

Veranstalter:
Vereinte Evangelische Mission,
Abteilung Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung
Evangelische Akademie Villigst im Institut für Kirche und Gesellschaft der EKvW
Amt für Mission, Ökumene und kirchliche Weltverantwortung der EKvW

f

Für Menschenrechte

Veröffentlichungen der Abteilung
Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung
der Vereinten Evangelischen Mission

Band 15

Religion(s) – Freiheit – Menschenrechte

Herausforderungen an die Kirchen zur Überwindung von Gewalt

Beiträge zu einer Tagung der Evangelischen Kirche von Westfalen
und der Vereinten Evangelischen Mission vom 8.-12. März 2010

Copyright © 2010 foedus-verlag, Hannover
Alle Rechte vorbehalten.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

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

Titelmotiv: © Jola Fiedler, MediaCompany GmbH

Herausgeber: Jochen Motte, Peter Ohligschläger, Uwe Trittman

Übersetzung: Bettina von Clausewitz, Elisabeth Steinweg-Fleckner,
Christoph Steinweg

Redaktion: Annette Lübbers, Brunhild von Local

Layout und Design: Breklumer Print-Service, Breklum

Printed in Germany

ISBN kommt von Herrn Schmidt

www.vemission.org

Inhalt

Vorwort.	7
Jochen Motte · Peter Ohligschläger · Uwe Trittmann	
Die Scharia als Beispiel für die Universalität der Menschenrechtsverständnisse	9
Volkmar Deile	
Die Universalität der Menschenrechte und der universale Anspruch von Religionen: Islam und moderne Demokratie in Indonesien	14
Din Syamsuddin	
Menschenrechtlicher Universalismus ohne eurozentrische Verkürzung	26
Heiner Bielefeldt	
„Gottes-Recht“ versus „Menschen-Recht“ I.	53
Ezhar Cezairli	
„Gottes Recht“ versus “Menschen-Recht“ II.	57
Der Konflikt zwischen universellen Menschenrechten und der Scharia Din Syamsuddin	
„Ich glaube an die Macht des Dialogs“	62
Im Gespräch: Din Syamsuddin	
„Sri Lanka nach dem Bürgerkrieg am Scheideweg“	65
Im Gespräch: Ebenezer Joseph	
„Religionsfreiheit ist mehr als Pluralismus“	71
Im Gespräch: Heiner Bielefeldt	
Eine wahre Geschichte: Lebensretter aus drei Religionen.	74
Ebenezer Joseph	
Erkenntnisse aus den Erfahrungen in Sri Lanka	76
Ebenezer Joseph	
Religiöser Fundamentalismus: Erfahrungen aus Indonesien.	84
Margaretha Hendriks Ririmasse	
Tansania: Heiraten für den Frieden	91
Hoyce Mbowe	

	Inhalt
„Wir müssen Brücken bauen und Gräben überwinden“	93
Margaretha Hendriks Ririmasse	
Tansania als Modell friedlicher Koexistenz verschiedener Religionen?	95
Abel Msuya	
Religionsfreiheit als Menschenrecht	105
Heiner Bielefeldt	
Religion und Konflikt	
Anforderungen an den Staat als Garanten für Religionsfreiheit I.	118
Andreas A. Yewangoe	
Religion und Konflikt	
Anforderungen an den Staat als Garanten für Religionsfreiheit II.	125
Hoyce Mbowe	
Frieden mit und durch Religion	
Was können Kirchen für Menschenrechte und Religionsfreiheit tun? I.	130
Jochen Motte	
Frieden mit und durch Religion	
Was können Kirchen für Menschenrechte und Religionsfreiheit tun? II.	135
Ulrich Möller	
Frieden mit und durch Religion	
Was können Kirchen für Menschenrechte und Religionsfreiheit tun? III.	141
Abel Msuya	
Frieden mit und durch Religion	
Was können Kirchen für Menschenrechte und Religionsfreiheit tun? IV.	142
Jamilin Sirait	
Religion und Konflikt	
Anforderungen an den Staat als Garanten für Religionsfreiheit und Akzeptanz	148
Rüdiger Noll	
Feedback I	155
Elga Zachau	
Feedback II	163
Dietrich Weinbrenner	
Autorenverzeichnis	165

Vorwort

Unter dem Titel „Religion(s) – Freiheit – Menschenrechte – Herausforderungen an die Kirchen zur Überwindung von Gewalt“ haben die Evangelische Kirche von Westfalen (EKvW) und die Vereinte Evangelische Mission (VEM) vom 8. bis 12. März 2010 in der Evangelischen Akademie Villigst eine internationale Tagung mit mehr als 50 Experten, Gästen sowie Teilnehmerinnen und Teilnehmern aus Deutschland, Sri Lanka, Indonesien und Tansania durchgeführt. Die Tagung stand im Kontext der Dekade zur Überwindung von Gewalt, die mit der Internationalen Ökumenischen Friedenskonvokation 2011 in Kingston, Jamaika, ihren Abschluss findet. Verantwortlich für die Planung und Durchführung der Tagung waren die Abteilung „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ der VEM, die Evangelische Akademie Villigst sowie das Amt für Mission, Ökumene und kirchliche Weltverantwortung der Evangelischen Kirche von Westfalen (MÖWe).

Die „Rückkehr der Religionen“ in die politische Arena ist in aller Munde, nicht erst seit dem 11. September 2001. Gleichzeitig wird nicht selten vom „Zusammenprall der Kulturen“ gesprochen. Außer Frage steht, dass die Wahrnehmung und der öffentliche Diskurs über die Religionen zugenommen haben. Dies gilt insbesondere auch für die Rollen, die Religionen in politischen Konflikten spielen. Immer wieder geht es dabei um die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis zwischen religiöser Freiheit und anderen Grund- beziehungsweise Menschenrechten. Was macht einen säkularen Staat moderner Prägung aus und wo liegen die Grenzen weltanschaulicher und religiöser Pluralisierung?

Die Debatten um das Recht auf religiöse Freiheit lassen sich längst nicht mehr auf die vorschnell als fundamentalistisch motiviert eingestuften Konflikte – vor allem in muslimisch dominierten Gesellschaften außerhalb Europas – begrenzen. Es geht um mehr als um die schnelle Ablehnung etwa der Scharia in den Ländern des Nahen und Mittleren Ostens. Der Einfluss der religiösen Rechte in den USA und der Streit um die Mohammed-Karikaturen haben deutlich werden lassen, dass allein mit dem Beharren auf dem „Wahrheitsanspruch“ der eigenen Religion den weltweit wachsenden Konflikten nicht begegnet werden kann. Der Anspruch auf die Freiheit der eigenen Religion geht oft einher mit der Einschränkung der Religionsfreiheit derer, die dieser Religion nicht angehören. Zahlreiche Konflikte zeigen, dass Religionen einerseits zur Konfliktverschärfung beitragen und andererseits ihr friedensstiftendes Potenzial entfalten können.

Die EKvW und die VEM wollen auch zukünftig diesen Dialog und die damit verbundenen Fragestellungen mit Vertretern und Vertreterinnen aus Kirchen in Deutschland, Europa, Asien und Afrika sowie mit Repräsentanten anderer Religions-

gemeinschaften und Menschenrechtsexperten aufnehmen und weiter vorantreiben. Ein wesentliches Element dabei ist die unmittelbare Begegnung mit Menschen unterschiedlicher religiöser und kultureller Herkunft.

Mit den hier dokumentierten Tagungsbeiträgen sollen Antworten gegeben werden auf folgende Fragen: Wie kann der Beitrag der Religionen für den Frieden aussehen? Und in welcher Weise können Religionen zu Akzeptanz und Respekt der Menschenrechte beitragen?

Besonders danken möchten wir für Übersetzung, Redaktion und Korrekturen Elisabeth Steinweg-Fleckner, Christoph Steinweg, Bettina von Clausewitz, Elga Zachau, Annette Lübbers und Brunhild von Local.

Dr. Jochen Motte, VEM
Peter Ohligschläger, Amt für MÖWe
Uwe Trittman, Evangelische Akademie Villigst

November 2010

Die Scharia als Beispiel für die Universalität der Menschenrechtsverständnisse

VOLKMAR DEILE

Die Polarisierung der Extreme schreitet weltweit voran. Sie ist in unseren Gesellschaften deutlich spürbar: Im Iran wird der Student Mohammad Walian, der bei einer Demonstration Steine geworfen haben soll, wegen seines „Kampfes gegen Gott“ zum Tode verurteilt. Und in unserem Nachbarland erhält eine Partei, deren Chef den Koran für „faschistisch“ hält und verbieten lassen will, bei Kommunalwahlen 20 Prozent Zustimmung. Beide Seiten werden dankbar aufeinander zeigen.

Ich bin heute hier als Vertreter von amnesty international, einer Organisation, die darauf verweist, dass sie weder von Religionen und Ideologien noch von politischen Programmen abhängig ist und nirgendwo auf diesem Globus Geld von Regierungen oder politischen Organisationen für ihre Arbeit gegen Menschenrechtsverletzungen beantragt oder akzeptiert. Und es ist bekannt, dass amnesty international – Verfechter einer universellen Geltung der unteilbaren und in gegenseitiger Abhängigkeit stehenden Menschenrechte – Versuche „kultureller Relativierung“ stets zurückweist.

Die Menschenrechte sind nicht vom Himmel gefallen, sondern sie sind dynamischen Entwicklungen unterworfen, menschliche Übereinkünfte, die als Antwort auf das Erleben von Unrecht zu verstehen sind.

Menschenrechtsverletzungen gab und gibt es in allen Regionen und kulturellen Räumen. Sie hängen fast immer mit Herrschaftsordnung und Machtausübung zusammen. Berufungsgrundlage für die Durchsetzung von Menschenrechten sind völkerrechtlich gültige Verträge, die nur von Regierungen – sie allein sind Völkerrechtssubjekte – beschlossen werden können. Ihr Wortlaut ist deshalb immer ein Minimalkonsens zwischen einzelnen Regierungen. Sie bilden nicht die Wunschträume nicht staatlicher Menschenrechtswächter ab, sondern sie sind bindendes Recht, das sich die sogenannte Völkergemeinschaft selbst gegeben hat.

Die universelle Geltung der Menschenrechte spiegelt sich in der globalen Menschenrechtsbewegung wider. amnesty international hat Sektionen und Gruppen auch in islamisch geprägten Ländern im Nahen und Mittleren Osten sowie in Asien und arbeitet vor Ort mit einheimischen Menschenrechtsorganisationen zusammen. Unsere Berichte werden in vielen Sprachen veröffentlicht, darunter auch in der arabischen. Wenn wir internationale Treffen durchführen, dann sitzen da neben den Angehörigen der verschiedensten Religionsgemeinschaften auch Atheisten und Humanisten. Für alle sind die Menschenrechte ein kulturübergreifender Konsens zur friedlichen und

gerechten Gestaltung menschlichen Zusammenlebens. Sie haben entweder aus der Tradition heraus, in der sie aufgewachsen sind, oder aber in Ablehnung derselben ihren Weg zu den Menschenrechten gefunden. Grundlage ist die Tatsache, dass es in allen überlebensfähigen Kulturen und Religionen auch eine Reflexion auf Unrechtserfahrungen und deshalb ein Verständnis von Menschenwürde gibt, das anschlussfähig an die Menschenrechte und deren Einklagbarkeit ist. Erinnerung und Aufarbeitung von Menschenrechtsverletzungen sind dabei ein stetiger Quell nachhaltigen Aktivwerdens für die Realisierung der Menschenrechte.

In welchen Ländern aber können Organisationen wie amnesty international arbeiten? Für die Beantwortung dieser Frage ist nicht die Religion eines Landes ausschlaggebend, sondern die Formen, in denen Macht und Herrschaft organisiert sind. Auch für die Individuen, die sich als Teil der weltweiten Menschenrechtsbewegung verstehen, gilt: Die autonome Moral steht zwar auf eigenen Füßen, sie ruht aber nicht in sich selbst.

Religionsfreiheit ist eine historische Errungenschaft und ein wichtiges Menschenrecht. Viele bezeichnen sie zusammen mit der Gewissensfreiheit als „ältestes Menschenrecht“. Die Religionsfreiheit ist nicht identisch mit Toleranz, so begrüßenswert diese menschliche Tugend in den meisten Fällen auch ist. Religionsfreiheit ist ein universell gültiger, unveräußerlicher Rechtsanspruch, der diskriminierungsfrei von jeder Regierung zu gewährleisten ist. Wir kennen die Religionsfreiheit sowohl als Freiheit zur wie als Freiheit von einer Religion oder Weltanschauung.

In der von der „Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten“ (CCIA) mit vorbereiteten „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ von 1948 wird konstatiert, dass niemand wegen seiner oder ihrer Religion oder anderen Merkmalen diskriminiert werden darf (Artikel 2 AEMR). In Artikel 18 wird ausgeführt, dass „dieses Recht die Freiheit einschließt, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen“. Unter Berufung auf diesen Artikel enthielt sich Saudi-Arabien bei der Abstimmung über die Menschenrechtserklärung.

Eine Verletzung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit liegt also nicht nur dann vor, wenn die Feier von Gottesdiensten behindert wird, sondern auch dann, wenn die religiöse Unterweisung von Kindern und Jugendlichen verboten oder behindert, sozial-diakonisches Handeln der Religionsgemeinschaften beschränkt, die Rechtsordnung und Ämterbesetzung der Religionsgemeinschaften staatlich reglementiert und öffentliche Stellungnahmen zu politisch-gesellschaftlichen Fragen untersagt werden. Und natürlich liegt auch dann eine Verletzung der Menschenrechte vor, wenn Menschen wegen ihres Glaubens oder ihrer Überzeugung sozial oder politisch diskriminiert, inhaftiert, gefoltert oder getötet werden. Besonders gegenüber religiösen Minderheiten sind solche Verstöße gegen die Menschenrechte festzustellen,

etwa legitimiert durch sogenannte Blasphemiegesetze. Letztere können sich nicht auf die „Beschränkungen“ der Religionsfreiheit berufen, die – entsprechend dem Internationalen Pakt – nur durch ein Gesetz und im Zusammenhang mit der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit oder Moral erlaubt sind. Vor allem aber gilt: Die Grenze des Rechts auf Religionsfreiheit jedes Menschen ist das gleiche Recht auf Religionsfreiheit aller anderen Menschen. Das ist das Gleiche wie beim Recht auf Freiheit. Das hat nur eine wirkliche Grenze: das gleiche Recht auf Freiheit aller anderen Menschen.

Die Religionsfreiheit ist in den letzten Jahren unter Druck geraten. Die partiell festzustellende Spannung zwischen Religionsfreiheit einerseits und Meinungsfreiheit andererseits wird von einigen Staaten genutzt, um mit dem Hinweis auf die Religionsfreiheit die Meinungsfreiheit einzuschränken. Sie wird von vielen – übrigens nicht nur islamischen – Staaten durch ein Konzept der Abwehr, der sogenannten „Verächtlichmachung der Religionen“ („defamation of religions“), bekämpft. Das dritte Mal in Folge hat die UNO-Generalversammlung 2009 eine Resolution verabschiedet, in der negatives Stereotypisieren von Religionen („negative stereotyping of religions“) verurteilt und besondere Pflichten und Verantwortlichkeiten beim Gebrauch der Meinungsfreiheit („special duties and responsibilities in exercising of freedom of expression“) gefordert werden. Statt die Gläubigen und Nichtgläubigen in der Ausübung ihrer Religionsfreiheit zu schützen, sollen hier die Religionen selbst geschützt werden. Religionen werden so zu Trägern von Menschenrechtsansprüchen. Das widerspricht dem Konzept der Menschenrechte diametral. Einige Staaten wollen so etwas wie einen „freiheitsfeindlichen kulturellen Artenschutz“ (Heiner Bielefeldt). Das geht nicht. Verständlich wird die Absicht dieser Staaten, wenn man weiß, dass diese Staaten meist zeitgleich auf die Schwächung der Instrumente des Menschenrechtsrates drängen.

Solche Kontroversen sind natürlich auch immer interessengeleitet und werden von weltpolitischen Konstellationen und Widersprüchen befeuert. Seit 2007 nimmt die Unterstützung dieser Angriffe auf die Menschenrechte ab, man sollte den Konflikt aber dennoch nicht auf die leichte Schulter nehmen. Er ist ein Angriff auf die Meinungs- und die Religionsfreiheit.

Unabhängig von der Frage des Stimmverhaltens kann man in der Organisation der Islamischen Konferenz – aber nicht nur dort – viele Facetten der Gewährung oder Einschränkung von Religionsfreiheit beobachten. Überhaupt kann man davon ausgehen, dass die meisten Menschenrechtsprobleme in islamisch geprägten Ländern nicht primär religiös oder kulturell erklärt werden können, sondern eine Folge der politischen Ordnung sind. Manche Verfassungen gewährleiten die Religionsfreiheit (Ausnahme: Saudi-Arabien), schränken sie dann aber doch mehr oder weniger ein. Ebenso pluralistisch sind die Debatten in den zahlreichen islamischen Rechtsschulen. So wie in allen Religionen gibt es Fraktionen: Fundamentalisten, Traditionalisten,

Konservative, Modernisten und Säkularisten. Dies festzuhalten ist wichtig, denn die innere Pluralität der Religionen widerlegt die Huntingtonsche These vom „Kampf der Kulturen/Zivilisationen“. Religionen sind keine monolithischen Blöcke. Nicht die Auseinandersetzungen zwischen den Religionen kosten die meisten Opfer, sondern die innerhalb der Religionen.

Dennoch ist es wichtig, die Konflikte zu benennen, die zwischen den unterschiedlichen Auslegungen der Scharia und dem Maß ihrer Verbindlichkeit einerseits und den Menschenrechten andererseits bestehen:

Es widerspricht der Religionsfreiheit, wenn Apostasie – der Abfall eines gläubigen vom Glauben – beziehungsweise der Religionswechsel bestraft werden. Allerdings muss man wissen: Die Todesstrafe dafür steht nur noch im Sudan und Mauretanien in den Strafgesetzbüchern. Im Iran kommt diese Strafe vor, ohne dass sie im Strafgesetzbuch steht. In anderen Ländern wird der Religionswechsel anders bestraft, etwa durch die Zwangsauflösung einer Ehe oder den Entzug des Sorgerechts für die Kinder.

Ein zweiter zentraler Widerspruch zu den Menschenrechten ist die fehlende Gleichberechtigung der Geschlechter. In Fragen von Heirat und Scheidung, bei der Gestaltung des Ehe-, Familien- und Erbrechts sind Frauen nicht gleichberechtigt. Sie werden diskriminiert.

In einigen islamisch geprägten Ländern – einer Minderheit – werden grausame Formen der Bestrafung angewandt wie etwa die Amputation von Gliedmaßen.

Deshalb kann es keine rechtliche Unterordnung der Menschenrechte unter die Scharia oder andere religiöse Vorschriften geben, vor allem, wenn diese mit Zwang durchgesetzt werden. Genauso wenig wie die Geltung der Menschenrechte von einer Einhaltung von Pflichten – die wir Menschen zweifellos haben – abhängig sein kann. Menschenrecht ist etwas anderes als Gottesrecht. Hier ist Dietrich Bonhoeffers Unterscheidung des sogenannten „Letzten“ vom „Vorletzten“ hilfreich. Der Kampf um die Menschenrechte ist in den Augen religiöser Menschen ein Kampf um das „Vorletzte“ – auch um des „Letzten“ willen. Dankenswerterweise hat noch niemand versucht, die Seligpreisungen der Bergpredigt Jesu rechtlich zu kodifizieren.

Wichtig ist auch, dass keine Religion für sich einen besonderen und einzigartigen Zugang zu den Menschenrechten beanspruchen sollte. Es reicht, wenn Angehörige einer Religionsgemeinschaft wissen, dass es in ihrer Geschichte menschenrechtsfreundliche und auch menschenrechtsfeindliche Strömungen gegeben hat und weiter gibt. Eine religiöse Okkupation der Menschenrechte ist fehl am Platz und nachträglich in die Tradition hinein gelesen. Sie versperrt außerdem allen anderen Religionen und Weltanschauungen den eigenen Zugang zu den Menschenrechten. Also: keine kulturalistischen oder religiösen Exklusivitätsansprüche auf die Menschenrechte.

Folgendes habe ich auf einem Kirchentag erlebt. Ich erinnere mich, dass eine führende Persönlichkeit des deutschen Protestantismus feststellte, es fiel leichter, hier bei uns Moscheebauten für Muslime zu befürworten, wenn auch in Saudi-Ara-

bien Kirchen gebaut werden könnten. Großer Applaus der Mehrheit des Publikums! Darauf antwortete der Berliner Innensenator Körting: So richtig die Forderung nach Religionsfreiheit in Saudi-Arabien sei, so falsch sei es, die Geltung der Religionsfreiheit in Deutschland vom Verhalten anderer Staaten abhängig zu machen. Denn in unserem Grundgesetz stehe die Religionsfreiheit als Grundrecht – völlig unabhängig vom Verhalten anderer Staaten. In diesem Fall kann ich dem Senator nur zustimmen.

Ein anderer Punkt: Vor Kurzem hat die Evangelische Kirche Deutschlands (EKD) die öffentliche Aktion „Fürbitte für bedrängte und verfolgte Christen“ durchgeführt. Dagegen ist nichts zu sagen. Denn wer für verfolgte Christen eintritt, wird sich – ganz im Sinne der Religionsfreiheit – auch für verfolgte Ahmaddias¹, Buddhisten, Bahais und andere einsetzen. Das Entscheidende bei diesem Engagement ist die Solidarität mit den Opfern und der Kampf für ihre Rechte. Probleme habe ich aber, wenn ich Folgendes lese: „Hervorheben möchte ich, dass Christinnen und Christen die am stärksten verfolgte Religionsgruppe sind.“ (Zitat aus dem Beitrag der damaligen Ratsvorsitzenden Margot Käßmann bei der Vorstellung des neuen Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland in der Öffentlichkeit am 3.12.2009 in Berlin). Das kann so richtig sein. Allerdings kenne ich keine wissenschaftliche Untersuchung, die diese – übrigens auch in einer Bundestagsentschließung (Drucksache 17/257 vom 16.12.2009) – aufgestellte Behauptung stützt. Eine Behauptung, die von einigen wenigen Mitgliedern des Deutschen Bundestags regelmäßig wiederholt wird. Mir sind die Kriterien nicht klar, aufgrund derer eine so dezidierte quantitative Aussage getroffen wird. Deshalb Vorsicht: Der Grat zwischen der notwendigen Solidarität mit verfolgten Christen und einer nach Religionen unterscheidenden „Konkurrenz“ der Opfer ist schmal. Zudem ist diese Vorgehensweise nicht im Sinne der Menschenrechte, für die jedes Opfer zählt. Ich würde es sehr begrüßen, wenn hier mit größter Sorgfalt argumentiert würde.

Ein Letztes: Interreligiöse Dialoge sind wichtig und notwendig. Keine Frage! Wir sollten aber berücksichtigen, was Theo van Boven – ein niederländischer Jurist und emeritierter Professor des Völkerrechts an der Universität Maastricht – schon 1991 angemerkt hat: „In ihren gegenseitigen Beziehungen und bei Begegnungen diskutieren Religionsgemeinschaften zu häufig über Wahrheit und Irrtum. Doch bei Förderung und Schutz der Religionsfreiheit geht es nicht um eine Suche nach objektiver Wahrheit, sondern um die Stärkung des Respekts vor subjektiven Rechten des Einzelnen, der Gruppen und Gemeinschaften.“ Anders ausgedrückt: Religionsfreiheit fragt nicht nach Wahrheit und Irrtum in oder zwischen den Religionen. Hier geht es um den Schutz von Menschen, die der Frage von Wahrheit und Irrtum einzeln und in Gemeinschaft nachgehen wollen. Die Menschenrechte – das gilt generell – schützen die Verschiedenheit aller Menschen, die auf diesem Weg sind. Also gilt: zuerst die Religionsfreiheit. Wenn das klar ist, können wir uns auch über die Wahrheit streiten.

1 Eine Glaubensgemeinschaft, die Mirza Ghulam Ahmad 1889 in Indien als islamische Bewegung gründete

Die Universalität der Menschenrechte und der universale Anspruch von Religionen

Islam und moderne Demokratie in Indonesien

DIN SYAMSUDDIN

1. Einleitung

Religionen erheben den Anspruch, dass ihre Menschenrechtsprinzipien allgemeingültig sind, das heißt zu allen Zeiten und an allen Orten gelten und „funktionieren“. Im Christentum beispielweise steht das „Blut des Opfers“ für die Liebe. Demgegenüber bezeichnet der Islam sich als Religion des Friedens, weil sein Name Frieden bedeutet. Mitgefühl, Liebe und Frieden sind Prinzipien, die Menschenrechten entsprechen.

Auch nehmen alle Religionen für sich in Anspruch, dass sie die Gedankenfreiheit und die Meinungsfreiheit respektieren. Jedoch zeigt die Geschichte der Religionen, dass sie eine Anziehungskraft für Gruppierungen und politische Strömungen haben, die zerstörerisch für die Menschen sind. Daher sind all solche Behauptungen und Ansprüche unzutreffend, denn diese Menschenrechtsprinzipien stehen im Widerspruch zur Wirklichkeit, die wir vorfinden. Solange die Religionen keine Möglichkeit haben, eine Institutionalisierung ihrer Prinzipien zum Wohl der Menschen zu erreichen, können sie die Universalität ihrer Menschenrechtsprinzipien nicht geltend machen (Abou El Fadl 2004 und 2007; siehe auch Bayat 2007; Lewis 2007).

Damit ein solcher Prozess der Institutionalisierung gesteuert werden kann, muss Politikwissenschaftlern zufolge ein System gegeben sein, das sowohl Ausdruck von Prinzipien ist als auch deren Umsetzung ermöglicht; ein System, in dem die Regierung gewählt wird und gemeinsam mit einem Parlament das Land regiert und in dem die Bürger und der private Sektor, der Aktionsbereich der Religionen, geschützt werden (Bayat 2007; Lewis 2007). Im Kontext moderner Politik heißt dieses System Demokratie (Cohen 1971 und 2006; siehe auch Beetham 2005; 1999; 1996).

Die Diskussion über Religion und Demokratie in der Moderne ist immer interessant, insbesondere wenn es um das Verhältnis von Islam und Demokratie geht. Dazu gehören einerseits die Analyse der Vereinbarkeit von Islam und Demokratie

und andererseits eine Untersuchung dazu, inwiefern die muslimische¹ Politik in unterschiedlichen regionalen Kontexten ein Beweis für die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit von Islam und Demokratie ist. Diese Diskussion wirft die besondere Frage auf, ob eine Demokratie westlicher Tradition einem islamischen Land aufoktroiyert worden ist oder ob der Islam seinem Wesen nach die Werte einer Demokratie anerkennen kann (Hefner 2005; Eickelman und Piscatori 1996; Esposito 1991 und 1987; Esposito und Voll 1996; Makris 2007).

In Indonesien wird Demokratie als politisches System und als Kultur praktiziert (Hefner 2000). Was das politische System betrifft, so hat Indonesien drei Regierungsordnungen erlebt, nämlich die Alte Ordnung, die Neue Ordnung und die Reformation.² Hinsichtlich der Kultur ist Indonesien als ein heterogenes Land mit vielen verschiedenen Ethnien, Stämmen, Sprachen und Religionen bekannt, in dem sich die Demokratie gemäß der Grundlage des Staates entwickelt, das heißt gemäß der Pancasila (fünf Prinzipien) und dem Staatsmotto „Bhinneka Tunggal Ika“ (Einheit in Vielfalt).

Dieser Vortrag wird sich damit beschäftigen, wie in der Diskussion über Islam und Demokratie der Konflikt zwischen der Universalität der Menschenrechte und dem universellen Anspruch von Religionen deutlich wird. Zugleich soll die Diskussion über die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit von Islam und Demokratie näher ausgeführt werden. Darüber hinaus wird sich dieser Vortrag mit dem Thema Islam und Demokratie unter dem Gesichtspunkt muslimischer Politik befassen und dabei insbesondere auf das Thema „Islam und moderne Demokratie in Indonesien“ eingehen, das Hauptthema, zu dem mich das Organisationskomitee um einen Beitrag auf dieser Konferenz gebeten hat. Lassen Sie mich zunächst etwas zu dem kontroversen Thema „Islam und Demokratie“ sagen.

2. Islam und Demokratie: ein kontroverses Thema

„Islam und Demokratie“ – das könnte man als eine noch nicht zu Ende geführte Auseinandersetzung bezeichnen, die zwei Fragen aufwirft, nämlich die nach der Vereinbarkeit von Islam und Demokratie und die nach der Gestalt muslimischer Politik im globalen Kontext der heutigen Welt. Esposito und Voll heben hervor, dass bei der Fra-

1 Muslimische Politik ist „ideologische Politik“ (Mann 1986, zitiert bei Eickelman und Piscatori 1996: IX). Das in ihr enthaltene Politikverständnis ist nicht nur von selbst ernannten religiösen Autoritäten, sondern auch von verschiedenen anderen Einflüssen geprägt, wie Müttern, Regierungsführern, Musikern et cetera.

2 Diese Begriffe sind sowohl in der Öffentlichkeit als auch im akademischen Kontext sehr bekannt. Einerseits wurden die Begriffe „Alte Ordnung“ und „Neue Ordnung“ zunächst von indonesischen Wissenschaftlern geprägt und dann von der Öffentlichkeit übernommen, andererseits stammt der Ausdruck „Reformation“ von Demonstranten, die 1998 Präsident Suhartos Rücktritt forderten. Diese Bewegung wurde von Wissenschaftlern später als die Ära der Reformation oder das Indonesien nach Suharto bezeichnet (Effendy 2003; Latif 2008).

ge der Vereinbarkeit das islamische Erbe des Pluralismus und der Prinzipien islamischer Regierungsführung [Schura, Konsens und Debatte] zu berücksichtigen seien, während die Frage der muslimischen Politik im Zusammenhang mit dem sogenannten „globalen Kontext“ der Veränderungen von Gesellschaft und Politik im modernen Zeitalter gesehen werden müsse (Esposito und Voll 1996: 3-10 und 11-32). Globaler Kontext bedeutet: „In allem, angefangen mit der Nahrung des einfachen Volkes bis hin zu den großen politischen Fragen, die von den Führern der Großmächte entschieden werden, zeigt sich die kosmopolitische Natur, die sowohl die Staatsgeschäfte als auch das Alltagsleben in der heutigen Welt haben“ (Esposito und Voll 1996: 11-12).

Bayat zufolge lassen sich bei der Frage der Vereinbarkeit zwei Gruppen von Muslimen unterscheiden. Bei der ersten Gruppe handelt es sich um islamistische Skeptiker, „die im Namen ihrer Religion der Demokratie als ‚fremdem Konstrukt‘ misstrauen und den Volkswillen zugunsten von Gottes Oberherrschaft für ungültig erklären“ (2007: 8). Außerdem vertrete diese Gruppe die Ansicht, dass Freiheit, Demokratie, Offenheit und Kreativität im Gegensatz zum Islam stünden und nur darauf abzielen, das Weltbild des Islam, nach dem Gott der Allerhöchste ist, zu zerstören. Die zweite Gruppe seien die optimistischen Muslime, „die dazu neigen, einen von Natur aus demokratischen Geist des Islam zu vertreten, und behaupten, der Islam sei eine Religion der Toleranz, des Pluralismus, der Gerechtigkeit und der Menschenrechte“ (2007: 8). Um die Vereinbarkeit von Islam und Demokratie zu untermauern, führen die optimistischen Muslime den Koran mit dem Prinzip der Schura (Beratung) und die „gottgegebene ‚Souveränität der Umma‘ an, die einem demokratischen Regierungssystem zugrundeliegt, dessen Prinzipien der Pluralismus, die Verschiedenheit und die Menschenrechte sind“ (Uloom 1994 zitiert bei Bayat 2007: 9; siehe auch Esposito 1991; Abou El Fadl 2004 und 2007; Al-Jabri 2009; Anna'im 2008).

Kann der Islam mit der Demokratie vereinbar sein? Die Debatte zu dieser Frage zwischen muslimischen und westlichen Gelehrten macht deutlich, dass es konkurrierende Interpretationen von Islam und Demokratie gibt, wenn es um die Frage der politischen Ordnung geht. Einerseits gibt es muslimische Gelehrte, die darauf hinweisen, dass Demokratie und Islam nicht miteinander verglichen werden könnten, weil die Grundlagen der Demokratie profaner, die des Islam aber göttlicher Natur seien. Und andererseits gibt es muslimische Gelehrte, die der Auffassung sind, der Islam sei mit der Demokratie vereinbar. Zudem behaupten einige westliche Gelehrte mit aller Entschiedenheit die Unvereinbarkeit von Islam und Demokratie, während andere meinen, aufgrund seines Erbes lasse der Islam sich grundsätzlich mit der Demokratie vereinbaren.

Die Verfechter der Unvereinbarkeit gründen ihr Argument auf der Prämisse, dass dem Islam eine autoritäre Regierungsordnung entspreche, wie sie im Nahen Osten praktiziert werde (Bayat 2007: 8). Sie vertreten auch die Ansicht, dass der Islam undemokratisch und antidemokratisch sei, was mit seiner territorialen Expansion durch

Gewalt (Schwert) und Macht zusammenhänge (Huntington 1998). Ernest Gellner zufolge enthält der Islam das Prinzip des sogenannten „Glaubens an den Einen Gott“, der im Widerspruch zur Demokratie stehe. Zudem führe dieser Glaube an den einen Gott zum Konzept der Umma, das heißt zu einer ideologischen Gemeinschaft, in der es keinen Raum für Pluralismus gebe. Daher sei dieses Prinzip dafür verantwortlich, dass der Islam sich intolerant verhalte, während die Demokratie ein moderates, tolerantes und kompromissbereites Verhalten der Menschen voraussetze (Gellner 1981, zitiert bei Nakamura 2001; Huntington 1998). Diese pessimistische Ansicht zur Vereinbarkeit von Islam und Demokratie hängt mit dem politischen System zusammen, das in Ländern des Nahen Ostens von Islamisten³ errichtet wurde, die stets mit gewaltsamem Vorgehen und bewaffneten Kämpfen in Verbindung gebracht werden. (Bayat 2007: 16; Esposito und Voll 1996: 11-32; Lewis 2007; Tibi 1998). Die Pessimisten wollen nur die Widersprüche zwischen Islam und Demokratie sehen, wie sie in der politischen Praxis im Nahen Osten zutage treten, ohne jedoch die andere Seite zu beachten, die eine Vereinbarkeit von Demokratie und Islam – dank seines historischen Erbes – durchaus erkennt. Hierzu ist zu konstatieren, dass diesem Standpunkt die Wahrnehmung einer monolithischen islamischen Welt zugrundeliegt und die unterschiedlichen Interpretationen des Islam durch die Muslime nicht gesehen und gewürdigt werden (Esposito und Voll 1996; 11-32).

Im Gegensatz dazu begründen die Befürworter der Vereinbarkeit ihr Argument mit dem Erbe aus der Frühzeit des Islam, als sich in Medina Muslime, Juden, Christen und Polytheisten verpflichteten, in Toleranz und Frieden zusammenzuleben. Grundlage dieser Koexistenz war die sogenannte „Charta von Medina“⁴ (Bellah 1970). Medina ist die zweitwichtigste Stadt des Islam, in der Mohammed, bevor das Licht des Islam nach Mekka kam, das Gemeinwesen führte. Zu jener Zeit lebten in Medina die al-Muhajirun (Muslime aus Mekka), die al-Anshar (Einwohner von Medina, die den Islam angenommen hatten) sowie Juden, Christen, Heiden und Polytheisten (Abou El Fadl 2004 und 2007). In Medina waren Juden und Christen und alle, die dem Propheten Mohammed als politischem Führer den Treueeid (*bayah*) schworen, als Gemeinschaften anerkannt, in einem Gemeinwesen, das von Toleranz und Pluralismus geprägt war (Rahman 1996 und 1980, Abou El Fadl 2004).

Bellahs Betrachtung des politischen Lebens von Medina steht im Widerspruch zu Gellners Thesen über das Konzept der *Umma*, nach denen diese ein von Intoleranz

3 Ein Islamist ist ein Muslim, der glaubt, dass ein vollkommener Muslim den Koran wörtlich befolgen müsse. Muslime dürften den Koran nicht kontextuell verstehen, denn ein solches Verständnis komme nicht vom Islam, sondern vom Westen. Unter einem Islamisten versteht man auch einen Muslim, der vor allem das Ziel hat, den Islam als politisches Mittel zu fördern, das heißt einen Islam, dessen Identität sich in politischem Ausdruck und Ideologie zeigt (Tibi 1998 und 2007; Roy 1999).

4 Der Vertrag wird Charta von Medina (Abou El Fadl 2004) oder Verfassung von Medina (Rippin 2001) genannt. Die wichtigsten Punkte, auf die man sich einigte, waren Freiheit für jede Religionsgemeinschaft, der Schutz von Frauen und die Führung Mohammeds (Ibn Hisham 1996).

und Antipluralismus geprägtes Gemeinwesen gewesen sei. Für Bellah dagegen existierte in Medina ein modernes Politikverständnis, nämlich die Mitverantwortlichkeit all jener, die sich selbst als *Umma* (das Gemeinwesen von Medina) verstanden. Außerdem ist Bellah der Auffassung, dass das Konzept der in Medina praktizierten Mitbestimmung dem Konzept der Zivilreligion in Amerika entspreche. Er definiert Zivilreligion im Zusammenhang mit der Antrittsrede von John F. Kennedy vom 20. Januar 1960, die seiner Meinung nach das Selbstverständnis amerikanischer Politik enthält (Bellah 1970: 170).

Mit anderen Worten, Zivilreligion enthält das Element des religiösen Verhaltens als privaten Ausdruck, wird zugleich aber auch als politisches Verhalten verstanden, eine Art politischer Mitbestimmung, die auf einem religiösen Verständnis basiert. Im politischen System Amerikas sind zwar Kirche und Staat getrennt, „der politische Bereich“ wird jedoch als „religiöse Dimension“ anerkannt (Bellah 1970: 171; Shanks 1995; Kessler 1994). Bellah zufolge stammt der Begriff Zivilreligion aus Jean-Jacques Rousseaus Abhandlung „Vom Gesellschaftsvertrag“, in der Zivilreligion definiert wird als eine Einigung auf „die Existenz Gottes, das Leben nach dem Tod, die Belohnung der Tugend und die Bestrafung des schlechten Lebenswandels sowie den Ausschluss religiöser Intoleranz“ (1970: 172). Davon ausgehend kommt Bellah zu dem Schluss, dass die Charta von Medina äußerst modern und ihrer Zeit weit voraus war. Zudem liege ihre Relevanz darin, dass sie einer religiösen Politik Raum gebe, was eine der Grundlagen einer praktischen Demokratie und der Zivilgesellschaft sei (1970: 152; siehe auch Soroush 2000; Esposito und Voll 1996; Lewis 2007). Die Vereinbarkeit von Islam und Demokratie gründe außerdem auch auf einigen praktischen Vorstellungen von Demokratie im Islam, die im Koran und im Hadith (überlieferte Anweisungen und Handlungen des Propheten) wie auch in der Tradition der islamischen Rechtswissenschaft zu finden seien. Dabei handelt es sich um: (i) Freiheit und Wahl; (ii) Wahrheit (*haqq*); (iii) Gerechtigkeit; (iv) Beratung; (v) das Konzept eines Organs, das das Volk repräsentiert (*ahlul halli wal aqdi*); (vi) eine starke und ehrliche Führung und (vii) das Prinzip des Konsensus (*Idschma*) (Abou El Fadl 2007: 183-192).

Muslimische Politik jedoch ist nicht bereit, sich mit der schwierigen und strittigen Frage der Vereinbarkeit von Islam und Demokratie auseinanderzusetzen.

Lewis (2007) und Bayat (2007) führen aus, dass diese Untersuchung – unter der Fragestellung der Kompatibilität von Islam und Demokratie – sehr wichtig sei, aber noch vertieft werden müsse. Noch wichtiger jedoch sei die Fragestellung, wie die Muslime die Auseinandersetzung zwischen dem Islam und der Demokratie politisch prägen. Mit anderen Worten, bei der Untersuchung der Frage, ob Islam und Demokratie zusammenpassen, spielt die Analyse muslimischer Politik eine größere Rolle als die Betrachtung der theoretischen Grundlagen von Islam und Demokratie.

Dazu erläutert Bayat, dass die christliche Tradition vor langer Zeit als mit der Demokratie unvereinbar gegolten habe, heutzutage jedoch fast alle Staaten mit einem

demokratischen System christlich beeinflusst seien. Allerdings seien auch faschistische Regierungen aus der christlichen Tradition hervorgegangen. Bayat zufolge ist es zwar wichtig, ob eine Religion von Natur aus demokratisch ist, wesentlich wichtiger sei jedoch, ob sie in der Praxis ihrer Anhänger grundsätzlich demokratisch ist.

Esposito stellte fest, dass Islam und Demokratie in muslimischen Ländern unterschiedlich praktiziert werden. Entsprechend vertreten Muslime unterschiedliche Standpunkte zum Thema Islam und Demokratie. Das ist darauf zurückzuführen, dass es in einigen Ländern unter den Muslimen sehr unterschiedliche Vorstellungen vom islamischen Gemeinwesen gibt (1996).

Bemerkenswert ist dabei, dass muslimische Politik kein einheitliches Verständnis vom Islam zum Ausdruck bringt, sondern vielmehr von der jeweiligen Interpretation des islamischen Rechts und der islamischen Kultur bestimmt wird (Eickelman und Picatori 1996). Darüber hinaus wird in der islamischen Politik versucht, Islam und Demokratie miteinander zu verbinden. Die Diskussion über Islam und Demokratie zeigt deutlich, dass Muslime nicht bereit sind, einfach Modelle westlicher Demokratie zu übernehmen, aber nicht von vorneherein gegen die westliche Demokratie sind.

3. Islam und Demokratie in Indonesien

Demokratie ist nichts Neues in Indonesien. In der Zeit nach Erlangung der Unabhängigkeit führte Indonesien die parlamentarische Demokratie ein, die bis 1957 galt. Von 1957 bis 1998 „pausierte“ die Demokratie jedoch, als die aufeinander folgenden Regierungen von Sukarno und Suharto eine Form der autoritären Herrschaft ausübten. Seit 1998 erlebt Indonesien das Experiment einer Wiederherstellung der Demokratie. Im Jahr 2004 wurden zum ersten Mal in der Geschichte Indonesiens Präsident und Vizepräsident direkt gewählt. Diese Wahl, bei der es zwei Wahlgänge gab, verlief reibungslos und war ein Erfolg. Dies bedeutete einen weiteren Meilenstein in dem Demokratisierungsprozess, der in diesem nach der Einwohnerzahl (von ungefähr 220 Millionen) viertgrößten Staat der Welt seit Beginn der Reformen von 1998 im Gange ist. Der Zusammenbruch des Suharto-Regimes 1998 schenkte dem indonesischen Volk eine der kostbarsten Voraussetzungen für Demokratie – die Freiheit. Diese umfassende Freiheit hat zu einer politischen Euphorie im Land geführt, die bis heute anhält.

Natürlich findet das gegenwärtige demokratische Experiment in einem neuen innerstaatlichen Kontext statt. Die indonesische Gesellschaft hat in den letzten vier Jahrzehnten eine enorme Entwicklung durchlaufen. Die wirtschaftliche Entwicklung ist zwar immer noch unbefriedigend, hat aber dennoch das Leben von Millionen von Indonesiern verbessert. Immer mehr von ihnen haben Zugang zu Bildung und Gesundheitsdiensten.

Eines hat sich jedoch nicht verändert. Indonesien ist immer noch einer der heterogensten Staaten der Welt. Vielfalt – besonders im Hinblick auf Religion, Ethnizität

und Ideologie – ist nach wie vor das wichtigste Merkmal des Landes. Mit anderen Worten, Indonesien ist ein sehr pluralistisches Land. Und innerhalb dieser Pluralität bilden die Muslime die Mehrheit (88,2 Prozent der ungefähr 220 Millionen Einwohner Indonesiens).

Die Schlüsselfrage lautet: Kann die Demokratie in einem so vielfältigen Land wie Indonesien gedeihen? Und welche Rolle kommt dem Islam bei der Aufgabe zu, sicherzustellen, dass Demokratie und Pluralismus sich gegenseitig verstärken? Gerade die Demokratie könnte diese Vielfalt der indonesischen Gesellschaft erhalten und handhaben. Die Spannungen in Indonesien spitzten sich in den 1990er Jahren zu, sowohl vertikale als auch horizontale Konflikte prägten das Land. Man erwartet, dass die Demokratie – seit 1998 das anerkannte Regierungssystem Indonesiens – Spielraum für all die Unterschiede und den Pluralismus in der Gesellschaft gewährleistet. Die Mechanismen der Demokratie ermöglichen es, dass Konflikte friedlich gelöst und unterschiedliche Standpunkte gehört und respektiert werden. Die Öffnung für die Demokratie, die politische Freiheit und Gleichberechtigung bringt, hat die Entstehung vieler neuer politischer Parteien und sozialer Gruppen begünstigt, die um Macht und Einfluss im Land wetteifern.

Die politische Instabilität in Indonesien, das sich ja noch in einem Übergangsprozess befindet, wurde verstärkt durch einen internationalen Faktor, den Krieg gegen den Terror, der auf die Terroranschläge vom 11. September 2001 in den Vereinigten Staaten folgte und zu Pauschalurteilen über den Islam und schließlich seiner Stigmatisierung führte. Im indonesischen Kontext hatten diese nationalen und globalen Faktoren so etwas wie einen politischen Schock und einen gesellschaftlichen Ausnahmezustand zur Folge. Auf diesem Hintergrund müssen die aktuellen Strömungen im indonesischen Islam gesehen werden.

4. Aktuelle Strömungen im indonesischen Islam

Die erste Strömung wird oft als radikal bezeichnet. Zwar mag es stimmen, dass hinter ihr Gruppen stehen, die als radikal bezeichnet werden, weil sie häufig die Interessen der Muslime auf radikale Weise verteidigen und sich dazu manchmal auch des Anarchismus bedienen. Ihr Radikalismus ist jedoch mehr ethischer Natur, das heißt, ihr Urteil richtet sich gegen alle möglichen in der Gesellschaft vorherrschenden Moralvorstellungen. Daher ist es angemessener, diese Gruppen der Kategorie des ethischen Radikalismus zuzuordnen. Anhänger dieser Strömung kritisieren besonders lautstark alles, was sich ihrem Eindruck nach gegen den Islam richtet. Obwohl diese Richtung nur von einer geringen Minderheit innerhalb der muslimischen Gemeinschaft unterstützt wird, stoßen die radikalen Gruppen auf großes Medieninteresse, besonders im Ausland, und erreichen damit, dass die Radikalisierung als neues Merkmal des indonesischen Islam gilt.

Der islamische Radikalismus in Indonesien kann als Fortsetzung des in den 1980er Jahren auftretenden islamischen Fundamentalismus verstanden werden. Beeinflusst

wurde diese neue Welle des Fundamentalismus von dynamischen Entwicklungen in der muslimischen Welt, wie der islamischen Revolution 1979 im Iran oder dem Wiederaufleben des Islam in Ägypten und Pakistan. Dieser Fundamentalismus war auch Ergebnis der kulturellen Neubelebung, die die muslimische Jugend den Entpolitisierungsbestrebungen der Neuen Ordnung entgegensetzte. Anstatt gegen das Regime zu opponieren, entschieden sich die jungen Menschen dafür, sich wieder auf den Islam und seine Grundwerte zu besinnen. Die politische Freiheit, die die Reformära und die politische Umbruchsituation mit sich brachten, nutzten diese Gruppen zu dem Versuch, ihre Zukunftsvision auf politischem Wege durch die Gründung einer islamischen Partei zu verwirklichen. Die anderen, die zur Gründung einer politischen oder sozialen Organisation nicht fähig oder bereit und fähig waren, schlossen sich häufig bestimmten politischen Interessengruppen an, um im Namen des Islam zu agieren.

Das Aufkommen „neuer“ islamischer Gruppen, die bei der Verfolgung ihrer sozialen und politischen Ziele oft ein gewisses Maß an Radikalität zeigen – wie beispielsweise *Laskar Jihad* (Dschihad-Kämpfer), *Front Pembela Islam* (Front der Verteidiger des Islam oder FPI), *Majelis Mujahidin Indonesia* (Rat der indonesischen Muhajidin oder MMI) oder *Hizbut Tahrir Indonesia* (Indonesische Befreiungspartei oder HTI) und andere – sollten im Kontext der politischen Öffnung in Indonesien gesehen werden. Erstens hatte das Regime der Neuen Ordnung islamische Einflüsse in der Politik unterdrückt und erst durch den Zusammenbruch der Neuen Ordnung konnten sich die lang unterdrückten Stimmen Gehör verschaffen. Zweitens richteten sich einige der radikalen Stimmen gegen die in Staat und Gesellschaft weitverbreiteten sozialen Übel, besonders gegen die Korruption und die Zunahme von Lastern wie Prostitution, Wettspiel und Verbrechen. Mit anderen Worten, dieser Radikalismus ist eine direkte Reaktion auf die Unfähigkeit des Staates, eine Gesellschaft zu schaffen, die auf Moral und religiöser Ethik gründet.

Drittens muss das Aufkommen des islamischen Radikalismus auch im Zusammenhang mit der Weltpolitik gesehen werden. So ist die muslimische Gemeinschaft weltweit, auch in Indonesien, zutiefst davon überzeugt, die Vereinigten Staaten betrieben eine unausgewogene Politik gegenüber dem Nahen Osten und der islamischen Welt. Die Zunahme des Radikalismus ist also in erster Linie eine Reaktion auf diese globale Ungerechtigkeit und die Art und Weise, wie die Weltmacht mit globalen Problemen umgeht. Wenn diese Unausgewogenheit und Ungerechtigkeit anhalten, wird dies der Radikalisierung bei bestimmten muslimischen Gruppen Vorschub leisten.

Die zweite Strömung im indonesischen Islam setzt fort, was in den 1980er Jahren seinen Anfang nahm, nämlich eine spirituelle Ausrichtung in der muslimischen Gemeinschaft. Ein klares Zeichen dafür, dass sich viele Muslime an die spirituellen Werte des Islam halten, ist die deutliche Zunahme von religiösen Versammlungen wie *majelis taklim* or *pengajian* (religiöser Zirkel) und die Betonung islamischer Symbolik und Praxis im Alltag.

Bei dieser zweiten Strömung machen Beobachter häufig den Fehler, dass sie die unter den indonesischen Muslimen zunehmende Frömmigkeit als Zeichen wachsender Radikalisierung deuten. Wir sehen heute, dass mehr Menschen zu den Freitagsgebeten in die Moscheen kommen, dass mehr Frauen ein Kopftuch tragen und mehr Leute religiöse Versammlungen besuchen. Das sollte nicht als Zeichen steigender Radikalisierung gesehen werden. Es ist einfach ein Zeichen für die wachsende Frömmigkeit unter den Muslimen, die die Bedeutung der Religion und der religiösen Pflichten in ihrem Leben erkannt haben. Während Indonesien immer moderner wird, vermittelt die Religion wichtige Wertvorstellungen und Orientierung, wie die Herausforderungen des Modernisierungsprozesses – insbesondere seine Auswirkungen im täglichen Leben – bewältigt werden können. Es ist von äußerster Wichtigkeit, dass die Menschen im Ausland dieses Phänomen richtig verstehen, damit es nicht zu falschen Vorstellungen vom Islam und den Muslimen kommt.

Die dritte Strömung im indonesischen Islam macht die Mehrheit aus; dieser „Mainstream-Islam“ wird vor allem durch die zwei größten islamischen Organisationen vertreten, die Muhammadiyah und die Nahdatul Ulama oder NU, die sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts für einen modernen und moderaten indonesischen Islam einsetzen. Die beiden Gruppen haben in den letzten 15 Jahren eine wichtige Rolle gespielt, nicht nur als eine mäßige, sondern auch als eine moralische Kraft in der indonesischen Gesellschaft, die sich ständig um eine Verbesserung des sozialen Lebens bemüht. Wir sind uns dessen bewusst, dass religiöse Organisationen eine wichtige Funktion im Kontext der Globalisierung übernehmen können, sowohl im Blick auf die Erschließung der Vorteile des Globalisierungsprozesses als auch im Blick auf den Umgang mit seinen negativen Aspekten. So engagiert sich beispielsweise die Muhammadiyah in besonderem Maße für die Förderung von Bildung, für soziale Dienste und Gesundheitsdienste, für eine Stärkung der Wirtschaft sowie für Demokratie und eine gute Regierungsführung. Sie trägt auch zur Förderung des Dialogs zwischen religiösen Gruppen sowie zwischen unterschiedlichen Kulturen bei. Dieser ist eine Garantie für Harmonie, Frieden und Gerechtigkeit in unserer Welt.

Während die erste Strömung, der radikale Islam, politisch ausgerichtet ist und die zweite Strömung, der spirituelle Islam, eine unpolitische, ja sogar antipolitische Haltung einnimmt, verfolgt die dritte Strömung, der „Mainstream-Islam“, einen kulturellen Ansatz und eine Strategie des sozialen Wandels. Dieser „Mehrheits-Islam“ hält das Gleichgewicht zwischen Spiritualismus und politischem Aktivismus einerseits und zwischen Spiritualismus und Rationalismus andererseits. Im Gegensatz zu einem häufig gewaltsamen Vorgehen bestimmter radikaler Gruppen und ihrer Neigung zum Extremismus vertritt der Mainstream-Islam eine gemäßigte Haltung. Es ist immer noch eine Tatsache, und das wird auch so bleiben, dass die Mehrheit der Muslime in Indonesien gemäßigt ist und Gewalt als Mittel zur Konfliktlösung ablehnt. Als Vertreter der Hauptströmung werden die Muhammadiyah und die NU weiterhin dafür

sorgen, dass Indonesien ein gemäßigtes muslimisches Land bleibt.

5. Der Islam und die Zukunft der Demokratie

Der Islam spielt bei der Entwicklung der Demokratie eine wichtige Rolle. Man kann sagen, dass Demokratie in Indonesien nicht funktioniert, wenn sich die Muslime nicht beteiligen und der Islam als Bedrohung für die Demokratie gesehen wird. Tatsächlich sind die demokratischen Werte in der islamischen Lehre enthalten. Obwohl es unter muslimischen politischen Denkern Kontroversen um die Frage gibt, ob der Islam die Demokratie befürwortet, so tendieren doch viele Koranverse und die Überlieferungen des Propheten augenscheinlich zur Demokratie hin. In Indonesien treten muslimische politische Denker und Aktivisten für Demokratie als die beste Regierungsform ein. Prominente muslimische Führer, sowohl von der NU als auch der Muhammadiyah, haben immer wieder die ewige Gültigkeit der Pancasila, der Grundlage des Staates Indonesien, bekräftigt.

Die Muhammadiyah und die NU wollen sicherstellen, dass sich die Demokratie in Indonesien konsolidiert. Der Islam in Indonesien setzt sich für eine pluralistische Demokratie ein, in der dem Islam eine führende Rolle bei ihrer Sicherung zukommt. Diese beiden Organisationen sollten als Säulen der Demokratie anerkannt werden. Die Muhammadiyah und die NU spielen in ihrem Einsatz für eine gute Regierungsführung eine wichtige Rolle als eine „Super-Gruppe“ der Zivilgesellschaft, als eine „Mega-NRO“. Beispielsweise riefen sie vor drei Jahren eine nationale Bewegung gegen Korruption ins Leben. In Tausenden ihrer Schulen und Hochschulen nahm die Muhammadiyah politische Bildung in den Lehrplan auf und in ihren autonomen Jugendorganisationen findet eine Erziehung zur Gewaltlosigkeit statt. All dies trägt zur Stärkung der Demokratie in Indonesien bei.

Kurz gesagt, der Islam trägt auf verschiedene Weise zur Stärkung der Demokratie in Indonesien bei, unter anderem durch die Feststellung, dass die islamischen Werte mit der Demokratie vereinbar sind, durch die Unterstützung von Rechts- und Gerichtsreformen, die Förderung einer guten Regierungsführung, die Stärkung der kulturellen Grundlage der Demokratie, die Beteiligung bei Konfliktlösungen und die Förderung des interreligiösen und interkulturellen Dialogs.

Als Mehrheitsreligion respektiert der Islam eindeutig den Pluralismus, ja würdigt ihn sogar als einen Aspekt, der zum Leben dazugehört. Die Muslime in Indonesien praktizieren schon lange die Idee der Toleranz als eine Methode, um sicherzustellen, dass Unterschiede respektiert werden. Der Islam hat immer wesentlich dazu beigetragen, dass die Rechte von Minderheiten garantiert werden und die Religionsfreiheit geschützt wird. Mit anderen Worten, der Pluralismus und die Notwendigkeit, ihn zu respektieren, sind nichts Neues für den Islam.

Als eine heterogene Nation, in der der Islam innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft die Mehrheit darstellt, bemüht sich Indonesien heute um den Aufbau einer

pluralistischen Demokratie, in der dem Islam eine große Verantwortung bei der Bewahrung ihres pluralistischen Charakters zukommt. Die Demokratie in Indonesien wird nicht gedeihen, solange sich die muslimische Gemeinschaft nicht am Demokratisierungsprozess beteiligt. Die beste Möglichkeit, diese Mitwirkung sicherzustellen, besteht darin, die islamischen politischen Kräfte als legitime politische Kräfte im Demokratisierungsprozess zu behandeln.

6. Ein potenzielles Hindernis

Der Demokratisierungsprozess, der politische Freiheit und Gleichberechtigung erfordert, könnte durch exklusivistische Tendenzen innerhalb der Gesellschaft behindert werden. Dieser Exklusivismus kann von einem Anspruch auf die absolute Wahrheit und der fehlenden Bereitschaft zu einer friedlichen Koexistenz in einer pluralistischen und multikulturellen Gesellschaft herrühren. Im Fall von Indonesien brachte die Reformära Freiheit, die eine politische Euphorie zur Folge hatte, aber auch einige Segmente der Gesellschaft ermutigte, eine exklusivistische Haltung einzunehmen und den Pluralismus abzulehnen. Eine solche exklusivistische Richtung in der muslimischen Gemeinschaft könnte in Indonesien einer Demokratie, in der der Islam maßgeblich und verantwortlich beteiligt ist, im Weg stehen. Doch da die Befürworter dieser Richtung nur eine kleine Minderheit neben der großen schweigenden Mehrheit des islamischen Mainstream darstellen, kann dieses Hindernis überwunden werden.

7. Abschließende Bemerkungen

Der Islam ist kompatibel mit der Demokratie, die Erfahrungen in Indonesien haben diese Vereinbarkeit klar gezeigt. Die neue indonesische Demokratie basiert hauptsächlich auf demokratischen Werten, die im Islam enthalten sind, sowie auf demokratischen Praktiken, die in den muslimischen Gesellschaften bestimmter Regionen des Inselreichs bereits bestanden. Der Islam erkennt den Pluralismus an und respektiert Verschiedenheit. Es ist eine Erfahrungstatsache, dass die Muslime in Indonesien den Pluralismus als einen wichtigen Aspekt des Lebens würdigen.

Garanten für die Zukunft der Demokratie und auch des Pluralismus in Indonesien sind die beiden größten islamischen Organisationen, die Muhammadiyah und die NU, die eine wichtige und strategische Funktion besitzen und die sich für eine Konsolidierung des Demokratisierungsprozesses eingesetzt haben und dies weiterhin tun werden, insbesondere durch die Stärkung der kulturellen Grundlagen der indonesischen Gesellschaft.

Die Entwicklung einer pluralistischen Demokratie in Indonesien zeigt der Welt ein neues Modell von Demokratie, wie sie in der muslimischen Welt praktiziert wird. Da Indonesien das größte muslimische Land der Welt ist, könnte die Demokratisierung Indonesiens maßgeblichen Einfluss auf die Herausbildung demokratischer Strukturen in der muslimischen Welt haben.

Zwar besteht ein potenzielles Hindernis für Demokratie und Pluralismus in dem oft genannten Aufkommen fundamentalistischer und extremistischer Gruppen, die eine Bedrohung der Demokratie darstellen könnten, aber wir dürfen nicht vergessen, dass Gewaltanwendung oder Unterdrückung niemals ein Problem lösen werden. Es gab weltweit, Indonesien eingeschlossen, viele Fälle, in denen Unterdrückung eine noch stärkere Radikalisierung in der muslimischen Gemeinschaft begünstigte. Der einzige Weg, um mit diesem Problem fertig zu werden, besteht darin, dass der Staat in der Lage ist, wirtschaftlichen Wohlstand und soziale Gerechtigkeit zu gewährleisten. „Soft Power“ (weiche Macht) ist oft erfolgreich, während „Hard Power“ (harte Macht) immer scheitert.

Menschenrechtlicher Universalismus ohne eurozentrische Verkürzung

HEINER BIELEFELDT

I. Unterschiedliche Bedeutungsebenen von „Universalität“

Die Debatte über die Universalität der Menschenrechte währt schon seit Generationen und sorgt doch immer noch für erregte Auseinandersetzungen. Vermutlich handelt es sich um eine jener grundlegenden Streitfragen, die niemals eine endgültige, alle Seiten befriedigende Lösung finden werden. Hinzu kommt, dass sich die politischen Konfliktkonstellationen, die der Fragestellung ihre jeweils aktuelle Brisanz geben, immer wieder verschoben haben und auch in jüngster Zeit neue Facetten zeigen.

In der berühmten „Jellinek-Kontroverse“ an der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert ging es zum Beispiel darum, ob die Menschenrechtsidee ein Erbe der Französischen Revolution sei oder – auf dem Umweg über die protestantisch geprägten Vereinigten Staaten von Amerika – auf die Reformation (und damit ihr deutsches Ursprungsland!) zurückgeführt werden könne.¹ In den 1990er Jahren bildeten dagegen die „asiatischen Werte“ das Programm gegen den Anspruch universaler Menschenrechte, die vielfach schlichtweg mit einem „Western way of life“ assoziiert wurden.² Um die gleiche Zeit entstanden verschiedene halboffizielle „islamische“ Menschenrechtserklärungen, die – wie etwa die Kairoer Erklärung der Organisation der Islamischen Konferenz vom August 1990 – menschenrechtliche Gehalte dem Primat der Scharia, das heißt der islamischen Rechtstradition, unterstellen und deshalb – auch von liberalen Muslimen – scharf kritisiert worden sind.³ Seit einigen Jahren gewinnt die Diskussion über die Universalität der Menschenrechte außerdem zunehmende innenpolitische Relevanz, nämlich im Rahmen der Integrationspolitik.⁴ Dass die Menschenrechte die Grundlage des Zusammenlebens in der durch Zuwanderung kulturell pluralistisch gewordenen Gesellschaft bilden, wird zwar kaum je bestritten; nach wie vor kontrovers diskutiert wird hingegen, ob die Anerkennung der Menschenrechte

-
- 1 Zur Jellinek-Kontroverse vergleiche die Textsammlung von Roman Schnur (Hrsg.), „Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte“, Darmstadt 2. Aufl. 1974.
 - 2 Vergleiche Jürgen Rüländ, „Keine Chance für Demokratie in Asien? Anmerkungen zur west-östlichen Wertedebatte“, in: WeltTrends e.V. (Hrsg.), „Globaler Kulturkampf? Politische Kultur, Modernisierung und internationale Ordnung“, Berlin 1996, S. 53-80.
 - 3 Zu den verschiedenen Entwürfen islamischer Menschenrechtserklärungen vergleiche Ann E. Mayer, „Islam and Human Rights. Tradition and Politics“, Boulder 3. Aufl. 1998.
 - 4 Vergleiche Heiner Bielefeldt, Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld 2007.

die Zustimmung zu einer (wie auch immer im Einzelnen verstandenen) deutschen, europäischen, westlichen oder christlichen Leitkultur voraussetze.

Um der Gefahr heillosen Verwirrung entgegenzuwirken, die die Auseinandersetzung um den Universalismus der Menschenrechte oft überschattet, empfiehlt es sich, unterschiedliche Bedeutungsebenen von „Universalität“ auseinanderzuhalten. Dies lässt sich in einem ersten Anlauf dadurch erreichen, dass man die Frage aufwirft, was denn eigentlich das *Gegenteil von Universalität* sei. Auf diese Frage, die ich bei einschlägigen Seminarveranstaltungen regelmäßig stelle, gibt es mehrere mögliche und sinnvolle Antworten.

Eine Antwort lautet „*Partikularität*“. Das heißt: Im Unterschied zu solchen Rechten, die an partikularen Merkmalen – etwa erworbene Statuspositionen, gesellschaftliche Rollen und Funktionen, Mitgliedschaften in Verbänden, eine bestimmte Staatsangehörigkeit und so weiter – anknüpfen, repräsentieren die universalen Menschenrechte jene grundlegenden Rechte, die dem Menschen allein aufgrund seiner Menschenwürde zukommen. Die Universalität der Menschenrechte bezeichnet in diesem Sprachgebrauch die *innere Qualität einer Kategorie grundlegender Rechte, die mit dem Menschsein des Menschen* gegeben sind und deshalb jedem Menschen *gleichermaßen* zustehen. An diesem Verständnis von Universalität werde ich mich im Folgenden primär orientieren.

Auf der anderen Seite werden die universalen Menschenrechte häufig von *regionalen* Menschenrechten abgegrenzt. Dies ist ein zweiter Sprachgebrauch von Universalität, der vor allem in der völkerrechtlichen Literatur über Menschenrechte anzutreffen ist und dort zu dominieren scheint. Universalität steht in diesem Kontext für das Projekt der *globalen* (im Unterschied zur regionalen oder nationalen) Normierung und Institutionalisierung bestimmter Rechte auf der Ebene der Vereinten Nationen.

Zwischen beiden Verwendungsweisen des Begriffs Universalität besteht zweifellos ein enger Zusammenhang, weshalb sie häufig ineinander rutschen. Geht man davon aus, dass bestimmte grundlegende Rechte mit dem Menschsein des Menschen gegeben (und insofern universal im Gegensatz zu partikular) sind, dann liegt es nahe, diese Rechte nicht nur in nationalen Verfassungen und regionalen Abkommen, sondern – ergänzend dazu und diese übergreifend – auch in globalen Konventionen festzuschreiben. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 (die im Englischen und in den romanischen Sprachen treffender „*Universale Erklärung*“ heißt) verbindet beide Verständnisse von Universalität, indem sie den Anspruch auf grundlegende Rechte eines jeden Menschen als ein globales Projekt begreift und damit den Prozess der Schaffung rechtsverbindlicher Menschenrechtskonventionen auf der Ebene der Vereinten Nationen einleitet.

Gleichwohl scheint es mir unverzichtbar zu sein, zwischen beiden Verständnissen von Universalität analytisch klar zu unterscheiden. Andernfalls müsste man zu

der (wohl kaum sinnvollen) Feststellung kommen, dass regionale Rechtsinstrumente wie die 1950 vom Europarat verabschiedete Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) „weniger universalistisch“ seien als das global ausgerichtete menschenrechtliche Schutzsystem der Vereinten Nationen. Richtig ist zwar, dass die EMRK nicht dieselbe umfassende territoriale Reichweite hat wie das Menschenrechtsschutzsystem der Vereinten Nationen; sie enthält offenkundig keinen globalen Geltungsanspruch. Aber auch sie knüpft bei der Gewährleistung der grundlegenden Rechte schlicht an das *Menschsein des Menschen* an und ist insofern der Idee des menschenrechtlichen Universalismus verpflichtet. Dasselbe gilt für einzelstaatliche Menschenrechtsverbürgungen, wie sie etwa im Grundrechtsabschnitt des Grundgesetzes enthalten sind; auch sie gelten im Jurisdiktionsbereich des Grundgesetzes für jeden Menschen gleichermaßen und sind insofern Ausdruck des normativen Universalismus der Menschenrechte.⁵

Die – explizite oder, häufiger noch, implizite – Gleichsetzung des menschenrechtlichen Universalismus mit den globalen Institutionen des Menschenrechtsschutzes, also mit den Instrumenten, die im Rahmen der Vereinten Nationen entstanden sind, birgt die Gefahr einer kategorialen Verkürzung des Menschenrechtsanspruchs. Dass den Vereinten Nationen eine unverzichtbare Aufgabe bei der Formulierung und Durchsetzung weltweit geltender Menschenrechtsstandards zukommt, soll natürlich nicht bestritten werden. Eine einseitige Fokussierung auf die Ebene der Vereinten Nationen könnte aber einem Missverständnis Nahrung geben, dem schon Hannah Arendt erlegen war,⁶ dass nämlich die Menschenrechte gleichsam die äußerste, „abstrakteste“ Sphäre menschheitsweiter rechtlicher Verbindlichkeiten repräsentieren – scheinbar weit entfernt von den handfesteren Gerechtigkeitsfragen, die sich in der alltäglichen Politik und zumal in der Innenpolitik stellen. Die vorschnelle Assoziierung des menschenrechtlichen Universalismus mit der globalen Ebene der Vereinten Nationen hat insofern zur Konsequenz, dass eine Berufung auf Menschenrechte in der innenpolitischen Diskussion eher selten vorkommt und, wenn dies dann doch einmal geschieht, typischerweise Abwehrreaktionen auslöst. Um diesem – häufig anzutreffenden – Missverständnis vorzubeugen, unterscheide ich terminologisch zwischen der *Idee des menschenrechtlichen Universalismus* einerseits und dem *Projekt globaler Institutionalisierung von Menschenrechtsstandards* (auf der Ebene der Vereinten Nationen) andererseits.

5 Die Begriffe „Menschenrechte“ und „Grundrechte“ sind nicht deckungsgleich. Auf der einen Seite gibt es Menschenrechte (etwa zahlreiche wirtschaftliche und soziale Rechte), die im Grundrechtsabschnitt des Grundgesetzes nicht aufgeführt, gleichwohl aufgrund völkerrechtlicher Bindungen von der Bundesrepublik Deutschland anerkannt sind. Auf der anderen Seite enthält der Grundrechtsabschnitt des Grundgesetzes neben ausdrücklichen Menschenrechten einige Rechte, die an die deutsche Staatsbürgerschaft geknüpft sind.

6 Vergleiche Hannah Arendt, „Es gibt nur ein einziges Menschenrecht“, in: „Die Wandlung“, 4 Jg., (1949), S. 754-770; „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“, München/ Zürich 2. Aufl. 1974, S. 452ff.

Gelegentlich wird der Universalismus der Menschenrechte auch am *Ratifikationsverhalten der Staaten* bemessen. Von einem solchen ausschließlich *positivistischen Verständnis* menschenrechtlicher Universalität her müsste man dann zum Ergebnis kommen, dass derzeit streng genommen keine einzige Menschenrechtskonvention wirklich universal gilt. Die UN-Kinderrechtskonvention von 1989 käme dem so verstandenen Universalismus immerhin am nächsten, weil es nur zwei Staaten in der Welt gibt (Somalia und die USA), die sie noch nicht ratifiziert haben. Die Konvention zur Abschaffung der Frauendiskriminierung (von 1979) wäre – bleibt man bei solchem Sprachgebrauch – dem Universalismus etwas näher als die Antirassismuskonvention (von 1965), weil sie aktuell mehr Ratifikationsurkunden aufweisen kann. Sinnvoll scheint mir eine solche positivistische Verwendung des Universalitätsbegriffs keinesfalls zu sein. Die Universalität der Menschenrechte gerät dabei völlig in Abhängigkeit davon, ob die letzte Diktatur und das letzte reaktionäre Fürstentum es gerade einmal für opportun halten, einschlägige völkerrechtliche Dokumente des Menschenrechtsschutzes zu ratifizieren.

Eine wichtige Rolle in der Universalitätsdiskussion spielt schließlich die Frage, ob die Menschenrechte aus der *Perspektive unterschiedlicher Kulturen* anerkannt werden können oder – so die Gegenthese – exklusiver Ausdruck einer bestimmten, „westlichen“ Kulturentwicklung seien. Diese Debatte hat, wie bereits angedeutet, eine lange Tradition, deren Anfänge man sogar bis ins 18. Jahrhundert zurückverfolgen kann. Sie ist relevant nicht nur für die faktischen Durchsetzungschancen der Menschenrechte, sondern berührt auch die Legitimität der Idee universaler Menschenrechte. Dies ist deshalb der Fall, weil die Pluralität kultureller Weltansichten und Lebensformen ihrerseits einen Anspruch auf Anerkennung geltend macht. Der Anspruch universaler Menschenrechte gerät dann leicht in den Verdacht, ein illegitimes „kulturimperialistisches“ Projekt – oder innenpolitisch gewendet: ein Versuch leitkultureller Hegemonie – darzustellen. Ein von vornherein eurozentrisch verstandener Universalismus wäre in der Tat ein Widerspruch in sich.

Fassen wir das bislang Gesagte zusammen, lassen sich demnach mindestens folgende vier Bedeutungsebenen von Universalität der Menschenrechte voneinander unterscheiden:

- I. der Anspruch der in der Menschenwürde begründeten Geltung gleicher grundlegender Rechte für jeden Menschen (= die Idee des menschenrechtlichen Universalismus);
- II. das mit Gründung der Vereinten Nationen einsetzende Projekt weltweiter Normierung und Durchsetzung der grundlegenden Rechte (= die globale Institutionalisierung der Menschenrechte);
- III. die positive Anerkennung internationaler Menschenrechtskonventionen durch alle oder jedenfalls fast alle Staaten per Ratifizierung (= die weltweite Ratifizierung von Menschenrechtskonventionen);

IV. die zumindest *mögliche* interkulturelle beziehungsweise interreligiöse Rezeption der Menschenrechtsidee (= mögliche interkulturelle/ interreligiöse Beheimatung der Menschenrechte).

Im vorliegenden Aufsatz konzentriere ich mich auf „anderthalb“ dieser vier Bedeutungsebenen von Universalität. Zum einen umreißt die Idee des menschenrechtlichen Universalismus (gemäß Bedeutungsebene I). Zum anderen beschäftige ich mich (gemäß Bedeutungsebene IV) mit der Frage, ob Menschenrechte für eine interkulturelle Rezeption außerhalb des Westens offenstehen. Statt mich positiv mit unterschiedlichen „nicht westlichen“ (etwa islamischen) Ansätzen einer Menschenrechtsinterpretation auseinanderzusetzen, beschränke ich mich im begrenzten Rahmen des vorliegenden Aufsatzes darauf, diese Frage *ex negativo* zu behandeln und deutlich zu machen, dass Menschenrechte trotz ihrer historischen Genese in Westeuropa und Nordamerika keineswegs exklusiv an den kulturellen Horizont des Westens gebunden sind.⁷

II. Die Idee des menschenrechtlichen Universalismus

1. Menschenwürde und Menschenrechte

Im Unterschied zu solchen Rechtskategorien, die an partikulare Rollen oder Funktionen eines Menschen in der Gesellschaft anknüpfen – etwa an die Rolle als Mieter oder Vermieterin, an die Mitgliedschaft in bestimmten Verbänden und Berufsgruppen oder an den Besitz einer bestimmten Staatsangehörigkeit –, sind die Menschenrechte schon *mit dem Menschsein* des Menschen gegeben. In einer aus dem 18. Jahrhundert überkommenen Metapher spricht man noch heute gelegentlich davon, dass die Menschenrechte dem Menschen „angeboren“ seien. So beginnt Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 mit dem Satz: „Alle Menschen sind frei und an Würde und Rechten gleich geboren.“⁸ Die Geburtsmetapher verweist auf das *Faktum des Menschseins* als den Anknüpfungspunkt für die Anerkennung grundlegender Rechte. Auch wenn diese Metapher angesichts der mittlerweile bestehenden Eingriffsmöglichkeiten in vorgeburtliches Leben vielleicht naiv anmutet,⁹ behält sie ihren Sinn, indem sie deutlich macht, dass die Menschenrechte

7 Eine ausführlichere „positive“ Behandlung dieser Frage – mit Beispielen außerwestlicher Menschenrechtsdeutungen – findet sich bei Heiner Bielefeldt, „Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos“, Darmstadt 1998.

8 Zitiert nach Christian Tomuschat (Hrsg.), „Menschenrechte. Eine Sammlung internationaler Dokumente zum Menschenrechtsschutz“, Bonn, 2. erweiterte Auflage 2002, S. 39. Alle weiteren Zitate aus UN-Menschenrechtsdokumenten sind, sofern nicht anders vermerkt, der von Tomuschat herausgegebenen Sammlung entnommen.

9 Vergleiche dazu Jürgen Habermas, „Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?“, erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 2005.

nicht das Ergebnis von Leistung oder Verdienst sind, sondern jedem Menschen zustehen, und zwar allein schon deshalb, weil er ein Mensch ist.¹⁰

Der Grund für die Gewährleistung fundamentaler Rechte für alle Menschen liegt in der *Würde des Menschen*. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 stellt in der Präambel fest, dass „die Anerkennung der innewohnenden Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der menschlichen Familie die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt“ bildet. Die von den Vereinten Nationen verabschiedeten Menschenrechtskonventionen, in denen die Inhalte der Allgemeinen Erklärung von 1948 rechtsverbindlich ausgestaltet und weiter ausdifferenziert werden, nehmen allesamt diese Eingangsformulierung in ihre Präambeln auf und binden die Menschenrechte damit durchgehend an die Anerkennung der Menschenwürde. Unter dem Einfluss der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verweist auch das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland in Artikel eins auf den normativen Zusammenhang zwischen der Würde und den grundlegenden Rechten des Menschen.¹¹

Was aber ist unter der Würde des Menschen inhaltlich zu verstehen? Die Antwort auf diese Frage wird in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft immer vielstimmig ausfallen. Auf der Ebene der Vereinten Nationen zeigte sich dies bei der Diskussion um die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948. Ein vom brasilianischen Delegierten eingebrachter und von einigen lateinamerikanischen Staaten unterstützter Vorschlag, das Bekenntnis zur Würde des Menschen mit dem biblischen Gedanken der Ebenbildlichkeit Gottes zu untermauern, stieß damals auf Widerspruch und wurde mit großer Mehrheit abgelehnt.¹² Das unter anderem vom chinesischen Delegierten vorgebrachte Gegenargument lautete, dass die Menschenwürde durch den Verweis auf das biblische Motiv der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in einer jüdisch-christlichen Traditionslinie vereinnahmt werden würde. Um der Vielfalt der religiösen, weltanschaulichen und kulturellen Traditionen gerecht zu werden, müsse man von einer umfassenden religiös-weltanschaulichen Begründung der Menschenwürde deshalb abstrahieren. Dieser Einwand fand Zustimmung. Ein ähnliches Abstraktionserfordernis zeigt sich heute auch in den längst pluralistisch und multikulturell gewordenen einzelnen Gesellschaften. Jeder Versuch, die Menschenwürde von Staats wegen beispielsweise auf ein bestimmtes Menschen-

10 Vergleiche Paul Tiedemann, „Was ist Menschenwürde? Eine Einführung“, Darmstadt 2006, S. 21.

11 Im Anschluss an das Postulat der unantastbaren Menschenwürde, deren Achtung und Schutz „Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“ bilden, heißt es: „Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.“

12 Vergleiche Wolfgang Vögele, „Christliche Elemente in der Begründung von Menschenrechten und Menschenwürde im Kontext der Entstehung der Vereinten Nationen“, in: Hans-Richard Reuter (Hrsg.): „Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee I“, Tübingen 1999, S. 103-133, hier S. 122ff.

bild hin zu konkretisieren und dies gar verbindlich festzuschreiben, würde zu Recht als Diskriminierung Andersdenkender aufgefasst werden und den Rechtskonsens gefährden, statt ihn zu stützen.

Im Kontext der Menschenrechte kann es demnach nicht darum gehen, ein umfassendes „weltanschauliches“ Verständnis von Menschenwürde festzulegen. Vielmehr besteht das Ziel darin, ungeachtet der bleibenden Unterschiede in den weltanschaulichen Deutungen gleichwohl grundlegende *politisch-rechtliche Konsequenzen* der gebotenen Anerkennung der Menschenwürde zu normieren. Um ein Beispiel zu nennen: Auch wenn Menschen untereinander inkompatible Vorstellungen dessen hegen, was unter der Würde des Menschen im Großen und Ganzen zu verstehen ist, können sie sich darauf verständigen, dass die Folter als gravierender Verstoß gegen die Menschenwürde politisch-rechtlich zu ächten ist.¹³

Bei einer solchen Konzentration auf die Ebene politisch-rechtlicher Gerechtigkeit – das heißt unter bewusster Abstraktion von umfassenden religiös-weltanschaulichen Deutungen – wird der Begriff der Menschenwürde keineswegs inhaltslos. Zum einen steht er für die wesentliche *Gleichheit aller Menschen*. Es ist kein Zufall, dass der Begriff der Würde in den einschlägigen menschenrechtlichen Dokumenten stets im Singular vorkommt. Diese Feststellung ist keineswegs trivial. Bedenkt man, dass der Begriff der Würde im vormodernen Sprachgebrauch vor allem die gestuften „dignitates“ (im Plural!) innerhalb einer hierarchischen Ämter- oder Ständeordnung bezeichnete, zeigt sich hier ein bemerkenswerter Bedeutungswandel:¹⁴ Die Würde des Menschen unterscheidet sich von den spezifischen „Würdigkeiten“ innerhalb der hierarchischen Ständegesellschaft gerade durch ihre egalitäre Ausrichtung; von der Würde kann deshalb heute nur im Singular die Rede sein. Als universalistisches Prädikat ist der Begriff der Würde heute – anders als im traditionellen Sprachgebrauch – zugleich klar vom Begriff der Ehre zu unterscheiden, der auch heute noch typischerweise an partikuläre gesellschaftliche Rollenerwartungen, Statuspositionen oder auch persönliche Verdienste geknüpft wird.¹⁵

Neben der Funktion zur Legitimierung der wesentlichen Gleichheit aller Menschen dient der Begriff der Würde dazu, die „*Unveräußerlichkeit*“ *grundlegender Rechte des Menschen* zu begründen. Schon in den ersten Menschenrechtsdokumenten des ausgehenden 18. Jahrhunderts findet sich die Formulierung „inalienable rights“, die unter anderem in die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 Eingang

13 Leider wird das Folterverbot seit einigen Jahren auch in Deutschland infrage gestellt. Vergleiche Heiner Bielefeldt, „Menschenwürde und Folterverbot. Eine Auseinandersetzung mit den jüngsten Aufweichungen des Folterverbots“, Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte, 2007.

14 Vergleiche Artikel „Würde“, in: „Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politischen Sprache in Deutschland“, Hrsg. von Otto Brunner/ Werner Conze/ Reinhard Koselleck, Stuttgart 1978, Bd. 7, S. 637-677.

15 Vergleiche Peter Berger, „On the Obsolescence of the Concept of Honour“, in: Michael Sandel (Hrsg.), „Liberalism and its Critics“, New York 1984, S. 149-158.

gefunden hat und von dort aus in sämtliche Präambeln der UN-Menschenrechtskonventionen sowie in Artikel 1 Absatz 2 des Grundgesetzes übernommen worden ist. Durch das Postulat ihrer Unveräußerlichkeit unterscheiden sich Menschenrechte von solchen Rechtspositionen, über die der Mensch nach eigenem Ermessen verfügen – und auf die er eben auch verzichten – kann.

Warum aber soll der Mensch auf seine eigenen grundlegenden Rechte nicht verzichten können? Der rechtsethische Grund der Unveräußerlichkeit der Menschenrechte besteht darin, dass der Mensch sich durch den Verzicht auf diese Rechte als *Subjekt eigener Verantwortung* aufgeben würde; die Selbstaufgabe als Verantwortungssubjekt aber kann kein legitimer Akt von Selbstverantwortung sein. Ursprünglich richtete sich der Begriff der „Unveräußerlichkeit“ gegen die im 18. Jahrhundert noch virulente und auch von vielen Vertretern der europäischen Aufklärung geteilte Vorstellung, dass Menschen sich selbst – und ihre Nachkommen! – per Vertrag einer absoluten Herrschaft unterstellen oder sogar irreversibel in die Sklaverei verkaufen könnten.¹⁶ Dagegen wendet Kant ein, dass ein Vertrag, „durch den ein Teil zum Vorteil des anderen auf seine ganze Freiheit Verzicht tut, mithin aufhört, eine Person zu sein, folglich auch keine Pflicht hat, einen Vertrag zu halten ... in sich selbst widersprechend, d.i. null und nichtig“ wäre. Und er schließt daraus, dass es „unverlierbare Rechte“ gebe, „die der Mensch nicht aufgeben kann, selbst wenn er auch wollte“.¹⁷

Der Begriff der Unveräußerlichkeit bleibt für das Verständnis der Menschenrechte maßgebend. Er repräsentiert die Einsicht, dass die Menschenrechte, obwohl sie im Medium des positiven Rechts ihre präzise Gestalt und ihre institutionelle Durchschlagskraft gewinnen, doch auch über die Rechtsebene hinausweisen. Sie machen zugleich einen ethischen Anspruch geltend, der zuletzt im Respekt vor der Würde des Menschen als eines zur Selbst- und Mitverantwortung befähigten Subjekts gründet. Der gescheiterte Versuch, in den Vereinten Nationen zum 50. Jahrestag der Menschenrechtserklärung eine „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“ durchzusetzen,¹⁸ war schon deshalb von vornherein ein fragwürdiges Projekt, weil dadurch der Eindruck erweckt wurde, die Menschenrechte bedürften der Ergänzung um eine gleichsam von außen hinzugefügte Dimension ethischer Verpflichtungen. Als „unveräußerlichen Rechten“ ist den Menschenrechten diese Dimension jedoch immer schon inhärent.

16 Vergleiche Dietmar Willoweit, „Die Veräußerung der Freiheit. Über den Unterschied von Rechtsdenken und Menschenrechtsdenken“, in: „Würde und Recht des Menschen. Festschrift für Johannes Schwartländer“, Würzburg 1992, S. 255-268.

17 Kant, „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 304.

18 Vergleiche Helmut Schmidt (Hrsg.), „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag“, München/ Zürich 1997.

2. Menschenrechte als Freiheitsrechte

Der Respekt vor der Würde des Menschen als Verantwortungssubjekt manifestiert sich politisch-rechtlich darin, dass jedem Menschen die fundamentalen Rechte freier Selbstbestimmung gewährleistet werden. In dieser Aufgabe haben alle Menschenrechte ihren gemeinsamen Fokus. Alle Menschenrechte sind demnach *Freiheitsrechte*, die, weil sie jedem Menschen gleichermaßen zukommen, zugleich auch *Gleichheitsrechte* sind. In dieser inneren Verbindung von Freiheit und Gleichheit besteht der emanzipatorische Gehalt der Menschenrechte.

Der freiheitliche Anspruch der Menschenrechte ist nicht, wie häufig unterstellt wird, auf die bürgerlichen und politischen Rechte beschränkt, die gern auch als die „liberalen“ Menschenrechte bezeichnet werden. Gewiss: Viele dieser bürgerlichen und politischen Rechte – Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Vereinigungsfreiheit, Berufsfreiheit, freie Anwaltswahl vor Gericht und so weiter – lassen bereits im Titel erkennen, dass sie der Sicherung freier Selbstbestimmung dienen. Bei näherem Hinsehen aber zeigt sich, dass für die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte nichts anderes gilt.¹⁹ Das Recht auf Bildung (das international im Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte verbürgt ist) verbessert die Voraussetzungen dafür, dass Menschen ihr (bürgerlich-politisches) Recht auf Meinungsfreiheit wirksam in Anspruch nehmen können. Dass es darüber hinaus in sich selbst als Freiheitsrecht zu verstehen ist, muss sich auch in Bildungsinhalten und didaktischen Methoden manifestieren. Das Recht auf ein Mindestmaß an sozialer Sicherheit hat die Funktion, einseitigen Abhängigkeiten im Arbeitsleben entgegenzuwirken und damit Optionen selbstbestimmter Lebensführung zu erweitern. Auch das Recht auf angemessene Nahrung, das erst in jüngerer Zeit als Menschenrecht international anerkannt worden ist, formuliert einen freiheitlichen Anspruch; denn es geht dabei niemals nur um in Kalorien und Proteinen zu bemessende Versorgungsansprüche, sondern immer um die Ermöglichung *menschenwürdiger Ernährung* unter Beachtung der freien Selbstbestimmung der Betroffenen.

Zweifelloos hat jedes einzelne Menschenrecht seine besondere Schutzrichtung, durch die es sich von anderen menschenrechtlichen Verbürgungen unterscheidet. Hinter der Forderung nach Glaubens- und Gewissensfreiheit oder dem Asylrecht stehen andere historische Unrechtserfahrungen als hinter dem Kampf um freie Gewerkschaftsbildung oder dem Einsatz für das Recht auf informationelle Selbstbestimmung. Auch in der konkreten juristischen Ausgestaltung unterscheiden sich die einzelnen Menschenrechte voneinander. So ist die Religionsfreiheit anders geschützt als die Meinungsfreiheit; und die Absolutheit, mit der das Folterverbot formuliert ist, lässt sich nicht auf den Datenschutz übertragen. Bei allen konkreten historischen und

19 Michael Krennerich, „Soziale Rechte sind Freiheitsrechte! Plädoyer für ein freiheitliches Verständnis wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Rechte“, in: „Jahrbuch Menschenrechte“ 2007, Frankfurt a.M. 2006, S. 57-66.

juristischen Besonderheiten, die den einzelnen Menschenrechten zukommen, gilt aber, dass alle Menschenrechte letztlich in der Funktion übereinkommen, grundlegende Freiheitsansprüche der Menschen zu normieren.

Dieser fundamentale Stellenwert freier Selbstbestimmung für das Verständnis der Menschenrechte zeigt sich paradigmatisch in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948. Sie enthält ein Zitat jener berühmten „vier Freiheiten“, die der amerikanische Präsident Roosevelt im Januar 1941 proklamiert hatte und die später in die „Atlantik-Charta“ der Alliierten aufgenommen wurden: „Rede- und Glaubensfreiheit und Freiheit von Furcht und Not“.²⁰ Diese vier Freiheiten lassen sich als eine grobe Typologie der verschiedenen, einander ergänzenden Arten von Menschenrechten lesen. Während die Redefreiheit für die politischen Freiheitsrechte (etwa Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit und das demokratische Wahlrecht) steht, repräsentiert die Glaubensfreiheit die geistigen Freiheitsrechte, die der Achtung vor den tragenden Gewissens- und Glaubensüberzeugungen des Menschen geschuldet sind. Die Freiheit von Furcht lässt sich mit den Justizgrundrechten in Verbindung bringen, die Schutz vor willkürlicher Inhaftierung und Fairness im Gerichtsverfahren garantieren. Mit der Freiheit von Not verweist die Präambel schließlich auf die wirtschaftlichen und sozialen Rechte, die ebenfalls Freiheitsansprüche darstellen.

Entscheidend für unseren Zusammenhang ist, dass mit dieser Typologie sämtliche in der Allgemeinen Erklärung aufgezählten Einzelrechte in den *Horizont der Freiheit* gestellt werden. Alle konkreten Menschenrechte – von der Religionsfreiheit und der Meinungsfreiheit über die Vereinigungsfreiheit und das politische Wahlrecht bis hin zu den Rechten auf Gesundheit und Bildung – artikulieren demnach *Freiheitsansprüche*. Ungeachtet der Differenzen in der konkreten Schutzrichtung ergänzen sie einander in der generellen Zielsetzung, eine Freiheitsordnung zu schaffen, die der Würde des Menschen als eines Subjekts freier Selbstbestimmung (und Mitbestimmung) gerecht wird.

Wie alle Menschenrechte der Gewährleistung von Freiheit dienen, so gilt auch, dass alle Menschenrechte *Gleichheitsrechte* sind. Ohne den Gleichheitsanspruch wären Freiheitsrechte lediglich Privilegien einer bevorzugten Gruppe, aber eben keine allgemeinen *Menschenrechte*. Und ohne die freiheitliche Ausrichtung wiederum könnte von *Gleichberechtigung* gar keine Rede sein. Der Gleichheitsanspruch der Menschenrechte zielt eben nicht auf abstrakte Gleichförmigkeit, sondern auf das effektiv gleiche Recht aller Menschen, ihre je „besonderen“ eigenen Lebensentwürfe zu finden und zu verwirklichen. Insofern geht es bei den Menschenrechten immer schon um eine „Gleichheit ohne Angleichung“.²¹

Der Gleichheitsanspruch der Menschenrechte findet seine historisch-konkrete

20 Vergleiche Vögele, „Christliche Elemente ...“, a.a.O., S. 105.

21 So der programmatische Titel der Studie von Ute Gerhard, „Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht“, München 1990.

Gestalt insbesondere im Diskriminierungsverbot. „Jeder hat Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeinen Unterschied, etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand“, heißt es etwa in Artikel zwei Absatz eins der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Das Diskriminierungsverbot gilt, da es ein Strukturprinzip der Menschenrechte ist, für die Religionsfreiheit nicht anders als für das Recht auf Bildung und für das demokratische Wahlrecht genauso wie für das Recht auf Zugang zum Gesundheitswesen.²²

Vor allem in interkulturellen Debatten über Menschenrechte stößt man immer wieder auf den Einwand, der menschenrechtliche Anspruch auf freie Selbstbestimmung sei Ausdruck eines einseitigen Individualismus. Zweifellos gilt, dass Menschenrechte Rechte jedes einzelnen Menschen sind. Sie kommen ihm nicht erst qua Mitgliedschaft in einer bestimmten Gemeinschaft zu und sind in ihrem Stellenwert unabhängig von der Erfüllung oder Nichterfüllung der Funktionen, die das Individuum in der Gemeinschaft hat. Gleichwohl haben die Menschenrechte immer auch eine gemeinschaftliche Dimension, die zu Unrecht oft außer Betracht bleibt.

Dazu nur einige Beispiele: Die Meinungsfreiheit beschränkt sich gerade nicht auf die individuelle Freiheit zur Meinungsäußerung, sondern schützt auch die Freiheit der Presse und anderer Medien, ohne die eine freiheitliche Kommunikation und demokratische Willensbildung in der Gesellschaft unmöglich wäre. So gesehen ist sie ein für das demokratische Gemeinwesen unverzichtbares Kommunikationsgrundrecht. Das Recht auf Religionsfreiheit umfasst über die individuelle Glaubens- und Bekenntnisfreiheit hinaus auch die Freiheit zu gemeinschaftlicher Religionsausübung, hat also ebenfalls eine komunitäre Dimension, ohne die der rechtliche Schutz der Religionsausübung nicht viel wert wäre. Dass das Recht auf Schutz von Ehe und Familie ein genuin gemeinschaftliches Recht darstellt, bedarf wohl keiner Erläuterung, wobei allerdings hinzuzufügen ist, dass im Horizont des Menschenrechtsansatzes nur solche Familienformen Anerkennung beanspruchen können, die der freien Selbstbestimmung der einzelnen Familienmitglieder angemessenen Raum geben. Man könnte die Liste der Beispiele verlängern. In jedem Fall gilt, dass Menschenrechte keineswegs auf die „Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Mona-

22 In seiner konkreten Formulierung unterliegt das Diskriminierungsverbot einem historischen Wandel, der nicht zuletzt auf gesellschaftliche Sensibilisierungsprozesse für bestehendes Unrecht zurückgeht. So führt das Diskriminierungsverbot der EU-Grundrechtscharta unter den ausdrücklich verbotenen Anknüpfungsmerkmalen unter anderem auch Alter und sexuelle Orientierung auf (die in der Allgemeinen Erklärung von 1948 noch nicht genannt sind): „Diskriminierung insbesondere 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, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Ausrichtung sind verboten“ (Artikel 21 Absatz 1 EU-Grundrechtscharta).

de“ zielen,²³ wie Karl Marx dies unterstellt. Gerade indem sie dem Einzelnen sein Recht garantieren, bilden sie eine Voraussetzung für freie Gemeinschaftsbildungen, wie sie sich in Gestalt politischer Parteien, Religionsgemeinschaften, Familien und anderer Lebensgemeinschaften, Gewerkschaften und Wirtschaftsunternehmen, kultureller Vereinigungen und so weiter darstellen.

Nicht der immer wieder vorgebrachte vermeintliche Gegensatz von Individuum versus Gemeinschaft macht also die Pointe menschenrechtlicher Emanzipation aus. Vielmehr steht die durch menschenrechtliche Individualrechte zu ermöglichende *freie Vergemeinschaftung* in der doppelten Frontstellung gegen autoritäre Kollektivismen einerseits und gegen unfreiwillige soziale Ausgrenzungen andererseits. Menschenrechtswidrig wären demnach etwa Familienformen, die auf erzwungener Eheschließung basieren, Praktiken autoritär verfasster religiöser Gemeinschaften, abtrünnige Mitglieder massiv unter Druck zu setzen, oder Volksdemokratien ohne Pressefreiheit und ohne Rechte der Opposition. Unter Menschenrechtsgesichtspunkten ebenfalls problematisch wäre eine Wirtschaftspolitik, die die gesellschaftliche Desintegration von Dauerarbeitslosen tatenlos hinnähme, oder eine staatliche Politik forciert kultureller Assimilation, die den Angehörigen von Minoritäten die Anerkennung ihrer gemeinschaftlichen kulturellen Praxis verweigern würde.²⁴

Die komunitär-solidarische Dimension der Menschenrechte gehört mit zu deren emanzipatorischem Anspruch und ergänzt die beiden Prinzipien der Freiheit und Gleichheit. Daraus ergibt sich die Trias von „Freiheit, Gleichheit, Solidarität“, die nicht zufällig an den Slogan der Französischen Revolution erinnert. In Artikel eins der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte wird er wie folgt variiert: „Alle Menschen sind *frei* und an Würde und Rechten *gleich* geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der *Brüderlichkeit* begegnen.“

Im Blick auf die Anerkennung der Menschenwürde in Rechten gleicher Freiheit beziehungsweise gleicher Mitwirkung zeigt sich die innere Zusammengehörigkeit der einzelnen menschenrechtlichen Gewährleistungen. Die Menschenrechte bilden eben nicht nur einen zufällig zustande gekommenen „Katalog“ diverser Ansprüche, sondern einen *systematischen Zusammenhang*. Für diese Systematik hat sich – vor allem seit der Wiener Weltmensenrechtskonferenz der Vereinten Nationen von 1993 – der Begriff der „*unteilbarkeit*“ der *Menschenrechte* eingebürgert. „Alle Menschenrechte sind ... unteilbar, bedingen einander und hängen miteinander zusammen“, lautet die einschlägige Formel in der Wiener Abschlusserklärung, die seitdem

23 Karl Marx, „Zur Judenfrage“, Marx-Engels-Werke, Bd. 1, Ost-Berlin 1970, S. 347-377, hier S. 354.

24 Besonders prägnant zeigt sich die „kommunitäre Dimension“ in der jüngst (am 13. Dezember 2006) von der Generalversammlung der Vereinten Nationen verabschiedeten Konvention über die Rechte von Personen mit Behinderungen. Vergleich dazu Heiner Bielefeldt, „Zum Innovationspotenzial der UN-Behindertenkonvention“, Deutsches Institut für Menschenrechte, Berlin 2006.

in zahlreichen Dokumenten der Vereinten Nationen zitiert worden ist. Sie richtet sich gegen einen „pick and choose approach“, der aus der Gesamtheit der Menschenrechte nur die jeweils ideologisch passenden Bestandteile herausgreift. Denn erst wenn sie als unteilbares Ganzes verstanden werden, können die Menschenrechte ihren freiheitlichen Sinngehalt in Anerkennung der Menschenwürde aller konsistent und wirksam entfalten.

3. Staatliche Gewährleistung

Menschenrechte stellen eine *politisch-rechtliche Kategorie* dar. Ihr Geltungsanspruch beschränkt sich nicht auf einen humanitären Appell, sondern gewinnt Durchschlagskraft in politisch-rechtlichen Institutionen und Verfahren, die sich auf nationaler, supranationaler, regional-völkerrechtlicher und internationaler Ebene herausgebildet haben beziehungsweise derzeit noch entwickelt werden. Unmittelbar adressieren sie den Staat, den sie in einer komplexen Weise als Garanten der Menschenrechte in die Pflicht nehmen.²⁵

In der jüngeren internationalen Menschenrechtsdiskussion hat sich weitgehend eine Dreiteilung der Verpflichtungsebenen durchgesetzt. Es handelt sich dabei um die staatlichen Pflichten zur Achtung, zum Schutz und zur Gewährleistung der Menschenrechte („obligations to respect, protect, fulfil“).²⁶ Mit der „*obligation to respect*“ wird festgehalten, dass Menschenrechte zunächst immer die Funktion von Abwehrrechten haben und damit Grenzen markieren, die der Staat nicht überschreiten darf. Diese Abwehrkomponente der Grund- und Menschenrechte stand im klassischen Liberalismus ganz im Vordergrund. Sie bleibt auch heute von Bedeutung. Zugleich kommt dem Staat aber auch die Aufgabe zu, Menschenrechte vor Beeinträchtigungen durch Dritte zu schützen („*obligation to protect*“). Darüber hinaus hat der Staat schließlich Infrastrukturmaßnahmen zu leisten, die es ermöglichen sollen, dass die Menschen von ihren Rechten effektiv Gebrauch machen können („*obligation to fulfil*“). Dazu zählen zum Beispiel die Bereitstellung kostenloser Grundbildung für alle, die Gewährleistung eines funktionsfähigen Justizsystems, soziale Grundsicherung und Gesundheitsfürsorge, Vorkehrungen gegen eine die Meinungsfreiheit beeinträchtigende Pressekonzentration und vieles andere. Entscheidend ist, dass die drei Verpflichtungsebenen sich über *das gesamte Spektrum der Menschenrechte* erstrecken, sich also auf die bürgerlichen und politischen genauso wie auf die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte beziehen. Die vorrangige Assoziierung der bürgerlichen und politischen Rechte mit bloßen Abwehrrechten ist dadurch genauso überwunden worden wie die Reduzierung der wirtschaftlichen und sozialen Rechte auf

25 Vergleich dazu grundsätzlich: Jörg Künzli, „Zwischen Rigidität und Flexibilität: Der Verpflichtungsgrad internationaler Menschenrechte“, Berlin 2001.

26 Vergleich Künzli, „Zwischen Rigidität und Flexibilität“, a.a.O., S. 210ff.

bloße Leistungsrechte.²⁷ Das Postulat der Unteilbarkeit der Menschenrechte gewinnt auf diese Weise in jüngerer Zeit schärfere juristische Konturen.

Im modernen Verfassungsstaat sind Menschenrechte großenteils als einklagbare Grundrechte verankert, die, wie es im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland heißt, „Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht“ binden (Artikel eins, Absatz drei, Grundgesetz). Für jeden Menschen, der sich in seinen grundlegenden Rechten verletzt sieht, ist verfassungsrechtlich der Rechtsweg garantiert (Artikel 19 Absatz vier, Grundgesetz); dies schließt auch internationale Gerichte ein. Als bisher erfolgreichstes Beispiel einer regional-völkerrechtlichen Normierung von Menschenrechten gilt die Europäische Menschenrechtskonvention, die den im Bereich der derzeit 47 Mitgliedsstaaten des Europarats lebenden Menschen die Möglichkeit eröffnet, ihre Rechte gegebenenfalls vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) in Straßburg einzuklagen. An der Rechtsprechung des EGMR orientiert sich auch der Luxemburger Europäische Gerichtshof (EuGH) der Europäischen Union, der in Zukunft für die Überwachung der hoffentlich bald rechtskräftigen Europäischen Grundrechtscharta zuständig sein wird. Mit der Europäischen Menschenrechtskonvention des Europarats vergleichbare regional-völkerrechtliche Menschenrechtskonventionen bestehen auch im interamerikanischen Raum sowie in Afrika.²⁸

Den Auftakt für die Etablierung von Menschenrechtsstandards im Rahmen der Vereinten Nationen bildet die bereits mehrfach angesprochene Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948, aus der in der Folgezeit mehrere völkerrechtlich verbindliche internationale Menschenrechtskonventionen hervorgegangen sind.²⁹ Neben

27 Zunächst ist festzuhalten, dass auch bürgerliche und politische Rechte weit mehr sind als nur Abwehrrechte; sie haben immer auch Schutz- und Infrastrukturkomponenten. So wäre etwa das Folterverbot noch lange nicht eingelöst, wenn der Staat lediglich darauf verzichten würde, selbst Folter auszuüben; er hat darüber hinaus aktiv Schutz gegen drohende Folter von dritter Seite zu leisten und soll durch ein effektives Monitoring in solchen Bereichen, in denen erfahrungsgemäß Folter oder grausame und unmenschliche Behandlung stattfinden kann, präventiv gegen Folter tätig werden. Im Gegenzug gilt, dass wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte weit mehr sind als bloße Leistungsrechte. Auch für sie bleibt neben den Schutz- und Infrastrukturdimensionen die Abwehrkomponente („obligation to respect“) gegen mögliche staatliche Übergriffe wesentlich. So fungiert beispielsweise das Recht auf angemessene Wohnung unter anderem auch als Berufungsgrundlage gegen entschädigungslose Zwangsräumungen infolge staatlicher oder privater Städtebauprojekte. Auch das Recht auf angemessene Nahrung besteht keineswegs nur in materiellen Versorgungsansprüchen, sondern impliziert immer auch und zunächst den gebotenen Respekt vor bestehenden Strukturen der Selbstversorgung oder vor kulturellen Praktiken der Ernährung; damit sind etwaigen technokratischen Allmachtphantasien des Staates normative Grenzen gesetzt. Vergleich dazu Michael Windfuhr, „Freiwillige Leitlinien zum Recht auf Nahrung. Bedeutung, Reichweite und Chancen des neuen Rechtsinstruments“, in: „Jahrbuch Menschenrechte“, 2006, Frankfurt a.M. 2005, S. 227-235.

28 Vergleich den Überblick zu den regionalen Menschenrechtsinstrumenten bei Reetta Toivanen/ Claudia Mahler, „Menschenrechte im Vergleich der Kulturen“, Nordhausen 2006, S. 53ff.

29 Vergleich den Überblick bei Matthias Koenig, „Menschenrechte“, Frankfurt a.M./ New York 2005, S. 52ff.

den beiden umfassenden Menschenrechtspakten von 1966 – dem Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte sowie dem Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte – sind insbesondere zu nennen: die Internationale Konvention zur Abschaffung aller Formen von Rassendiskriminierung (1965), das Übereinkommen zur Abschaffung aller Formen der Diskriminierung der Frau (1979), die Antifolterkonvention (1984) sowie die Kinderrechtskonvention (1989). Alle diese UN-Konventionen sind von Deutschland ratifiziert worden. Dies gilt allerdings bislang nicht für die UN-Konvention zum Schutz der Wanderarbeitnehmer und ihrer Familien von 1990, deren Unterzeichnung und Ratifikation seitens Deutschlands in absehbarer Zeit offenbar nicht zu erwarten ist. Im Dezember 2006 wurde schließlich auch die internationale Konvention über die Rechte von Personen mit Behinderungen von der Generalversammlung der Vereinten Nationen verabschiedet, die von Deutschland bereits im März 2007 unterzeichnet worden ist.

Die Institutionen zur Durchsetzung der Menschenrechte sind komplex. Neben der förmlichen gerichtlichen Durchsetzung gibt es informelle Schlichtungs- und Beschwerdemöglichkeiten, Untersuchungen vor Ort sowie Berichtsverfahren, die einem regelmäßigen Monitoring der Menschenrechtslage in den betreffenden Staaten dienen. Immer wichtiger werden auch präventive Instrumente – etwa zur Verhinderung von Folter und anderer Formen grausamer und unmenschlicher Behandlung.³⁰ Obwohl die Durchsetzung der Menschenrechte in vieler Hinsicht defizitär bleibt, hat das internationale menschenrechtliche Schutzsystem – auch aufgrund der kritischen Mitwirkung nicht staatlicher Menschenrechtsorganisationen wie amnesty international, FIAN, Human Rights Watch oder TERRE DES FEMMES – in den letzten Jahrzehnten an Wirksamkeit gewonnen.

Der Ansatz bei politisch-rechtlicher Gerechtigkeit beinhaltet auch spezifische *Grenzen der Menschenrechte*. Auf diese Grenzen hinzuweisen ist gerade im Blick auf interreligiöse oder interkulturelle Debatten wichtig. Denn es werden immer wieder Bedenken vorgebracht, Menschenrechte seien eine moderne „Humanitätsreligion“, die infolge ihrer Tendenz zur weltweiten Verbreitung potenziell in Konkurrenz zur Vielfalt der Religionen und Kulturen stehe. Manche Befürworterinnen und Befürworter der Menschenrechte geben solchen Befürchtungen Nahrung, wenn sie die Grenzen des Menschenrechtsansatzes missachten und dessen Anspruch überziehen. Wer die Menschenrechte kategorial auf die Ebene religiöser oder weltanschaulicher Heilslehren stellt, darf sich dann aber nicht wundern, wenn der Einsatz für ihre weltweite Durchsetzung als eine Art moderner Kreuzzug aufgefasst wird und dementsprechend auf Widerstand stößt.

Die Zielsetzung der Menschenrechte – die Ermöglichung menschenwürdigen Zusammenlebens durch die Gewährleistung gleicher Grundfreiheiten für alle – ist zwar

30 Paradigmatisch dafür ist das Zusatzprotokoll zur UN-Antifolterkonvention von 2002.

sicherlich hoch gesteckt; sie ist gleichwohl aber *inhaltlich von vornherein begrenzt*. Im Unterschied zu den Religionen oder anderen umfassenden Weltansichten geben die Menschenrechte keine Antworten auf die Fragen nach dem Sinn des Lebens, nach dem Urgrund der Welt, nach den Bedingungen gelungenen Menschseins, nach den Ursachen des Bösen und den Möglichkeiten seiner Überwindung, nach dem Ort des Menschen im Gesamt des Lebendigen oder nach einem etwaigen Fortleben der Verstorbenen. Menschenrechte sind weder eine Weltanschauung noch eine Erlösungslehre. Sie formulieren auch keinen umfassenden Verhaltenskodex für Individuen und Gemeinschaften, sondern enthalten lediglich rechtliche Mindeststandards für eine menschenwürdige Koexistenz. Die Akzeptanzchancen der Menschenrechte sowohl auf internationaler Ebene wie in den multikulturell, multireligiös und weltanschaulich pluralistisch gewordenen Einzelgesellschaften hängen nicht zuletzt davon ab, dass diese immanenten Grenzen des Anspruchs der Menschenrechte gegen immer wieder anzutreffende inhaltliche Überziehungen klargestellt werden.³¹

Die drei soeben entwickelten Komponenten gehören für das Verständnis der Menschenrechte zusammen. Es sind dies: (1) der normative Universalismus, wonach die grundlegenden Rechte einem jedem Menschen aufgrund seiner inhärenten Würde zustehen; (2) eine emanzipatorische Ausrichtung auf die rechtliche Gewährleistung freier, gleichberechtigter Selbstbestimmung beziehungsweise Mitbestimmung; schließlich (3) die Schaffung einer komplexen institutionellen Infrastruktur zur Durchsetzung der Rechte, bei der dem Staat eine besondere Gewährleistungsfunktion zukommt. Erst in der *Synopse dieser drei Komponenten* erschließt sich das normative Profil der Menschenrechte. Bei allem Wandel, dem die Menschenrechte – zum Beispiel aufgrund neuer technologischer Gefährdungen der Menschenwürde oder aufgrund neuer Sensibilisierungen für gesellschaftliche Diskriminierungs- und Exklusionsmechanismen – unterliegen, bleibt diese Struktur für das Verständnis der Menschenrechte leitend. Daraus ergeben sich auch Kriterien zur Entscheidung der Frage, welche neuartigen politischen Gerechtigkeitsforderungen den Status von Menschenrechtsansprüchen erhalten können.

III. Überwindung eurozentrischer Verengungen

1. *Universalismus und kulturelle Vielfalt*

Der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte, wie er im letzten Kapitel umschrieben worden ist, besteht selbstverständlich unabhängig von der faktischen Akzeptanz der Menschenrechte – sei es durch die Staaten, sei es auch durch kulturelle oder

31 Damit sind Konflikte zwischen dem freiheitlichen Charakter der Menschenrechte und etwaigen autoritären Bestandteilen religiöser Traditionen natürlich nicht ausgeschlossen. Solche Konflikte lassen sich aber nur dann produktiv bewältigen, wenn der Anspruch der Menschenrechte – gerade auch in seiner inhaltlichen Begrenztheit – vorweg klargestellt wird.

religiöse Gemeinschaften. Gleichwohl kommt der Frage, ob und gegebenenfalls wie sich dieser Anspruch mit unterschiedlichen kulturellen Selbstverständnissen vermitteln lässt, eine entscheidende Rolle zu – nicht nur für die Durchsetzungschancen der Menschenrechte, sondern letztlich auch für ihre Legitimität. Denn sollte sich herausstellen, dass – wie immer wieder kritisch eingeworfen wird – Menschenrechte nur innerhalb eines bestimmten „westlichen“ kulturellen Horizonts überhaupt denkbar und lebbar sind, dann stünde der Menschenrechtsanspruch in unüberwindlichem Konflikt zu dem ebenfalls gelegentlich mit emanzipatorischer Emphase vorgetragenen Anspruch auf Anerkennung kultureller Vielfalt. Andersherum gewendet: Wären die Menschenrechte gleichbedeutend mit dem Projekt leitkultureller Homogenisierung der Gesellschaft (oder gar der Weltgesellschaft), so stünde dies in Widerspruch zu dem freiheitlichen Anspruch, der für das Verständnis der Menschenrechte ja geradezu konstitutiv ist.

Einfache Antworten auf diese Herausforderung sind nicht möglich, ja sie wären geradezu verdächtig. Dies gilt schon deshalb, weil den Menschenrechten zweifellos eine *kulturkritische Komponente* innewohnt. Mit einem Kulturromantizismus, der die Vielfalt der Kulturen und Religionen ohne kritische Vorbehalte als Wert an sich betrachtet oder sie gar gegen die vermeintlich nivellierenden Tendenzen der Moderne abschotten will, haben Menschenrechte daher nichts gemein. Vielmehr enthält der emanzipatorische Anspruch der Menschenrechte ein *emanzipatorisches Potenzial*, das es Menschen ermöglicht, kulturelle Plausibilitäten zu verändern und sich von kulturellen Bindungen, so sie dies möchten, auch zu lösen. Schon die Lerngeschichte der Menschenrechte in Europa hat gezeigt, dass beispielsweise die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die christlichen Kirchen oder die allmähliche Durchsetzung der Gleichberechtigung der Geschlechter nur im Rahmen durchgreifender kultureller Wandlungsprozesse gelingen konnten beziehungsweise können.

Die hier aufgeworfene Frage kann daher nicht lauten, ob Menschenrechte sich in die bestehenden kulturellen Selbstverständnisse einfach einfügen lassen; dies ist offenkundig *nicht* der Fall. Vielmehr geht es darum, ob und unter welchen Bedingungen der emanzipatorische Anspruch universaler Menschenrechte mit kulturellen Weltansichten und Lebensformen außerhalb dessen, was man seit Mitte des 20. Jahrhunderts als die „westliche Welt“ bezeichnet, rezipiert werden kann. Eine umfassende Antwort auf diese – so bereits modifizierte – Frage kann im Folgenden nicht geleistet werden. Vielmehr beschränke ich mich auf eine Auseinandersetzung mit einem beinahe schon „klassisch“ gewordenen Einwand, der lautet, dass die Menschenrechte aufgrund ihrer historischen Genese in Westeuropa und Nordamerika an den kulturellen Horizont des Westens konstitutiv gebunden seien.

2. Kulturgenetische Vereinnahmungen der Menschenrechtsidee

Dieser Einwand findet durch die typischen ideengeschichtlichen Darstellungen der Menschenrechte immer wieder Nahrung. Sie folgen in aller Regel einem chronolo-

gischen *Entwicklungsschema*, das sich wie folgt skizzieren lässt:³² Die Darstellung beginnt zumeist mit ersten Ansätzen menschenrechtlichen Denkens, die in den biblischen Büchern von Judentum und Christentum beziehungsweise in den antiken Philosophenschulen aufgespürt werden. Sodann wird die „Vorgeschichte“ der Menschenrechte in der Magna Charta von 1215, in der Reformation, in den englischen Verfassungskämpfen und in der Philosophie der europäischen Aufklärung beschrieben. Schließlich kulminiert die Geschichte in den ersten förmlichen Menschenrechts-erklärungen in den demokratischen Revolutionen des 18. Jahrhunderts in Nordamerika und Frankreich. Möglicherweise folgen dann noch Hinweise auf die sukzessive Erweiterung menschenrechtlicher Gewährleistungen um wirtschaftliche und soziale Rechte. Die Darlegung endet in der Regel mit einem Ausblick auf die globale Normierung von Menschenrechtsstandards im Rahmen der Vereinten Nationen.

Man sollte sich zunächst vergegenwärtigen, dass es sich bei einer solchen schematischen Geschichtskonstruktion um eine *retrospektive Teleologie* handelt: Vom *Ergebnis* („*Telos*“) her betrachtet – also ausgehend von den heute anerkannten Menschenrechten – werden bestimmte geschichtliche Dokumente, Ideen, Ereignisse und Auseinandersetzungen *rückwirkend in eine systematische Linie gebracht*. Sie werden gleichsam als Stationen eines gesamthistorischen Fahrplans verortet, der auf die Formulierung universaler Menschenrechte abzielt. Eine solche teleologische Konstruktion der Geschichte mag, sofern man an einer umfassenderen Perspektive interessiert ist, naheliegen, ja fast unvermeidlich sein. Sie birgt aber das Risiko von historischen und systematischen Fehlinterpretationen.

Historische Fehlinterpretationen passieren dann, wenn Plausibilitäten der Gegenwart in Dokumente oder Ereignisse der Vergangenheit hineingelesen werden, *ohne dass man sich über diesen interpretatorischen Vorgang Rechenschaft gibt*. Wer erste Ansätze menschenrechtlichen Denkens in der Bibel sucht, sollte sich klar machen, dass er damit eine Fragestellung an die biblischen Schriften heranträgt, die den Zeitgenossen der altisraelitischen Propheten oder den Adressaten der Paulusbriefe völlig unbekannt war. Sklavenrechtliche Bestimmungen in den fünf Büchern Moses,³³ aber auch der neutestamentliche Philemonbrief,³⁴ zeigen etwa, dass die Sklaverei, die in den modernen Menschenrechtsdokumenten einhellig geächtet wird, in biblischen Zeiten als selbstverständliche gesellschaftliche Institution vorausgesetzt war. Für den Umgang mit den Texten antiker Philosophenschulen gilt ebenfalls, dass deren Auswertung unter dem Gesichtspunkt der Menschenrechte leicht anachronistischen Fehldeutungen Vorschub leistet. So zielt etwa Seneca, wenn er die moralische

32 Als eine besonders einflussreiche Abhandlung sei nur exemplarisch genannt: Ludger Kühnhardt, „Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs“, München 1987.

33 Vergleich zum Beispiel Exodus 21,20.

34 Vergleich Philemon 16.

Gleichheit zwischen allen Menschen herausstellt, keineswegs auf die Abschaffung der rechtlichen Differenz zwischen Freien und Sklaven ab, sondern beschränkt sich auf Appelle, deren inhumane Konsequenzen zu mildern.³⁵ Auch zwischen der in der Magna Charta gesicherten feudalen Privilegienordnung³⁶ und der egalitären und universalistischen Konzeption moderner Menschenrechte bestehen derart fundamentale Differenzen, dass es bei näherem Hinsehen zweifelhaft erscheint, ob es viel Sinn macht, zwischen beiden überhaupt eine historische Kontinuität zu konstruieren.

Das ideengeschichtliche Entwicklungsschema beinhaltet nicht nur das Risiko historischer Fehlinterpretationen. Es führt leicht auch zu *systematischen Verkürzungen* im Verständnis der Menschenrechte, die in der Gefahr stehen, auf diese Weise als das exklusive Produkt einer bestimmten, nämlich der abendländischen kulturellen Entwicklung in Beschlag genommen zu werden. Ich nenne dieses Problem die Gefahr einer *kulturgenetischen Vereinnahmung der Menschenrechtsidee*. Dass sich daraus Schwierigkeiten für die Anerkennungschancen der Menschenrechte in einer kulturell pluralistischen Gesellschaft beziehungsweise in der pluralistischen Weltgesellschaft ergeben, liegt auf der Hand.

Charakteristisch für teleologische Konstruktionen in der Ideengeschichte sind *biologische Metaphern*, stellt doch der lebendige Organismus, wie Kant zuerst gezeigt hat, das Paradigma teleologischen Denkens schlechthin dar.³⁷ Es fällt in der Tat auf, wie häufig in einschlägigen ideengeschichtlichen Darstellungen von den kulturellen „*Wurzeln*“ der Menschenrechte die Rede ist.³⁸ Ganz gleich, ob man solche Wurzeln primär in der Bibel oder eher in der heidnischen Antike sieht oder auch eine Mehrzahl nebeneinander bestehender kultureller Wurzeln behauptet – die biologische Metaphorik impliziert in jedem Fall, dass das Produkt, also die Idee der Menschenrechte, wenn auch womöglich noch nicht ganz erkennbar, doch im Grunde bereits in den Wurzeln angelegt sei. Die Ideengeschichte der Menschenrechte erscheint damit als „Entwicklung“ im ursprünglichen Wortsinne, nämlich als mehr oder weniger *organische Entfaltung* eines von Anfang an festgelegten kulturgenetischen Programms. Oder, vom anderen Ende her gedacht: Die Menschenrechte bilden somit scheinbar

35 Vergleich Seneca, „Über die Ethik. Briefe an Lucilius“, Fünftes Buch 47,17 (Gesamtausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Band 3, Sonderausgabe Darmstadt 1999, S. 373): „Darum gibt es keinen Grund, dass dich diese Hochmütigen davon abschrecken dürfen, dich freundlich deinen Sklaven zu zeigen und umgänglich, obwohl höher an Rang: verehren sollen sie dich lieber als fürchten.“

36 Vergleich etwa Artikel 21 der Magna Charta: „Grafen und Barone sollen nur durch ihresgleichen und einzig gemäß dem Grade ihres Vergehens bestraft werden“, zitiert nach Wolfgang Heidelmeier (Hrsg.), „Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen“, Paderborn 3. Aufl. 1982, S. 50.

37 Vergleich Kant, „Kritik der Urteilskraft“, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 404.

38 Literaturhinweise erübrigen sich: Man nehme eine beliebige Darstellung zur Geschichte der Menschenrechte, etwa in einschlägigen Schulbüchern, Studienbüchern oder Broschüren der Institutionen politischer Bildung.

die „Frucht“ eines historischen Reifeprozesses, der sich angeblich nur in Kenntnis der Wurzeln angemessen begreifen lässt.

Die Metapher der Wurzeln impliziert außerdem ein bestimmtes Territorium, in dem der Entwicklungsprozess stattfindet. Als *kultureller „Wurzelboden“* der Menschenrechte gilt in den einschlägigen Darstellungen in aller Regel unbefragt der Kulturraum, den man seit dem 20. Jahrhundert als den „Westen“ bezeichnet, nämlich das von Christentum und antiker Philosophie geprägte Abendland.³⁹ Die Menschenrechte kommen in dieser Sichtweise folglich als gleichsam natürliche Frucht der abendländischen Kultur ins Blickfeld. Sofern sie heute auch außerhalb des Westens Anerkennung finden und Wirksamkeit entfalten, scheint dies einem globalen Prozess kultureller Verwestlichung geschuldet zu sein, in dessen Verlauf – um weiter in der Linie der kulturbiologischen Metaphorik zu sprechen – die Menschenrechte anderen Kulturen „aufgepfropft“ worden seien.

Die kulturgenetische Vereinnahmung der Menschenrechtsidee zu einem Produkt abendländischer Kulturentwicklung führt zuletzt fast zwangsläufig zu einem *imperialistischen Verständnis* der Menschenrechte: Der Universalismus der Menschenrechte wird mit der weltweiten Durchsetzung genuin westlicher Werte gleichgesetzt, deren Geltung außerhalb des Westens nur als Folge externer „Implantation“ begriffbar zu sein scheint. Ähnlich sind die Auswirkungen auf die innenpolitische Integrationsdebatte: Im Rahmen einer kulturgenetischen Lesart scheint eine Integration von Menschen in die menschenrechtlich orientierte politisch-rechtliche Verfassung zugleich die Verpflichtung auf eine westliche oder europäische „Leitkultur“ zu erfordern, wofür etwa Bassam Tibi seit einigen Jahren plädiert.⁴⁰

3. Eine unabgeschlossene Lerngeschichte

Um den Fallstricken des ideengeschichtlichen Entwicklungsschemas zu entgehen, möchte ich eine anders akzentuierte Deutung der Entstehung der Menschenrechte vorschlagen und diese als das Ergebnis von *konflikthaft verlaufenen gesellschaftlichen Lernprozessen* verstehen. Dass die Menschenrechtsidee zunächst in Westeuropa und Nordamerika formuliert und politisch wirksam geworden und von westlichen

39 Der politisch-kulturelle Begriff des „Westens“ ist zweideutig. Einerseits steht er gleichsam in Kontinuität für den Begriff des Abendlands und fungiert zur Bezeichnung eines bestimmten Kulturraums. Gegen dieses Verständnis richten sich vornehmlich meine kritischen Bemerkungen. Andererseits kann der Begriff des Westens aber auch für eine moderne kulturelle Ökumene stehen, durch die sich Bindungen an partikuläre kulturelle Erbschaften lockern. Von einem solchen Verständnis her wäre gegen ein Konzept „westlicher Menschenrechte“ wenig einzuwenden. Allerdings bleibt in den meisten einschlägigen Beiträgen in der Schwebe, was genau mit dem „Westen“ gemeint ist.

40 Vergleich Bassam Tibi, „Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte“, erweiterte Neuausgabe Düsseldorf 2003, S. 502: „Europäische Leitkultur ist eine politische Kultur, deren integraler Bestandteil die individuellen Menschenrechte sind. Ich sage es offen: Wer sie nicht akzeptiert, hat in Europa nichts zu suchen.“

kulturellen Traditionen geprägt ist, bleibt dabei als historisches Faktum unbestritten. Wichtiger als der partikuläre kulturelle Raum, in dem die Ausformulierung des Menschenrechtskonzepts erstmals stattgefunden hat, sind allerdings die menschenrechtlichen *Lernprozesse und Lernergebnisse*, deren Sachgehalte über den Horizont der europäischen Kultur hinausweisen und zum Bezugspunkt produktiver interkultureller Auseinandersetzungen werden können.

Menschenrechte sind Antworten auf Erfahrungen strukturellen Unrechts.⁴¹ Beispiele aus der europäischen Geschichte sind die zerstörerischen Auswirkungen religionspolitischer Fraktionsbildungen in der frühen Neuzeit, Massenvertreibungen im Kontext moderner Staatsbildungen, die politische Entrechtung von Gesellschaften durch die Omnipotenzanmaßungen des Leviathan, die Verschärfung sozialer Ungleichheiten und Abhängigkeiten im ungebremsten Kapitalismus, die gesellschaftliche Ausgrenzung von kulturellen oder sexuellen Minderheiten, repressive Rollenerwartungen in patriarchalen Familienstrukturen, kolonialistische Ausbeutung und Bevormundung, getragen von rassistischen Ideologien der Ungleichheit, schließlich der von den Nazis organisierte Genozid des 20. Jahrhunderts, auf den die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte in ihrer Präambel verweist, wenn dort von „Akten der Barbarei“ die Rede ist, „die das Gewissen der Menschheit mit Empörung erfüllen“.

Unrechtserfahrungen durchziehen die Geschichte der Menschheit; sie finden sich schon in den ältesten Zeugnissen menschlicher Literatur. Die Menschenrechte geben eine *spezifisch moderne Antwort* auf solche Erfahrungen, indem sie einklagbare Rechtspositionen schaffen, die in Anerkennung der Würde und Freiheit jedes Menschen Möglichkeiten zur effektiven Abhilfe gegen drohendes oder geschehenes Unrecht bereitstellen sollen. Im Hintergrund steht die Einsicht, dass in modernen Gesellschaften der Rekurs auf traditionelle, oftmals religiös fundierte lebensweltliche Ethosformen *allein* nicht mehr ausreicht, um Gerechtigkeit wirksam einzufordern. Weder lassen sich die Gefahren der Unterdrückung durch den modernen Staat und die ihm zur Verfügung stehenden Machtmittel durch religiös-moralische Appelle in der Linie der vormodernen Fürstenspiegelliteratur bannen, noch reicht das traditionelle paternalistische Feudalethos dazu aus, die inhumanen Folgewirkungen des modernen Kapitalismus einzudämmen. In diesem Sinne versteht Reza Afshari die Menschenrechte „as a response to the almost universality of the modern state as a globally convergent mode of governance. ... Although [human rights] originated in the West, their particular substantive foundation belongs to a moral vision that was the result of accumulated experiences in dealing with the abuses of the modern state and market economies.“⁴²

41 Vergleich Johannes Schwartländer (Hrsg.), „Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung“, Tübingen 1978.

42 Reza Afshari, „An Essay on Islamic Cultural Relativism in the Discourse of Human Rights“, in: „Human Rights Quarterly 16“, 1994, S. 235-276, hier S. 248.

Außerdem besteht die Aufgabe, normative Prinzipien und Institutionen modernen gesellschaftlichen Zusammenlebens so zu formulieren und auszugestalten, dass sie dem irreversiblen *Pluralismus* der Religionen, Weltanschauungen und Lebensformen in der Gesellschaft gerecht werden können. Auch deshalb kommt der *alleinige* Rückgriff auf ein in bestimmten religiösen Traditionen oder geschlossenen kulturellen Narrationen gegründetes, lebensweltliches Ethos in modernen Gesellschaften nicht infrage; er könnte sogar zu einem Element von Ausgrenzung und Spaltung – und damit zur Quelle neuen politischen Unrechts – werden. Der Menschenrechtsansatz eröffnet demgegenüber die Chance, den irreversiblen Pluralismus moderner Gesellschaften dadurch zu gestalten, dass er – gleichsam durch die Vielfalt der Lebensformen, Prägungen, Überzeugungen und Orientierungen der Menschen hindurch – die Verantwortungssubjektivität des Menschen als normativen Angelpunkt eines freiheitlichen und egalitären Rechtskonsenses begreift.

Menschenrechte bilden somit einen spezifisch *modernen Ansatz*, politische Gerechtigkeit zu artikulieren und institutionell wirksam auszugestalten.⁴³ Sie orientieren sich an der Würde des Menschen, die – deutlicher als in vormodernen Vorstellungen von menschenwürdigem Leben – nun systematisch als Anspruch auf Anerkennung der *Mündigkeit des Menschen* verstanden wird.⁴⁴ Die Menschenrechte zielen darauf ab, die Würde eines jeden Menschen dadurch gesellschaftlich wirksam zur Geltung zu bringen, dass jedem Menschen die gleichen Grundfreiheiten rechtlich garantiert werden. Alle Menschenrechtsverbürgungen sind in diesem Sinne Manifestationen des Respekts vor der Würde des Menschen als eines zur Selbstbestimmung befähigten Subjekts; das macht ihren ethischen Gehalt als „unveräußerliche“ Rechte aus.

Die allmähliche Durchsetzung der Menschenrechte – zunächst im „Westen“ – geschieht in lang anhaltenden politischen Auseinandersetzungen. Von Anfang an stoßen die Menschenrechte nicht nur auf Zustimmung, sondern zugleich auch auf Widerstand. Die Ideengeschichte der Menschenrechte in Europa enthält dementsprechend neben menschenrechtsförderndem auch menschenrechtskritisches Gedankengut, dessen systematische Darlegung spätestens mit Edmund Burkes Abhandlung zur Französischen Revolution (1790)⁴⁵ und den Kampfschriften der katholischen Gegenrevolution einsetzt.⁴⁶ Darin werden Menschenrechte als eine abstrakte ratio-

43 Nur kurz angemerkt sei hier, dass mit der Betonung der Modernität der Menschenrechte keineswegs die These verbunden werden soll, Menschenrechte seien ein immanenter und notwendiger Bestandteil von Modernisierungsprozessen. Eine solche Modernisierungsthese menschenrechtlicher Entwicklung führt im Ergebnis zu ähnlichen Problemen, wie ich sie oben in der Kritik am kulturgenetischen Entwicklungsschema skizziert habe.

44 Vergleich Christoph Menke, „Von der Würde des Menschen zur Menschenwürde: Das Subjekt der Menschenrechte“, in „WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung“, 3. Jahrgang, Heft 2 (2006), S. 3-21.

45 Edmund Burke, „Betrachtungen über die Französische Revolution“, Zürich o.J.

46 Vergleich dazu Hans Maier, „Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie“, 5. erweiterte Aufl. Freiburg i.Br. 1988.

nalistische Konstruktion dargestellt, durch die alle historisch gewachsenen Rechte aufgelöst werden – mit den Folgen gesellschaftlicher Nivellierung und kultureller Barbarei. Ähnliche skeptische Gedanken finden sich auch bei Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Carl Schmitt oder Arnold Gehlen. Zu den entschiedenen Gegnern der Menschenrechte in Europa zählen bis ins 20. Jahrhundert hinein nicht zuletzt die christlichen Kirchen. Die katholische Kirche macht offiziell erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) ihren Frieden mit der Religionsfreiheit, die in mehreren päpstlichen Dokumenten des 19. Jahrhunderts als Weg in den Atheismus und in religiöse Beliebigkeit verurteilt worden war.⁴⁷

In vielen ideengeschichtlichen Darstellungen kommen die prinzipiellen *Vorbehalte und Widerstände*, die lange Zeit in Europa gegen die Menschenrechte vorgebracht worden waren, allenfalls am Rande vor. Auch sie gehören aber zur westlichen Ideengeschichte der Menschenrechte. Vergewenwärtigt man sich die heftigen politischen Konflikte, die auf dem Wege der Anerkennung von Menschenrechten auch in Europa notwendig waren (und sind), wird einmal mehr deutlich, dass die Geschichte der Menschenrechte nicht angemessen als organische „Entfaltung“ eines in den Grunddokumenten des Abendlands gleichsam schon angelegten kulturellen Potenzials beschrieben werden kann. Die Menschenrechte sind eben „keineswegs das eherne Erbe einer ursprünglichen kulturgenetischen Ausstattung Europas“, wie Dieter Senghaas ironisch resümiert.⁴⁸ Vielmehr handelt es sich bei der Geschichte ihrer Erarbeitung um eine *komplizierte Lerngeschichte*, die im Übrigen auch im Westen nicht abgeschlossen ist.⁴⁹

Dass dieser gesellschaftliche Lernprozess nicht in einem kulturellen Vakuum stattgefunden hat, versteht sich von selbst. In die Argumente und Begründungen, mit denen der Anspruch der Menschenrechte im 18. Jahrhundert erstmals formuliert worden ist, haben Plausibilitäten des europäischen Naturrechtsdenkens, Motive der christlichen Tradition oder die Begriffe verschiedener europäischer philosophischer Schultraditionen Eingang gefunden. Sie gehören gleichsam zu den *kulturellen Medien*, in denen die Menschenrechtsidee erstmals artikuliert worden ist. Der uni-

47 Vergleich Marianne Heimbach-Steins, „Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen“, Mainz 2001, S. 26ff.

48 Dieter Senghaas, „Wohin driftet die Welt? Über die Zukunft friedlicher Koexistenz“, Frankfurt a.M. 1994, S. 112.

49 Die Geschichte der Menschenrechte ist schon deshalb prinzipiell unabgeschlossen, weil immer wieder neue Gefährdungen menschlicher Würde, Freiheit und Gleichheit auftreten. Hinzu kommt, dass der Universalitätsanspruch der Menschenrechte historisch stets mit partikularen (anthrozentrischen, eurozentrischen und so weiter) Menschenbildern, Gesellschaftsvorstellungen oder Lebensformen amalgamiert worden ist. Dementsprechend ist der Universalismus der Menschenrechte nicht nur in der Praxis der Staaten, sondern schon in der historisch-konkreten Formulierung des Anspruchs immer wieder verfehlt worden. Die Lerngeschichte der Menschenrechte besteht nicht zuletzt darin, solche in den menschenrechtlichen Formulierungen selbst enthaltenen „biases“ kritisch aufzudecken und sukzessiv zu überwinden.

versale Geltungsanspruch der Menschenrechte weist zugleich aber über die kultur-spezifischen Formen hinaus, in denen er erstmals historisch wirksam geworden ist. Der normative Universalismus steht zwar keineswegs für jene geschichts- und kulturlose „Abstraktheit“, die ihm konservative Kritiker von de Maistre über Hegel bis zu Carl Schmitt immer wieder vorgeworfen haben. Tatsächlich aber verlangt er insofern *Abstraktionsbereitschaft*, als er die je spezifischen kulturellen Kontexte, in denen normative Ideen jeweils konkrete Wirksamkeit entfalten, als zuletzt immer nur *exemplarisch* begreift.

4. Interkulturelle Anschlussfähigkeit der Menschenrechtsidee

Der den Menschenrechten inhärente Universalismus gründet nicht in der globalen Expansion bestimmter Errungenschaften der westlichen Kultur, sondern in der *normativen Überzeugungskraft der Menschenrechtsidee* als einer modernen Konzeption politisch-rechtlicher Gerechtigkeit. Versteht man die zunächst westliche Ideengeschichte der Menschenrechte wesentlich als unabgeschlossene Lerngeschichte, dann erhält sie produktive Relevanz auch für einen *interkulturellen Menschenrechtsdiskurs*. Sie beinhaltet dann gerade nicht den imaginären historischen Fahrplan, den alle Gesellschaften gleichermaßen durchlaufen müssen, um schließlich zu den Menschenrechten zu gelangen. Und noch viel weniger impliziert sie die Forderung nach schlichter kultureller Konversion zu „westlichen Werten“ als Voraussetzung der Anerkennung von Menschenrechten. Vielmehr bietet die Lerngeschichte der Menschenrechte in Europa Beispiele für den *Problemdruck*, der hinter den ersten Menschenrechtsforderungen stand, für gesellschaftliche und kulturelle *Hindernisse*, die in Europa die Durchsetzung der Menschenrechte lange Zeit erschwert haben und die teilweise auch heute noch fortbestehen, und für *Argumente*, die dazu beigetragen haben, solche Hindernisse auszuräumen und neuen kulturellen Selbstverständnissen und gesellschaftlichen Konsensen den Weg zu bereiten. Die zunächst „westlichen“ Lernerfahrungen in der Konzeptionalisierung und institutionellen Ausgestaltung der Menschenrechte gewinnen somit *exemplarische Bedeutung* für das Verständnis von Lernprozessen, die auch in anderen kulturellen Kontexten möglich sind und faktisch stattfinden. Wie diese Lernprozesse im Einzelnen aussehen und ausgehen werden, lässt sich übrigens niemals mit Sicherheit prognostizieren.

Man kann die den Menschenrechten vorausgehenden und die sie begleitenden Lernprozesse auch als „Aufklärung“ bezeichnen. Ohne Aufklärung sind Menschenrechte nicht möglich. Es wäre indessen verfehlt, den Begriff der Aufklärung auf eine bestimmte Epoche der europäischen Geschichte – auf das „siècle des lumières“ – zu verkürzen, generell mit der westlich-modernen Zivilisation gleichzusetzen oder mit bestimmten westlichen Philosophien abschließend zu identifizieren. Die Vereinnahmung der Menschenrechte in eine auf diese Weise verdinglichte Vorstellung westlich-moderner Aufklärung wäre für den menschenrechtlichen Universalismus

um nichts weniger problematisch als ihre kulturgenetische Reduzierung auf spezifisch abendländische „Wurzeln“. Denn in derart verdinglichender Gestalt geraten die Begriffe von europäischer Aufklärung und westlicher Moderne leicht entweder zum Programm einer imperialistischen Zivilisationsmission oder zu Ausgrenzungskategorien, die dazu herhalten, Menschen nicht westlicher Herkunft (etwa Muslime) pauschal als „unaufgeklärt“ zu diskreditieren und von der Mitgestaltung der modernen pluralistischen Gesellschaft auszuschließen.⁵⁰

Bedenkt man dagegen, dass selbst die europäische Aufklärung des 18. Jahrhunderts ein in sich sehr pluralistisches Unterfangen darstellt (zwischen Hume, Kant und den französischen Enzyklopädisten bestehen nicht nur marginale Differenzen!), dann öffnet sich der Raum dafür, auch andere Wege geschehener oder zukünftiger Aufklärung zur Kenntnis zu nehmen beziehungsweise zumindest für möglich zu halten. Eine in Entlarvungsabsicht aufgeworfene Frage etwa nach einem „muslimischen Voltaire“ wäre deshalb abwegig. Der Gehalt von Aufklärung kann nicht in der Wahrung und Nachahmung eines vorweg definierten „westlichen Modells“ bestehen. Die Verdinglichung des Aufklärungsbegriffs zu einer quasi-kulturalistischen Kategorie wäre vielmehr das Ende von Aufklärung, sofern man darunter immer auch den Anspruch rückhaltloser und beständiger Selbstkritik, verbunden mit der Bereitschaft zu kommunikativer Auseinandersetzung versteht.

Menschenrechte stellen den Versuch dar, den religiösen, weltanschaulichen und kulturellen Pluralismus der modernen Gesellschaft dadurch „aufklärerisch“ zu bewältigen, dass sie ihn an die Befähigung des Menschen zu mündiger Verantwortung zurückbinden, die ihrerseits politische Anerkennung in Gestalt durchsetzbarer Rechtspositionen findet. In dieser Weise innerlich auf den Pluralismus als Ausdruck menschlicher Würde und Freiheit bezogen, sind Menschenrechte selbst mit einer Vielzahl philosophischer und weltanschaulicher Deutungen vereinbar, einschließlich solcher Deutungen, die sich aus religiösen Traditionen speisen.⁵¹ Jedenfalls gibt

50 Vergleich Heiner Bielefeldt, „Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam.“ Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte, 2007.

51 Hilfreich ist in diesem Zusammenhang ein Blick auf die Überlegungen zur normativen Rekonstruktion des politischen Liberalismus angesichts eines irreversiblen gesellschaftlichen Pluralismus, wie Rawls sie vorgelegt hat. Vergleich John Rawls, „Political Liberalism“, New York: Columbia University Press, 1993, S. 133ff. Rawls unterscheidet die Gerechtigkeitsvorstellung des politischen Liberalismus von umfassenden religiösen oder nichtreligiösen Lehren („comprehensive doctrines“), indem er auf die begrenzte inhaltliche Reichweite der politischen Gerechtigkeit hinweist: Sie konzentriert sich auf die „basic structure of society“ und beansprucht keineswegs, sämtliche Aspekte des guten Lebens abzudecken oder gar eine weltanschauliche Gesamtorientierung zu leisten. In ihren Grenzen soll die politische Gerechtigkeit jedoch einen praktischen Vorrang vor etwaigen konkurrierenden religiösen oder weltanschaulichen Lehren haben, die zwar inhaltlich über die politische Gerechtigkeit hinausgehen können, aber nicht gegen sie verstoßen dürfen. Gleichzeitig bietet die leitende Gerechtigkeitsvorstellung Anknüpfungsoptionen für unterschiedliche religiöse beziehungsweise weltanschauliche Deutungen, die mit Bezug auf sie einen „overlapping consensus“ ausbilden können.

es keine Rechtfertigung dafür, die legitimen Interpretationen von Menschenrechten von vornherein auf die Religionen und Philosophien europäischen Ursprungs zu beschränken, weil nur sie angeblich zur Aufklärung fähig seien.

Die zu Beginn dieses Abschnitts formulierten kritischen Bemerkungen zum ideengeschichtlichen Entwicklungsschema der Menschenrechte hatten keineswegs die Absicht, ideengeschichtliche Ansätze per se als ideologisch zu verwerfen oder als sinnlos abzutun. Ideengeschichtliche Studien können zum Verständnis der Menschenrechte wesentlich beitragen. Es kommt allerdings darauf an, dass man sich über den „rekonstruktiven“ Charakter aller ideengeschichtlichen Bemühungen Klarheit verschafft: Menschenrechte sind nicht aus bestimmten ideengeschichtlichen Motiven genetisch zu erklären, sondern lassen sich nur *rückblickend* mit ihnen in Verbindung bringen. Wer dies tut, sollte deshalb wissen, dass er nicht gleichsam organisch verlaufene Entwicklungsprozesse beschreibt, sondern – von heute aus – Brücken zurück in die Geschichte schlägt.

Solche Brückenschläge sind in vieler Hinsicht möglich. Sie können auch außerhalb eines „westlichen“ kulturellen Kontextes stattfinden. Es spricht nichts dagegen, beispielsweise auf Affinitäten zwischen modernen Menschenrechten und bestimmten ethischen Lehren des Konfuzius oder dem Gerechtigkeitspathos des Korans hinzuweisen. Wiederum ist Vorsicht angezeigt, damit es nicht zu Geschichtsklitterungen und kulturalistischen oder religiösen Vereinnahmungen kommt. In den Dokumenten des alten China oder in den Traditionen afrikanischer Völker unmittelbar nach Menschenrechten zu suchen, wäre ein problematisches Unterfangen. Die im zeitgenössischen islamischen Schrifttum häufig zu findende Behauptung, Menschenrechte seien bereits im Koran enthalten,⁵² ist nicht weniger anachronistisch als der Versuch, die Menschenrechte unmittelbar in der Bibel zu verorten. Muslime mögen darauf verweisen, dass der Koran dem Menschen als Statthalter Gottes auf Erden⁵³ einen hohen Rang zuweist, aus dem sich – analog zum biblischen Motiv der Gottesebenbildlichkeit – die Menschenwürde religiös begründen lässt. Dies ändert aber nichts daran, dass der Koran – sowenig wie die Bibel – bereits menschenrechtliche Ansprüche in einem prägnanten Sinne enthält. Auch wenn zeitgenössische Muslime die koranische Aussage, dass es keinen Zwang in der Religion gibt,⁵⁴ als islamische Begründung der Religionsfreiheit anführen, gehen sie offenkundig von den Plausibilitäten des modernen Menschenrechtsdenkens aus, die sie weniger aus dem Koran *heraus* entwickeln, als dass sie sie in den Koran *hineinlesen*. Wiederum geschieht der Brückenschlag vom Standpunkt der Gegenwart aus, und es ist gut, sich dies klar zu machen.

Die hermeneutische Einsicht, dass jede Ideengeschichte der Menschenrechte nur

52 Vergleich etwa die Präambel der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung des Islamrats für Europa von 1981, abgedruckt in CIBEDO-Dokumentationen Nr. 15/16 1982.

53 Vergleich Koran 2,30 u.ö.

54 Vergleich Koran 2,256.

von *rückwärts erzählt* werden kann, hat praktische Relevanz. Sie kann dazu beitragen, exklusive Vereinnahmungen der Menschenrechte in bestimmte Kulturtraditionen kritisch aufzubrechen und deutlich zu machen, dass jede einzelne ideengeschichtliche Linie – auch die westliche Linie – zuletzt nur ein *Beispiel* für die vielfältigen ideengeschichtlichen Rückbezüge bietet, die sich um die Menschenrechte weben lassen. Dies wiederum macht es möglich, dass die spezifischen historischen Hintergründe, Erfahrungen und Motive, die zunächst in Europa und Nordamerika zum Postulat von Menschenrechten geführt haben, in den Zusammenhang einer *unabgeschlossenen menschenrechtlichen Lerngeschichte* gestellt werden. Darin muss auch den Narrationen und Reflexionen von außerhalb des Westens eine kritisch-produktive Rolle zukommen, damit der Universalitätsanspruch der Menschenrechte nicht selbst zu einer ideologischen Verabsolutierung eurozentrischer Perspektiven gerät.⁵⁵ Die tatsächlichen Durchsetzungschancen der Menschenrechte hängen auf Dauer nicht zuletzt von der Bereitschaft ab, die nach wie vor verbreiteten eurozentrischen Lesarten der menschenrechtlichen Ideengeschichte zu überwinden, ohne die kulturkritische Beunruhigung, die der menschenrechtlichen Freiheitsidee innewohnt, einer vordergründigen interkulturellen Ökumene zu opfern.

55 Andernfalls droht eine Gefahr, die Bernhard Waldenfels wie folgt beschreibt: „Schön wäre es, wenn ‚der Mensch‘ mit eigener Stimme spräche. Doch die Erfahrungen der Interkulturalität lehren uns nur zu gut, dass hinter einer solchen Stimme stets eine bestimmte Instanz steckt, die sotto voce für ‚den Menschen‘ spricht, ohne ihn in seiner Allgemeinheit verkörpern zu können. Und nur zu oft verbirgt sich hinter der Präention auf Allgemeinheit ein hierarchisches Gefälle“. Bernhard Waldenfels, „Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden“, Frankfurt a.M. 2006, S. 113.

„Gottes-Recht“ versus „Menschen-Recht“ I

EZHAR CEZAIRLI

„Die Scharia als Beispiel für die Universalität der Menschenrechtsverständnisse?“ Als ich diesen Titel las, musste ich sehr lange darüber nachdenken, was genau damit gemeint ist. Eine interessante und zugleich sehr schwierige Fragestellung. Beim ersten Teil des Titels dachte ich: Wie kann es sein, dass Gott sich gegen den Menschen stellen kann? Oder wie kann es sein, Gott und Mensch als Gegenspieler zu betrachten?

Der zweite Teil des Titels spricht von *der Scharia* und von *Menschenrechtsverständnissen – im Plural!*? Diese Formulierung erschien mir sehr widersprüchlich: Eine einheitliche Scharia gibt es nämlich nicht. Und wird hier nicht eine neue Fassung der Scharia als eine Weltanschauung dargestellt, die unter anderem auch für Europa Geltung beansprucht? Und wenn man von mehreren unterschiedlichen Menschenrechtsverständnissen spricht: Kann man dann überhaupt von einer Universalität sprechen?

Was verbirgt sich hinter dem Begriff Scharia? Unter Scharia wird heute – verkürzt dargestellt – „das islamische Recht“ verstanden, das als Rechts- und Verfassungssystem *alle* Bereiche des Lebens nach unveränderbaren – vermeintlich göttlichen – Regeln ordnet. Sie beinhaltet neben allen religiösen auch alle rechtlichen Normen: Zivilrecht/Strafrecht (Beispiel: Körperstrafen), ungleiche Behandlung und ungleiche Rechte von Mann und Frau und vieles mehr. Grundlage sind religiöse Gutachten (Fatwas) oder Lehrentscheidungen von Religionsgelehrten. Es gibt – im klassischen Sinne – unterschiedliche Rechtsschulen, die der jeweiligen Scharia zugrunde liegen: eine schiitische und vier sunnitische Rechtsschulen. Da es keinen Konsens unter den Rechtsgelehrten gibt, ist es also nicht möglich, von *DER* Scharia zu sprechen!

Für das Verständnis ist es aber wichtig zu wissen, dass im KORAN die Scharia nur *ein einziges Mal* erwähnt wird! In der Sure 45, Vers 18 heißt es: „Wir haben Dir in der Angelegenheit einen Weg – Scharia – gezeigt; folge ihm nun.“ Im Koran wird also der Begriff Scharia im Kontext von *Moral benutzt und* nicht im Kontext einer – totalitären – Rechtsauffassung! Das heißt in diesem Sinne – Scharia als Moralitätsverständnis. „Könnte man daraus gar folgen, dass die Scharia ein Beispiel für ein universelles Menschenrechtsverständnis sei!“

Aus der Interpretation dieser Anleitung in Fragen der Moral haben islamische Gelehrte ein Jahrhundert nach der islamischen Offenbarung also – wie zuvor beschrieben – ein Rechtssystem entwickelt.

Erst mit der Gründung der ersten fundamentalistischen Bewegung – der Muslimbruderschaft – entstand ab 1928 der politische Islam. Damit wurde die Scharia zu einem islamischen System, das für sich beansprucht, Staatsrecht und Verfassungs-

recht zugleich zu sein und für alle Lebensbereiche autoritäre Vorschriften beinhaltet. Sie lässt keine Trennung zwischen privater und öffentlicher Sphäre zu. Sie ist totalitär. Als Beispiel kann etwa die Sittenpolizei in manchen Ländern dienen. Mit den universell gefassten Menschenrechten und dem Menschenrechtsverständnis der freiheitlich-demokratisch verfassten Länder Europas ist das nicht vereinbar!

Doch wie sieht es generell mit den Menschenrechten aus? Kann man überhaupt von einer Universalität und von einer Unteilbarkeit der Menschenrechte sprechen? Dies wäre der Idealzustand; doch die Realität in der Welt sieht anders aus: Das Menschenrechtsbewusstsein ist – entsprechend der sozialen, kulturellen und politischen Realität einer Gesellschaft – unterschiedlich entwickelt. Beispiele dafür gibt es viele. Etwa das Kastensystem in Indien. Oder die Realität in Nigeria: Die Menschen dort leben nach verschiedenen Gesetzen. Die Rechtsprechung ist abhängig von Wohnorten und ethnischen oder religiösen Zugehörigkeiten. Dies gilt besonders im zivilrechtlichen Bereich. In der indonesischen Region Aceh gilt die Scharia, während in anderen Teilen Indonesiens andere Rechtssysteme gelten. Und in vielen Ländern werden insbesondere die Rechte der Frauen unterdrückt.

Erwähnenswert finde ich an dieser Stelle, dass – nach eigenen Angaben – unter den Mitgliedern im „Menschenrechtsrat“ (MRR) in Genf nur eine Minderheit an die Universalität der Menschenrechte glaubt und die Mehrheit stattdessen für ein regional und kulturell geprägtes Menschenrechtsverständnis eintritt. Das finde ich sehr bedenklich. Ich glaube, dass die Menschenrechte für alle Menschen gelten müssten! Zugleich zähle ich mich zu den Glücklichen, die in Freiheit und unter einer demokratischen Regierung leben dürfen. Allerdings wird es immer wichtiger, sich für diese Werte stärker zu engagieren!

Die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“, die 1948 von den Vereinten Nationen verkündet wurde, sollte die Grundlage für Gerechtigkeit und Frieden in Europa und der Welt sein. Die Glaubwürdigkeit dieser Erklärung gilt es aufrechterhalten in einer Zeit, in der diese immer wieder Schaden nimmt durch Konflikte überall auf der Welt, etwa im ehemaligen Jugoslawien oder in den von westlichen Armeen geführten Kriegen in islamischen Ländern wie Irak und Afghanistan. Beispielhaft für den Verlust an Glaubwürdigkeit stehen auch die Anwendung von Folter und die menschliche Entwürdigung in „Abu Ghraib“.

Für europäische Länder – einschließlich Deutschland –, in denen die universellen Menschenrechte als Grundlage für ihre Gesellschaftsordnung dienen, stellt die Globalisierung neben der Zuwanderung (Migration) von Muslimen eine der größten Herausforderungen für das Zusammenleben dar.

Die demografische Entwicklung verändert die ethnische Zusammensetzung Deutschlands und der EU-Bevölkerung. (In der EU leben derzeit 20 Millionen Zuwanderer, im Jahr 2015 wird sich diese Zahl vervielfacht haben.) Immer mehr Menschen unterschiedlichster Herkunft, Kultur und Zivilisation leben nebeneinander, aber sie tei-

len nicht dieselben Normen, Werte oder Weltanschauungen. Für viele Muslime in Europa gilt das in besonderer Weise und dies erschwert deren zivilgesellschaftliche Integration, wobei soziale Faktoren dabei eine wichtigere Rolle spielen als religiöse Faktoren.

Mit der Globalisierung – so heißt es – rückt „die Welt“ zusammen, ebenso der Islam und Europa, doch gleichzeitig findet immer mehr eine Segregation statt: Wir leben in einem Zeitalter der Identitäten und der Identitätssuche, was vor allem die religiösen Identitäten stärker hervorzubringen scheint! Das bringt die Menschen nicht näher zueinander, sondern trennt sie. Denn gerade die Weltreligionen – Judentum, Christentum, Islam – beanspruchen jede für sich, der einzig wahre Glauben zu sein; das liegt in der Natur der Sache, seit es Religionen gibt. Eine erfolgreiche Integration aller Menschen in europäische Gesellschaften erreichen wir deshalb nicht über die Religion (Scharia), sondern über Bildung, Ausbildung und Chancengerechtigkeit sowie über Eigeninitiative und aktiver Nutzung von Chancen. Denn in diesen Bereichen liegen die Defizite.

Die Anschläge vom 11. September, die darauf folgende Reaktion des damaligen amerikanischen Präsidenten Bush und seine Darstellung dieses Terrorakts als eines Anschlags (ja einer Kriegserklärung) auf den sogenannten Westen und seiner „Werte“, haben die Welt verändert. Er sprach von seiner göttlichen Mission, teilte die Welt in Gut und Böse (Irakkrieg/ westliche Armeen in islamischen Ländern ...) und es wurde von der „Rückkehr“ (Renaissance) der Religionen gesprochen. Aber diese Rückkehr erfolgte nicht so sehr in Form von Gottesglaube und Spiritualität, sondern vielmehr in Form politisierter Religionen. Das gilt nicht nur für den Islamismus in Deutschland und Europa.

Immer mehr Menschen mit unterschiedlichster ethnischer, kultureller und religiöser Zugehörigkeit leben in Deutschland (und der EU) nebeneinander; ein friedliches und gedeihliches Zusammenleben aller Menschen in Vielfalt kann nur auf der Grundlage der freiheitlich-demokratischen Gesellschaftsordnung und der Verfassung erfolgen.

Den Forderungen von Fundamentalisten – ganz gleich welcher Religion – immer mehr nachzugeben, gefährdet diese Grundordnung und den Frieden in der Gesellschaft. Ein Beispiel dafür ist die Einführung von Scharia-Schiedsgerichten innerhalb des englischen Rechtssystems oder das Urteil einer Frankfurter RichterIn in einem Scheidungsprozess unter Berücksichtigung des „kulturellen Hintergrunds“.

Nur eine gemeinsame Werteorientierung bindet Menschen aneinander. Für Deutschland und Europa sind das die Werte der Aufklärung, die die Moderne und den Fortschritt geprägt haben, die Demokratie, die individuelle Selbstbestimmung und Freiheit, die Pluralität, die Gleichberechtigung der Geschlechter und die Trennung von Religion und Staat (Politik) durch den Säkularismus, der sowohl die individuelle Freiheit als auch die Religionsfreiheit garantiert. Säkularismus bedeutet nicht Religionsfeindlichkeit oder Ablehnung der Religionsausübung. (Auch wenn das – leider – oft so dargestellt wird.)

Europa und Deutschland sollten stolz darauf sein und diese Werte noch deutlicher allen Menschen, die hier leben, als unverrückbare Grundlage des Zusammenlebens vermitteln.

Für alle Demokratien und besonders für die westeuropäischen gilt, dass der demokratische Staat speziell vom Engagement seiner Bürger für Demokratie und Menschenrechte lebt. Denn diese sind in der heutigen Zeit, in der viele Kräfte die demokratischen Rechte nutzen, um ihre – teilweise undemokratischen – Ziele zu erreichen, besonders gefährdet. Ebenso wichtig ist es, mit den Freiheiten, die der demokratische Staat seinen Bürgern garantiert – dazu zählt auch die Religionsfreiheit – verantwortlich umzugehen.

Europa steht für die universellen Menschenrechte und definiert sich als Wertegemeinschaft. Europa sollte sich mehr für seine Werte einsetzen; auch um seine Glaubwürdigkeit nicht zu verlieren.

„Gottes Recht“ versus „Menschen-Recht“? II

Der Konflikt zwischen universellen Menschenrechten und der Scharia

DIN SYAMSUDDIN

Einleitung

Im Allgemeinen sind die Beziehungen zwischen der muslimischen und der westlichen Welt recht harmonisch. In vielen Bereichen kooperieren Muslime und der Westen und stehen miteinander in einem produktiven und konstruktiven Dialog. Aber es gibt auch noch Spannungen und Konflikte zwischen der muslimischen und der westlichen Welt. Verschiedene Studien stellen im Westen eine Zunahme von Islamfeindlichkeit und Fremdenfeindlichkeit fest. Die Einstellung zum Islam und zu Muslimen ist immer noch ziemlich negativ, da man sie mit Terrorismus, Rückständigkeit und Menschenrechtsverletzungen in Verbindung bringt. Andererseits nimmt der Hass auf den Westen und die negative Haltung ihm gegenüber vielerorts zu. In den Augen der Muslime stiftet der Westen Unruhe, ist imperialistisch und die Ursache vieler Probleme.

Sowohl die muslimische als auch die westliche Welt können sich immer noch nicht von historischen Traumata, insbesondere den Kreuzzügen, freimachen, und es kommt auf beiden Seiten häufig zu Missverständnissen. Die Menschen im Westen sind offenbar beunruhigt und besorgt über muslimische Bestrebungen, die *Scharia* anzuwenden. Diese Sorge hängt im Allgemeinen damit zusammen, dass der Westen die *Scharia* als islamisches Recht betrachtet, das mit dem westlichen Lebensstil unvereinbar ist. Die Anwendung der *Scharia* könnte direkt oder indirekt die Identität des Westens verändern und zum nationalen Zerfall führen. Als „die anderen“ verstehen die Menschen im Westen unter *Scharia* das, was sie in ihrem unmittelbaren sozialen und politischen Zusammenhängen von Muslimen hören oder bei ihnen erleben. Sie verstehen jedoch nicht die eigentliche Bedeutung der Scharia als eines Gefüges von Normen und Werten, die dem Koran und der Sunna entstammen.

Dieser Vortrag versucht, das Konzept der Scharia von seinen normativen Wurzeln und der historischen Entwicklung her zu erörtern. Diese Erörterung ist aus zwei Gründen wichtig: Erstens will sie Missverständnisse ausräumen, die sowohl auf muslimischer als auch auf westlicher Seite bezüglich der Scharia bestehen. Zweitens ist es notwendig zu untersuchen, welche Relevanz die Scharia für den westlichen Glauben und die westliche Lebensphilosophie, einschließlich der Menschenrechte, hat. Obwohl sie sich erheblich voneinander unterscheiden, gibt es doch Übereinstimmungen und Entsprechungen zwischen der Scharia und den Menschenrechten.

Bedeutung und Ursprung der Scharia

Wörtlich bedeutet das Wort *Scharia* Weg – ein Weg zur Tränke, ein Weg zur Quelle des Lebens. Das Substantiv Scharia ist aus dem Verb *schara'a* abgeleitet, was „den Weg weisen“ oder „verordnen“ bedeutet. Im Koran kommt das Wort *Scharia* einmal vor, in der Sure 45,18, und bedeutet dort „ein Pfad, dem zu folgen ist“. Das Verb *schara'a* findet sich zweimal im Koran. In einem Vers (Sure 42,13) bezieht es sich auf Gott als Subjekt und in einem anderen Vers auf den Treuebruch gegenüber Gott.

Semantisch gesehen besteht, dem Koran zufolge, eine enge Verbindung zwischen *Scharia* und *Al-din*. Im theologischen Kontext bilden die beiden eine Einheit. Das Wort *din* bedeutet Gehorsam, Treue und dergleichen. Der Hauptunterschied zwischen *Scharia* und *Al-din* liegt im Subjekt. Das Subjekt von *Scharia* ist Gott, während es bei *Al-din* der Mensch ist. *Scharia* bedeutet jedoch mehr als lediglich eine Verordnung oder Unterweisung von Gott. Sie enthält Gottes Gesetz als göttlichen Willen und den Weg, über den der Mensch wahres Glück erlangen kann. Dementsprechend ist *Al-din* der Gehorsam und die Treue des Menschen zur *Scharia*. Das Glück des Menschen hängt vom Grad seiner Treue und seines Gehorsams zur *Scharia* ab.

Als Mittelpunkt der islamischen Lehre ist die *Scharia* die Offenbarung, die alle Aspekte des geistlichen, psychischen und physischen Verhaltens des Menschen umfasst. Sie bedeutet nichts anderes als das Wesen des Islam. Die *Scharia* umfasst die islamische Theologie (*Aqidah*), den Kultus (*Ibadah*) und die Ethik (*Akhlak*). Sie enthält auch Menschenrechte. Hier sind die Menschenrechte von Gott, nicht vom Menschen selbst bestimmt. Für den Menschen als den Empfänger dieses göttlichen Gesetzes besteht die oberste Pflicht in der bestmöglichen Anwendung der *Scharia*. Aus diesem Grund ist es sehr wichtig, dass die Menschen die vier in der *Scharia* integrierten Aspekte verstehen: Bedeutung, Textbezug, Philosophie und Botschaft.

Die Ausbreitung des Islam von Mekka und Medina auf andere arabische Gebiete führte zu sehr komplexen und dynamischen Entwicklungen im sozialen, politischen und religiösen Bereich. Muslime waren mit neuen Situationen konfrontiert, die ein tieferes Verständnis des Islam erforderten. Dafür entwickelten die muslimischen Gelehrten (*Ulama*) eine Methode, nämlich das eigenständige und gesellschaftlich verantwortliche Bemühen um Interpretation. Dieses eigenständige Bemühen wird *Idschihad* genannt. Das Ergebnis des *Idschihad* ist *Fiqh*, was wörtlich Verstehen bedeutet.

In der Frühzeit des Islam praktizierten die *Ulama Idschihad*, um Antworten auf spezielle Fragen oder aus der Religion resultierende Lösungen für bestimmte Probleme zu finden. Aus diesem pragmatischen Grund ist *Fiqh* nichts anderes als der rechtliche Rat (*Fatwa*) der *Ulama*. Später kam es durch die *Ulama* oder ihre Studenten zu einer Kodifizierung dieser Rechtsgutachten (*Fatwa*), die als Hauptquelle der Rechtsschulen (*Madhab*) der künftigen Orientierung dienen sollte. Im Zuge der Entwicklung der islamischen Rechtsprechung wurde *Madhab* zur wichtigsten Rechtsquelle für die muslimischen Juristen (*Hakim*). Die Bedeutung der *Scharia* veränderte sich in

diesem Prozess: Aus der islamischen Lehre wurde die islamische Jurisprudenz, aus Gottes Offenbarung wurde menschliches Denken.

Die Bedeutung der Scharia wird zudem noch weiter reduziert durch streng schriftgläubige Muslime, die den Islam (*Scharia*) nur als islamisches Strafrecht in einem islamischen Staat ansehen. Dieses reduktionistische Verständnis führt zu einer abwertenden Sichtweise der *Scharia*, bei der sie gewöhnlich mit Steinigungen, Peitschenhieben, dem Abhacken der Hand und anderen Formen körperlicher Gewalt in Verbindung gebracht wird. Im politischen Bereich wird die Scharia oft mit einem islamischen Staat gleichgesetzt, in dem es keine Demokratie, keine Meinungsfreiheit und keine Religionsfreiheit gibt und in dem Frauen in einer männlich dominierten Gesellschaft ein Geschlecht zweiter Klasse sind, ohne Einfluss und Macht. Dieses negative Bild der Scharia ist in der westlichen Welt immer noch verbreitet und hängt damit zusammen, dass der Westen die Anwendung der Scharia in sogenannten islamischen Staaten nur von außen betrachtet.

Die Scharia und die Menschenrechte

Die Offenbarung der Scharia geschah nicht um Gottes willen, sondern aus Barmherzigkeit mit dem Menschen. Die Menschenrechte sollen das Glück des Menschen in diesem irdischen Leben und im Jenseits sichern. Das ist ein großer Unterschied zur westlichen Welt. Dort sind die Menschenrechte das Ergebnis eines Einigungsprozesses unter Menschen, sie sind von der Gesellschaft geschaffen. Menschliche Bestrebungen und Wünsche bestimmen und prägen die Menschenrechte. Trotz ihres unterschiedlichen Ursprungs verfolgen die Menschenrechte der Scharia und die der westlichen Welt weitgehend die gleichen Ziele, nämlich den Schutz, das Glück und den Wohlstand des Menschen. Al-Ghazali zufolge besteht das Hauptziel der Scharia darin, den Menschen zu schützen und zu achten. Nach Al-Ghazali dient die Scharia einem fünffachen Zweck: Erstens will sie die Religion schützen (*Hifz al-din*), die religiöse Freiheit des Einzelnen sichern und bewahren. Zweitens will sie das menschliche Leben schützen (*Hifz al-nafs*). Drittens geht es darum, das Überleben der Menschheit (*Hifz al-nasl*) zu sichern, wozu auch der Schutz der Fortpflanzung gehört. Das vierte Ziel ist der Schutz der menschlichen Vernunft (*Hifz al-aql*), der Meinungs- und Gedankenfreiheit. Und schließlich geht es um den Schutz des Vermögens (*Hifz al-mal*). Die Scharia schützt den Besitz der Menschen und garantiert ihnen damit ihre ökonomische Basis.

Den Menschenrechten der Scharia liegt die Überzeugung zugrunde, dass der Mensch das höchste und perfekte Geschöpf Gottes ist. Das menschliche Leben ist heilig, weil die Seele des Menschen Atem (*Nafah*) von Gott ist. Die Scharia betrachtet den Menschen mit höchstem Respekt und erweist ihm höchste Ehre. Gott ist der EINE, der absolute Macht über Leben und Tod hat. In der Scharia gilt Töten als Sünde gegen Gott und die Menschheit; der Mord an einem unschuldigen Menschen kommt dem Mord an der ganzen Menschheit gleich. Ebenso bedeutet die Rettung

eines einzigen Lebens die Rettung aller Menschen. Auf diesem Hintergrund verbietet die Scharia, Menschen zu töten oder diejenigen, die einen Mord begangen haben, mit dem Tode zu bestrafen (*Qishah*).

Als das perfekte Geschöpf Gottes besitzt der Mensch die Vernunft (*aql*) als Sitz des Denkvermögens und der sittlichen Urteilskraft. *Aql* ist nur dem Menschen gegeben. Die Scharia gewährt in hohem Maß Raum für Gedankenfreiheit, Redefreiheit und Handlungsfreiheit. Despotismus und Gewaltherrschaft sind eindeutig unvereinbar mit der Scharia. Der Einsatz der Vernunft (*Aql*) ermöglicht es dem Menschen, den Reichtum und die Schönheit der Natur als Quelle aller wirtschaftlichen Produktion und Zivilisation zu nutzen. Der Mensch und die Natur stehen in einer engen wechselseitigen Abhängigkeit. Die Natur sorgt für alle Bedürfnisse des Menschen. Ihre Zukunft hängt vom menschlichen Tun ab. Die Natur wurde von Gott für den Menschen erschaffen. Die Scharia eröffnet dem Menschen den Zugang zu ihrer wirtschaftlichen Nutzung. Insofern ist jede Art des Monopols in Form des Kommunismus, Kapitalismus oder Kolonialismus, die mit der Anhäufung materiellen Reichtums und der Kontrolle darüber in der Hand Einzelner oder bestimmter Gruppen verbunden ist, eine Verletzung der Menschenrechte.

Weil der Mensch Gottes Geschöpf ist, sind alle Menschen gleich. Kein Mensch ist dem anderen überlegen. Männer und Frauen sind gleichberechtigt geschaffen. Das bedeutet nicht, dass Männer und Frauen alle gleich sind. Aufgrund ihrer physischen Natur ergänzen Mann und Frau einander. Daher haben alle Menschen die Pflicht, einander zu achten. Die Stellung eines Menschen vor Gott hängt nicht von seiner Rasse, seiner Volkszugehörigkeit oder seinem Geschlecht ab, sondern von seinen Taten. Diskriminierung aufgrund von Rasse, Religion und Geschlecht steht eindeutig im Widerspruch zur Scharia.

Der Islam garantiert auch Religionsfreiheit. Nach der Scharia gibt es keinen Zwang in der Religion. Der Mensch hat die Freiheit, seine Religion zu wählen oder sich sogar für die Religionslosigkeit zu entscheiden. Die Religion ist die private, persönliche Entscheidung des einzelnen Menschen. Menschen haben das Recht, von einer Religion zu einer anderen zu konvertieren. Sie müssen jedoch immer andere Menschen und ihre Religionen respektieren. Blasphemie, Beleidigungen und andere Formen der Intoleranz sind von der Scharia verboten. Wenn muslimische Länder oder Führer den Religionswechsel verbieten, so steht dies nicht nur im Widerspruch zum Islam, sondern auch zur Botschaft der Scharia, die Religionsfreiheit garantiert.

Schlussbemerkung

Es kann der Schluss gezogen werden, dass es keine wesentlichen Widersprüche oder Konflikte zwischen islamischem Recht oder der Scharia und den Menschenrechten gibt. Die Differenzen, die heute bestehen, sind im Wesentlichen durch unterschiedliche Perspektiven und eine besondere Betonung der Menschenrechte verursacht. Die

Auffassung, dass die Scharia und die Menschenrechte nicht miteinander vereinbar seien und im Widerspruch zueinander stünden, rührt aus der Außenperspektive des Westens, mit der er die Praxis und Anwendung der Scharia in muslimischen Staaten wahrnimmt.

Aus muslimischer Perspektive kann man durchaus die Meinung vertreten, dass die Praxis der islamischen Scharia durch muslimische Staaten nicht notwendigerweise für ein umfassendes Verständnis des Islam steht. Vielmehr wird die Anwendung der Scharia in vielen Fällen von dem bestimmt, was einzelne Führer oder bestimmte Gruppen für richtig halten. Dabei ist sie Veränderungen oder Neuinterpretationen unterworfen.

Die Ursache für die Differenzen zwischen der Scharia und den Menschenrechten liegt wohl in der Philosophie der menschlichen Freiheit und Existenz. Nach dem Islam ist der Mensch das Geschöpf Gottes. Er hat Rechte, soweit Gott sie ihm schenkt. Die Rechte des Menschen werden durch die Autorität und das Gesetz Gottes begrenzt. Zum Beispiel fordert der Islam die Ehe zwischen Mann und Frau, um den biologischen Fortbestand der Menschheit zu sichern (*Hifz al-nasl*). Gleichgeschlechtliche Ehen sind verboten, denn sie würden das zukünftige Überleben der Menschheit und der Weltzivilisation gefährden.

Dennoch gibt es noch Raum für Dialog. Aus islamischer Sicht ist die Interpretation der Scharia noch nicht abgeschlossen. Die Scharia kann in ihrer Bedeutung nicht auf islamisches Recht, islamische Jurisprudenz oder islamisches Strafrecht reduziert werden. Notwendig ist ein umfassendes Verständnis der Scharia. Es könnte lohnenswert sein, wenn der Westen auch seine Sicht überprüfen und revidieren würde, dass nämlich die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte die einzig relevante und allgemeingültige Rechtsgrundlage darstelle, die weltweite Anwendung finden könne. Zwingt man der ganzen Welt die westlichen Menschenrechte auf, kann das Ergebnis eine neue Form der Menschenrechtsverletzung sein.

„Ich glaube an die Macht des Dialogs“

IM GESPRÄCH: DIN SYAMSUDDIN

Welchen Stellenwert hat die Religionsfreiheit in Ihrem Land?

Es gibt bei uns Auseinandersetzungen, auch wenn unsere Verfassung von 1945 Religionsfreiheit garantiert und allen Menschen die Freiheit gewährt, ihre jeweilige Religion auszuüben und zu lehren. Aber es ist bei uns wie in vielen anderen Ländern auch: Es werden Freiheiten verletzt. In Indonesien gibt es bei bestimmten Gruppen den Anspruch, die einzig wahre Religion zu vertreten – das sind religiöse Fundamentalisten. Aber ich denke, dass die Mehrheit der Bevölkerung Religion als inklusiv und tolerant versteht und ein friedliches Zusammenleben will.

Wie sehen die Verletzungen der Religionsfreiheit konkret aus?

Es gibt in allen Religionen Gruppen, die behaupten, ihre Religion sei die absolute Wahrheit. Dieser Absolutheitsanspruch schließt andere aus dem Kreis der Wahrheit aus. Diese Argumentationsweise schließt andere aber nicht nur aus, sondern spricht ihnen manchmal auch die Existenzberechtigung ab. Das zeigt sich zum Beispiel darin, dass die Gläubigen anderer Religionen keine Gotteshäuser bauen dürfen. Manchmal kommt es auch zu Gewaltausbrüchen. Aber man muss sagen, dass diese Geschehnisse nicht nur religiös motiviert sind. Es spielen dabei auch soziale, wirtschaftliche und politische Faktoren eine Rolle.

In Indonesien hat es viele Übergriffe auf Kirchen gegeben. Seit den 60er Jahren sind mehr als 1.000 Kirchen zerstört worden. Meinen Sie solche Fälle?

Ja, genau. Aber es sind nicht nur Kirchen, sondern auch andere Gotteshäuser betroffen. In Indonesien sind das Innen- und das Religionsministerium für alle Religionsgemeinschaften zuständig. Auch wenn eine Religionsgemeinschaft bauen will: Für Kirchen, Moscheen, Tempel, Pagoden oder andere benötigen die Gemeinschaften eine Genehmigung der Regierung, und diese wiederum wird erteilt aufgrund einer Empfehlung der Kommunalgemeinde vor Ort. Manchmal halten sich die Kommunen aber nicht an diese Vorschriften und dann kann es zu Reaktionen anderer Religionsgemeinschaften kommen. Es gibt manchmal auch so etwas wie Eifersucht, wenn etwa die Christen eine große Kirche bauen und Moslems sich keine eigene Moschee leisten können. Oder wenn in einem Neubaugebiet nur eine neue Moschee gebaut wird, aber gleichzeitig drei bis acht neue Kirchen entstehen. In solchen Fällen kommt dann ein gewisser Sozialneid auf und der kann wiederum zu Spannungen führen.

Als moderater Muslimführer sind Sie im interreligiösen Dialog engagiert und versuchen bei Spannungen zu vermitteln. Sind Sie selbst deshalb schon bedroht worden oder zwischen die Fronten geraten?

Oh ja, das gehört dazu, wenn man als Mediator in einer pluralen Gesellschaft aktiv wird und versucht, zwischen den unterschiedlichen, sehr sensiblen Religionsgemeinschaften und Gruppen zu vermitteln. Religionen können zur Ursache von Überempfindlichkeit und Fanatismus werden. Deshalb ist es nötig, den Dialog zu fördern. Der interreligiöse Dialog ist ein neues Phänomen in unserer Gesellschaft, aber das gilt ja auch weltweit. Allein in Indonesien haben wir rund 20 interreligiöse Nicht-regierungsorganisationen, die Führungspersönlichkeiten aus allen Religionsgemeinschaften zusammenbringen. Ich selbst bin etwa der Vorsitzende des indonesischen „Committee on Religion for Peace“ (Komitee Religion für Frieden) und des „Indonesia Ulama Council“. Als Vorsitzender einer der größten islamischen Organisationen in Indonesien, der „Muhammadiya“, habe ich die Einrichtung eines interreligiösen Rates initiiert, der die wichtigsten religiösen Führer zusammenbringt, um mögliche Konflikte zu besprechen, bevor es zu Ausschreitungen kommt.

Das klingt nach gepflegter Gesprächsatmosphäre unter gebildeten Leuten.

Diese Art von Aktivitäten führt trotzdem manchmal zu gewissen Reaktionen. Ich habe zum Beispiel radikale muslimische Gruppen davor gewarnt, während des heiligen Monats Ramadan loszuziehen und Bars oder Diskotheken zu zerstören. Das musste ich kritisieren, denn es ist gegen die Lehre des Islam. Sie wurden wütend auf mich und haben eine öffentliche Diskussion gefordert. Bisher hat es keine tätlichen Angriffe auf mich gegeben, sie haben Respekt vor mir, aber es gibt auch eine Art von „sanfter Gewalt“, die ich erlebe. Gewalt hat viele Ebenen. Aber wir müssen uns diesen Herausforderungen stellen. Ich glaube an die Macht des Dialogs! Ich möchte neue Formen einführen, einen dialogischen Dialog, der auf Ehrlichkeit, Offenheit, Freundlichkeit und der Bereitschaft beruht, Probleme gemeinsam zu lösen. Nicht nur einen interreligiösen Dialog zwischen verschiedenen Religionen, sondern auch einen intrareligiösen Dialog innerhalb einer Religion, der manchmal noch wichtiger sein kann. Denn innerhalb einer Religion gibt es auch sehr verschiedene Ansichten. Wir müssen uns austauschen und aufeinander hören.

Sie sind einer der wenigen Muslime bei dieser internationalen ökumenischen Konferenz. Ist die Teilnahme für Sie ein Teil dieses Dialogprozesses?

Ja, auf jeden Fall. Das ist auch nicht neu für mich. Ich hatte zum Beispiel die Ehre, am ersten katholisch-muslimischen Dialogforum im Vatikan teilzunehmen, zu dem 21 muslimische Führer und 21 katholische Führer aus der ganzen Welt eingeladen waren. Dort habe ich Indonesien vertreten. Das war auch so ein Dialog – ein Teil meiner Aufgabe und Verantwortung.

Ich fühle mich auch geehrt von der Vereinten Evangelischen Mission zu dieser Tagung eingeladen worden zu sein. Das gibt mir die Gelegenheit, unsere Perspektive als Muslime zu erläutern, die von Nichtmuslimen vielleicht falsch verstanden werden kann. Ich hatte selbst Gelegenheit, die Erfahrungen, Ideen und Standpunkte von Christen besser kennenzulernen, in Fragen der Menschenrechte und der Religionsfreiheit etwa.

Interreligiöser Dialog ist in Deutschland häufig eine akademische Diskussion zwischen Angehörigen der Mittelklasse. Gelingt es bei Ihnen, auch die Basis einzubeziehen?

Das ist auch bei uns eine häufig geäußerte Kritik, dass interreligiöser Dialog sehr elitär sei und nur zwischen den liberal denkenden Leuten stattfindet. Deshalb mache ich mich so sehr für eine neue Form des Dialogs stark, um auch die Ausgeschlossenen mit einzubeziehen, damit wir auf sie hören und ihnen auch unsere Position erläutern können. Das gilt nicht in Bezug auf die Radikalen und Extremisten. Das wollen wir zurzeit noch nicht riskieren, irgendwann in der Zukunft vielleicht. Meine Kritik am gegenwärtigen Dialog ist, dass es oft nur zwei oder drei Monologe bei diesen Treffen gibt, aber keinen wirklich dialogischen Dialog.

Welche Rolle spielt der Staat bei den religiösen Konflikten in Indonesien? Ist er Teil des Problems oder Teil der Konfliktlösung?

Er ist beides. Manchmal löst er die Probleme und manchmal verursacht er sie. Wenn der Staat zum Beispiel zu stark in die Lehre der Religionsgemeinschaften eingreift und sich ein Urteil darüber erlaubt, was wahr ist und was nicht, dann kann das Gewalt hervorrufen. Das ist nicht Aufgabe des Staates. Nach meiner Meinung – und aus muslimischer Perspektive – würde ich sagen: Wir laden den Staat sehr wohl ein, soziale Verantwortung zu übernehmen und den interreligiösen Prozess seiner Bürgerinnen und Bürger zu fördern. Die Bevölkerung muss sich an die Gesetze halten, dafür hat der Staat auch zu sorgen. Aber die beste Möglichkeit, Konflikte zwischen verschiedenen Gemeinschaften zu vermeiden, wäre ein „ethischer Verhaltenskodex“, dem alle zustimmen. Soweit ich sehe, haben alle Religionen bestimmte Werte, ethische und moralische, die dabei helfen können, ein friedliches Zusammenleben und eine pluralistische Gesellschaft zu gestalten.

Interview: Bettina von Clausewitz

„Sri Lanka nach dem Bürgerkrieg am Scheideweg“

IM GESPRÄCH: EBENEZER JOSEPH¹

Im Mai 2009 ist der seit 1983 andauernde Bürgerkrieg in Sri Lanka zu Ende gegangen. Die Menschen hofften, dass sich jetzt alles zum Besseren wenden würde. Wie beurteilen Sie die Situation im Land, speziell in Bezug auf die Menschenrechte?

Die Menschen sind natürlich froh, dass der Krieg vorbei ist. Sie können wieder reisen und arbeiten und brauchen sich keine Sorgen über Bomben und Angriffe zu machen. Auch den Tamilen geht es besser. Der Alltag ist wieder entspannter. Aber in Bezug auf die Politik des Landes machen sich viele Menschen Sorgen. Die militärischen Auseinandersetzungen sind vorbei. Jetzt warten die Menschen darauf, dass sich endlich eine wirkliche Lösung für den ethnischen Konflikt abzeichnet. Die Regierung hat gesagt, dass sie sich nach den Parlamentswahlen im April 2010 darum kümmern will. Gegenwärtig gibt es ein politisches Vakuum, weil die Tamilen keine Vertretung haben, mit der die Regierung verhandeln könnte.

In Bezug auf die Demokratie im Allgemeinen und in Bezug auf die Menschenrechte bietet sich ein sehr diffuses Bild. Während des Bürgerkrieges ist viel Schlimmes passiert und es hieß zur Rechtfertigung immer, dass bestimmte Maßnahmen des Militärs unter dem Kriegsrecht nötig seien, um den Terrorismus zu bekämpfen – das galt überall im Land. Jetzt gibt es natürlich viele Verbesserungen: Die Straßensperren sind weg, die Tamilen müssen sich nicht mehr bei der Polizei melden, wenn sie woanders hingehen wollen. Aber die meisten Menschen leben immer noch mit einem Gefühl großer Unsicherheit. Da muss etwas geschehen.

Die Gewaltbereitschaft im Land soll nach wie vor sehr groß sein. Können Sie das bestätigen?

Wir haben viele Jahrzehnte der Gewalt hinter uns. Sie ist in jeden Bereich unseres Alltags eingezogen, selbst wenn es nur um belanglose Konflikte geht. Oft gibt es Mord und Totschlag schon wegen kleiner häuslicher Auseinandersetzungen oder wenn jemand sich rächen will. Wir sind immun geworden und haben uns an die Atmosphäre der Gewalt gewöhnt. Dieser Zustand beinhaltet große Herausforderungen für die neue Nation. Wir brauchen eine politische Lösung, aber auch eine für das soziale Leben. An der Oberfläche sind wir ein friedliches Land mit friedlichen Menschen ...!

¹ Zusätzliche Informationen: <http://methodistsrilanka.org/>

Eine gekürzte Version dieses Interviews wurde in „Welt-Sichten – Magazin für globale Entwicklung und ökumenische Zusammenarbeit“, Heft 5/2010, publiziert.

... das auch wieder intensiv um Touristen wirbt?

Ganz sicher. Sie können kommen! Aber es gibt all diese unterschwellig Probleme, die unbedingt angegangen werden müssen.

Wie sieht es aus mit der Pressefreiheit, mit politischer Opposition, mit demokratischen Rechten allgemein?

Zu Beginn des Jahres 2010 hatten wir den konkreten Fall, dass ein Journalist verschwunden ist – und unter merkwürdigen Umständen wieder auftauchte. Wenn etwa die Medien kritisch über Aktionen des Militärs berichten, dann ist das nicht unproblematisch. Die Medien müssen sehr vorsichtig sein. Gerade in Zeiten des Wahlkampfs kann die Berichterstattung dadurch ein wenig unausgewogen werden.

Es ist schwierig, weil wir derzeit zwei unterschiedliche Entwicklungen parallel erleben: Einerseits wächst der demokratische Spielraum: Nach drei Jahrzehnten können die Menschen im Norden und Osten erstmals wieder frei wählen, auch wenn bei jeder Wahl in Sri Lanka ein wenig Manipulation im Spiel ist. Andererseits gibt es diese sensiblen Bereiche. Deshalb sage ich: Wir sind an einem Scheideweg.

Wie wirken sich die Spannungen innerhalb Ihrer Kirche aus, die als eine der wenigen größeren Einrichtungen in Sri Lanka Mitglieder aus beiden Ethnien hat?

Das ist die große Chance, die unsere Kirche hat. Außerdem besitzen wir eine zentrale Organisation im Land und diesen Vorteil nutzen wir nach Kräften. Wir kümmern uns um die Opfer des Krieges. Vor allem um Tamilen, aber auch um Muslime, die vertrieben worden sind, und um Singhalesen in den Grenzdörfern der Kriegsgebiete. Wir spielen eine wichtige, vermittelnde Rolle, die durch die Zusammenarbeit mit anderen Religionen – vor allem Buddhisten und Hindus – noch verstärkt wird. Zurzeit gründen wir in den Dörfern kleine interreligiöse Foren – auf „Grassroots-Level“ –, um zu besprechen, wie es jetzt nach dem Krieg weitergehen soll. Die Menschen müssen wieder zusammenfinden und sich gemeinsam für Frieden und Versöhnung einsetzen. Auf Landesebene gibt es ähnliche Treffen aller religiösen Führer.

Andererseits war gerade die Religion – zumindest vordergründig – auch Teil des Konflikts zwischen den mehrheitlich hinduistischen Tamilen und den buddhistischen Singhalesen. Wie kann sie jetzt Teil des Friedensprozesses sein?

Es gibt extremistische Strömungen in allen Religionen, die eine negative Rolle gespielt und die Konfrontation verschärft haben. Die religiösen Führer haben sicher nicht alles richtig gemacht: Wir haben es versäumt, zur rechten Zeit das Richtige zu sagen, um diese Katastrophe zu verhindern. Aber ich erlebe, dass es unter den Menschen viel guten Willen gibt, und das müssen wir nutzen, um eine neue Perspektive für unser Land zu gewinnen.

Die Politik scheint dabei aber ein ziemlich einseitiger Akteur zu sein. 2005 hat eine Partei buddhistischer Mönche das Anti-Bekehrungsgesetz (Anti Conversion Bill) ins Parlament eingebracht, das seitdem wie ein Damoklesschwert vor allem über den sozial und missionarisch engagierten Kirchen hängt.

Das Anti-Bekehrungsgesetz macht uns tatsächlich Sorgen und wir diskutieren viel darüber – auch mit anderen Religionsvertretern, die die Gefahren ebenfalls sehen. Wir versuchen gemeinsam, das Gesetz zu verhindern. Aber wir müssen auch selbstkritisch betrachten, wie wir unseren Glauben leben, ob wir aggressiv auftreten oder sensibel genug mit anderen Religionen umgehen, damit wir nicht als Bedrohung empfunden werden. Das ist ein doppelter Prozess. Wir haben deshalb jetzt einen Verhaltenskodex für die Evangelisation entwickelt. Wenn wir in engem Kontakt mit anderen Religionen sind, verringern sich Angst und Misstrauen, auch wenn die Extremisten das vielleicht gerade nicht wollen.

Was würde das Inkrafttreten dieses Gesetzes konkret bedeuten?

Das Anti-Bekehrungsgesetz war schon fast verabschiedet, aber aufgrund der Parlamentswahlen ist es jetzt erst einmal wieder verschoben. Das bedeutet einen kleinen Aufschub für uns. Vielleicht wird es bald verabschiedet, vielleicht auch nicht. Aber wir können nicht wieder vor Gericht gehen, denn die Änderungen, die der Oberste Gerichtshof angeordnet hat, sind ausgeführt worden. Konkret beinhaltet das Gesetz zwei große Gefahren für uns: Wenn jemand eine andere Religion annehmen will, muss er oder sie das bei einer bestimmten Behörde melden und versichern, dass kein Druck auf ihn oder sie ausgeübt wurde. Erst dann wird der Wechsel anerkannt. Aber wenn wir jemanden taufen und er oder sie dann nachweist, dass er oder sie das aufgrund bestimmter Anreize getan hat, dann gibt es Geld- oder sogar Gefängnisstrafen. Alles kann doch beliebig interpretiert werden. Vielleicht hast du jemandem geholfen und dann geht er hin und sagt: Der wollte mich nur bekehren. Das öffnet eine riesige Bandbreite von Anschuldigungen, bei denen staatliche Stellen in religiöse Angelegenheiten eingreifen können.

Die zweite Frage lautet, ob unsere kirchlichen Schulen als unerlaubte „Anreize“ interpretiert werden können, weil es heißt, dass wir Kinder unzulässig beeinflussen. Oder wenn wir Sozial- oder Entwicklungsarbeit machen und jemandem irgendwo auf dem Dorf für ein Projekt Geld geben. All dies kann zu einem Problem werden. Außerdem gibt es nach dem Gesetz viele Gruppen, mit denen wir gar keinen Kontakt haben dürfen: Gefängnisinsassen, Soldaten, Flüchtlinge, Menschen mit Behinderung, auch Kinder und viele mehr. Diese Gruppierungen werden als „besonders anfällig“ klassifiziert. Davon gibt es so viele, dass irgendwann niemand mehr übrig bleibt. Sogar Frauen zählen ganz allgemein zu einer solchen Gruppierung!

Wieso wächst die Methodistische Kirche in Sri Lanka (MC-SL) und gewinnt ständig neue Mitglieder – trotz dieser vielfältigen Bedrohungen?

Der Grund dafür ist, dass das Zusammengehörigkeitsgefühl der Christen für viele Menschen attraktiv ist. Ein weiterer Grund sind die vielen Gebeterhörungen – darunter Heilungen von dämonischen Einflüssen oder von psychischen Problemen. Aber wir gehen sehr, sehr sensibel damit um und achten darauf, dass wir keine Unruhe oder Konkurrenz zu anderen Religionen in die Dörfer bringen.

Welche Rolle spielen die Menschenrechte in Ihrer Kirche?

Als Kirche haben wir in den letzten Jahrzehnten immer erklärt, dass alle Menschen gleiche Rechte haben und dass eine dauerhafte Lösung des Konflikts mit der Machtfrage zu tun hat. Und wir haben uns gegen jede Gewalt und für eine Verhandlungslösung ausgesprochen. Bis heute sagen wir: Die Menschenrechte müssen beachtet werden. Aber wir müssen auch andere Möglichkeiten in den Blick nehmen, wie die Menschenwürde gewahrt werden kann. Das ist die Diskussion zurzeit.

Wir arbeiten mit andern Religionen zusammen und stellen fest, dass das Menschenrechtskonzept der Vereinten Nationen als ein vom Westen geprägtes Konzept eingestuft werden kann. Es sind immer die westlichen Länder, die die Menschenrechte bei uns einklagen. Der Sitz dieser Organisationen – wie auch der UN beispielsweise – ist im Westen, aber in asiatischen Ländern reden wir kaum über dieses Konzept von Menschenrechten. Das macht es leicht zu sagen: Das ist wieder nur ein Konzept des Westens. Aber wir haben auch in unseren Religionen viele Traditionen, in denen es um den Respekt des Lebens und die Menschenwürde geht, auf denen wir aufbauen können.

Würden Sie sagen, Sie brauchen die UN-Menschenrechtscharta nicht?

In unseren Traditionen gibt es das nicht in dieser Form. Trotzdem würde ich sagen: Die Grundlage ist auch in unserer Kultur vorhanden, und sie umfasst alle Aspekte, die auch in der UN-Charta Erwähnung finden. Das Problem mit der Menschenrechtscharta bei uns ist, dass die Menschen sie nicht einklagen können. Die einfachen Leute können nicht einfach vor Gericht gehen und ihr Recht einfordern. Wie sollen wir ihnen diese Rechte dann nahe bringen? Deshalb ist es einfacher, bestimmte Kontrollmechanismen auf der Wertebasis unserer eigenen Religionen einzuführen. Ich sage nicht: weg mit der UN-Menschenrechtscharta. Das ist eine gute Richtlinie. Aber wie sollen wir die Charta hier umsetzen und wie können wir die individuellen und die sozialen Rechte hier verankern? All das muss mehr an die Situation vor Ort angepasst werden.

Die Religionsfreiheit ist einer der wichtigen Bausteine der Charta. Inwieweit ist sie in Sri Lanka gewährleistet?

Unsere Verfassung gewährleistet die Religionsfreiheit. Und ich glaube, dass die Mehrheit der Menschen sich eine tolerante Gesellschaft mit gegenseitigem Respekt

wünscht, egal ob sie Buddhisten, Hindus, Muslime oder Christen sind. Aber es gibt in allen Religionen Strömungen, auch bei den Christen, die sich für die Anhänger der einzig wahren Religion halten und andere angreifen oder lächerlich machen. Damit fangen die Probleme an. Hier liegt auch der Ausgangspunkt für das Anti-Bekehrungsgesetz. Wenn die Religionen zusammenarbeiten und diese Strömungen isolieren, dann hat die Religionsfreiheit größere Chancen.

Aber wenn dieses Gesetz verabschiedet wird, dann kann von Religionsfreiheit keine Rede mehr sein.

Ja, wenn das Anti-Bekehrungsgesetz kommt, haben wir ein großes Problem. Auch jetzt werden gelegentlich schon Kirchen oder Versammlungen angegriffen. Solche Vorkommnisse nehmen in letzter Zeit wieder zu. Ich würde nicht sagen, dass die Gotteshäuser gezielt niedergebrannt werden, aber es gibt Angriffe von aufgebracht Gruppen, die Gebäude verwüsten.

Die methodistische Kirche hat in Kriegszeiten zwischen den Parteien vermittelt und die Bevölkerung im Kriegsgebiet unterstützt. War das ein Erfolg und geht diese Arbeit weiter?

Wir haben während des Krieges – zusammen mit anderen Partnern und Nichtregierungsorganisationen – Advocacy-Arbeit gemacht, um auf nationaler Ebene eine politische Lösung zu finden. Diese Arbeit geht weiter. Daneben haben wir auf lokaler Ebene in den Dörfern im Kriegsgebiet vermittelnd gearbeitet. Diese Aufgabe war noch wichtiger, weil wir immer mit beiden Seiten sprechen konnten. Jetzt ist das aber nicht mehr nötig, denn eine der Konfliktparteien ist nicht mehr vorhanden. Aber es gibt ein politisches Vakuum. Die Leute haben niemanden mehr, der ihre Anliegen vertritt. Deshalb übernimmt die Kirche gelegentlich diese Rolle und trägt die Anliegen der Menschen beim Militär oder bei den Behörden vor. Nicht nur die methodistische Kirche, sondern alle Kirchen sehen das weiterhin als ihre Aufgabe an.

In der methodistischen Kirche gibt es Singhalesen und Tamilen. Aber die gesellschaftlichen Konflikte kann man ja nicht einfach vor der Tür lassen. Wie gehen Sie damit um?

Zum Glück hatten diese Konflikte nie eine sehr große Wirkung in der Kirche selbst. Ein Grund dafür ist, dass wir immer im Gespräch miteinander waren und dadurch das Verständnis füreinander gewachsen ist. Es hat natürlich auch einige kleinere Zwischenfälle gegeben, aber ich würde sagen, dass wir überlebt haben und der Konflikt in der Kirche nicht Fuß gefasst hat. Das ist uns gelungen. Die Tatsache, dass unsere mehrheitlich singhalesische Kirche mit meiner Person 2005 einen tamilischen Präsidenten gewählt hat, ist ein gutes Zeichen. Die Kirche hat damit ein sichtbares Symbol geschaffen, um zu zeigen: Wir sind zusammen. Trotz der Gewalt gibt es

die Möglichkeit, friedlich zusammenzuleben. Wenn andere Religionen auch solche Zeichen setzen könnten, würde das eine große Wirkung haben. Deshalb ist es etwas schade, dass alle Buddhisten Singhalesen sind und alle Hindus Tamilen. Aber wir haben interreligiöse Foren geschaffen, um uns auszutauschen. Die Angst und das Misstrauen – beides ist in den Jahrzehnten des Konflikts gewachsen – müssen abgebaut werden. Dazu können die Christen und alle anderen Religionen einen wichtigen Beitrag leisten.

Was ist Ihre Vision für Ihr Land und die Kirche?

Manche Dinge sehen sehr hoffnungslos aus, aber ich habe ganz allgemein einen großen Glauben an die spirituelle Kraft der Religionen in unserem Land. Ich glaube, dass es sehr viel guten Willen gibt – vor allem unter den einfachen Menschen. Aus dieser Quelle müssen wir schöpfen, das müssen wir weiter entwickeln, dann haben wir eine gute Zukunftsperspektive. Auch wenn wir nicht vergessen dürfen, dass es in allen Religionen und allen Ethnien Extremisten gibt. Aber viele Menschen nehmen eine versöhnliche Haltung ein – und das ist die Mehrheit. Solange ich das sehe, habe ich Hoffnung und werde nicht aufgeben, mich für den Frieden einzusetzen.

Interview: Bettina von Clausewitz

„Religionsfreiheit ist mehr als Pluralismus“

IM GESPRÄCH: HEINER BIELEFELDT

Sie haben von einem „komplizierten Verhältnis“ zwischen Religionsfreiheit und Menschenrechten in Deutschland und in Europa gesprochen. Was ist der Grund für diese Einschätzung?

Zunächst mal handelt es sich historisch gesehen um eine komplizierte Geschichte, aber auch in der Systematik steckt eine Menge Sprengstoff. Historisch muss man sagen, dass die Menschenrechte nicht nur mit Unterstützung der Religionsgemeinschaften durchgesetzt worden sind, sondern größtenteils auch gegen deren Widerstand. Das hat sich teilweise an der Frage der Religionsfreiheit festgemacht, also an einem Menschenrecht, das sich ausdrücklich mit Religionsfreiheit beschäftigt, aber nicht unter der Fragestellung der Durchsetzung eines Wahrheitsanspruches, sondern mit Blick auf die Durchsetzung der Freiheit in religiösen Fragen für alle Menschen.

Bekanntermaßen hat die katholische Kirche die Verweigerungshaltung gegenüber der Religionsfreiheit sehr lange gepflegt und erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil 1965 endgültig aufgegeben. Auch die Orthodoxie tut sich zum Teil heute noch schwer damit. Und die Positionen innerhalb des Islam sind uneindeutig, inwieweit man Religionsfreiheit, die mehr ist als Toleranz – nämlich die gleiche Freiheit für alle in religiösen Fragen einschließlich der Konversion –, akzeptiert.

Insofern kann man sagen: Es ist eine sehr komplizierte Beziehung. Aber letzten Endes wird die Durchsetzungschance der Menschenrechte entscheidend davon abhängen, inwiefern es gelingt, auch Religionsgemeinschaften als Unterstützer zu gewinnen. Es gibt ja auch positive Affinitäten. Der Einsatz für die Würde des Menschen etwa hat in vielen religiösen Kontexten einen positiven Klang, aber man muss lernen, was das bedeutet. Unter modernen Bedingungen heißt das: Einsatz für Emanzipation und für Gleichberechtigung, auch in religiösen Fragen. Und das heißt wiederum, religiöse Besitzansprüche und deren staatliche Sicherung preiszugeben.

Sie fordern, dass sich die Religionsgemeinschaften an der Umsetzung der Menschenrechte weltweit beteiligen sollten. Bis zu welchem Grad geschieht das derzeit Ihrer Ansicht nach?

Man kann positiv hervorheben, dass sich nach dem Zweiten Weltkrieg eine Vielzahl von Öffnungstendenzen durchgesetzt haben. Für den Katholizismus ist das Zweite Vatikanische Konzil von ganz entscheidender Bedeutung. Die protestantischen Kirchen haben sich in ihrer Gründungsversammlung als Ökumenischer Rat der Kirchen 1948 in Amsterdam offiziell zu den Menschenrechten bekannt. In die Orthodoxie und in den

Islam ist der Anspruch der Menschenrechte mittlerweile auch eingesickert. Auch wenn man defensiv damit umgeht, zu ignorieren ist dieser Anspruch nicht mehr. Es gibt eine Menge Bewegung, immer wieder neue Herausforderungen, aber auch Verweigerungspotenzial, etwa in Bezug auf den Einsatz für Flüchtlinge, für bestimmte Minderheiten, für Menschen ohne legalen Aufenthalt. Aktuell geht es auch um das Eintreten gegen islamophobe Tendenzen in Europa, siehe Schweiz oder die Niederlande.

Inwieweit ist die Religionsfreiheit als Teil der Menschenrechte anerkannt? In Europa und den USA setzten sich Christen oft für verfolgte Christen in Asien oder Afrika ein, aber mir scheint das oft nur ein sehr punktueller Einsatz für Geschwister in Not zu sein. Diese Frage kann man einerseits juristisch und andererseits politisch beantworten. Juristisch kann man sagen, dass die Religionsfreiheit im Grundgesetz und in internationalen Menschenrechtsabkommen ausgestaltet worden ist. Sie hat einen hohen Status und ist als zentrales Menschenrecht verankert. Da hat man Anlass, einigermaßen zufrieden zu sein. Wenn man aber fragt: „Wo findet die Religionsfreiheit die ihr gebührende politische Aufmerksamkeit?“, dann muss die Antwort komplizierter ausfallen. Ich würde es in der Tat so sehen, dass die Religionsfreiheit in der Gefahr steht, etwas an Boden zu verlieren.

In der UNO gibt es beispielsweise schon seit rund einem Jahrzehnt regelmäßig Initiativen – vor allem von konservativen islamischen Staaten –, die den Religionsbegriff neu besetzen wollen. Die sprechen nicht von der Freiheit der Religion, sondern vom Schutz gegen die Diffamierung der Religion. Da wird die Religion selbst zu einem Subjekt von Schutzansprüchen. Das gleitet dann sehr schnell ab in konservative, bevormundende Identitätspolitik. Die westlichen Staaten halten dagegen, aber interessanterweise weniger im Namen der Religionsfreiheit, als vielmehr im Namen der Meinungsfreiheit. In dieser Polarisierung zwischen konservativen Kräften, denen es um Religion geht, aber nicht unter Freiheitsgesichtspunkten, und Liberalen, denen es um die Freiheit selbst geht, aber nicht so sehr um die Religion, kann die Religionsfreiheit tatsächlich etwas marginalisiert werden.

Sie haben von einem „unvollendeten Prozess“ gesprochen. Was muss geschehen, um der Religionsfreiheit und den Menschenrechten weltweit mehr Geltung zu verschaffen? Man kann unterschiedliche Schwerpunkte setzen. Aber ich denke, dass es wichtig ist – der Dialog zwischen Christentum und Islam steht ja seit Langem hoch im Kurs –, dabei andere und vor allem die Kleinen nicht aus den Augen zu verlieren. Wenn es eine Ökumene der Großen gibt, die untereinander das Feld bestellen und den Kleinen keinerlei Aufmerksamkeit widmen, wäre das ganz schlecht.

Deshalb ist es wichtig, dass man auch über kleinere Gruppierungen redet: etwa über die Bahai, die im Iran massiv verfolgt werden. Oder über die Ahmadis, die in Pakistan wegen Blasphemie angeklagt werden, sobald sie sich Muslime nennen. Eine Gruppierung, die auch in Indonesien immer mehr unter Druck gerät. Eine christlich-islamische Verständ-

digung darf nicht auf Kosten Dritter und auf Kosten der Kleinen gehen. Da muss man sehr aufpassen. Das wäre eine sehr unehrliche und auch nicht zu rechtfertigende Ökumene.

Auf der anderen Seite – ohne ein Ranking vornehmen zu wollen – halte ich es für ausgesprochen wichtig, sich in Europa gegen sehr islamfeindliche, schrille Töne zu stemmen, wie sie sich in letzter Zeit etwa in dem berüchtigten Schweizer Minarettverbots-Referendum manifestiert haben – eine absurde Maßnahme. Oder in möglichen Wahlerfolgen populistischer islamfeindlicher Parteien – etwa in Holland. Da sollten die christlichen Kirchen sehr klar Flagge zeigen.

Auch moderate Islamvertreter – etwa der indonesische Professor Din Syamsuddin – sprechen von Religionsfreiheit. Inwieweit stimmt das mit Ihren Vorstellungen überein?

Professor Din Syamsuddin hat sich für die Anerkennung eines Pluralismus der Religionen ausgesprochen. Eine Einstellung, die in Indonesien Tradition hat. Er hat sich auch für einen Frieden zwischen den Religionen ausgesprochen – beides ist etwas wert –, aber beides ist nicht dasselbe wie Religionsfreiheit. Dabei geht es nämlich darum, anzuerkennen, dass alle Menschen gleichermaßen das Recht haben, in ihren religiösen Überzeugungen und Manifestationen respektiert und öffentlich anerkannt zu werden. Religionsfreiheit kann manchmal den Religionsfrieden auch kurzfristig ein bisschen durcheinanderwirbeln. Das ist nicht immer eine Win-win-Situation. Außerdem ist Religionsfreiheit mehr als religiöser Pluralismus. Sie setzt einen Pluralismus frei, bei dem sich wirklich alle Überzeugungen manifestieren können, auch die, die völlig quer stehen. Die Religionsfreiheit verlangt, dass der Pluralismus durchlässige Grenzen hat. Nicht jeder Pluralismus ist liberal, wenn auch jede liberale Religionspolitik faktisch pluralistisch sein wird, aber das ist nicht dasselbe.

Welche Rolle sollte ein internationales Missionswerk wie die Vereinte Evangelische Mission in Bezug auf die Menschenrechte spielen?

Meine Antwort muss etwas allgemein bleiben, weil ich die Vereinte Evangelische Mission nicht gut genug kenne. Aber wichtig wäre auf jeden Fall zu sagen: Wir sind eine religiöse Einrichtung und treten genau deshalb auch für die Religionsfreiheit ein. Es ist wichtig, dass die Religionsfreiheit als Menschenrechtsanspruch auch von den Religionsgemeinschaften Unterstützung erfährt. Das ist ja keineswegs überall der Fall. Wichtig finde ich auch, dass man aufseiten der Christen die eigene, nicht ganz einfache Lerngeschichte mit der Religionsfreiheit offenlegt. Nicht um zu zeigen, wie es bei anderen dann laufen wird, sondern um zu zeigen, welche Probleme es geben und wie man damit umgehen kann. Diese Haltung soll keine falschen Analogieschlüsse oder Prognosen hervorbringen, sondern einen Hinweis auf die Tatsache geben, dass es auf allen Seiten Lernprozesse gibt.

Eine wahre Geschichte: Lebensretter aus drei Religionen

EBENEZER JOSEPH

Pfarrer Ebenezer Joseph, Vorsitzender der Methodistischen Kirche von Sri Lanka (MC-SL), setzt in seinem Land auf den interreligiösen Dialog – trotz jahrzehntelanger ethnischer und religiöser Spannungen. In Begegnungen und gemeinsamen Projekten setzt er sich für ein friedliches Miteinander ein. Auf die Frage „What keeps you going?“ – „Was motiviert dich?“ antwortet er gerne mit einer – wahren – Geschichte, die bis heute wirkt:

„Im Juli 1983 kam es in Colombo und im ganzen Land zu Ausschreitungen von Singhalesen gegen die Minderheit der Tamilen. Dabei wurden mehrere Tausend Menschen getötet, viele Menschen vertrieben, Häuser und Geschäfte geplündert oder in Brand gesetzt.

Als die Ausschreitungen begannen, waren wir – ungefähr 40 Menschen – auf unserem Kirchengelände in Colombo. In der unmittelbaren Nachbarschaft unserer Kirche gibt es viele Geschäfte. Der Mob auf der Straße wollte auf unser Gelände und alle Tamilen rausholen. Unsere Kirche hat ja sowohl tamilische als auch singhalesische Mitglieder. Aber unser Wächter am Tor ließ niemanden hinein, obwohl die Menge ihn bedroht und sogar gewürgt haben soll. Der Mann ist selbst Singhalese und Buddhist – wie die meisten Menschen in Sri Lanka. Aber er hat sein Leben für uns riskiert.

Nach ungefähr zwei Stunden kamen dann endlich die Sicherheitskräfte und brachten uns in ihren Jeeps fort, aber sie wussten nicht wohin mit uns, denn alle Orte waren bereits mit Flüchtlingen überfüllt. Deshalb brachten sie uns zu einem Hindutempel. Dort sind wir das ganze Wochenende geblieben. Ich hatte einen Schlafplatz direkt unter der Statue eines Hindugottes. Immer wenn ich die Augen aufgemachte, habe ich diese Statue angesehen.

Nach einiger Zeit kam dann einer von den Wächtern und fragte, ob hier ein christlicher Pastor anwesend sei. Ich hatte natürlich ganz normale Kleidung an, um nicht erkannt zu werden. Ich überlegte, ob ich mich melden sollte. Dann sagte der Mann: „Hier ist jemand, der den Pastor besuchen will.“ Als ich rausging, stand einer der muslimischen Bettler da, die sonst immer vor dem Eingang unserer Kirche betteln. Nachts schlafen diese Menschen auf der Terrasse. Wir hatten in der Gemeinde schon darüber diskutiert, ob das in Ordnung sei. Aber sie waren dort geblieben. Sie bettelten immer um Geld für eine Tasse schwarzen Tee – „plein tea! plein tea!“ Jetzt stand dieser Mann da und wollte mich besuchen. Und er brachte mir eine Tasse schwarzen Tee.

So sind wir damals gerettet worden: von einem buddhistischen Wächter und von Hindus in ihrem Tempel. Dazu der muslimische Bettler, der uns besuchte. Dieses Erlebnis gibt mir Hoffnung – bis heute. Die Menschen wollen in Frieden und in Harmonie miteinander leben. Dieser Frieden ist das Fundament, auf dem alle Religionen in Sri Lanka ruhen. Das haben wir gemeinsam.

aufgezeichnet von Bettina von Clausewitz

Erkenntnisse aus den Erfahrungen in Sri Lanka

EBENEZER JOSEPH

Einleitung

Sri Lanka ist eine Insel im Indischen Ozean, vor der Südspitze Indiens gelegen, mit einer Fläche von 65.525 Quadratkilometern. Die Bevölkerung ist multiethnisch und multireligiös. Sie besteht zu 74% aus Singhalesen, 18% aus Tamilen, 7% aus Moors (Muslimen), 2% aus Burgher und zu 1% aus anderen Volksgruppen.

In Sri Lanka gibt es Gläubige der vier großen Weltreligionen, nämlich Buddhisten, Hindus, Muslime und Christen. Die Buddhisten, die alle Singhalesen sind, stellen die Mehrheit dar (69%), gefolgt von den tamilischen Hindus (15%) und den Christen (8%) – Singhalesen und Tamilen – sowie den Muslimen (8%) und anderen Religionsgemeinschaften.

Alle ethnischen Gruppen kamen einst – im Laufe von 2500 Jahren – als Siedler auf die Insel, während die Urbevölkerung inzwischen praktisch ausgestorben ist. Die Singhalesen und Tamilen kommen ursprünglich aus Indien und waren Arier beziehungsweise Draviden. Die Muslime waren größtenteils arabische Händler und Bauern indischer Abstammung. Die christliche Gemeinschaft entstand hauptsächlich aus den Singhalesen, Tamilen und Burghern auf der Insel, die während der Kolonialzeit bekehrt wurden.

Der Kontext

Wenn wir uns mit den Themen Religion, Freiheit und Menschenrechte befassen, müssen wir die folgenden Aspekte berücksichtigen:

Erstens: Sri Lanka hat die längste Kolonialgeschichte in Asien. Sie begann 1505 mit den Portugiesen, auf die die Niederländer und die Briten folgten, bis wir 1948 die Unabhängigkeit erlangten. Viele der heutigen Probleme im Zusammenhang mit dem ethnischen Konflikt haben ihre Wurzeln in der Kolonialgeschichte. Das gilt auch für die Politik in Bezug auf Religion und Volkszugehörigkeit sowie für wirtschaftliche Konflikte im Zusammenhang mit Land, Arbeit und Ressourcen.

Zweitens sind wir eine Nation, deren soziales Klima in den vergangenen vier Jahrzehnten von Gewalt geprägt war. Das nahm seinen Anfang mit dem Aufstand der Volksbefreiungsfront (JVP) und den militanten Tamilenbewegungen in den 1970ern und dauerte bis zur Niederlage der tamilischen Rebellenorganisation LTTE (Befreiungstiger von Tamil Eelam) im vergangenen Jahr. Die meisten unserer sozialen Interaktionen waren von Gewalt bestimmt, was zu einer Zersplitterung des Kerns der Gesellschaft führte, sodass alle unsere Beziehungen, insbesondere zwischen den

verschiedenen ethnischen und religiösen Gemeinschaften, von Angst und Misstrauen geprägt waren.

Der dritte Aspekt ist, dass wir seit mehr als drei Jahrzehnten in einem Klima der Menschenrechtsverletzungen leben, was für viele Menschen inzwischen Normalität ist. Der ethnische Konflikt und die damit verbundene Gewalt, das Anti-Terror-Gesetz (Prevention of Terrorism Act), die Notstandsgesetze, die Begleiterscheinungen des Konflikts, das heißt die Waisen, die Witwen, die Verletzten, die Verschwundenen, die Zerstörung von Leben und Eigentum, die Massenmorde, von denen alle Gruppen betroffen waren – all das hat zu dieser Immunisierung beigetragen. Die diversen Regierungen und die militanten Tamilenbewegungen sind direkt dafür verantwortlich.

Ideologische Dimensionen des ethnischen Konflikts

Der ethnische Konflikt, der in erster Linie zwischen zwei Sprachgruppen, nämlich den Singhalesen und den Tamilen, besteht, wird durch zwei ideologische Komponenten genährt – den singhalesisch-buddhistischen und den tamilischen Nationalismus, wobei erstgenannter eindeutig auch eine religiöse Komponente besitzt.

Der singhalesisch-buddhistische Nationalismus entspringt der Behauptung, Buddha habe die Singhalesen dazu bestimmt, die Hüter des Dharma (der buddhistischen Lehre) zu sein, und die Insel Sri Lanka als das Land erwählt, wo der Dharma bewahrt werden solle. Außerdem führen die Singhalesen ihre Abstammung auf die arische Rasse zurück. Dass diese ideologische Vorstellung immer mehr an Bedeutung gewann, war eine Reaktion auf die Kolonialherrschaft und die Aktivitäten christlicher Missionare während der Kolonialzeit. Nach der Erlangung der Unabhängigkeit von der britischen Kolonialherrschaft im Jahr 1948 wurde aus dieser Ideologie jedoch der anmaßende Anspruch einer Mehrheit gegenüber den Minderheiten in dem Inselstaat – zunächst betraf dies die Burgher und die Christen, die beide mit den früheren Kolonialisten zu tun hatten, und später die Tamilen. Auch die Muslime haben unter diesem Nationalismus zu leiden. Seit der Unabhängigkeit existiert in Sri Lanka also eine brisante Mischung von Politik, Ethnizität und Religion.

Der Machtanspruch des singhalesisch-buddhistischen Nationalismus, der von extremistisch orientierten Singhalesen vertreten wird, manifestiert sich in folgenden aktuellen Phänomenen:

- dem Versuch, den Buddhismus zur Staatsreligion zu machen
- dem Versuch, ein Anti-Bekehrungsgesetz einzuführen
- der Errichtung vieler buddhistischer Statuen und Schreine an öffentlichen Orten
- dem Bau buddhistischer Tempel in den Gebieten der Nord- und Ostprovinzen, aus denen die LTTE (Befreiungstiger von Tamil Eelam) vertrieben worden sind

- öffentlichen Erklärungen, die buddhistischen Singhalesen seien die rechtmäßigen Einwohner der Insel und die Existenz aller anderen Volksgruppen hänge von ihrem Wohlwollen und ihrer Zustimmung ab.

Es ist jedoch festzuhalten, dass die meisten Buddhisten friedliebende, freundliche und großmütige Menschen sind und der oben beschriebene politische Kurs nur von einer kleinen Zahl von Buddhisten mit nationalistischem Exklusivitätsanspruch verfolgt wird.

Die wichtigsten politischen Akteure billigen solche Positionen zwar öffentlich nicht, sind jedoch in solchen Fragen häufig zu Kompromissen bereit, weil sie sich politische Vorteile verschaffen wollen. So kommt es, dass ein religiös-politischer Mehrheitsanspruch geltend gemacht wird, der nicht nur den ethnischen Konflikt beeinflusst, sondern auch Auswirkungen auf die Freiheit religiöser und ethnischer Minderheiten hat.

Der Streitpunkt Bekehrung und das Recht auf Religionsausübung

Die Verfassung von Sri Lanka garantiert dem Buddhismus eine Vorrangstellung und verpflichtet die Regierung, den Buddhismus zu schützen und zu fördern. Gleichzeitig sieht sie die Freiheit der Ausübung einer Religion eigener Wahl vor und bestätigt die Gleichheit aller Religionen. Dies führt zuweilen zu widersprüchlichen und ambivalenten Situationen.

In jüngerer Zeit haben die Debatte um Gesetze, die „sittenwidrige Bekehrungen“ verbieten, und die Änderungen in den Verwaltungsverfahren, die den Bau neuer religiöser Kultstätten betreffen, viele Fragen aufgeworfen wie zum Beispiel:

- Ist die Verbreitung von Religion zulässig? Ist diese nicht wesentlicher Bestandteil der Religionsausübung sozusagen als Bewährung der eigenen Religion? Zur Ausübung des christlichen Glaubens gehört naturgemäß auch seine Verbreitung.
- Wie definiert man sittenwidrige Bekehrungen? Fällt die Verheißung eines Lebens nach dem Tod und der Aufnahme ins Reich Gottes bereits unter „Lockmittel und Anreize“?
- Stellen Gebete um Heilung und Befreiung von dämonischen Einflüssen „materielle Anreize“ dar?
- Wird das Grundrecht auf freie Religionsausübung dadurch verletzt, dass für den Bau einer Gebetsstätte die Genehmigung des Ministeriums für Religiöse Angelegenheiten eingeholt werden muss, das solche Genehmigungen nur nach Rücksprache mit dem örtlichen Rat zum Schutz des Buddhismus erteilt?
- Verstoßen Gebetsversammlungen in den Häusern unserer Mitglieder gegen das Gesetz?
- Kann der muslimische Gebetsruf über Lautsprecher ein öffentliches Ärgernis oder eine Lärmbelästigung darstellen?

Die Herausforderung besteht darin, den Widerspruch zu beseitigen, der sich zwischen der Realität der Religionsausübung und dem Recht auf freie Religionswahl zeigt.

Einige spezifisch christliche Probleme

Die oben genannten Probleme betreffen alle Minderheitengruppen. Die Christen sind jedoch mit einigen besonderen Problemen konfrontiert, die sich wie folgt zusammenfassen lassen:

- Für das Anti-Bekehrungsgesetz treten nicht nur einige buddhistische, sondern auch hinduistische Gruppen ein, die im Blick auf die Möglichkeit von Konversionen negativ gegen Christen eingestellt sind.
- Gewalttätige Angriffe auf Kirchen werden auch von Hindus verübt.
- Ein wachsendes Misstrauen gegenüber der diakonischen Arbeit der Kirchen – wie Kinderheime, Hilfe für Vertriebene, Tsunami-Programme und so weiter –, die als Ansatzpunkt für Bekehrungsversuche betrachtet wird.

Hier müssen die Christen aufgeschlossen und sensibel vorgehen und sich darum bemühen, solche Vorstellungen aus der Welt zu schaffen.

Diese ohnehin schon problematische Situation wird durch Beschuldigungen, die Extremisten gegen Christen vorbringen, noch weiter erschwert. Diese lauten folgendermaßen:

- Das Christentum ist eine westliche Religion, die westliche Wertvorstellungen und die westliche Kultur fördert.
- Die Christen vertreten die politischen Interessen des Westens.
- Die Christen haben die LTTE unterstützt, um für Instabilität im Land zu sorgen, die für Bekehrungsaktivitäten ausgenutzt werden kann.
- Die Christen haben kein Nationalbewusstsein.
- Die Christen sind aggressiv und anderen Religionen gegenüber intolerant, während der Buddhismus und Hinduismus tolerante und aufgeschlossene Religionen sind.

Die Christen sollten in ihren Aktivitäten transparent und sichtbar sein, sodass solche negativen Eindrücke widerlegt werden. Das ist eine ihrer vordringlichen Aufgaben. Die Christen sind sehr oft nicht in der Lage, auf solche unbegründeten Anschuldigungen zu reagieren. Das hat folgende Gründe:

- Die christliche Gemeinschaft ist in viele Sekten und Gruppen zersplittert.
- Es gibt viele christliche Sekten und Gruppen, die kein Gespür für die religiösen Gefühle anderer haben und oft auf unsensible und aggressive Weise missionieren.

- Der allgemeine Lebensstil der Christen ist sehr westlich und es fehlt die Sensibilität für die lokale Kultur und die Traditionen.

Die anderen Religionsgemeinschaften haben Schwierigkeiten, zwischen solchen Sekten und den echten Christen zu unterscheiden, und daher neigen sie dazu, solche Wahrnehmungen zu verallgemeinern. Es ist die Pflicht der Christen, diejenigen aus ihrer Gemeinschaft, die zum Entstehen eines so negativen Bildes vom Christentum beitragen, zu identifizieren und sich mit ihnen auseinanderzusetzen.

Der Menschenrechtsdiskurs – Probleme und Widersprüche Eine Herausforderung an die Spiritualität der Religionen

Die heute betriebene Förderung der Menschenrechte wird von den einfachen Menschen in Sri Lanka skeptisch betrachtet. Dies ist in erster Linie in ihren konkreten Erfahrungen in der jüngeren Vergangenheit und im Einfluss ihrer eigenen kulturellen und religiösen Traditionen begründet. Diese Situation erfordert eine ehrliche Prüfung und Neuorientierung.

1. Das Dilemma: das Individuum oder die Gemeinschaft?

Die Menschenrechte, so wie sie heute formuliert werden, haben überwiegend den einzelnen Menschen im Blick. Sie definieren den sozialen Raum des Einzelnen, in dem er mit einem Gefühl der Würde und Sicherheit leben kann. Diese Definition der Menschenrechte hat jedoch versagt, wenn es um die Artikulierung der Kollektivrechte von Menschen geht. Wir sind in unserer Selbstwahrnehmung von der Vorherrschaft des Individualismus geprägt, der aber faktisch zu einer Zersplitterung der Gruppe oder der Gemeinschaft führt. Die Tatsache, dass die Würde des Einzelnen mit der Gemeinschaft verbunden ist, wird leider übersehen oder übergangen. Die Verflechtungen und Zusammenhänge werden nicht berücksichtigt. Daher befinden wir uns in einer Situation, in der der soziale Zusammenhalt geschwächt wird und zerbricht, wodurch Minderheiten, seien es ethnische oder religiöse, noch schutzloser werden. Es führt auch dazu, dass sich die Gemeinschaft, die die Mehrheit im Land bildet, bedroht fühlt und Angst empfindet. Diese beiden Entwicklungen wirken sich direkt auf das „Identitäts“-Bewusstsein der Menschen und den Zusammenhalt der Gruppe aus, zu der sie gehören.

Beispielsweise erschwert die Zersplitterung der Christen in ungefähr 250 verschiedene Sekten und Gemeinschaften eine authentische christliche Reaktion auf aktuelle Fragen und Probleme. Der Einzelne interpretiert unter Berufung auf seine Rechte Glaubensangelegenheiten so, wie es ihm passt, und muss sich vor keiner Instanz verantworten. Ähnliche Phänomene sind auch bei anderen Religionen festzustellen: Die gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen neuen Sekten in der muslimischen Religion, die Rivalität zwischen den Hinayana- und Mahayana-Sekten im Buddhismus und neue Bewegungen im Hinduismus deuten alle auf eine

solche Zersplitterung hin. Jeder Versuch, regulierend einzugreifen, wird als eine Verletzung der Religionsfreiheit des Einzelnen interpretiert. Die Menschenrechte auf Grundlage der Rechte des Individuums, die viele positive Aspekte haben, müssen sich auch mit der Frage der Rechte der „Gemeinschaft“ auseinandersetzen, von der die Identität des Einzelnen abhängt und die ihm ein Zugehörigkeitsgefühl gibt. Diese Zusammengehörigkeit, die traditionellen Werten und Normen entspringt, sollte nicht dadurch geschwächt werden, dass man sich nur auf die Rechte des Einzelnen konzentriert. Identität als ein Zugehörigkeitsgefühl und die Bedeutung unserer traditionellen Werte sollten nicht missachtet werden.

2. Menschliche Werte versus Menschenrechte

Südasiens ist die Wiege vieler Kulturen, deren Grundlagen religiöse Werte sind. Aus südasiatischer Perspektive sollten daher die positive Natur und Funktion von menschlichen Werten nicht durch unseren Diskurs über Menschenrechte geschwächt werden. Menschliche Werte beziehen den Nächsten ein. Sie sind beziehungsorientiert und beruhen auf Gegenseitigkeit. Werte haben einen selbstregulierenden Mechanismus, sie werden nicht von außen gesteuert. Werte entspringen unserer Spiritualität und implizieren, dass wir einem göttlichen oder übernatürlichen Wesen Rechenschaft ablegen müssen. Sie beziehen sich auf die Gemeinschaft, in der der Einzelne lebt, und auf dessen Verantwortung für diese Gemeinschaft. Daraus ergibt sich die Frage, was von größerer Relevanz ist – Menschenrechte oder menschliche Werte? Und es muss untersucht werden, in welchem Verhältnis beide zueinander stehen und wo es Schnittmengen gibt.

Hier muss ein kreatives Gleichgewicht hergestellt werden. Dabei kann die Spiritualität von Religionen eine konstruktive Rolle spielen und zu einem sozialen Klima beitragen, dass dem Wohl aller Menschen förderlich ist.

3. Menschenrechte als westliches Konzept

Die Menschenrechte, für die wir eintreten, sind in ihrer Gestalt leider ganz von westlichen Begriffen geprägt. Die Menschenrechtserklärung ist im Kontext der westlichen Welt entstanden. Ihr Inhalt und Charakter, ihre Formulierungen und sogar die Mechanismen zur Sicherung und Förderung der Menschenrechte sind alle westlich, säkular, individualistisch und in gewisser Hinsicht kapitalgesteuert.

Zuweilen entsteht in bestimmten Diskussionen der Eindruck, die Menschenrechtscharta sei auch stark christlich beeinflusst.

Wie können wir uns aus religiöser Perspektive um ein Verständnis der Rechte einer Person oder einer Gemeinschaft bemühen, das die Rechte beider berücksichtigt?

Wo zeigt sich der Kerngehalt der Menschenrechte in unseren eigenen Werten, Traditionen und unserem sozialen Zusammenhalt, deren Grundlage seit mehr als 25 Jahrhunderten die traditionellen Religionen der Region sind? Welchen Ort hat

der Menschenrechtsdiskurs im Rahmen unserer traditionellen Werte und religiösen Spiritualität?

4. Hat der Westen versagt?

Die drei Jahrzehnte des Krieges und der Gewalt haben viele Formen der Menschenrechtsverletzungen mit sich gebracht, von denen alle Gruppen und Gemeinschaften und Menschen aus allen sozialen Schichten betroffen waren. Die Täter waren staatliche Organe, die Armee und die Milizen, die politischen Parteien und sogar religiöse Gruppen.

Daher ist es für den normalen Bürger eine entscheidende Frage, welche Mechanismen eine Fortsetzung dieser seit vier Jahrzehnten stattfindenden Menschenrechtsverletzungen wirkungsvoll verhindern können. Die Mechanismen der Vereinten Nationen, des Westens und so weiter haben – trotz aller Advocacy-Arbeit und entsprechender Netzwerke – alle versagt.

Heutzutage wird viel über Kriegsverbrechen in Sri Lanka gesprochen. Für den Mann auf der Straße ist jedoch die grundlegende Frage, was all diese Organisationen und Kommissionen taten, als die Verbrechen stattfanden? Was soll heute durch Untersuchungen erreicht werden? Diese werden nur dazu führen, dass die Betroffenen noch schutzloser und die Täter noch aggressiver werden. Die Schuld liegt nicht nur bei den Tätern, seien es die Regierungsarmee oder die Rebellen, sondern auch bei denjenigen, deren Mechanismen die Menschenrechte schützen sollen, einschließlich der Vereinten Nationen und der westlichen Organisationen.

Weitere Widersprüche werden sichtbar, wenn es darum geht, Rechenschaft über die Einhaltung der Menschenrechte abzulegen. Beispielsweise ist im Zusammenhang mit Sri Lanka viel die Rede von den ASP-Vergünstigungen¹, die wegen der Menschenrechtslage im Land vorübergehend zurückgenommen wurden. Ist nicht das Allgemeine Präferenzsystem selbst eine Menschenrechtsverletzung, weil es die Ausbeutung billiger Arbeitskräfte im Textilsektor zugunsten der Verbraucher im Westen ermöglicht? Wie lösen wir solche Widersprüche?

Wie reagieren wir auf die ineffektiven Mechanismen und die Verlogenheit, wenn es um die Einhaltung der Menschenrechte geht?

Eine neue Denkrichtung

Das größte Potenzial, das wir in einem Land wie Sri Lanka haben, ist die spirituelle Kraft der großen Religionen, das heißt des Buddhismus, des Hinduismus, des Christentums und des Islam. Die Menschen in Sri Lanka sind im Tiefsten religiös. Trotz des Krieges und der Gewalt, die wir jahrzehntelang erlebt haben, gibt es immer noch viel guten Willen unter den Menschen.

1 ASP, Allgemeines Präferenzsystem, das Entwicklungsländern durch Zollermäßigungen einen bevorzugten Zugang zum EU-Markt gewährt, Anm. d. Ü.

Welche Erfahrungen auch immer wir in der Vergangenheit gemacht haben, bei der Lösung der Probleme im Zusammenhang mit den Menschenrechten sind die Religionen wesentliche Grundlagen für Hoffnung und konstruktive Aktion, um eine bessere Gesellschaft für die Zukunft zu bauen. Diese Hoffnung und diese Motivation müssen aus der Spiritualität aller unserer Religionen kommen. Wir können niemals aufgeben, trotz der bitteren Erfahrungen der Vergangenheit, denn wir sind zutiefst religiös orientiert.

Die Spiritualität unserer Religionen führt dazu, dass die Religionen zum Wohl aller Menschen (für die Individual- und die Kollektivrechte) zusammenarbeiten und dass den Menschen die richtigen Werte und Normen vermittelt werden, was auch die gegenseitige Rechenschaftspflicht einschließt. Der Wunsch nach Menschen- und Kollektivrechten kommt nicht von außen, sondern aus unserer eigenen inneren Überzeugung und führt dazu, dass wir einander Rechenschaft ablegen und füreinander verantwortlich sind.

Religionen können zur Versöhnung und zu einem besseren Verständnis unter allen Menschen und zur gegenseitigen Verantwortung beitragen. Der Menschenrechtsdiskurs muss in unserer eigenen Kultur und Tradition und unseren eigenen Werten wurzeln.

Die Religionen können gemeinsam eine spirituelle Grundlage für eine neue Allianz im Bemühen darum bilden, dass alle Menschen die Fülle des Lebens erfahren. In der Bibel wird in der Geschichte von Kain und Abel von der ersten Menschenrechtsverletzung berichtet. Dabei geht es nicht um die Rechte des Einzelnen, sondern die Frage „Bin ich der Hüter meines Bruders?“ impliziert die Forderung nach gegenseitiger Verantwortung und Rechenschaftspflicht im Verhältnis zum Nächsten. Können wir aus dieser Perspektive zu einem neuen Verständnis von der Fülle des Lebens und zu einer neuen Zielrichtung finden?

Religiöser Fundamentalismus

Erfahrungen aus Indonesien

MARGARETHA HENDRIKS RIRIMASSE

Religiöser Fundamentalismus ist eindeutig eine Realität in Indonesien. Er verursacht viele soziale Probleme für die dort lebenden Menschen und bedroht ihre Sicherheit. Er führt dazu, dass die verschiedenen Glaubensgemeinschaften sich misstrauen und Angst voneinander haben, und er bedroht den sozialen Zusammenhalt. Noch schlimmer ist, dass der mit dem Fundamentalismus einhergehende Terrorismus große Schäden und viele Todesopfer verursacht hat. Aus indonesischer Perspektive sind Ereignisse wie die Bombenanschläge auf Bali und auf das Marriot-Hotel Beispiele für Gewalt und Terror religiöser Fundamentalisten; zu den Hauptakteuren dieser Anschläge gehören Terroristen wie etwa Amrozi und Nordin M. Top. Zu erwähnen sind auch die gewaltsamen Auseinandersetzungen, an denen verschiedene Glaubensgemeinschaften beteiligt waren und die ebenfalls fundamentalistische Züge trugen, auch wenn viele Leute dies abstreiten. Zu solchen Konflikten kam es in Ambon (Molukken) und Poso (Zentral-Sulawesi) und an einigen anderen Orten in Indonesien.

Tatsächlich ist religiöser Pluralismus für Indonesier keine neue Realität. Früher kamen Menschen aus vielen Ländern der Welt nach Indonesien, weil sie dort Reichtum und Erleuchtung suchten. Der Hinduismus und der Buddhismus kamen mit den Indern ins Land und wurden von den Menschen in einigen Gebieten Indonesiens übernommen. Auch der Islam, den die indischen Händler mitbrachten, traf auf wenig Widerstand. Das Christentum wurde später von den Portugiesen eingeführt und von den Holländern, die zusammen mit den Gewürzhändlern kamen, verbreitet. Es gab außerdem das Missionswerk aus Deutschland, das in Sumatra et cetera tätig war. Dies soll einfach aufzeigen, dass die Begegnung mit anderen Religionen sowie deren Übernahme nichts Neues für die Indonesier ist. Aus der Geschichte sehen wir, dass Menschen sich nur dann gegen neue Religionen wehren, wenn sie zur Übernahme gezwungen oder respektlos behandelt werden.

Die nachstehenden Ausführungen behandeln folgende Fragen: Wie hat sich religiöser Fundamentalismus in Indonesien entfaltet – trotz der Offenheit der Menschen gegenüber anderen Religionen und trotz der Einführung der Pancasila, die sich als Fundament der Nation zur Vielfalt bekennt und die Toleranz untereinander fördern will? Und wie sollen wir diesem zerstörerischen Trend begegnen?

Islamischer und christlicher Fundamentalismus in Indonesien

Wenn ich von islamischem und christlichem Fundamentalismus spreche, will ich selbstverständlich nicht sagen, dass die christlichen Gemeinschaften in Indonesien im Allgemeinen oder die gesamte muslimische Glaubensgemeinschaft sich dem Fundamentalismus zugewendet haben. Tatsächlich gibt es in Indonesien sehr gemäßigte Arten von Glaubensgemeinschaften auf beiden Seiten, die freundschaftlich miteinander verkehren. Beispiele dieser toleranten Glaubensrichtungen sind Institutionen wie Interfidei in Yogyakarta oder LAIM in Ambon (Molukken) und viele weitere dieser Art. Sie bieten Gläubigen verschiedener Gemeinschaften Raum, damit sie sich begegnen, gemeinsam wachsen und Hand in Hand zum Nutzen aller wirken können. Sie verfolgen gemeinsam das Ziel des gemeinsamen Lernens, um den Geist der Geschwisterlichkeit unter den Glaubensgemeinschaften in Indonesien – trotz aller Unterschiede – zu fördern. Während der blutigen Konflikte auf den Molukken arbeiteten die muslimischen und christlichen Frauen ebenfalls zusammen, um Vertrauen und Frieden zu schaffen. Diese Arbeit beruhte auf dem Glauben, dass Gott für sein Volk ein Leben in Frieden will und daher die Weltreligionen Quellen des Friedens und nicht des Hasses werden müssen. Jedes Treffen, das die Frauen während des Konfliktes abhielten, begannen wir mit einem persönlichen Gebet, um uns bewusst zu machen, dass wir zwar auf verschiedene Weise auf Gott hören, einander aber dennoch akzeptieren und respektieren. Und diese Gebetspraxis gibt es auch heute noch. Auf der anderen Seite entwickeln die fundamentalistischen Gruppen ihren eigenen Lebensstil. Sie neigen dazu, sich abzuschotten und herablassend auf die gemäßigten Gruppen zu schauen, Andersgläubige sogar als ungläubige Muslime oder Christen zu brandmarken.

Tatsächlich liegen die Anfänge des Fundamentalismus in Indonesien, speziell des christlichen Fundamentalismus, lange zurück, im Grunde bereits in der Kolonialzeit, als das Christentum von den Missionaren gebracht wurde. Kirchenhistoriker haben festgestellt, dass an bestimmten Orten Missionare die Stammesreligionen der Eingeborenen als heidnisch brandmarkten und versuchten, den Menschen die Ausübung ihrer Religion zu verbieten. Ihre Botschaft war klar: Das Christentum enthält die absolute Wahrheit und ist die höchste aller Religionen und auch die beste hinsichtlich Moral und Ethik. Heide Hadsel und Christoph Stückelberger definieren Fundamentalismus als „den Standpunkt bestimmter Glaubensgemeinschaften oder Personen, dass in ihrer bestimmten Religion die ganze Wahrheit verborgen sei und sie daher als einziges Modell und einzige Lösung betrachtet wird, ohne Offenheit gegenüber neuen Auslegungen und ohne Anpassungen an neue Herausforderungen“ (Vergleiche Heidi Hadsel, Christoph Stückelberger, Hrsg., *Overcoming Fundamentalism*, Globethicsnet, Genf 2009, S. 11). Ohne – angesichts des theologischen Paradigmas jener Tage – die Missionswerke zu sehr dafür zu tadeln, wie sie in Indonesien vorgegangen sind, müssen wir doch eingestehen, dass sie in gewisser Weise auch religiösen Fun-

damentalismus eingeführt haben, speziell unter den christlichen Konvertiten. Diese Art von Theologie hat sich im Laufe der Geschichte der Kirche in Indonesien weiter entwickelt und das Leben vieler Christen durchdrungen. Natürlich arbeiteten einige Kirchen und theologischen Fakultäten in dem Land intensiv daran, dieses traditionelle missionarische Paradigma hin zu einem offeneren Verständnis zu verschieben. Diese Bemühungen sind insbesondere unter Theologen und in bestimmten Kirchen recht erfolgreich. Viele Christen sprechen nun von der Notwendigkeit, die Grenzen zu überwinden und sich mit Menschen anderen Glaubens zu treffen, um in Indonesien wahre geschwisterliche Beziehungen aufzubauen. Christliche Theologen sprechen im Zusammenhang mit Menschen anderen Glaubens nicht mehr von Rivalen oder Feinden, sondern von Partnern auf derselben Pilgerschaft hin zur letzten Wahrheit. Leider halten auf Gemeindeebene immer noch Menschen an den alten Überlieferungen fest und behandeln andere Religionen als minderwertig. Sie glauben, dass die Anhänger dieser Religionen ohne die christliche Heilsbotschaft verdammt seien und es daher wichtig sei, sie durch Bekehrung zum Christentum zu erretten. Diese traditionelle Theologie wird von den Erweckungsbewegungen innerhalb der konservativen evangelikalischen Kirchen in den USA, die ihre Missionare überallhin, einschließlich nach Indonesien, entsenden, neu belebt und wieder verstärkt. Verschiedene Arten von pfingstlich-charismatischen Bewegungen, die in Indonesien wie Pilze aus dem Boden schießen, tragen durch verschiedene Kampagnen und Versammlungen, auch durch den Einsatz elektronischer Medien, dazu bei, dass diese Theologie immer mehr Erfolg hat. Einige der bei Versammlungen benutzten Slogans, die für unsere muslimischen Schwestern und Brüder in Indonesien verletzend sind, lauten „Indonesien für Christus“ oder „Die Ernte ist reif“, was eindeutig die Notwendigkeit für eine aggressive Art der Evangelisation, die auf die Bekehrung anderer zum Christentum abzielt, beinhaltet. Einer meiner muslimischen Freunde äußerte scherzhaft, dass man bereits die Nähe von Kirchen meide, aus Angst davor, bekehrt zu werden. Natürlich ist die Aufgabe, das Evangelium von Jesus Christus zu bezeugen, ein wichtiger Auftrag für jeden Christen, der verantwortungsvoll zu erfüllen ist. Doch müssen wir uns über den Kern der Botschaft des Evangeliums klar sein, denn diese Botschaft handelt von der Liebe Gottes, die für alle gilt. Es ist die gute Nachricht der Befreiung und Vergebung, die für alle bestimmt ist, unabhängig von den in allen Gesellschaften bestehenden natürlichen Unterschieden zwischen den Menschen. Diese Botschaft fördert den Respekt für die Vielfalt als Bestandteil von Gottes Schöpfungsordnung. Dazu zählt auch die Offenheit gegenüber den vielen verschiedenen Arten, wie Menschen sich an Gott wenden. Diese Botschaft verbietet dabei keinesfalls die Bekehrung zum Christentum oder zu einer anderen Religion, sofern die Entscheidung des Bekehrten freiwillig erfolgt. Denn nach diesem Verständnis soll Bekehrung nicht das Hauptziel des christlichen Zeugnisses sein, sondern vielmehr eine Folge der Begegnung von Menschen mit Christus aufgrund des christlichen Zeugnisses.

Die Mitglieder der pfingstlich-charismatischen Gruppen bestehen hauptsächlich aus Wohlhabenden, auch wenn mehr und mehr Leute von diesen Gruppen angezogen werden, darunter auch Mitglieder der traditionellen Kirchen. Die Gründe für den Beitritt sind vielfältig. Die Hauptattraktion sind wohl die häufig gefeierten Heilungsgottesdienste und die bei Versammlungen abgelegten Zeugnisse über Glaubenserfahrungen, bei denen Gottes wundersame Handlungen an den Gläubigen hervorgehoben werden. Wenn das Leben hart und bedroht ist, suchen die Menschen nach spiritueller Kraft und Trost, und dies wird in den Predigten in vielen pfingstlich-charismatischen Kirchen in Indonesien angeboten. Zu erwähnen ist noch der extravagante Lebensstil der Führer dieser Kirchen. Sie wollen den Eindruck vermitteln, dass ein gläubiges Leben mit Erfolg verbunden ist („Theologie des Erfolges“). Mit anderen Worten: Sie wollen darauf hinweisen, dass Christen dazu ausersehen sind, Erfolg sowie einen größeren materiellen und spirituellen Reichtum zu haben. Natürlich ist dies nicht die einzige Realität unter den Christen in Indonesien, doch dies sind die Maßstäbe, mit denen die christlichen Fundamentalisten christliches Leben mit dem Leben anderer Glaubensgemeinschaften vergleichen möchten. Sie vergleichen das Beste bei sich mit dem Schlechtesten bei Anderen. Denn tatsächlich gibt es auch in den anderen Glaubensgemeinschaften viele reiche Leute, nicht nur bei den Christen.

Der unter Muslimen praktizierte Fundamentalismus weist nahezu dieselben Merkmale wie der Fundamentalismus bei Christen auf, außer dass die Muslime aggressiver bei der Betonung ihrer Identität und dabei militanter sind. Diese Gruppen scheinen zu glauben, dass die Wiederbelebung der islamischen Identität in Indonesien dringend erforderlich sei, da sie gegenwärtig durch den rapide fortschreitenden Modernisierungsprozess bedroht sei. Modernität wird als westlich verstanden und westliche Werte, die die Welt zusammen mit der Globalisierung überschwemmen, werden als durch und durch böse gesehen. Diese bösen Werte, gegen die sich fundamentalistische Muslime mit tödlichem Eifer wenden, sind die freie Marktwirtschaft, Ideen der Gleichberechtigung und Emanzipation der Frauen, die freie und permissive Gesellschaft, die den Genuss von Alkohol, Pornografie und viele andere unsittliche Dinge erlaubt. Ganz zu schweigen von den Kriegen im Irak, in Palästina und auch gegen den Terrorismus, die in ihren Augen Mittel der westlichen Welt und insbesondere der USA sind, um den Islam zu vernichten. Daher ist für diese Muslime ein Krieg gegen den Westen unvermeidlich. In diesem Zusammenhang lässt sich sehr leicht verstehen, warum in Indonesien die Hauptziele der Anschläge Hotels oder Kneipen sind, in denen Westler, einschließlich unschuldige Touristen, verkehren. Da Indonesien die größte muslimische Bevölkerung in der Welt hat, ist es nach Überzeugung dieser Muslime nur natürlich, dass islamische Werte Vorrang haben und zur grundlegenden Norm für die Nation gemacht werden. Daher gibt es seit längerem ausgedehnte Bemühungen, die Scharia einzuführen. Auch eine Reihe der Leiter bestimmter Verwaltungsbezirke und -unterbezirke im Land plädieren dafür, Elemente der Scharia in die regionalen Gesetze zu übernehmen.

Wie schon gesagt: Die fundamentalistischen Gruppen wollen unbedingt den Islam wieder in das Zentrum des Lebens der Nation rücken. Keine anderen Normen und Kräfte sollen den Platz des Islam einnehmen, insbesondere keine westlichen Werte, die als durchweg böse angesehen werden. Diese fundamentalistischen Gruppen sind entschlossen, dem Westen und allem, was dafür steht, einschließlich der Menschen, der Wirtschaftsordnung, der gesellschaftlichen Normen, mit dem klaren Ziel entgegenzutreten, den Islam zur Grundlage der Nation zu machen, eben weil der Westen böse sei und daher Tod und Vernichtung verdiene. Insoweit verstehen wir nun die Denkweise, die hinter dem großen Mut steht, den die Jihad-Kämpfer und die Selbstmordattentäter bei ihren mörderischen Aktionen demonstrieren. Sie glauben, dass sie alle legitimen und heiligen Gründe für ihre Taten hätten, da diese ja von Gott gebilligt seien, weil sie um des Islam willen gegen das Böse selbst kämpfen –, also ein sehr guter Grund, das eigene Leben zu riskieren.

Wege zur Überwindung des Fundamentalismus

Dies ist eine schwierige Frage und ich habe keine fertige Antwort darauf. Daher versuche ich zu beschreiben, was derzeit in Indonesien geschieht. Zunächst gehen wir auf den christlichen Fundamentalismus ein. Wir stellen fest, dass im christlichen Fundamentalismus das Hauptproblem in der Behauptung liegt, das Christentum sei anderen Religionen überlegen, da alle anderen Religionen weniger Wahrheit oder sogar keine Wahrheit verkünden, da sie die Erlösung durch Christus nicht kennen würden.

In Indonesien sind bisher fast keine Fortschritte bei der Korrektur dieser religiösen Arroganz erzielt worden. Die einzigen Bemühungen seitens der PGI (Gemeinschaft der Kirchen in Indonesien) und deren Mitgliedskirchen bestehen darin, zu den pfingstlich-charismatischen Gruppen Brücken zu bauen. Inzwischen besuchen die PGI und der Verband der Pfingstkirchen einander häufig und manchmal arbeiten sie auch zusammen. Dies ist ein guter Weg, um Gedanken auszutauschen und einander besser kennenzulernen, voneinander zu lernen und sich auch voneinander bereichern zu lassen. Dieser Prozess dient auch der inneren Suche, Buße und Erneuerung auf beiden Seiten, einschließlich der Erneuerung der Theologie und Ekklesiologie. Was ich zumindest bei einigen Mitgliedern der traditionellen Kirchen bemerke, ist eine freundlichere und offenere Einstellung gegenüber den pfingstlich-charismatischen Gruppen und auch wachsendes Interesse und Verständnis für die Bedeutung, die geistiges Wachstum, die Zeit für Gebet und Meditation und die Suche nach christlich-moralischen Werten für diese Gruppen hat. Einige dieser Werte sind von den Mitgliedern der traditionellen Kirchen bisher vernachlässigt oder als Selbstverständlichkeit wahrgenommen worden. Daher findet bei diesen Begegnungen auch ein gewisser Lernprozess statt.

Indem wir diese Gruppen in unsere Kirche einladen, besteht auch die Chance, dass sie unsere Anliegen und Bemühungen bei der Neuformulierung einer offeneren

Theologie kennenlernen, die der pluralistischen Gesellschaft in Indonesien Rechnung trägt, ohne dass wir dabei unsere eigene Identität als Kirche Christi verlieren. Es ist auch die Möglichkeit gegeben, dass sie unsere Auslegung von Frieden und Gerechtigkeit, an der wir derzeit arbeiten, hören. Natürlich ist dies für viele nicht einfach verständlich, es ist jedoch einen Versuch wert und hoffentlich nicht vergeblich. Da wir außerdem häufig einige muslimische Freunde einladen, bei unseren Versammlungen zu sprechen, versuchen wir so unauffällig, unsere Gäste miteinander bekannt zu machen, in der Hoffnung, dass sie ihre stereotypen Bilder des Islam und der Muslime ändern. Viele begreifen am Ende der Versammlungen, dass nicht alle Muslime Mitglieder von Al-Qaida sind. Viele begreifen auch, dass die Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften Menschen mit derselben Lauterkeit sind, die von den Christen, und umgekehrt, erwartet wird. Wir hoffen, dass mehr Menschen aufhören, eine gesamte Religion in eine Schublade zu stecken und sie auf ein bestimmtes Profil zu reduzieren und dabei die jeder Religion innewohnende Vielfalt zu vergessen beziehungsweise zu leugnen. Denn in der Realität ist es so, dass eine Religion verschiedene Strömungen beinhaltet. Jede Strömung hat ihre eigenen Sichtweisen auf bestimmte Dinge und reagiert daher anders. Die bisherigen Bemühungen sind also nur ein kleiner Schritt, aber immerhin ein Schritt. Hoffentlich folgen größere Schritte. Denn ich glaube, bei der Überwindung des Fundamentalismus ist der zentrale Punkt die Bereitschaft, Brücken zu bauen, um sich gegenseitig – die Stärken und Tugenden sowie die Schwächen und Begrenzungen des anderen – anzuerkennen. So kann eine größere Offenheit füreinander entstehen. Diese Chance wird durch diese Begegnungen und Gemeinschaft geboten.

Nun zum islamischen Fundamentalismus: Ich denke, dass dies keineswegs eine einfache Angelegenheit ist, denn sie ist mit vielen politischen Fragen verbunden, die über die nationalen Grenzen hinausgehen. Es ist daher wichtig, dies nicht als Problem nur bestimmter Nationen anzugehen, sondern vielmehr als weltweite Aufgabe, die eine besondere Aufmerksamkeit aller erfordert. Bisher ist der Umgang zwischen den Beteiligten durch eine Politik der Vorwürfe und Vergeltung geprägt. Der Westen wirft den Fundamentalisten ihre rigide Haltung, ihre Ablehnung von Fortschritt, Freiheit und Demokratie und den von ihnen verübten Terror vor. Auf der anderen Seite werfen die Fundamentalisten dem Westen vor, dass er arrogant sei und sich einmische, nach Herrschaft strebe und die Schwachen ungerecht behandle et cetera.

Wir sehen bereits, dass der Fundamentalismus nicht lediglich ein Sicherheitsproblem darstellt und daher nicht einfach durch Militäreinsätze und gewaltsame Vergeltung beseitigt werden kann. Dieser Ansatz ist nicht hilfreich; im Gegenteil, die Probleme verschlimmern sich und die Vorurteile und Feindseligkeiten werden größer und gefährlicher. Daher ist jetzt der Zeitpunkt für uns gekommen, den Kurs zu wechseln und anzufangen, einander aufmerksamer zuzuhören. Wir hören zu, wenn die anderen über ihren Zorn, ihre Enttäuschungen und ihre Ängste sprechen, und

hören auch ihren Missverständnissen zu. Wir hören zu, wenn die anderen über ihre Hoffnungen und Erwartungen sprechen. So entsteht Raum für Klärung, für ein neues Verständnis und für Selbstkritik, und so können sich Wege zu gegenseitigem Respekt und zur Kooperation eröffnen. Alle müssen zu einer Änderung bereit sein, sowohl innerhalb ihrer Gemeinschaften als auch im Umgang mit Menschen anderen Glaubens.

Hierzu, glaube ich, müssen sich Religionsgemeinschaften auf der ganzen Welt ernsthafter am interreligiösen Dialog beteiligen und dabei auch die fundamentalistischen Gruppen einbinden, um so Brücken für eine persönlichere Beziehung zwischen den verschiedenen Gemeinschaften zu bauen.

Ich denke, dass es auch einen Bedarf an ernsthafter Forschung zu den Weltreligionen gibt, die einen Beitrag zum Aufbau von positiveren interreligiösen Beziehungen leistet. Hans Küng hat einmal gesagt: Religiosität muss heute Interreligiosität sein. Ja, in der Welt, die heute vor so vielen neuen Herausforderungen steht, einschließlich der globalen Erwärmung, der Globalisierung et cetera, ist eine positivere und konstruktivere Rolle der Religionen für unsere Welt dringend notwendig. Es gibt hierzu keine Alternative.

Was die Religionsfreiheit angeht, stimmen wir sicher alle darin überein, dass sie ein elementares Menschenrecht ist, das eingehalten werden muss. Der inzwischen verstorbene, frühere Präsident von Indonesien, Abdurachman Wahid, war für viele Indonesier ein Vorbild bei der Verteidigung dieses Rechts. Alle Religionsgemeinschaften sind dazu aufgerufen, ernsthaft daran zu arbeiten, dass dieses Recht jedem Menschen und jeder Gemeinschaft gewährt wird. Alle sind auch aufgerufen, die Religionspraxis anderer Gruppen zu respektieren und denjenigen beizustehen, deren Recht auf Ausübung ihrer Religion verletzt wird. Es ist Wahids Vermächtnis an die Indonesier, dass sie es unterlassen sollen, die eigene Religion zur Unterdrückung oder Verletzung der Rechte anderer Religionsgemeinschaften zu missbrauchen. Leider ist dieser Reifegrad in der Praxis noch nicht erreicht. Religionen werden immer noch missbraucht und dieser Missbrauch geht einher mit Menschenrechtsverletzungen.

Tansania: Heiraten für den Frieden

HOYCE MBOWE

In Tansania machen Christen und Muslime jeweils 40 Prozent der Bevölkerung aus. Religionsfreiheit ist Teil der Verfassung und der Staat gibt sich große Mühe, sie durchzusetzen. „Trotzdem kommt es immer wieder zu Konflikten und Übergriffen, vor allem wenn radikale Gruppen auf beiden Seiten gegen andere hetzen oder aggressiv missionieren“, sagt Pfarrerin Hoyce Mbowe von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Tansania. Sie war mehrere Jahre lang Ratsmitglied der Vereinten Evangelischen Mission. Derzeit arbeitet sie in Bonn an ihrer Promotion.

Religionen sind Friedensstifter. Das ist ihre Aufgabe. Wenn die Religionen nicht in Frieden miteinander leben, dann kann es auch die Gesellschaft nicht. In Tansania spielen die Religionen eine sehr wichtige Rolle für den Frieden. Es gibt einen regen Austausch und einen interreligiösen Dialog zwischen Christen und Muslimen, in ganz alltäglichen Dingen, aber auch in vielen Menschenrechtsfragen. Etwa wenn es darum geht, Menschen zu helfen, die von HIV/Aids betroffen sind. Dann fragen wir in den Projekten nicht danach, wer welche Religion hat. Wir helfen einfach. Auch in der Armutsbekämpfung arbeiten wir eng zusammen, um für die Menschen bessere Überlebenschancen zu schaffen.

Das sind zwar keine gemeinsamen Projekte, aber wir helfen sowohl Christen als auch Muslimen. Wir unterstützen beispielsweise Waisenkinder, damit sie durch eine Ausbildung Perspektiven erhalten. Die Kirche ist unter Muslimen sehr beliebt, und sie sind dankbar für die Hilfe. Wir sagen niemandem: Du musst erst Christ werden. Wir laden die Menschen einfach ein, mit uns zusammenzuarbeiten. Aber die Frage der Missionierung, die eine Bekehrung zum Ziel hat, ist natürlich auch bei uns ein großes Problem. Meine lutherische Kirche, aber auch Katholiken oder Anglikaner, arbeiten nicht so. Wohl aber die Pfingstkirchen. Wir wollen den Menschen einfach helfen und machen unsere Sozialarbeit. Wenn dann jemand Christ werden will, sind wir offen dafür. Wir taufen regelmäßig auch Muslime, aber sie kommen von sich aus, einfach weil sie überzeugt sind.

Sehr wichtig in dieser Arbeit sind die Frauen. Viele engagieren sich ehrenamtlich. Dieses Engagement wirkt einladend und überzeugend, auch für Frauen aus anderen Religionen. Besonders wichtig im interreligiösen Dialog sind Ehen zwischen Christen und Muslimen. Es gibt etliche Christinnen, die Muslime heiraten, aber sie bleiben in ihrem eigenen Glauben verwurzelt, und sie versuchen, ihrer neuen Familie zu zeigen, was es heißt, Christin zu sein. Das hat auch schon viele Männer beeindruckt: So wie meine Frau lebt, das überzeugt mich. Es gibt im Christentum etwas, das mich überzeugt.

Wir können uns in Tansania glücklich schätzen, in Bezug auf die Religion so viele gemischte Ehen zu haben, denn dadurch werden viele Konflikte vermieden. Wenn man schlecht über eine andere Religion spricht, muss man vorsichtig sein, denn man könnte ja jemanden aus der Familie des anderen beleidigen. Wenn man also in der Kirche über Muslime herzieht, dann greift man damit auch die eigenen Kirchenmitglieder an, denn sie haben Muslime in der Familie. Und wenn jemand in der Moschee schlecht über Christen redet, dann beleidigt man die eigenen Familienmitglieder.

Es gibt einige fundamentalistische Gruppen in Tansania, die über die jeweils anderen schimpfen, aber sie können sich nicht wirklich durchsetzen, denn die Leute wollen das nicht. Sie wissen, dass in den Hetzkampagnen keine Wahrheiten verbreitet werden. Ich selbst wurde in eine christliche Familie geboren: Meine beiden Großväter waren Evangelisten in Moshi am Kilimandscharo, mein Vater ist ein pensionierter Pastor. Aber eine der Tanten meines Vaters war mit einem Muslim verheiratet. Und ich selbst habe Schwägerinnen, die mit Muslimen verheiratet sind.

aufgezeichnet von Bettina von Clausewitz

„Wir müssen Brücken bauen und Gräben überwinden“

MARGARETHA HENDRIKS RIRIMASSE

Margaretha Hendriks Ririmasse stammt von der indonesischen Inselgruppe der Molukken, die zu Kolonialzeiten als „Gewürzinseln“ bekannt waren. Heute gehören die Molukken zu Indonesien. Die Region geriet in der jüngsten Zeit durch schwere Kämpfe zwischen Muslimen und Christen mit bis zu 10.000 Toten in die Schlagzeilen. Margaretha Hendriks Ririmasse ist Pfarrerin der Evangelischen Kirche der Molukken (GPM). Die promovierte Theologin lehrt Altes Testament und Feministische Theologie an der „Christian University of the Moluccas“ in der Provinzhauptstadt Ambon. Sie ist stellvertretende Vorsitzende im Zentralkomitee des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Als die Kämpfe im Januar 1999 in Ambon ausbrachen, begann eine schreckliche Zeit. Auslöser war ein kleiner Konflikt: Zwei Leute – richtige Raufbolde – gerieten miteinander in Streit. Einer wollte dem anderen das Geld wegnehmen. Der eine war Muslim und der andere Christ. Der Christ sagte: „Nein, ich gebe das Geld nicht her.“ Der Muslim entgegnete: „Dann verprügle ich dich.“ Der Christ – ein Taxifahrer – ging zurück zu seiner Station. Später verlangte der Muslim wieder Geld von ihm. Der Christ fuhr nach Hause, holte eine große Machete und bedrohte seinen Widersacher: „Wenn du weiter Geld von mir willst, dann passiert was!“ Da lief der andere los und schrie: „Ein Christ verfolgt mich, er will mich umbringen!“ Plötzlich sammelte sich ein ganzer Mob mit Macheten und stürmte durch die Straßen.

Die bereits existierenden Spannungen waren so groß, dass dieser kleine Vorfall die Unruhen von 1999 bis 2004 auslöste. Viele Häuser wurden in Brand gesetzt. Es gab Straßenkämpfe und Übergriffe, mehrere Tausend Menschen starben – vor allem Christen – und Zehntausende wurden vertrieben. Ungefähr vier Jahre lang erlebten wir immer wieder schlimme, gewalttätige Auseinandersetzungen.

Die Gründe dafür sind sehr vielschichtig und kompliziert. Aber es gibt allgemein sehr viel Unzufriedenheit zwischen diesen beiden Gruppen. Die Christen hatten das Gefühl, dass die Muslime sie aus bestimmten Positionen verdrängt hätten. Früher – zu Zeiten der Regierung Sukarno und zu Beginn der Regierung Suharto (1966 bis 1998) – hatten die Christen gute Stellungen in der Regierung, im öffentlichen Dienst, in der Gesellschaft allgemein. Aber gegen Ende der Regierungszeit von Suharno wurden die Muslime stärker. Die „Muslim Intellectual Association“ (ICMI) hatte sich gut organisiert und diese einflussreichen Positionen selbst übernommen.

Es gab aber auch viel Konkurrenz im wirtschaftlichen Leben. Die Muslime sind gute Händler und Geschäftsleute, auf den Märkten etwa sind sie dominant. Daraus

resultieren soziale Streitigkeiten. Es sind also nicht nur religiöse Unterschiede, die schließlich zu Konflikten führen. Aber die religiösen Gefühle werden benutzt, um sie zu verstärken und zu intensivieren. Es scheint, dass viele unsichtbare Drahtzieher damit ihre eigenen Interessen verfolgen. Lange bevor der Konflikt schließlich ausbrach, sagten die Leute: „Eines Tages wird es hier einen richtigen Religionskrieg geben.“ Das war vorbereitet und von langer Hand geplant.

Ich selbst habe in diesem Konflikt im Jahr 2000 den Campus unserer christlichen Universität verloren. Auch unser privates Haus wurde im Juni 2000 niedergebrannt. Allerdings hat man uns vorher gesagt, dass wir verschwinden sollten, weil ein großer Angriff der Muslime erwartet wurde.

Ich war damals eine von den Frauen, die gesagt haben: „Die christlichen und muslimischen Frauen müssen gemeinsam etwas unternehmen.“ Wir nannten uns „Caring Women’s Movement“ (Bewegung sorgender Frauen). Wir waren uns einig, dass diese Auseinandersetzungen nirgendwohin führen. Wir bringen uns gegenseitig um. Wir zerstören alles, was uns lieb ist. Wir waren sicher, dass es einen anderen Weg geben muss: Brücken bauen und Gräben überwinden. Zu dem Zeitpunkt war es schon sehr offensichtlich, dass die Religion benutzt wurde, um die Menschen aufzuputschen. Die Muslime riefen von den Minaretts zum Angriff und die Christen sangen: „Vorwärts christliche Soldaten, auf in den Kampf!“ Aber wir hielten diesen Ruf entgegen: „Man darf die Religion nicht in diesem zerstörerischen Sinne benutzen.“

Wir Frauen haben sehr hart gearbeitet, und tatsächlich ist es uns gelungen, in unserer Region den Frieden wiederherzustellen. Die Regierung hatte zuvor einen Friedensvertrag ausgearbeitet, der von oben nach unten wirken sollte. Nach gerade einmal zwei Tagen begannen die Kämpfe erneut. Wir aber haben an der Basis begonnen. Wir haben uns zusammengesetzt und überlegt: Was können wir Frauen tun, um Frieden und Vertrauen wieder herzustellen? Obwohl mittlerweile wieder Frieden herrscht, treffen wir uns weiter. Noch immer gibt es viele versteckte Vorurteile und Ressentiments. Aber nach so lang anhaltenden, traumatischen Erfahrungen – viele haben mit ansehen müssen, wie ihre Familienangehörigen direkt vor ihren Augen umgebracht wurden – braucht es viel Zeit, bevor man wieder zur Normalität zurückkehren kann.

Während dieser schweren Jahre haben wir in der ganzen Welt um internationale Hilfe gebeten. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat eine Menge für uns getan, auch die Niederlande und einige Menschenrechtsgruppen. Sie haben mit der UNO gesprochen, damit sie sich dafür einsetzt, dass die indonesische Regierung endlich für Frieden sorgt. Es tut gut, an dieser Konferenz teilzunehmen und unsere Erfahrungen auszutauschen.

Religionsfreiheit und Menschenrechte sind heute weltweit ein so wichtiges Thema. Oft werden Religionen als Rechtfertigung für Gewalt benutzt. Wir müssen dafür sorgen, dass die Religionen zu Friedensstiftern werden und nicht zur Grundlage für Gewalt.

Tansania als Modell friedlicher Koexistenz verschiedener Religionen?

ABEL MSUYA

1. Einleitung

Dieser Vortrag behandelt das Themenspektrum „Religion(s) – Freiheit – Menschenrechte“ am Beispiel von Tansania als Modell friedlicher Koexistenz verschiedener Religionen.

Tansania

Tansania stand lange Zeit in dem Ruf, eine Oase des Friedens zu sein. Es ist die Heimat des höchsten Bergmassivs in Afrika, des Kilimandscharos. Es ist von großen Gewässern umgeben: dem Victoria-See im Norden, dem Tanganjika-See im Westen, dem Nyasa-See im Südwesten und dem Indischen Ozean im Osten mit den Gewürzinseln Sansibar und Pemba. Tansania besitzt malerische Nationalparks: Serengeti, Ngorongoro, Manyara et cetera mit Groß- und Kleinwild und mit Löwen, die auf Bäumen leben. Tansanias Wirtschaftszentrum ist Daressalam, ein bekannter Hafen in Ostafrika und eine Stadt mit Menschen aus aller Welt, aller Hautfarben und aller Gesellschaftsschichten, die im Geiste der Kameradschaft (ndugu) zusammenleben. Vor allem aber war Tansania eine Zufluchtsstätte für Freiheitskämpfer und ist dies seit einiger Zeit auch für politische Flüchtlinge. Tansania ist eine Attraktion für Touristen und Großinvestoren aus der ganzen Welt.

2. Religionen

Die Verfassung von Tansania garantiert Religionsfreiheit für alle Menschen, sofern sie sich an die Gesetze halten. In Tansania gibt es verschiedene Religionen einschließlich Islam, Christentum, anderer Glaubensbekenntnisse, indigener Religionen und Atheismus. Bei Volkszählungen wird die Religionszugehörigkeit nicht mehr erfasst. Es wird jedoch geschätzt, dass von den etwa 40 Mio. Einwohnern jeweils 30 bis 40 % Muslime und Christen sind; der Rest verteilt sich auf Anhänger anderer Religionen. Dieser Vortrag konzentriert sich auf die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen und in gewissem Rahmen auch auf afrikanische Naturreligionen als Schnittpunkt in bestimmten Fällen. Er geht nicht weiter auf den Hinduismus ein, weil deren Anhänger eine geschlossene Gesellschaft bilden und an die Macht der guten Werke glauben. Wer Gutes tut, wird vielleicht in Amerika wiedergeboren! Wenn man in den Läden von Hindus zwei Artikel kauft, erhält man drei Sachen. Atheisten bekennen

sich zu keiner Religion. Im Großen und Ganzen leben die Religionen in Tansania generell in Harmonie miteinander, sofern sie nicht isoliert sind. Dieser Sachverhalt wird im Verlauf dieses Vortrags noch deutlich werden.

2.1 Ankunft der Muslime

Bereits am Ende des 8. Jahrhunderts n. Chr. lebten Muslime an der ostafrikanischen Küste. Sie waren als Flüchtlinge aus Arabien gekommen, wo nach dem Tod des Propheten Mohammed Konflikte ausgebrochen waren. Andere Muslime waren zum Beispiel persische Händler, die wegen Luxusgütern wie Elfenbein et cetera gekommen waren. Diese Fremden trafen bei der einheimischen Bevölkerung nicht auf Widerstand, und zwar nicht etwa, weil die Bantu sich nicht wehren konnten, wie manche Forscher meinen, sondern weil – wie die Geschichte gezeigt hat – die Tansanier von Natur aus ein großzügiges Volk sind. Diese Muslime errichteten Städte, sie heirateten unsere Töchter, islamisierten sie gemäß islamischem Recht und brachten mit ihnen eine neue Rasse hervor – die Swahili, das heißt die Küstenbewohner. Die Swahili wurden muslimisch, weil ihre Väter Muslime waren.

Anmerkung: Laut einer US-Expertenkommission wächst der Anteil der Muslime vor allem durch viele Eheschließungen. Die muslimische Bevölkerung weltweit beträgt 1,8 Milliarden gegenüber 2,1 Milliarden Christen bei einer Weltbevölkerung von über 8 Milliarden.

Nach islamischem Recht darf ein Muslim bis zu vier Ehefrauen haben, wenn er dazu wirtschaftlich und sexuell in der Lage ist. In Tansania empfindet es manche ältere muslimische Ehefrau als Privileg und Erleichterung, wenn eine weitere junge Ehefrau in die Familie einheiratet. Und manche geschiedene Frau findet es ehrenvoll, zu ihrem früheren Ehemann zurückzukehren, was jedoch nur möglich ist, wenn sie mit einem anderen Mann verheiratet war und von diesem geschieden wurde. Manche christliche Frau, die einen Muslim heiratet, ohne zum Islam zu konvertieren, wird später verstoßen/geschieden, da sie nicht erbberechtigt ist. Dieser Punkt ist jedoch durch das tansanische Eherecht von 1971 geregelt worden.

Ein Tourist namens Ibn Battuta aus Nordafrika, der unsere Küste um das 14. Jahrhundert herum besuchte, notierte, dass der Islam an der tansanischen Küste sowie im gesamten Indischen Ozean Einzug gehalten hatte; es gab Handels- und verwandtschaftliche Beziehungen mit Menschen am Persischen Golf, in Indien und Südostasien (Indonesien) und der Islam war in diesen Regionen bereits präsent.

2.2 Eindringen der Portugiesen

Im frühen 16. Jahrhundert überfielen die Portugiesen die ostafrikanische Küste. In Sansibar beschlagnahmten sie zwanzig sansibarische Schiffe und töteten fünfunddreißig Sansibarar. Dann übernahmen sie die Kontrolle über den Handel im Indischen Ozean. Nach zwei Jahrhunderten verloren die Portugiesen ihre Herrschaft we-

gen schlechter Verwaltung und fehlenden diplomatischen Beziehungen. Die Araber aus Oman, die Verbündete der Muslime an unserer Küste waren, vertrieben die Portugiesen aus ihrer Festung Fort Jesus in Mombasa (Kenia). Die Muslime drängten die Portugiesen (Christen?) weiter in Richtung Süden nach Sofala (Mosambik).

Anmerkung: Im Islam betrachten sich alle Muslime als eine Familie. Das ist der Grund, warum die Sansibarier unbedingt der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) beitreten wollen.

2.3 Der Sultan von Oman zieht nach Sansibar

Interessanterweise war der Sultan von Oman mit seiner Eroberung nicht zufrieden. Im Jahr 1840 verlegte er schließlich seine Residenz von Muscat nach Sansibar. Er erweiterte seine Herrschaft auf dem tansanischen Festland bis nach Tabora und Ujiji (Westtansania) aus. Er kaufte Sklaven und Elfenbein. Einige Sklaven schickte er auf seine Gewürzfarmen und andere verkaufte/verschiffte er als Eunuchen nach Arabien (zur Bewachung der Harems) und wieder andere auf Inseln im Indischen Ozean beziehungsweise nach Amerika zur Arbeit auf Plantagen, auf denen Rohstoffe für die Industrie in Europa angebaut wurden. Das Elfenbein wurde nach Europa und Indien verkauft.

Der Sklavenhandel beschleunigte die Ausbreitung des Islam entlang der Karawanenstraßen und an Zielorten wie Tabora und Ujiji. Wegen des arabischen Lebensstils (Zivilisation) der Muslime war der Islam für die Einheimischen attraktiv. Wer Muslim wurde, wurde außerdem nicht als Sklave verkauft.

Anmerkung: In Sansibar City ist die anglikanische Kathedrale auf dem Platz des früheren Sklavenmarkts errichtet worden. Sklaven wurden eingepfercht wie in einer Sardinenbüchse nach Sansibar gebracht; dort wurden sie an einen Pfahl gebunden, wo ihre physische Belastbarkeit durch harte Schläge getestet wurde, und dann verkauft. Auf Sansibar sind überall noch Spuren dieser Geschichte zu sehen!

2.4 Ankunft der Deutschen und schnelle Ausbreitung des Islam auf dem tansanischen Festland

Deutsche und Briten kamen zuerst als Forschungsreisende nach Tansania. In den 1840er Jahren erreichten Johann Ludwig Krapf und Johannes Rebmann den Kilimandscharo. In den 1860er Jahren kamen Missionare nach Tansania und 1884 dann Carl Peters, Vertreter der „Gesellschaft für deutsche Kolonisation“, und schließlich 1891 deutsche Siedler. Aus ihren Namen konnte man schließen, dass sie Christen waren.

Als die Deutschen ihre Kolonie errichteten, heuerten sie die an der Küste lebenden Swahili (Muslime) als Söldner und für die unteren Verwaltungsbehörden an. Die Swahili waren lese- und schreibkundig. Aufgrund von Religion, Sprache, Kleidung, Nahrung der Swahili traten auf dem ganzen Festland viele Tansanier zum Islam über, darunter auch viele Häuptlinge.

Anmerkung: Der Islam war gleichbedeutend mit Zivilisation. In den abgelegenen Teilen des tansanischen Festlands grüßen sich Muslime bis heute auf Arabisch.

Ohne es zu wissen, wurden die Deutschen der Hauptfaktor für die rasche Ausbreitung des Islam auf dem tansanischen Festland. An der Seite der Siedler kamen die Missionare, die auf dem Festland christliche Schulen errichteten, in denen in der Volkssprache unterrichtet wurde. An der Küste betrieb die deutsche Verwaltung Schulen, in denen auf Swahili unterrichtet wurde.

2.5 Rückschläge für die deutsche Herrschaft (Abushiri 1888)

1888 erhob sich ein Araber namens Abushiri im Auftrag der Swahili und der arabischen Grundbesitzer an der Küste gegen die Deutschen. Abushiri und seine Kämpfer töteten deutsche Beamte sowie Missionare. Doch der Aufstand wurde niedergeschlagen und Abushiri schließlich hingerichtet. Das Problem war, dass die Grundbesitzer an der Küste der Meinung waren, ihr Land sei von den Deutschen beschlagnahmt worden und diese hätten bei ihrer Expedition einen Gottesdienst gestört und seien auf der Suche nach dem muslimischen Gouverneur in dessen Harem eingedrungen.

Anmerkung: Das deutsche Verhalten wurde insgesamt als abscheulich betrachtet und mündete in den Dschihad, übersetzt Heiliger Krieg. Der Koran rechtfertigt den heiligen Krieg unter solchen Umständen und verheißt den Kämpfern das Leben im Paradies. Denken wir an den Irak und Afghanistan et cetera.

Der Maji-Maji Aufstand von 1905-1907

Die deutsche Verwaltung hatte in Südtansania Tansanier zur Arbeit auf Baumwollplantagen zwangsverpflichtet. Die Menschen hassten diese Zwangsarbeit mit ihren unmenschlichen Bedingungen. Sie rebellierten gegen die Deutschen. Als Waffen benutzen sie Zauberwasser, das ihnen ihr Anführer Kinjeketile – unterstützt von muslimischen Sufi-Lehrern – mit der Erklärung verabreichte, dass es die deutschen Gewehrketten in Wasser verwandeln würde. Die Maji-Maji-Formel wirkte nicht. Der Widerstand wurde zerschlagen; durch Kampfhandlungen und Hunger gab es insgesamt hunderttausend Tote.

Der Sufi-Orden besteht aus Mystikern, die Heilungen und andere Wunder bewirken. Sie geben sich als Mittler zwischen Gott und ihren Klienten aus. Im heutigen Tansania, das von der Finanzkrise, HIV/Aids, Machtmissbrauch, Wahlfälschungen, Goldrausch, Korruption et cetera gebeutelt ist, setzen manche traditionelle Ärzte auf okkultistische Sufi-Praktiken. Die Tötung von Albinos und rotäugigen Großmüttern oder der Handel mit menschlicher Haut kann von diesen Ärzten verordnet werden.

2.6 Ankunft der Briten und Verdrängung der Muslime

Als die Briten nach dem Ersten Weltkrieg Tansania von den Deutschen übernahmen, richteten sie ein System der indirekten Verwaltung durch Stammeshäuptlinge ein. In dieser Zeit kamen zahlreiche Missionare und eröffneten viele Schulen, in denen der christliche Glauben gelehrt wurde. Das Ergebnis war, dass mehr Christen ausgebildet wurden und damit die Muslime allmählich aus Politik und Verwaltung verdrängt wurden. Wie wir noch sehen werden, hatten die Muslime auch später noch Grund zu der Klage, dass Christen bessere Chancen hätten.

2.7 Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg

Während des Zweiten Weltkriegs und danach entstanden einige antikonkoloniale und Reformbewegungen. Ab 1950 strömten pakistanische Prediger nach Tansania und bewegten die Muslime zur Erneuerung ihrer Religion und Wiederbelebung des politischen Bewusstseins. Viele Muslime reagierten positiv und schlossen sich politischen Gruppierungen, etwa der TANU, an, während die Christen aufgrund des negativen Einflusses sowohl ihrer lokalen als auch internationalen Kirchenführer im Allgemeinen zögerten. In bestimmten Gebieten wurde Julius Nyerere, Präsident des TANU, als Bedrohung betrachtet und war nicht willkommen. Als aber Tansania im Jahr 1961 unabhängig wurde, gelangten viele Muslime in politische Ämter. Problematisch war jedoch, dass Christen weiterhin die leitenden Stellen in der Verwaltung, in halbstaatlichen Organisationen und in der Privatwirtschaft bekleideten, da während der britischen Kolonialherrschaft nur wenige Muslime akademische Qualifikationen erworben hatten. Dadurch nahm die Kluft zwischen Christen und Muslimen noch weiter zu.

Anmerkung: Wir werden später noch sehen ... die Kluft wird überbrückt!

2.8 Ereignisse nach Erlangung der Unabhängigkeit

Nach Erlangung der Unabhängigkeit im Jahr 1961 gab es viele Ereignisse, die die Entwicklung der muslimischen Bevölkerung förderten und behinderten.

Zuerst wurde 1968 die East African Muslim Welfare Society – im Wesentlichen Schiiten, die sich bis dahin der Förderung des religiösen Lebens und der sozialen Lage von Muslimen verschrieben hatten – aufgelöst, weil ihre Ziele im Widerspruch zu den Interessen des sozialistischen Staates standen.

Dann trat der Bakwata (Nationaler Rat der Muslime von Tansania) in Erscheinung, der in vielfacher Hinsicht der CCM, der Regierungspartei in Tansania, besonders hinsichtlich des Sozialismus, nahestand. Bakwata fand in Tansania große Beachtung. Eine der frühen Leistungen des Bakwata war es, die gesamte muslimische Bevölkerung zu erreichen.

1969 kündigte die Regierung die Verstaatlichung aller Schulen an; dieser Schritt wurde von den Muslimen im Land sehr begrüßt. Die Regierung erlaubte den Muslimen die Gründung einer eigenen Universität in Morogoro. Und in Dodoma wurde

eine staatliche Universität mit dem Ziel der Aufnahme von 40.000 Studenten gegründet. Um staatlich anerkannt zu werden, muss eine Universität bereit sein, Studenten unabhängig von deren religiösen Hintergrund et cetera zuzulassen. Die Tumaini University der ELCT ist eine der am schnellsten wachsenden Universitäten. Sie hat sechs Hochschulgelände – eine große Erleichterung für Muslime.

Dann forderte der Bakwata, die Regierung solle die separaten islamischen Gerichte in Tansania wieder einsetzen, woraufhin das Parlament das Eherecht von 1971, das Frauen mehr Rechte in der Ehe einräumt, verabschiedete. Dieser Schritt wurde von Muslimen als Einmischung in religiöse Angelegenheiten (Erbrecht, Zweitfrau, körperliche Züchtigung) scharf kritisiert.

Während sich der Bakwata 1987 erneut für die Wiedereinsetzung von separaten islamischen Gerichten einsetzte, erklärte 1988 die Vorsitzende der Frauenorganisation UWT, dass die islamischen Vorschriften Frauen unterdrücken würden. Bei Protesten und Aufständen infolge dieser Erklärung starben zwei Menschen auf Sansibar. Noch größere Wut bei den Muslimen erregte 1990 eine weitere Erklärung dieser UWT-Vorsitzenden, dass nämlich die Vielweiberei im Islam für die Verbreitung von Aids verantwortlich sei und abgeschafft werden müsse.

Doch Präsident Nyerere hatte einst die Muslime in Tansania dafür gelobt, dass sie nationale Interessen über ethnische und religiöse Anliegen stellten. Und Präsident Mwinyi, der Nachfolger von Nyerere, hatte seine Besorgnis über den Missbrauch der Redefreiheit durch religiös motivierte Menschen zum Ausdruck gebracht.

2.9 Abuja und danach

1989 kamen zum ersten Mal muslimische Vertreter aus allen Teilen Afrikas und allen Stämmen in Abuja (Nigeria) zusammen. Sie gründeten die Organisation „Islam in Africa“ mit dem Ziel, Anliegen der Muslime in Afrika aufzugreifen, einschließlich der Bereitstellung von mehr Informationen für die Umma in Afrika – über die Scharia, den islamischen Staat, die Rolle der Frau et cetera. Außerdem wurde die für die Muslime traumatische Frage der Bildung zum wesentlichen Punkt erklärt, da die kolonialistischen Verwaltungen im Bunde mit Missionaren Muslimen dieses Recht angeblich verweigert hatten. Dann folgten eine Reihe weiterer Ereignisse: Ausländische Spender unterstützten inländische Bewegungen, die auf die Errichtung eines islamischen Staates abzielten; Moscheen schossen wie Pilze aus dem Boden und die Zahl der Moscheebesucher wuchs. Muslime übernahmen Methoden der Christen, wie etwa öffentliche Predigten auf Marktplätzen et cetera, ausländische Prediger, Traktate, Pamphlete. Auf vielen Autos waren Sticker mit Koransprüchen wie „Allah Akbar“ und Bilder von Bin Laden, Ayatollah Khomeini et cetera sowie provokative Aussagen wie „Christus ist nicht Gott“ zu sehen. Es wurden Video- und Audiokassetten verbreitet, auf denen Debatten zwischen Muslimen und Christen zu sehen beziehungsweise zu hören waren, christliche Prediger wurden verspottet, sie seien

ihrer Religion unkundig. Christlichen Jugendlichen wurden Stipendien unter der Bedingung angeboten, dass sie zum Islam übertraten. Für Muslime war es ein Geschäft, Christen zum Islam zu bekehren.

Im Freizeitzentrum Mnazi Mmoja in Daressalam schlugen 1991 christliche Fundamentalisten einen Muslim zusammen, der predigte, dass Jesus nicht Gott sei. Und 1993 wurden dreiunddreißig Mitglieder der Balukta, einschließlich ihres Führers Sheikh Yahya Hussein, wegen der Zerstörung mehrerer Metzgereien in Daressalam mit der Begründung verhaftet, dass die Aufzucht von Schweinen und der Verkauf von Schweinefleisch in religiös gemischten Gegenden üblich seien.

2.10 Die Situation vor Ort

Die oft wiederholten Forderungen nach einem islamischen Gericht in Tansania und dem Beitritt von Tansania zur Organisation der Islamischen Konferenz sind Punkte, die immer noch geprüft werden.

Anmerkung: Christliche Führer haben ihren Anteil an dieser Verzögerung.

Unlängst hat die römisch-katholische Kirche in Tansania Richtlinien für Christen bezüglich der Teilnahme an der nationalen Wahl im Oktober 2010 herausgegeben. Die Muslime zogen nach. Dieses Vorgehen wurde von einigen Parlamentsabgeordneten missbilligt. Und Präsident Kikwete bemerkte, dass man es nicht gern sehe, wenn Menschen gemäß den Anweisungen ihrer Geistlichen wählten. Aus einem vor Kurzem geführten Interview mit einem Koranschüler in Daressalam wurde deutlich, dass im Unterricht in Koranschulen Hass gegenüber Christen geschürt wird, der zu deren Stigmatisierung führt; er bezeichnete uns als Christen, die seine Korantexte nicht berühren dürften. Den Schülern wird gelehrt, Christen zu hassen und zu stigmatisieren.

Als ich vor zwei Wochen an einer Bushaltestelle in Daressalam wartete, hörte ich in einer nahe gelegenen Moschee einen Prediger verkünden, dass Jesus Judas Ischariot während des letzten Abendmahls, als Jesus ihm das Brot reichte, verhext habe – dies sei der Grund, warum Judas schließlich Selbstmord begangen habe. Für Christen ist dies eine schwere Diffamierung und Blasphemie, die vor Gericht gehört.

Anmerkung: Präsident Kikwete hat oft vor hetzerischen Predigten gewarnt.

Von einem muslimischen Bewerber für die nächste Wahl wird berichtet, dass er sein Glück versuche, in dem er zu traditionellen Ärzten gehe. Die Medien karikieren dies auch. Daneben werden manche muslimische Abgeordnete und andere der Korruption verdächtige Politiker beobachtet, wie sie versuchen, in Kirchen Finanzmittel zu beschaffen. In vielen Fällen hat die Kirche ihre Bedenken geäußert.

Anmerkung: Um die Christen herauszufordern, lesen Muslime heute häufig die Bibel und am Ende bekehren sie sich zum Christentum. Viele Muslime werden in der Kirche getauft.

3. Christentum

Das Christentum erreichte wohl erstmals mit der Ankunft von Vasco da Gama im späten 15. Jahrhundert unsere ostafrikanische Küste. Aufgrund von Missverständnissen zwischen den Missionaren und ihren Gastgebern, den Muslimen auf Sansibar, war das Christentum allerdings zunächst nicht erfolgreich. Doch Anfang der 1840er Jahre kamen gut ausgebildete Missionare zusammen mit Händlern und Forschungsreisenden. Johann Rebmann erreichte 1848 den Kilimandscharo. Andere folgten ihm. Neben ihrer Evangelisierung kämpften sie gegen den Sklavenhandel, bauten Schulen und Apotheken und errichteten Plantagen für den Anbau von Rohstoffen für die Industrie in Europa. Sie verwandelten das Land tatsächlich. Dennoch ist denselben Missionaren vorgeworfen worden, sie seien Agenten des Kolonialregimes und negierten den Stolz der Afrikaner auf ihre Kultur.

Nach Erlangung der Unabhängigkeit im Jahr 1961 hat die Kirche jedoch ihr Bestes versucht, und inzwischen geht sie auf die Menschen in ihren Lebensumständen ein. Einige Beispiele werden dies zeigen.

4. Offenheit der Kirche gegenüber der menschlichen Natur

Kürzlich haben die Kirche und die Muslime verhindert, dass das Parlament ein Gesetz verabschiedet, das für soziale Zwecke bestimmte Importe mit einer Steuer belegt. Die Kirche hat sich gegen die Tötung von Albinos ausgesprochen; sie ist denjenigen entgegengetreten, die Homosexualität als ein Menschenrecht in der tansanischen Gesellschaft propagieren. Der Haltung der Kirche zur Verhinderung von HIV/Aids ist stets gewesen: Du sollst die Ehe nicht brechen. In der Frage der Korruption drängt die Kirche auf gerichtliche Aufklärung. Auch in der internationalen Politik hat die Kirche im Rahmen des Lutherischen Weltbundes ihre Sorge wegen der Situation vor Ort in Simbabwe zum Ausdruck gebracht und die internationale Gemeinschaft zum Eingreifen aufgerufen. Darüber hinaus veranstaltet die Kirche Seminare, um ihre Mitglieder in die Lage zu versetzen, bei der nächsten Wahl 2010 verantwortlich abzustimmen. Die Arbeit der Kirche findet normalerweise über eine Abteilung für Demokratie und Menschenrechte statt.

Anmerkung: Ein ELCT-Bischof im Ruhestand ist aussichtsreicher Bewerber für einen Parlamentssitz bei der Wahl 2010.

Hinsichtlich der Genitalverstümmelung ist die Kirche nicht so erfolgreich, da dies heimlich praktiziert wird. Beispielsweise besuchen Mädchen in den Ferien ihre Großmutter und kommen verstümmelt zurück. Und hinsichtlich Vielweiberei in der Kirche sind die Massai und ihre „Boma“-Philosophie ein Einzelfall.

Anmerkung: Genitalverstümmelung ist in Tansania eine Straftat.

3.2 Die Kirche als Sakrament

Die jüngsten Entwicklungen haben dazu geführt, dass die Kirche in Tansania heute attraktiv ist und gleichzeitig vielen Herausforderungen gegenübersteht. Die Sonn-

tagsgottesdienste, die großen Evangelisationen und die Hausandachten der Kirchen sind sehr gut besucht. Die Gläubigen kommen, um durch Gebete geheilt zu werden. Viele Muslime werden in den Versammlungen bekehrt. Andere kommen wegen der Entspannung, der aufbauenden Predigten und der wunderbaren Musik von Gospelchören. Die Königin der Musik in Tansania, Rose Mhando, singt bei muslimischen Veranstaltungen, in Bars und Festsälen. Ihr größter Hit ist Nibebe, das heißt „Trag mich“. Junge Leute und Eltern sind beeindruckt von Bekenntnisliedern von Gospel-sängern wie „Silver Bell and the Melodians“ ...! Wieder andere kommen, um Gott den Zehnten oder mildtätige Gaben zu bringen.

Die Kirche hat einige der abfälligen oder provokativen Vorstellungen gegenüber anderen Religionen aufgegeben. Evangelistische Versammlungen sind an die Stelle von Kreuzzügen getreten. In der nächsten Ausgabe des Liederbuchs der ELCT könnte ein diskriminierender Liedvers (Vers 5 von MB 62) gestrichen werden. Christliche Unternehmer laden Menschen mit Behinderung zum Essen ein. Die Kirche bleibt ruhig bei Diffamierungen oder Gotteslästerungen; es gibt keine Vergeltungsmaßnahmen mehr gegen Muslime, die predigen, dass Jesus nicht Gott sei, oder gegen den Scheich, der predigt, dass Jesus Judas Ischariot während des letzten Abendmahls verhext habe. Kirchen schießen wie Pilze aus dem Boden; in Daressalam findet man zum Beispiel zwei oder drei Kirchen/Pfarrämter an einem Ort, was wiederum zu Protektionismus bestimmter Pastoren führt, aus Angst davor, dass die Kirchen im gleichen Gewässer fischen. Differenzen zwischen Glaubensbekenntnissen werden nicht mehr durch die Polizei, sondern durch Dialog und Aussöhnung beigelegt. Die Kirche hat gelernt, zu vergeben und zu vergessen. Es gibt jedoch Bedenken, wenn beispielsweise ein Prediger Menschen wegen Malaria/Typhus/HIV/Aids in einer Radio/TV-Sendung rügt und Gott dafür dankt, dass er seine infizierten Hörer geheilt habe; oder wenn ein Geistlicher glaubt, dass er Zauber, Geister und Dämonen in die Kirche bringen könne. Es gibt auch heute noch eine Menge Exorzismus in der Kirche. Hier ist die Kirche zu einer Freizeiteinrichtung und einem „Hospital für Sünder“ geworden.

9. Fazit

Der Unfrieden in der Gesellschaft, der unsere Nachbarn in Ruanda und Burundi erfasst hat, lehrte uns, die friedliche zwischenmenschliche und gesellschaftliche Koexistenz wertzuschätzen. Dabei sind für uns Tansanier Aussagen von drei sehr wichtigen Personen der Zeitgeschichte interessant. Sie handeln von der friedlichen Koexistenz der Religionen in Tansania:

„Tansania gehört zu den friedlichsten Ländern in der Welt – es hat die Weisungen des Vatikans treu befolgt.“ (Papst Benedikt XVI.)

„... große religiöse Konflikte sind nicht zuletzt dadurch vermieden worden, dass die meisten Muslime (und andere) nationale Interessen über religiöse Anliegen gestellt haben.“ (Julius Nyerere)

„Ein Weg zum Abbau von Vorurteilen ist Bildung oder Kenntnis von anderen Menschen, gegenüber denen man eine negative Einstellung hat.“ (Professor Safari)

Schlussbemerkung

Abschließend möchte ich der VEM und der Evangelischen Kirche von Westfalen und ebenso der ELCT und allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern an dieser Konsultation sowie allen anderen, die hier nicht erwähnt sind, für ihre Einigkeit und Solidarität und ihr Eintreten für eine friedliche Koexistenz und Proexistenz von Religionen in der Welt danken.

Religionsfreiheit als Menschenrecht

HEINER BIELEFELDT

I. Menschenrechtliche Grundlagen

1. Menschenwürde, Freiheit und Gleichheit

Wie alle Menschenrechte ist die Religionsfreiheit Ausdruck des Respekts vor der *Menschenwürde*, die nach biblischem Verständnis darin gründet, dass der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen ist. Er ist von Gott gleichsam als Mitschöpfer bestellt und berufen, Verantwortung für sich selbst, für seine Mitmenschen und für seine Umwelt zu tragen. Die Orientierung an der Menschenwürde kommt bereits im Titel jenes Dokuments zum Ausdruck, mit dem sich die Katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Religionsfreiheit bekennt, die sie zuvor anderthalb Jahrhunderte lang abgelehnt oder sogar offen bekämpft hatte. Die Konzilserklärung „*Dignitatis humanae*“ (1965) beginnt mit den Worten: „Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewusstsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, dass die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen, nicht unter Zwang, sondern vom Bewusstsein der Pflicht geleitet.“

Politisch-rechtlich findet die Würde des Menschen als eines Subjekts sittlicher Verantwortung darin ihre Anerkennung, dass dem Menschen die grundlegenden Rechte auf *freie Selbstbestimmung beziehungsweise Mitbestimmung* – darunter das Menschenrecht auf Religionsfreiheit – von Staats wegen garantiert werden. Wie die Würde einem jeden Menschen gleichermaßen zukommt, sollen auch die Menschenrechte nach Maßgabe der *Gleichberechtigung* aller gestaltet werden: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren“, heißt es in diesem Sinne programmatisch in Artikel eins der Allgemeinen Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948.

Auch die Religionsfreiheit ist im Lichte dieses Postulats zu interpretieren. Als Anspruch bereits in Artikel 18 der UN-Erklärung von 1948 niedergelegt, wurde sie völkerrechtlich verbindlich festgeschrieben im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte von 1966 (ebenfalls Artikel 18), der mittlerweile von fast 90 Prozent der Staaten ratifiziert worden ist. Für Europa ist die Europäische Menschenrechtskonvention wichtig, deren Verbürgungen vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg eingeklagt werden können; auch sie enthält das Recht auf Religionsfreiheit (Artikel neun). Schließlich findet sich die Religionsfreiheit auch in Artikel vier des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland.

Unmittelbare Subjekte der Religionsfreiheit sind nicht bestimmte Religionen oder Weltanschauungen als solche, sondern die *Menschen*, deren freie Selbstbestimmung in religiösen und weltanschaulichen Fragen in der Religionsfreiheit rechtliche Anerkennung findet. Diese Anerkennung gilt im Horizont des menschenrechtlichen Universalismus für jeden Menschen gleichermaßen, muss also nach dem Prinzip der *Nichtdiskriminierung* gewährleistet werden. Die Achtung der Religionsfreiheit danach abzustufen, ob bestimmte religiöse Praktiken „landesüblich“ sind, wäre folglich nicht legitim. Auch die Größe oder historische Bedeutung einer Religionsgemeinschaft darf kein Anlass für eine Ungleichbehandlung ihrer Angehörigen sein. Schließlich kann die Gewährleistung der Religionsfreiheit auch nicht auf bestimmte inhaltliche Positionen eingeschränkt werden. Der menschenrechtliche Schutz der Religionsfreiheit gilt daher zum Beispiel auch für *nicht theistische Weltanschauungen*, weshalb man, streng genommen, nicht nur von „Religionsfreiheit“, sondern umfassender von einem Menschenrecht auf „*Religions- und Weltanschauungsfreiheit*“ sprechen sollte. Im englischen Sprachraum hat sich dafür der Begriff „*freedom of religion and belief*“ durchgesetzt.

Auch wenn die Religionsfreiheit als Menschenrecht jedem einzelnen Menschen zukommt, ist sie nicht als rein individualistisch zu verstehen. Sie umfasst auch die *gemeinschaftliche Praxis*, etwa Gottesdienste, Prozessionen, Unterricht und Initiationsriten. Neben der persönlichen Glaubens- und Gewissensfreiheit (*forum internum*) schützt die Religionsfreiheit auch das Bekenntnis nach außen (*forum externum*), einschließlich *öffentlicher Manifestationen* religiöser beziehungsweise weltanschaulicher Überzeugung und Praxis. Eine Politik, die darauf abzielt, religiöse Bekenntnisse zur reinen „Privatsache“ zu erklären und aus dem öffentlichen Raum fernzuhalten, gerät deshalb in Konflikt mit dem umfassenden Anspruch der Religionsfreiheit.

2. Religionsfreiheit – mehr als Toleranz

Die Religionsfreiheit als Menschenrecht geht in vieler Hinsicht über eine Politik religiöser Toleranz hinaus. Gewiss ist eine staatliche Toleranzpolitik in religiösen Fragen humaner als religiöse Intoleranz. Richtig ist auch, dass die Vorkämpfer der religiösen Toleranz – historisch gesehen – oftmals zugleich der Religionsfreiheit den Weg ebnet haben. Um der begrifflichen Klarheit willen bleibt es jedoch wichtig, zwischen Toleranz und Religionsfreiheit kategorial zu unterscheiden: Während die Toleranz obrigkeitlich gewährt (oder auch versagt) wurde, bezeichnet die Religionsfreiheit einen *unveräußerlichen Rechtsanspruch* der Menschen; während sich die Toleranz auf den begrenzten Kreis religiöser Gruppen erstreckte, ist der Anspruch der Religionsfreiheit *universalistisch* gedacht; und während im Rahmen einer Politik religiöser Toleranz Rangabstufungen zwischen unterschiedlichen Religionsgemeinschaften möglich blieben, ist das Menschenrecht auf Religionsfreiheit mit dem Anspruch *diskriminierungsfreier Gewährleistung* verbunden.

Vor allem muslimische Autorinnen und Autoren bestehen heute vielfach darauf, dass die Religionsfreiheit für den Islam eigentlich nichts Neues sei, und verweisen als Beleg auf die tolerante und friedliche Koexistenz von Juden, Christen und Muslimen im islamisch beherrschten mittelalterlichen Spanien oder auch im Osmanischen Reich. Ungeachtet der historischen Wertschätzung, die der traditionellen islamischen Toleranzpraxis – gemessen an den sonstigen mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Praktiken – gebührt, bleibt gleichwohl festzuhalten, dass sich die zugrunde liegende Toleranzidee grundlegend von der modernen, menschenrechtlich gedachten Religionsfreiheit unterscheidet. Der Religionswechsel war nur in einer Richtung – nämlich hin zum Islam – möglich, religionsverschiedene Ehen unterlagen strengen Beschränkungen, und die Idee eines gleichberechtigten Bürgerstatus quer zu den religiösen Gemeinschaften war völlig unbekannt. Das viel zitierte Koranwort „Kein Zwang in der Religion“ (Sure 2,256), das reformorientierte Muslime heute als koranische Begründung einer menschenrechtlichen Religionsfreiheit fruchtbar machen, wurde traditionell dahin gehend interpretiert, dass zwar einerseits niemand zum islamischen Glaubensbekenntnis gezwungen werden dürfe, der Abfall vom Islam andererseits aber prinzipiell strafwürdig bleiben müsse. Mit der Freiheit des Eintritts korrespondierte also nicht eine Freiheit auch des Austritts.

Ähnliche Vorstellungen finden sich in den Schriften mittelalterlicher christlicher Kirchenlehrer. Thomas von Aquin beispielsweise nannte die Annahme des christlichen Glaubens einen „*Akt der Freiheit*“, bezeichnete das Beibehalten des einmal angenommenen wahren Glaubens jedoch als „*Notwendigkeit*“, die gegebenenfalls mithilfe staatlicher Strafdrohung durchgesetzt werden solle. Die Parallelen zum traditionellen islamischen Verständnis sind unübersehbar. Thomas von Aquin hielt ferner eine gesellschaftliche Koexistenz mit Andersgläubigen unter Umständen für denkbar, plädierte zugleich aber für Zwangsmaßnahmen gegen den „verderblichen“ Einfluss christlicher Häretiker und Abtrünniger. Damit umriss er die engen Grenzen der traditionellen christlichen Toleranzlehre, die seitens der Katholischen Kirche im Laufe der Neuzeit zwar zunehmend pragmatisch ausgeweitet, aber erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundsätzlich überwunden wurde. Auch die meisten christlichen Kirchen der Reformation bewegten sich über lange Zeit in ähnlichen Bahnen.

Als Menschenrecht unterscheidet sich die Religionsfreiheit nicht nur von der vormodernen religiösen Toleranz, sondern auch von der aufgeklärten Toleranzpolitik, wie sie im berühmten Ausspruch Friedrichs des Großen zum Ausdruck kommt, wonach „jeder nach seiner Fassung selig“ werden dürfe. Die Religionspolitik Friedrichs ging in ihrem Pragmatismus zwar über den traditionell eng begrenzten Konfessionspluralismus hinaus, war in erster Linie jedoch motiviert durch die Erwartung ökonomischer Prosperität, die dem Staat durch Zuzug gut ausgebildeter Religionsflüchtlinge zugutekommen sollte. Dass sie mit einem allgemeinen Re-

spekt vor den religiösen Überzeugungen der Menschen wenig zu tun hatte, zeigt sich beispielsweise an den diskriminierenden Praktiken gegenüber den Juden, die unter der Herrschaft Friedrichs teils sogar verschärft wurden. Auch das Toleranzpatent Kaiser Josefs II. von 1781 hat mit einer menschenrechtlich gedachten Religionsfreiheit wenig gemein, hält es doch am offiziellen Status des Katholizismus fest, dem allein eine öffentliche Religionsausübung zugebilligt wird, während die Angehörigen anderer christlicher Konfessionen sich mit dem „Privatexercitium“ zu begnügen haben.

Dass Bewusstseins eines Wandels von staatlicher Toleranzpolitik zur menschenrechtlichen Religionsfreiheit manifestiert sich exemplarisch in den Worten des Grafen Mirabeau, der in den Beratungen zur Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution feststellt: „Das Vorhandensein einer Autorität, die die Macht hat zu tolerieren, ist ein Verstoß gegen die Gedankenfreiheit, und zwar gerade dadurch, dass sie toleriert und genauso nicht tolerieren könnte.“

3. Religionsfreiheit im säkularen Rechtsstaat

Eine konsequente Verwirklichung der Religionsfreiheit ist nur in einem säkularen Rechtsstaat möglich, wie er – jedenfalls der Grundstruktur nach – in den meisten europäischen Staaten besteht. Wie bereits erwähnt, enthalten alle Menschenrechte den Anspruch auf *diskriminierungsfreie Gewährleistung*. Solange sich der Staat indessen einer bestimmten Staatsreligion verpflichtet fühlt, wird er zumindest symbolisch den Angehörigen dieser Staatsreligion einen Vorrang zuerkennen und damit gegen das Gebot der Nichtdiskriminierung verstoßen. Dieses Gebot ernst zu nehmen, verlangt dem Staat ab, auf die Identifikation mit einer bestimmten Religion zu verzichten und sich um *religiös-weltanschauliche Neutralität* zu bemühen. Aus dem Gebot der Nichtdiskriminierung folgt insofern das Prinzip der Nichtidentifikation des Staates mit einer bestimmten Religion oder Weltanschauung.

Die Säkularität des Rechtsstaates hat ihren positiven Grund im geschuldeten Respekt vor der Religionsfreiheit der Menschen. Deshalb ist es sinnvoll, die dem Staat abverlangte Nichtidentifikation näher zu qualifizieren und sie als „*respektvolle Nichtidentifikation*“ zu bezeichnen. Dieses Prinzip trägt eine Spannung in sich: Mit Verweis auf den gebotenen Respekt vor der Würde und Freiheit des Menschen wird dem Staat gewissermaßen etwas „Negatives“ abverlangt, nämlich ein *Verzicht* auf staatliche Handlungskompetenz in Fragen umfassender Sinnorientierung. Ein positives Anliegen führt somit paradoxerweise zu einer negativen Konsequenz, zu einer staatlichen *Nichtkompetenz*.

Die Isolierung des negativen Aspekts der Nichtidentifikation kann dazu führen, dass der normative Anspruch der rechtsstaatlichen Säkularität aus dem Blickfeld bleibt. Diese erscheint dann womöglich als Ausdruck bloßer Indifferenz. Vertreter der christlichen Kirchen haben über lange Zeit die spezifische Säkularität von Staat

und Recht unter ein solches Verdikt des Glaubens- und Wertverlustes gestellt. Ähnliche Urteile, oft polemisch zugespitzt, begegnen uns heute im islamisch-fundamentalistischen Schrifttum, wenn darin der säkulare Staat der „Jahiliyya“, das heißt einer glaubens- und moralfernen Finsternis zugeschlagen wird, die es zu bekämpfen gelte. Versteht man die Säkularität des Rechtsstaats von der Religionsfreiheit her, erweist sich ihre Gleichsetzung mit einem generellen normativen Neutralismus jedoch als verfehlt. Der bewusste Verzicht des Staates auf die traditionelle *cura religionis* ist in dieser Perspektive kein bloßer Rückzug; er läuft nicht auf eine Reduktion, sondern auf eine *Transformation* staatlicher Verantwortung hinaus. An die Stelle der traditionellen Sorge für die *Wahrheit* der Religion (beziehungsweise für die korrekte Durchführung religiöser Gebote) tritt der Einsatz des Staates für die *Freiheit* der Menschen in Fragen des Bekenntnisses und der religiösen Praxis. Auf die Achtung und den Schutz der Religionsfreiheit und anderer Menschenrechte ist der Staat verpflichtet, und zwar um der Würde des Menschen willen, die in menschenrechtlichen Gewährleistungen ihre institutionelle Anerkennung findet.

Während der Vorwurf des ethischen Neutralismus übersieht, dass der säkulare Rechtsstaat in seiner Orientierung an Würde und Freiheit des Menschen sehr wohl ein rechtsethisches Fundament hat (und insofern gerade nicht „wertneutral“ ist), besteht ein anderer, komplementärer Einwand darin, dass man den spezifischen Neutralitätsanspruch des Staates in Fragen von Religion und Weltanschauung für illusionär hält. In der Tat werden wir immer wieder Beispiele dafür finden können, dass der Staat unterschiedliche Grade von Nähe, Kooperation und Distanz zu den verschiedenen Religionsgemeinschaften aufweist und sich somit faktisch nicht neutral verhält. Der Sinn des Neutralitätsbegriffs besteht indessen genau darin, dass er die Möglichkeit schafft, diskriminierende Konsequenzen bewusster oder nicht bewusster De-facto-Identifikationen des Staates mit bestimmten Religionsgemeinschaften kritisch aufzuweisen und Veränderungen in Richtung echter Gleichberechtigung anzumahnen.

Der säkulare Rechtsstaat ist demnach bescheiden und anspruchsvoll zugleich. Die Bescheidenheit zeigt sich in der *inhaltlichen Selbstbeschränkung* seines Geltungsanspruchs: Der Staat ist weder Heilsinstrument noch Instanz einer umfassenden Sinnorientierung. Vielmehr überlässt er die Suche nach Sinn und 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 gleichberechtigte Freiheit der Menschen zeigt sich zugleich der spezifische Anspruch, den der säkulare Rechtsstaat enthält. Denn für die Ermöglichung der Freiheit, und zwar der gleichen Freiheit aller, trägt der Staat *grundlegende politisch-rechtliche Verantwortung*, die ihrerseits durch die gemeinschaftlich wahrgenommene freie Selbstbestimmung der Rechtsunterworfenen – das heißt demokratisch – legitimiert ist.

II. Ein vielfach verletztes Menschenrecht

Obwohl die Religionsfreiheit in internationalen Menschenrechtskonventionen, insbesondere im Internationalen Pakt für bürgerliche und politische Rechte von 1966, völkerrechtlich verbindlich verbürgt ist und sich die ganz überwiegende Mehrheit der Staaten formell zu ihr bekennt, bleibt sie ein gefährdetes und vielfach verletztes Menschenrecht. Die Verletzungsphänomene reichen von allgemeiner gesellschaftlicher Stigmatisierung und Diskriminierung von Minderheiten über gezielte staatliche Zensurmaßnahmen bis hin zu genozidaler Verfolgung ganzer Religionsgruppen. Vielfältig sind auch die Ursachen für Verletzungen. Zu den Gründen zählen zum Beispiel religiöser Autoritarismus innerhalb der Religionsgemeinschaften selbst, staatliche Ordnungs- und Kontrollinteressen gegenüber unabhängigen Religionsgruppen, die identitätspolitische Inanspruchnahme eines (angeblichen oder tatsächlichen) nationalen religiösen Erbes oder auch ein aus dem Ruder laufender Kampf gegen religiösen Extremismus. – Die im Folgenden angeführten exemplarischen Hinweise erheben nicht den Anspruch, einen „Überblick“ über die Lage der Religionsfreiheit in der Welt zu geben, sondern sollen nur einige Schlaglichter werfen.

Obwohl der Menschenrechtsausschuss der Vereinten Nationen in einem „General Comment“ aus dem Jahr 1993 eindeutig erklärt hat, dass der Religionswechsel einen integralen Bestandteil der Religionsfreiheit bildet, stößt die Konversion vom Islam zu einer anderen Religionsgemeinschaft in einer Reihe islamisch geprägter Staaten nach wie vor auf prinzipielle Ablehnung, die sich immer wieder auch in Kontroversen innerhalb der Vereinten Nationen manifestiert. Besonders schwierig ist die Lage in konservativen beziehungsweise fundamentalistischen islamischen Staaten wie Saudi-Arabien, Sudan, Iran oder Mauretanien, in denen der „Abfall“ vom Islam auch heute noch mit Strafen bis hin zur Todesstrafe geahndet werden kann; in Pakistan gilt die Beleidigung eines Propheten als todeswürdiges Delikt. Nicht islamische Religionsgemeinschaften, die missionarischer Aktivitäten unter Muslimen verdächtigt werden, müssen mit Repressionen rechnen, die von Schikanen aller Art bis zum staatlich geduldeten Mord reichen können. Dramatisch ist die Situation der Baha'i, einer im 19. Jahrhundert in Iran entstandenen postislamischen Religionsgemeinschaft, die deshalb dort (zunehmend aber zum Beispiel auch in Ägypten) offiziell als „Abtrünnige“ behandelt werden. Die Anerkennung der Religionsfreiheit, einschließlich des Rechts auf Konversion vom Islam zu einer anderen Religion, gehört bis heute zu den schwierigen Themen der innerislamischen Reformdebatte.

Die Türkei versteht sich bekanntlich gerade nicht als islamischer Staat, sondern bekennt sich in ihrer Verfassung zum Prinzip des Laizismus. Aus ordnungspolitischen Gründen, die sich mit identitätspolitischen nationalen Interessen verbinden, unterwirft der türkische Staat indessen die Religionsgemeinschaften einer massiven staatlichen Kontrolle, die dem Präsidium für religiöse Angelegenheiten (Diyamet) ob-

liegt. Nachdem die Diyanet in der kulturkämpferischen Frühphase des Kemalismus für die weitgehende Purifizierung der gesellschaftlichen Öffentlichkeit von sichtbaren Manifestationen religiösen Glaubens zuständig war, fördert sie seit den 1980er Jahren eine Art sunnitisch-islamische Leitkultur – auf Kosten der religiösen Minderheiten, etwa der Aleviten, Yesiden und christlicher Gruppierungen.

Teilweise sehr engherzige, teils sogar offen ablehnende Auffassungen zur Religionsfreiheit existieren bis heute im Einflussbereich der christlichen Orthodoxie, in dem Missionstätigkeit teils massiven staatlichen Einschränkungen unterworfen wird. Dies gilt namentlich etwa für die Russische Orthodoxie. Aber auch Griechenland, das in seiner Verfassung die Griechische Orthodoxie als Volkskirche privilegiert, hält bis heute am Verbot des Proselytismus fest.

Es wäre falsch zu glauben, dass Vorbehalte und Widerstände gegen die Religionsfreiheit nur im Kontext der monotheistischen Offenbarungsreligionen existieren, wie dies gelegentlich unter Verweis auf den prägnanten Wahrheitsanspruch religiöser Offenbarungsschriften behauptet wird. Auch manche Anhänger von Hinduismus oder Buddhismus fürchten in dem durch die Religionsfreiheit ermöglichten religiösen Pluralismus eine Infragestellung ihrer eigenen Traditionen und eine Gefährdung des gesellschaftlichen Friedens. Aggressive Beispiele für eine identitätspolitische Inanspruchnahme von Hinduismus oder Buddhismus gibt es in Indien beziehungsweise Sri Lanka. Aus kontrollpolitischem Interesse werden auch in der Volksrepublik China religiöse Gruppen, die sich dem staatlichen Zugriff entziehen, unter Druck gesetzt und verfolgt. Dies betrifft nicht nur das Volk der Tibeter, sondern auch christliche Gemeinschaften oder die Falun Gong.

In Europa ist es um die Gewährleistung der Religionsfreiheit insgesamt vergleichsweise gut bestellt. Das heißt indessen nicht, dass es keinerlei Probleme gäbe. So ist Griechenland aufgrund seines harten Vorgehens gegen die Missionstätigkeit von Zeugen Jehovas vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte mehrfach wegen Verletzung der Religionsfreiheit verurteilt worden. Für Kontroversen sorgen rigide Regelungen für den Umgang mit religiösen Symbolen im öffentlichen Leben, insbesondere im laizistischen Frankreich. Wiederholt sind muslimische Schülerinnen, die darauf bestanden, das Kopftuch zu tragen, in Frankreich mit temporärem Schulausschluss belegt worden.

In mehreren europäischen Ländern – darunter auch Deutschland – wird seit Jahren politisch und gerichtlich darüber gestritten, wie der Staat dem durch die jüngeren Migrationsprozesse erweiterten religiösen Pluralismus in einer dem Gleichberechtigungsanspruch der Religionsfreiheit angemessenen Weise Rechnung tragen kann. Die schwierigen Sachthemen, die dabei zur Debatte stehen – islamischer Religionsunterricht in staatlichen Schulen, finanzielle Förderung der Religionsgemeinschaften durch den Staat, Präsenz und Repräsentanz der Religionsgemeinschaften im öffentlichen Leben und in öffentlichen Institutionen – werfen immer auch Fragen der Religionsfreiheit auf.

III. Typische Missverständnisse

1. *Religionsfreiheit als Schutzanspruch der Religionen gegen Diffamierung?*

Abgesehen von akuten Menschenrechtsverletzungen, die nach wie vor vielerorts stattfinden, wird der Anspruch der Religionsfreiheit auch durch gewollte oder ungewollte Missverständnisse und kategoriale Verschiebungen gefährdet. In besonders massiver Weise geschieht dies durch Resolutionen zum Thema „Religionsdiffamierung“, die seit einigen Jahren von der Organisation der Islamischen Konferenz (einer Staatenorganisation mit derzeit 57 Mitgliedstaaten) in den Gremien der Vereinten Nationen vorgebracht werden. Religion gerät dabei zum *Gegenstand staatlichen Bestandschutzes oder Ehrschutzes*. Der freiheitliche Anspruch der Menschenrechte wird durch diesen Ansatz systematisch konterkariert.

Paradigmatisch für den Umgang der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) mit dem Thema Religion ist bereits die Kairoer Erklärung der „Menschenrechte im Islam“ vom August 1990. Um Missverständnisse zu vermeiden, sei gleich betont, dass die Kairoer Erklärung der OIC auch unter Muslimen sehr umstritten ist; sie kann keinesfalls als Schlüssel zum Verständnis der Haltung von Muslimen weltweit gelten. Vielmehr handelt sich um ein Dokument einer autoritären internationalen Identitätspolitik. Die Menschenrechtssemantik wird darin zwar aufgegriffen, aber durchgängig unter den Vorbehalt der vorrangig geltenden Scharia gestellt. Die inhaltliche Bedeutung der einzelnen Artikel bleibt infolgedessen (abgesehen davon, dass ihnen keine Rechtsverbindlichkeit zukommt) meist verschwommen. Eine menschenrechtlich gedachte Religionsfreiheit kennt die Kairoer Erklärung nicht. Stattdessen postuliert Artikel zehn den prinzipiellen Vorrang des Islam (als Religion der „unverdorbenen Natur“) vor anderen Religionen oder Weltanschauungen und statuiert ein Verbot, „die Unwissenheit und Armut der Menschen auszunutzen, um sie zu einer anderen Religion oder zum Atheismus zu bekehren“.

Dieser bereits für die Kairoer Erklärung charakteristische Ansatz, Religion – und zwar näherhin eine bestimmte Religion – zum Gegenstand staatlich garantierten Bestandschutzes zu machen, manifestiert sich mittlerweile auch in einer ersten, bislang noch nicht rechtskräftigen, menschenrechtlichen Konvention der OIC, nämlich der „Islamischen Kinderrechtskonvention“ von 2005. Sie enthält – anders als die UN-Kinderrechtskonvention von 1990 – nicht das Recht auf Religionsfreiheit, sondern sieht stattdessen spezifische Schutzmaßnahmen zugunsten der islamischen Religion und Kultur vor, die der Staat im Namen des Kindeswohls durchführen soll.

Dass die Religion nicht als Medium freiheitlicher Auseinandersetzung – das heißt individueller und gemeinschaftlicher Sinnsuche und Glaubenspraxis der Menschen –, sondern als Gegenstand staatlichen Bestandschutzes oder auch Ehrschutzes thematisiert wird, zeigt sich nun ähnlich in den Resolutionen gegen „Defamation of Religions“, die die OIC seit einigen Jahren in einschlägigen UN-Gremien, heute insbe-

sondere in den UN-Menschenrechtsrat, einbringt. Zwar kommen die Religionen, wie schon im Titel erkennbar ist, hierin im Plural zur Sprache; es geht nicht ausschließlich um den Islam. Die menschenrechtliche Systematik wird aber dadurch aufgesprengt, dass nicht die Menschen – das heißt Individuen und Gemeinschaften, auch verfasste Gemeinschaften – als Subjekte fungieren, sondern stattdessen *die Religionen selbst* in den Genuss des besonderen Schutzes gegen Diffamierungen kommen sollen. Im Vordergrund steht dabei, wenn auch nicht ganz exklusiv, der Islam.

Die einschlägigen Resolutionstexte der OIC stellen die Religionsdiffamierung unmittelbar in den Kontext der Bekämpfung rassistischer Diffamierung und damit einhergehender Stereotypisierung und Diskriminierung. (Als einziger UN-Sonderberichterstatte kommt in der jüngsten Resolution vom März 2008 der Berichterstatte zur Rassismus vor, während bezeichnenderweise die Sonderberichterstatte zur Religionsfreiheit keine Erwähnung findet.) Nun lässt sich nicht bestreiten, dass tatsächliche oder unterstellte Religionszugehörigkeit durchaus als Anknüpfung für rassistische Stereotypenbildung fungieren kann. Dies gilt auch für die in den entsprechenden Resolutionen vornehmlich angesprochene Islamophobie (aber ebenso und mit historisch ungleich dramatischeren Auswirkungen für den Antisemitismus!). Es kann deshalb in der Tat Gründe dafür geben, eindeutig verunglimpfende Äußerungen in Grenzfällen staatlich zu sanktionieren. Voraussetzung dafür wäre aber eine klare und handhabbare Definition dessen, was Diffamierung bedeutet. Dafür geben die Resolutionen der OIC indessen keine Hinweise.

Die westlichen Staaten – darunter Deutschland im Geleit der EU – haben die Resolutionen der OIC zur Religionsdiffamierung im UN-Menschenrechtsrat – wie zuvor schon in der UN-Menschenrechtskommission – stets abgelehnt. Dies geschah und geschieht unter Berufung auf die Meinungsfreiheit, deren unverhältnismäßige Beschneidung zu Recht befürchtet wird.

Kaum je zu Wort kommt in der Debatte jedoch, dass auch die Religionsfreiheit massiv gefährdet ist, wenn das Thema Religion vornehmlich in den Kontext der „Defamation of religions“ gestellt wird. Die systematische Nähe zur Rassismusbekämpfung führt dabei gewollt oder ungewollt zu einer „*Ethnisierung*“ *des Religionsbegriffs*. Dabei droht aus dem Blick zu geraten, dass die konstituierenden Merkmale religiöser Zugehörigkeit vielfach andere Qualität haben als die konstituierenden Merkmale einer bestimmten Ethnizität. Das Element religiöser Sinnsuche impliziert die Möglichkeit einer *geistigen Auseinandersetzung* (auch mittels Kritik bis hin zur Provokation und Satire) mit den Quellen der Religionen, mit rituellen und kultischen Praktiken oder mit theologischen Lehrmeinungen. Die für religiöse Sinnsuche wesentliche Offenheit für geistige Auseinandersetzungen umfasst auch eine friedliche Konkurrenz zwischen unterschiedlichen religiösen beziehungsweise weltanschaulichen Überzeugungen – einschließlich möglicher Mission und Konversion. Für Fragen der ethnischen Identität gilt dies in dieser Weise nicht.

Deshalb sind auch die Grenzen zwischen legitimer Kritik einerseits und illegitimer Diffamierung andererseits unterschiedlich zu ziehen – je nachdem, ob es sich um Religionen beziehungsweise Weltanschauungen oder um Ethnien handelt. Während man sich beispielsweise schwerlich eine Kritik an der Hautfarbe eines Menschen vorstellen kann, die nicht *per se* gleichzeitig schon verunglimpfend (und damit rassistisch!) wäre, muss eine – womöglich sogar provokativ zugespitzte – Kritik an religiösen Orthodoxien oder Orthopraxien keineswegs per se schon diffamierend sein. Genau diese wichtige Unterscheidung kommt in den Resolutionen der OIC zur Religionsdiffamierung indessen nirgends vor. Indem sie stattdessen eine implizite „Ethnisierung“ des Religionsbegriffs vorantreiben, bedrohen die Resolutionen gegen die „Defamation of Religions“ nicht nur die Meinungsfreiheit, sondern letztlich eben auch die Religionsfreiheit als ein Recht geistiger Freiheit und Auseinandersetzung.

2. Religion als Bestandteil von Leitkultur?

Identitätspolitische Vereinnahmungen der Religion finden sich nicht selten auch in den europäischen Staaten. Dabei geht es zumeist nicht unmittelbar um Religion als solche, sondern primär um *kulturelle Identität*, als deren Bestandteil Religion in Anspruch genommen wird. Typisch ist etwa die Redeweise von der „christlich geprägten“ Kultur Europas oder auch Deutschlands. Nicht die inhaltliche Botschaft des Christentums steht dabei im Vordergrund, sondern ihre kulturtragende historische und gegenwärtige Funktion. Der Kulturbegriff kann dabei die Rolle eines Trägerbegriffs für religionspolitische Interessen und identitätspolitische Selbstvergewisserungsbedürfnisse des Staates übernehmen.

Der korrekte Hinweis auf die prägende Rolle des Christentums für die europäische Kultur im Allgemeinen und für die Entwicklung der einzelnen europäischen Verfassungsstaaten im Besonderen dient gelegentlich als Argument dafür, christlichen Symbolen im staatlichen Raum einen privilegierten Status einzuräumen – was faktisch auf die Diskriminierung der Angehörigen nicht christlicher Religionen oder Weltanschauungen hinausläuft. Bekanntestes Beispiel dafür sind die Regelungen zu religiösen Symbolen, die in den Schulgesetzen verschiedener Bundesländer in den vergangenen Jahren erlassen worden sind. In mehreren dieser Ländergesetze wird das Verbot sichtbarer religiöser Symbole für Lehrerinnen und Lehrer mit einer Ausnahmeregelung für christliche beziehungsweise jüdisch-christliche Symbole kombiniert. Diese Sonderklauseln stehen nach Ansicht ihrer Befürworter nicht in Widerspruch zur Religionsfreiheit beziehungsweise zum Gebot der Gleichbehandlung der Angehörigen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften; denn es gehe dabei nicht im engeren Sinne um christliche *Bekennniszeichen*, sondern im weiteren Sinne um christliche *Kulturwerte*, deren Vermittlung zum allgemeinen Bildungsauftrag der Schulen gehöre.

Im Blick auf die Religionsfreiheit ist es jedoch problematisch, wenn der Staat das für den Umgang mit religiös-weltanschaulichem Pluralismus zentrale Fairnessprinzip der „respektvollen Nichtidentifikation“ durch die Einschaltung eines mit religiösen Gehalten stark imprägnierten Kulturbegriffs partiell unterläuft. Auf diese Weise muss der Anspruch der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates letztlich seine Trennschärfe verlieren. Er könnte theoretisch zwar bestehen bleiben, wäre aber, sobald identitätsstiftende Kulturwerte des politischen Gemeinwesens mit ins Spiel gebracht werden, praktisch kaum mehr anwendbar. Dadurch aber wäre zugleich die um des Menschenrechts auf Religionsfreiheit willen gebotene Gleichberechtigung der Angehörigen unterschiedlicher Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften gefährdet.

Die Befürworter der Ausnahmeregelungen zugunsten christlicher Symbole führen gelegentlich das Argument an, die Religionsfreiheit selbst und der in ihr begründete säkulare Rechtsstaat seien auf dem kulturellen Boden des christlichen Europas entstanden und letztlich nur im Rahmen einer christlich geprägten Kultur durchzuhalten. Ausgeblendet bleibt dabei die Tatsache, dass die christlichen Kirchen die Religionsfreiheit erst im Verlauf einer langwierigen und über weite Strecken konflikthafte Lerngeschichte als positive Chance ergriffen haben. Auch in Europa musste die Religionsfreiheit – so wie andere Menschenrechte auch – zunächst gegen vielfältige Widerstände politisch erkämpft werden. Sie zu einem gleichsam zeitlos gültigen Bestandteil des europäisch-kulturellen Selbstverständnisses zu stilisieren, wäre historisch fragwürdig.

Gegen die Vereinnahmung der Religionsfreiheit zu einem exklusiven Kulturerbe des Christentums beziehungsweise des christlich geprägten Abendlands spricht insbesondere aber ihr *universalistischer Anspruch* als Menschenrecht. Er drängt auf die *Überschreitung* auch desjenigen kulturellen Horizontes, in dem die Religionsfreiheit historisch erstmals formuliert worden ist. Wer diesen spezifischen kulturellen Horizont im Namen einer verbindlichen „Leitkultur“ zur Voraussetzung für volle Wahrnehmung des Rechts auf Religionsfreiheit stilisiert, stellt damit – implizit oder explizit – den menschenrechtlichen Charakter der Religionsfreiheit infrage. Der Sache nach bedeutet dies einen Rückfall in den Denkhorizont vormoderner Toleranzpolitik (für die neuerdings einige Staatsrechtler *expressis verbis* eintreten). Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit bleibt deshalb als Herausforderung für eine diskriminierungsfreie Gestaltung des religiös-weltanschaulichen Pluralismus politisch aktuell. Es wird auch weiterhin Anlass zur politischen Kontroverse sein.

3. *Privatisierung des Religiösen?*

Es wird häufig unterstellt, dass Religion in einem modernen säkularen Rechtsstaat nur noch eine private Angelegenheit sei und in der Öffentlichkeit keine Rolle spielen solle. Vor allem von der Politik sei die Religion fernzuhalten. Die Prämisse, dass im

säkularen Rechtsstaat die Religion ausschließlich Privatsache sei, erweist sich bei näherem Hinschauen jedoch als verfehlt. Denn die Religionsfreiheit beschränkt sich keineswegs darauf, jedem Einzelnen die Freiheit seines *persönlichen* Glaubens und Bekenntnisses zu garantieren. Ihr Schutzbereich geht über jenes „Privatexercitium“ hinaus, das schon tolerante Fürsten im aufgeklärten Absolutismus religiösen Dissidenten einzuräumen bereit waren, und umfasst zugleich auch *öffentliche* Manifestationen individueller und gemeinschaftlicher Religionsausübung. Die Säkularität des Staates gründet zwar im Prinzip der respektvollen Nichtidentifikation, das sich institutionell in der Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften niederschlägt. Sie zielt jedoch keineswegs auf die Abdrängung der Religionsgemeinschaften aus der Öffentlichkeit ab.

Die Möglichkeit öffentlichen Wirkens bezieht sich nicht nur auf die allgemeine *gesellschaftliche* Öffentlichkeit, in der sich Religionsgemeinschaften sichtbar präsentieren können, indem sie beispielsweise durch den Bau von Gotteshäusern den öffentlichen Raum mitgestalten. Öffentlichkeit schließt darüber hinaus die *politische* Öffentlichkeit ein. Auch Religionsgemeinschaften können sich als Akteure der modernen Zivilgesellschaft konstituieren und an öffentlich-politischen Debatten mitwirken, wie dies insbesondere die christlichen Kirchen schon lange erfolgreich praktizieren.

Wenn aber die Religionsfreiheit auch öffentliche und – im weiteren Sinne des Wortes – „politische“ Aktivitäten der Religionsgemeinschaften umfasst, so folgt daraus, dass die gängige Formel von der Trennung von Religion und Politik zu kurz greift; sie ist zur Bestimmung eines auf Achtung der Religionsfreiheit gegründeten säkularen Rechtsstaats ungeeignet. Es ist zwar richtig, dass die Religionsfreiheit eine institutionelle Trennung von Religion und *Staat* verlangt. In einer freiheitlichen Demokratie hat der Staat aber gerade nicht das Monopol des Politischen inne, sondern ist seinerseits gebunden an den öffentlich-politischen Diskurs in der Zivilgesellschaft, an dem sich auch die Religionsgemeinschaften beteiligen können. Die Formel „Trennung von Religion und Politik“ wäre deshalb, wollte man sie wörtlich nehmen, letztlich eine Absage an ein freiheitliches Politikverständnis: Sie impliziert entweder eine Entpolitisierung der Gesellschaft oder eine erzwungene Privatisierung der Religion (oder auch beides), in jedem Fall aber eine Einschränkung politisch-rechtlicher Freiheit. Eine von Staats wegen erzwungene pauschale Trennung von Religion und Politik kann es deshalb in einem freiheitlichen Gemeinwesen nicht geben.

Das Prinzip der respektvollen Nichtidentifikation schließt auch förmliche Kooperationsbeziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften, wie sie beispielsweise für den Religionsunterricht an staatlichen Schulen vorausgesetzt werden, keineswegs aus. Es wäre ein Missverständnis, wollte man die gebotene respektvolle Nichtidentifikation mit Beziehungslosigkeit gleichsetzen. Auch der säkulare Rechtsstaat hat die Möglichkeit, ja die Aufgabe, sich zu Fragen der Religion und Weltan-

schauung aktiv zu verhalten; allerdings – und dies ist entscheidend – steht staatliches Handeln dabei nicht unter dem Vorzeichen, religiöser *Wahrheit* zur Anerkennung zu verhelfen, sondern geschieht unter dem Anspruch, die religiöse und weltanschauliche *Freiheit* der Menschen zu fördern.

Schon ein Blick auf die europäische Landschaft zeigt, wie vielfältig die Regelungen des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften ausfallen: Während Frankreich in der Tradition des laizistischen Trennungsgesetzes von 1905 offiziell keinerlei förmliche Kooperationsstrukturen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften kennt, weisen einige europäische Staaten wie England, Norwegen und Dänemark bis heute Komponenten eines Staatskirchentums auf, die mit dem säkularen Prinzip der religiös-weltanschaulichen Neutralität streng genommen unvereinbar sind; die praktische Bedeutung dieser staatskirchlichen Relikte hält sich aber in engen Grenzen. Die meisten europäischen Staaten – darunter auch Deutschland – pflegen förmliche Kooperationsverhältnisse mit den Religionsgemeinschaften auf der Grundlage einer Trennung von Staat und Kirchen, wie sie in Deutschland seit der Weimarer Republik besteht. Solche Kooperationsverhältnisse haben sich in der Praxis bewährt und sind mit der Religionsfreiheit sowie mit dem aus ihr hergeleiteten Postulat der respektvollen Nichtidentifikation – sofern es nicht unter der Hand zur „Quasi-Identifikation“ des Staates mit bestimmten Religionsgemeinschaften kommt – prinzipiell durchaus vereinbar.

IV. Fazit

Nach wie vor erleiden Menschen in aller Welt aufgrund ihrer religiösen Überzeugung Verfolgung oder Diskriminierung. Gleichzeitig unterliegt die Religionsfreiheit manchen – alten wie neuen – Missverständnissen, die dazu führen können, dass ihr Stellenwert infrage gestellt und ihre Gewährleistungsinhalte unscharf werden. Es gibt deshalb gute Gründe für ein verstärktes Engagement zugunsten dieses Menschenrechts. Gerade auch die Katholische Kirche, die nach einer langen und spannungsreichen Lerngeschichte die Religionsfreiheit anerkannt hat, ist berufen, dazu klärend und mahnend ihren Beitrag zu leisten. Die Konzilserklärung „*Dignitatis humanae*“ bleibt als Grundlage dafür aktuell.

Religion und Konflikt

Anforderungen an den Staat als Garanten für Religionsfreiheit I

ANDREAS A. YEWANGOE

In den vergangenen Jahren sah die Realität so aus, dass Religion anstatt Frieden verschiedene Konflikte brachte. Natürlich will ich damit nicht sagen, dass diese Konflikte religiöser Natur sind, sondern dass eine Reihe von Konflikten religiöse Aspekte beinhaltet. Als vor einigen Jahren die Konflikte auf Ambon, in Poso und den Nord-Molukken ausbrachen, wurde ständig betont, dass es sich nicht um religiöse Konflikte handle. Wir haben versucht, das zu verstehen. Eine Frage blieb jedoch: Warum waren religiöse Symbole ein feindliches Ziel? Kirchen und Moscheen wurden verwüstet. Überall hörte man Muslime „Allahu Akbar“ („Allah ist groß“) schreien, während Christen mit Begeisterung „Onward Christian Soldiers“ („Vorwärts christliche Soldaten“) sangen, als sie auf das Schlachtfeld zogen. Daher ist es unangebracht, diese Konflikte vollständig ohne religiöse Elemente zu sehen. Es war mehr als nur ein bisschen religiöser Eifer, der angefacht wurde, um die Begeisterung für den Kampf zu verstärken.

I. Beispiel Indonesien: eine tolerante Gesellschaft

Am Beispiel von Indonesien wird ersichtlich, dass die Menschen dieses Landes sehr tolerant miteinander sind. Dies ist keine verordnete Toleranz, sondern sie ist von Anfang an da gewesen. Das bezeichnen wir als echte Toleranz, die ihre Wurzeln in der dörflichen Gesellschaft hat. Diese Realität lässt sich nicht trennen vom Wesen der islamischen Gesellschaft in Indonesien, die, wie die Bevölkerungsmehrheit, sicherlich tolerant ist. NU und Muhammadiyah, die zwei größten islamischen Organisationen in Indonesien, sind moderat in ihrer Haltung gegenüber dem hohen Maß an Pluralismus, der Teil der indonesischen Gesellschaft ist. Doch in den vergangenen Jahren sind mehrere radikale Gruppen nach Indonesien gekommen, die das Denken und Handeln einiger indonesischer Muslime beeinflussen. K.H. Hasyim Muzadi, Vorsitzender der NU, erklärt, dass diese Gruppen länderübergreifende Organisationen mit Zentralen außerhalb von Indonesien seien, die dennoch in Indonesien aktiv seien. Gewiss hat es in den vergangenen Jahren in Indonesien Terroranschläge und Terrorismus gegeben. Aus diesem Grund behaupten manche, dass Indonesien ein Hort für Terroristen sei. Dies ist falsch. Richtig ist, dass Indonesien ein Opfer von Terroranschlägen ist, die von radikalen Gruppen durchgeführt werden.

II. Warum passiert dies?

Der Terrorismus, über den in Verbindung mit Indonesien berichtet worden ist, ist auch an verschiedenen anderen Orten in der Welt sichtbar geworden. Wir bemerken, dass weltweit eine Radikalisierung stattfindet. Wir erinnern uns an den Mord an Theo van Gogh in den Niederlanden vor einigen Jahren. Möglicherweise gab es als Reaktion auf diesen Vorfall die Ablehnung des Islam in Europa, wie er von Geert Wilders in seinem Film „Fitna“ dargestellt wurde. Die Veröffentlichung der Mohammed-Karikaturen in Dänemark führte zu heftigen Reaktionen innerhalb der muslimischen Welt. Es ist noch nicht lange her, dass die Schweizer auf dem Wege einer Volksabstimmung den Bau von Minaretten verboten haben. Offensichtlich gibt es religiöse Konflikte in unseren Gesellschaften. Doch wie ich bereits ausgeführt habe, können wir daraus keine simplen Schlussfolgerungen ziehen. Mehrere Faktoren – gesellschaftspolitische, ökonomische, kulturelle et cetera – erzeugen Spannungen unten den Anhängern verschiedener Religionen.

Globale Ungerechtigkeit gilt als ein Hauptfaktor, der Radikalismus auslöst. Diese Ungerechtigkeit ist die Folge einer neuen Art von Ausbeutung, die von entwickelten Ländern gegenüber Entwicklungsländern ausgeübt wird. In diesem Zusammenhang denke ich an eine Warnung von Kishore Mahbubani, dem früheren Botschafter von Singapur in den USA. Er schrieb ein Buch mit dem Titel *Beyond the Age of Innocence* (Public Affairs: New York, 2005). In diesem Buch erläutert er sehr deutlich, warum die Welt die USA hasst. Er schreibt: „Ich schrieb dieses Buch, um meine amerikanischen Freunde vor einer vermeidbaren Tragödie zu warnen: Der Rest der Welt wendet sich gegen die USA. Eine Umfrage des Pew-Instituts vom Juni 2005 hat gezeigt, dass die Beliebtheit der USA selbst in den Ländern, die traditionell Freunde gewesen sind, stark gesunken ist.“¹

Dieses Buch wurde nach dem Anschlag vom 11. September 2001 geschrieben. Direkt nach diesem Anschlag wurden die USA als Opfer des Terrorismus betrachtet und hatten damit weltweite Sympathie, die sich jedoch aufgrund der Aktionen des damaligen Präsidenten George W. Bush Jr. in Antipathie wandelte. Bush marschierte in den Irak unter dem Vorwand ein, dass Saddam Hussein Massenvernichtungswaffen habe – eine Behauptung, die sich später als unwahr erwies. Er wollte ein System der Demokratie à la Amerika ohne Rücksicht darauf einführen, ob dieses System für das irakische Volk überhaupt geeignet ist. Dieser Hass erreichte im Dezember 2008 einen symbolischen Höhepunkt mit dem Schuhwurf auf Präsident Bush durch einen Journalisten im Irak. Mahbubani zeichnet folgendes Bild: „Von 1999 bis 2005 sank die Beliebtheit der USA von 83 % auf 55 % in Großbritannien, von 78 % auf 41 % in Deutschland, und von 78 % auf 38 % in Indonesien. Eine Studie des Zogby-Instituts

1 Kishore Mahbubani, *Beyond the Age of Innocence*, S. vii

vom Juni 2004 hat herausgefunden, dass das Meinungsbild zu den USA unter Arabern sehr negativ ist. An die Stelle von Wohlwollen ist in vielen Teilen der Welt mehr und mehr Feindseligkeit, sogar Hass, getreten.⁴²

Mahbubani zeichnet hier ein Bild davon, wie sich die Einstellung vieler Nationen gegenüber den USA und anderen entwickelten Ländern gewandelt hat. Die geistige Vorherrschaft der entwickelten Länder ist nicht sehr hilfreich für das Zusammenleben in einer Welt, in der es im Lauf der Zeit auch wegen der globalen Erwärmung zunehmend enger wird.

III. Das Aufkommen des Neofundamentalismus

Der frühere US-Präsident Jimmy Carter hat ein Buch mit dem Titel *Unsere gefährdeten Werte: Amerikas moralische Krise* (Simon & Schuster Paperbacks: New York, London, Toronto, Sydney, 2005, 2006) geschrieben, und zwar ebenfalls nach dem Anschlag vom 11. September 2001. In diesem Buch erinnert Carter die Amerikaner daran, dass die moralischen Werte, auf die sie seit jeher so stolz sind, gefährdet sind, weil sich Amerika angemaßt hat, diese Werte überall, einschließlich im politischen und wirtschaftlichen Bereich, als Maßstab zu nehmen. Sehr beunruhigend, sagt Carter, sei der Anstieg des Fundamentalismus im Land. Er schreibt: „Der wichtigste Faktor ist der, dass Fundamentalisten zunehmend Einfluss sowohl auf religiöse Gruppierungen als auch auf die Regierung gewonnen und es geschafft haben, die Nuancen und Feinheiten der historischen Debatte zu starren Schwarzweiß-Fragen zu ändern und Menschen, die Widerspruch wagen, zurückzudrängen.“⁴³ Dies begünstige den Aufstieg einer sehr einflussreichen Gruppe, die als „Neokonservative“ bekannt und deren Einfluss selbst in der Bush-Regierung festzustellen sei. Carter fährt fort: „Eng definierte theologische Überzeugungen sind zum starren Programm einer politischen Partei geworden.“⁴⁴

Diese Aussagen Carters führen uns zu dem Problem, dass Religion im öffentlichen Raum zu einem bestimmenden Faktor bei politischen Entscheidungen geworden ist. Bush behauptete, ein „wiedergeborener Christ“ zu sein, und seine religiöse Ausrichtung beeinflusste sicherlich auch seine politischen Entscheidungen, beispielsweise als er von der „Achse des Bösen“ sprach. Carter meint dazu: „Wenn Nationen als Achse des Bösen gebrandmarkt werden, sind sie Parias, die nicht länger als Verhandlungspartner akzeptabel sind, und das Leben ihrer Bewohner wird tendenziell eher unbedeutend“.⁴⁵ In einer solchen Sichtweise gibt es nur zwei Perspektiven, nämlich Schwarz und Weiß. Diejenigen, die nicht auf unserer Seite stehen, sind unsere Feinde.

2 Ebd., S. ix

3 Jimmy Carter, *Unsere gefährdeten Werte*., S. 3

4 Ebd., S. 3

5 Ebd., S. 5

Dieser Fundamentalismus führt überall zu Reaktionen, einschließlich in der islamischen Welt. Fundamentalismus trifft auf Fundamentalismus, wie aus verschiedenen radikalen Aktionen von Osama Bin Laden ersichtlich ist. Neue Ansätze von Präsident Barack Obama, in denen der islamischen Welt Verständnis entgegengebracht wird, könnten die Beziehungen in Zukunft in eine Richtung verändern, die nicht mehr radikal ist.

In Verbindung mit dem Auftauchen der Religionen im öffentlichen Leben ist auch noch ein Buch von John Micklethwait und Adrian Wooldridge erwähnenswert, nämlich *God is Back, How the Global Rise of Faith is Changing the World* (Allen Lane: Penguin Books, 2009). Wie schon aus dem Titel ersichtlich ist, macht dieses Buch deutlich, dass Religionen, die bisher im Hintergrund gewirkt haben, jetzt sichtbar werden. „Fast überall, von den Vororten von Dallas über die Slums von Sao Paolo bis zu den Gassen von Bradford sehen wir, dass die Religion in die Öffentlichkeit zurückkehrt“.⁶ Ein besonderes Drama ist, dass Amerika und ihre Verbündeten im Irak nicht sterben wollen, während 15 junge Muslime aus Afghanistan nicht bereit waren, die USA am 11. September 2001 anzugreifen. In Russland umgibt sich Wladimir Putin mit religiösen Symbolen, während in China „die Abhängigkeit vom Opium des Volkes wieder zunimmt“. Es ist also wahr, dass die jetzige Ära das Ende des Atheismus markiert. „In den meisten dieser Länder geht der wachsende Glaube mit wachsendem Wohlstand einher.“⁷ Kurzum: Die Rückkehr der Religionen in die Öffentlichkeit ist in diesem Jahrhundert offenbar geworden – bisher war dies so nicht zu beobachten. Es bleibt natürlich noch zu klären, was mit dem Sichtbarwerden in der Öffentlichkeit gemeint ist. Ist damit das Auftauchen der Religionen in der praktischen Politik zusammen mit der Bildung von religiös motivierten politischen Parteien gemeint? In Indonesien ist ein solches Phänomen nichts Neues, weder in islamischen noch in christlichen Kreisen, auch wenn diese Parteien bei allgemeinen Wahlen nur wenige Sitze erringen.

IV. Beziehungen zwischen Religion und Staat

Die Feststellung, dass die Religion ins öffentliche Leben zurückgekehrt ist, nachdem sie so lange in den Hintergrund gedrängt worden war, lässt sich besonders bei Ländern begründen, in denen der Prozess der Säkularisierung deutlich sichtbar ist. Dieses Phänomen ist eng mit dem Problem der Beziehungen zwischen Staat und Religion verknüpft. Im Allgemeinen sehen viele Staaten, besonders im Westen, die Notwendigkeit, Staat und Religion voneinander zu trennen (Laizismus). Diese Staaten haben (nach einer langen Geschichte) eingesehen, dass die Einheit von Staat und Religion (Theokratie) nicht vorteilhaft ist, da eine große Tendenz besteht, dass das

6 John Micklethwait c.s. *God is Back...*, S. 12

7 Ebd., S. 16

politische System dann in Richtung einer religiösen Diktatur abdriftet, und dies führt nicht zu einer reifen Gesellschaft. Demgegenüber gibt es viele Nationen, in denen die Einheit von Religion und Staat, oder zumindest die Mitwirkung von Religionen bei politischen Entscheidungen, gängige Praxis ist. Für Indonesien wird die Beziehung zwischen Religion und Staat wie folgt beschrieben: „Indonesien ist weder ein religiöser noch ein säkularer Staat.“ Das bedeutet, dass Indonesien kein religiöser Staat im Sinne einer Theokratie ist. Oder in anderen Worten: Indonesien ist kein Staat auf der Grundlage einer bestimmten Religion (Islam), auch wenn die Mehrheit der Bewohner Muslime sind. Gleichzeitig ist Indonesien aber auch kein säkularer, das heißt laizistischer Staat. Der Staat bietet Schutz für alle Religionen, die in Indonesien bestehen. Doch gerade an diesem Punkt stellt sich häufig eine Frage: Wo liegen die Grenzen des „Schutzes“, den der Staat religiösen Gruppierungen bietet? Während der Herrschaft des „New Order“-Regimes wurde Religion unter funktionellen Gesichtspunkten gesehen, als moralische, ethische und geistige Grundlage für die nationale Entwicklung im Sinne der Pancasila („Fünf Prinzipien“) als Staatsideologie. Es ist klar, dass die Religionen eine moralische und ethische Rolle gegenüber dem Staat haben. Aber wie verhält es sich umgekehrt? Wie steht der Staat zu den Religionen? Es heißt, dass der Staat sich nicht in die inneren Angelegenheiten der Religionen einmischen soll. Wo aber ziehen wir die Grenze bei den inneren Angelegenheiten, in die sich der Staat nicht einmischen soll? Häufig bleibt diese Frage unbeantwortet.

Betrachten wir als Beispiel das „Blasphemie-Gesetz“, das derzeit vor dem Verfassungsgericht angefochten wird. Die Allianz für Glaubens- und Religionsfreiheit (AKBB) fordert, dass dieses Gesetz aufgehoben wird, da es nicht mit der Religionsfreiheit und den Menschenrechten vereinbar sei. Nicht jeder ist mit dieser Anfechtung einverstanden. Die Gemeinschaft der Kirchen in Indonesien (PGI) ist der Meinung, dass das Problem der Schmähung einer Religion eine innere Angelegenheit für jede religiöse Gruppierung sei. Außerdem ist das Problem der Schmähung nicht neu in der Geschichte unserer Religionen. Da es aber eine innere Angelegenheit ist, muss der Staat nicht damit befasst werden. Es ist nicht notwendig, dass der Staat Menschen verhaftet, die unorthodoxe Vorstellungen von Religionen haben, solange sie keine sozialen Unruhen auslösen. Die PGI ist grundlegend der Meinung, dass Gedanken und Meinungen nicht vom Staat beurteilt werden können. Der Staat kann nicht festlegen, was orthodox und was häretisch ist. Diese Fragen sollten jeder religiösen Gruppierung überlassen bleiben. Laut der Verfassung der Republik Indonesien ist es die Verantwortung des Staates, alle Bürger unabhängig von deren Religion oder Glaubensüberzeugungen zu schützen.

Meiner Meinung nach ist es viel sinnvoller, zu untersuchen, warum abweichende Lehren entstehen. Einige Experten meinen, dass Lehren, die von der Hauptströmung abweichen, gewöhnlich dann entstehen, wenn sich die Gesellschaft in einer Krise befindet. In Timor gab es in den 60er-Jahren eine sehr aktive „geistige Bewegung“. Dies

lässt sich angesichts der Tatsache bewerten, dass die indonesische Gesellschaft in den 60er-Jahren durch eine außergewöhnlich heftige kommunistische Agitation bedroht war und viele Menschen Angst hatten. Zuvor waren ähnliche Phänomene während der japanischen Besatzung aufgetreten. Aus denselben Gründen wäre es, wenn heute in Indonesien viele seltsame neue Lehren auftauchen, lohnend, nach den Anzeichen eines zugrundeliegenden religiösen oder sozialen Konflikts zu suchen. Heutzutage ist die Verhaftung von Menschen, die falsche Lehren verbreiten, nur eine provisorische und unwirksame Lösung, weil früher oder später weitere neue Lehren entstehen, die vielleicht noch stärker als die bisherigen neuen Lehren abweichen.

In solch einer Situation müssen religiöse Führer ihre Mitglieder ständig anleiten, damit sie nicht durch falsche Lehren verführt werden. Religiöse Führer haben auch die Verantwortung für den ständigen Dialog mit den Gläubigen, die als Häretiker gelten, um genau zu verstehen, was sich hinter deren Verhalten verbirgt.

Bei Gewalttaten, die von Mitgliedern einer religiösen Gruppierung an Mitgliedern einer anderen Gruppierung verübt werden, hat die Verfassung der Regierung wirksame Mittel in die Hand gegeben. Die Regierung kann stets auf Grundlage der Verfassung handeln, um alle Bürger zu schützen. Leider hat sich die Regierung im Falle der Zwangsschließung von Kirchen in mehreren Gebieten Indonesiens allzu oft zurückgehalten. Zudem haben an mehreren Orten Beamte die Schließung von Kirchen unter eindeutiger Verletzung ihrer verfassungsrechtlichen Zuständigkeiten veranlasst.

V. Religionsfreiheit

Wie bereits dargelegt, garantiert die Verfassung der Republik Indonesien Religionsfreiheit. Dies wird aus Artikel 29 der Verfassung deutlich. Die erste Frage lautet: Gibt es eine gemeinsame Vorstellung von Religionsfreiheit? Wir sind der Meinung, dass Religionsfreiheit auch die Freiheit beinhaltet, die eigene Religionszugehörigkeit zu ändern. Daher dürfen Menschen nicht daran gehindert werden, ihre Religionszugehörigkeit zu ändern, solange sie dies ohne Zwang von außen tun. Die zweite Frage lautet: Beinhaltet Religionsfreiheit auch die Freiheit, keiner Religion anzugehören? Die meisten Indonesier sind der Meinung, dass diese Frage nicht eindeutig von der Verfassung geregelt ist. Diese Position basiert auf einer von Sukarno am 1. Juni 1945 bezüglich der Pancasila gehaltenen Rede, in der er sagte, dass alle Indonesier nach ihrer eigenen Wahl an Gott glauben sollten. Wir sind der Meinung, dass bei einer echten Achtung der Menschenrechte die Menschen die Freiheit haben müssen, keiner Religion anzugehören. Die dritte Frage lautet: Beinhaltet Religionsfreiheit auch die Freiheit, einen Glauben zu bekennen, der nicht zu den sechs staatlich anerkannten Religionen gehört, wie etwa Permalin (die vom Volk der Batak weiterhin praktizierte Stammesreligion), Marapu (Stammesreligion auf der Insel Sumba) oder Kaharingan (Stammesreligion in Kalimantan, die in der Ära Suharto gewaltsam in den Hinduismus

mus integriert wurde).⁸ Unserer Meinung nach muss diese Freiheit vom Staat anerkannt und geschützt werden. Darüber hinaus ist der Staat nicht befugt, bestimmte Religionen anzuerkennen oder abzulehnen, weil Religionen älter als der Staat sind. Aus diesen Gründen muss der Staat seinen Bürgern dienen, und zwar nicht auf der Grundlage der Religionen, denen diese Bürger angehören, sondern ausschließlich auf der Grundlage der Bürgerrechte.

Dies sind einige meiner Anmerkungen. Ich hoffe, dass sie nützlich sind.

8 In einer vor Kurzem an der Universität Indonesia veröffentlichten Dissertation über die Kaharingan-Religion mit dem Titel *Kaharingan: Dinamika Agama Dayak di Kalimantan* (2010), legt Rev. Marko Mahin aus Kalimantan (Pfarrer der Evangelischen Kirche in Kalimantan) deutlich dar, dass Kaharingan eine ethnische Religion des Dayak-Volkes ist. Diese Religion wurde somit nicht von außen importiert, sondern entstammt der Kultur Kalimantanens. So ist es unter historischen und soziologischen Gesichtspunkten sehr schwierig, diese Religion mit dem Christentum, dem Islam und dem Hinduismus sowie dem Buddhismus und Konfuzianismus zu vergleichen. Es ist daher nicht angemessen, die Anhänger dieser Religion als Heiden zu bezeichnen, die zu einer der in Indonesien „anerkannten“ Religionen bekehrt werden müssen.

Religion und Konflikt

Anforderungen an den Staat als Garanten für Religionsfreiheit II

HOYCE MBOWE

Einleitung

Bei „Religion und Konflikt“ könnte es sich um Konflikte zwischen Religionen oder innerhalb von Religionen handeln. Dieser Vortrag konzentriert sich auf Konflikte zwischen Religionen und basiert auf diesbezüglichen Erfahrungen in Tansania. Ich werde hauptsächlich auf die Beziehung zwischen zwei zahlenmäßig starken Religionen – Islam und Christentum – eingehen.

Tansania ist als eine „Oase des Friedens“ in Afrika bekannt. Dies liegt daran, dass es seit vielen Jahren, seit der Erlangung der Unabhängigkeit, weder ethnische noch religiöse Bürgerkriege, weder politische noch soziale Konflikte gibt, die das Land und seine Bevölkerung bedrücken. Aber das bedeutet nicht, dass Tansania ein Land ohne Spannungen und kleinere Konflikte ist. Wie in jeder anderen Gesellschaft gibt es einige kleine Konflikte aufgrund unterschiedlicher Interessen, Identitäten, Meinungen und Ansprüche. Doch die meisten der Konflikte in Tansania sind nicht von Gewalt begleitet. Manchmal gibt es Spannungen und kleine Konflikte in Zusammenhang mit ethnischer und regionaler Zugehörigkeit, Religion und Ideologie, Geschlecht und Generation et cetera. Im historischen Vergleich scheint es in den vergangenen Jahren eine Zunahme von gewaltsamen und religiösen Konflikten in Tansania zu geben.

Religionszugehörigkeit in Tansania

Seit 1967 wird die Religionszugehörigkeit bei Volkszählungen nicht mehr erfasst. Daher sind verlässliche statistische Angaben zur Religionszugehörigkeit schwierig zu beschaffen. Es wird geschätzt, dass etwa 40% der Gesamtbevölkerung Christen und etwa ein gleicher Prozentsatz Muslime sind, während der Rest Anhänger anderer Religionen, etwa afrikanischer Naturreligionen, beziehungsweise Atheisten sind. Aus diesen Zahlen geht klar hervor, dass Tansania ein Staat ist, in dem ganz verschiedene Lehren, Glaubensbekenntnisse oder religiöse und philosophische Anschauungen nebeneinander existieren.

Existenz von religiösen Konflikten und Spannungen in Tansania

Es lässt sich nicht leugnen, dass die Beziehung zwischen Muslimen und Christen in Tansania gut war und die Menschen während der ersten zwei Jahrzehnte der Unabhängigkeit in Harmonie lebten. Viele Beobachter halten Tansania für eines der we-

nigen Länder mit einer langen Geschichte der Harmonie zwischen den Religionsgemeinschaften. Was die interreligiösen Beziehungen angeht, glaube ich, dass mehr als 80% der Gläubigen aller Religionen gute Beziehungen untereinander pflegen und sie sich keiner religiösen Spannungen untereinander bewusst sind.

Es gibt viele Faktoren, die dazu beigetragen haben, dass es zwischen den Religionen in Tansania zu keinen schweren gewaltsamen Konflikten gekommen ist. Einer der wichtigsten Faktoren ist die Verfassung von Tansania.

Unsere Verfassung sieht die Religionsfreiheit vor. Die Regierung bemüht sich nach Kräften, dieses Recht in der Praxis zu respektieren. Es hat den Anschein, dass die Regierung auf allen Ebenen die Freiheit jeder religiösen Gruppierung in vollem Umfang schützt und deren Missachtung durch Staatsbeamte oder private Personen nicht toleriert. Daher trägt die Politik der Regierung viel zur Aufrechterhaltung der Religionsfreiheit bei.

Gemäß der Verfassung ist es allen religiösen Organisationen untersagt, sich politisch zu betätigen, und Politiker dürfen keine Sprache benutzen, die darauf abzielt, eine religiöse Gruppierung herabzusetzen oder religiöse Gruppierungen zu ermuntern, bestimmte politische Parteien zu wählen. Das Gesetz sieht Geld- beziehungsweise Freiheitsstrafen für politische Repräsentanten vor, die in Gotteshäusern Wahlkampf betreiben. Das Gesetz verbietet das Predigen oder das Verteilen von Materialien, das als Provokation anderer Religionen aufgefasst werden könnte. Die Polizei darf religiösen Organisationen öffentliche Versammlungen untersagen, wenn der Verdacht besteht, dass die Versammlungen zu Auseinandersetzungen oder religiösen Spannungen führen könnten.

Im Allgemeinen gibt es viele Anstrengungen seitens der Regierung und der religiösen Führer, den Frieden in Tansania zu erhalten. Trotz dieser Anstrengungen sehen wir bei einem Vergleich der Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in Tansania während der ersten zwei Jahrzehnte der Unabhängigkeit und heute, dass es aktuell kleinere Spannungen zwischen diesen zwei Religionen gibt.

Einige Ursachen für Spannungen und Konflikte

1. Ungleiche Chancen in den Bereichen Wirtschaft, Bildung und politische Ämter

Seit einigen Jahren sind viele Muslime der Ansicht, dass sie wegen einer zahlenmäßig geringeren Vertretung im öffentlichen Dienst und in der Regierung sowie in anderen öffentlichen Einrichtungen benachteiligt seien. Einige behaupten, dass christliche Schüler in den staatlichen Schulen gegenüber Muslimen bevorzugt würden. Um Spannungen hinsichtlich politischer Ämter abzubauen, gilt in der Gesellschaft das ungeschriebene Gesetz, dass das Amt des Präsidenten abwechselnd von einem Christen und einem Muslim besetzt wird. Daher bemühen sich die Menschen bei Wahlen freiwillig um einen Ausgleich zwischen den Religionen. Das wird daran deutlich,

dass auf Präsident Julius Nyerere (Christ) Präsident Ally Hassan Mwinyi (Muslim) folgte; sein Nachfolger war Präsident Benjamin William Mkapa (Christ) und dessen Nachfolger ist Präsident Jakaya Mrisho Kikwete (Muslim). Obgleich die Begünstigung wegen der Religionszugehörigkeit im Wahlkampf nicht thematisiert wird, gibt es verstärkt öffentliche Diskussionen bezüglich der Ausgewohnheit bei Regierungsämtern unter den Religionsgemeinschaften des Landes.

2. Schmähung in öffentlichen Predigten

In den frühen 80er-Jahren tauchte die BALUKTA auf, eine islamistische Gruppe, die auch als „Mudshaheddin“ bekannt ist, und predigte öffentlich in einigen Städten und vor allem in Daressalam. Die Predigten dieser Gruppe waren voll Hass, Verleumdungen und Gotteslästerungen gegenüber dem christlichen Glauben. Diese islamistische Gruppe ließ Jugendliche öffentlich die Bibel lesen und negativ kommentieren. Der Koran wurde mit der Bibel verglichen, was darauf abzielte, die Bibel unglaubwürdig zu machen. So gab es auch im Jahr 1999 einen Vorfall interreligiöser Intoleranz, als Muslime in Daressalam drei Metzgereien, die Schweinefleisch verkauften, mutwillig zerstörten. Der tiefsitzende Zorn von Christen wegen der Schmähung ihres heiligen Buches und der falschen Auslegung ihrer grundlegenden Lehren und Glaubensüberzeugungen führte zu einem Appell an die Regierung, diese Art von Predigten zu unterbinden. Doch trotz des Einschreitens der Polizei und der Regierung predigten Muslime weiterhin in dieser Art. Daraufhin bildete sich eine christliche Gruppe unter dem Namen „Biblia ni Jibu“ (die Bibel ist die Antwort). Diese Gruppe predigte auch gegen den Islam. Die Predigten dieser zwei Gruppen führten zu großen Spannungen unter den Gläubigen der zwei Religionen. Heute jedoch existieren diese zwei Gruppen aufgrund des Einschreitens der Polizei nicht mehr.

3. Muezzin-Rufe und Glockengeläut

Heutzutage gibt es immer mal wieder Beschwerden wegen der sehr lauten und ausgedehnten Gebetsrufe des Muezzins morgens um halb fünf sowie des Läutens von Kirchenglocken. Ich selbst bin Pfarrerin in einer Gemeinde, die einen muslimischen Nachbarn hat, der sich seit 2007 darüber beschwert, dass wir ihn mit unseren Gottesdiensten und Glocken stören. Er schaltete die Polizei und andere Behörden ein. Wegen der von der Verfassung garantierten Religionsfreiheit hat er bis heute die kirchlichen Aktivitäten nicht stoppen können, auch wenn er noch manchmal die Gottesdienste in der einen oder anderen Weise stört.

4. Abwerbung von Gläubigen

Jede Religion in der Welt will die Zahl ihrer Mitglieder erhöhen. In diesem Zusammenhang gibt es in Tansania bei einigen religiösen Führern die Tendenz, Gläubige aus anderen Religionsgemeinschaften abzuwerben. Muslime wollen Christen zum

Islam und Christen wollen Muslime zum Christentum bekehren. Das hat zu einer gewissen Entfremdung zwischen den religiösen Führern geführt.

5. Mitgliedschaft von Tansania im OIC und Einrichtung islamischer Gerichte

Seit langem wünschen die Muslime in Tansania, dass das Land der internationalen Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) beitrifft. Dieser Wunsch ist Gegenstand vieler Debatten im Parlament und unter den Bürgern. Eine andere Forderung von Muslimen in Tansania sind islamische Gerichte. Über die Bedeutung der Einrichtung solcher Gerichte wird noch im Parlament debattiert. In der Folge nehmen die Spannungen zwischen den Muslimen und den Anhängern anderer Religionen von Tag zu Tag zu.

Anforderungen an den Staat als Garanten für Religionsfreiheit und Akzeptanz

Eine der wichtigen Aufgaben des Staates ist es, Frieden zu schaffen beziehungsweise zu erhalten. Nachfolgend möchte ich einige Vorschläge zu der Frage unterbreiten, was der Staat leisten muss, um Frieden in einer multireligiösen Gesellschaft zu erhalten.

1. Bewusstsein

Der Staat muss sich bewusst sein, dass neue religiöse Gruppierungen auf verschiedenen Wegen – etwa durch neue Lehren – von innerhalb oder außerhalb des Landes auftauchen können. Es gibt Gesetze, die für neue religiöse Gruppierungen gelten, ohne die Rechte der Gläubigen zu verletzen. Jeder Staat muss sich bewusst sein, dass religiöse Differenzen zu Konflikten in der Gesellschaft führen können. Mit diesem Bewusstsein ist der Staat in der Lage, Ursachen und Situationen, die zu Konflikten in der multireligiösen Gesellschaft führen können, zu vermeiden.

2. Förderung der Toleranz gegenüber anderen Religionen

Der Staat muss stets und auf verschiedene Weise religiöse Toleranz fördern; zum Beispiel:

- Regierungsvertreter müssen interreligiöse Veranstaltungen, die die Anhänger der verschiedenen Religionen zusammenbringen und ihnen den Aufbau freundschaftlicher Beziehungen ermöglichen, initiieren und daran teilnehmen.
- Der Staat muss die interreligiösen Initiativen und die Religionsfreiheit unterstützen.
- Der Staat muss das Verständnis für die Bedeutung von Frieden und friedlicher Koexistenz innerhalb der Gesellschaft fördern.
- Der Staat muss mit den religiösen Führern und Religionsgemeinschaften zusammenarbeiten, um dafür zu sorgen, dass die Religionen einander mit Respekt, Verständnis und Wertschätzung begegnen, soweit es die religiösen Werte, Glaubensüberzeugungen und Praktiken betrifft. Einheit in Vielfalt muss sichergestellt werden.

3. „Religionsbehörde“

Der Staat muss eine Behörde (falls noch nicht vorhanden) schaffen, die alle religiösen Fragen behandelt. Im Rahmen dieser Behörde müssen der Staat, die politischen Führer und maßgebliche wirtschaftliche Kräfte häufig und gezielt religiöse Führer an der politischen Gestaltung und dem Konfliktmanagement beteiligen.

4. Gleichstellungspolitik

Gleichstellungspolitik ist unabdingbar. Der Staat muss allen Gruppen in der Gesellschaft, unabhängig von ihrem religiösen Hintergrund, Chancen im politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben anbieten. Es ist sehr wichtig, dass qualifizierte Menschen aus allen Religionen und nicht nur die dominierenden Bevölkerungsgruppen, die über alle Einkommensquellen verfügen, Zugang zu Bildung und Beschäftigung haben.

5. Verbesserung der Verwaltungsstrukturen

Der Staat muss von Zeit zu Zeit eine Neustrukturierung der Verwaltung vornehmen, um sicherzustellen, dass alle auftauchenden religiösen Gruppierungen integriert werden. Regierungsvertreter und Politiker müssen Richtlinien entwickeln beziehungsweise weiterentwickeln und umsetzen, die den religiösen Pluralismus ohne Bevorzugung einer bestimmten Religion respektieren und verteidigen. Der Staat und die politischen Führer müssen die Grundsätze der guten und verantwortungsvollen Regierungsführung beachten.

Frieden mit und durch Religion

Was können Kirchen für Menschenrechte und Religionsfreiheit tun? I

JOCHEN MOTTE

Seit vielen Jahren setzt sich die Vereinte Evangelische Mission für Menschenrechte ein. Dies geschieht nicht in erster Linie im akademischen Raum, sondern vielmehr vor dem Hintergrund schwerer Menschenrechtsverletzungen, bei denen uns unsere ökumenischen Partner und Mitglieder um Hilfe und Unterstützung bitten. Es geht um die Rechte der Opfer, um ihre Würde. Es geht darum, zukünftige Menschenrechtsverletzungen zu verhindern. Es geht darum, denen Stimme und Gehör zu verschaffen, die sprachlos sind (Papuas, Frauen im Ostkongo, aber auch Menschenrechtsverteidiger in Kirchen und Organisationen, die unter Inkaufnahme eines persönlichen Risikos für Menschenrechte eintreten).

Wir begleiten und unterstützen unsere Partner und Mitglieder dort, wo sie sich auf internationale Menschenrechte und bestehende Menschenrechtsabkommen und Übereinkünfte berufen, und helfen ihnen, Mechanismen des internationalen Menschenrechtsschutzes zu nutzen.

Im Folgenden möchte ich vor dem Hintergrund dieser Arbeit einige Hinweise geben, was Kirchen für Menschenrechte tun können. Mindestens genauso wichtig erscheint mir allerdings die Frage, wie Kirchen – insbesondere in Deutschland – dies tun sollten.

Lassen Sie mich einige Gedanken in Form von Thesen nennen, die mir für die Beantwortung dieser Frage relevant erscheinen:

1. Kirchen (besonders im Westen) sollten sich an ihr eigenes, eher kritisches Verhältnis zu den Menschenrechten erinnern und nicht so tun, als hätten sie die Menschenrechte erfunden oder diesen zum Durchbruch verholfen. Dennoch ist festzuhalten, dass sich die Kirchen 1948 aktiv am Prozess zur Verabschiedung der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ beteiligt haben.
2. Kirchen sollten daher die kritische Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus anderer Religionen in dem Bewusstsein führen, dass in der Geschichte der eigenen Religion eben solche Traditionen über Jahrhunderte vorherrschend waren.
3. Kirchen sollten sich daran erinnern, dass dort, wo das Christentum oder eine bestimmte Konfession vorherrschend war, sie Privilegien gegenüber anderen Religionen/Konfessionen in der Regel verteidigt haben, bis ihnen diese vom religionsneutralen Staat aberkannt wurden.

4. Kirchen sollten daher fundamentalistischen Tendenzen in ihren eigenen Reihen genauso kritisch entgegentreten wie denen, die bei anderen Religionen wahrgenommen werden und durch die Christen und Christinnen heute diskriminiert werden.
5. Im Eintreten für Religionsfreiheit sollten Kirchen sich grundsätzlich nicht auf das Thema „Christenverfolgung“ beschränken, sondern im Blick auf den jeweiligen Staat alle Formen der Verletzung von Religionsfreiheit in den Blick nehmen.
6. Kirchen sollten sich gegen ein Verständnis von Religionsfreiheit aussprechen, das nicht das individuelle Recht des Einzelnen auf freie Religionsausübung in den Mittelpunkt stellt, sondern vielmehr das Recht der Religion an sich, die es gegen jede als Diffamierung empfundene Kritik zu verteidigen gilt. Demgegenüber müssen Kirchen auch das Recht auf freie Meinungsäußerung verteidigen und so deutlich machen, dass auch sie sich der Kritik anderer stellen und diese ertragen müssen.
7. Schwieriger gestaltet sich die Lage in den Ländern, in denen Kirchen als Minderheiten existieren oder gar selbst diskriminiert werden. Hier bleibt es Aufgabe und Verpflichtung unserer Kirchen, diese Partner in ihrer Ausübung des Rechts auf Religionsfreiheit zu unterstützen. Ferner gilt es, die Kirchen im interreligiösen Dialog zu ermutigen.
8. Menschenrechte sind als solche nicht Bestandteil des biblischen Zeugnisses. Dennoch lassen sie sich aus biblischer Perspektive begründen. Dabei wird in der Regel auf Schöpfung / Gottebenbildlichkeit (Altes Testament) und Rechtfertigung (Neues Testament) und auf die damit zu begründende menschliche Würde verwiesen. Außer Acht gelassen werden oftmals die Begründungszusammenhänge von Recht und Gerechtigkeit im Alten Testament, die darauf zielen, besonders gefährdete und ausgegrenzte Personen zu schützen. Ferner ist das Recht im Alten Testament Teil der Offenbarung Gottes an sein Volk. Aufgabe des Gott gegenüber verantwortlichen Souveräns ist es, diesem Recht zu dienen und es durchzusetzen. Der dabei anzulegende Maßstab orientiert sich am Wohlergehen der Schwachen. Es ist Aufgabe der Kirchen, sich immer wieder neu der Frage zu stellen, wie Menschenrechte aus christlicher Perspektive begründet und durchgesetzt werden können. Ich wende mich damit auch gegen eine Tendenz, die Frage der Würde theologisch in den Mittelpunkt zu stellen und die Frage nach dem Recht und den Menschenrechten anderen zu überlassen.
9. Kirchen sollten uneingeschränkt die Unteilbarkeit und Universalität der Menschenrechte als Voraussetzung und Rahmen für den Schutz der Würde des Menschen verteidigen. Zuweilen wird aus christlicher Perspektive und Motivation die Geltung der Menschenrechte bewusst oder unbewusst untergraben und ausgehöhlt. So beispielsweise durch das Prinzip des Weltethos, in dessen Zusammenhang Hans Küng seinerzeit den Menschenrechten Menschenpflichten zur Seite gestellt hat. Dies ist willkommener Anlass für diejenigen Staaten, die Menschen-

rechten kritisch gegenüberstehen, die Gewährung von Menschenrechten einzuschränken mit Hinweis auf mangelnde Erfüllung der Pflichten durch die einzelnen Bürger. Rechte müssen voraussetzungslos gewährt und garantiert werden. Auch Tendenzen, sich angesichts mangelnder Akzeptanz der Menschenrechte in unterschiedlichen Kulturen und Staaten auf einen Kern der Menschenrechte zu beschränken, sind kritisch zu begegnen. Es besteht dabei die Gefahr, die Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte auszuhöhlen und das Erreichte zu gefährden. (Beide Menschenrechtspakte bedingen sich gegenseitig und sind nicht in vor- und nachrangige Rechte oder Rechte der ersten und zweiten Generation einzuteilen.) Auch die Frage sogenannter Kollektivrechte sollte nicht vorschnell unter Verweis auf Beliebigkeit abgelehnt werden. Gerade kirchliche Partner wie die Evangelische Kirche in Westpapua (GKI), die indigene Gruppen vertreten, leiden unter Menschenrechtsverletzungen – etwa Landraub –, da ihr kollektives Verständnis von Landbesitz nicht kompatibel ist mit einem individuellen Eigentumsbegriff (Konvention zum Schutz der Rechte indigener Völker).

10. Versuche, die Menschenrechte zu schwächen, gab es und wird es immer geben. Dabei fügen diejenigen der Idee der Menschenrechte den größten Schaden zu, die fortwährend die Einhaltung dieser Rechte von anderen einfordern und dann in Momenten einer inneren oder äußeren Bedrohung – mit dem Ziel der Herstellung von Sicherheit – ihre eigenen Menschenrechtsstandards zurückstellen. Mit „Guantánamo“, „rendition flights“ und Folter / „water boarding“ hat der Westen seine Glaubwürdigkeit in Sachen Menschenrechte gegenüber vielen Ländern des Südens nachhaltig verspielt. Die Kirchen sollten sich bewusst sein, dass die Protagonisten dieser Politik maßgeblich von den religiösen Rechten in den USA gewählt und ermächtigt wurden und bis heute keiner der politisch Verantwortlichen zur Rechenschaft gezogen wurde.
11. Angesichts zunehmender regionaler Blockbildungen ist es auch Aufgabe der Kirchen, Menschenrechte weltweit zu stärken und dabei ökumenisch – national, regional und international – eng zusammenzuarbeiten. Dabei gilt es, Kirchen in Ländern des Südens, aber auch in denen der ehemaligen Sowjetunion und anderswo in ihrer Menschenrechtsarbeit zu unterstützen und zu stärken. Und zwar mit dem Ziel, die dortigen Regierungen von ihren Kirchen und der Zivilgesellschaft hinsichtlich ihrer menschenrechtlichen Verpflichtungen in die Pflicht zu nehmen.
12. Wir haben auf dieser Tagung viel darüber gesprochen, ob Menschenrechte, die einer westlichen Kultur entstammen, in anderen Kulturen und religiösen Traditionen nicht kommunizierbar sind. Aus Sri Lanka haben wir gehört, dass Menschenrechte nicht zu einem wirklichen Schutz der Menschen in den vergangenen Jahren beitragen konnten und daher viele Menschen ihnen kritisch gegenüberstehen. Daraus sollte man aber nun meines Erachtens nicht die falschen Konsequenzen ziehen und Ursache und Wirkung verwechseln. Ja, der internationale Menschen-

rechtsschutz ist unvollkommen. Der UN-Menschenrechtsrat wird gegenwärtig seiner Verantwortung nur unzureichend gerecht. Dennoch wäre es völlig verfehlt, an den Menschenrechten, ihrem universalen Anspruch und an ihrer Unteilbarkeit Abstriche hinzunehmen. Nicht die Menschenrechte sind das Problem, sondern die Staaten, die ihren Bürgern Menschenrechte verweigern und Menschenrechte massiv verletzen. Diesen Hinweis habe ich auf dieser Tagung zuweilen vermisst. Über die Schwäche des Westens wurde zu Recht viel gesprochen. Wenig aber über Regierungen, die im wahrsten Sinnen des Wortes über Leichen gehen und die alles tun, um das Konzept der Menschenrechte auszuhöhlen und zu zerstören. Wenn wir uns dem nicht gemeinsam entgegenstellen, dann sieht es in der Tat schlecht aus für die Menschenrechte. Dann werden wir zurückfallen hinter das, was seit 1948 erreicht wurde. Dann müssen wir uns dem Vorwurf aussetzen, wir betrieben das Geschäft der Täter und nicht das der Opfer.

13. Die Tatsache, dass es einen Graben gibt zwischen internationalen Menschenrechten, den Mechanismen des Menschenrechtsschutzes und den Lebenswirklichkeiten vieler Menschen in vielen Teilen der Welt, muss anerkannt werden. Deshalb gilt es, nationale und regionale Institutionen der Vermittlung und Umsetzung zu schaffen und zu stärken. Die Kirchen haben insbesondere bei der Frage der Menschenrechtserziehung eine besondere Aufgabe. Diese bezieht sich auch auf eine angemessene Vermittlung in unterschiedliche kulturell und religiös geprägte Kontexte.
14. Kirchen in Deutschland sollten sich gleichermaßen mit Menschenrechtsverletzungen in anderen Teilen der Welt wie auch in Deutschland auseinandersetzen und von der Bundesregierung eine Menschenrechtspolitik fordern, die innenpolitische Fragen von Diskriminierung, Asyl, wirtschaftlichen und sozialen Rechten sowie Frauenrechten auch im Kontext des internationalen Menschenrechtsschutzes thematisiert.
15. Kirchen sollten nicht nur auf schwere Menschenrechtsverletzungen reagieren, sondern sich aktiv an der Weiterentwicklung und Durchsetzung der Menschenrechte beteiligen, und zwar sowohl im Bereich des Setzens von Standards als auch im Bereich der Umsetzung dieser Standards.
16. Kirchen in Deutschland und Europa sollten Kirchen in Ländern des Südens in besonderer Weise darin unterstützen, für Opfer von Menschenrechtsverletzungen auf internationaler Ebene einzutreten. Dies kann geschehen durch die Finanzierung von Ausbildungsprogrammen, die Ermöglichung der Teilnahme an internationaler Menschenrechtsarbeit, beispielsweise im Rahmen des UN-Menschenrechtsrates sowie durch pastorale Besuche, durch die die Solidarität mit Kirchen in Not zum Ausdruck gebracht wird.
17. Kirchen in Deutschland sollten sich auch die Frage stellen, inwieweit Menschenrechte in ihren eigenen Arbeitsbezügen relevant sind. Die Mindestlohndebatte im

Bereich der Diakonie, die gewerkschaftliche Organisation von Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen im Bereich der Kirchen oder das Recht auf sexuelle Orientierung seien beispielhaft erwähnt.

Ziel kirchlicher Menschenrechtsarbeit ist es, Opfer von Menschenrechtsverletzungen zu schützen, die menschliche Würde zu bewahren und präventiv den Menschenrechtsschutz zu verbessern und durchzusetzen. Als weltweite Gemeinschaft haben Kirchen in der Ökumene dazu eine besondere Chance und Verantwortung. Diese Verantwortung gilt es, auch und gerade im interreligiösen Gespräch, wahrzunehmen. Dieses Gespräch – gerade mit dem Islam – kann nur geführt werden im Bewusstsein um die eigene leidvolle Geschichte, in der Menschenrechte – das Recht auf Religionsfreiheit und freie Meinungsäußerung – gegen kirchliche Überzeugungen erstritten und erkämpft wurden.

Frieden mit und durch Religion

Was können Kirchen für Menschenrechte und Religionsfreiheit tun? II

ULRICH MÖLLER

Sehr geehrte Damen und Herren, liebe Schwestern und Brüder!

1. Zunächst möchte ich noch einmal bekräftigen, was Professor Bielefeldt zu Beginn unserer Tagung betont hat: Von Anfang an stellten Menschenrechte einen Protest gegen konkret erfahrenes Unrecht dar, gegen strukturelle Unrechtserfahrungen aus dem Umbruch der Gesellschaft zur Moderne. Menschenrechte wollen die Voraussetzungen für ein menschenwürdiges Leben unter den Bedingungen der Moderne und ihrer teils bedrohlichen Dynamiken sicherstellen.
2. Nach einer jahrhundertelangen grausamen und kriegerischen Gewaltgeschichte, in die die christlichen Kirchen selbst schlimm verwickelt waren – Präses Buß hat darauf hingewiesen –, ist unsere Erfahrung in Europa: Letztlich kann nur der säkulare Staat als Ordnung gesellschaftlichen Zusammenlebens gegenüber allen Konfessionen und Religionen so viel Distanz wahren, dass er ihr friedliches Miteinander regeln und garantieren kann.
3. Als Kirchen fällt uns inzwischen die Anerkennung der Menschenrechte leicht, weil wir gelernt haben: Im Blick auf die Menschenwürde besteht eine innere Affinität zwischen jüdisch-christlicher Tradition und modernen Menschenrechten. Als Kirchen können wir in den Menschenrechten durchaus unser ureigenes Anliegen erkennen: die Verteidigung jener unantastbaren und unverfügbaren Menschenwürde, die sich in den biblischen Schriften aus der Gottesebenbildlichkeit jedes Menschen (Gen. 1,26f.) und der gleichen Gotteskindschaft der Erlösten (Gal. 3,28) erschließt. Aber eine noch klarere Sprache als alle religiösen Begründungen und Erklärungen spricht das praktische, christliche Menschenrechtsengagement: Die Arbeit kirchlicher Werke in Deutschland und weltweit in den christlichen Kirchen – auch in der Zusammenarbeit über den Bereich der Kirchen hinaus, in zivilgesellschaftlichen Bündnissen, Kampagnen und Nichtregierungsorganisationen – legt Zeugnis dafür ab, dass die Menschenrechte zu einem selbstverständlichen Bestandteil kirchlicher Verkündigung und Praxis geworden sind. Als Beispiele sind hier Brot für die Welt, der Evangelische Entwicklungsdienst, Misericordia, viele andere kirchliche Werke und in besonderer Weise auch die VEM mit ihrer Menschenrechtsarbeit zu nennen.

4. Zugleich müssen wir allerdings der Versuchung widerstehen, die Menschenrechte religiös, auch christlich, zu vereinnahmen. Die Universalität der Menschenrechte ernst nehmen: Das verlangt von uns als christlichen Kirchen, bewusst zu verzichten auf Exklusivitätsansprüche im Blick auf religiöse Herleitung und Interpretation der Menschenrechte aus der jüdisch-christlichen Tradition. Als „Erbe der gesamten Menschheit“ – darauf hat Professor Bielefeld hingewiesen – sperren sich die Menschenrechte gegen jede ausschließliche Vereinnahmung in eine bestimmte religiöse oder kulturelle Tradition. Deshalb sind wir als Religionen – Christen und Muslime gleichermaßen – nur friedensfähig, wenn wir der Versuchung widerstehen, Menschenrechte einseitig in die jeweils eigene Tradition zu vereinnahmen und sie auf Kosten interreligiöser und interkultureller Universalität zu einem Bestandteil „christlicher Werte“ oder „islamischer Gebote“ umzudeuten. Die eigentliche theologische Herausforderung – darauf hat auch Volker Deile aus der Sicht von amnesty international hingewiesen – besteht darin, die Eigenständigkeit der Menschenrechte als „weltliches Recht“ anzuerkennen.
5. Erst auf der Grundlage einer solchen prinzipiellen Anerkennung der modernen Säkularität von Recht und Staat können die Religionsgemeinschaften auch ihre unerlässliche friedensstiftende und gerechtigkeitsfördernde Rolle für die moderne Gesellschaft wahrnehmen. Religion und staatliche Ordnung müssen unterschieden werden. Glaubensüberzeugungen und Organisation des Gemeinwesens sind voneinander zu trennen. Dafür treten wir als Kirchen ein. Denn dies ist die Grundlage für friedliches Zusammenleben unterschiedlicher Religionen und Weltanschauungen in einer pluralistischen Gesellschaft. Deshalb bejahen wir, dass auch in Deutschland Staat und Kirche klar voneinander getrennt sind. Zugleich sehen wir aber auch die besondere Chance darin, dass auf Grundlage dieser Trennung bei uns Staat und Kirchen – und das ist grundsätzlich offen für alle auf Dauer gestellten religiösen Gemeinschaften – auf vielen Feldern im Interesse des Gemeinwohls der ganzen Gesellschaft zusammenwirken – auf Grundlage des Verständnisses einer „aufgeklärten Säkularität“ (Wolfgang Huber).
6. Die Grenze der Freiheit jeder Religionsgemeinschaft liegt ausschließlich in den vom Grundgesetz garantierten unveräußerlichen Menschenrechten. Sie gelten – wie die Religionsfreiheit – für alle, ob sie Christen, Muslime, Juden, Buddhisten oder Angehörige anderer religiöser Überzeugungen sind – und natürlich ebenso für Menschen, die nicht gläubig sind. Dass solch friedliches Zusammenleben der Verschiedenen in einer pluralistischen Gesellschaft praktisch gelingt, ist allerdings alles andere als selbstverständlich. Es ist vielmehr eine kostbare, immer wieder gefährdete zivilisatorische Errungenschaft, die jeden Tag neu geübt und neu gelebt werden will. Deshalb ist der interreligiöse Dialog – wie die praktische Solidarität im Miteinander von Kirchen und Moscheegemeinden vor Ort – für das friedliche Zusammenleben in unserer Gesellschaft so wichtig! Das gestrige

Exkursionsprogramm hat das noch einmal kräftig unterstrichen. Natürlich halten gläubige Menschen jeweils ihren Glauben für den richtigen. Das gilt für Christen genauso wie für Juden und Muslime. Wenn wir als Christen Zuversicht und Kraft aus dem christlichen Glauben schöpfen, können wir dies nur glaubwürdig tun, wenn wir gleichzeitig Respekt haben vor allen, die ihr Leben auf andere Fundamente gründen. Solcher Respekt muss den interreligiösen Dialog ebenso prägen wie die praktische Solidarität mit Menschen, deren Menschenrechte in unserer Gesellschaft in Gefahr sind – unabhängig von deren religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen.

7. Die klare Trennung von Staat und Religion, die in den meisten Staaten der westlichen Welt gilt, gibt es in dieser Form in den islamischen Staaten allerdings bislang leider nur im Einzelfall und nur teilweise. Darauf hat Professor Din Syamsuddin im Anschluss an seine mir sehr imponierende progressive Interpretation des Islam im Blick auf die Menschenrechte hingewiesen. Die fehlende Trennung zwischen Staat und Religion macht aber gerade vieles so schwierig für die betroffenen religiösen Minderheiten – im internationalen, aber auch im nationalen Dialog zu Menschenrechten und Religionsfreiheit. Hier ist es unverzichtbar, dass wir uns als Kirchen in unserem Einsatz für Menschenrechte und Religionsfreiheit in Bündnissen über Religionsgrenzen hinweg engagieren, um dazu beizutragen, dass Religionsfreiheit als Menschenrecht überall auf der Welt verwirklicht werden kann.
8. Aber auch hierbei gilt: So sehr wir jede Form von Fundamentalismus bekämpfen müssen – gerade auch des christlichen Fundamentalismus, wie er etwa zur missbräuchlichen Rechtfertigung des völkerrechtswidrigen Irakkrieges benutzt wurde –, so wenig dürfen wir die Religionen unterschiedlich behandeln. Im demokratischen Rechtsstaat gilt das Recht auf Unterschiede, aber es gilt kein unterschiedliches Recht. Deshalb hat Präses Buß in seinem Beitrag zu Recht gefordert: Mehr Dialog der Religionen – weniger Harmonisierung von realen Unterschieden der Religionen!
9. Deshalb ist auch genau zu benennen, was wir aus christlicher Perspektive unter Toleranz verstehen: Gelebte Toleranz ist eine im Leben bewährte Folge des Gottesverhältnisses der Gläubigen. Dann kann Religion aber auch nicht um der Toleranz willen auf Moralität reduziert werden! Es reicht darum nicht, die Frage nach Frieden und Toleranz zwischen den Religionen auf den Minimalkonsens eines „Projekts Weltethos“ zu reduzieren. Gerade im Verhältnis zwischen den Religionen kommt im interreligiösen Dialog der Gottesfrage konstitutive Bedeutung zu. Erst wenn die Religionen ihre Unterschiede im Glaubensverständnis in einer Weise austragen können, die den Frieden nicht gefährdet, sondern stärkt, erst dann erweisen die Religionen im interreligiösen Dialog ihre Friedensfähigkeit. Hier müssen wechselseitig Respekt, Klarheit und Wahrheit zusammenfinden. So verstandene religiöse Toleranz ist die Voraussetzung für das friedliche Zusam-

menleben in der pluralen Gesellschaft und für den Frieden zwischen Völkern, Kulturen und Religionen. Sie zu erhalten ist – um Gottes und der Menschen willen – Aufgabe jeder Religion.

10. Religionsfreiheit fordert als universales, jedem Einzelnen zukommendes Menschenrecht von allen Religionsgemeinschaften Anerkennung und Respekt gegenüber anderen Religionsgemeinschaften. Für die christlichen Kirchen in Deutschland ist dies die Grundlage ihres Umgangs mit anderen Religionen. Für viele unserer Kirchenmitglieder allerdings noch lange nicht. Hier liegt noch eine große christlich-religiöse Bildungsarbeit vor uns – und eine Aufgabe praktisch gelebter Solidarität mit denen, deren Rechte bedroht sind. Wie dünn das Eis ist, auf dem wir gehen, hat der Volksentscheid zum Verbot von Moscheebauten in der Schweiz gezeigt. Ich möchte lieber nicht wissen, wie viele – auch Mitglieder der christlichen Kirchen – in Deutschland ähnlich denken. Wie sich die Religionen zueinander verhalten und ihre Dialoge gestalten, entscheidet mit darüber, ob unsere Welt ihre Probleme und Ungerechtigkeiten in Frieden angehen kann oder ob Gewalt sie ins Chaos stürzt. Deshalb macht Religionsfreiheit den Kern der Menschenrechte aus. Deshalb muss unser Einsatz für Religionsfreiheit als Menschenrecht unbedingt sein. Das bringen wir bewusst auch in die Debatte über die Kriterien für den EU-Beitritt der Türkei ein – nicht in ausgrenzender Absicht, sondern um zu unterstützen, dass das Menschenrecht auf Religionsfreiheit auch praktisch in der Türkei für alle Menschen aller Religionen und Weltanschauungen gewährleistet ist.
11. Die Unteilbarkeit der Menschenrechte fordert aber auch, dass wir nicht die individuellen Menschenrechte gegen die sozialen Menschenrechte ausspielen. Kirchen als globale Glaubensgemeinschaft (*global player in global prayer – globale Spieler in globalem Gebet*) haben besondere Möglichkeiten, sich für Frieden und Menschenrechte einzusetzen. Dazu wäre manches mehr auszuführen, was aber unseren zeitlichen Rahmen sprengen würde. Ich verweise auf das, was Jochen Motte aus der VEM-Perspektive genannt hat. Ich will abschließend nur ein Beispiel nennen für die unteilbare Zusammengehörigkeit individueller und sozialer Menschenrechte. Ein Beispiel, das uns in Europa zunächst nicht nahe liegt, weil dieses Recht von uns so selbstverständlich in Anspruch genommen wird, dass wir in der Regel gar nicht darüber nachdenken.
12. Das Menschenrecht auf Wasser! *Wasser ist eine Voraussetzung für alles Leben.* Ohne Wasser gibt es kein Leben. Zugang zu Wasser – oder kein Zugang zu Wasser – entscheidet über Leben und Tod. Wasser ist ein Geschenk Gottes, der jedem das Leben in Fülle und zum verantwortungsvollen Gebrauch schenkt. Deshalb ist Wasser im Prinzip ein Gemeingut (common good), das nicht privatisiert werden kann. Im Ökumenischen Wassernetzwerk (EWN) setzen wir uns global dafür ein, Wasser als Geschenk Gottes zu schützen. Wir werben für gemeinschaftsbasier-

te Initiativen, für Lösungen zur Überwindung der Wasserkrise und kämpfen für Wasser als ein Menschenrecht auf lokaler, regionaler und internationaler Ebene. Im 21. Jahrhundert wird die Verfügbarkeit von Trinkwasser und Wasser für andere Zwecke eine der zentralen Herausforderungen für die Entwicklung und die Menschenrechte. Der Klimawandel vertieft die Wasserkrise dramatisch. Wasser wird auf einer globalen Skala zu einem knappen Gut. Seine zukünftige Verteilung sowohl innerhalb der Länder als auch zwischen den Staaten führt zunehmend zu Konflikten.

13. Heute leben 1,1 Milliarden Menschen ohne gerechten Zugang zu sicherem Trinkwasser und 2,6 Milliarden Menschen sind von der Grundkanalisation ausgeschlossen. Tag für Tag sterben mehr als 6.000 Menschen an den Folgen mangelnden Zugangs zu Trinkwasser und Kanalisation. Die Knappheit des Wassers ist jedoch nicht der Kern der globalen Wasserkrise. Sie ist in Macht, Armut und Ungleichheit statt in physischer Verfügbarkeit verwurzelt. Die schnell wachsende Nachfrage für kommerzielle Wassernutzung (für Energie, Bewässerung, Industrie) konkurriert mit dem Zugang zu Wasser für den Hausgebrauch. Deshalb ist es wesentlich, eindeutig zwischen *dem Menschenrecht* auf Wasser und Wassernutzungsrechten zu unterscheiden. Als Mitglieder des Ökumenischen Wassernetzwerkes unterstützen wir den grundlegenden Menschenrechtsansatz der Entwicklungsabteilung der Vereinten Nationen (UNDP) vollständig:

„Menschenrechte sind bindende Verpflichtungen, die Grundwerte reflektieren und Verpflichtungen aufseiten der Regierungen enthalten. Dennoch wird das Menschenrecht auf Wasser auf eine weitverbreitete und systematische Weise straflos verletzt – und es sind die Menschenrechte der Armen, die dem schlimmsten Missbrauch unterworfen sind.“ (UNDP 2006:4)

14. Das Menschenrecht auf Wasser verlangt von Regierungen, den Blick auf die Armen und Verwundbaren der Gesellschaft zu fokussieren. Ohne Maßnahmen gegen die Ungerechtigkeit hinsichtlich des Zugangs zu Wasser und Kanalisation gibt es ein hohes Risiko, dass die Interpretation von Wassernutzungsrechten gerade verwundbare Gruppen wie Frauen oder kleine Bauernhofhalter ausschließt. Der Schlüssel liegt darin, dass in den Ländern Rechtsordnungen greifen, die helfen, ökonomische Einkommenszuwächse des Landes in Fortschritte hinsichtlich der menschlichen Lebensbedingungen umzusetzen. Aus diesem Grund engagieren wir uns als deutsche protestantische Kirchen – zusammen mit KEK (Konferenz Europäischer Kirchen) und ÖRK (Ökumenischer Rat der Kirchen) – aktiv im Ökumenischen Wassernetzwerk, im anwaltschaftlichen Einsatz (advocacy work) für das Recht auf Wasser. Dieses Engagement ist ein fester Bestandteil unseres Zeugnisses in Kirche und Gesellschaft. Wasser ist zugleich eine globale Herausforderung im Blick auf eine gerechte Gestaltung der Globalisierung und ein Menschenrecht.

15. Das Beispiel Wasser als Menschenrecht zeigt noch einmal aus anderer Perspektive: Als Kirchen können wir glaubwürdig nur für die Menschenrechte in der Unteilbarkeit der individuellen und sozialen Menschenrechte eintreten – an der Seite derer, deren Menschenrechte verletzt und bedroht sind – in welchem gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Kontext auch immer.

Frieden mit und durch Religion

Was können Kirchen für Menschenrechte und Religionsfreiheit tun? III

ABEL MSUYA

Gott und die Natur verabscheuen die Leere. Daher schuf Gott am Anfang, als er sah, dass das Universum chaotisch und in großer Unordnung (hebräisch: tohu wa bohu) war, Ordnung, indem er von seiner Macht Gebrauch machte und nicht ruhte. Und in sechs Phasen vollendete er sein wunderbares Schöpfungswerk und übergab es dem Menschen, damit dieser es verwalte und erhalte.

Der Mensch mit seiner destruktiven Veranlagung fügte dem Schöpfungswerk Gottes durch Kriege und Misswirtschaft Schaden zu. Man könnte das Verhalten des Menschen als „Zerstörung der Perle“ bezeichnen.

Gott jedoch, der seine Schöpfung aus tiefstem Herzen liebt, sandte seinen eingeborenen Sohn, Jesus Christus, der Gottes Schöpfung rettete, indem er sein teures Blut auf Golgatha vergoss.

Jesu Werk begann mit seiner Geburt und setzte sich in seinem Leben und nach seinem Tod und seiner Auferstehung fort. Bei seiner Geburt kamen die himmlischen Heerscharen mit der Botschaft auf die Erde: „Ehre sei Gott im höchsten Himmel und Frieden für alle Menschen, an denen Gott Gefallen hat.“

Jesu Dienst bestand darin, dass er Frieden brachte: Er speiste die Hungrigen, heilte die Kranken und erweckte die Toten zum Leben. Sein Wirken war Evangelium in Fülle. Jesus verließ seine Jünger mit der Botschaft: „Meinen Frieden gebe ich euch; nicht einen Frieden gebe ich euch, wie die Welt ihn gibt.“ Gottes Frieden ist einzigartig, denn er übersteigt alle Vernunft und alle Weisheit.

Diese Friedensbotschaft findet sich auch bei Mitgliedern anderer Religionen. Juden begrüßen einander mit „Schalom“, das heißt „Frieden“. Muslime grüßen einander mit „Frieden und Gnade und der Segen Gottes (Allahs) sei mit dir“. Für Hindus bedeutet Frieden, anderen Menschen Gutes zu tun. Sie glauben, dass jemand, der in dieser Welt Gutes tut, in einer besseren Welt (gemeint ist Amerika) wiedergeboren und dort ein wunderbares Leben haben wird.

Lassen Sie uns also als Menschen aus allen Religionen und allen sozialen Schichten den Frieden in der Welt fördern, indem wir miteinander und füreinander leben.

Frieden mit und durch Religion

Was können Kirchen für Menschenrechte und Religionsfreiheit tun? IV

JAMILIN SIRAIT

Ich komme aus der Christlich-Protestantischen Toba-Batakkirche (HKBP), einer Kirche mit vier Millionen Mitgliedern in ganz Indonesien, 1380 Pastorinnen und Pastoren, Hunderten von Lehrern, Predigern, Bibelfrauen, Diakonen und Ältesten. Die Kirchenleitung hat ihren Sitz in Pearaja Tarutung Nord-Tapanuli, Sumatra.

In Nord-Tapanuli ist die Wahl der eigenen Religion eine freie Gewissensentscheidung. Nach unserem Verständnis gibt es bei der Religionszugehörigkeit keinen Zwang. Es kann vorkommen, dass die Mitglieder einer Batak-Familie verschiedenen Religionen angehören, das heißt dem Islam, dem Christentum und einer Stammesreligion. Lange Zeit hatten die Anhänger der verschiedenen Religionen ein gutes Verhältnis zueinander und waren wie eine Familie, sie störten und schädeten einander nicht. Sie kamen bei traditionellen Zeremonien (Festen, Hochzeiten) und auf dem Markt zusammen und lebten als eine Dorfgemeinschaft einträchtig miteinander. Unsere Kultur („Adat“) ist der Sammelpunkt, der uns in Einheit miteinander verbindet.

Mit den neueren globalen Entwicklungen, das heißt der Zunahme des religiösen Fundamentalismus, der sich nun auch in Indonesien ausbreitet, begannen die guten Beziehungen unter den verschiedenen Religionen sich in vielen Teilen unseres Landes (einschließlich Süd-Tapanuli) zu verschlechtern. Verschlimmert wurde dies durch das neue Verwaltungssystem von Indonesien, das es vielen lokalen Regierungen ermöglicht, ein autonomes lokales Recht auf Grundlage der islamischen Scharia einzuführen.

Wir stehen vor einem ernststen Problem, da die Menschenrechte und die Religionsfreiheit von Minderheiten in vielen Teilen des Landes eingeschränkt werden. Obwohl alle die Menschenrechte und die Religionsfreiheit theoretisch anerkennen, werden sie doch nicht praktisch umgesetzt.

In jeder Religion sollen die Gläubigen – gemäß ihrer Lehre – andere Menschen respektieren und sie nicht in der Ausübung ihrer Religion behindern. Keine der Religionen ruft ihre Mitglieder zur Gewaltanwendung gegenüber anderen auf. Im Grundsatz ist der Frieden in der Welt ein Anliegen aller Religionen. Das bekannte Motto von Hans Küng „Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen. Kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen“ wird von den meisten von uns grundsätzlich akzeptiert. Frieden ist der Kern und

die Grundlehre aller Religionen. Die Muslime glauben, dass das Wort Islam vom arabischen „aslama“ kommt, was Frieden bedeutet. Daher sei der Islam eine Religion des Friedens. Die Christen glauben, dass Gott in Jesus Christus in diese Welt gekommen ist. Er verkörpert die einzige wahre Liebe. Er forderte seine Anhänger auf, jeden zu lieben, auch die Feinde. Die Liebe ist das erste und größte Gebot (Matthäus 22,37-40). Was das Thema Frieden in den Religionen betrifft, sollten all ihre Gläubigen die Prinzipien der Menschenrechte und der Religionsfreiheit vertreten.

Tatsächlich aber wurden, wie wir in der Geschichte der Religionen sehen können, religiöse Unterschiede dazu benutzt, um Feindschaft und Krieg zwischen den Gläubigen verschiedener Religionen zu entfachen. Zu Spannungen und Misstrauen zwischen unterschiedlichen Religionsgemeinschaften kann es überall kommen. Die Gründe für diese Spannungen und Diffamierungen sind sehr verschieden: Entweder hängen sie mit wirtschaftlicher Ungerechtigkeit, politischen Faktoren oder falscher Auslegung der heiligen Bücher zusammen. Den größten Einfluss haben tatsächlich wirtschaftliche und politische Faktoren, jedoch verborgen, im Hintergrund.

Entscheidend mitverantwortlich für Spannungen und Misstrauen ist neben den wirtschaftlichen und politischen Faktoren das Verständnis von Mission (Islam: Da'wa), das zu Konflikten führt. Die Muslime verstehen den Islam als eine missionarische Religion. Daher hat jeder Muslim die Pflicht, den Islam zu propagieren und andere zum Islam zu bekehren. Dieses Missionsverständnis haben wir auch im Christentum.

Das Thema „Proselytenmacherei“ hat sich zu einem schwierigen Problem entwickelt, das die Beziehungen zwischen den Anhängern unterschiedlicher Religionen ernsthaft belastet. Die Muslime betrachten den missionarischen Eifer von Christen voller Misstrauen. Dies wird noch weiter geschürt durch den Slogan der charismatischen Bewegung: „Die Liebe überwältigt Indonesien“. Es besteht allerdings kein Anlass, hier alle Christen über einen Kamm zu scheren. Die charismatischen Missionare haben auch die Mitglieder traditioneller Kirchen im Visier.

Auf der anderen Seite wird die Einführung der islamischen Scharia in vielen Regionen Indonesiens von den Christen als Teil eines Islamisierungsprozesses gesehen. Ungefähr 50 lokale Regierungen haben auf der Scharia basierende Verordnungen erlassen. Die Christen betrachten die Einführung der Scharia als eine Einschränkung ihrer Freiheit in dem Gebiet, in dem sie leben und arbeiten. Seit der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts wurden 1044 Kirchengebäude niedergebrannt oder zerstört oder erhielten keine Baugenehmigung. Dennoch dürfen wir hier nicht verallgemeinern: Die Mehrheit der indonesischen Muslime ist sich mit uns darin einig, dass wir den Frieden im Land erhalten wollen. Die moderaten Muslime denken anders als die Extremisten.

Es gibt auch Politiker, die die Religion als Instrument einsetzen, um politische Ziele zu erreichen, indem sie den Fanatismus der einfachen Leute nähren, die nicht verstehen, was die Lehre ihrer Religion im Kern ausmacht. Weil der religiöse Glaube

etwas zutiefst Existenzielles ist, kann man ihn gut als Instrument benutzen, um die Sympathie der Gesellschaft zu gewinnen. Wenn die Menschen sich von religiösen Empfindlichkeiten bestimmen lassen, dann stehen die unbarmherzige Haltung und die Gewaltakte im Widerspruch zur Kernlehre der Religionen, die die Liebe und die guten Taten für andere betonen, und die Menschen sind sich der eigentlichen Werte ihrer Religion nicht mehr bewusst. Wozu dies führt, können wir sehen, wenn die Anhänger einer Religion in Wut geraten und Menschen töten, heilige Stätten niederbrennen und zerstören, ohne Rücksicht auf die Folgen für andere.

So kam es in vielen Gegenden Indonesiens wie Ambon (Molukken), Sambas (West-Borneo) und Poso (Celebes) und anderen Regionen zu schlimmen Tragödien mit Tausenden von Opfern. Menschen griffen zu Schwertern, Macheten oder anderen Waffen, um ihre Feinde zu töten – nach dem Motto: töten oder getötet werden. Wenn auch die Gründe für diese Tragödien nicht nur in religiösen Differenzen gelegen haben mögen, können wir doch nicht bestreiten, dass religiöser Hass und religiöse Feindschaft die Konflikte angeheizt haben.

Auch heute noch haben viele Kirchen Schwierigkeiten, wenn sie um ihr Recht, eine Gebetsstätte bauen zu dürfen, kämpfen wollen. Viele Kirchengebäude wurden geschlossen und die Christen dürfen sie nicht mehr benutzen. Kurz gesagt, es gibt immer noch viele Menschenrechtsverletzungen in den Gegenden, in den Christen eine Minderheit sind.

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 mit ihrem Artikel 18, die Erklärung von 1981 über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion oder Überzeugung, die indonesische Verfassung von 1945 – sie alle treten für die Menschenrechte und die Religionsfreiheit ein. Angesichts dieser Artikel und vor allem in Anbetracht der Kernlehre der Religionen über Liebe und Frieden dürften normalerweise keine Verstöße gegen die Menschenrechte und keine religiösen Konflikte mehr vorkommen. In Indonesien haben wir eine Einrichtung, die die Rechte von Menschen verteidigt, die Nationale Menschenrechtskommission.

Wenn wir über die Rolle von Kirchen bei der Förderung von Menschenrechten und Religionsfreiheit sprechen, müssen wir diese Frage zunächst theologisch betrachten und dann praktische Vorschläge machen, wie die Kirchen ihre Verantwortung in ihrem jeweiligen eigenen Kontext wahrnehmen können. Meines Erachtens bedeutet Frieden nicht, dass wir alle religiösen Verschiedenheiten und theologischen Differenzen nivellieren müssen, sondern dass wir die Unterschiede konstruktiv nutzen für den Bau einer friedlichen, gerechten und prosperierenden Gesellschaft.

Aus Sicht der Grundlehren des Christentums haben Christen die Pflicht, Frieden und Menschenrechte zu fördern. Daher sollten die Kirchen in Indonesien zur praktischen Verwirklichung ihrer theologischen Grundlagen im Zusammenleben mit den anderen die folgenden Schritte unternehmen:

- Den Kirchen muss es ernst damit sein, den interreligiösen Dialog, vor allem zwischen Muslimen und Christen, in Gang zu setzen. Der Dialog sollte sich besser auf nichttheologische Themen konzentrieren: Armut, Gerechtigkeit, HIV/Aids etc. Es ist unsere große Hoffnung, dass in diesen Gesprächen die Unterschiedlichkeit der theologischen Zugänge zu den Themen für alle bereichernd sein wird. Der Dialog trägt dazu bei, gegenseitiges Misstrauen zwischen Menschen verschiedener Religionen und Ideologien zu verringern. Je häufiger Gläubige unterschiedlicher Religionen zusammenkommen, desto mehr können gegenseitige Achtung und Freundschaft wachsen. Daher sprachen wir auf der letzten Zusammenkunft der Vertreter und Vertreterinnen der VEM-Mitgliedskirchen in Indonesien über die Fortführung der neuen Form von Begegnungen im Zeichen des Dialogs. Dabei leben christliche und muslimische Gläubige einen Monat oder länger in einem Pesantren (Islamschule mit angeschlossenem Internat, *Anm. d. Ü.*) beziehungsweise einem christlichen Zentrum zusammen. Auf diese Weise können alle Teilnehmenden des Dialogprogramms etwas von den anderen hören und lernen. Am Ende dieser Zeit kennen und verstehen sie die andere Religion besser. Durch die intensive tägliche Begegnung kann eine starke Solidarität in der Auseinandersetzung mit sozialen Problemen wachsen.
- Die Kirchen müssen für leidende Menschen da sein. Dabei darf es keine Einschränkungen aufgrund von Religions- oder Stammeszugehörigkeit geben. Viele Menschen leben immer noch in Armut und Rückständigkeit, wozu verschiedene Faktoren beitragen, unter anderem auch der Mangel an Bildungsmöglichkeiten. Christen dürfen sich nicht an anderen rächen – wir müssen im Gegenteil mehr Bereitschaft zur Demut entwickeln, indem wir die Feindesliebe Jesu Christi als eigene Haltung übernehmen. Gott liebt durch Jesus Christus alle Menschen und fordert sie auf, einander zu lieben. Gott stellt die Missetaten der Menschen nicht in Rechnung, sondern opferte sich selbst zur Sühne für die Sünden. Daher müssen alle Christen erkennen, dass sie inmitten anderer Menschen nicht als die besonders Guten herausragen. Ihren geistlichen Dünkel, sie seien die einzigen Menschen, denen der Segen Jesu Christi gelte, müssen sie ablegen. Das Opfer Jesu Christi gilt für alle Menschen, weil er der Erlöser aller Menschen ist. Er ist nicht nur der Herr der Christen, sondern er ist gekommen, um der ganzen Welt, in der die Sünder leben, Erlösung zu bringen.
- Die Kirchen müssen Netzwerke mit verschiedenen Einrichtungen aufbauen, insbesondere mit islamischen Organisationen, wie zum Beispiel den gemäßigten Pesantren, den liberalen Führern der Organisationen Muhammadiyah und Nahdlatul Ulama und so weiter. Die Autorität der Pesantren-Leiter und der Ulama wird von den Muslimen immer noch allgemein anerkannt. Zum Beispiel erregten vor einigen Jahren die Äußerungen eines charismatischen Evangelisten in Medan, Nordsumatra, den Zorn der Muslime. Als die FPI (Front Pembela Islam, eine

der islamischen fundamentalistischen Gruppen) sich für diese Äußerungen mit Angriffen auf Christen rächen wollten, befürchtete man, dass dieser Konflikt die ganze Stadt erfassen könnte. In dieser kritischen Situation war Sheik Marbun, ein gemäßigter Leiter eines Pesantren, eine große Hilfe. Es gelang ihm, den Konflikt zu entschärfen und den Zorn der Muslime zu beschwichtigen.

- Die Kirchenmitglieder müssen sich christlich verhalten und anderen so begegnen, wie Jesus Christus es uns aufgetragen hat. Der verstorbene Mohammad Roem, ein edler islamischer Nationalist, sagte einmal, er schätze den christlichen Nationalisten Dr. Johannes Leimena wegen seiner Integrität, Ehrlichkeit und seines uneingeschränkten Einsatzes für sein Land, bei dem religiöse Unterschiede nicht ins Gewicht fallen würden. Sein Verständnis der Kernlehre des Christentums und sein tiefer christlicher Glaube gaben ihm Integrität. Er wurde von allen seinen Zeitgenossen respektiert, auch von denen anderen Glaubens, weil er die Bedürfnisse der Gemeinschaft über seine eigenen stellte.
- Christen müssen ihre Verantwortung als Bürger wahrnehmen, sowohl innerhalb der christlichen Gemeinschaft als auch der ganzen Gesellschaft. Sie müssen sich dessen bewusst sein, dass sie als Bürger vor Gott und vor allen Mitbürgern ihres Landes Verantwortung haben. Ich schließe mich dem verstorbenen Th. Sumartana an, dem bekannten indonesischen christlichen Theologen, der meinte, die Kirchen in Indonesien hätten diesbezüglich vier Alternativen. Die erste sei die Beteiligung an der Politik durch die Gründung christlicher Parteien. Eine zweite Alternative bestehe in einer politisch neutralen Haltung, die säkularen Charakter habe. Drittens könne die Kirche die Pancasila als gemeinsame Grundlage anerkennen und viertens für den Pluralismus des Landes als gemeinsame Grundlage eintreten.
- Von besonderer Relevanz erscheint mir auch die Äußerung eben jenes Theologen, die Kirchenmitglieder müssten Selbstkritik üben bezüglich ihrer Unterscheidung von „In-group“ (die eigene Gruppe) und „Out-group“ (die Gruppe der anderen). Danach finden sich Wahrheit und Vollkommenheit nur in der „In-group“, während sich die „Out-group“ in der Finsternis und auf Abwegen befindet.
- Die Kirchen müssen für das Recht auf Religionsfreiheit eintreten, was auch das Recht von Eltern und das Recht von Kindern auf religiöse Erziehung gemäß ihrem Glauben einschließt. „Religiöse Schulen sind dazu da, durch Erziehung und Bildung den ganzen Menschen zu formen und zum Wohl der Schüler, Eltern, Lehrer und der religiösen Gemeinschaften religiöse Prinzipien und Überzeugungen weiterzugeben, zu fördern und zu schützen. Weil Religion nicht nur intellektuell bezeugt, sondern auch praktisch gelebt wird, ist die Entscheidung für bestimmte Werte oder einen bestimmten Lebensstil untrennbar mit dem Glauben verbunden“, so der katholische australische Bischof Tim Costelloe.
- Die Kirchen müssen sich gemäß ihrer Berufung durch Jesus Christus verwandeln lassen. Eine Reformation der Kirchen durch den Heiligen Geist ist nötig, sodass

die verwandelten Mitglieder ihre Verantwortung gegenüber dem Staat und der Gesellschaft in ihrem Arbeits- und Lebenskontext wahrnehmen können. Alle Christen sind gerufen, Zeugen Christi zu sein und die Mission Gottes (*missio Dei*) auszuführen.

- Die HKBP sollte mit Unterstützung ihrer kirchlichen Partner (VEM, LWB, ELCA, LCA) die Veröffentlichung eines Leitfadens organisieren, der die wesentlichen Themen der globalen Gesellschaft enthält und in dem Religionsexperten aus unterschiedlicher Perspektive über die wirklichen Probleme dieser Welt schreiben, zum Beispiel zu den Stichwörtern Armut, Pluralismus, Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit etc.
- Die Kirchen sind gerufen, sowohl lehrende (*ecclesia docens*) als auch lernende Kirchen (*ecclesia discens*) zu sein. Sie müssen die Bedeutung und den Hintergrund von Menschenrechten und Religionsfreiheit theologisch und praktisch verstehen. Die Kirchen praktizieren nicht nur die Menschenrechte, sondern müssen auch Förderer und Verteidiger von Menschenrechten und Religionsfreiheit sein. Daher dürfen die Kirchen Andersgläubige nicht mehr als Ungläubige betrachten und müssen alle Menschen als Ebenbilder Gottes, als unsere Schwestern und Brüder ansehen, die sich nach Gerechtigkeit und Frieden sehnen.

Religion und Konflikt

Anforderungen an den Staat als Garanten für Religionsfreiheit und Akzeptanz

RÜDIGER NOLL

Als Einstieg in unsere Podiumsdiskussion zur Verantwortlichkeit des Staates in Bezug auf die Religionsfreiheit und die Förderung der Akzeptanz und Toleranz möchte ich mich zunächst darauf beschränken, einige Kriterien und Aspekte zu benennen, die sich in der europäischen Rechtsprechung herauskristallisiert haben. Mit ihrer Hilfe könnten wir dann in der Diskussion die Rolle des Staates in aktuellen Konfliktsituationen beleuchten.

Konfliktfälle, die in Europa gerade wieder aktuell sind und in den Medien diskutiert werden, beziehen sich einerseits auf die Sichtbarkeit religiöser Symbole im öffentlichen Raum: Darf ein Staat das Tragen von Kopftüchern oder das Anbringen von Kruzifixen in öffentlichen Schulen oder Gerichtssälen beschränken oder gar fördern?¹ Darf ein Parlament, wie es das belgische Parlament gerade entschieden hat, das Tragen von Burkas in der Öffentlichkeit unter Strafe stellen? Andererseits stellt sich auch in Europa die Frage neu, in welchem Ausmaß religiöse Symbole vor Blasphemie und Verunglimpfung geschützt werden können oder müssen. Anlass zu dieser neuen Diskussion bildete die Veröffentlichung von Karikaturen des islamischen Propheten Mohammed in der dänischen Zeitung Jyllands Posten am 30. November 2006. Aber auch die laufende Verhandlung gegen die Veranstalter der Ausstellung „Verbotene Kunst“ in Moskau, in der christliche Symbole verfremdet wurden, gehört in diesen Kontext.²

Bei der Suche nach Kriterien für die Beurteilung solcher Konflikte stütze ich mich auf die „Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten“ vom 4. November 1950³, kurz auch „Europäische Menschenrechtskonvention“ (EMRK) genannt. Ich nehme die EMRK zu meinem Ausgangspunkt, weil wir mit ihr in Europa ein einmaliges, regionales und rechtlich verbindliches Instrument haben. Mit dem Europäischen Menschenrechtsgerichtshof (EUMGH) haben sich die Mitgliedstaaten des Europarates (zurzeit 47) zudem eine Instanz gegeben, dessen Urteile für sie

1 Vgl. die sog. „Kruzifixurteile“ des Bundesverfassungsgerichts vom 16.3.1995 (1BVR 1087/91) und des EUMGH vom 3.11.2009 (Lautsi vs. Italy; No 30814/06).

2 Vgl. „Vorwurf Gotteslästerung. In Russland verfolgen orthodoxe Christen unbequeme Künstler und Kuratoren“, in: Die Zeit vom 6.4.2010 (<http://www.zeit.de/2010/13/Kunst-Moskau-Zensur-Orthodoxe>).

3 Die EMRK ist am 3. September 1953 in Kraft getreten.

verbindlich sind und umgesetzt werden müssen. In Europa verfügen wir damit über ein einmaliges überstaatliches Instrumentarium zum Schutz der Grund- und Menschenrechte. Im Übrigen sind die einschlägigen Standards zur Gewissens- und Religionsfreiheit in Europa wie auch global nahezu wortgleich formuliert.⁴

Artikel 9 der EMRK zur Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit hat zwei Teile und lautet:

„(1) Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht oder Praktizieren von Bräuchen und Riten zu bekennen.

(2) Die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu bekennen, darf nur Einschränkungen unterworfen werden, die gesetzlich vorgesehen und in einer demokratischen Gesellschaft notwendig sind für die öffentliche Sicherheit, zum Schutz der öffentlichen Ordnung, Gesundheit oder Moral oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer.“

Auf den ersten Blick erscheint dies als ein relativ kurzer Text für so ein komplexes Thema wie die Religionsfreiheit, und es mag der Eindruck entstehen, als werfe diese knappe rechtliche Grundlage für das Thema unseres Podiums nicht viel ab. Aber im Zusammenhang mit der interpretierenden Rechtsprechung des EUMGH lassen sich durchaus einige Kriterien und Aspekte für unser Thema gewinnen.

Die positive Religionsfreiheit – forum internum und forum externum

Mit Blick auf den ersten Absatz von Artikel 9 wird deutlich, dass es sich bei der Religionsfreiheit zunächst um das Recht einer einzelnen Person, des Individuums, handelt. Das Grundrecht, eine oder keine religiöse oder weltanschauliche Überzeugung zu haben (forum internum), kann einer Person unter keinen Umständen eingeschränkt werden. Dafür hat der Staat Sorge zu tragen. Es handelt sich um ein internationales anerkanntes Grundrecht, das der Staat unter allen Umständen zu schützen hat.

Damit ist jedoch nicht gesagt, dass das Grundrecht auf Religionsfreiheit die Religion nur als ein Grundrecht des Einzelnen und damit als Privatsache ansieht. Artikel 9 der EMRK schließt ausdrücklich ein, eine Religion, „einzeln oder gemeinsam

4 Vgl. Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und Artikel 18 des Internationalen Paktes über Bürgerliche und Politische Rechte (von 1966). Letzterer ist auch rechtlich bindend, verfügt aber über weniger starke rechtlich verbindliche Mechanismen als die EMRK. Ein bedeutender Unterschied zwischen Artikel 9 der EMRK und dem Pakt von 1966 in Bezug auf die Religions- und Weltanschauungsfreiheit besteht jedoch darin, dass Artikel 9 (wie die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte) das Recht auf einen Wechsel der Religion und Weltanschauung einschließt, während Artikel 18 des Paktes „nur“ von dem Recht, „eine Religion oder Weltanschauung eigener Wahl zu haben oder anzunehmen“ spricht. Diese Einschränkung geht auf den Einfluss vor allem islamischer Staaten bei der Formulierung zurück.

mit anderen öffentlich oder privat“ auszuüben. Zur öffentlichen (forum externum) und gemeinschaftlichen Ausübung gehören u.a. der Gottesdienst, der Unterricht, die Ausbildung und das Praktizieren religiöser Gebräuche. Dies ist keine exklusive Liste der öffentlichen und gemeinschaftlichen Religionsausübung. Genauso ist mittlerweile anerkannt, dass Mission, Diakonie und Öffentlichkeitsverantwortung ebenso zur Religionsausübung gehören. Da viele dieser Formen der Religionsausübung eben vor allem in Gemeinschaft geschehen, lässt der EUMGH seit vielen Jahren unter Artikel 9 nicht nur Klagen von einzelnen Personen, sondern auch von Körperschaften wie Kirchen und Religionsgemeinschaften zu.

Mögliche Einschränkungen der Religionsfreiheit

Interessant für das Thema unseres Podiums ist vor allem ein Blick auf den zweiten Absatz von Artikel 9. Der zweite Ansatz formuliert, unter welchen Umständen ein Staat das Recht der öffentlichen Manifestation der Religionsfreiheit (forum externum) einschränken kann. In diesem Kontext sind die meisten Konfliktfälle heute zu beurteilen.

Artikel 9 (2) der EMRK nennt fünf mögliche Gründe für eine mögliche Einschränkung der öffentlichen Manifestierung einer Religion: die öffentliche Sicherheit, die öffentliche Ordnung, Gesundheit und Moral sowie die Rechte und Freiheiten anderer. Diese fünf Begründungen werden in der Rechtsprechung als exklusiv interpretiert. Es gibt über sie hinaus keine anderen Gründe, die einem Staat erlauben würden, die öffentliche Manifestation einer Religion einzuschränken.

Rechtsstaatlichkeit, Demokratie und Pluralismus als Kriterium

Nun kann und darf es allerdings nicht so sein, dass allein das Argument, eine Religion, ein religiöser Ritus oder eine religiöse Meinungsäußerung verstoße gegen die öffentliche Sicherheit (führe etwa zu Gegendemonstrationen) oder gegen die öffentliche Moral⁵, ein hinreichendes Argument ist, um die Religionsfreiheit einzuschränken. Vielmehr formuliert Artikel 9 (2) zwei Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um einen der genannten Gründe zur Einschränkung der Religionsfreiheit wirksam werden zu lassen. Dabei handelt es sich zum einen darum, dass es eine „vom Gesetz vorgesehene Beschränkung“ sein muss. Das heißt, eine Beschränkung aus oben genannten Gründen darf nicht willkürlich vorgenommen werden, sondern muss auf einer gesetzlichen Grundlage durch die dafür vorgesehenen Legislativorgane beruhen.

Die zweite Vorbedingung spricht von „in einer demokratischen Gesellschaft notwendigen Maßnahme“. Die Grundrechte, wie sie in der EMRK verankert sind,

5 Vgl. etwa die Argumentation der Russischen Orthodoxen Kirche in ihrem Dokument: „Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte“, Moskau 2008.

setzen also eine demokratische Gesellschaft voraus. In seiner Rechtsprechung hat der EUMGH immer wieder hervorgehoben, dass Pluralismus ein wesentliches Kennzeichen der Demokratie ist. Dem Staat erwächst daraus die Aufgabe, die Vielfalt der Meinungen, eben auch der Konfessionen, Religionen und Weltanschauungen, und deren kognitive Auseinandersetzung im öffentlichen Raum zu fördern und für gegenseitige Toleranz bzw. gegenseitigen Respekt unter den Religionen und Weltanschauungsgemeinschaften zu sorgen. Dabei gilt vor allem der Grundsatz, der für alle Menschenrechte gilt, dass die Freiheit des einen ihre Grenzen erreicht, wo die Freiheit des anderen beginnt.

Die freie Religionsausübung darf auch nicht dazu führen, dass andere Grund- und Freiheitsrechte, zum Beispiel das Recht auf freie Meinungsäußerung, unverhältnismäßig eingeschränkt werden. Der EUMGH hat die Schwelle dessen, was eine Religion an kritischer und blasphemischer Rede ertragen können muss, recht hoch gehängt. Eine Religion wird sicher ertragen müssen, dass ein Buchautor behauptet, Gott existiere nicht, und die Religionen sollten in die Privatsphäre verwiesen werden. Eine Religion wird sicher auch ertragen müssen, wenn in der Kunst ihre Symbole verfremdet werden. Andererseits dürfen die freie Meinungsäußerung und die Kunst den Rahmen dessen, was tolerabel ist, nicht überschreiten. Im Einzelfall wird es hier immer wieder zu schwierigen (juristischen) Abwägungen und hoffentlich öffentlichen Diskussionen kommen.

Staatliche Neutralität, Gleichheitsgrundsatz, Nicht-Diskriminierung

Aus den oben genannten Kriterien und Aspekten leiten sich weitere ab. Wenn der Staat Pluralismus und Toleranz fördern will, so muss er selbst weltanschaulich neutral sein. Ein wesentlicher Aspekt dieser staatlichen Neutralität ist es, dass sich der Staat nicht in die inneren Angelegenheiten einer Religionsgemeinschaft einmischen darf.

Neutralität bedeutet andererseits jedoch nicht, dass sich ein demokratischer Staat völlig indifferent gegenüber Religionen und Weltanschauungen verhalten kann. Ein ehemaliger Richter am deutschen Bundesverfassungsgericht, Ernst Wolfgang Bockenförde, schrieb schon 1976: „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 versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“ Damit fällt dem Staat die Aufgabe zu, diesen Voraussetzungen, dieser „moralischen Substanz“, wie Bockenförde sagt, auch Raum

und Artikulationsmöglichkeiten im öffentlichen Leben zu geben. Das gilt eben gerade auch für die Religionen und Weltanschauungen. Der demokratische Staat selbst hat ein Interesse daran, dass Religionen einen angemessenen Platz in der Gesellschaft haben. In europäischen Staaten hat sich die aus der Aufklärung gewonnene Trennung zwischen Staat und Kirche durchgesetzt. Gleichzeitig hat sich unter den europäischen Staaten eine Konvergenz hin zu einer Zusammenarbeit zwischen den staatlichen Autoritäten und den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu vielen Aspekten des gesellschaftlichen Lebens etabliert. Die Staaten fördern, dass sich Religionsgemeinschaften aktiv in den öffentlichen Diskurs einbringen und gesellschaftliche Aufgaben übernehmen können.

Aus den Grundsätzen der Toleranz und der staatlichen Neutralität leitet sich ein weiterer Grundsatz, nämlich der Grundsatz der Gleichbehandlung und der Nicht-Diskriminierung ab. Kirchen und Religionsgemeinschaften unterliegen dem staatlichen Gleichbehandlungsgrundsatz.

Damit ist jedoch nicht gesagt, dass alle Kirchen, Religionen und Weltanschauungsgemeinschaften innerhalb eines Staates die genau gleichen Rechte und Pflichten haben müssen. Diese Einsicht hat sich auf globaler Ebene durchgesetzt. In dem Allgemeinen Kommentar der UNO-Menschenrechtskommission zu Artikel 18 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte von 1966 heißt es: „Die Tatsache, dass eine Religion als Staatsreligion anerkannt ist oder dass sie als offizielle oder traditionelle Religion etabliert ist, beziehungsweise dass ihre Anhänger die Mehrheit der Bevölkerung stellen, darf zu keiner Beeinträchtigung des Genusses eines der Rechte im Rahmen des Paktes führen ... noch zu irgendeiner Diskriminierung der Anhänger anderer Religionen oder von Nichtgläubigen.“⁶ Unterschiedliche Beziehungen von Staaten und Religionsgemeinschaften werden also vom internationalen Recht vorausgesetzt und akzeptiert.

In Europa hat sich das Verhältnis des Staates zu den Religionsgemeinschaften sehr unterschiedlich entwickelt. So gibt es europäische Staaten mit einer Staatskirche, wie zum Beispiel die Kirche von England. Damit gehen besondere Rechte und Pflichten einher. In anderen Ländern unterteilt das Gesetz verschiedene Kategorien und Rechtsformen, unter denen Religionsgemeinschaften anerkannt werden und ihren Platz im öffentlichen Raum finden. So unterscheidet das österreichische Religionsgesetz von 1998⁷ zwischen „anerkannten Religionsgemeinschaften“ und „religiösen Bekenntnisgemeinschaften“. Letzteren wird zwar eine Rechtspersönlichkeit zugestanden, nicht aber alle „Vorteile“, die mit einer Anerkennung als

6 General Comment Nr.22: Das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit (Art 18): 1993.07.30; CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, General Comment Nr. 22 (hier Absatz 9; eigene Übersetzung); <http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/0/9a30112c27d1167cc12563ed004d8f15>

7 Österreichisches Bundesgesetz über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften, in: Österr. BGBl. I Nr 19/1998.

anerkannte Religionsgemeinschaft einhergehen. Problematisch werden solche Differenzierungen erst dann, wenn sie zu einer Diskriminierung von bestimmten Religionsgemeinschaften, vor allem von neuen religiösen Bewegungen, werden. Zur Zeit der Entstehung des österreichischen Gesetzes ist vor allem die amerikanische Regierung gegen dieses Gesetz unter dem Gleichheitsgrundsatz Sturm gelaufen. Der EUMGH hat bisher noch keine grundsätzliche Entscheidung gegen mehrgliedrige Anerkennungsgesetze gefällt. Dies ist auch nicht absehbar. In Österreich sind zurzeit allerdings mehrere Verfahren zur Anerkennung von Religionsgemeinschaften unter dem Gesetz von 1997 anhängig, von denen das ein oder andere durchaus seinen Weg bis zum EUMGH finden könnte.

Für den Europäischen Menschenrechtsgerichtshof sind, wenn es um den Gleichbehandlungsgrundsatz geht, vor allem zwei Kriterien bestimmend, die Verhältnismäßigkeit und die Nicht-Diskriminierung. Es kann durchaus sein, dass es nach historischen Kriterien oder Größe einer Religionsgemeinschaft, insbesondere aber auch nach der gesellschaftlichen Relevanz der Religionsgemeinschaften in einem Staat zu unterschiedlichen Gewichtungen kommt. Der EUMGH lässt den europäischen Staaten in diesem Zusammenhang einen relativ großen Entscheidungsspielraum („margin of appreciation“). Den Hintergrund dafür bildet die Tatsache, dass sich das Verhältnis zwischen den einzelnen Staaten und den Religionsgemeinschaften historisch sehr unterschiedlich entwickelt hat.

Die Anerkennung der unterschiedlichen und in europäischen Staaten gewachsenen Beziehungen zwischen den jeweiligen Staaten und den Religionsgemeinschaften werden im Übrigen auch von der Europäischen Union anerkannt. In Artikel 17 des Vertrags über die Arbeitsweise der Europäischen Union, der am 1. Januar 2009 in Kraft getreten ist, wird festgehalten: „Die Europäische Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht.“⁸

Wie unterschiedlich die Systeme in den einzelnen europäischen Staaten auch sein mögen, entscheidend ist, wie der oben zitierte Allgemeine Kommentar hervorhebt, dass keine Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft diskriminiert werden darf. Was eine Diskriminierung darstellt wird sich im Einzelfall in der öffentlichen Diskussion und notfalls in gerichtlichen Verfahren erweisen müssen. Die Konferenz Europäischer Kirchen hat dazu einen Katalog von „minimum standards“ entwickelt und zur Diskussion gestellt, der Diskriminierungen gegenüber Religionsgemeinschaften im Einklang mit internationalen juristischen Normen vermeiden soll.⁹

8 Artikel 17 (1+2) des Vertrags über Arbeitsweise der Europäischen Union (TFEU); in Kraft seit dem 1. Januar 2009.

9 http://csc.ceceurope.org/fileadmin/filer/csc/Human_Rights/CSC_HR_minimumstandardsDE.pdf

Kontextualität, Subsidiarität und Veränderung

Zum Schluss: So wichtig ein internationaler (juristischer) Rahmen für Fragen der Religionsfreiheit auch ist und beachtet werden muss, so hat der EUMGH in seiner Rechtsprechung auch immer wieder darauf hingewiesen, dass der unmittelbare Kontext für die Beurteilung eines Konfliktfalls zu beachten ist. Es ist von daher nicht ausgemacht, dass ein Urteil in einem ähnlich gelagerten Konfliktfall in dem einen Land genauso ausfallen muss, wie in einem anderen. Das internationale Recht setzt, gerade wegen der unterschiedlichen Entwicklungen in den Staat-Kirche (Staat-Religion)-Beziehungen, nationales Recht voraus und wendet das Subsidiaritätsprinzip an. Es lässt den einzelnen Staaten – wie schon erwähnt – einen weitreichenden Flexibilitätsrahmen („margin of appreciation“).

Und zu betonen ist auch, dass das Verhältnis zwischen Staaten und Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften nicht statisch ist, sondern sich immer weiter entwickelt, nicht zuletzt durch die Entstehung neuer religiöser Bewegungen oder durch neue Formen von Religion, die durch Migrationsbewegungen entstanden sind und eine Herausforderung für bestehende Verhältnisse darstellen. Deshalb sind einmal etablierte Umsetzungen von anerkannten Normen und Standards auch immer wieder zu hinterfragen und neu zu diskutieren. In der Frage der Umsetzung der Religionsfreiheit stehen wir in einer globalisierten Welt immer wieder vor neuen Herausforderungen, die den öffentlichen Dialog über alle Grenzen hinweg notwendig machen. Dazu leistet diese Tagung ja einen Beitrag.

Feedback I

ELGA ZACHAU

Ein besonderer Akzent der Tagungsplanung lag auf dem Anliegen der Ergebnissicherung. Aus diesem Anlass wurden Tagungsbeobachter mit der Aufgabe betraut, ein dem Abschlussplenum am 11. März 2010 vorzutragendes Tagungsfeedback zu erstellen: Die folgenden Beiträge von ELGA ZACHAU und DIETRICH WEINBRENNER rekurrieren auf den gesamten Tagungsverlauf, auf die Hauptvorträge und die Inputs bei den Podiumsdiskussionen, die in überwiegender Anzahl in diesem Band veröffentlicht werden konnten, aber auch auf Gedanken, welche in den Plenumsdiskussionen und den zweimal tagenden Arbeitsgruppen geäußert wurden. Die Beiträge laden ein, aus der Rückschau das Tagungsgeschehen Revue passieren zu lassen und die an dieser Stelle abgedruckten Redebeiträge von ihrem Ort im Tagungsverlauf her wahrzunehmen.

Vorbemerkungen

Als Menschen, die ein gemeinsames Anliegen verbindet, sind wir aus unterschiedlichen Teilen der Welt in Schwerte-Villigst zusammengekommen: das Streben nach einer besseren Verwirklichung der Menschenrechte in ihren jeweiligen Kontexten.

Wir haben einander sehr aufmerksam zugehört – in Vorträgen und Podiumsdiskussionen, in Arbeitsgruppen und in den Pausen, im Gespräch über partikuläre Erfahrungen und universale Konzepte. Wir pflegten einen interkulturellen und einen intergenerationellen Austausch. Es gab Gelegenheit zum interreligiösen und interkonfessionellen Miteinander, zu Arbeit, Andacht, Exkursion und Geselligkeit. Es begegneten sich Frauen und Männer, engagierte Ehrenamtliche, in Forschung und Lehre tätige Theologinnen und Theologen sowie VEM-Mitarbeiterinnen und -Mitarbeiter aus deutschen und anderen Mitgliedskirchen. Wir begegneten einander als Menschen, die in ihren Ländern unmittelbar Gewalt und Unterdrückung erfahren, und als Menschen, denen dies erspart geblieben ist.

Die Impulse, Gedanken und Eindrücke, die wir miteinander geteilt haben, waren sehr vielseitig. In einem Pausengespräch wurde versucht, den roten Faden, der diese Gesprächs- und Erfahrungsebenen miteinander verknüpft, nachzuverfolgen. Dieser Vorgang gab mir den Anstoß, in meinem Tagungsrückblick zunächst dem roten Faden der Konsultation nachzugehen – so wie ich ihn wahrgenommen habe.

Erster Teil: „Der rote Faden“

Der gesamtgesellschaftliche Kontext der Tagung stellt sich wie folgt dar: Allgegenwärtig wird eine „Rückkehr der Religionen in die politische Arena“ wahrgenommen.

Wenn ein „Zusammenprall der Kulturen“ diagnostiziert wird, geht es dabei immer auch um Religionen, die aufeinanderstoßen, und um unterschiedliche Verständnisse bezüglich der Frage nach der Geltung der Menschenrechte. Es geht ganz zentral um die Frage nach der Geltung des Rechts auf Religionsfreiheit. Zahlreiche Konflikte weltweit zeigen, dass Religionen einerseits „zur Konfliktverschärfung beitragen“, andererseits aber auch „friedensstiftendes Potenzial“ entfalten können. So lauteten die einführenden Gedanken.

Den kirchlichen Kontext bildete die Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt (2001-2010). Ziel der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) ist es, an ihren jeweiligen Orten und in weltweiter Verbundenheit, gemeinsam mit anderen Organisationen und Religionsgemeinschaften sowie im politischen Diskurs, für eine gewaltfreiere Welt und für eine bessere Durchsetzung von Gerechtigkeit und Menschenrechten einzutreten. Dieser Aufgabe stellte sich unsere Konsultation mit ihrer Leitfrage *„Wie kann der Beitrag der Religionen für den Frieden aussehen, und in welcher Weise können die Religionen zu einer größeren Akzeptanz der Menschenrechte beitragen?“*

Um die Leitfrage präzise beantworten zu können, gilt es, zwei Vorverständnisse zu klären. Erstens: die Frage nach dem Verhältnis von Universalität der Menschenrechte und universalem Anspruch der Religionen. Zweitens: die Frage nach dem Verhältnis zwischen weltanschaulich neutralem Staat und Religionsfreiheit. Der Verlauf der Tagung war von der Zielsetzung bestimmt, im Anschluss an die Klärung dieser Vorverständnisse zu einer konkreten Aufgabenbestimmung der Kirchen und Religionsgemeinschaften zu finden.

Wir hörten Grundlagenvorträge über die Universalität der Menschenrechte und die universalen Ansprüche der Religionen aus Sicht des christlichen Abendlandes und Westeuropas durch Heiner Bielefeldt sowie aus Sicht des Islam vor dem Hintergrund einer asiatischen Perspektive, dargestellt von Din Syamsuddin anhand der modernen Demokratie in Indonesien.

Anschließend lenkten wir unseren Blick auf vier Staaten und konkretisierten auf der Basis dieser Beispiele sowohl die Universalitätsfrage als auch die Frage nach der Beziehung zwischen Staat und Religionsfreiheit: Beispiel 1: Indonesien und die Frage nach der Erfahrung von Gewalt und religiösem Fundamentalismus sowohl auf muslimischer als auch auf christlicher Seite. Die klaren Definitionen dazu lieferte uns Margaretha Hendriks. Beispiel 2: Russland beziehungsweise die Russisch-Orthodoxe Kirche im Diskurs mit den Protestantischen Kirchen in Europa unter der Fragestellung: Wie werden die Beziehungen zwischen Staat, Kirche und Menschenrechten gedacht? Rüdiger Nolls Ausführungen führten uns zwei unterschiedliche christlich-theologische Sichtweisen vor Augen. Beispiel 3: Sri Lanka. Ebenezer Joseph formulierte – angesichts der Bedrohung von Demokratie und Minderheiten in seinem Land – die Frage, ob nicht eine interreligiöse Verständigung über menschliche *Werte*

ein seinem Kontext angemessenerer Weg sein könnte als eine als westlich wahrgenommene Menschenrechtsdiskussion. Beispiel 4: Tansania und der Blick von Abel Msuya – christlicher Theologe und Islamkenner – auf die Bedingungen, unter denen das jahrhundertelange Zusammenleben unterschiedlicher Religionen in seinem Land friedlich sein kann. Von ihm haben wir ein deutliches Votum für eine Zurückhaltung der Kirchen angesichts islamischer Provokation gehört.

Im Anschluss an diese Vorträge haben wir uns zweimal in Arbeitsgruppen zusammengefunden, um uns vor dem Hintergrund eigener Erfahrungen der Leitfrage der Tagung anzunähern und Handlungsmöglichkeiten zu benennen, wie Kirchen und Religionsgemeinschaften zur Überwindung von Gewalt sowie zum Schutz von Religionsfreiheit und besserer Akzeptanz der Menschenrechte in ihrem jeweiligen Kontext beitragen können.

Die vier sehr unterschiedlichen Podien dienten der Schärfung der jeweiligen Fragestellungen: Das erste Podium (Ezhar Cezairli, Din Syamsuddin, Volkmar Deile) suchte durch den exemplarischen Blick auf die Scharia die Frage zu klären, wie eine Verhältnisbestimmung der Menschenrechte zu gottgegebenem Recht aussehen könnte und welche Rückwirkung eine partikulare theologische Annäherung an die Menschenrechte in diesen Fallstudien auf deren inhärenten Universalitätsanspruch haben kann.

Das zweite Podium (Rafael Nikodemus, Bekir Alboga, Christos Makridis) betrachtete Deutschland und die Türkei in Bezug auf die Frage, wie eine religiöse Minderheit aufgrund gegebener staatlicher Rahmenbedingungen die Gewährung des Rechts auf Religionsfreiheit in ihrem jeweiligen Kontext erfährt. Dabei ging es um die muslimische Minderheit in Deutschland und um die christliche Minderheit in der Türkei.

Das dritte Podium (Alfred Buß, Andreas Yewangoe, Hoyce Mbowe, Rüdiger Noll) nahm die Pflicht des Staates in den Blick, ein Garant von Religionsfreiheit zu sein, und benannte die Anforderung an den Staat, für eine bessere Akzeptanz der Menschenrechte und der Religionsfreiheit in seinen Grenzen (und im Blick auf die Weltgemeinschaft) zu sorgen.

Mit dem vierten und letzten Podium (Ebenezer Joseph, Jamilin Sirait, Abel Msuya, Jochen Motte, Ulrich Möller) waren wir ganz konkret bei der Leitfrage der Tagung: Was können die Kirchen für eine bessere Verwirklichung der Religionsfreiheit und der Menschenrechte tun?

Ausgehend von der Grundannahme, dass die interreligiöse Begegnung ein wesentlicher Faktor ist, wie Kirchen und Religionsgemeinschaften zu mehr Frieden – gesellschaftlich und global – beitragen können, engagieren sich zahlreiche Menschen in der Evangelischen Kirche im Rheinland und in der Evangelischen Kirche von Westfalen auf diesem Gebiet: Die drei Exkursionen gaben Einblicke in hiesige Dialogprojekte.

Zweiter Teil: Diskutierte Fragestellungen

Die Tagung hatte nicht die Zielsetzung, übereinstimmende Positionen zu erreichen oder ein gemeinsames Schlussdokument zu verabschieden. Es wurden sehr kontroverse Ansichten formuliert und diskutiert. Sie blieben in ihrer Unterschiedlichkeit bestehen. Es lassen sich weder Trennlinien ziehen zwischen christlichen und muslimischen oder zwischen westlichen und asiatischen und afrikanischen Stimmen noch zwischen Argumenten, die von theologischer und von nicht theologischer Seite geäußert wurden. Diese nachträglich eintragen zu wollen, wäre eine unredliche Vereinfachung, die nie im Laufe der Tagung zu unternehmen versucht wurde.

Ich möchte jetzt aus meiner Perspektive als Beobachterin auf einzelne Fragestellungen, Diskussionsverläufe und Gedanken aus Vorträgen, Podien und den Arbeitsgruppen hinweisen, in denen ich in besonderer Weise kontroverse Positionen wahrgenommen habe.

Zur Universalität der Menschenrechte

Ein erster zentraler Diskussionspunkt kristallisierte sich rund um die Erfahrung, dass einer universalen Akzeptanz der Menschenrechte eine grundlegende Infragestellung entgegensteht, wonach diese als „westlich“ und „aufgezwungen“ sowie „als nicht mit vorherrschenden religiösen und kulturellen Grundüberzeugungen in Einklang stehend“ wahrgenommen werden.

Ich komme daher zuerst auf die Wurzeln der universalen Menschenrechtserklärung und ihre Akzeptanz zu sprechen. Unsere Gäste haben von den Hindernissen berichtet, die in ihren Ländern bis heute einer umfassenden Akzeptanz der Menschenrechte entgegenstehen, von einem Konglomerat aus kulturellen, religiösen, politischen und strukturellen Faktoren.

Daraus ergibt sich die Frage: Wie lässt sich die Spannung zwischen dem partikularen ideengeschichtlichen Hintergrund der Menschenrechte in der westlichen Welt und einer universalen Akzeptanz überwinden?

Der Ansatz von Volkmar Deile hat mich sehr fasziniert: Er sagte, das Urdatum der Menschenrechte sei die konkrete Unrechtserfahrung, ihre Perspektive daher die Verhinderung weiteren Unrechts. Eben diese Erfahrung ist – leider – eine universale. Ist diese Argumentation von Volkmar Deile ein verheißungsvoller Weg? Ein Weg, der bei den Opfern ansetzt, deren Schutz in jedem Kontext ein zeitlos wichtiges Anliegen ist.

Notwendig ist auch eine radikale, selbstkritische Schärfung des Menschenrechtsbewusstseins im Westen: Durch gravierende Menschenrechtsverletzungen haben westliche Länder in den vergangenen Jahren ihre diesbezügliche Glaubwürdigkeit diskreditiert. Unser westlicher Blick darf deshalb nicht nur auf die weltpolitische Perspektive (Beispiel Guantanamo) gerichtet sein. Er muss sich auch auf die unzureichende Verwirklichung von Menschenrechten in unserer Gesellschaft (Beispiel Kinderarmut) richten.

Wir haben von unseren Gästen gehört, dass nach Brücken gesucht wird, in ihren jeweiligen Kontexten die zentralen Gedanken der Menschenrechte dennoch zu implementieren, auch wenn die Glaubwürdigkeit diskreditiert zu sein scheint: Ein erster Brückenschlag will die theologische Reflexion sein. Hier ist zu fragen: Welche Funktion sollte die theologische Reflexion in der Menschenrechtsfrage haben, um dem Selbstverständnis der Menschenrechte noch angemessen sein zu können? Will man eine nachträgliche theologische Begründung erreichen, da man *nur* gottgegebenes Recht akzeptiert, oder kann man die Menschenrechte als Menschen-Recht begreifen, das in Einklang steht mit zentralen Glaubensüberzeugungen (unveräußerliche Menschenwürde), und auf diese Weise als Religionsgemeinschaft für eine bessere gesellschaftliche Akzeptanz der Menschenrechte streiten?

Es lassen sich Tendenzen einer theologischen Vereinnahmung der Menschenrechte beobachten, wie entsprechenden Gedanken aus muslimischen Scharia-Interpretationen zu entnehmen war. Wie kontrovers diese Frage innerchristlich diskutiert wird, lehrte uns insbesondere der Blick auf die Russisch-Orthodoxe Kirche.

Zweifelloos ist es gut, wenn die Religionsgemeinschaften ihre eigenen partikularen Glaubensgewissheiten mit den Menschenrechten ins Gespräch bringen und Übereinstimmungen betonen. Problematisch wird es, wenn in diesem Zusammenhang eine exklusive Begründung und Auslegung der Menschenrechte vertreten wird, die als solche dem universalen, inklusiven Anspruch der Menschenrechte widerspricht. Verbindend war die Einsicht, dass ein weltanschaulich neutraler Staat sich nicht auf eine partikulare theologische Rede beziehen kann.

Einen zweiten Brückenschlag bildet die interreligiöse Ebene: Wir hörten eindringliche Mahnungen, die Menschenrechtsarbeit als kirchliche Aufgabe zu erkennen und wahrzunehmen. Zugleich haben uns Ebenezer Josephs Worte zur interreligiösen Menschenrechtsarbeit in Sri Lanka die besonderen Chancen eines solchen Engagements aufgezeigt. Der methodistische Theologe warb dafür, in entsprechenden Kontexten eine interreligiöse Verständigung über menschliche *Werte* statt über Menschenrechte anzustreben. Dieser Vorschlag wurde intensiv in den Arbeitsgruppen unter der Perspektive diskutiert: Was geht verloren, wenn der juristische Charakter der Menschenrechte fehlt und es nur sich wandelnde Wertekodizes gibt? Und wer setzt die Opfer von Unrecht ins Recht, wenn die Einklagbarkeit fehlt? Nicht vergessen werden darf an dieser Stelle der Hinweis von Alfred Buß, dass es auch bei uns höchst problematische Verknüpfungen mit einem schillernden Wertebegriff im Blick auf die Traditionsgemeinschaft des christlichen Abendlandes gibt und dass angesichts dieser Diskussionen religiöse Minderheiten Erfahrungen auf der Grenzlinie zur Diskriminierung machen. Um dem Verlust des rechtlichen Charakters der Menschenrechte entgegenzuwirken, wurde in einer Arbeitsgruppe nachhaltig für eine Inkulturation der Menschenrechte geworben, das heißt für eine kontextuelle Menschenrechts-Reflexion (ähnlich der kontextuellen Theologie) ohne Infragestel-

lung ihres Rechtscharakters. Dies scheint ein wegweisender Gedanke zu sein. Denn auf diesem Wege lassen sich auch Aspekte der Menschenrechte in den Blick nehmen, die in einer verkürzten Wahrnehmung fehlen würden:

Dies gilt gerade für die Tatsache, dass die Menschenrechte den Menschen nicht als beziehungsloses Individuum wahrnehmen, sondern in der Untrennbarkeit seiner Individualität und Sozialität. Die Gemeinschaftsbezogenheit des Menschen wird also ganz bewusst in den Menschenrechten mitgedacht, zielen die Menschenrechte doch auf ein freies Leben ohne Unterdrückung und in Gemeinschaft, wie Volkmar Deile unterstrichen hat.

Vielfach haben wir eine Gegenüberstellung von westlich-individualistischer und östlich-gemeinschaftsbezogener Sicht- und Lebensweise erlebt. In dieser Hinsicht bedarf es zweifellos eines schärferen Blicks, ob dies wirklich so gilt oder noch so gilt: Es vollziehen sich in sogenannten traditionellen Gesellschaftsformen Befreiungsentwicklungen aus einem von den Betroffenen als unterdrückend empfundenen Gemeinschaftsverständnis. Diese Entwicklungen bedürfen einer rechtlichen Absicherung, so das nachdrückliche Votum von Hoyce Mbowe mit Hinweis auf die Frauenbewegung in Ländern des Südens.

Es bedarf eines Rechtsstaates als Garanten für die Gewährleistung der Menschenrechte. Wie können in diesem Rahmen die Menschenrechte zu einem lebendigen Anliegen der Gemeinschaft werden? Indem sich eine Gemeinschaft – um ihrer Mitglieder willen – als Verantwortungsgemeinschaft begreift, so der Gedanke in einer Arbeitsgruppe. Dieser Schritt vollzieht sich nicht automatisch.

Wir haben von unseren Gästen aus Tansania die eindringliche Bitte um Zeit gehört: Gebt uns Zeit zum Nachdenken, zum Vertrautwerden mit den Anliegen der Menschenrechte, damit sie von den Menschen in unserem Land einsichtig wahrgenommen werden können. Dieses Votum führte nachdrücklich vor Augen, dass die Implementierung und bessere Verwirklichung der Menschenrechte ein Prozess ist, ein langwieriger und schwieriger Prozess. Dessen müssen wir uns im Westen auch angesichts unserer eigenen, keinesfalls gradlinigen Menschenrechtsgeschichte bewusst sein.

Faktum ist, dass sich die weltweite Implementierung der Menschenrechte nicht zeitgleich vollzieht. Dies kann kein Argument gegen deren grundsätzlichen Universalitätsanspruch sein, sondern es ist vielmehr eines dafür. In allen Kulturen und Religionen nimmt amnesty international Verfechter einer universalen Menschenrechtsidee wahr, wie Volkmar Deile betonte.

Zugleich ist dieser temporale Aspekt eine Mahnung zur Wachsamkeit in Bezug auf neue Menschenrechtsgefährdungen. So wies Deile auf die zunehmenden Möglichkeiten totaler technischer Überwachung des Menschen hin.

Religionsfreiheit:**Anfragen der Religionsgemeinschaften und Anforderungen an den Staat**

Die Konsultation hatte ihren Blick insbesondere auf das Menschenrecht auf Religionsfreiheit gerichtet. Folgende Fragen sollten meiner Ansicht nach weiter vertieft werden:

Von zentraler Bedeutung ist die gezielte Frage nach den Implikationen des Rechts auf Religionsfreiheit. Welche Rechtsaspekte schließt dieses Recht unabdingbar ein und finden diese entsprechende gesetzliche Rahmenbedingungen? Es bleibt zu fragen, wo es trotz Religionsfreiheit Erfahrungen von Diskriminierung gibt: in Ländern, in denen es wie in Indonesien quasi Religionspflicht und keine Religionslosen gibt; in Ländern, in denen Mission und Bekehrung Einschränkungen unterliegen; in Ländern, in denen der rechtliche Status zwischen den Religionsgemeinschaften höchst unterschiedlich ist ...! Es war die Mahnung zu hören, dass man nicht nur auf die formale Gesetzeslage zu achten habe, sondern auch auf die Lebensrealität in den einzelnen Ländern.

Wir haben gehört, dass Kirchen und Religionsgemeinschaften das Recht auf Religionsfreiheit mit Sorge betrachten können, wenn sie der Meinung sind, nicht ausreichend gegen Verunglimpfungen ihrer Glaubensinhalte geschützt zu sein, wenn sie befürchten, Antworten in der ihnen eigenen Wahrheitsfindung vorgesetzt zu bekommen, wenn sie sich in ihrer angestammten gesellschaftlichen Position gefährdet sehen. Auf diese Sorgen wurde mit eindringlichen Plädoyers geantwortet, in denen dafür geworben wurde, immer die eigene Religionsfreiheit in der Religionsfreiheit der anderen Religionsgemeinschaften geschützt zu sehen.

Sehr hilfreich war diesbezüglich der Blick auf die rechtliche Situation in der EU und auf die Bedingungen, unter denen die Religionsfreiheit Einschränkungen erfahren muss oder eben nicht. Das Aufkommen neuer Religionsgemeinschaften in Europa kann kein Grund für eine Einschränkung sein. Immer gilt es, Individuen als Träger und Trägerinnen von Rechten – etwa dem Recht auf Religionsfreiheit – wahrzunehmen und nicht die Religionsgemeinschaft selbst.

Es waren insbesondere die Stimmen aus Tansania – ein Land, in dem Christen durchaus starken Diffamierungen ausgesetzt sind –, zweifelsohne aber auch die eindringlichen Appelle von muslimischer Seite in Deutschland, die davor warnen, vorschnell ein harmonisches Gemälde zu malen in Bezug auf das Zusammenleben von verschiedenen Religionsgemeinschaften in einer Gesellschaft. Alfred Buß differenzierte in dieser Hinsicht zwischen gefühlter Wirklichkeit und Verfassungswirklichkeit.

Diese Wahrnehmung lenkte unseren Blick darauf, nach dem Verhältnis zwischen religiösen Mehr- und Minderheiten zu fragen. Es gilt das Gebot einer selbstkritischen Prüfung der eigenen Wahrnehmung in Bezug auf die Mehrheits- beziehungsweise die Minderheitsposition: Wo verbinden Mehrheiten diesen Tatbestand mit einem politi-

schen Machtanspruch oder mit einem unter Umständen als patriarchal empfundenen Auftreten? Oder anders gesagt: Wie definieren die christlichen Kirchen in Deutschland ihre Aufgabe gegenüber den Minderheiten?

Prägnant waren entsprechende Formulierungen des westfälischen Präses Buß, die sich mit den Ausführungen von Rafael Nikodemus über das Selbstverständnis der Evangelischen Kirche im Rheinland decken: Wir wollen den religiösen Minderheiten anwaltschaftlich helfen, weil wir Vorerfahrungen haben. Aber ohne Bevormundung, ohne inhaltliche Einmischung, ohne Ausnutzung eines Standortvorteils. Wie wird diese Position von Christen aus solchen Ländern gehört, die dort in der Minderheit sind? Welche Erwartungen richten sie an die Bevölkerungsgruppen, die die religiöse Mehrheit bilden? Konkret gefragt: In welcher Weise spielt der Minderheitenstatus der Kirchen in Indonesien eine Rolle in ihrer Erwartung an die muslimische Mehrheit? Bildet nicht eventuell der neutrale Staat das Gegenüber und die Gemeinschaft der Staatsbürger die verbindende Kategorie? Wird auf Minderheitenrechte gepocht oder rechtliche Gleichstellung gefordert? Um ihrer selbst willen seien Kirchen und Religionsgemeinschaften aufgerufen, Vorstellungen eines idealen Miteinanders von Religionsgemeinschaften zu entwickeln, erklärte Andreas Yewangoe. Er stellte vor dem Hintergrund seiner indonesischen Erfahrungen in einer Arbeitsgruppe das Modell der „aktiven Proexistenz statt Koexistenz“ vor, das von einer offenen Grundhaltung geprägt ist, die auf aufrichtigen Dialog und auf die Gestaltung des praktischen Zusammenlebens zielt.

Grundsätzlich lässt sich die Frage nach den Implikationen des Rechtes auf Religionsfreiheit nicht losgelöst von der Frage beantworten, durch welche Rahmenbedingungen eben dieses Recht gewährleistet werden kann. Diesbezüglich lautete eine Kernthese der Tagung – wie schon gesagt –, dass Religionsfreiheit den freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat als Garanten braucht. Andere, diesbezüglich funktionierende, Staatsformen lassen sich weder historisch noch aktuell finden: So musste Din Syamsuddin in der Diskussion Ezhar Cezairli in der Behauptung beipflichten, dass es eben kein Beispiel dafür gibt, wo auf der Basis der Scharia die universalen Menschenrechte zur Geltung kommen. Das entscheidende Hindernis auf dem Weg zu einer besseren Gewährleistung des Rechts auf Religionsfreiheit ist letztendlich die fehlende beziehungsweise unzureichende Rechtsstaatlichkeit in vielen Ländern der Erde. Welche Folgen hat diese Einschätzung im Blick auf die Frage nach dem kirchlichen Eintreten für Religionsfreiheit? Meiner Ansicht kann es nur die Konsequenz geben, dass kirchliches Eintreten für Gerechtigkeit immer auch das Eintreten für Rechtsstaatlichkeit und prozedurale Gerechtigkeit einschließen muss. Es wäre verkürzt, die Gerechtigkeitsfrage auf Verteilungs- und Chancengerechtigkeit zu begrenzen, wie es oft der Fall ist.

Feedback II

DIETRICH WEINBRENNER

Handlungsmöglichkeiten

In den Arbeitsgruppen und bei den drei Exkursionen haben wir von konkreten Beispielen gehört und konkrete Beispiele gesehen, die erfolgreiche Handlungsmöglichkeiten aufzeigen. Auch während unserer Konsultation kamen immer wieder konkrete Ideen und Vorschläge zur Sprache.

1. Grundsätzliches

- Neben der nötigen Arbeit auf Tagungen, Versammlungen und Konferenzen, also auf höherer Ebene, ist die Arbeit an der Basis besonders wichtig. Das Kleine, das im Alltag geschieht, ist groß und muss als solches gewürdigt und ernst genommen werden.
- Den Dialog führen über soziale Themen (Armut, Gerechtigkeit, Erderwärmung, HIV/Aids). Wenn dies gelingt, kann es dann auch zu einem weiteren Dialog über religiöse Fragen führen.
- Bewusstseinsarbeit in den Kirchen leisten, aber auch zusammen mit der Zivilgesellschaft, mit den Kommunen, mit den anderen Religionsgemeinschaften. Wichtig ist dabei ein integrativer Ansatz, die Vernetzung.
- Kirchen sollen sich von anderen wahrnehmen lassen und deren Sicht auf Kirchen ernst nehmen. Es geht darum, die Rolle der eigenen Kirche kritisch zu sehen – in der Geschichte und in der Gegenwart.
- Ein Sensorium entwickeln über verschiedene Kontexte, etwa über die Unterschiede zwischen Gesellschaften, die von Gewalt und Unrecht gekennzeichnet sind, Gesellschaften, in denen die Handlungsmöglichkeiten sehr begrenzt sind, und Gesellschaften wie die unsere, in denen es rechtsstaatliche Möglichkeiten auf verschiedenen Ebenen gibt. Immer gilt es zu fragen: Was wird vor Ort als hilfreich empfunden? Dabei gilt es, nicht aus einer Sicht von außen über die Kirchen vor Ort hinweg zu handeln.
- Hilfsprojekte sollten allen zugute kommen, nicht nur den Christen. Oft geht es dabei um Menschenrechte, wie etwa das Recht auf Zugang zu sauberem Wasser.
- Solidarität einüben auch im Alltag.
- Gegenseitige Achtung üben. Den anderen Standpunkt achten, den eigenen Standpunkt vertreten. Keine falsche Harmonisierung! In den Differenzen müssen wir friedensfähig werden! Die jeweils anderen Symbole und die jeweils anderen Bedürfnisse achten. Bescheiden und demütig mit den anderen umgehen.

2. Konkretes

a) Ebene der Kirchen, national und auch international

- Oft kennen die Menschen ihre Rechte nicht.
Menschenrechtsbildung betreiben vor unserem je eigenen kulturellen Hintergrund.
- Kirchen müssen die Regierungen ansprechen und sie an ihre Verpflichtungen erinnern. Dies kann auf unterschiedlichste Weise geschehen, je nach Kontext und Möglichkeiten.
- Wir brauchen dazu interregionale Bündnisse zwischen Kirchen und Regierungen.
- Oft fehlen gute und verlässliche Informationen zu Menschenrechtsverletzungen. Ohne diese können sie nicht aufgegriffen werden. Hier können die Kirchen helfen, indem sie diese Fälle gut dokumentieren.

b) Ebene der Gemeinden – regional und lokal

- Begegnungsräume für Jugendliche und junge Erwachsene müssen geschaffen werden. Dies ist besonders wichtig für die junge Generation, damit keine Feindbilder entstehen. Diese Arbeit geschieht im Alltag, etwa in der Schulklasse oder in der Gemeinde, im Sport- und im Kunstbereich.
Begegnung ist der Ausgangspunkt, wo auch immer sie stattfinden mag. Es geht um Beziehungen. Muslime könnten etwa Teil einer Besuchsdelegation in einer Partnerschaftsbeziehung sein.
- Interreligiöse Veranstaltungen initiieren, zum Beispiel gemeinsame Friedensgebete.
- Gegenseitig den Festkalender wahrnehmen: Dieses Beispiel haben wir beim Besuch der Synagoge in Recklinghausen erlebt sowie in einem Bericht aus Indonesien. Dort hat eine reiche christliche Gemeinde Muslime zum Fastenbrechen eingeladen – und dies vor dem Hintergrund sozialer Spannungen zwischen Christen und Muslime.
- Muslime haben keinen Gebetsraum im Krankenhaus – so die Erfahrung eines Besuches. Wenn Christen und Kirchen sich dafür einsetzen würden, wäre dies ein Beitrag zur Verwirklichung der Menschenrechte und ein deutliches Zeichen für die Achtung der anderen Religion.
- Orte der Gastfreundschaft schaffen.
- Es gibt die Idee, auf lokaler Ebene „Räte der Religionen“ einzurichten. Ein Vorschlag, der in Deutschland entwickelt wurde, der vielleicht aber auch anderswo gelingen könnte.
- Gewalt nicht mit Gegengewalt beantworten.

Autorenverzeichnis

Professor Dr. Heiner Bielefeldt hat Philosophie, Theologie und Geschichte studiert. Er gilt als einer der bekanntesten deutschen Menschenrechtsexperten. Von 2003 bis 2009 leitete er das Deutsche Institut für Menschenrechte in Berlin, anschließend wechselte er auf den neu eingerichteten Lehrstuhl für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik an der Universität Erlangen-Nürnberg. Seit Juni 2010 ist Bielefeldt Sonderberichterstatter für Religions- und Glaubensfreiheit des UN-Menschenrechtsrates.

Dr. Ezhar Cezairli ist Mitglied der „Deutschen Islamkonferenz“ unter Dr. Wolfgang Schäuble, Mitglied des Integrationsbeirats der Hessischen Landesregierung, Mitglied des „Runden Tisches“ der Hessischen Landesregierung und Vorsitzende des „Türkisch-Deutscher Klub e. V.“.

Volkmar Deile ist evangelischer Theologe und Pfarrer der Berlin-Brandenburgischen Kirche. Er war von 1975 bis 1984 Geschäftsführer der Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste, arbeitete bis 1989 bei der Konferenz Europäischer Kirchen im Programm für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung und bis 1990 für den Ökumenischen Rat im gleichen Programm. Von 1990 bis 1999 war Volkmar Deile Generalsekretär von amnesty international, Sektion Deutschland.

Pfarrer Ebenezer Joseph ist Präsident der Methodistischen Kirche von Sri Lanka – MC-SL. Die Kirche hat etwa 40.000 Mitglieder. Zu ihr gehören Singhalesen und TAMILen. Joseph selbst gehört der tamilischen Minderheit an und war vor seiner Wahl zum Präsidenten der MC-SL Generalsekretär des Nationalen Christenrates in Sri Lanka.

Pfarrerinnen Dr. Margaretha Hendriks Ririmasse ist Dekanin der Theologischen Fakultät der Indonesischen Christlichen Universität auf den Molukken und lehrt Altes Testament. Sie ist stellvertretende Vorsitzende ihrer Kirche und Mitbegründerin einer interreligiösen Friedens- und Versöhnungsinitiative auf den Molukken. Sie ist eine der vier Vorsitzenden der Gemeinschaft der Kirchen in Indonesien, stellvertretende Vorsitzende der Vereinigung Theologischer Hochschulen in Indonesien sowie stellvertretende Vorsitzende des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Pfarrerinnen Hoyce Mbowe ist Superintendentin des Kirchenkreises Kinondoni der Evangelisch-Lutherischen Kirche Tansania (ELCT). Derzeit macht sie ihren Doktor in Theologischen Studien an der Theologischen Fakultät in Bonn.

Dr. Ulrich Möller ist Oberkirchenrat und Ökumenedezernent der Evangelischen Kirche von Westfalen (EKvW).

Dr. Jochen Motte ist Vorstandsmitglied der Vereinten Evangelischen Mission und zuständig für die Themen „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“.

Abel Msuya ist Pfarrer der ELCT-ECD in Daressalam / Tansania und emeritierter Dozent am Makumira University College in Daressalam. Er hat Theologie am Makumira University College und am Schwedischen Institut in Jerusalem studiert sowie Islamologie an den Universitäten in Jakarta und Salatiga, Indonesien; Arabisch und den Koran in Tunis und Christlich-Muslimische Beziehungen an der Evangelischen Hochschule für Theologie in Nairobi. Bis 2004 war er stellvertretender Vorsitzender der tansanischen Sektion von amnesty international.

Peter Ohligschläger ist Pfarrer, (bis Ende 2009) Leiter des Amtes für Mission, Ökumene und kirchliche Weltverantwortung (MÖWe) der Evangelischen Kirche von Westfalen, mit Schwerpunkt Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfungsbewahrung und fremdsprachige Gemeinden.

Rüdiger Noll ist Direktor der Kommission Kirche und Gesellschaft der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK).

Professor Din Syamsuddin ist Islamwissenschaftler und Vorsitzender des 1912 gegründeten, ältesten islamischen Verbandes „Muhammadiyah“ in Indonesien. Gleichzeitig ist der Professor – in seinem Heimatland und international – seit langem im interreligiösen Dialog engagiert, unter anderem als Präsident und Moderator der „Asian Conference on Religion for Peace“ und Ehrenpräsident der „World Conference on Religions for Peace“.

Uwe Trittmann ist Studienleiter an der Evangelischen Akademie Villigst, zuständig für den Themenbereich Friedensethik, Außen- und Sicherheitspolitik, Dekade zur Überwindung von Gewalt

Pfarrer Dietrich Weinbrenner ist Regionalpfarrer für die Kirchenkreise. Hagen, Hattingen-Witten, Vereinigte Kirchenkreise Dortmund und Lünen und Schwelm im Amt für Mission, Ökumene und kirchliche Weltverantwortung (MÖWe) in der Evangelischen Kirche von Westfalen.

Andreas A. Yewangoe ist Moderator der Gemeinschaft der Kirchen in Indonesien.

Pfarrer Dr. Elga Zachau ist zuständig für die Bereiche „junge Ökumene und ökumenische Theologie“ im Amt für Mission, Ökumene und kirchliche Weltverantwortung (MÖWe) in der Evangelischen Kirche von Westfalen.

Für Menschenrechte – Veröffentlichungen der Abteilung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

- 1999 Schaffet 'Recht und Gerechtigkeit'. 50 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Beiträge zu einem Symposium der Kirchlichen Hochschule Wuppertal und der Vereinten Evangelischen Mission
- 2000 Justice and Reconciliation. Contributions to a Workshop in Namibia on Justice, Peace and the Integrity of Creation
- 2002 Gewalt erkennen – Gewalt überwinden.
Beiträge zu einem Symposium der Kirchlichen Hochschule Wuppertal und der Vereinten Evangelischen Mission
- 2002 Landrecht. Perspektiven der Konfliktvermeidung im Südlichen Afrika.
Ein Symposium der Archiv- und Museumsstiftung Wuppertal in Zusammenarbeit mit der Vereinten Evangelischen Mission
- 2004 Globalisation and Violence – A Challenge to the Churches?
Contributions to a Consultation of the United Evangelical Mission
- 2004 100 Jahre Beginn des Antikolonialen Befreiungskampfes in Namibia.
Beiträge zu einer Gedenkveranstaltung im Januar 2004. Katalog zur Ausstellung „Erinnert Namibia!“
- 2005 100th anniversary of the beginning of the colonial war of liberation in Namibia.
Contributions to a ceremony of the commemoration in January 2004.
Catalogue of the exhibition „Remember Namibia!“
- 2005 Economic, Social and Cultural Rights in West-Papua.
A Study on Social Reality and Political Perspectives
- 2006 Wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte in West-Papua.
Soziale Realität und politische Perspektiven

- 2007 *Autonomy for Papua. Progress and Failures in Implementing Special Autonomy.*
Documentation of a consultation of the United Evangelical Mission, the West Papua Network and Watch Indonesia
- 2007 *Kirche und Globalisierung.*
Dokumentation einer Strategietagung im März 2007 in der Evangelischen Akademie Iserlohn
- 2008 *Challenges to the Churches in a changing world.*
Texts from the 4th International UEM Consultation on Justice, Peace and the Integrity of Creation – Batam / Indonesia
- 2008 *Klima der Gerechtigkeit. Ausstellungskatalog*
- 2010 *Think BIG.*
Inputs and Reflections on Social Justice and the Basic Income Grant
- 2010 *Religion(s) – Freiheit – Menschenrechte.*
Beiträge zu einer Tagung der Evangelischen Kirche von Westfalen und der Vereinten Evangelischen Mission vom 8. – 12. März 2010