

# GEWISSEN

UND

# FREIHEIT

2009

*Religiöser Extremismus  
und Religionsfreiheit*



# Inhaltsübersicht

---

37. Jahrgang

2009

Nr. 65

<b>Leitartikel</b>		5
<b>Studien</b>		
<i>H. KÜNG</i>	Die Zukunft der islamischen Rechtsordnung: Moderne Rechtssysteme als Herausforderung	8
<b>Dossier</b>	<b>Religiöser Extremismus und Religionsfreiheit</b>	
<i>M. VERFAILLIE</i>	Die Gefahr, Begriffe zu verwechseln	16
<i>H. THEISEN</i>	Kulturrelativismus als politische Gefahr	29
<i>T. DOMANYI</i>	Johannes Calvin – ein Wegbereiter der Religionsfreiheit?	41
<i>N. LERNER</i>	Der Schutz religiöser Gruppen	55
<i>G. NISSIM, O.P.</i>	Gesellschaftlicher Zusammenhalt, Pluralismus und Gewissensfreiheit	68
<i>A.v.SCHLACHTA</i>	Abseits von Toleranz und Gewissensfreiheit? Die Täufer im Alten Reich	80
<i>M. JUERGENSMEYER</i>	Menschenrechte und religiöse Regime	94
	Weitere Artikel zur aktuellen Ausgabe auf unserer Webseite	113
<b>Buchbesprechung</b>		114
<b>Dokumente</b>	Die Sonderberichterstattung der Vereinten Nationen über Religions- und Überzeugungsfreiheit verteidigt ihren Bericht	119
	60 Jahre Europarat	122

# GEWISSEN UND FREIHEIT

*Offizielles Organ der Vereinigung*

© Gewissen und Freiheit

Schosshaldenstrasse 17, CH-3006 Bern,

Telefon +41 (0)31 359 15 27/32, Fax +41 (0)31 359 15 66

E-Mail: [gewissen-und-freiheit@aidlr.org](mailto:gewissen-und-freiheit@aidlr.org)

Website: [www.aidlr.org](http://www.aidlr.org)

Chefredaktion: Karel Nowak

Redaktion: Sigrid Büsch

## Redaktionsausschuss

Karel NOWAK, M. A., Bern, Schweiz

Bert B. BEACH, Dr. phil., Silver Spring, USA

Daniel BASTERRA, Dr. iur., Madrid, Spanien

Reinder BRUINSMA, D. theol., Huis ter Heide, Niederlande

André DUFAU, Dr. iur., Dammarie-les-Lys, Frankreich

John GRAZ, Dr. hist. relig., Silver Spring, USA

Jan PAULSEN, Dr. theol., Silver Spring, USA

Maurice VERFAILLIE, DEA, Gland, Schweiz

Jean-Claude VERRECCHIA, Dr. sc. rel., Bracknell, England

Abonnement (1 Ausgabe pro Jahr)

Schweiz CHF 27,-\*

Gewissen und Freiheit  
Gubelstrasse 23  
CH-8050 Zürich

Europäische Länder € 18,- (CHF 28,-)\*

Gewissen und Freiheit  
Hildesheimer Straße 426  
D-30519 Hannover

Außereuropäische Länder € 19,- (CHF 30,-)\*

Gewissen und Freiheit  
Nußdorfer Straße 5  
AT-1090 Wien

\* Alle Preise inkl. Porto + Verpackung

Fördernde Mitglieder (Passivmitglieder) erhalten „Gewissen und Freiheit“ kostenlos.

## Ausgaben in anderen Sprachen

Conscience et liberté Schosshaldenstrasse 17, CH-3006 Bern

Coscienza e libertà Lungotevere Michelangelo 7, IT-00192 Roma

Conciencia y libertad Calle Cuevas 23, ES-28039 Madrid

Consciência e liberdade Rua Porta Delgada 1, PT-1000-239 Lisboa

Savjest i sloboda Krajska 14, HR-41000 Zagreb (Kroatisch und Serbisch)

# INTERNATIONALE VEREINIGUNG ZUR VERTEIDIGUNG UND FÖRDERUNG DER RELIGIONSFREIHEIT



*Von den Vereinten Nationen und dem Europarat  
mit beratendem Status anerkannt.*

Schosshaldenstrasse 17, CH-3006 Bern  
Generalsekretär: Karel Nowak

Die in den Essays, Artikeln, Kommentaren, Buchbesprechungen und Informationen geäußerten Auffassungen entsprechen ausschließlich den Ansichten ihrer jeweiligen Verfasser und geben nicht unbedingt die Meinung der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit wieder, deren offizielles Organ diese Zeitschrift ist.

## **Ehrenkomitee**

Präsidentin: Mary ROBINSON, frühere Präsidentin der Republik Irland und ehemalige UN-Hochkommissarin für Menschenrechte, U.S.A.

## **Mitglieder**

Abdelfattah AMOR, ehemaliger Präsident des UNO-Menschenrechtsausschusses, Tunesien

Jean BAUBEROT, Universitätsprofessor, Leiter der Gruppe für Religionssoziologie und Laizität, IRESCO, Frankreich

Bert B. BEACH, ehemaliger Generalsekretär der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung der Religionsfreiheit, U.S.A.

François BELLANGER, Universitätsprofessor, Schweiz

Alberto de la HERA, Generaldirektor für religiöse Angelegenheiten im spanischen Justizministerium, Spanien

Silvio FERRARI, Universitätsprofessor, Italien

Alain GARAY, Anwalt am Pariser Berufungsgericht sowie Forscher an der Universität von Aix-Marseille, Frankreich

Humberto LAGOS, Universitätsprofessor, Schriftsteller, Chile

Adam LOPATKA, ehemaliger Erster Vorsitzender des Obersten polnischen Gerichtshofs, Polen

Francesco MARGIOTTA BROGLIO, Universitätsprofessor, Italien

Rosa María MARTINEZ DE CODES, Universitätsprofessorin, Spanien

Jorge MIRANDA, Universitätsprofessor, Portugal

Ragunandan Swarup PATHAK, ehemaliger Vorsitzender des Obersten Indischen Gerichtshofs, ehemaliger Richter am Internationalen Gerichtshof

Emile POULAT, Professor, Leiter der Forschungsabteilung des CNRS, Frankreich

Jacques ROBERT, Universitätsprofessor, ehemaliges Mitglied des Verfassungsrats, Frankreich

Jean ROCHE, Mitglied des Instituts, Frankreich

Joaquim RUIZ-GIMENEZ, Universitätsprofessor, früherer Minister, UNICEF-Vorsitzender, Spanien

Antoinette SPAAK, Vorsitzende des Rates der französischen Gemeinschaft Belgiens, Abgeordnete und Staatsministerin

Mohamed TALBI, Universitätsprofessor, Tunesien

Rik TORFS, Universitätsprofessor, Belgien

Gheorghe VLADUTESCU, Vizepräsident der rumänischen Akademie, ehemaliger Staatssekretär für Religiöse Angelegenheiten, Rumänien

# Grundsatzklärung

---

der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung  
der Religionsfreiheit

Wir sind überzeugt, daß Religionsfreiheit, dieses von Gott gegebene Recht, besser gewahrt bleibt, wenn Kirche und Staat voneinander getrennt sind.

Wir sind überzeugt, daß die Regierungen den göttlichen Auftrag haben, die Menschen in der Ausübung ihrer natürlichen Rechte zu schützen und die staatlichen Angelegenheiten zu regeln.

Wir sind überzeugt vom natürlichen und unveräußerlichen Recht eines jeden Menschen auf Gewissensfreiheit: vom Recht auf Glauben oder Nicht-Glauben, seine religiöse Überzeugung zu lehren, auszuüben und zu verbreiten, wobei diese Punkte nach unserer Auffassung das Kernstück der Religionsfreiheit sind. Wir sind weiter überzeugt, dass in der Ausübung dieses Rechts jeder dem anderen das gleiche Recht einräumen muß.

Wir sind überzeugt, daß jede Gesetzgebung oder jeder andere Akt der Regierung, der Kirche und Staat vereinigt, in sich den Keim für Verfolgung trägt, den Interessen von Kirche und Staat entgegensteht und Einschränkungen der Menschenrechte und Gewissensfreiheit mit sich bringt.

Wir sind überzeugt, daß unsere Aufgabe darin besteht, alles einzusetzen, um gegen diese Grundsätze gerichtete Angriffe abzuwehren, damit alle Menschen das Recht der religiösen Freiheit in Anspruch nehmen können.

Wir sind überzeugt, daß diese Freiheit dem Grundsatz entspricht:  
*„Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das tut ihnen auch!“*

# Religiöser Extremismus und Religionsfreiheit

Für diese Ausgabe von *Gewissen und Freiheit* haben wir das Thema „Religiöser Extremismus und Religionsfreiheit“ gewählt. Bei der Annäherung an dieses Thema haben wir uns die folgenden Fragen gestellt: Was bedeuten religiöser Extremismus, Fanatismus und Fundamentalismus, und welche Auswirkungen haben sie auf die Religionsfreiheit?

Offensichtlich bestehen zwischen diesen beiden Haltungen Spannungen, und in gewisser Weise beeinträchtigen sie sich gegenseitig. Extremismus, und insbesondere der religiöse Extremismus, führt gelegentlich dazu, dass die Religionsfreiheit beeinträchtigt wird. Er führt zu gesetzlichen Einschränkungen und liefert in manchen Fällen den Behörden einen Vorwand, um die Religionsfreiheit zu beschneiden.

Bei der Beschäftigung mit diesem Problem haben wir festgestellt, wie ungenau und schwammig die Sprache in diesem Themenbereich ist. Die allererste Schwierigkeit ist semantischer Art. Was meinen wir mit dem Begriff „Extremismus“? Sind „Fanatismus“ und „Fundamentalismus“ verwandte Begriffe? Viele Autoren und Redner verwenden sie häufig so, als seien sie austauschbare Synonyme. Keiner von ihnen verfügt über eine klare und allgemein anerkannte Definition. Die Definition mancher Begriffe hat sich auch mit der Zeit gewandelt. „Fundamentalismus“ hatte z.B. ursprünglich, als das Wort geprägt wurde, eine durchaus positive Bedeutung, ist aber heute negativ besetzt. Da es keine eindeutige Definition für diese Begriffe gibt, wecken sie negative Gefühle. Und das macht ihr Verständnis nur noch subjektiver. Wer ist ein Extremist? Wer ein Fanatiker und wer ein Fundamentalist?

Sucht man in verschiedenen Enzyklopädien nach brauchbaren Definitionen, so frustriert deren Verschwommenheit und Subjektivität. So finden sich z.B. Beschreibungen wie: „*Fanatismus ist das Gefühl, von einem übermächtigen Eifer erfüllt zu sein, und das vor allem für eine extreme religiöse oder politische Sache, in manchen Fällen aber auch für eine Sportart. Man versteht darunter auch die obsessive Begeisterung für eine Freizeitbeschäftigung oder ein Hobby.*“ (Wikipedia, engl.). An anderer Stelle heißt es: „*Religiöser Fanatismus kann als die fanatische Hingabe einer Person*

oder einer Gruppe an eine Religion definiert werden. Religiöser Fanatismus ist jedoch eine subjektive Bewertung und abhängig von dem kulturellen Rahmen, in dem diese Bewertung vorgenommen wird. Was am Verhalten oder der Überzeugung eines anderen fanatisch ist, wird im Wesentlichen durch die Haltung desjenigen bestimmt, der diese Einschätzung vornimmt. Deshalb gibt es zur Zeit keine allgemein anerkannte Definition dessen, was eine fanatische religiöse Einstellung ausmacht.“

Normalerweise werden „Extremismus“ und „Fanatismus“ als Abweichungen von einer allgemein anerkannten Verhaltensnorm definiert, die sich aber je nach Zeit, Ort oder Kultur ändern kann. „Das Verhalten eines Fanatiklers oder Extremisten gilt als eine Verletzung der vorherrschenden gesellschaftlichen Normen. Der Gegenstand, dem die Obsession eines Fanatiklers gilt, kann etwas ganz Normales sein, etwa das Interesse für Religion oder Politik. Allerdings übersteigt der Einsatz, die Hingabe oder Obsession des Fanatiklers für diese Tätigkeit oder Sache den Rahmen des Normalen und ist unverhältnismäßig.“ (Wikipedia, engl.). Macht also nur der Grad oder die Intensität des persönlichen Einsatzes den Unterschied aus? Wir meinen, es gehört noch mehr dazu.

Man kann auch noch andere Definitionen finden. Der Philosoph George Santayana definiert Fanatismus als „die Verdoppelung der Anstrengung, wenn man das Ziel aus den Augen verloren hat“. Und Winston Churchill zufolge ist „ein Fanatiker ein Mensch, der seine Meinung nicht ändern kann und das Thema nicht ändern will.“ Aus beiden Definitionen geht hervor, dass sich der Fanatiker an strenge Standards hält und gegenteiligen Ideen oder Meinungen mit wenig Toleranz begegnet.

Auch wir können keine neue, eindeutige und allgemein akzeptable Definition für diese Begriffe anbieten, stellen jedoch fest, dass das gesellschaftliche Phänomen, das gewöhnlich mit diesen Begriffen benannt wird, einen Aufschwung erlebt. Internationalen Institutionen wie den Vereinten Nationen zufolge nehmen religiöser Extremismus und Intoleranz überall auf der Welt signifikant zu. „Keine Religion ist frei von Extremismus“, erklärte bereits 1999 Abdelfattah Amor, der UNO-Sonderberichterstatter über Religionsfreiheit, in seinem Bericht an die Generalversammlung.

In diesem Bericht hieß es außerdem, es müsse unbedingt unterschieden werden zwischen den Extremisten, die die Religion für politische Zwecke missbrauchen, und die nur eine Minderheit unter den Gläubigen ausmachen, und der großen Mehrheit, die ihre Religion in Einklang mit den Prinzipien von Toleranz und Nichtdiskriminierung ausüben.

Die Geschichte lehrt uns, dass religiöser Extremismus und Fanatismus – gleich welcher Art – Feinde der Religionsfreiheit sind und ihr schaden. Religiöse Gruppen mit extremistischen Neigungen beweisen gewöhnlich anderen Religionen oder Formen des Glaubens gegenüber nur wenig Toleranz. In einigen Teilen der Welt erleben wir die Tendenz zu „religiösen Säuberungen“, d.h. religiöse Minderheiten werden systematisch gezwungen, ein bestimmtes Territorium zu verlassen. Andererseits aber schränken einige Regierungen in ihrem Bemühen, eben diesen religiösen Extremismus zu bekämpfen, die Religionsfreiheit für alle ein.

Um das zu verdeutlichen, zitiere ich eine persönliche Stellungnahme von Nariman Gasimoglu. Der aserbaidische Gelehrte ist Übersetzer des Korans, Leiter des Zentrums für Religion und Demokratie in Baku und hat als Gastdozent an der Universität von Georgetown (USA) gelehrt. Seine Stellungnahme wurde von Forum 18 News Service veröffentlicht: *„Extremistische islamistische Gruppierungen, wie die verbotene Hizb-ut-Tahrir-Partei, die noch keine weit verbreitete Unterstützung genießen, sind durch die Unterdrückung gestärkt worden; gemäßigte Muslime, Protestanten und Zeugen Jehovas hingegen haben darunter gelitten. Der beste Weg, wenn nicht sogar der einzige, dem religiösen Extremismus zu begegnen, besteht darin, die Gesellschaft für allgemeine Religionsfreiheit, für Demokratie und Meinungsfreiheit – auch für islamistische Gruppen – zu öffnen. Das ist die einzige Möglichkeit, dem islamischen Extremismus die Unterstützung zu entziehen – man muss aufzeigen, was es bedeuten würde, wenn der Extremismus die Macht übernehme. Religionsfreiheit ist hilfreich für die Demokratie, und die Demokratie ist hilfreich für die Religionsfreiheit. Je mehr Raum man den Menschen lässt, ihre Religion auszuüben, umso leichter kann man die Gesellschaft von den Problemen des religiösen Extremismus befreien. Freiheit ist wie Medizin, sie ist in der Lage, gesellschaftliche Probleme wie den Extremismus zu heilen.“*

Größere Religionsfreiheit – mehr Freiheit, viele verschiedene religiöse Überzeugungen zu bekunden und zu lehren – ist ein kraftvolles Gegenmittel gegen religiösen Extremismus. Die Förderung des Rechts auf Religions- oder Überzeugungsfreiheit ist nicht nur ein moralisches Muss, sondern auch eine praktische Notwendigkeit. Sie ist das beste Mittel gegen Extremismus und Fanatismus und gleichzeitig ein wichtiger Schutz für die Sicherheit in der Welt.

Karel Nowak

### Die Zukunft der islamischen Rechtsordnung

Moderne Rechtssysteme als Herausforderung\*

*Hans Küng*

Professor emeritus für Ökumenische Theologie an der Universität Tübingen und Präsident der Stiftung Weltethos in Tübingen, Deutschland

Was auch immer über die wirtschaftliche oder politische Lage in Ländern wie Nordnigeria oder Iran, die das islamische Strafrecht eingeführt haben, zu sagen ist: Kann auf die Dauer – mitten im Übergang der westlichen Welt von der Moderne zur Nach-Moderne – die **religiöse Reformation** (Rückbesinnung der Reformen auf den Ursprung) eine **säkulare Aufklärung** (Befreiung von - oft religionsbedingter - Unmündigkeit durch die autonome menschliche Vernunft) ersetzen? Die Antwort vieler radikaler Islamisten lautet: Modernisierung ja, Säkularisierung nein. Die Frage aber spitzt sich zu: Kann es eine wirkliche Modernisierung geben ohne eine zumindest beschränkte – ich kann das Reizwort für orthodoxe Muslime nicht vermeiden – „Säkularisierung“, „Verweltlichung“? Eine Säkularisierung ist ja keineswegs zu verwechseln mit Säkularismus: jene Ideologie, die auf Verwestlichung, im Sinne der Religionslosigkeit, auf Verweltlichung, im Sinne von Gottlosigkeit, hinauslief! Die heutige islamische Identitätskrise dürfte kaum allein durch eine religiöse Reformation definitiv zu überwinden sein und läßt Muslime weiter zweifelnd fragen, in welche Welt sie nun eigentlich gehören: in die islamische oder in die moderne, in beide oder in keine. Testfall für den Übergang in die Moderne sind gewiß Wissenschaft und Wirtschaft, sind aber vor allem die Menschenrechte, die freilich wieder alle drei prophetischen Religionen angesichts der beschriebenen Verrechtlichung vor ernste Probleme stellen.

#### *Menschenrechte - Testfrage für Christentum und Judentum*

Daß der Westen dem „Rest“ der Welt die Menschenrechte einfach aufkotzen wolle, stimmt schon historisch nicht. Und zwar deshalb nicht, weil die Bewegung für Menschenrechte in Europa keineswegs alle Schichten und Stände hinter sich hatte. Es waren ja primär säkulare Kräfte, nicht

---

\* Dieser Beitrag wurde mit freundlicher Genehmigung des Autors aus seinem Buch *Der Islam – Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, Kapitel E: Möglichkeiten der Zukunft, S. 663-668 (Piper Verlag München, 2004) entnommen. (Anm. d. Red.)



Jerusalem mit Felsendom.

Foto: churchphoto / Paul Retzmanik

die christlichen Kirchen, die sich in Europa einsetzten für Rechte, die jedem Menschen aufgrund seines Menschseins, ohne Unterschied von Geschlecht, Rasse, Hautfarbe, Sprache, Religion, eigen sind und eben nicht von einer dominierenden Institution, religiösen oder staatlichen Herrschern, „gewährt“ werden können oder auch nicht. Bei diesem Verständnis von Menschenrechten verbindet sich die Verpflichtung auf gleiche menschliche Würde und Freiheit mit dem politischen Prinzip der Autorität des Gesetzes („rule of law“).

Die großen Programmworte der Französischen Revolution „Freiheit (politisch), Gleichheit (sozial), Brüderlichkeit (geistig)“ wurden von den Kirchen zumeist abgelehnt, obwohl besonnene Christen schon damals darin durchaus urchristliche Anliegen gesehen haben. Und die nach amerikanischen Vorbild („Virginia Declaration of Rights“ 1776) im Revolutionsjahr 1789 in Paris proklamierte „**Erklärung der Menschenrechte**“ („Déclaration des droits de l'homme et du citoyen“), an deren Ausarbeitung auch revolutionsfreundliche katholische Kleriker wie etwa Abbé

Grégoire und verschiedene reformierte Pastoren entscheidend beteiligt waren, wurde von Papst Pius VI. 1791 mit Berufung auf die göttliche Offenbarung als „verabscheuungswürdige Philosophie der Menschenrechte“<sup>1</sup> **verworfen**, die Religions-, Gewissens- und Pressefreiheit sowie die Gleichheit aller Menschen ganz besonders. Eine für die katholische Kirche fatale Entscheidung, die jedoch von Rom im 19. Jh. immer wieder bestätigt wurde.<sup>2</sup>

Erst Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika „Pacem in terris“ (1963) und das Zweite Vatikanische Konzil mit der sogar dort noch stark bekämpften Erklärung zur Religionsfreiheit sowie über das „Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ (1965) brachten nach der Verurteilung endlich auch von Rom her eine **Bejahung der Menschenrechte**. Daß damit jedoch das gebrochene Verhältnis der katholischen Kirche zu den Menschenrechten noch nicht schlechthin zu Ende war, zeigt die Tatsache, daß noch bis gegen Ende des 20. Jh. viele der grausamsten Diktaturen gerade in Ländern katholischer Prägung bestehen konnten – Spanien, Portugal, Militärdiktaturen in Lateinamerika –, vielfach unterstützt und hofiert von kirchlichen Hierarchen.

Insbesondere für das **Judentum** verbesserten die Menschenrechtserklärungen der Amerikanischen und der Französischen Revolution die Lebensbedingungen entscheidend. In den USA waren die jüdischen Einwanderer sozusagen von Anfang an freie Bürger. In Frankreich wurde nach kontroverser Debatte durch einen eigenen Beschluß der Nationalversammlung klargestellt, daß auch allen Juden, die den Eid als französische Bürger leisteten, das uneingeschränkte Bürgerrecht als individuellen Bürgern zustehe, was Napoleon 1806 feierlich bestätigte.<sup>3</sup> Die Pariser Dreyfus-Affäre (1898/99) zeigte freilich selbst für Frankreich (und später erst recht für Nazi-Deutschland), wie wenig verwurzelt das Menschenrechtsbewußtsein in der Bevölkerung war. Der **Holocaust**, das mit sechs Millionen ermordeten Juden furchtbarste aller Verbrechen gegen die Menschlichkeit, machte aller Welt sichtbar, wie grundlegend die Menschenrechte zur Bewahrung der Menschenwürde eines jeden einzelnen

---

<sup>1</sup> **Papst Pius VI.**, Breve „Quod aliquantum“ vom 10.3.1791.

<sup>2</sup> Vgl. **H. Küng**, Das Christentum, Kap. C V, 6

<sup>3</sup> Vgl. **ders.**, Das Judentum, Kap. 1-C V, 7.

Jede Sure des Korans beginnt mit den Worten:  
„Im Namen Allahs, des Allbarmherzigen.“



Foto: Fondation culturelle islamique, Genf

Menschen und zur Aufrechterhaltung der Menschlichkeit in der Menschheit sind.

Da die Juden wie kein anderes Volk unter massiven Verletzungen der Menschenrechte zu leiden hatten, hätte man eigentlich erwarten dürfen, daß der **Staat Israel**, unter dem ungeheuren Eindruck des Holocaust im Jahr der UN-Menschenrechtserklärung (1948) gegründet und von den westlichen Demokratien unterstützt, seinerseits alles tun würde, um im eigenen Bereich allen Menschen diese Menschenrechte zu gewähren und sie exemplarisch zu verwirklichen. Diese Erwartung erfüllte sich bedauerlicherweise bisher nicht. Solange Israel auf seinem eigenen Staatsgebiet nur Juden volle Menschen- und Bürgerrechte gewährt und sie gegenüber Palästinensern tagtäglich brutal verletzt, bleibt sein Anspruch, im Nahen Osten die einzige Demokratie zu sein, unglaubwürdig. Konservative Israelis verweisen dagegen auf die schrecklichen Selbstmordattentate palästinensischer Extremisten und meinen, fünfzehn Jahre nach dem weltweit bejubelten Fall der Berliner Mauer gar die Errichtung einer neuen

Mauer und den Staatsterror gegen das palästinensische Volk rechtfertigen zu können. Doch auch unabhängig vom Israel-Palästina-Konflikt stellt sich die Frage für die Muslime:

### ***Menschenrechte – Testfrage für den Islam***

Die Lage ist keineswegs hoffnungslos: Wenn sich heute sogar die katholische Kirche, die so lange ein Bollwerk der antidemokratischen Reaktion blieb, weil sie zu Recht um ihre (mittelalterlichen) hierarchischen Machtstrukturen fürchtete, schließlich doch zumindest theoretisch zu den Menschenrechten (allerdings in erster Linie außerhalb der Kirche!) bekennt, sollte dann nicht auch für den **Islam** ein grundlegender Wandel möglich sein, wengleich er nicht über die Institution eines ökumenischen Konzils verfügt? In den islamischen Ländern hatten die europäischen Kolonialmächte und die meisten Kirchen notorisch wenig getan, um die Menschenrechte zu fördern. Darum ist nachvollziehbar, daß sich heutzutage viele Muslime darüber erregen, wenn frühere Kolonialherren jetzt arrogant fordern, die Menschenrechte müßten sozusagen über Nacht verwirklicht werden. Die europäischen Staaten brauchten fast 200 Jahre, um die Menschenrechte (etwa die Rechte der Frauen) einigermaßen durchzusetzen. Daher muß auch den islamischen Staaten bezüglich Tempo und Modus ihrer Verwirklichung ein gewisses Verständnis entgegengebracht werden, ohne deshalb eklatante Menschenrechtsverletzungen zu verharmlosen.<sup>4</sup>

Allerdings gab es bei der Verabschiedung der „**Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte**“ 1948 durch die UN-Vollversammlung auch eine grundsätzliche muslimische Opposition: Saudi-Arabien enthielt sich zusammen mit Südafrika und sechs kommunistischen Staaten der Stimme. Grund: Die Erklärung erkenne nicht an, daß Rechte eine Gabe Gottes seien, und mißachte den Koran durch die Anerkennung eines Rechtes auf Religionswechsel. Interessanterweise verteidigte jedoch der muslimische Außenminister Pakistans die Erklärung im Namen seiner Regierung gerade mir dem Argument, der Koran gestatte es zu glauben oder nicht zu glauben.<sup>5</sup> Südafrika hat unterdessen die Apartheid abgeschafft, die aller-

---

<sup>4</sup> Für einen Überblick über die Entwicklung der Menschenrechte im Islam vgl. **A. E. Mayer**, Art. Human Rights, in: EncModIsl.

<sup>5</sup> Vgl. **R. Traer**, Faith in Human Rights, Washington, D.C. 1991, S. 111.

meisten kommunistischen Staaten haben die menschenrechtsfeindlichen Regime abgeschüttelt. Saudi-Arabien steht eine Neuorientierung freilich noch bevor. Der Weg zur Anerkennung der Menschenrechte für jeden Einzelnen ist vielerorts noch lang.

Für das islamische Selbstverständnis bedeutete die Menschenrechtserklärung in der Tat eine gewaltige Herausforderung: Gleichberechtigung der Frauen und der religiösen Minderheiten sowie Abschaffung der rigorosen Körperstrafen? Unter dem Einfluß von konservativen Denkern wie dem Pakistani Mawlānā Abu’I-A’lā Mawdūdī<sup>6</sup> versuchten wichtige muslimische Organisationen eine Harmonisierung von Islam und Menschenrechten, allerdings im umgekehrten Sinn: indem sie die Menschenrechte in das bestehende System der Scharia integrierten und eben diejenigen Rechte unerwähnt ließen, die sich nicht einfach darin integrieren lassen. Auf diese Weise wurde 1990 von der Organisation der Islamischen Konferenz die „**Kairoer Erklärung über die Menschenrechte im Islam**“<sup>7</sup> angenommen. Wenngleich diese Erklärung rechtlich nicht bindend ist, besitzt sie doch großes politisches Gewicht.

Gerade kritische Muslime<sup>8</sup> fragen sich angesichts der Kairoer Erklärung: Lassen sich denn die **Spannungen zwischen der Scharia und der Allgemeinen Menschenrechtserklärung** dadurch überspielen, daß man diese zum integralen Bestandteil der islamischen Tradition macht und dabei wesentliche Unterschiede einfach verschweigt? So wird zum Beispiel in der Kairoer Erklärung in Artikel 5 über das Recht auf Heirat die geforderte Nichtdiskriminierung aufgrund der Religion mit keinem Wort erwähnt. Artikel 10 dagegen gewährt dem Islam gegenüber anderen Religionen einen privilegierten Status: „Der Islam ist die Religion unverdorbener (ursprünglicher) Natur. Es ist verboten, irgendeine Form von

<sup>6</sup> A. A. Mawdūdī, Human Rights in Islam, London 1976, S. 13.

<sup>7</sup> Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam (1990) und andere islamische Menschenrechtsdokumentationen finden sich im Internet auf der Homepage des „University Committee on Human Rights Studies“ der Harvard-Universität: [www.humanrights.harvard.edu/documents/regionaldocs/cairo\\_dec.htm](http://www.humanrights.harvard.edu/documents/regionaldocs/cairo_dec.htm). Dt. Übersetzung in: CIBEDO. Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen 5 (1992) 5/6, S. 178-184.

<sup>8</sup> Vgl. S. Balić, Die innerislamische Diskussion zu Säkularismus, Demokratie und Menschenrechten, in: W. Ende – U. Steinbach, Der Islam in der Gegenwart, S. 590-603, bes. 600f. Der Muslim Balić erwähnt H. A. Amin, F. Rahman, M. Arkoun, H. Sa’b, H. Hanafi, M. Amara, I. Šubukšu.

Zwang auf einen Menschen auszuüben oder seine Armut oder Unwissenheit auszunützen, um ihn zu einer anderen Religion oder zum Atheismus zu bekehren.“<sup>9</sup> Dieser Artikel versucht, jegliche Konversion vom Islam wie jede missionarische Aktivität anderer Religionen unter Muslimen grundsätzlich auszuschließen; er steht damit im krassen Widerspruch zur Allgemeinen Menschenrechtserklärung, welche die Konversion zu einer anderen Religion oder auch zu keiner Religion ausdrücklich als Menschenrecht erklärt. Man zweifelt also, ob solch eine „Islamisierung der Menschenrechtserklärung“ deren eigentlichem Inhalt gerecht wird. Doch könnten die Menschenrechte überhaupt spezifisch muslimisch begründet werden und wie?

### ***Islamische Begründung der Menschenrechte?***

Es steht für mich außer Frage, daß sich die Menschenrechte auch aus der islamischen Tradition, vor allem aus dem Koran selber, begründen lassen. Basis für eine muslimische Begründung kann allein schon der Glaube an den Einen Gott sein, der ein Gott nicht nur der Muslime, sondern aller Menschen ist. Die Würde des Menschen als solchem – in der Bibel Mann und Frau geschaffen nach „Gottes Bild“<sup>10</sup>, was für den Koran den Menschen allzu sehr Gott angleicht – wird im Koran in anderer Weise betont: Gott hat den Menschen auf der Erde als „Stellvertreter“, „Statthalter“, „Nachfolger“ (*halīfa*) – der Engel(?) – eingesetzt.<sup>11</sup> Zugleich ist der Mensch „Diener“ ('abd) Gottes, und die Beliebtheit des Vornamens 'Abd-allāh zeigt, daß diese Bezeichnung keineswegs als erniedrigend, vielmehr als Ehre angesehen wird.

Ein für die gleiche Würde aller Menschen grundlegender Korantext steht in Sure 5,32: „... haben wir den Kindern Israels vorgeschrieben, daß wenn einer jemanden tötet, (und zwar) nicht (etwa zur Rache) für jemand (anderes, der von diesem getötet worden ist) oder (zur Strafe für) Unheil (das er) auf der Erde (angerichtet hat), es so sein soll, als ob er die Menschen alle getötet hätte.“ Im Islam hat die menschliche Person absoluten

---

<sup>9</sup> „Islam is the religion of unspoiled nature. It is prohibited to exercise any form of compulsion on men or to exploit his poverty or ignorance in order to convert him to another religion or to atheism.“

<sup>10</sup> Genesis 1,27. Vgl. **D. C. Peterson**, Art. Creation, in: EncQur.

<sup>11</sup> Vgl. Sure 2,30.

Wert, weil das Individuum die Menschheit als Ganze widerspiegelt: „Der Wert des Individuums ist weder numerisch noch rational noch sozial; er ist eine Gabe von Gott selbst, eine Gabe für den Menschen als solchen – ohne Berücksichtigung kultureller Eigenschaften, geschichtlicher Bedeutung oder seines hervorragenden Selbstbewußtseins.“ (M. A. Sinaceur)<sup>12</sup>

Es gibt Verse im Koran, vor allem aus der Mekka-Periode des Propheten, die Glaubensfreiheit und gleiche Würde aller Menschen vor Gott ungeachtet des Glaubens oder Geschlechts betonen. Der berühmteste und von Muslimen immer wieder für **Religionsfreiheit** zitierte Vers ist Sure 2,256: „In der Religion gibt es keinen Zwang.“ Auch die **Toleranz** wird durch die grundsätzliche Berechtigung einer **Pluralität von Religionen** grundgelegt: „Wenn dein Herr gewollt hätte, wären die, die auf der Erde sind, alle zusammen gläubig geworden. Wirst nun du die Menschen dazu zwingen, daß sie glauben?“<sup>13</sup> Eine andere Sure betont die gleiche Würde von Mann und Frau als Geschöpfe Gottes.<sup>14</sup> Wieder eine andere besagt: Gott sorgt für alle Kinder Adams.<sup>15</sup>

Aber diese positiven Aussagen sind nur die eine Seite der koranischen Botschaft, die andere wird leider von vielen Muslimen verschwiegen. Denn aus der gleichen Würde aller Menschen mußten ja auch die **gleichen Rechte aller Menschen** folgen. Doch davon kann im Koran keine Rede sein: Männer erscheinen gegenüber den Frauen und Muslime gegenüber Nichtmuslimen rechtlich eindeutig und massiv bevorzugt. Doch auch diesbezüglich läßt ein trilateraler Zugang zur Problematik differenzierter sehen.

---

<sup>12</sup> **M. A. Sinaceur**, Islamic Tradition and Human Rights, in: Philosophical Foundations of Human Rights, Paris, UNESCO 1986, S. 211; hier zitiert. Nach: R. Traer, Faith in Human Rights, S. 114.

<sup>13</sup> Sure 10,99.

<sup>14</sup> Vgl. Sure 4,1.

<sup>15</sup> Vgl. Sure 17,70.

# Religiöser Extremismus und Religionsfreiheit

---

## Einführung Die Gefahr, Begriffe zu verwechseln

*Maurice Verfaillie*

Ehemaliger Generalsekretär der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit, Gland, Schweiz

Viele, vor allem unter uns Christen, waren wie vor den Kopf gestoßen, als vor kurzem der Erzbischof von Recife in Brasilien eine Gruppe von Medizinern exkommuniziert hat, weil sie bei einem neunjährigen Mädchen, das vergewaltigt worden war, mit Zustimmung der Mutter eine Abtreibung vorgenommen hatten. Abgesehen von der allgemeinen Missbilligung hat dieses kirchliche Urteil auch jene Fragen verstärkt in den Vordergrund gerückt, die aufgeworfen wurden, nachdem Papst Benedikt XVI. fast gleichzeitig den Bann aufgehoben hatte, mit dem sein Vorgänger Johannes-Paul II. die konservative Piusbruderschaft belegt hatte. In einem anderen Kontext reagierten die Medien zur gleichen Zeit auf die Debatten über die Fragen der Evolutionslehre und des Kreationismus. Dabei konnte man immer wieder die unterschiedslos verwendeten Begriffe *konservativ*, *integristisch* und *fundamentalistisch* hören und lesen, ohne dass deren jeweilige Bedeutung präzisiert wurde. Die daraus resultierenden Klischees machen es notwendig, diese Begriffe klar zu definieren, um bedauerliche Sinnentstellungen oder Missverständnisse zu vermeiden.

Diese kurze Einführung beschränkt sich darauf, die Frage ausschließlich im Rahmen der drei großen monotheistischen Religionen zu erörtern: Christentum, Judentum und Islam. Wir wollen das Problem unter einem historischen Aspekt angehen, sind uns aber bewusst, dass dabei viele Fragen offen bleiben.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Siehe unter anderem: MAYER, Jean-François: *Les fondamentalismes*, Chêne-Bourg, Editions Georg, 2002; WILLAIME, Jean-Paul: *Fondamentalisme*, in: GISEL, Pierre et al: *Encyclopédie du protestantisme*, Genf 2006, S. 523, 524; ATOUN, T. Richard: *Understanding Fundamentalism: Christian, Islamic and Jewish Movements*, Lanham, MD (USA), 2001; Faculté de théologie adventiste: *Chrétiens, juifs et musulmans à l'épreuve de l'intégrisme*, Collonges-sous-Salève, Frankreich, Unterlagen zum Kolloquium vom 23. bis 25. April 2004.

Im Allgemeinen verbindet man mit den Begriffen *Fundamentalismus* und *Integrismus* die Vorstellung von religiösen Haltungen, die sich der Moderne und der Säkularisation widersetzen,<sup>2</sup> oder aber von religiösen Kulturen, die sich ganz auf sich selber zurückziehen; kurz gesagt, mit „der Einstellung von Gläubigen, die jegliche Weiterentwicklung ablehnen“ (so steht es im Wörterbuch *Le Petit Robert* von 1996).

*Fundamentalismus, Integrismus.* Es mag erstaunen, dass sogar das Wörterbuch „Le Petit Robert“ sie miteinander verquickt. Ihre Bedeutungen sind nämlich so unscharf geworden, dass man gelegentlich in den großen Zeitungen Formulierungen lesen konnte wie zum Beispiel *laizistischer Fundamentalismus* oder *Integrismus der Laizität!* Letzten Endes ist es schwierig zu entscheiden, worum es geht. Angesichts der Bedeutungsvielfalt, die das Wort Fundamentalismus im heutigen Sprachgebrauch angenommen hat, und angesichts seiner zahlreichen widersprüchlichen Bedeutungen, die in ganz entgegengesetzte Richtungen weisen können, schreibt der amerikanische Anthropologe Richard Antoun, dessen Spezialgebiet die dörflichen Gemeinschaften in Jordanien sind, in einer Analyse zusammenfassend:

<sup>2</sup> „[...] Gegen Ende des zweiten Jahrtausends nach christlicher Zeitrechnung macht sich ein Gefühl der Unsicherheit bemerkbar angesichts der ungeheuren Umwälzungen, die sich in den vergangenen Jahren im Kräfteverhältnis der Welt vollzogen haben und angesichts des Chaos, das man – z.B. nach dem Zerfall des Sowjetimperiums – heraufziehen sieht. In diesem Klima der Unsicherheit, in dem jene Orientierungspunkte von Gut und Böse verloren gegangen sind, die seit 1945 die internationalen Beziehungen und die Weltordnung verlässlich bestimmt haben, sind in den vergangenen fünfzehn Jahren zahlreiche Bewegungen auf der politischen Bildfläche erschienen, die dem Religiösen erneut Bedeutung beimessen. Mögen sie nun jüdisch, christlich oder muslimisch sein, sie alle sind davon überzeugt, dass alles Unglück der Menschheit daher rührt, dass sich der menschliche Geist vom Glauben und der Einhaltung der in den heiligen Schriften verkündeten Gebote frei machen wollte. Für sie hat der Prozess der Säkularisierung, der Einflussverlust der Religion auf die gesellschaftliche und politische Organisation, der mit der Aufklärung begann, geradewegs zu den schlimmsten Katastrophen des 20. Jahrhunderts geführt: Zu Nazismus und Stalinismus, Systeme, die beide missachteten, dass der Mensch in erster Linie das Geschöpf Gottes ist; aber auch zu all den Formen gesellschaftlichen Verfalls wie Drogensucht, die „Ghettoisierung“ der Vorstädte, zunehmende Fremdenfeindlichkeit, Rassismus und Ausbeutung. Um aus diesen Sackgassen unserer Zeit wieder herauszufinden, predigen einige neue christliche, jüdische und muslimische Bewegungen die Rückkehr zur strengen Einhaltung der religiösen Gebote, sowohl im privaten als auch im öffentlichen Leben. In der muslimischen Welt fordert man die Anwendung der *sharia*, bei den Juden die Orientierung an der *Halacha*, und in der christlichen Welt kämpft man z.B. gegen die Abtreibung. [...] Gehorchen aber denn nun alle diese Bewegungen derselben Logik oder gehören sie unterschiedlichen Kategorien an?“ KEPEL, Gilles: *Mobilisations religieuses et désarrois politiques à l'aube de l'an 2000*, in: LENOIR, Frédéric/TARDAN-MASQUELIER, Ysé: *Encyclopédie des religions*, Bd. 2, Paris, Bayard Editions, 1997, S. 2411.

„[...] Fundamentalismus kann politisch oder unpolitisch sein, er kann auf Konfrontation abzielen oder sie vermeiden wollen, er kann die Abspaltung oder aber die Integration anstreben, es kann ihm um den rechten Weg auf dieser Welt gehen oder aber um das Schicksal eines Menschen im Jenseits, er kann den Feind von außen fürchten, oder auch den von innen.“<sup>3</sup> Richard Antoun meint, der Begriff sei nach der iranischen Revolution von 1979 in den Medien in ambivalenter Weise verwendet worden. Die Auswirkungen dieser Verwirrung auf die Denkweise beschreibt Mark Juergensmeyer als „eine irrationale Angst vor dem Fundamentalismus“.<sup>4</sup> Diese Furcht, so fügt er hinzu, sei manchmal berechtigt, führe aber häufig zu menschenverachtenden Verhaltensweisen, die Verletzungen der religiösen Meinungsfreiheit nach sich ziehen. Jean-François Mayer, ein geschulter Beobachter, vermutet wiederum, es stehe der Wunsch nach äußerster Vereinfachung dahinter, wenn unterschiedliche religiöse Gruppen über einen Kamm geschoren und übereilt unterschiedslos als fundamentalistisch oder ultrakonservativ, ja sogar als extremistisch abgestempelt werden: „Es kommt gelegentlich vor, dass hinter der Etikettierung mit den Begriffen *Sekte* oder *Fundamentalismus* ideologische Absichten stehen. Ebenso wie bei der *Sekte* ist auch beim *Fundamentalismus* stets der andere gemeint - der, auf den man mit dem Finger zeigt und den man damit ausschließen will.“<sup>5</sup> Auch andere Autoren sehen das so;<sup>6</sup> z. B. Jay Harris, der zu dem Schluss gelangte, dass nicht so sehr die Unruhe, die diese Bewegungen in der

---

<sup>3</sup> ANTOUN, T. Richard, *Understanding Fundamentalism: Christian, Islamic and Jewish Movements*, Lanham MD (USA), Rowman and Littlefield, 2001, S. 160.

<sup>4</sup> JUERGENSMEYER, Mark: *Antifundamentalism* in: MARTY, Martin/APPLEBY, Scott (Hrsg.): *Fundamentalism Comprehended*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1995, S. 353. Zitiert nach: ROLLAND, Jean-Luc: *Adventisme et fondamentalisme: évolution d'une distance*, in: *Chrétiens, juifs et musulmans à l'épreuve de l'intégrisme*, Unterlagen zum Kolloquium der Adventistischen Fakultät für Theologie vom 23. bis 25. April 2004, Colonges-sous-Salève, 2006, S. 26. JUERGENSMEYER ist Mitglied der Abteilung für Soziologie der Universität von Kalifornien, Santa Barbara.

<sup>5</sup> MAYER, Jean-François: *op. cit.*, S. 8. Siehe auch: HARRIS, Jay: *Fundamentalism: Objections from a Modern Jewish Historian*, in: STRATTON, John Harvey (Hrsg.): *Fundamentalism and Gender*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1994, S. 137-173. John H. Stratton ist Professor für vergleichende Religionsgeschichte an der Harvard Divinity School.

<sup>6</sup> Siehe: INTROVIGNE; Massimo/MELTON, J. Gordon et al: *Pour en finir avec les sectes*, Debatte über den Bericht des parlamentarischen Ausschusses, Paris, Editions CESNUR – Di Giovanni, 1996.

Gesellschaft auslösen können, zu Besorgnis Anlass gebe, sondern vielmehr die Tatsache, dass sie ihre Ansichten nicht der vorherrschenden Denkweise anpassen.

Um zu erklären, warum diese Fragen heute wieder aktuell sind, müsste man sie wahrscheinlich, wie dies einige Autoren tun,<sup>7</sup> im Kontext mit dem Wiederaufleben des Religiösen sehen, welches auf die Enttäuschungen in der Vergangenheit und die Krisen, die die westliche Welt seit dem Ende des 18. Jahrhunderts erschütterten, zurückzuführen ist.

Wie auch immer: In Frankreich, Belgien, Deutschland und in der Schweiz waren es wohl die dramatischen Nachrichten im Zusammenhang mit den „Sektenaffären“ sowie die durch einen bestimmten Islam hervorgerufenen Probleme, die dazu geführt haben, dass man gewisser Auffassungen von Religion erst gewahr wurde, auf die die Öffentlichkeit nicht vorbereitet war. Angesichts dieser „Merkwürdigkeiten“ haben die negativen Bilder zu vereinfachenden Urteilen geführt, so als handele es sich hier um einen einzigen Sachverhalt, ungeachtet dessen, dass die Beweggründe jeweils ganz unterschiedlich waren. „Gehorchen aber denn nun alle diese Bewegungen derselben Logik oder gehören sie unterschiedlichen Kategorien an?“, fragt zu Recht Gilles Kepel.<sup>8</sup>

Zum Abschluss dieser allgemeinen Betrachtungen lässt sich zusammenfassend sagen, dass viele Menschen heute die Begriffe *Fundamentalismus* und *Integrismus* vor allem mit Verhaltensweisen in Verbindung bringen, die wissenschaftliche Forschung, Gewissens- und Religionsfreiheit, die Trennung von Kirche und Staat, Säkularisierung und die Werte des gesellschaftlichen Engagements ablehnen. Deshalb erscheint es uns angebracht, in dieser Einführung auf die jeweilige Bedeutung der einzelnen Begriffe einzugehen.

---

<sup>7</sup> So etwa Kathy Rousselet: „Die Religion lebt heute wieder auf, weil sowohl die Ideologie als auch eine gewisse Form von „Modernität“ in Trümmern liegen. Es fehlt der gesellschaftliche Konsens, und deshalb besinnt man sich auf die ‚universellen moralischen Werte‘, die den Zusammenhalt der Gesellschaft bewirken sollen. Angesichts des Scheiterns der prometheischen Utopie von einer wissenschaftlichen und technischen Eroberung der Welt sucht der Mensch nach neuen Glaubensinhalten. Die moralische, wirtschaftliche und ökologische Krise lässt befürchten, die Apokalypse stehe unmittelbar bevor. Als Synthese all dieser verschiedenen Fehlschläge hat die Katastrophe von Tschernobyl gezeigt, wie dringend notwendig die Suche nach ewigen Werten ist.“ ROUSSELET, Kathy: *Les ambiguïtés du nouveau religieux en Russie*, in: KEPLER, Gilles et al: *Les politiques de Dieu*, Paris, Editions du Seuil, 1993, S. 121, 122.

<sup>8</sup> Siehe Anmerkung 2.



Bele Chere Festival in Asheville, North Carolina, USA: Ein Demonstrant ruft zur Umkehr zu Jesus und zum Bibelstudium auf und spricht sich gegen Homosexualität aus.

Foto:  
Michael Tracey / Creative Commons

## 1. Integrismus

Daniel Béresniak zufolge „ähneln sich Integristen und Fundamentalisten so sehr, dass es legitim ist, sie zu verwechseln“.<sup>9</sup> Die Religionshistorikerin Ysé Tardan-Masquelier indes präzisiert, dass die beiden Termini „in Strömungen innerhalb des abendländischen Christentums entstanden sind, *die sich selbst so bezeichnet haben*. Wendet man sie auf andere an, ist das nicht ganz unproblematisch.“ (Hervorhebungen von uns).<sup>10</sup>

Integrismus ist nicht nur ein Begriff, sondern gleichzeitig auch ein Konzept, das dem Katholizismus zuzueignen ist. In Frankreich ist der

---

<sup>9</sup> BERESNIAK, Daniel: *Les intégrismes: idéologie du désir paranoïque*, Paris 1998, S. 18. Zitiert nach ROLLAND, Jean-Luc, *op. cit.*, S. 28.

<sup>10</sup> TARDAN-MASQUELIER, Ysé: „Mises au point“, in: *Le Monde des religions*, September-Oktober 2003, S. 29.

katholische Traditionalismus entstanden, und hier hat er Fuß gefasst. Ohne Kenntnis der Geschichte vom „Krieg der beiden Frankreich“ (Émile Poulat) lässt sich diese Bewegung, die im französischen Katholizismus „so stürmisch, so rachsüchtig und so radikal geworden ist“ (Henri Tincq) nur schwer deuten. Es waren die gemäßigten Katholiken, die sich eine Aussöhnung mit der Republik wünschten, welche dieser Bewegung die Bezeichnung *Integrismus* gegeben haben. Für viele in anderen Ländern, die den Konflikt, den diese Strömung innerhalb der katholischen Kirche ausgelöst hat, selber nicht erlebt haben, erscheint dieser fast unverständlich. So schreibt etwa Henri Tincq im Zusammenhang mit der Affäre um die Bischöfe der Piusbruderschaft: „Die Glut, die hier wegen des Zweiten Vatikanischen Konzils wieder angefacht wurde, stammt noch aus einer Zeit lange vor den 1960er Jahren.“<sup>11</sup> Der „Krieg der beiden Frankreich“ – das ist einerseits das Frankreich der Aufklärung, das Frankreich der Revolution und der Menschenrechte, der Republik, der Trennung von Kirche und Staat, also das säkulare, demokratische Frankreich, und andererseits das heilige Frankreich, das mit der Taufe Chlodwigs begann und mit Jeanne d’Arc endete, welche sich heute der katholische Nationalist Jean-Marie Le Pen zur Muse erkoren hat. Mit anderen Worten, das Frankreich der „Gegenreformation“, der „Konterrevolution“, das Frankreich, das den „Anschluss“ an die Republik ablehnt, das Frankreich eines Charles Maurras, der den Katholizismus zum politischen Programm erheben wollte, später das jüdenfeindliche Frankreich des Marschall Pétain, und schließlich das Frankreich all jener, die sich gegen das Zweite Vatikanische Konzil stellen. Wir wollen gar nicht alle Katholiken dazu rechnen, die sich nach der lateinischen Messe zurücksehnen (wegen der Feierlichkeit und des Zeremoniells), doch den Anhängern des „heiligen Frankreich“ ist allen gemein, dass sie auf eine starke katholische Familientradition zurückblicken, sich gerne und sehnsüchtig auf die ruhmreiche Vergangenheit ihrer Kirche berufen und gleichzeitig die Gesellschaft und die moderne katholische Kirche zutiefst ablehnen.<sup>12</sup> Ihr religiöses Erbe ist nach wie vor das Trienter Konzil (1545-163) und der auswendig gelernte Katechismus; es ist die Bibel,

---

<sup>11</sup> TINCO, Henri: «La guerre des deux France», in: *Le Monde des religions*, 35, Mai-Juni 2009, S. 6.

<sup>12</sup> Ibid.

die ausschließlich in der lateinischen Fassung der Vulgata gelesen werden darf, das alte Brevier und die auf Latein gehaltene Messe Pius V., die „ewige Messe“. Diese Kirche kennt nur einen Pfeiler: Rom. Sie beruht auf der geheiligten Person des Priesters, auf der Trennung zwischen der Kirche als hierarchischer Struktur, welche die Lehre hervorbringt und das Heil und die Sakramente spendet, und den Gläubigen. Dieser marginale Zweig des Katholizismus wird bekanntlich die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils niemals anerkennen, wird dessen Erklärung zur Religionsfreiheit und die Befreiung des Wortes des Evangeliums zum Nutzen des gläubigen Volkes immer ablehnen.

Pius VI. hat diese Strömung unterstützt. Er hat den Umsturz des Ancien Régime nicht hingelassen, in dem gegolten hatte: „Ein Glaube, ein Gesetz, ein König“. Mit der Revolution kommt es deshalb zu einem lange währenden Bruch innerhalb des Katholizismus. Die Kritik der Päpste an der neuen politischen Regierungsform in Frankreich setzte sich das ganze 19. Jahrhundert hindurch fort. Erst Leo XIII. (1878-1903) forderte im Jahr 1882 die Katholiken auf, sich der Dritten Republik anzuschließen. Die Spuren dieses Bruchs sind aber dennoch bis heute spürbar, und sie sind mit der integristischen Krise wieder stärker ins Bewusstsein gerückt, seitdem das Zweite Vatikanische Konzil der katholischen Welt das Gesicht eines Katholizismus gezeigt hat, der einräumt, dass die Menschenrechtserklärung dem Geist des Evangeliums nicht fern steht, das Gesicht einer Kirche, die die Erklärung *Dignitatis Humanae* herausgegeben hat.

Im Jahr 1910 taucht der Begriff *integristisch* zum ersten Mal im katholischen Sprachgebrauch auf. Er wird von jenen verwendet, die sich der von Leo XIII. empfohlenen Linie anschlossen und die den denunziatorischen Teil des Katholizismus anprangerten; der es auf jeden Priester, jeden Bischof und jeden Laien abgesehen hatte, welcher im Verdacht steht, dem „Modernismus“ anzugehören. Letztere nannten sich selber integrale Katholiken. Historisch gesehen wäre es also korrekter, von *Integralismus* anstatt von *Integrismus* zu sprechen, doch hat sich der zweite Begriff durchgesetzt.

Nach den Annäherungsbemühungen Benedikts XVI. an die Nachfolger von Monsignore Lefebvre und an die Bischöfe der Piusbruderschaft ist die Lage heute weiterhin unklar. Diese Gemeinschaft wird zur Zeit zwischen gemäßigten Kräften hin und her gerissen, die sich die Lage zunutze machen wollen und darin eine historische Chance sehen, die Errungenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils erneut zu diskutieren. Auf

der anderen Seite stehen die Erzkonservativen, die sich darauf nicht einlassen wollen. Sie glauben, Benedikt XVI., konservativ in der Lehre, sei „ihr Papst“, stehe ihren Vorstellungen von der Liturgie nahe und werde jenem Intermezzo der Konzilspäpste von Johannes XXIII. bis Johannes-Paul II. ein Ende setzen. Auf Seiten Roms scheint man sich allerdings zu irren, wenn man meint, der Vatikan könne durch immer mehr Zugeständnisse erreichen, dass die „verirrten Schäfchen“ zurückkehren und sich für offenere Sichtweisen aufgeschlossen zeigen.

## **2. Integritismus und Fundamentalismus: der Unterschied**

Wenn in den Medien von derlei radikalen Positionen die Rede ist, werden die Begriffe *Integritismus* und *Fundamentalismus* sowohl für katholische als auch für protestantische Kreise verwendet. Man könnte nun versucht sein zu meinen, das Auftauchen des katholischen Integritismus infolge des oben beschriebenen Konflikts fände im 19. Jahrhundert in den Vereinigten Staaten eine Art Pendant in einer Form der protestantischen Protestbewegung. Der Unterschied ist jedoch gewaltig. „Damit würde man die Verteidigung der Unfehlbarkeit einer (integralen) Tradition sowie einer kirchlichen Institution einerseits mit der Lehre von der absoluten Gültigkeit einer Schrift, in diesem Fall der Bibel, andererseits verwechseln“, schreibt Jean Baubérot.<sup>13</sup> Denn auf der einen Seite steht die Autorität Roms, die darauf besteht, eine Kirchentradition zu verteidigen, die sich in der apostolischen Nachfolge sieht und sich allein für befugt hält, die Heilige Schrift auszulegen (siehe die Enzyklika *Pascendi* von Pius X., 1907), und auf der anderen Seite haben wir Protestanten, so genannte Fundamentalisten, die ihre Lehre gegen eine allzu liberale Auslegung der Bibel schützen wollen.

## **3. Die verschiedenen Formen von Fundamentalismus**

### **a) jüdischer und muslimischer Fundamentalismus**

Es wäre interessant, würde aber den Rahmen dieser Einführung sprengen, sich intensiv mit der Frage zu befassen, wie der Begriff *Fundamentalismus* im Judentum und im Islam verwendet wird. Beschränken wir uns hier auf folgende Zusammenfassung von Émile Moatti, Sprecher der Fra-

---

<sup>13</sup> BAUBEROT, Jean: *Intégrisme*, in: GISEL, Pierre (Hrsg.): *Encyclopédie du protestantisme*, Paris-Genf, Editions Quadrige/PUF/Labor et Fides, 2006, S. 633.

ternité Abraham und Mitglied in der Leitung der französischen jüdisch-christlichen Freundschaftsgesellschaft in Paris. Er sagt, dass in religiösen jüdischen Kreisen „die pädagogische Methode der Thora darin bestehe, alle möglichen Verirrungen, alle Fehler der Menschen zu beschreiben, die von ihren Leidenschaften dazu verleitet werden, Böses zu tun“. Ziel sei es, „[...] wachsam bleiben zu können, um zu verhindern, denselben Irrtümern zu verfallen. Dazu üben wir unseren Willen darin, Gutes zu tun“.<sup>14</sup> Émile Moatti zufolge gibt es zwei Hauptgründe für fundamentalistische Abweichungen innerhalb des Judentums: „Die Auffassung, die Thora sei eine heilige Offenbarung, deren Gebote umfassend befolgt und absolut wörtlich verstanden werden müssen; und der Verzicht auf jegliche kritische Betrachtungsweise und jedes Urteil.“ Das Ergebnis ist, so schreibt er, dass „gewisse jüdische Gemeinden sich ganz und gar auf sich selber zurückziehen“. Ist es vielleicht auch die schmerzliche Erinnerung an Verfolgungen, denen sie in dominierenden Gesellschaften ausgesetzt waren? Moatti fügt jedoch hinzu, dass dieser jüdische *Fundamentalismus* zwar zu einem jüdischen *Integrismus* führen könne, für den die von der Thora (dem Talmud) festgelegten Verhaltensregeln unantastbar sind, dass aber die Gesamtheit dieser Regeln als „Halacha“ bezeichnet werde (das Wort leitet sich her von „gehen“, „voranschreiten“), weil diese sich weiterentwickeln können.<sup>15</sup>

Für den Islam stützen wir uns auf die Analyse des Religionshistorikers und Religionssoziologen Massimo Introvigne. Er untersucht den Islam ausgehend von seiner „Nischentheorie“.<sup>16</sup> Diesen Begriff hat er dem Vokabular der Marktwirtschaft entlehnt. Er teilt die muslimischen Organisationen auf einer Skala von fünf „Nischen“ ein: die Ultraprogressiven, die Progressiven, die Konservativen, die strengen Fundamentalisten und die extrem strengen Fundamentalisten (Extremisten). Je weiter man von einer „Nische“ zur nächsten vorrückt, umso stärker wird die Spannung

---

<sup>14</sup> MOATTI, Émile: „La propagation de l'idéal biblique universel de justice et de solidarité“, in: *Chrétiens, juifs et musulmans à l'épreuve de l'intégrisme*, Unterlagen zum Kolloquium vom 23. bis 25. April 2004, Adventistische Fakultät für Theologie, Collonges-sous-Salève, 2006, S. 127, 128.

<sup>15</sup> *Ibid.*, S. 127-130.

<sup>16</sup> Siehe INTROVIGNE, Massimo: *Fondamentalismi, i diversi volti dell'intransigenza religiosa*, Piemme, Edition Casale Monferrato (Alessandria), 2004. Siehe auch: ders.: „Les extrêmes religieux. Définitions et approche sociologique“, in: *Chrétiens, juifs et musulmans à l'épreuve de l'intégrisme*, op. cit., S. 7-23.



Mahnwache vor dem UNO-Gebäude in Genf: Christen fordern Religionsfreiheit für die Christen in Pakistan, nachdem Gewaltausbrüche in der Provinz Punjab zahlreiche Verletzte, Tote und Obdachlose gefordert hatten. *Foto: www.csi-schweiz.ch*

innerhalb der religiösen Gruppe. Seiner Ansicht nach wird das Problem durch das Scheitern jener ausgelöst, die sich den progressiven „Nischen“ zuwenden. Sie verzerren das Bild von der „umma“ (der weltweiten muslimischen Gemeinschaft). Als Beispiele führt der italienische Soziologe Palästina, die Türkei, Algerien, Iran, den Irak, Afghanistan sowie Randgruppen der muslimischen Einwanderer in Europa an.

So tritt auf der internationalen Bühne der extreme *Fundamentalismus* mit „seinen schleichenden Erfolgen“ und seinen Gewalttaten in Erscheinung.

### **b) Protestantischer Fundamentalismus**

Dem etymologischen Wörterbuch Larousse zufolge ist im Französischen das aus dem Lateinischen hergeleitete Wort „fondamental“ (fundamental) seit dem Jahr 1460 belegt. *Fundamentalismus* ist ein Wort, das heute seine ursprüngliche historische Bedeutung verloren hat. Es entstammt dem religiösen Wortschatz der Vereinigten Staaten zu Beginn des

20. Jahrhunderts. Entstanden ist es in baptistischen Kreisen. 1919 wurde die „World’s Christian Fundamentalist Association“ gegründet, und ein Jahr später, 1920, bediente sich der Herausgeber der baptistischen Zeitung „The Watchman Examiner“, Curtis Lee Laws, des englischen Begriffs „fundamentalists“, um damit jene zu bezeichnen, die Lehrmeinungen vertraten, wie sie von 1910 bis 1915 in den unter dem Titel „The Fundamentals. A Testimonies to the Truth“ erschienenen theologischen Broschüren verbreitet worden waren.<sup>17</sup> Unterzeichnet hatten diese Ausführungen etwa vierzig Theologen und Kirchenführer aus Amerika und Europa. Das Werk verstand sich als eine Reaktion auf den protestantischen Liberalismus des 20. Jahrhunderts und auf die Bewegung „Social Gospel“. Es setzt sich mit einzelnen Punkten der christlichen Lehre auseinander, die die Verfasser für „fundamental“ für den christlichen Glauben erachten. Das Hauptgewicht liegt dabei auf der Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift als Grundlage ihrer Theologie.<sup>18</sup> Sie nannten sich selber „Fundamentalisten“, um damit zum Ausdruck zu bringen, dass sie den Darwinismus ablehnten und sich gegen dessen Lehre an den staatlichen amerikanischen Schulen wandten. 1920 startete William Jennings Bryan (1860-1925) eine Kampagne gegen die Evolutionslehre, die mit dem Prozess von Dayton (Tennessee, Vereinigte Staaten) endete, in dem Bryan unterlag. In den 1980er Jahren und danach hat der *protestantische Fundamentalismus* in Amerika seine Tätigkeit wieder verstärkt aufgenommen und versucht, das allgemeine Schulgebet einzuführen. Für dieses Vorhaben hatte sich

---

<sup>17</sup> *The Fundamentals. A Testimonies to the Truth* wurde 1988 neu herausgegeben, alle 12 Bände in 4 Bänden, New York, Editions Garland, 1988.

<sup>18</sup> Das sind u. a. die Jungfrauengeburt Jesu, seine leibliche Auferstehung, seine Göttlichkeit, das Sühneopfer, und vor allem die Unfehlbarkeit des Originaltextes der Bibel. „Dieser letztgenannte Punkt ist ganz besonders wichtig: Denn alle Fundamentalisten sind sich darin einig, dass die Bibel frei von Fehlern ist, selbst wenn nicht alle die Lehre auf die gleiche Weise auslegen. Entgegen den liberalen und spirituellen Bibelinterpretationen und entgegen der historisch-kritischen Exegese wollen die Fundamentalisten die Objektivität der christlichen Glaubensinhalte bewahren und beharren auf deren Faktizität. Das Wort Gottes *ist* die Bibel (nicht in der Bibel), Selbst wenn die Lehre von der Unfehlbarkeit der Bibel einräumt, dass nur die Texte in der Originalsprache göttlichen Ursprungs sind, hat diese Lehre doch zahlreiche Fundamentalisten dazu veranlasst, auch die eine oder andere Bibelübersetzung für heilig zu erklären, vor allem deren Übersetzung ins Englische, die berühmte *King James Version* aus dem Jahr 1611. Als 1946 die *Revised Standard Version* (das Neue Testament) und 1952 die komplette Bibel in einer Neuübersetzung erschienen, hielten einige Ultrafundamentalisten diese für das Werk einer liberal-kommunistischen Verschwörung und sahen in ihr ‚die Bibel des Antichristen‘...“ WILLAIME, Jean-Paul: *op. cit.*, S. 523, 524.

bereits die 1979 von Pastor Jerry Falwell gegründete Bewegung „Moralische Mehrheit“ stark eingesetzt. Er und seine Anhänger wollten die traditionellen Werte der Vereinigten Staaten bewahren, die angeblich durch die Entwicklung der Gesellschaft und der Kultur gefährdet waren. 1980 unterstützten diese Strömungen nicht nur die Präsidentschaft von Ronald Reagan, sondern engagierten sich auch in einem „Kreuzzug“ gegen Abtreibung und Homosexualität. Schützenhilfe erhielten sie dabei von den „Fernsehpredigern“. 1992, als Bill Clinton als amerikanischer Präsident ins Weiße Haus einzog, erschien die *fundamentalistische Bewegung* erneut auf der Bildfläche der Öffentlichkeit. Die „Christliche Koalition“ von Pat Robertson und Ralph Reed konnte damals 1,5 Millionen Anhänger rekrutieren und übte einen starken Einfluss auf die republikanische Wählerschaft aus.

Jean-Paul Willaime merkt an, dass „fundamentalistische Ausrichtung und Neigung nicht auf den nordamerikanischen Protestantismus beschränkt sind.“ Man findet sie auch in Lateinamerika, im Süden des afrikanischen Kontinents und in verschiedenen protestantischen Gruppierungen in Europa, in Deutschland in den 1970er Jahren z.B. in der Bewegung „Kein anderes Evangelium“. „Ganz allgemein“, so schreibt er, „kann man sagen, dass der *protestantische Fundamentalismus* in Zeiten starker gesellschaftlicher und kultureller Veränderungen als eine Bewegung auftritt, die Halt in der Lehre und in der Moral sucht, als eine Bewegung, die ein ganz bestimmtes Verhältnis zum Wortlaut der Bibel hat.“<sup>19</sup> Es lässt sich nämlich tatsächlich feststellen, dass die Bekenntnisse zum Glauben an die Unfehlbarkeit des Bibeltextes und die damit verbundenen doktrinären Implikationen immer wieder bis ins Einzelne in den „Erklärungen“ aus den Jahren 1978 bis 1986 ausgeführt wurden, also in einer Zeit, zu der Europa einen starken gesellschaftlichen und kulturellen Wandel erlebte.

### Schlussfolgerung

Abschließend möchten wir zwei Dinge anmerken. Zum einen schließen wir uns der Überlegung von Jean-Paul Willaime an: „Man darf den Fundamentalismus nicht mit dem evangelischen Protestantismus gleichsetzen. Letzterer hat viele Gesichter und ist nicht zwangsläufig fundamentalistisch im historischen Sinn des Wortes. Denn die evangelischen Protes-

---

<sup>19</sup> WILLAIME, Jean-Paul, *op. cit.*, S. 524.

tanten haben gewisse Aspekte der historisch-kritischen Bibelauslegung übernommen und verstehen den Text der Bibel nicht wortwörtlich [...]. Andererseits kann man aber auch sagen, dass der Protestantismus ganz besonders empfänglich für den Fundamentalismus ist und dass er deshalb, wenn man den Begriff *Fundamentalismus* weit fasst und nicht historisch versteht, mit seinem Bekenntnis zur *sola scriptura* selber eine Art von Fundamentalismus darstellt. Und zwar in dem Sinn, dass er sich zur Heiligen Schrift als Grundlage des christlichen Glaubens bekennt und an dieser Grundlage gegen jede andere Interpretation festhalten will. Aber der Protestantismus ist, und das sei ebenfalls gesagt, gleichzeitig auch ein Liberalismus (freie Prüfung und Relativierung der theologischen und moralischen Autoritäten der Kirche). Diese Spannung zwischen einem gewissen 'Fundamentalismus' und einem 'Liberalismus' ist deshalb charakteristisch für den Protestantismus.<sup>420</sup>

Zum anderen erinnern wir an das, was wir weiter oben bereits gesagt haben: Die undifferenzierte Verwendung der Begriffe *Fundamentalismus*, *Integritismus* und *Extremismus* führt nur allzu häufig dazu, dass man sie alle drei über einen Kamm schert und so ganz unverrückbare Vorstellungen entstehen, gerade so, als spräche man von ein und derselben Sache, obwohl sich die Beweggründe der betreffenden religiösen Gruppen doch so sehr voneinander unterscheiden. Absichtlich oder unabsichtlich läuft man Gefahr, den Keim für intolerante Reaktionen zu legen, wenn man allen gleichermaßen unterstellt, ihr Verhalten sei gegen die Gesellschaft gerichtet, sie würden die wissenschaftliche Forschung verteufeln, das Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit ablehnen und sich gegen die Trennung von Kirche und Staat, gegen die Säkularisierung der Staaten und gegen die Werte des gesellschaftlichen Engagements stellen.

---

<sup>20</sup> Ibid.

# Kulturrelativismus als politische Gefahr

*Heinz Theisen*

Professor für Politikwissenschaft an der Katholischen Fachhochschule Nordrhein-Westfalen in Köln, Deutschland

## Europas Kultur der Gegensätze

Europa ist eine Kultur der Gegensätze, die durch strukturelle Gegenseitigkeiten im Gleichgewicht gehalten werden können. In den Spannungsfeldern von Religion und Politik, Christentum und Aufklärung oder Staat und Markt ist das Wort „und“ entscheidend. Die gleichzeitige Trennung und gegenseitige Ergänzung etwa von Kirche und Staat beginnt in Deutschland bereits im Kindergarten und in der Schule.

Das europäische „und“ hat seine geistigen Wurzeln im Christentum. Das benediktinische „Ora et labora“ mit seiner Wechselseitigkeit von innerer und äußerer, geistiger und materieller Welt kann als die Urformel des Abendlandes gelten. Die christliche Dialektik von Gott und Mensch, Eigen- und Nächstenliebe, vom „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ schuf grundlegende Voraussetzungen für die neuzeitliche Ausdifferenzierung der Funktionssysteme von Religion, Politik, Wissenschaft, Staat und Marktwirtschaft. Jedes Funktionssystem folgt seiner eigenen Logik und soll dennoch andere Systeme ergänzen.

Die Freiräume dieser Funktionssysteme ermöglichen erst die Dynamik westlicher Gesellschaften. Im Idealfall führt die Ergänzung der Gegensätze zur Gegenseitigkeit von ideellen und materiellen Motiven, von Moral und Interesse, Eigennutz und Allgemeinwohl. Die produktiven Spannungen und Gegenseitigkeiten zwischen ihnen sind immer gefährdet, durch totalitäre Vereinseitigungen oder durch relativistische Auflösung der Spannungsfelder.

Wenn auf die Spannung zwischen Religion und aufklärerischen Werten verzichtet wird, steht die europäische Kultur nur noch auf einer Säule. Wo die Spannungsverhältnisse zwischen Religion und Welt entweder wie im Relativismus gelehnet oder wie im Totalitarismus bekämpft werden, droht das „und“ und damit die Identität Europas verloren zu gehen. Relativismus und Totalitarismus berühren sich wie alle Extreme in ihrer Ablehnung von Gegenseitigkeiten.

Die fortschreitende Auflösung europäischer Gegenseitigkeiten hat den Gutmenschen hervorgebracht, der die Sünd- und Schuldhaftigkeit

und damit die Selbstverantwortlichkeit des Menschen leugnet. Da ihm fast alle Menschen als Opfer von „Diskriminierung“ gelten, verzichtet er auf Gegenseitigkeit, woraus der Verzicht auf gegenseitige Toleranz und auf die Gegenseitigkeit von Rechten und Pflichten bei Migranten erklärbar ist. Kulturell geprägte Werte sind gemäß diesem Kulturrelativismus gleichwertig. Von daher gelten selbst Kulturen als gleichwertig, die den Wert der Gleichwertigkeit ablehnen und eine der westlichen Kultur entgegen gesetzte Werteordnung wie den Vorrang des Kollektivs vor dem Individuum oder die Einheit von Religion und Politik vertreten.

Die oft im relativistischen Geist geführten Dialoge sind schon erkenntnistheoretisch widersinnig. Diskursen, die nicht der Idee der Wahrheit verpflichtet sind, fehlt der gemeinsame Maßstab, so dass lediglich noch Meinungen aufeinander stoßen. Der „Dialog der Kulturen“ droht zum Inbegriff eines relativistischen Credo zu werden, in der man der eigenen Position nicht mehr Wahrheit zugesteht als der Position der anderen. Die Annahme, dass alles relativ ist, muss sich selbst davon ausnehmen. Dies geschieht auch ständig, wenn sich der Relativismus selbst zur Wahrheit erklärt. Seine politisch korrekten Differenzierungsverbote kommen im Ergebnis Denkverboten gleich.

Für eine Kultur als „Ordnung der Werte“ ist diese Wertebeliebigkeit bedrohlich. Eigenwertigkeit ist das Prinzip aller Kulturalität, weil sie die Kultur als Kultur bestimmt. Wertebeliebigkeit verhindert das Erlernen ethischer Urteilskraft, der Fähigkeit, zwischen gut und böse zu unterscheiden und entsprechende Tugenden einzuüben. Jene, die Demokratie ermöglichenden Haltungen und Tugenden wie Toleranz, Friedensliebe und Verantwortlichkeit sind nicht durch Appelle zu gewinnen oder zu verordnen. Sie müssen eingeübt und gelebt werden.<sup>1</sup>

### **Die islamistische Herausforderung**

Gegen Fundamentalismus als Besinnung auf eigene Fundamente ist nichts zu sagen, sofern diese Fundamente keinen totalitären Charakter mit entsprechendem Absolutheitsanspruch erheben. Der Evangelikale Fundamentalismus, der die Trennung von Staat und Kirche ausdrücklich befürwortet, stellt kein politisches Problem dar. Sofern das Fundament

---

<sup>1</sup> Armin G. Wildfeuer, Begriffsbestimmung: Wert/Werte, in: W. Becker u.a. (Hrsg) Lexikon der christlichen Demokratie in Deutschland, Paderborn 2002, S.648ff.



Moscheen in der westlichen Kultur: die Melvânâ-Moschee, spirituelles Zentrum der türkisch-islamischen Gemeinde in Konstanz. *Foto: churchphoto / Eli Diez-Prida*

aber wie im Islamismus in der behaupteten Einheit von Religion und Politik liegt, ist es mit der europäischen Kultur unvereinbar.

Der Islam ist mehr als eine Religion. Er begreift sich als ganzheitliche Weltanschauung, für die das alltägliche Leben, Politik und Glauben eine untrennbare Einheit ist. Das Bedürfnis nach einer endgültigen Lösung der Probleme und damit nach Erlösung („Der Islam ist die Lösung“) liegt allen totalitären Bewegungen zugrunde. Es kollidiert mit dem Selbstverständnis der offenen Gesellschaft, die absolute Lösungen Gott überlässt.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Es blieb dem aus der DDR stammenden israelischen Schriftsteller Chaim Noll vorbehalten, nachdrücklich auf den vergleichbaren Totalitarismus von Kommunismus und Islamismus hinzuweisen. Vgl. ders., Die Aura der Angst. Kommunismus, Islam und ihre Wirkung auf Europa, in: Mut. Forum für Kultur, Politik und Geschichte, Asendorf, November 2007.

Die totalitäre Dynamik macht weder vor den Grenzen moderner Teil- und Funktionssysteme noch vor den Grenzen anderer Kulturen halt. In Gestalt des Dschihadismus ist der islamistische Imperialismus der erklärte neue Feind der offenen Gesellschaft. Auch dieser dritte Totalitarismus wird von Appeasern, von Gutmenschen und Dialogisten bis heute verkannt und unterschätzt.<sup>3</sup> Da wir „unsere Freiheit nicht zu Tode schützen dürfen“, wird der Demokratie den gegenüber Nazis und Kommunisten entwickelten Methoden der „wehrhaften Demokratie“ im Sinne eines „keine volle Freiheit für die Feinde der Freiheit“ vorenthalten. Insofern sie selbst Dschihadisten „Religionsfreiheit“ zubilligen oder als „unterdrückte Freiheitskämpfer“ missverstehen, verfehlen sie deren totalitären Kern.

Walid Phares hat in seiner Studie über den Dschihadismus beschrieben, wie amerikanische Gutmenschen die Blindheit gegenüber der im Jahre 2001 ja keineswegs neuen islamistischen Bedrohung verschuldet haben. Die Anschläge auf amerikanische Einrichtungen in den neunziger Jahren, welche Hunderte von Toten forderten, wurden als Werk einzelner Krimineller oder als Ausdruck lokaler Streitigkeiten und Befreiungsbewegungen verkannt. Erst mit dem 11. September wurde es der Mehrheit der Amerikaner offenbar, mit wem sie es zu tun hatten. Das schludrige Abwehrverhalten selbst amerikanischer Geheimdienste ist die späte Folge einer Verkenning der mörderischen Herausforderung.

Noch heute begegnen uns ständig Koraninterpreten, die den Dschihad als eine Art spirituellen Yoga verharmlosen, als Kampf gegen eigene Laster. Diese private Auslegung gibt es in der Tat und sie ist für sich allein politisch irrelevant. Mit dem Hinweis auf sie aber die politisch relevante Auslegung zu verleugnen, grenzt schon an geistigen Verrat gegenüber unseren legitimen Sicherheitsbedürfnissen.

In der politischen Auslegung dient der Dschihad gegenüber sich selbst der Vorbereitung des Dschihads gegen Ungläubige. Die totalitäre Logik des „Kalifats“, in dem weltliche und religiöse Angelegenheiten zusammenfallen, wird als ganzheitliche Fülle gedeutet, als Bestreben, „authentisch“ zu sein und sich nicht in „Widersprüche“ zu verstricken. Der Verrat gegenüber der eigenen „Kultur des Todes“ liefert den Islamisten Munition für ihre Attacken. Sie brauchen nur die Phrasen westlicher

---

<sup>3</sup> Vgl. hierzu Efraim Karsh, *Imperialismus im Namen Allahs. Von Muhammad bis Osama Bin Laden*, München 2007 und Walid Phares, *Future Jihad. Terrorist Strategies Against America*, New York 2005.

Kulturkritiker abzuschreiben und sie gegebenenfalls aus ihrem Zusammenhang zu lösen. Ganze Bibliotheken wurden gegen Huntington verfasst, als hätte dieser Bote den Kulturkrieg erfunden und nicht nur beschrieben.

Diese Verleugnung unserer Bedrohung bedeutet Verrat an denjenigen in der muslimischen Welt, die für deren demokratische Erneuerung kämpfen. Die aus Somalia stammende Frauenrechtlerin Ayaan Hirsi Ali lobt die europäischen Liberalen dafür, sich dem Zwang von Glauben und Gewohnheiten widersetzt und bei ihr und anderen liberalen Muslimen das kritische Denken angestoßen zu haben. Sie kritisiert aber deren merkwürdige Neigung, sich selbst an allen Übeln die Schuld zu geben und den Rest der Welt als Opfer zu betrachten. Sie würden die USA und nicht die islamische Welt kritisieren, wie sie früher auch nicht die Gulags kritisiert hätten. Sie übersähen jedoch, dass sie, indem sie nichtwestliche Kulturen skrupulös von ihrer Kritik ausnehmen, damit diese Kulturen in ihrer Rückständigkeit einzementierten. Eigentlich – so deutet sie dieses Verhalten – fühlen sie sich überlegen und betrachten Muslime nicht als ebenbürtige Gesprächspartner, sondern als die anderen, die geschont werden müssen, weil sie befürchten, dass Muslime wegen der Kritik böse und dann gewalttätig werden könnten.<sup>4</sup>

Fatal wirkt sich das Differenzierungsverbot aus, wenn nicht einmal mehr Unterscheidungen zwischen Freunden, Gegnern oder auch Feinden unserer offenen Kultur statthaft sind. Der Islamist hat aber keine Meinung, er steht mit seiner ganzen Existenz für seine Identität ein. Das „bessere Argument“ ist für ihn kein Argument, sondern eine Bedrohung seiner Identität. Der Islamismus beruht seinem Wesen nach auf der Verweigerung des liberalen Diskurses.

### **Relativismus und Universalismus**

Der Kulturrelativismus belässt es konsequenterweise bei einem Nebeneinander der Kulturen, was immer noch realistischer ist als die oft proklamierte „transkulturelle“ Vermischung der Kulturen. Diese Form des Relativismus nimmt nicht nur die eigenen Werte, sondern auch die anderer Kulturen nicht ernst. Auch deren Werte erscheinen dem Relativisten relativ, beliebig, änderbar, manipulierbar und integrierbar.

---

<sup>4</sup> Ayaan Hirsi Ali, Ich klage an. Plädoyer für die Befreiung der muslimischen Frauen, München 2006, S.13f.

Die amerikanischen Gegenattacken gegen den Islamismus nach dem 11. September waren übereilt und überengagiert, weil sie uns tiefer in fremdes Gelände verstrickten. Der liberale Interventionismus westlicher Mächte will anders als eine ethische Intervention nicht nur humanitäre Hilfe leisten, sondern neue politische Strukturen erzwingen. Allein aus Mitgliedsländern der EU sind 70 000 Soldaten außerhalb von EU-Territorien stationiert. Diese Paradoxie einer Gleichzeitigkeit von kulturellem Relativismus und politischem Universalismus in der westlichen Welt erklärt sich aus ihrer gemeinsamen Wurzel. Beide verleugnen die Besonderheit der westlichen Kultur, ihre Traditionen und Voraussetzungen.

Sowohl der Versuch der Integration von Islamisten als auch der Universalisierung der Demokratie in islamischen Ländern ist Ausdruck von Relativismus. Menschenrechte und Demokratie beruhen auf spezifisch westlichen Werten. Freie Wahlen führen in vormodernen Clankulturen fast zwangsläufig zu Bürgerkriegen oder zu schaurigen Hybridsystemen, zu „Demokraturen“, Oligarchien und Mafiokratien. Ohne aufgeklärtes Denken von mündigen und selbstverantwortlichen Bürgern sind Kompromisse nicht möglich. Ohne das Ethos anonymer Solidarität enden „Marktwirtschaften“ im Sozialdarwinismus. Die Enttäuschung der Verlierer richtet sich gegen die Helfer, die jetzt als Besatzer gelten. Ungewollt verstoßen sie immer wieder gegen die Eigenlogik fremder Kulturen.

Es ist kein Versehen, dass auch im Verfassungsentwurf der EU jeglicher Verweis auf Herkunft und Zusammenhang der aufklärerischen Werte, auf die Verbindung von Philosophie, Recht und Religion, von Athen, Rom und Jerusalem fehlte. Nur das Verschweigen der westlichen Wurzeln erlaubt die Annahme ihrer Universalisierbarkeit. Herkunft und Zusammenhang der Werte hätten deutlich gemacht, dass unsere Kultur einen Anfang und ein Ende hat und damit Grenzen zu ziehen sind gegenüber denjenigen, die sich anderen Werten verschreiben.<sup>5</sup>

Die systematische Ausklammerung des Christentums in den europäischen Selbstverständigungsprozessen war nicht einmal taktisch besonders klug. Eine allumspannende Toleranz, die niemand ausklammert, klammert auch diejenigen nicht ein, die sich der europäischen Kultur in beson-

---

<sup>5</sup> Heinz Theisen, *Die Grenzen Europas. Die Europäische Union zwischen Erweiterung und Überdehnung*, Opladen 2006.



Türkische Frauen in Biberach, Deutschland.

Foto: The weaver / Wikimedia Commons

derer Weise verpflichtet fühlen. Auf die Unterstützung der christlichen Kirchen, denen immerhin noch zwei Drittel der Europäer angehören, glaubte man verzichten zu können. Entsetzt kommentiert Papst Benedikt XVI. die Berliner Erklärung:

*„Wie können die Regierungen der Union ein so wesentliches Element der europäischen Identität wie das Christentum ausschließen, mit dem sich nach wie vor eine große Mehrheit der Bürger identifiziert? ... Lässt diese einzigartige Form des ‚Abfalls‘ von sich selbst, noch vor jenem von Gott, Europa vielleicht selbst an seiner eigenen Identität zweifeln?“<sup>6</sup>*

### **Neue Gegenseitigkeiten zwischen Europa und dem Islam?**

Die westlichen Länder Europas sind zu Magneten für Migranten und Beitrittskandidaten geworden, allerdings weniger auf Grund ihrer Werte

<sup>6</sup> Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 26.3.2007.

als auf Grund materieller Zivilisationsergebnisse. Kulturelle Integration begännen mit der Einsicht in den Zusammenhang zwischen Werten und zivilisatorischen Ergebnissen. Solange wir diese Zusammenhänge den Zuwanderern nicht vermitteln, werden sie nur in die Zivilisation, aber nicht in unsere Kultur integriert.

An die Stelle illusionärer Strategien im Sinne eines bloßen Förderns und eines „Wandels durch Annäherung“ muss eine realpolitische, d.h. am Nötigen und Möglichen ausgerichtete Gegenseitigkeitsstrategie des Förderns und Forderns und der „Annäherung bei Wandel“ treten. Necla Kelek hat diese Strategie am Beispiel des Moscheebaus ausgeführt. Da eine Moschee mehr als ein spirituelles Zentrum ist, stellen sich zu ihr auch politische Fragen: Werden dort die Gesetze eingehalten? Ist dafür gesorgt, dass Frauen nicht diskriminiert werden? Dienen sie der Integration oder als Keimzelle einer Gegengesellschaft?<sup>7</sup>

Hinsichtlich der letzten Wahrheitsfragen in den Religionen können wir nur übereinstimmen, nicht überein zu stimmen. Im interreligiösen Dialog geht es um den Aufbau von Sekundärtugenden wie gegenseitige Toleranz und Respekt. Wichtiger als Dialoge über Glaubensinhalte wären Dialoge zwischen Religion und säkularer Welt. Sie werden in Europa seit mindestens 500 Jahren geführt und an ihnen wird auch die muslimische Welt nicht vorbei kommen.

Ein Laizismus im Sinne Frankreichs als einer strikten Trennung von privater Religionssphäre und Politik ist auch in Europa die Ausnahme und wäre dafür auch ungeeignet. Die Ausklammerung religiöser Wertmaßstäbe aus dem öffentlichen Leben ruft einerseits moralischen Niedergang und andererseits Fundamentalismus hervor. Hans Küng ist darin Recht zu geben, dass wir zwischen ideologischem Islamismus und ideologischem Säkularismus einen Weg der Mitte finden müssen. Säkularisierung dürfe nicht mit Säkularismus verwechselt werden. Politik, Recht, Wirtschaft und Wissenschaft müssten sich auch in islamischen Gesellschaften zu autonomen, nicht mehr religiös kontrollierten, sondern weltlich emanzipierten Bereichen entwickeln. Im Westen dürfen die Funktionssysteme nicht ohne religiöse und moralische Basis und letzten Sinnhorizont bleiben. Wie der verabsolutierte Glaube, so setzt auch die

---

<sup>7</sup> Necla Kelek, Das Minarett ist ein Herrschaftssymbol. Islam in Stein gehauen: Im Streit um den Bau der Moschee in Köln geht es um die Zukunft unserer Städte, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 5.6.2007.

verabsolutierte Vernunft destruktive Energien frei, die sich in pseudo-religiösen Ideologien verheerend ausgewirkt hätten.<sup>8</sup>

Das Scheitern aller Versuche zur Errichtung einer alleinigen weltlichen oder religiösen Herrschaft in der westlichen Kultur ist kein Zufall. Das Christentum konnte sich am Ende eines konfliktreichen Weges bereit finden, die Autonomie der politischen Sphäre anzuerkennen. Dies wäre undenkbar gewesen, hätte das Christentum nicht die innere Bereitschaft zur Selbstbeschränkung gehabt, die schon bei Jesus begründet wurde, dessen Reich nicht von dieser Welt sein sollte. Im Zentrum des Christentums steht das Liebesgebot und nicht ein politisch umzusetzender Gesetzkatalog.

Auch die Religionsfreiheit gilt nicht absolut und muss mit anderen Grundrechten wie etwa der Meinungsfreiheit in einen Ausgleich gebracht werden. Die Religionsfreiheit reicht in der verfassungsstaatlichen Gewährleistung auch nur so weit, wie die Religion, die sie in Anspruch nimmt, die Menschenrechte aller respektiert. Das Christentum hat zu diesem Respekt gefunden.<sup>9</sup> Das Christentum kann wiederum nur einen Staat anerkennen, der sich in seinem Handeln selbst bindet. Peter Graf Kielmansegg nennt diese wechselseitige Anerkennung „normative Konsonanz“, die sich in Deutschland heute im ersten Artikel des Grundgesetzes ausdrückt. „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Ohne diese normative Konsonanz sei die Koexistenz und gegenseitige Selbstbeschränkung zweier letzter Instanzen kaum denkbar. Der europäische Weg ist daher nicht religionsneutral, sondern an bestimmte Traditionen und Religionen gebunden.

Die für die Zukunft Europas womöglich entscheidende Frage lautet, ob diese normative Konsonanz auf eine islamische Gesellschaft übertragbar ist. Der türkische Laizismus muss heute als gescheitert gelten. Er hatte auf der einen Seite einen Werterelativismus bis zur Korruption des alten politischen Systems und im Gegenzug den Islamismus mit hervor getrieben. Die heutige Türkei ist ein zerrissenes Land. Praktizierende Christen sind gefährdet. Für die wenigen Christen (es sind in dieser einstmaligen christlichen Region heute nur noch 0,2 Prozent der Bevölkerung Christen) ist die gemäßigtere islamische Regierung nicht hilfreich. Gefährdete

---

<sup>8</sup> Hans Küng, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München, Zürich 2006, S.770f.

<sup>9</sup> Peter Graf Kielmansegg, *Vorbild Europa*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 14.5.2007.

Minderheiten sind nicht auf die Neutralität, sondern auf die Unterstützung des Staates angewiesen. Der türkische Laizismus hilft auch der Entwicklung des Islams nicht weiter. Er wird oft als Beleg für die Nähe der Türkei zu Europa gewertet. Bei näherem Hinsehen zeigt sich aber gerade an der Art der Ausführung des Gedankens eine grundlegende Verschiedenheit. Die europäische Säkularität ist die Auseinandersetzung mit dem fortwirkenden Christentum und die Umsetzung christlicher Werte.

In der Uneindeutigkeit des Korans liegt eine Gefahr, weil selbst Terror aus dem Koran legitimiert wird, in ihr liegt aber auch die Chance, weil der Text moderatere Lesarten zulässt. In Koranschulen lernen die Kinder nur das, was der jeweilige Imam für richtig hält. Ein islamischer Religionsunterricht an deutschen Schulen muss staatlich beaufsichtigt werden, damit auch in dieser Religion die Grundrechte auf Meinungs-, Religions- und Wissenschaftsfreiheit gefördert und gefordert werden können. Für die notwendige Gleichzeitigkeit der Trennung und Zusammenarbeit zwischen Religion und Politik kann der Religionsunterricht in Deutschland als Modell dienen. Der Religionsunterricht ist ein ordentliches Lehrfach und wird in „Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften“ erteilt. Der deutsche Staat ist gegenüber Konfessionen neutral und arbeitet zugleich mit ihnen zusammen. Er ist nicht wertneutral, sondern fordert von den Religionen, mit denen er zusammenarbeitet, Loyalität gegenüber der Verfassung.

Wie für andere Fächer sorgt der Staat für die Ausbildung der Lehrkräfte an den theologischen Fakultäten, deren Professoren ebenso wie die Schullehrkräfte nicht im Kirchendienst stehen, sondern Staatsbeamte und daher zur Loyalität gegenüber der Verfassung verpflichtet sind. Der staatlich kontrollierte Religionsunterricht trägt zu einer „Zivilisierung der Religionen durch Bildung“ und gleichzeitig zur Kultivierung der Zivilisation bei, indem er die Barbarei einer „wertneutralen“ Erziehung verhindert.<sup>10</sup>

Jeder Staat lebt – so Josef Isensee – in Wechselbeziehung zur Kultur, zehrt von ihrer Substanz und sucht mit den Mitteln, die ihm die Verfassung gibt, auf sie einzuwirken. Das Wort Leitkultur weckt den Argwohn, es ermächtigt den Staat, ein bestimmtes Bild von Staat festzuschreiben, was nicht statthaft ist. Kultur wird nicht von oben verordnet, sondern wächst von unten. So weit die Grundrechte reichen, ist es dem Staat ver-

---

<sup>10</sup> vgl. Rolf Schieder, Die Zivilisierung der Religionen als Ziel staatlicher Religionspolitik? in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 6/2007, S. 23.

sagt, zwischen guter und schlechter, traditioneller und moderner Kultur zu unterscheiden. Der Staat ist zwar kulturell neutral, aber nicht blind. Er ist immer auch Kulturstaat. Dies ergibt sich schon aus seinem schulischen Erziehungsauftrag, der neben dem grundrechtlich gewährleisteten Erziehungsauftrag der Eltern steht, diesen ergänzt und gegebenenfalls ausgleicht. In der Schule wird das gemeinsame Bildungsfundament der Gesellschaft erneuert und der Zusammenhalt der demokratischen Solidargemeinschaft sichergestellt.

Pluralismus setzt den spannungsreichen Diskurs voraus. Mit einer fremden Gesellschaft, die sich in Ghettos einrichtet, gibt es keinen Diskurs mehr. Aber auch für sie gilt die Schulpflicht, die die Kinder aller Staatsangehörigen und Religionen erfasst, wodurch sich eine Chance zur Integration eröffnet. Der Unterricht ist grundrechtsgebundene Ausübung deutscher Schulhoheit und nicht Gegenstand privater Selbstverwirklichung, weder auf religiösem noch auf modischem Gebiet.<sup>11</sup>

Die Abkehr vom Universalismus darf nicht im Gegenextrem des Kulturellectualismus enden. Ein Dialog mit dem Islam, in dem nicht die mangelnde Religionsfreiheit und die Christenverfolgungen in der islamischen Welt angesprochen werden, ist ein Beitrag zur Selbsttäuschung. Der mit solchen Formen des interkulturellen Lernens verbundene Verzicht auf gegenseitige Toleranz und gegenseitige Freiheiten ist eine Form der Selbstaufgabe.

### **Konflikte und Gegenseitigkeiten**

Abgrenzungen zwischen den Kulturen können in dem Maße abgebaut werden, wie zuvor Gegenseitigkeiten aufgebaut wurden. So widersprüchlich die Kulturen oft sind: Die „Goldene Regel“ einer Gegenseitigkeit von Geben und Nehmen, von Teilnahme und Teilhabe kennt jede Kultur und kann in Erweiterungs- und Integrationsprozessen eingefordert werden. Dem gegenseitigen Verzicht auf eine Universalisierung der eigenen Kultur steht die Forderung nach der Gegenseitigkeit von Teilnahme und Teilhabe in der Integration gegenüber.

Die uralten Konflikte zwischen Aufklärung und Romantik, Tradition und Fortschritt, Gemeinschaft und Individuum werden auch von uns nicht

---

<sup>11</sup> Josef Isensee, *Leitkultur als Idee und politischer Begriff*, in: *Leitkultur. Vom Schlagwort zur Sache*, hrsg. von der Stiftung der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, Bonn 2006, S. 20ff.

aufgelöst, sie können nur in ihrer entwicklungsgeschichtlichen Reihenfolge ausbalanciert werden. Im Konflikt der Kulturen stellen sich ethische Fragen immer auch im Kontext der zeitlichen Entwicklung. Sybille Tönnies konkretisiert dies am Verhältnis von individuellen Menschenrechten und kollektiven Pflichten. In kollektivistischen Gemeinschaften würden individuelle Menschenrechte oft als Sprengsätze wirken, die traditionelle Loyalitäten und Sicherheiten zerstören. Eine Ergänzung dieser Gegensätze könne sich aber aus der zeitlichen Abfolge ergeben. „*Wo die Individuen schon aus ihren traditionellen Verbänden anonym nebeneinander leben und in Arbeitsverhältnissen stehen, die nicht durch gute alte Sitten geschützt sind, wo die Großfamilie aufgelöst ist und der einzelne alleine steht – wo sich, kurz gesagt, die moderne Gesellschaft durchgesetzt hat, sind die Vorgaben der allgemeinen Menschenrechte notwendig. Sie müssen die verloren gegangene Solidarität der Gemeinschaften ersetzen. Wo das aber nicht der Fall ist, wo das Zusammenleben tatsächlich noch eine traditionelle, innerliche Richtigkeit hat, mögen sie zurücktreten.*“<sup>12</sup>

Langfristig gibt es keine Alternative zur Demokratie und zu allgemeinen Menschenrechten. Eine Universalisierung westlicher Werte kann aber nur in Stufen und indirekt erfolgen. Über Querschnittsthemen und -gruppen werden sich die Kulturen leichter annähern als durch direkte Übertragungen von Strukturen und Gesetzen. Während staatliche Einmischungen vor allem als Verletzung der Souveränität gelten und Widerstände hervor treiben, bleibt es eine Aufgabe von Kirchen, Nichtregierungsorganisationen und Wissenschaftlern, für Menschenrechte zu streiten.

Die Grenzen einer offenen Gesellschaft liegen in ihrer Offenheit selbst, die gegenseitige Toleranz zur Voraussetzung ihres Fortbestandes hat. In den auf eine europäische Leitkultur ausgerichteten Integrationsprozessen könnten wir im Idealfall Relativismus und Islamismus gleichzeitig bekämpfen. Der Islamist muss sich durch Interpretation und Anpassung relativieren und der Relativist wird durch die Auseinandersetzung mit dem Islamismus auf die unverzichtbaren Fundamente und Grenzen der offenen Gesellschaft verwiesen.

---

<sup>12</sup> Sybille Tönnies, Wir sind nicht alle gleich. Darf man die Menschenrechte anderen Kulturen aufzwingen, gar mit Gewalt? Seit Aufklärung und Romantik beschäftigt uns diese Frage, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung v. 2.11.2008.

# Johannes Calvin – ein Wegbereiter der Religionsfreiheit?

*Thomas Domanyi*

(Vermes, Schweiz), Professor für Sozialtheologie, Kirchengeschichte und Ethik an der Theologischen Hochschule Friedensau bei Magdeburg; Leiter des dortigen Instituts für historische und soziale Toleranzforschung.

Die reformierte Welt feiert in diesem Jahr den 500. Geburtstag ihres Mitbegründers und geistlichen Meisters Johannes Calvin. An die 80 Millionen Gläubige gedenken des Lebens und Wirkens einer Persönlichkeit, die mit ihrer enormen Ausstrahlung zugleich die abendländische Kirche und die politische Ordnung in Europa verwandelt hat. Um es mit Karl Barth zu sagen: „Johannes Calvin hat den Protestantismus zukunftsfähig gemacht.“ Nicht minder anerkennend äussert sich der Calvin-Forscher Waldemar Besson: „Ohne Calvinismus und Liberalismus wären die Anfänge des liberalen Rechtsstaates undenkbar.“

Allein, setzt man den Namen Johannes Calvin mit den Begriffen „Toleranz“ und „Religionsfreiheit“ in Verbindung, so wird man als Kenner der Geschichte unausweichlich an den Fall „Michael Servet“ erinnert, der wie kaum ein anderes Ereignis einen dunklen Schatten auf das Werk des Genfer Reformators geworfen hat<sup>1</sup>. Folgt man dem Urteil des Basler Kulturhistorikers Jacob Burckhardt, so ist mit dem Hinweis auf die von Calvin betriebene Hinrichtung eines Nonkonformisten sein Verhältnis zu unserer Frage allerdings noch nicht erfasst.

*„Die Tyrannei eines einzigen Menschen, welcher seine Subjektivität zum allgemeinen Gesetz macht und nicht nur die sämtlichen übrigen Überzeugungen ... knechtet oder verjagt, sondern jedermann in den unschuldigsten Geschmacksangelegenheiten tagtäglich beleidigt, ist nie weiter getrieben worden als bei Calvin.“<sup>2</sup>*

Mit andern Worten: Der Bekenntniszwang und die rigorose Sittenordnung, die der Kirchenleiter Calvin mit staatlicher Rückendeckung nicht allein der Kirchengemeinde, sondern der gesamten Zivilgesellschaft auferlegte und mit äusserster Konsequenz durchsetzte, verkörpert eine systemische Konfliktlage, die die Bürger beim geringsten Abweichen gegenüber dem Kirchenrat und den zivilen Behörden fortwährend ins Unrecht

<sup>1</sup> vgl. Willem F. Dankbaar, Calvin, Hamburg (2. Auflage) 1966, 105, 119.

<sup>2</sup> nach W. Kaegi, Jacob Burckhardt, Bd. 5, 1973, 90.

versetzte. So berührt Calvins Verhältnis zur individuellen Glaubens- und Gewissensfreiheit unterschiedliche Bereiche seines Denkens und Wirkens – theologische, staatsrechtlich-politische und gesellschaftliche – und erfordert dem entsprechend zur angemessenen Beurteilung seine Erhellung von verschiedenen Seiten her. Zum Gesamtbild gehören aber auch Attribute, die Calvin auf dem Umweg der Rezeption seiner Theologie bzw. bestimmter Aussagen in seiner Theologie in späteren Zeiten zuteil geworden sind. Im vorliegenden Beitrag gilt unser Augenmerk den Vorgängen und Argumenten um den Fall Servet sowie dem wirkungsgeschichtlichen Ertrag der durch Calvin verschärften und beschleunigten Toleranzdebatte<sup>3</sup>.

### **Die Hinrichtung Michael Servets**

„Am 27. Oktober 1553 wurde der spanische Arzt, Jurist und Theologe Michael Servet auf der Hinrichtungsstätte von Champel vor den Toren Genfs als Ketzer verbrannt. Die Anklage hatte ihn als Anabaptisten und Antitrinitarier bezeichnet; die Exekution war nach der Art und Weise der Inquisition vollzogen worden.“<sup>4</sup>

Servet war ein Vertreter der anti-trinitarischen Strömung, die im 16. Jh. neben der Reformation einherging. Er hatte sich 1531 mit der Veröffentlichung des Buches „De Trinitatis erroribus“ (Über die Irrtümer der Trinität) die Feindschaft der katholischen und der evangelischen Kirche zugezogen. Gleich den Monarchianern der alten Kirche beschränkte er die Trinität auf drei Wirkungsweisen Gottes<sup>5</sup>.

Seit 1546 entfaltete sich zwischen Servet und Calvin ein spannungsvoller Briefwechsel. Im Jahre 1553 veröffentlichte Servet erneut ein „häretisches“ Werk, das schon mit seinem Titel „Restitutio Christianismi“ (Wiederherstellung des Christentums) den Zorn Calvins aufs Höchste

---

<sup>3</sup> Wie die von H. R. Guggisberg und anderen vorgelegten Forschungsarbeiten darlegen, war die Frage der religiösen Toleranz gegenüber individuellen Nonkonformisten bereits unter den Vertretern der ersten Generation der Reformation im Gange; vgl. Hans R. Guggisberg, Sebastian Castellio 1515-1563 – Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1997.

<sup>4</sup> H. R. Guggisberg a.a.O., 79.

<sup>5</sup> „Nicht drei Personen sind in der Gottheit vorhanden, sondern drei Kräfte oder Wirkweisen Gottes: der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Ein strikter Unitarier (der die Dreifaltigkeit Gottes völlig verneint) war Servet also nicht. Seine Gedanken stimmten mehr mit denen des Sabellius überein, der schon von der Alten Kirche als Ketzer verworfen worden war.“ Dankbaar a.a.O., 106.

Michael Servetus (eigentlicher Name: Miguel Serveto y Reves),\* 1511 in Villanueva de Sigena/Huesca; † 27. Oktober 1553 in Genf; spanischer Arzt, Gelehrter, Humanist, Theologe, Freidenker und Antitrinitarier.



Foto: John P. McGovern Historical Collections and Research Center

erregte. Darin äusserte Servet die Auffassung, dass das Christentum von der römischen Kirche und der Reformation entstellt worden sei. Diese Kritik führte zu seiner Verhaftung in Vienne. Doch schon nach kurzem kam er frei. Indes überstellte Calvin an das Gericht von Vienne neues Belastungsmaterial gegen ihn, was zu seiner zweiten Verhaftung führte. Er sollte der Inquisition vorgestellt werden. Doch diesmal entzog sich Servet seinem drohenden Untergang durch Flucht. Von Vienne wollte er nach Italien gelangen, wobei er seltsamerweise den Weg über Genf nahm. Er wurde erkannt, und Calvin liess ihn sogleich verhaften.

Zunächst trat Calvin als Ankläger gegen ihn auf; dann übergab er die Anklage dem Magistrat und diente diesem als theologischer Berater. Mehr noch: er ersuchte die Inquisition von Vienne, gegen Servet weiteres Belastungsmaterial auszuliefern – vergeblich.

Was Calvins unversöhnliche Haltung gegen Servet zusätzlich verstärkte, war seine erbitterte Auseinandersetzung mit der anti-calvinischen Partei der Altgenfer, die für Servet eintrat. Calvin aber glaubte, den Konflikt mit seinen Gegnern am schnellsten ausräumen zu können, wenn er Servet beseitigte. Als Servet unter den erbärmlichsten Bedingungen im Kerker lag, wurde er wiederholt aufgefordert, seine ketzerische Meinung zu wider-

rufen. Noch am Morgen des 27. Oktober besuchten ihn Calvin und Farel, um ihm das Todesurteil zu überbringen. Dabei drangen sie auf ihn ein, um seines ewigen Heils willen von seinem Irrtum zu lassen. Umsonst! Servet war zwar bereit, Christus als Erlöser und Sohn Gottes anzuerkennen, jedoch nicht als Gott selbst. Diese Haltung veranlasste den kleinen Rat, ihn am 26. Oktober 1553 zum Tod auf dem Scheiterhaufen zu verurteilen.

### **Die Frage der Mitverantwortung Calvins**

Damit steht die Frage im Raum: War sich Calvin seines Tuns gegenüber Servet voll bewusst? War sein Vernichtungskampf gegen den Ketzler ein Schnellschuss, quasi ein ungewollter Betriebsunfall im reformatorischen Schaffen Calvins oder müssen wir annehmen, dass der Untergang des Nonkonformisten Servet im Denksystem und im Erneuerungskonzept Calvins angelegt war? Viele seiner Freunde bestritten seine Beteiligung an der Verhaftung Servets. Sie erschien ihnen unglaublich. Doch die Quellen, so auch Calvins Briefe, weisen in eine andere Richtung.

Die Absicht, Servet zu beseitigen, erwachte in Calvin schon im Jahr 1546, als ihm klar wurde, mit wem er es zu tun hätte. Bereits damals schrieb er an Farel: „Kürzlich hat Servet mir geschrieben und einen dicken Band mit seinen Unsinnigkeiten beigefügt, worin er entsprechend seinem anmaßenden Gehabe Aufsehen erregende und bisher unerhörte Dinge ausfindig gemacht haben will. Wenn es mir recht sei, wolle er hierher kommen. Aber ich will ihm gegenüber für nichts geradestehen. Wenn er hierher kommen sollte, dann lasse ich ihn, soviel an mir ist, nicht lebend wieder hinausgehen.“<sup>6</sup> Dankbaar stellt fest: „... auf jeden Fall hat Calvin ... Servet nicht als seinen Glaubensgenossen betrachtet, sondern als einen allergefährlichsten Irrlehrer, der nicht mehr zu leben verdiene.“<sup>7</sup>

Servet wurde von den Genfer Behörden am 13. August 1553 verhaftet. Eine Woche später schrieb Calvin an Farel: „Ich hoffe, dass das Urteil auf Todesstrafe lauten wird; aber es ist mein Wunsch, dass die Grausamkeit der Hinrichtung gemildert wird.“<sup>8</sup>

Was die Kontroverse um die Ketzertötung belangt, so begann sie (entgegen der Darstellung von Theodor Beza, dem Mitarbeiter Calvins) schon kurz nach der Verhaftung Servets in Genf und begleitete den gesamten

---

<sup>6</sup> Corpus Reformatorum (CR) XII, ep. 767 (13. Februar 1576); aus: Dankbaar, a.a.O., 107.

<sup>7</sup> Dankbaar, a.a.O., 107, 108.

<sup>8</sup> Dankbaar, a.a.O., 113.

Verlauf des Prozesses. Noch bevor die von Calvin erbetenen Gutachten aus Zürich, Bern, Schaffhausen und Basel in Genf eingetroffen und übersetzt worden waren – noch bevor sich die allgemeine Unterstützung der reformierten Schweizer Kirchen für Calvin und gegen Servet also manifestiert hatte –, waren in der Eidgenossenschaft aber auch Stimmen laut geworden, die das Vorgehen des Genfer Kirchenführers kritisierten. Am schärfsten tönte der Widerspruch aus Basel.

Calvin selbst hatte schon in seinem Brief vom 9. September gegenüber Simon Sulzer, dem Antistes der Basler Kirche, zugegeben, dass er Servet habe verhaften lassen und ihn informiert, was er dem spanischen Häretiker vorwarf, was er gegen ihn unternommen hatte und was er weiterhin gegen ihn zu unternehmen gedachte.<sup>9</sup>

Die Einzelheiten dieses Briefes erweckten in Basel nicht nur in den politischen und kirchlichen Führungskreisen, sondern auch unter den Glaubensflüchtlingen sowie den Humanisten und Buchdruckern Entrüstung und Abscheu. Viele Refugianten mochten sich ganz persönlich betroffen fühlen. Denn diese standen der Trinitätslehre kritisch, wenn auch nicht durchwegs ablehnend gegenüber. Sie alle empfanden Sympathie für den religiösen Individualismus und für die Minderheiten. Einige neigten selbst zu den Lehren des Täuferniums. Sie waren nach Basel gekommen, um der religiösen Verfolgung zu entgehen und hier die Freiheit des Glaubens zu finden. Ihre Aufregung war verständlich. Niemand konnte garantieren, dass die Genfer Vorgänge in anderen Schweizer Städten keine Nachahmung finden würden.<sup>10</sup>

Am 28. September teilte Sulzer seinem Zürcher Kollegen Heinrich Bullinger mit, in Basel gebe es viele Leute, die das Vorgehen Calvins und des Genfer Rates in der Servet-Affäre heftig kritisierten. Der erste, der seine Stimme erhob, war David Joris. Anfang Oktober richtete er einen Brief an die evangelischen Stände der Eidgenossenschaft, in dem er den Bedenken Ausdruck gab, die die Verfolgung Servets in ihm erweckten. Er verteidigte nicht die Lehren des Spaniers, aber er sprach sich dagegen aus, ihn oder irgend einen andern Vertreter ketzerischer Meinungen zu töten, denn dies könne nichts anderes nach sich ziehen als weitere Verfolgungen und Verurteilungen. Man sollte in diesen und ähnlichen Fällen nicht zum Schwert greifen. Wenn Servet wirklich ein Ketzer oder eigensinniger Mensch sei,

---

<sup>9</sup> CR XIV, 614f; vgl. Guggisberg, a.a.O., 80f.

<sup>10</sup> vgl. Guggisberg, a.a.O., 81.

solle man ihm kein Leid zufügen, sondern ihn freundlich ermahnen und ihn höchstens verbannen, wenn er mit seinen Lehren Aufruhr erzeuge. Die Verhängung und Vollstreckung des Todesurteils würde nur eine Verschärfung der religiösen Verfolgungen und der gewaltsamen Unterdrückung der Minderheitsgruppen bewirken. Ob dieser Brief übersetzt und verbreitet wurde, wissen wir nicht.<sup>11</sup>

Doch dieses Schreiben bezeugt den Anbruch der Toleranzbewegung in Basel noch vor der Hinrichtung Servets. Diese griff rasch um sich. Parallel zu ihr verschärfte sich die Kritik an Calvin. In Zürich, Graubünden und Neuchâtel begann man sich über die Beunruhigung in Basel Gedanken zu machen.

Pierre Toussain, der Reformator der Grafschaft Montbéliard, schrieb an Farel, er habe aus Basel schlimme Nachrichten über die Genfer Vorfälle erhalten und er meine, man dürfe niemanden wegen der Religion mit dem Tode bestrafen, wenn nicht allgemeiner Aufruhr oder sonstige schwerwiegende Begleitumstände vorlägen. Diese Aussage erreichte Pierre Viret in Lausanne und auch Calvin.

Spätestens anfangs Oktober musste dieser erkennen, dass selbst unter seinen Freunden die Bedenken um sich griffen.<sup>12</sup> Dies hielt ihn jedoch nicht davon ab, Servets Hinrichtung bis zum Ende voranzutreiben.

Als die Kunde von Servets Verbrennung in Basel eintraf, flammte im November die allgemeine Aufregung erneut auf. Calvins Kritiker machten vor allem geltend, dass die weltlichen Behörden eines christlichen Staates niemals dazu berechtigt seien, eine solche Strafe zu verhängen, wie sie Servet erleiden musste.<sup>13</sup>

Mehr noch! Im Kreise gut informierter Leute entstand gegen Ende 1553 jene „*Historia de morte Serveti*“, die die Genfer Vorgänge um den spanischen Ketzer zusammenfasste und zeigte, was man in Basel in kurzer Zeit schon alles wusste.<sup>14</sup> Aufschlussreich neben dem erzählenden Hauptteil der kurzen Schrift ist ihr Schlussabschnitt, in welchem dargelegt wird, warum die „vielen Frommen“ die Verfolgung und Hinrichtung Servets als „*scandalum scandalorum*“ empfunden haben. Die Empörung wird unter anderen wie folgt begründet:

---

<sup>11</sup> vgl. Guggisberg, a.a.O., 82.

<sup>12</sup> vgl. Guggisberg, ebenda.

<sup>13</sup> vgl. Guggisberg, a.a.O., 83.

<sup>14</sup> vgl. Guggisberg, ebenda.

Johannes Calvin (Jean Cauvin),  
\* 10. Juli 1509 in Noyon, Picardie;  
† 27. Mai 1564 in Genf; französi-  
scher Reformator und Begründer  
des Calvinismus.



Foto: Reformierter Bund e.V.

Ein Mensch wurde wegen seiner Religion getötet, was nach dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen dem Willen Gottes widerspricht. Wenn Calvin sich auf die Zustimmung der anderen reformierten Schweizer Kirchen beruft, halten ihm „die Frommen“ vor, diese seien Partei, da Servet sie auch angeklagt habe. Zudem habe er, Calvin, selber sowohl Zwingli als auch Oekolampad in der Frage des Abendmahls offen abgelehnt. Calvin hat die Tötung Servets nicht nur zugelassen, sondern wissentlich und willentlich betrieben, indem er die Anklage durch einen Gefolgsmann „aus seiner Küche“ erheben liess, der von Servet und von den Fragen, die diesen betrafen, überhaupt nichts wusste. Die Grausamkeit der Hinrichtung erwecke den Verdacht, „die Genfer wollten wieder in die Gunst des Papstes kommen.“ Die Tötung Servets wirkt wie das Werk einer Verschwörung der Evangelischen mit den Papisten. In diese Richtung weist auch die Tatsache, dass Servet zusammen mit seinen Büchern verbrannt wurde. Zurecht wird daran erinnert: Wäre Calvins

Lehre von der Prädestination und Gnadenwahl wahr, hätte er nie befürchten müssen, Servet könne jemanden, der auserwählt sei, vom wahren Glauben abbringen.<sup>15</sup>

Besonders bemerkenswert unter diesen Vorwürfen sind jene, die implizieren, dass die Genfer Kirche und Obrigkeit in ihrem Vorgehen gegen den Ketzer Servet die Methoden der Inquisition angewandt hätten. Ganz offensichtlich existierte in protestantisch-humanistischen Kreisen damals schon ein ausgeprägtes Empfinden dafür, dass physischer Zwang im Raum des Glaubens und Gewissens nichts verloren hätte. War nicht auch der Genfer Reformator Protestant und Humanist?

### **Calvins Rechtfertigung der Ketzertötung**

Calvin erfuhr sehr bald, wie gross die Empörung über den Feuertod Servets in Basel war. Die Nachrichten hierüber dürften ihn beeindruckt haben, denn er entschloss sich, seinen Kritikern am Rhein entgegentreten. So entstand die ‚Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani‘. Sie erschien im Februar 1554 im Druck und offenbarte seine theoretisch durchdachte und über jeden selbstkritischen Zweifel erhabene Gesinnung in der Frage der Ketzertötung.<sup>16</sup>

Calvin argumentiert kompromisslos. Ihm geht es nicht nur um die Verteidigung des eigenen Vorgehens, sondern auch darum, die immer noch von gewissen Leuten geteilten Lehren des Erzketzers ein für allemal zu widerlegen. Denn Servet habe, von Satan angetrieben, nicht allein ungeheuerliche Irrlehren ausgesprochen, sondern auch Schüler gefunden, die seine „absurden Phantastereien“ nun auch nach seinem Tode noch weiter verbreiten.<sup>17</sup>

Calvin fragt, ob es den christlichen Obrigkeiten erlaubt sei, Ketzer zu bestrafen. Seine Antwort lautet unter anderem: Es sei ein Irrtum zu meinen, die Kirche werde zur Tyrannei, wenn nicht jeder seine besondere Meinung an die Öffentlichkeit tragen könne. Das hiesse, es sei besser, den Glauben aus den Herzen der Menschen zu vertreiben, als diejenigen bestrafen zu lassen, die ihn ins Wanken bringen.“<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> vgl. Plath, Calvin und Basel, 92f; sowie Guggisberg, a.a.O., 84.

<sup>16</sup> vgl. Guggisberg, a.a.O., 85.

<sup>17</sup> vgl. CR VIII, 461 sowie Guggisberg, ebenda.

<sup>18</sup> CR VIII, 464; vgl. Guggisberg, a.a.O., 86.

Zwar verfolgten die Papisten die „Rechtgläubigen“, aber deshalb darf einer „rechtgläubigen Obrigkeit“ das Recht nicht abgesprochen werden, die Apostaten mit dem Schwert zu bestrafen, wenn sie zum Abfall vom wahren Glauben aufrufen, den Frieden der Kirche zerstören und die Einheit der Frömmigkeit („*pietatis consensus*“) zerreißen.<sup>19</sup> Gewiss besteht das Reich Christi nicht dank dem Schutz von Waffen, sondern der Predigt des Evangeliums. Dennoch ist der Bestand der Kirche zu schützen, auch wenn man grundsätzlich niemanden zum Glauben zwingen soll.<sup>20</sup>

Hier sieht Calvin die zentrale Verantwortung des christlichen Staates: „Also wird die fromme Obrigkeit über die Lehre der Frömmigkeit wachen, nicht damit sie die minder Freiwilligen zum Glauben zwingt, sondern damit Christus nicht aus ihrem Herrschaftsgebiet ... verbannt werde.“ Der Staat darf nicht zulassen, dass Christus verspottet wird. Er darf den Gottlosen nicht die Freiheit geben, mit der Lehre Christi ihren Mutwillen zu treiben, damit die Schwachen, die er kraft göttlichen Befehls zu beschützen hat, nicht ins Verderben gerissen werden.<sup>21</sup>

Sodann befasst sich Calvin mit jenen Bibelstellen, die von den Gegnern der Ketzertötung angeführt werden, so besonders mit dem Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen und mit dem Urteil Gamaliels über die Apostel. Die aus diesen Stellen abgeleiteten Toleranzargumente lehnt er ab. Dem gegenüber setzt er seine Meinung: Auch wenn Gott selbst als Verteidiger seiner Werke wirkt, gebraucht er die Menschen als seine Diener.<sup>22</sup>

Absurd sei die Meinung, man dürfe sich darauf verlassen, dass Gott seinen Weinberg allein schützen werde. Das Ziel des christlichen Gemeinwesens besteht darin, die gesetzmässige Ordnung unter den Menschen zu bewahren. Diese sei immer dann gefährdet, wenn der „*ordo pietatis*“ vernachlässigt wird.<sup>23</sup>

Die weltliche Obrigkeit muss nicht jeden Irrtum der Lehre mit dem Tod bestrafen. Eine solche Massnahme soll nur im äussersten Falle ergriffen werden. Es gibt Vertreter von Irrlehren, die man mit Nachsicht ertragen kann und gegebenenfalls massvoll bestrafen muss: Aber wenn die Religion in ihren Grundfesten erschüttert wird, wenn Gott in verabscheu-

---

<sup>19</sup> CR VIII, 467f.

<sup>20</sup> ebenda; vgl. Guggisberg, a.a.O., 86.

<sup>21</sup> CR VIII, 477; vgl. Guggisberg, a.a.O., 86f.

<sup>22</sup> CR VIII, 472f; vgl. Guggisberg, a.a.O., 87.

<sup>23</sup> CR VIII, 474; vgl. Guggisberg, a.a.O., 87.

ungswürdiger Weise gelästert wird, wenn die Seelen durch gottlose und verderbliche Lehren ins Verderben gerissen werden und wenn man schliesslich offen vom einen Gott und seiner Lehre abzufallen droht – dann ist es nötig, dass zum äussersten Heilmittel gegriffen wird, damit das tödliche Gift sich nicht weiter verbreite.<sup>24</sup>

Zuletzt wehrt sich Calvin gegen den Vorwurf, katholische Obrigkeiten in Frankreich und Italien unterstützt zu haben. Gewiss habe er den Spanier in Genf anklagen lassen. Aber das habe er getan, um Servet zur Vernunft zu bringen: „Wäre dieser in seinem Irrtum heilbar gewesen, hätte ihm die Gefahr der schweren Strafe keineswegs gedroht.“<sup>25</sup>

Abschliessend wiederholt Calvin seine Hauptthese: Gegen Urheber falscher Lehren ist mit grösster Strenge vorzugehen, wenn ihre Hartnäckigkeit nicht nachlässt und die Gottlosigkeit ihrer Irrtümer nicht mehr zu ertragen ist. Beides habe im Falle Servets zugefallen.<sup>26</sup>

Calvins Schrift wurde rasch verbreitet. Noch im Monat ihrer Veröffentlichung gelangte sie nach Zürich, Tübingen und Basel. Die Urteile der zeitgenössischen Leser waren geteilt. Sogar ausgesprochene Anhänger Calvins äusserten sich zurückhaltend und meinten, er hätte die Frage der Ketzerbestrafung besser nicht noch schriftlich aufgegriffen.<sup>27</sup>

### **Der existentielle Kern des Problems „Calvin – Servet“**

Calvin vermochte mit seiner Verteidigung die publizistische Reaktion der Kritiker in Basel auf das unduldsame Vorgehen gegen Servet nicht aufzuhalten.<sup>28</sup> Schon im März 1554 veröffentlichte der Humanist Sebastian Castellio, ein ehemaliger Mitarbeiter Calvins, das Buch, das als Markstein in die Geschichte der Toleranzforderung und der Religionsfreiheit eingehen sollte: „De haereticis an sint persequendi“ (Ob Ketzer verfolgt werden sollten).

Ebenso beunruhigend steht seither in der Calvin-Forschung die Frage im Raum: Warum betrieb Calvin die physische Vernichtung eines wehrlo-

---

<sup>24</sup> CR VIII, 477; vgl. Guggisberg, a.a.O., 87.

<sup>25</sup> CR VIII, 480; vgl. Guggisberg, a.a.O., 88.

<sup>26</sup> CR VIII, 480f; vgl. Guggisberg, a.a.O., 88.

<sup>27</sup> Die schärfste Kritik kam vom Berner Ratsschreiber Nikolaus Zurkinden, der darauf hinwies, man könne den Papisten keine grössere Freude bereiten als ihr Exempel nachzuahmen – CR XV, 21 (10. Februar 1554); vgl. Guggisberg, a.a.O., 88.

<sup>28</sup> vgl. Guggisberg, a.a.O., 89.

sen Nonkonformisten so unbarmherzig und kompromisslos? Weshalb schlug er die Bedenken seiner Freunde und die einsichtigen Argumente seiner Gegner gegen die Hinrichtung Servets kategorisch in den Wind? Der Hinweis auf seinen Biblizismus oder auf sein Verhaftetsein in der Theokratie des Alten Testaments beantwortet diese Fragen nicht. Calvin war Theologe genug, um zu wissen, dass biblische Aussagen und Vorstellungen sich nicht eins zu eins auf die Lebensverhältnisse der Gegenwart übertragen lassen. Sein Rückgriff auf die Bibel – hat man den Eindruck – hatte eher die Funktion, sein Handeln zu bestätigen als es zu begründen.

Gewichtet man Calvins oben vorgetragene Argumente, so stösst man auf die Dominanz des Begriffes „ordo pietatis – consensus pietatis“, womit nicht eine theologische Idee zur Debatte gestellt wird, sondern das von Calvin persönlich realisierte Werk der kirchlichen Erneuerung in der Republik Genf. Mit andern Worten: Hätten Servets „Irrlehren“ nur eine theologische Idee berührt, so hätte man sie auf sich beruhen lassen oder sich mit einer Exkommunikation des Nonkonformisten begnügen können. Allein, die Wahrheit Calvins erfreute sich bereits einer vielfältigen Verkörperung als wohl organisierte kirchliche Institution, als ein zur kollektiven Identität mutiertes dogmatisches Lehrgebäude, als reale Gemeinschaft mit einem hoch dotierten Sozialkapital – kurz als Besitz, den es zu wahren und zu verwalten galt. Da also in diesem Fall – wie es Calvin vorgab – das staatstragende Gemeinwesen auf dem Spiel stand, erwies sich Servet mit seinen „häretischen Ansichten“ als subversives Element, das um der Ordnung und des Heils willen nicht hingenommen werden konnte.

Zudem war Calvin als Genius dieser Inkarnation seines Geistes biographisch damals bereits ganz anders kontextualisiert als Servet. Er war anders als der Spanier kein Bittsteller oder Vertreter einer Meinung, sondern er stand in Position: Er war – anders als 20 Jahre zuvor – Amtsperson und Verantwortlicher. Er hatte mehr zu verlieren als sein Widersacher.

Für das Gewicht dieser biographischen Differenz zwischen Calvin und Servet spricht nicht zuletzt die Tatsache, dass der junge Calvin als Nonkonformist in seiner Heimat, als Angehöriger einer verfolgten Minderheit, als Glaubensflüchtling in Basel genauso leidenschaftlich gegen die Ketzertötung eingetreten war wie derzeit die Verteidiger Servets. Nicht zufällig lässt ihn Castellio in seinem obgenannten Werk mit einem Zitat als Gegner der Ketzertötung zu Wort kommen. Der Text stammt aus der 1536 in Basel erstmals gedruckten „Institutio Christianae religionis“, wo

der junge Glaubensflüchtling Milde gegen Exkommunizierte, aber auch gegen Türken und Sarazenen gefordert hatte.<sup>29</sup>

Doch Calvin dürfte diese Betrachtungsweise schon bald aufgegeben haben, zumal in allen späteren Ausgaben der „*Institutio*“ die entsprechenden Sätze nicht wieder vorkommen.<sup>30</sup> Bedenkt man, dass Calvin die zweite Edition der „*Institutio*“ bald nach seiner Ankunft in Strassburg 1538 in Angriff genommen hatte, so darf man annehmen, dass seine ursprüngliche Meinung über den Umgang mit Häretikern infolge seiner Berufung nach Genf sowie seiner Erfahrungen mit den dortigen täuferischen Nonkonformisten eine restriktive Modifikation erfuhr. Vermutlich ist seine jugendlich tolerante Gesinnung diesem biographischen Paradigmenwechsel zum Opfer gefallen.

Dies ist übrigens eine existentielle Grundsituation, der der Mensch sowohl als Einzelner als auch als Gruppe im Zuge seiner Entwicklung und seines naturgegebenen Rollenwechsels in der Gemeinschaft ausgesetzt ist. „Das Amt verändert“ – sei es als Verantwortung, sei es als Macht. Das damit gegebene Risiko liegt nicht im Amt an sich, sondern in der Vereinseitigung der Perspektive, der man sich durch das Ausblenden der eigenen früheren biographischen Kontextualisierung hingibt. Hätte Calvin seine eigene Entwicklung zum Reformator selbstkritisch im Auge behalten, so wäre ihm der „Dies ater“ der Verbrennung Servets wohl erspart geblieben. So aber bleibt das zwiespältige Urteil über sein Wirken bestehen, wie es H.R. Guggisberg formuliert hat: „Hier wird erstmals in der Servet-Debatte der prinzipielle Gegensatz zwischen Calvin und Castellio sichtbar, der Gegensatz zwischen dem Reformator, der den Kampf um die Erneuerung der Kirche als Bollwerk einer neuen geistigen Einheit durchkämpft, und dem humanistischen Kritiker, der sich gegen die Unterdrückung der individuellen Geistes- und Glaubensfreiheit wendet.“<sup>31</sup>

### **Calvin und die Religionsfreiheit aus wirkungsgeschichtlicher Sicht**

Dieses Résumé wiegt umso schwerer, als sich Calvin der Problematik der integralen Einheit von Kirche und Bürgergemeinde wohl bewusst war. Er hegte – wie der junge Luther – besondere Sympathie für das frei-

---

<sup>29</sup> Sebastian Castellio, *De haereticis an sint persequendi*, 107; CR XIV, 293f; vgl. Guggisberg, a.a.O., 90f.

<sup>30</sup> vgl. Guggisberg, a.a.O., 90f, Anm. 38.

<sup>31</sup> Guggisberg, a.a.O., 86.

kirchliche Gemeindeverständnis der Täufer. Jahrzehnte lang kämpfte er für die *Libertas Ecclesiae* angesichts staatlicher Übergriffe von Seiten der Genfer Behörden.<sup>32</sup>

Ja, er konnte tolerant sein gegenüber den anderen Kirchen ausserhalb seines eigenen Wirkungsbereiches. Aber den Anspruch auf individuelle Glaubens- und Kultusfreiheit in seinem eigenen Machtbereich liess er weder theoretisch gelten noch praktisch zum Zuge kommen. Hier war für ihn der „*Ordo Pietatis*“ Staatsraison.

Nun gilt es aber auch zu bedenken, dass die von Calvin verwirklichte kirchliche Erneuerung die Grenzen seines unmittelbaren Wirkungsbereiches sowohl räumlich als auch zeitlich weit überschritten hat. Will man unser Thema „Calvin – ein Wegbereiter der Religionsfreiheit?“ ganz ins Blickfeld bekommen, so ist der Scheinwerfer der Forschung mit auf jene Folgen zu richten, die Calvins Werk auf dem Umweg späterer Rezeption gezeitigt hat. Dies hat damit zu tun, dass die Jünger des Reformators seine Lehren mitunter anders gedeutet und umgesetzt haben, als es ihr Meister zu tun vermocht hatte. Hiervon zeugt namentlich Calvins Auffassung über das unverfügbare Wirken des Heiligen Geistes, die ihm selber zur Verdeutlichung seiner Prädestinationslehre diente, seinen Jüngern aber zum Bollwerk gegen den Glaubens- und Gewissenszwang wurde.

Calvin *raisoniert*: Zum Wesen Gottes gehört seine uneingeschränkte Souveränität. Von ihr ist auch das göttliche Heilshandeln geprägt. So kommt es, dass die Bestimmung des Menschen zum Heil in Gottes freiem Entscheid beschlossen ist. Durch sein Wirken in Wort und Geist bindet er den Menschen ausschliesslich an sich selbst und befreit ihn damit gleichzeitig von allen anderen Autoritäten und Bindungen. „Indem das gläubige Gewissen mit dem Vorrecht der Freiheit beschenkt ist, so hat es damit durch Christi Wohlthat dies erlangt, dass es in solchen Dingen, in denen es nach Gottes Willen frei sein muss, nicht in die Fesseln irgendeiner Verpflichtung verstrickt werden soll.“<sup>33</sup>

Wo diese Aussage folgerichtig zu Ende gedacht wird, da ist die Forderung nach Glaubens- und Gewissensfreiheit unumgänglich. Freilich, noch

---

<sup>32</sup> zum Problem siehe: Thomas Domanyi, Zum Einfluss reformatorischen Denkens auf das moderne Staatswesen, in: *Religion als gesellschaftliche Kraft – interdisziplinäre Beiträge zu Religion und Gesellschaft*, Hr. Bernhard Östreich (Verlag Peter Lang), Frankfurt a. M., 2004, 89-92, besonders 92.

<sup>33</sup> Calvin, *Institutio*, III, 19., 14; siehe auch *Institutio* I, 7., 4; III, 2., 33

im Banne des anbrechenden neuzeitlichen Absolutismus war Calvin nicht willens, diese radikale Konsequenz seiner Theologie gesellschaftlich und staatspolitisch umzusetzen. Dieser historische Durchbruch war das Verdienst seines independistischen Anhängers Roger Williams, der als erster in der neueren Geschichte – nämlich 1663 – der Glaubens- und Gewissensfreiheit in der Verfassung von Rhode Island staatsrechtliche Geltung verschaffte.<sup>34</sup>

Williams begründete seine historische Tat damit, dass das Wirken des Heiligen Geistes in Erwählung und Wiedergeburt die völlige Glaubensfreiheit erfordere. Erinnert man sich, wie sehr hundert Jahre später die Väter der amerikanischen Verfassung um die konstitutionelle Verankerung der Glaubens- und Gewissensfreiheit besorgt waren, dann ist der Feststellung Waldemar Bessons unschwer zuzustimmen, dass „ohne Calvinismus und Liberalismus die Anfänge des liberalen Rechtsstaats undenkbar“ wären.<sup>35</sup>

## **Ergebnis**

Johannes Calvin war kein unmittelbarer Wegbereiter der individuellen Religionsfreiheit. Dank seinem erfolgreichen Kampf um die Erneuerung der Kirche ist er zum verantwortlichen Amtsträger eines religiös-politischen Gemeinwesens geworden, dessen Erhalt und Integrität für die individuelle Glaubens- und Gewissensfreiheit zu opfern er nicht bereit war. Damit vertrat er auch im Kontext der Reformation eine weithin akzeptierte Haltung, die seinen Blick für die Rechte der Nonkonformisten trübte. Dennoch hatte sein Werk einen positiven Einfluss auf die Entwicklung der Religionsfreiheit, indem seine späteren Anhänger aus seiner Theologie Folgerungen zogen, die dem Ideal der Glaubens- und Gewissensfreiheit hilfreich entgegenkamen. So wurde er Mitwirkender an einer erfreulichen Entwicklung – ähnlich wie Eltern, die durch Familiengründung ihrer Kinder zu Grosseltern werden.

---

<sup>34</sup> siehe Joachim Staedtke, Calvins Genf und die Entstehung politischer Freiheit, in: Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte. Geschichte und Gegenwart, Walther Peter Fuchs Hr., Stuttgart 1966, 101

<sup>35</sup> Waldemar Besson, Die christlichen Kirchen und die moderne Demokratie, in: Walther Peter Fuchs, a.a.O., 204.

# Der Schutz religiöser Gruppen

*Natan Lerner*

Professor für internationales Recht am Interdisziplinären Zentrum in Herzliya sowie an der Rechtsfakultät der Universität Tel Aviv, Israel

Ziel dieses Artikels ist es aufzuzeigen, welche Schritte die internationale Gemeinschaft unternommen hat, um religiöse Gruppen vor Verfolgung, Hass und Intoleranz zu schützen. Der Begriff „religiöse Gruppen“ wird hier in einem sehr weiten Sinn verstanden und umfasst das größtmögliche Spektrum an Religionen und Weltanschauungen sowie ethnische Gruppen, für die ihre Einstellung zur Religion ein wichtiges Element ist.

Gleich zu Beginn müssen wir einräumen, dass die unternommenen Schritte wenig dazu beigetragen haben, Menschenrechtsverletzungen zu verhindern oder abzuschaffen, die in unterschiedlicher Stärke und mit unterschiedlichen Auswirkungen überall in der Welt vorkommen. Die Erfahrungen aus dem Zweiten Weltkrieg und dessen katastrophale Folgen für einige Bevölkerungsgruppen haben die internationale Gemeinschaft veranlasst, sich auf vielen Ebenen für ein umfassendes System zum Schutz der grundlegenden Menschenrechte und bedrohter Gemeinschaften einzusetzen. Am Anfang dieser Bemühungen stand die Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes, die am 9. Dezember 1948 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen verabschiedet wurde, einen Tag bevor dieselbe Versammlung die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte verkündete.

Sechzig Jahre später kann die Menschheit auf die Erfolge dieser Bemühungen keineswegs stolz sein. Die Bemühungen indes gehen weiter. In ihren Berichten an die Vereinten Nationen hat die Sonderberichterstatterin über Religions- und Überzeugungsfreiheit, Asma Jahangir, die Lage der Religionsfreiheit in der Welt untersucht. In ihrem Überblick weist sie auf besorgniserregende Vorfälle hin wie Tötungen, die willkürliche Verhaftung von Menschen auf Grund ihrer Religion oder Überzeugung, die Beschneidung der Rechte von Minderheiten beim Halten von Gottesdiensten und der Ausübung religiöser Betätigung, Zwangsmaßnahmen, durch die die Religions- und Gewissensfreiheit beeinträchtigt wird, die Einschränkung des Rechts, seine Religion zu wechseln oder andere zu bekehren, Entzug von Rechten besonders

gefährdeter Personen wie Frauen, Gefangene, Flüchtlinge, Kinder, Minderheiten und Wanderarbeiter, und die Nichtverhütung von Diskriminierung, Intoleranz und Konflikten.

Zu zusätzlichen Schwierigkeiten bezüglich der individuellen und kollektiven Rechte kommt es im Zusammenhang mit der Zurschaustellung religiöser Symbole und dem Tragen religionsspezifischer Kopfbedeckungen, bei der Einhaltung von Feiertagen, wöchentlichen Ruhetagen und Zeremonien gemäß den Vorschriften bestimmter Religionen oder Weltanschauungen, bei der Ernennung von Geistlichen, der Lehre sowie der Verbreitung von Schriften, der Kindererziehung und dem Kontakt zu anderen Mitgliedern derselben religiösen Gruppe. In manchen Ländern stellen die für die amtliche Registrierung von Religionen und Überzeugungen erforderlichen Bedingungen Einschränkungen dar, und die Diskriminierung vonseiten staatlicher oder nichtstaatlicher Stellen schränkt die Rechte der Menschen ein.

### **Der internationale Schutz**

Die ersten Schritte zur Sicherung des Rechts auf Religions- und Überzeugungsfreiheit wurden 1948 mit der Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes sowie mit der Verkündung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte unternommen. Auf die Völkermordkonvention, ein ehrgeiziges aber bisher auf Grund von Problemen bei der Durchsetzung erfolgloses Dokument, werde ich später eingehen. Die Allgemeine Menschenrechtserklärung, eines der wichtigsten Dokumente des 20. Jahrhunderts, steht am Anfang der internationalen Gesetzgebung zu den religiösen Rechten. Selbstverständlich handelt es sich dabei nur um eine Erklärung und nicht um einen verpflichtenden Vertrag, doch in den sechs Jahrzehnten seit ihrer Verabschiedung sind ihre Bestimmungen zum Standard im Völkerrecht und sogar zu einem *ius cogens* geworden, d. h. zu zwingenden Vorschriften, die nur durch einen Beschluss der gesamten internationalen Gemeinschaft abgeändert werden können. Außerdem hat die Erklärung einen starken Einfluss auf die nationale Gesetzgebung der einzelnen Länder ausgeübt.

Der wichtigste Artikel der Erklärung zur Religions- und Überzeugungsfreiheit ist ihr Artikel 18. Er lautet:

*Jedermann hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Welt-*



Der UN-Sicherheitsrat ermächtigte 1999 seinen Generalsekretär, im Nachkriegs-Kosovo eine Interims-Zivilregierung einzurichten, die u. a. den Schutz von Minderheiten gewährleisten sollte. Das Bild zeigt den Hauptsitz der Übergangsverwaltungsmission der Vereinten Nationen im Kosovo (UNMIK) im Zentrum von Pristina.

*Foto: Dan / Hipi Zhdripi / Wikimedia Commons*

*anschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Unterricht, Ausübung, Gottesdienst oder Beachtung religiöser Bräuche zu bekunden.*

Dieser Artikel 18 hat alle späteren Texte zur Religionsfreiheit stark beeinflusst. Er nennt die drei Grundrechte, die im Zusammenhang mit der Religion oder Überzeugung bzw. der Weltanschauung stehen, nämlich Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit sowie weitere spezielle Rechte, die ebenfalls geschützt werden. Der Begriff *Weltanschauung* sollte ganz streng im Zusammenhang mit der Religion ausgelegt werden. Er bezieht sich nicht auf andere, d.h. politische, kulturelle, wirtschaftliche oder sonstige Überzeugungen und wurde in den Artikel mit aufgenommen, um auch nichtreligiöse Weltanschauungen zu schützen, wie den Agnostizismus oder den Atheismus. Von den speziell erwähnten Rechten sei insbesondere auf das Recht hingewiesen, seine Religion zu wechseln, ein Recht, das

von manchen Religionen und manchen Ländern nicht anerkannt wird und das bei der Formulierung späterer Dokumente ein Problem aufwarf.

Bevor wir uns weiteren, von der internationalen Völkergemeinschaft verabschiedeten Dokumenten zuwenden, sei auf die *Studie zur Diskriminierung auf dem Gebiet religiöser Rechte und Praktiken* hingewiesen, eine Untersuchung, die der von der Unterkommission für Diskriminierungsverhütung und Minderheitenschutz eingesetzte Sonderberichterstatte, Arcot Krishnavami, im Jahr 1959 erstellt hat. Die Studie enthielt eine detaillierte Auflistung der Komponenten, die zur Ausübung der Religions- und Überzeugungsfreiheit gehören, sowie eine Reihe von grundsätzlichen Vorschlägen darüber, wie Diskriminierungen bei der Wahrnehmung religiöser Rechte und der Ausübung religiöser Praktiken verhindert werden können. Diese Untersuchung war von großem Einfluss auf die Formulierung der Menschenrechtspakte von 1966 sowie der Erklärung von 1981.

Im Jahr 1966 verabschiedete die Generalversammlung der Vereinten Nationen zwei Menschenrechtspakte, von denen der *Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte* für unser Thema von besonderem Interesse ist. Er orientiert sich generell an der Allgemeinen Menschenrechtserklärung und hebt in den Artikeln 18, 20 sowie 27 die religiösen Rechte hervor.

Artikel 18 ist in vier Absätze gegliedert. Der erste folgt - abgesehen von minimalen Abweichungen - im Großen und Ganzen dem Wortlaut der Allgemeinen Menschenrechtserklärung. Die Formulierung in Artikel 18, Absatz 2 über das Recht, seine Religion zu wechseln, ist ein wenig zurückhaltender gehalten, lässt allerdings keinen Zweifel daran, dass dieses Recht anerkannt wird. Wie wir noch sehen werden, wenn wir uns der Erklärung von 1981 zuwenden, stellte das Problem des Religionswechsels eines der größten Hindernisse im Gesetzgebungsprozess dar und ist vermutlich der Hauptgrund dafür, dass bisher noch kein verpflichtender Vertrag über die Religion oder Überzeugung zustande gekommen ist.

In Artikel 18, Absatz 2 heißt es, dass „niemand einem Zwang ausgesetzt werden darf, der die Freiheit, die Religion oder Weltanschauung eigener Wahl zu befolgen oder anzunehmen, beeinträchtigt“. Artikel 18, Absatz 3 behandelt die Frage möglicher Einschränkungen. Er sollte in Zusammenhang mit Artikel 4 des Paktes gelesen werden, in dem geregelt wird, unter welchen Voraussetzungen Rechte außer Kraft gesetzt werden dürfen, und man sollte ihn mit Artikel 29 der Allgemeinen Menschenrechtserklärung vergleichen. Dieser Absatz erlaubt eine Einschränkung der Bekundung

seiner Religion oder Weltanschauung nur, sofern diese gesetzlich vorge-  
sehen und zum Schutz der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit,  
Sittlichkeit oder der Grundrechte und –freiheiten anderer erforderlich ist.  
Eines sollte klar sein: Lediglich die Bekundung von Religion oder religi-  
öse Praktiken dürfen eingeschränkt werden; und in dieser Hinsicht verfü-  
gen die verschiedenen Länder und Kulturen über einen gewissen Ermes-  
sensspielraum. Manche Riten, Sitten, Verhaltens- und Kleidungs-  
vorschriften können möglicherweise mit der öffentlichen Ordnung in einigen  
Ländern und Kulturen kollidieren. So haben z.B. Kopfbedeckungen oder  
das Tragen von Bärten und Turbanen in den vergangenen Jahren Proble-  
me verursacht.

Im letzten Absatz von Artikel 18 geht es um Fragen der Erziehung und  
um den Schutz der Rechte von Eltern und Vormündern, ihre Kinder ent-  
sprechend den eigenen Überzeugungen zu erziehen. Dieser Absatz steht  
in engem Zusammenhang mit der UNESCO-Konvention über Diskrimi-  
nierung in der Erziehung, mit der Erklärung von 1981 und auch mit dem  
Übereinkommen über die Rechte des Kindes.

Auch in Artikel 20 geht es um Religionsfreiheit. Absatz 2 verbietet jedes  
Eintreten für nationalen, rassischen oder religiösen Hass, wodurch zu Dis-  
kriminierung, Feindseligkeit und Gewalt aufgestachelt wird. In seinem all-  
gemeinen Kommentar zu Artikel 20 hat der Menschenrechtsausschuss  
festgestellt, dass die Staaten verpflichtet sind, Maßnahmen zur Durchset-  
zung dieses Vertrags zu treffen. Durch diese Pflicht kann es aber unter  
Umständen zu einer Kollision von Rechten kommen, und einige Staaten  
vertraten den Standpunkt, Artikel 20 müsse mit Vorbehalten versehen  
werden. Ich bin jedoch der Ansicht, dass die Meinungsfreiheit, so wie es  
auch in Artikel 4 des Internationalen Übereinkommens zur Beseitigung  
jeder Form von Rassendiskriminierung festgelegt ist, nicht ins Feld  
geführt werden sollte, um Staaten davon abzuhalten, religiös oder rassistisch  
motivierten Hass zu verbieten.

Der Menschenrechtsausschuss sprach sich dafür aus, Artikel 18 so weit  
auszulegen, dass durch ihn auch neue Religionen geschützt werden.  
„Gedanken- und Gewissensfreiheit“, stellte der Ausschuss fest, „werden  
bedingungslos und ohne jede Einmischung geschützt.“ Für die Freiheit,  
seine Religion oder Überzeugung zu bekunden, gilt dies nicht. Sie kann  
Einschränkungen unterliegen. Zu dieser Freiheit gehört ein breites Spek-  
trum an Praktiken und Zeremonien, Kultstätten und Ruhetage, Symbole  
und religiöse Feiertage, Speisevorschriften, Erziehungsrechte, Veröffent-

lichungen sowie das Recht auf den Wechsel der Religion. Gemäß Artikel 20 sind die Staaten verpflichtet, das Eintreten für Hass, Feindseligkeit oder Gewalt gesetzlich zu verbieten.

Die Tatsache, dass eine Religion als offizielle Staatsreligion anerkannt ist oder die Mehrheit der Bevölkerung ihr angehört, darf die Rechte der Nichtgläubigen oder der Angehörigen anderer Religionen nicht beeinträchtigen. Privilegien für die Anhänger der vorherrschenden Religion stellen eine Form von Diskriminierung dar.

Die Staaten sind verpflichtet, regelmäßig darüber Bericht zu erstatten, wie sie die Bestimmungen des Paktes einhalten. Außerdem ermöglicht es ein Fakultativprotokoll Einzelpersonen, Verstöße gegen den Pakt mitzuteilen oder Beschwerde einzulegen. Jedes Jahr legt der Menschenrechtsausschuss seinen Bericht mit wichtigen Informationen zu den religiösen Rechten und zum Verhalten der Vertragsstaaten vor. Zusammen mit den Berichten des Sonderberichterstatters zu Fragen der Erklärung von 1981 stellen diese Berichte sehr umfassendes Informationsmaterial über die Lage der religiösen Rechte in der Welt dar.

### **Die Erklärung von 1981**

Das wichtigste internationale Dokument zu den religiösen Rechten ist zur Zeit die Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung auf Grund der Religion oder der Überzeugung, die von der Generalversammlung der Vereinten Nationen in ihrer Resolution 36/55 am 25. November 1981 verkündet wurde. Ein aktualisierter Konventionsentwurf zu diesem Thema steht in den Vereinten Nationen noch an, doch die Chancen, dass er in naher Zukunft verabschiedet wird, sind äußerst gering. Die Erklärung von 1981 wurde erst nach zwanzig Jahren des Zauderns angenommen. Erst die intensive Unterstützung und das Verhandlungsgeschick von Nichtregierungsorganisationen und einigen Regierungen führten schließlich zur Billigung des Textes. Ein entscheidender Schritt in der Vorbereitungsphase war ein Beschluss der Generalversammlung aus dem Jahr 1972, wonach der Erklärung Vorrang einzuräumen war. Dadurch wurden die Erörterungen über den Entwurf zu einer Konvention auf unbestimmte Zeit hinausgeschoben.

Schwierigkeiten in den Debatten bereiteten unter anderem die Bedeutung des Begriffs *Religion*, die Stellung nichtreligiöser Weltanschauungen – sie wurden als *Überzeugungen* bezeichnet –, und vor allem

die Fragen des Religionswechsels und der Proselytenmacherei. Hier sprachen sich muslimische Staaten entschieden dagegen aus. Die Worte *Diskriminierung* und *Überzeugung* wurden 1973 in den ursprünglich vorgesehenen Titel der Erklärung eingefügt, stehen aber ausschließlich im Zusammenhang mit religiöser Intoleranz. Die Verwendung dieser Begriffe wirft ein Problem auf, denn *Diskriminierung* ist eindeutig ein Rechtsterminus, wohingegen *Intoleranz* weniger präzise ist und sich auf psychologische, philosophische und emotionale Einstellungen beziehen kann, die möglicherweise zu Verstößen gegen das Diskriminierungsverbot führen. In der Erklärung werden die beiden Begriffe jedoch austauschbar verwendet, was in einigen Teilen des Textes zu Unklarheit führt.

Die Artikel 1 und 6 enthalten einen Katalog an Rechten, die einen universalen Minimalstandard an religiösen Rechten darstellen. Artikel 1 folgt im Großen und Ganzen dem Vorbild von Artikel 18 der Allgemeinen Menschenrechtserklärung und des Internationalen Paktes und weicht nur da ganz leicht im Wortlaut ab, wo es um den Religionswechsel geht. Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit unabhängig von der gewählten Überzeugung werden geschützt. Zwang ist verboten. Beschränkungen sind erlaubt, sofern sie gesetzlich vorgesehen und zum Schutz der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit, Moral und der Grundrechte anderer, so wie sie in einer freien Gesellschaft verstanden werden, erforderlich sind.

Artikel 6 nennt die Rechte im einzelnen, als da sind das Recht, Gottesdienst abzuhalten und sich zu versammeln, zu diesem Zweck die geeigneten Orte und Institutionen zu gründen und zu unterhalten, die für die Riten und Bräuche erforderlichen Gegenstände und Geräte herzustellen oder zu erwerben, einschlägige Publikationen zu verfassen und zu verbreiten, die Religion an geeigneten Orten zu lehren, finanzielle Spenden entgegenzunehmen, geeignete Führer auszubilden und zu ernennen, Ruhetage einzuhalten sowie Feiertage und Zeremonien zu begehen, und mit Einzelpersonen und Gemeinschaften auf nationaler und internationaler Ebene Beziehungen aufzunehmen und zu unterhalten. Wie bereits gesagt, unterliegen all diese Rechte legitimen Beschränkungen. Einige Rechte, die zwar in der Vorbereitungsphase vorgeschlagen, aber nicht in den verabschiedeten Text mit aufgenommen wurden, beinhalteten das Recht auf Pilgerfahrten sowie das Recht, entsprechend seiner Überzeugung verheiratet und bestattet zu werden.

In Artikel 2 und 3 geht es um Intoleranz und Diskriminierung, wobei als Intoleranz und Diskriminierung jegliche Unterscheidung, Ausschließung, Beschränkung oder Bevorzugung auf Grund der Religion oder der Überzeugung gilt, deren Zweck oder Wirkung darin besteht, die Anerkennung, Inanspruchnahme oder Ausübung der Menschenrechte und Grundfreiheiten auf der Grundlage der Gleichberechtigung zunichte zu machen oder zu beeinträchtigen. Dieser Wortlaut ist kritisiert worden und kollidiert in manchen Staaten möglicherweise mit einigen bereits bestehenden Gesetzen. In einigen Gesellschaften mag auch die in der Erklärung verwendete Sprache nicht mit dem nationalen Gesetz vereinbar sein. Artikel 5 über die Rechte des Kindes hat zu heftigen Auseinandersetzungen geführt.

Weltweit bedeutete die Erklärung einen wichtigen Durchbruch in dem Bemühen, der Religionsfreiheit internationalen Schutz zu gewähren. Die Erklärung ist kein verpflichtender Vertrag; als feierliche Stellungnahme der Generalversammlung indes kommt ihr großes Gewicht zu, und es wird erwartet, dass sich die Staaten daran halten. Der Katalog an Rechten hätte umfassender ausfallen können, ist aber ohne jeden Zweifel hilfreich. Von vielen Seiten wird die Notwendigkeit einer Konvention betont, doch dieses Ziel scheint in absehbarer Zeit nicht verwirklicht zu sein. Die Tatsache, dass mit der Erklärung ein System zur Anwendung ihrer Grundsätze geschaffen wurde, ist gewiss sehr positiv.

### **Die Anwendung**

Mit der Erklärung wurde ein System zur Anwendung ihrer Bestimmungen geschaffen, und das entschädigt in gewisser Weise dafür, dass es keinen verpflichtenden Vertrag gibt. Die Berichte, die von den verschiedenen Sonderberichterstattern und den Staaten vorgelegt werden, liefern zunehmend Informationsmaterial über die Lage der religiösen Rechte und über das Ausmaß ihres Schutzes. Das Fakultativprotokoll zum Internationalen Pakt ermöglicht zudem Beschwerden und Mitteilungen von Einzelpersonen.

Infolge der Erklärung hat der Menschenrechtsausschuss bereits drei Sonderberichterstatter über Religionsfreiheit ernannt: Angelo Vidal d'Almeida Ribeiro (1986 – 1993), Abdelfattah Amor (1993 – 2004) und Asma Jahangir (2004), die das Amt zur Zeit bekleidet. 1983 ernannte die Unterkommission für Diskriminierungsverhütung und Minderheitenschutz Elizabeth Odio Benito zur Sonderberichterstatterin, deren Aufga-

be es war, eine umfassende Studie über das Problem der Intoleranz auf Grund der Religion oder der Überzeugung zu erstellen. Diese Studie sollte die Ergebnisse der früheren Untersuchung von Arcot Krishnavami auf den neuesten Stand bringen.

All das vermittelt einen Überblick über den Stand der religiösen Rechte weltweit. Es wurden Fragebögen in Umlauf gesetzt, und auf die darin gegebenen Antworten stützten sich die Berichte der Berichtersteller. Anhand ihrer Schlussfolgerungen formulierten sie dann Empfehlungen. Verstöße gegen die Erklärung und gegen religiöse Rechte ganz allgemein wurden aufgezeigt und analysiert, und die Regierungen fühlten sich verpflichtet, auf die Behauptungen zu reagieren. Schikanen, Inhaftierungen, Folter oder Misshandlungen, Mord, Schändung religiöser Stätten, Formen von Diskriminierung und Verfolgung, Restriktionen gegenüber bestimmten, als Sekten klassifizierter Gruppen, und viele andere Formen von Diskriminierung, Verfolgung und Gewalt wurden von den Berichterstellern angeprangert. Sie prüften die Länderberichte genau und gaben ihre Stellungnahmen dazu ab.

### **Außerhalb der Vereinten Nationen**

Außer den Vereinten Nationen haben auch andere internationale Organisationen auf globaler und regionaler Ebene Dokumente verfasst, in denen auf die mit der Religion verbundenen Rechte abgehoben wird. Der Europarat hat eine Reihe von Papieren vorgelegt, die regeln, wie der Terrorismus unter gleichzeitiger Wahrung der grundlegenden Werte und Grundrechte bekämpft werden soll. Im Jahr 2002 hat die Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE) einen umfassenden Aktionsplan zur Terrorismusbekämpfung erarbeitet, und 2005 befasste sie sich mit der Frage der Religionsfreiheit im Kontext des Kampfes gegen den Terrorismus. Außerdem widmete das Internationale Komitee des Roten Kreuzes eine Sondernummer seiner Zeitschrift der zunehmenden Verflechtung von Politik, Gewalt und Religion.

Darüber hinaus haben auch einzelne Staaten Schritte unternommen, um den Gefahren von Verfolgung und Diskriminierung aus Gründen der Religion oder der Überzeugung zu begegnen. Das Außenministerium der Vereinigten Staaten gibt jährlich einen vom Büro für Demokratie, Menschenrechte und Arbeit erstellten Bericht heraus. Ziel ist es, „die Handlungen von Regierungen zu dokumentieren – von solchen, die Religionsbekundung unterdrücken, unschuldige Gläubige verfolgen oder Gewalt

gegen religiöse Minderheiten dulden, aber auch von jenen, die die Religionsfreiheit schützen“. Es berichtet über Übergriffe auf Anhänger aller religiösen Traditionen und Überzeugungen. Aus den Berichten geht hervor, dass das Recht auf Religionsfreiheit auf vielfältige Weise verletzt werden kann, manchmal geschieht dies ganz offen, manchmal aber auch auf sehr subtile Weise, und es zeigt sich, dass häufig Überschneidungen zwischen einer bestimmten Religionszugehörigkeit und einer ethnischen Gruppe, einer Gesellschaftsschicht, Sprache oder politischen Ausrichtung vorkommen. Übergriffe sind häufig der Ausdruck einer Feindseligkeit des Staates gegenüber Minderheitenreligionen oder führen zu einer diskriminierenden Gesetzgebung und Politik.

### **Das internationale Strafrecht**

Ein Überblick über die Maßnahmen zum Schutz religiöser Gruppen vor Verfolgung, Diskriminierung und Intoleranz muss natürlich auch die Bedeutung des internationalen Strafrechts auf diesem Gebiet hervorheben. Nach dem Zweiten Weltkrieg musste das internationale Recht die Lehren aus diesem Krieg ziehen, der mehr Menschenleben gekostet hatte als alle Konflikte in der Geschichte zuvor. Der Aufbau einer internationalen Ordnung zur Wahrung des Friedens und zur Verhütung neuer entsetzlicher Verbrechen verlangt bestimmte Maßnahmen zur Verhinderung erneuter Gräueltaten gegen religiöse Gruppen.

Folglich war einer der ersten Menschenrechtsverträge, den die Vereinten Nationen verabschiedeten, die Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes, eines Verbrechens, das, wie der Internationale Gerichtshof es formulierte, das Existenzrecht ganzer menschlicher Gruppen leugnet. Völkermord bedeutet die Absicht, eine nationale, ethnische, rassische oder religiöse Gruppe ganz oder teilweise zu vernichten.

Heute gilt der Völkermord als eine Verletzung des *ius cogens*; und alle Staaten sind gesetzlich verpflichtet, wie der Internationale Gerichtshof im Februar 2007 in seiner umstrittenen, aber äußerst wichtigen Entscheidung im Fall Bosnien gegen Serbien erklärte, für die Durchsetzung dieser Konvention zu sorgen und sie zu unterstützen. Dieses Urteil hat möglicherweise erhebliche Abänderungen im Wortlaut der Erklärung zur Folge, um Maßnahmen zur Durchsetzung in den Text mit aufzunehmen.

In der Satzung des durch das Römische Statut geschaffenen Internationalen Strafgerichtshofs steht der Völkermord an erster Stelle der



Internationaler Gerichtshof in Den Haag.

Foto: AP Associated Press

genannten Verbrechen. Dem Haager Gerichtshof zufolge waren außerdem Völkermord und ethnische Säuberungen der Grund für die Einrichtung von ad hoc Tribunalen zu Ruanda und zum ehemaligen Jugoslawien. Die Tatsache, dass derartige Tribunale notwendig sind, wirft ein trauriges Licht auf den Zustand unserer Welt. Seit den 1980er Jahren wurden noch einige weitere solcher ad hoc Tribunale eingerichtet (zu Sierra Leone und zu Kambodscha).

Im Dezember 2008 beging die zivilisierte Welt den sechzigsten Jahrestag der Annahme der Konvention über den Völkermord. Sie ist heute noch ebenso wichtig wie im Dezember 1948. Immer noch werden Religions- und Überzeugungsgemeinschaften Opfer von Übergriffen und Verfolgung. All das sollte verhütet und beseitigt werden. Die schrecklichste Bedrohung, der die Anhänger dieser Gruppen ausgesetzt sind, ist jedoch die von Leib und Leben. Leider ist die Verhütung von Völkermord nicht einfach. In einer populären amerikanischen Zeitschrift wurde Luis Moreno Ocampo, der Chefankläger des Internationalen Gerichtshof, als „der Don Quixote von Dafur“ bezeichnet. Obwohl er bereits neun Per-

sonen aus drei verschiedenen Ländern unter Anklage gestellt hat, werden, seinen eigenen Worten zufolge, nur Ergebnisse dafür sorgen, dass der Internationale Gerichtshof zu mehr wird als nur zu „einem Monument der guten Absichten“.

### **Der internationale Rechtsschutz**

Der Internationale Strafgerichtshof und das vom Sicherheitsrat eingerichtete Sondertribunal sind natürlich dazu da, über Straftaten von Einzelpersonen zu urteilen. Die internationalen Gerichte haben aber auch die Aufgabe, den allgemeinen Rechtsschutz auf die mit der Religion oder Überzeugung verbundenen Menschenrechte auszudehnen. Bisher hatte der Internationale Gerichtshof nur selten Gelegenheit, solchen Schutz zu gewähren.

Regionale Gerichte waren häufiger mit Fragen spezifischer Menschenrechte befasst. In Amerika musste das Gericht solche Menschenrechte schützen wie das Recht auf Leben, persönliche Sicherheit und Individualrechte. Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte hatte bereits oft in Fragen des Rechts auf Religions- und Überzeugungsfreiheit zu entscheiden. Angesichts der unterschiedlichen politischen Bedingungen auf den beiden Kontinenten ist das keineswegs erstaunlich. Während in Lateinamerika Diktaturen und Militärregime die Grundfreiheiten unterdrücken, werden in Europa häufig Fragen im Zusammenhang mit religiösen, kulturellen und gewissenbedingten Rechten vor Gericht verhandelt. Und was Afrika angeht, so gibt es abgesehen von den bescheidenen Kontrollbemühungen der Afrikanischen Menschenrechtskommission keinen sich über den gesamten Kontinent erstreckenden Rechtsschutz.

Die europäischen Gerichte haben überall nützliche und konstruktive Arbeit geleistet, um die Menschenrechte, auch die im Zusammenhang mit der Religion oder der Überzeugung, zu schützen. In manchen Fällen jedoch hat das Gericht dem Ermessensspielraum, der den einzelnen Staaten verbleibt, zuviel Gewicht beigemessen. Das Gericht vertrat den Standpunkt, in einigen Bereichen seien die lokalen Gerichte und Behörden besser in der Lage als ein internationales Rechtsorgan, Entscheidungen zu treffen, die Auswirkungen auf die öffentliche Ordnung oder einige grundlegende Interessen des Staates haben könnten.

So glaube ich z.B., dass das Gericht im so genannten Kopftuchstreit dem Staat einen zu großen Ermessensspielraum eingeräumt und das individuelle Recht auf die bona fide Bekundung seiner Religion zu gering

geschätzt hat. Die Freiheit, seine Religion zu bekunden, darf nur Beschränkungen unterliegen, die gesetzlich vorgesehen oder notwendig sind, um die öffentliche Sicherheit, Ordnung, Gesundheit, Sittlichkeit sowie die Grundrechte und –freiheiten anderer zu schützen.

Was den Islam betrifft, so haben muslimische Staaten anscheinend Schwierigkeiten damit, Übereinstimmungen zwischen ihren religiösen Gesetzen und den international anerkannten Menschenrechten zu finden. Selbst wenn man den Standpunkt eines extremen Kulturpluralismus vertritt, muss man einräumen, dass die Rechte der Frauen, der Wechsel der Religion, der Abfall vom Glauben, die Freiheit des Gottesdienstes und andere die Religion oder Überzeugung betreffende Rechte Gegenstand ernsthafter Verletzungen waren.

### **Schlussfolgerung**

Die mit der Religion oder der Überzeugung verbundenen Menschenrechte müssen gegen jene geschützt werden, die Grundfreiheiten verletzen und Einzelpersonen sowie Gemeinschaften auf Grund ihrer Religion oder ihrer Überzeugung verfolgen wollen. Um einen solchen Schutz bemüht man sich sowohl auf internationaler als auch auf nationaler Ebene. Einige Staaten sehen es sogar als ihre Pflicht an, auf Verletzungen religiöser Rechte in anderen Ländern zu reagieren, ganz besonders deshalb, weil die religiösen Rechte so eng mit der Einhaltung anderer Grundrechte verknüpft sind. In dieser Hinsicht kommt der internationalen Gemeinschaft eine wichtige Rolle zu. Die grundlegenden Dokumente hierzu sind vorhanden. Das Problem ist nur ihre effiziente Umsetzung.

# Gesellschaftlicher Zusammenhalt, Pluralismus und Gewissensfreiheit

*Gabriel Nissim, O.P.*

Vorsitzender der Vereinigung der Internationalen Nichtregierungsorganisationen für Menschenrechte beim Europarat in Straßburg, Frankreich

Durch die Globalisierung stellt sich das Problem des gesellschaftlichen Zusammenhalts in unseren Gesellschaften auf völlig neue Weise. Das europäische Modell des Zusammenhalts, das in den vergangenen Jahrhunderten im Wesentlichen auf dem Nationalstaat beruhte, muss auf Grund zweier neuer Faktoren, welche aber miteinander zusammenhängen, neu überdacht werden.

Zum einen hat die beinahe vollkommene Aufhebung der ökonomischen und finanziellen und in geringerem Maße auch der politischen Grenzen (die digitale Technik kam für die Globalisierung wie gerufen und hat sie noch verstärkt) Migrationsbewegungen ausgelöst und dazu geführt, dass auf ein und demselben geographischen Raum heute verschiedene Bevölkerungsgruppen so dicht beieinander leben, wie dies zuvor nie der Fall war. Unsere Staaten sind nun sowohl in kultureller als auch in religiöser Hinsicht pluralistisch geworden.

Zum anderen erleben wir - und das ist eine Folge dieser Entwicklung - eine Rückbesinnung auf das Individuelle und eine Betonung der Identität: Anders als man hätte vermuten können, hat nämlich die durch das Verschwinden der Grenzen bewirkte Öffnung nicht dazu geführt, dass sich ein stärkeres Bewusstsein für das Universelle ausgebildet hat. Ganz im Gegenteil, heute legt man wieder Wert auf das Besondere, sei es nun auf lokaler, regionaler, nationaler oder religiöser Ebene oder aber im Hinblick auf die Lebensweise usw. Denn das Fehlen handfester Grenzen bewirkt nicht etwa die spontane Bereitschaft, das Andersartige aufzunehmen, sondern vielmehr die Betonung der eigenen Identität in ihren ursprünglichen Formen. Sie will man schützen, weil sie von nun an in ihrer Existenz und ihrem dauerhaften Bestand bedroht zu sein scheint. Die Betonung sowohl der individuellen als auch der kollektiven Identität ist in der Tat notwendig, weil beide zum Erbe der Menschheit gehören. Sie ist absolut legitim, hat doch ein jeder ein Recht darauf, er selber zu sein. Diese Betonung der Identität allerdings stellt sich im Rahmen der Globalisierung einerseits zumeist auf sehr vereinfachende Weise dar, so als handele es sich dabei um etwas Einheitliches und um etwas ein für alle

Mal Festgeschriebenes. Doch Identität, und besonders die Identität von Menschen, ist immer vielschichtig und komplex. Mit der Zeit und durch Umwelteinflüsse entwickelt sie sich weiter. Zum anderen gerät diese Betonung der eigenen Identität häufig aus dem Geleise, weil sie die Anwesenheit des „Anderen“ - und insbesondere die des Zuwanderers - leugnet. Wir erleben eine starke Zunahme von Diskriminierung, von Rassismus oder allgemeiner Fremdenfeindlichkeit, und das vor allem gegenüber Einwanderern bis hinein in die zweite oder sogar dritte Generation.

Deshalb sind die beiden Hauptmodelle für den gesellschaftlichen Zusammenhalt, auf die man sich in Europa bisher stützte, um den Einwanderern Platz einzuräumen (die Assimilation bzw. Integration einerseits und die Parallelgesellschaften andererseits) nicht mehr zeitgemäß. Die Assimilation musste scheitern, weil man die Identitätsunterschiede einfach nicht wahr haben wollte, so als wären die Bindungen der Einwanderer an ihr Heimatland mit der Ankunft in Europa ganz plötzlich ausgelöscht. Die Parallelgesellschaft wird häufig zu einem Ghetto, in dem die neuen Gemeinschaften eingeschlossen sind und getrennt von ihrer Umwelt leben. Dieses Modell setzt nämlich nur ein Minimum an Konsens unter den verschiedenen Parallelgesellschaften sowie eine gemeinsame Sprache oder zumindest teilweise eine gemeinsame kulturelle Basis voraus. Eine solche Situation finden wir bis heute in Ländern wie dem Vereinigten Königreich (schon in seinem Namen drückt sich diese politische Philosophie ja aus) oder in den Niederlanden. In beiden Ländern muss man aber feststellen, dass auch das Modell der Parallelgesellschaften gescheitert ist, denn die betreffenden „Gesellschaften“ haben ihre kulturellen und religiösen Wurzeln nach wie vor woanders und stehen mit Hilfe der Medien in engem Kontakt zu ihren Herkunftsländern.<sup>1</sup>

### **Religiöser Zusammenhalt und gesellschaftlicher Zusammenhalt: Das „Cuius regio, eius religio“**

In Europa hat die Religion für den politischen und gesellschaftlichen Zusammenhalt lange eine zentrale Rolle gespielt. Dies ist übrigens kein auf Europa beschränktes Charakteristikum, denn das Verhältnis zwischen einer Religion und dem Staat ist eigentlich ganz „natürlich“. Die Trennung von Kirche und Staat ist vielmehr die Ausnahme in den mensch-

---

<sup>1</sup> Siehe: *Livre Blanc sur le dialogue interculturel*, «Vivre ensemble dans l'égalité», Europarat, Juni 2008, § 3.3, S. 19.



Wo Christen Kaiseropfer verweigerten, kam es zeitweise zu schweren Christenverfolgungen, besonders unter Decius und Diokletian. Nach dem Tod Diokletians leitete Konstantin I. im Jahre 312 eine religionspolitische Wende ein. Er gewährte der jungen christlichen Kirche weitgehende Privilegien gegenüber anderen Kulturen.

Kopf Kaiser Konstantins I., Teil einer Bronze-Statue aus dem 4. Jh. n. Chr., Kapitolinische Museen, Rom.

*Foto: Jastrow / Wikipedia*

lichen Gesellschaften. Letztere neigen nämlich von Natur aus dazu, sich eine transzendente, religiöse Grundlage zu suchen, und selbst atheistische Regime sind von diesem Streben nicht frei (man denke nur an die „Liturgien“ der Nazis und an die marxistischen „Dogmen“). In Afrika ist z.B. vielerorts das politische Oberhaupt gleichzeitig auch das religiöse Oberhaupt. Das Gleiche gilt für die Barbarenreiche in Europa (Chlodwig, Alarich und andere Goten und Wandalen), in denen der König in der Lage sein musste, bei den Göttern erfolgreich um den Sieg im Krieg und um ertragreiche Ernten zu bitten, andernfalls suchte man sich einen anderen König, der es besser verstand, sich bei den Göttern Gehör zu verschaffen.<sup>2</sup> Das Modell des „*cuius regio, eius religio*“ (mit anderen Worten, die Untertanen müssen die Religion ihres politischen Herrschers annehmen) ist also in den menschlichen Gesellschaften sehr verbreitet.

---

<sup>2</sup> Siehe z.B. Bruno Dumézil: *Les racines chrétiennes de l'Europe, conversion et liberté dans les royaumes barbares, V. – VIII. siècle*, Paris 2005, passim.

In Europa ist dieses Modell fest im kollektiven Gedächtnis verankert, geht es doch bis auf das römische Imperium zurück, in dem die Religion immer Staatsreligion war: zunächst die heidnische Religion der Römer und ab Konstantin dann das „römische“ Christentum. Die Kultstätten der heidnischen römischen Götter wurden damals schlicht und einfach zu Kultstätten der neuen Religion des Reiches umgewandelt. Ebenso wurden die heidnischen Priester durch christliche ersetzt. Alle anderen Religionen waren „ungesetzlich“<sup>3</sup>. Dieses „römische“ Modell hat sich zumindest im Denken, aber auch in den Institutionen bis heute überall erhalten - mit gewissen Nuancen, versteht sich -, und die Form der „Staatsreligion“ kann dabei natürlich variieren. Im Osten kommt es regelmäßig zu Begegnungen zwischen dem Patriarchen von Moskau und dem Präsidenten der Russischen Föderation, im Westen haben wir die „Established Church of England“ mit der Königin als Oberhaupt (genauso wie bereits im Hochmittelalter), im Norden die Staatskirchen der skandinavischen Länder und im Süden Malta und Spanien, die mit dem Vatikan Konkordate schlossen.

Zweitausend Jahre lang war also das Prinzip des „*cuius regio, eius religio*“ in Europa die Regel, das dürfen wir nicht vergessen. Das ist der Grund, weshalb das Modell von der Staatsreligion unser kollektives Denken bewusst oder unbewusst auch weiterhin bestimmt, selbst wenn heute in Europa die Trennung von Religion und Staat generell vollzogen ist (man denke nur an den Wunsch vieler Traditionalisten, zum „Christentum“ zurückzukehren). Dieses Modell wurde in unseren jeweiligen europäischen Ländern auf unterschiedliche Weise umgesetzt, aber es prägt noch heute unsere Landschaften und unseren Kalender, und mehr noch unser Denken. Es ist z.B. der Hauptgrund dafür, warum man sich, abgesehen von rationalen Argumenten, so schwer tut, die Türkei, ein muslimisches Land mit weltlicher Verfassung, in die Europäische Union aufzunehmen.

Die enge Verbindung zwischen Nation und Religion hat tatsächlich für den Zusammenhalt der Gesellschaft gesorgt, einen Zusammenhalt, dem viele in unserer Zeit der Globalisierung und der Vermischung der Kulturen, Weltanschauungen und Religionen sehnsüchtig nachtrauern.

Allerdings birgt diese Sakralisierung der „Nation“ durch die Religion Gefahren. Wenn Religion und Kultur eine Verbindung miteinander einge-

---

<sup>3</sup> Mit Ausnahme des Judentums, das den Status einer „*religio licita*“ genoss.

hen, so entsteht daraus häufig eine Quelle großer Bereicherung für das Erbe der Menschheit; ganz anders aber, wenn die Politik mit ins Spiel kommt. Jede Gesellschaft muss für ihren Zusammenhalt sorgen, aber dieser Zusammenhalt ist seinem Wesen nach zerbrechlich: Um ihr Überleben zu sichern, muss die Gesellschaft die in ihr zwangsläufig vorhandenen Spannungen überwinden, muss die ihr innewohnende Gewalt bannen, welche die Gruppe jederzeit sprengen kann. Sie muss also Regeln erlassen und sich eine Autorität und einen Machtapparat zulegen. Um nun zu verhindern, dass dieses Zusammenspiel der Mechanismen in Frage gestellt wird, sucht man sich einen Bezugspunkt und eine Garantie im Transzendenten. So wird die Religion zum Kitt, der den Zusammenhalt der Gesellschaft gewährleistet, indem sie das politische Leben im Namen der Götter heiligt. Liturgische Handlungen werden zu politischen Handlungen (manchmal sogar noch im säkularisierten Europa des 21. Jahrhunderts, etwa wenn Staatsoberhäupter in einer religiösen Zeremonie beigesetzt werden). Die gesellschaftlichen Bande werden zu heiligen Banden. Da es innerhalb der Gesellschaft auf Grund von Interessenkonflikten oder anderer Ursachen jederzeit zu Gewaltausbrüchen kommen kann, lenkt die Religion diese Gewalt gegen einen ganz bestimmten Schuldigen innerhalb oder wenn möglich außerhalb der Gruppe, der die Aufgabe des „Sündenbocks“ übernimmt. So hat man Jahrhunderte lang mal diesen, mal jenen geopfert: Hat man früher Kinder ins Fundament der Stadtmauern eingemauert, so sind die Opfer heute die Zuwanderer; mal waren es die „Hexen“, dann wieder die Schwarzen oder die Juden. Das ist die Perversion der Gesellschaft, die Perversion jener, die zu blindwütigen Verfolgungen angestachelt werden, weil man ihnen unschuldige Opfer als Ursache ihres eigenen Unglücks präsentiert, und es ist die Perversion der Religion, wenn wir Göttern opfern, die angeblich nach Menschenblut dürsten.

Deshalb musste also der geheiligte Zusammenhalt des *cuius regio, eius religio* von all jenen teuer bezahlt werden, die die Folgen dieses Systems zu tragen hatten: Der Preis in Europa war der Ausschluss der „Anderen“. Manchmal hat man sie geduldet, wenn auch diskriminiert, meistens aber wurden sie zu Opfern von Gewalt, Sklaverei, Verfolgung und Zwangsbekehrung. Die Widerrufung des Edikts von Nantes in Frankreich war, um nur ein Beispiel zu nennen, eine der entsetzlichsten Ausdrucksformen dieses Denkens. Mit anderen Worten: Der Zusammenhalt wurde mit der Verfolgung von Minderheiten und vor allem mit der Leugnung der Gewissensfreiheit erkaufte.

## Die Religionen und die Gewissensfreiheit

Eines der Opfer dieser von der Politik instrumentalisierten Religion war die Gewissensfreiheit – und sie war nicht das geringste Opfer.

Somit bedeutet die Trennung von Kirche und Staat, wie wir sie heute in fast allen Ländern Europas mehr oder weniger erreicht haben, nicht etwa die Ablehnung der Kirche oder der Religionen, sondern sie gibt im Gegenteil jenen die Möglichkeit, zu einer Grundlage des Glaubens zurückzufinden. Es gibt keinen Glauben im biblischen Sinn ohne eine persönliche Beziehung der Liebe zu Gott, ohne die Freiheit als Basis dieser Beziehung. Deshalb ist die Gewissensfreiheit der zivile und politische Ausdruck jener Freiheit, die dem Glauben zugrunde liegt, die ihm stets zugrunde liegen muss.

Bis die katholische Kirche diese Gewissensfreiheit anerkannte, bedurfte es erst des Zweiten Vatikanischen Konzils, und selbst dann fiel es ihr noch schwer. Dazu mussten erst in unserer modernen Zeit Christen in gewissen Ländern darunter leiden, dass ihnen die Gewissensfreiheit verwehrt wurde. Auf Seiten der Religionen ist man nämlich häufig mit dem *cuius regio, eius religio*“ durchaus einverstanden und hat nichts dagegen, dass die politische Macht („der weltliche Arm“) die Menschen dazu zwingt, sich zur Staatsreligion zu bekennen.

Für eine solche Haltung vonseiten der Religionen gibt es mehrere Gründe. Wir wollen hier nur auf die drei wichtigsten eingehen.

Der erste Grund geht zurück auf die Verbindung von Kultur und Religion. Eine Religion ist zwangsläufig Bestandteil der Kultur, in ihr drückt sie sich aus und in ihr schafft sie Kunstwerke, entwickelt Philosophien und Moralvorstellungen, die zu den wertvollsten Schätzen der Menschheit gehören. Umgekehrt nehmen die Religionen je nach der Kultur, der sie angehören, unterschiedliche Formen an. Es gibt nicht nur die religiöse Dimension der kulturellen Vielfalt, sondern ebenso die kulturelle Dimension der religiösen Vielfalt, und das sogar innerhalb ein und derselben Religion. Solche kulturellen Unterscheidungen führen häufig zu Gegensätzen, ja zu Spaltungen innerhalb der Religion, deren Ursache weniger mit unterschiedlichen Lehrauffassungen zu tun hat als mit kulturellen Missverständnissen.

Diese Verbindung von Kultur und Religion kann z.B. so prägend sein, dass sie in gewisser Weise zur Pflicht wird. Wenn die Mehrheit sowohl der Kultur als auch der dazu gehörigen Religion angehört, kann sie nicht ver-

stehen, wie jemand zwar ihre kulturelle Identität teilen, nicht aber ihrer Religion angehören kann. Und für die Verantwortlichen der Religion ist diese Verbindung bewusst oder unbewusst ein Mittel, den Fortbestand ihrer Religion zu gewährleisten. Deshalb bedeutet es eine Bedrohung für die religiöse und die kulturelle Identität, wenn man die Gegenwart „Anderer“ akzeptiert oder Gewissensfreiheit zulässt. „Katholisch und Franzose für immer!“ sang man in den Kirchen Frankreichs, und das ist noch gar nicht so lange her. Damit sollte unterschwellig ausgedrückt werden: Wer nicht katholisch ist, kann auch kein echter Franzose sein. Dies war auch einer der Gründe, weshalb so viele darauf bestanden, die „christlichen Wurzeln“ in den Entwurf zu einem europäischen Verfassungsvertrags mit aufzunehmen. Mit der ausdrücklichen Nennung nur dieser Wurzeln, obwohl es doch auch noch andere gibt, wollten sie (*volens nolens*, und entgegen allen gegenteiligen Beteuerungen) zu verstehen geben, dass man kein echter Europäer sein kann, ohne gleichzeitig Christ zu sein.

Ein weiterer Grund dafür, warum manche Religionen die Gewissensfreiheit ablehnen, ist die Tradition der Kleriker. Das Wort „Kleriker“ besagt an sich schon, dass es einen Unterschied gibt zwischen jenen, die wissend sind, und den anderen, den Unwissenden, zwischen jenen, die kompetent sind und den übrigen, die brav zu befolgen haben, was man ihnen sagt. Akzeptierte man nun aber die Gewissensfreiheit, würde man eben jenen eine Freiheit und Verantwortlichkeit zuerkennen, die dazu, wie man behauptet, gar nicht in der Lage sind. Ist es da nicht das Beste, sie wie unmündige Kinder zu behandeln? Die „Kleriker“, ob in der Religion oder auch im Bereich der Schule, der Universität, im Informationswesen oder wo auch immer, haben es nicht gern, wenn das „vulgum pecus“ sich anmaßt, eine eigene Meinung zu haben und ihre Kompetenz in Frage zu stellen. Im Bereich der Religion haben die Kleriker zudem nur allzu oft eine wahre Herrschaft über das Gewissen der Menschen ausgeübt, anstatt jeden einzelnen zur Eigenverantwortung zu befähigen. Die katholische Praxis der Beichte wurde häufig missbraucht und zu dem Wunsch nach Macht und Kontrolle über das Gewissen der anderen pervertiert. Glücklicherweise sind heute viele nicht mehr bereit, diese Kontrolle hinzunehmen, und man darf sich deshalb nicht wundern, dass dieser Praxis, auch wenn sich die Dinge geändert haben, keine Zukunft beschert ist. Schließlich sei noch darauf hingewiesen, dass diese Kontrolle häufig gegenüber Frauen ausgeübt wurde, die im Gegensatz zu den Männern nicht über die gleichen Mittel verfügten, um dagegen aufzubegehren. Das gilt insbeson-

dere für den Bereich des ehelichen Verkehrs. Hier lastete die Kontrolle wie eine schwere Bürde auf ihnen und führte nicht selten zu Schuldgefühlen. Auch hier hatte die Gewissensfreiheit keine Chance.

Der dritte Grund ist noch ernster und gefährlicher für die Gewissensfreiheit. Mit ihm haben wir es immer dann zu tun, wenn Religionen behaupten, im Besitz einer absoluten und universal gültigen Wahrheit zu sein, die sie allen anderen aufzwingen wollen.

Denn die Wahrheit, nach der die Religionen streben, ist die Wahrheit, die Aufschluss über die letzten Fragen des Seins geben soll. Zum einen nämlich versuchen die Religionen zu formulieren, was für sie diese letzte aller Wahrheiten ist. Andererseits meinen vor allem jene Religionen, die sich auf eine göttliche „Offenbarung“ berufen, dass sie über eine Wahrheit hinsichtlich des Menschen und der Welt verfügen, die von Gott selber stammt. Daraus ziehen viele Kirchenführer den Schluss, dass sie von Gott ermächtigt wurden, diese Wahrheit zu verkünden und dass man folglich in allen Bereichen des menschlichen Lebens auf sie zu hören und ihnen zu gehorchen habe. Doch die Wahrheit, und vor allem die Wahrheit über jene letzten Fragen, ist niemals etwas, das ein einzelner oder eine Institution für sich „reklamieren“ kann, etwas, das sich beherrschen oder dominieren lässt. Sobald jemand glaubt, die Wahrheit zu besitzen, wird diese Wahrheit zu einer potentiellen Quelle für Gewalt. Dies gilt sowohl für religiöse als auch für weltliche Wahrheiten. Die Suche nach der Wahrheit ist ein Prozess, der niemals abgeschlossen sein wird, und es gilt, Bescheidenheit zu wahren. Niemand kann je im Besitz der Wahrheit sein; ich kann mich ihr nur annähern, und dies *a fortiori*, wenn es sich um die Antwort auf die letzten Fragen des Seins handelt.

Im Jahr 2000 hatte Papst Johannes-Paul II. beschlossen, dass sich die römisch-katholische Kirche anlässlich des „Heiligen Jahres“ öffentlich für all die Sünden entschuldigen sollte, die diese Kirche in der Vergangenheit begangen hatte. Dazu gehörte auch die Bitte, die Sünden zu verzeihen, die „im Namen der Wahrheit gegen die Barmherzigkeit“ begangen worden waren. Die Aufgabe, diese spezielle Bitte um Vergebung vorzutragen, fiel Kardinal J. Ratzinger zu (dem heutigen Papst Benedikt XVI.), der damals für die Fragen der Wahrheit in der Kirche zuständig war. Es war eine mutige und bedeutungsvolle Geste zu sagen, dass die Wahrheit zwar für jeden Menschen und für jede Religion von wesentlicher Bedeutung sei, dass es sich dabei aber nicht um eine abstrakte Wahrheit von absoluter Gültigkeit handeln könne, sondern dass die Wahrheit darüber hinaus gehe, dass sie

Teil der Liebe sei und deshalb die Achtung vor jedem anderen mit einschlieÙe. Denn für den Gläubigen „ist“ allein Gott die Wahrheit – nicht die Worte von Menschen und auch nicht deren Vorstellungen von Gott. Was ich über Gott sagen kann, mag „wahr“ sein in dem Sinn, dass meine Aussage in die richtige Richtung weist, aber sie ist niemals erschöpfend, sagt der Heilige Thomas von Aquin. Sie ist niemals „exakt“, denn Gott ist unendlich mehr als alle Worte, die wir über ihn sagen können, unendlich mehr als alle Gedanken, die wir über ihn zu formulieren imstande sind. Und für die Christen im Besonderen „ist“ allein Jesus die Wahrheit. Wie also könnte ich diese Wahrheit in irgendeiner Weise für mich beanspruchen, und noch viel weniger, wie könnte ich sie irgendeinem anderen aufzwingen? Nur in seinem persönlichen Verhältnis zu Christus, das ganz unterschiedlich aussehen kann und in dem jeder absolut frei ist, ist der Mensch aufgerufen, sich der Wahrheit anzunähern.

Gewissensfreiheit hätte also in einem Europa, das sich auf die biblische Tradition beruft, immer selbstverständlich sein sollen.

Zum einen, weil man in der Bibel verfolgen kann, wie sich ganz allmählich eine Trennung von religiöser und weltlicher Macht vollzieht, an deren Ende die Forderung steht: „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört“. Eine der Besonderheiten der Bibel gegenüber dem Alten Orient ist gerade die „Entgöttlichung“ des Königs. Auch wenn der König mit heiligem Öl gesalbt wurde, wenn er also seine Macht von Gott erhält, bleibt er doch ein ganz gewöhnlicher Mensch.

Zum andern, weil nach biblischem Verständnis das Verhältnis zu Gott ein Bund ist. Und dieser Bund bedeutet, dass sich der Mensch frei, sozusagen auf Augenhöhe mit Gott, für Gott entscheidet, dass er sich freiwillig bereit erklärt, das Angebot Gottes anzunehmen, auf dieser Grundlage mit ihm in Beziehung zu treten. Dieser Bund, der zunächst in erster Linie als ein kollektiv geschlossener Bund verstanden wird - denn Gott schließt ihn mit dem Volk Israel auf dem Berg Sinai - , wird immer mehr als ein Bündnis zwischen zwei Personen gesehen, als ein Bund der Liebe zwischen Gott und jedem einzelnen Gläubigen: „Du sollst Gott, den Herrn, lieben von ganzem Herzen.“

### **Die Religionen und die „Anderen“**

So sind die Religionen heute angesichts der Globalisierung und des bunten Gemischs an Kulturen und Religionen, wie wir es in Europa erleben, verpflichtet, die Gewissensfreiheit nicht nur zu akzeptieren - manch-



Jupiter Optimus Maximus war die oberste Gottheit der Römer. Er wurde als „Vater der Götter und Menschen“ aufgefasst.

*Foto: Jastrow / Wikipedia*

mal hören wir dazu Lippenbekenntnisse -, sondern sie auch im Namen ihrer eigenen Tradition zu fördern und zu einem Bestandteil ihrer Botschaft zu machen.

Sie müssen es vermeiden, ihre „dominierende Stellung zu missbrauchen“. Was auf dem Gebiet der Wirtschaft vermieden werden muss, darf auch im Bereich der Ideologie oder der Religion nicht geschehen. Die Erfahrung zeigt nämlich, dass jede Gruppe, die die Mehrheit stellt, der Versuchung unterliegt, die Minderheitengruppen an den Rand zu drängen, sie auszuschließen, ja sogar zu verfolgen oder auslöschen zu wollen.

Daraus folgt, dass sich die Religionen vorbehaltlos zu einer echten Trennung von Kirche und Staat bekennen müssen. Wir wollen damit nicht sagen, dass das französische Modell der Laizität allgemeine Gültigkeit erlangen soll. Dieses Modell geht auf ganz spezielle historische Ursprünge zurück. Die in anderen europäischen Staaten praktizierten Modelle für die Trennung von Kirche und Staat sind ebenso gangbar. Es gilt also darüber zu wachen, dass keine gedankliche Strömung oder ideologische

Gruppe das Staatsruder an sich reißt. Dafür ist der Staat verantwortlich, aber auch die religiösen Verantwortungsträger selber. Es gibt heutzutage in Europa trotz der angeblichen Trennung von Kirche und Staat immer noch zu viele Verquickungen und ungesunde Verbindungen zwischen politischer und religiöser Macht, und beide Seiten sind nicht unzufrieden darüber, die Unterstützung des jeweils anderen zu genießen. Als Staatsbürger aber auch als gläubige Menschen müssen wir es kategorisch ablehnen, dass Staat und Religion sich gegenseitig instrumentalisieren.

Da es manchen religiösen Führern offensichtlich manchmal schwer fällt, zu verstehen und zu akzeptieren, was Gewissensfreiheit bedeutet und welche Folgen sie hat, wäre es ganz gewiss am besten, wenn sich andere Religionsführer mit ihnen auseinandersetzen. Es geht dabei um die Frage, welche Bedeutung und welchen Nutzen die Gewissensfreiheit und auch eine friedliche Trennung von Kirche und Staat für die Religionen selber haben können. Es müsste eines der Ziele im Dialog der Religionen sein, diese Frage anzugehen und zu erörtern. Diese Frage ist für die Religionen von lebenswichtiger Bedeutung, denn in einer Gesellschaft wie der unsrigen, die dazu tendiert, jede geistliche Autorität abzulehnen, kann sich die Religion in Zukunft nur durch den persönlichen Glauben ihrer Gläubigen behaupten. Es ist auch lebenswichtig für die Glaubwürdigkeit der Religionen in den Augen der Gesellschaft insgesamt. Diese Glaubwürdigkeit wird umso größer, je weniger die Religionen in den Medien als ein Hemmfaktor erscheinen, sondern vielmehr als eine positive Kraft für den gesellschaftlichen Zusammenhalt und den Frieden. In multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften wie den unsrigen werden die Religionen am Maßstab ihrer eigenen Botschaft gemessen, daran, welchen Beitrag sie zur gegenseitigen Achtung und zur weltweiten Brüderlichkeit leisten.

Die zur Zeit möglicherweise größte Herausforderung an die Religionen ist, künftig in einer vielschichtigen Gesellschaft bereit zu sein, den „Stellenwert“ der „Anderen“ in ihrer eigenen Weltsicht neu zu überdenken.

Es geht nicht allein um den interreligiösen Dialog, auch nicht nur um Toleranz, und es geht auch nicht darum, gute Miene zum bösen Spiel zu machen und widerwillig hinzunehmen, dass es Menschen gibt, die unsere Überzeugungen nicht teilen. Es geht zum einen darum herauszufinden, welchen Platz die anderen Überzeugungen in unserem Glaubenssystem einnehmen und welchen nützlichen Beitrag sie darin leisten können. Andererseits müssen wir uns, was noch wichtiger ist, fragen, wie wir diese „Anderen“ in unserem eigenen Glaubenssystem anzusehen haben.

Anders ausgedrückt: Wie können wir sie in unser Verständnis von Gott und seinem Verhältnis zu uns mit einbeziehen? Wir alle haben doch schon die Erfahrung gemacht, dass uns andere Menschen bereichert, aufgeklärt, und aufgebaut haben - Menschen, die nicht zu uns, zu unserer Kultur gehörten, die nicht unsere Sprache sprachen oder unsere Überzeugungen teilten. Die Begegnung mit dem Anderen ist eine beglückende Erfahrung, die es uns ermöglicht, von unserem Stolz abzulassen und zu meinen, wir seien die einzigen, die Recht haben. Dabei sollen wir uns keineswegs verleugnen; es ist ganz einfach ein Weg, der unsere Beziehungen menschlicher macht. Die Religionen sollen auch keineswegs irgendeinen Teil ihrer Botschaft aufgeben; es ist für sie vielmehr ein Weg zu mehr Menschlichkeit und Universalität.

*„Worin besteht denn der Weg eines politischen Systems zur Universalität? Darin, sich vielen verschiedenen Überzeugungen zu stellen – einer Vielzahl kohärenter Meinungen –, um die kohärente Meinung zu suchen, die sie alle umfasst, und diese ist dann die universal gültige Ordnung. Eine kohärente Meinung öffnet sich schon dann dem Universalen, wenn derjenige, der sie vertritt und der bisher auf sich und seine Besonderheit beschränkt war – obwohl seine Auffassung kohärent war –, sich für die innere Kohärenz anderer Meinungen als nur seiner eigenen interessiert –, um so aus seiner eigenen Besonderheit herauszutreten. (...)*

*Die Wahrheit jedes einzelnen erreicht ihre eigentliche Wahrheit in der universalen Wahrheit, ohne vor deren Glanz zu erbleichen.“  
(E. Lévinas)*

# Abseits von Toleranz und Gewissensfreiheit? Die Täufer im Alten Reich

*Astrid von Schlachta*

Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Geschichte und Ethnologie der Universität Innsbruck, Österreich

„Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein; sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.“<sup>1</sup> Dieses Zitat aus dem Nachlass Johann Wolfgang von Goethes spiegelt die qualitative Abstufung wider, die in den vergangenen Jahrhunderten mit der Tolerierung anderskonfessioneller Untertanen verbunden war. Toleranz und Tolerierung waren vor der Deklaration der Gewissensfreiheit zum Grundrecht Verhandlungssache. Es lag in der Gewalt der politischen Obrigkeiten, von der Mehrheitskonfession abweichende Untertanen zu tolerieren, diese Tolerierung in Privilegien festzuschreiben und die Privilegien auch wieder zu entziehen. Tolerierung war immer nur ein gewährtes Entgegenkommen, nicht eine Gleichstellung in allen Rechten. Erst mit der Durchsetzung des Naturrechts kam es zu einer Trennung von Thron und Altar und die Religion mutierte allmählich zu einer Privatangelegenheit, die dem Zugriff des Staates weitgehend entzogen war. Die Verfassungen des 19. Jahrhunderts verankerten dann endgültig die rechtliche Gleichstellung aller Bürger unabhängig von ihrer konfessionellen Überzeugung. Es gilt also für die Frühe Neuzeit genau zu schauen, wer in die Toleranz einbegriffen sein sollte.

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf eine Gruppe von Untertanen, die im Zuge der Reformation in die gesellschaftliche und politische Öffentlichkeit traten und die bis ins 19. Jahrhundert durch alle Netze reichsrechtlicher Anerkennung fielen – die Täufer.<sup>2</sup> Mit der ersten Glaubenstaupe 1525 in Zürich war der neue Glaube durch einen rituellen Akt sichtbar gemacht worden, die Täufer öffentlich in Opposition zu

---

<sup>1</sup> Zit. nach: Harald Schultze, Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie, Göttingen 1969, 11; vgl. generell zur Diskussion über Toleranz und Tolerierung: Rainer Forst, Toleranz im Konflikt, Frankfurt/Main 2003.

<sup>2</sup> Allgemein: Hans-Jürgen Goertz, Die Täufer. Geschichte und Deutung, 2. Aufl., München 1988; John D. Roth/James M. Stayer (Hg.), A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 6), Leiden/Boston 2007.

bestehenden Normen des politischen und gesellschaftlichen Lebens getreten. In den nächsten Jahren folgten Mandate sowohl des Kaisers als auch der Landesfürsten in den einzelnen Territorien, die entweder die Todesstrafe für die Täufer oder die Vertreibung forderten.

Strukturell sind die Täufer im 16. Jahrhundert durch unterschiedliche Bewegungen gekennzeichnet, von den Schweizer Brüdern über die Mennoniten und die Hutterer bis hin zu einer Gemeindegruppe, die auf den ehemaligen Rattenberger Bergrichter Pilgram Marpeck zurückging und sich von Straßburg bis Mähren erstreckte. Verbindende Merkmale der Täufer sind die Glaubens- oder Erwachsenentaufe, die Gewalt- und Wehrlosigkeit, die Absonderung von der „Welt“ sowie die Verweigerung des Eides und die konsequente Trennung des gesetzlichen und säkularen Bereichs. Die Hutterer sind noch einmal durch die Gütergemeinschaft gekennzeichnet.

Von den täuferischen Gemeinden haben sich bis heute die Hutterer erhalten, die in Kanada und in den USA leben, sowie die Mennoniten und die Amisch, deren hauptsächliches Siedlungsgebiet ebenfalls Nordamerika ist.<sup>3</sup> Die Amisch entstanden 1693 als Abspaltung von den Mennoniten in der Schweiz. Während die Hutterer aus Tirol stammten und dann in Mähren siedelten, waren die Schweizer Brüder und die Mennoniten hauptsächlich in der Schweiz, in den Niederlanden, in Ostfriesland sowie in Königlich Preußen und im Herzogtum Preußen, den späteren Provinzen West- und Ostpreußen, zu finden. Die Hutterer dagegen mussten 1621/22 nach der Schlacht am Weißen Berg Mähren verlassen.<sup>4</sup> Ebenso wie alle Protestanten fielen sie der Rekatholisierungspolitik der habsburgischen Landesfürsten zum Opfer. Jedoch fanden sie in Oberungarn Zuflucht, wo calvinistische Grundherren sie aufnahmen. Auch der siebenbürgische Fürst Bethlen Gabor lud Hutterer ein und stattete sie mit Privilegien aus, um von ihren innovativen Handwerkstechniken zu profitieren. Erst im 18. Jahrhundert gerieten die Hutterer erneut unter

---

<sup>3</sup> Vgl. allgemein: John A. Lapp/C. Arnold Snyder, *Testing Faith and Tradition*, Kitchener, Ont. 2006; Hans-Jürgen Goertz, *Das schwierige Erbe der Mennoniten*, Leipzig 2002.

<sup>4</sup> Zu den Hutterern allgemein: Astrid von Schlachta, *Die Hutterer zwischen Tirol und Amerika. Eine Reise durch die Jahrhunderte*, Innsbruck, 2006; zu den Hutterern in Tirol und ihren Beziehungen zu anderen Täufern in Mähren: Werner O. Packull, *Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments During the Reformation*, Baltimore and London 1995.



Verbrennung von Täufern in Salzburg (1528).  
Kupferstich aus „Martyrer-Spiegel der Taufgesinnten“ von 1685.

konfessionellen Druck, als eine Jesuitenmission sowohl in Siebenbürgen als auch in Oberungarn ihre Katholisierung betrieb.

Gegenüber dem 16. Jahrhundert hatten sich die Methoden, die schon seit Generationen von der Kirche „Abgefallenen“ zurückzuführen, geändert. In Oberungarn wurden die Ältesten in katholischen Klöstern inhaftiert, wo sie an einem katechetischen Unterricht teilnehmen mussten – eine Strategie, die sich als erfolgreich erwies. Bis Mitte der 1760er Jahre waren die Hutterer Oberungarns in die katholische Kirche integriert. Lediglich in Südrußland überlebten Mitglieder der Hutterischen Gemeinde, die 1874 in die USA auswanderten.

Die Mennoniten übertrafen die Hutterer zahlenmäßig bei Weitem. Während sich in der Schweiz konservativ-traditionelle Gemeinden hiel-

ten, fügten sich in den Niederlanden viele Mennoniten („Doopsgezinden“) im 17. Jahrhundert auf Grund ihrer wirtschaftlichen Erfolge in die Gesellschaft immer besser ein. Auch in einigen Gebieten Königlich Preußens, beispielsweise in Danzig, oder in der Freien Reichsstadt Hamburg stiegen die Mennoniten zu prosperierenden Unternehmern auf. Daneben existierten jedoch überall Gemeinden, die alte Traditionen hochhielten und versuchten, dezidiert am Erbe der frühen Täufer in allen Glaubenspunkten festzuhalten. Die Konkurrenz zwischen Bekenntnis und Alltagsleben war stetiger Begleiter täuferischer Existenz. Während auf der einen Seite die täuferischen Bekenntnisschriften innergemeindliche Normen für das Verhalten vorgaben, forderten lokale Auseinandersetzungen von den Bekenntnissen abweichende Lösungen für alltägliche, sich aus der politisch-obrigkeitlichen Herrschaftspraxis und aus den sozialen Kontakten ergebende Probleme.<sup>5</sup> Forcierte Absonderung oder Assimilation – dies waren die Ergebnisse des Festhaltens an alten Lehren oder der Adjustierung der konfessionellen Vorgaben. Somit präsentiert sich das täuferische Spektrum bis ins 18. Jahrhundert als ein sehr buntes Bild, das verschiedene Ausrichtungen, Traditionen und Bekenntnisse vor dem Hintergrund eines sich stetig wandelnden gesellschaftlichen Umfeldes vereinte.

### **Die Täufer in der Verfolgung**

Schaut man auf die reichsrechtlich wichtigen Marksteine, die den Weg zur modernen, toleranten Gesellschaft pflasterten, so führt der Weg vom Augsburger Religionsfrieden (1555) über den Westfälischen Frieden (1648) bis hin zu den Toleranzpatenten des späten 18. Jahrhunderts, beispielsweise die Josephinischen Toleranzpatente von 1781 für die Habsburgischen Länder und das Wöllnersche Religionsedikt von 1788 für Preußen. Nimmt man dabei lediglich die drei „großen“ Konfessionen – Lutheraner, Reformierte und Katholiken – in den Fokus, so sind diese Marksteine auch wirklich ein sicherer Untergrund. Obwohl auch bei ihnen nicht vergessen werden darf, dass Tolerierung bis ins frühe 19. Jahrhundert nicht vollständige bürgerliche Gleichstellung bedeutete. So besagte das Josephinische Toleranzpatent beispielsweise, dass die Kirchtürme der Lutheraner oder Reformierten nicht höher sein durften als jene

---

<sup>5</sup> Vgl. zu den täuferischen Bekenntnisschriften: Karl Koop, *Anabaptist-Mennonite Confessions of Faith. The Development of a Tradition*, Kitchener, Ont. 2004.

der Katholiken. Die Frage der Tolerierung war also die eine Seite der Medaille, die andere waren die Sichtbarkeit von Konfessionalität und die öffentliche Kultusausübung.

Das Bild, das dieser scheinbar immer besser gepflasterte Weg zur Toleranz abgibt, ändert sich auch, wenn man die kleineren Konfessionen betrachtet – alle Täufer, aber auch Quäker, Schwenckfelder und weitere kleinere Gruppen waren von den Regelungen ausgenommen. Entscheidend für ihr Schicksal war Art. VII, § 2 des Friedens von Osnabrück, der regelte, dass „außer den zuvor erwähnten Bekenntnissen [Lutheraner, Reformierte, Katholiken] [...] im Heiligen Römischen Reich kein anderes angenommen oder geduldet werden“ soll.<sup>6</sup> Somit war die Tolerierung aller anderen Konfessionen weiterhin Verhandlungssache und abhängig von wirtschaftlichen oder politischen Rahmenbedingungen. Verfolgung und Vertreibung blieben bis ins 18. Jahrhundert das Damoklesschwert kleinerer, konfessionell devianter Gruppen, die auch die Toleranzpatente des späten 18. Jahrhunderts ausklammerten. Im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert traf es beispielsweise die Täufer in der Schweiz besonders hart, als die reformierten Städte Bern und Zürich Mandate gegen die Täufer erließen und deren Konversion oder Vertreibung forderten. Auch in einigen Regionen des Alten Reichs kam es zu lokalen Verfolgungen, etwa in der Kurpfalz, in Jülich-Berg (Rheydt und Gladbach) oder in Königlich Preußen.

Auf welche rechtliche Basis stützte sich die Existenz der Täufer in der Frühen Neuzeit? Im Alten Reich und in den angrenzenden Ländern war die Duldung von Täufern rechtlich unterschiedlich geregelt, entweder durch Privilegien oder durch Schutzbriefe. Diese hatten jedoch ein zeitliches Ablaufdatum, so dass spätestens der nächste Herrscherwechsel einen Unsicherheitsfaktor darstellte; er bedeutete neue Verhandlungen mit unbestimmtem Ausgang. Lediglich die Niederlande bildeten eine Ausnahme, da die dortigen Mennoniten („Doopsgezinde“) bereits seit der Union von Utrecht (1579) toleriert waren – obwohl auch dies nicht

---

<sup>6</sup> Zit. nach: Arno Buschmann (Hg.), *Kaiser und Reich. Klassische Texte zur Verfassungsgeschichte des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation vom Beginn des 12. Jahrhunderts bis zum Jahre 1806*, Teil II. Vom Westfälischen Frieden 1648 bis zum Ende des Reiches im Jahre 1806, 2. Aufl., Baden-Baden 1994, 64.

Konfliktfreiheit hieß.<sup>7</sup> Dennoch: Die Doopsgezinden erhielten Privilegien, die sie vom Waffendienst befreiten und ihnen anstelle des Eidschwurs erlaubten, ein Gelübde zu leisten. Auf Grund ihrer Integration in die Gesellschaft und ihrer guten Kontakte zu den Obrigkeiten konnten die Doopsgezinden ihre Beziehungen im 17. Jahrhundert immer wieder nutzen, um über die General-Staaten oder die Räte niederländischer Städte Fürsprache für verfolgte Täufer in anderen Regionen Europas einzulegen.

Was machte die Täufer in den Augen der Obrigkeiten so verdächtig, dass man gegen sie vorging? Schaut man die Quellen, die die Konflikte zwischen den Täufern und den Obrigkeiten schildern, genau an, so fällt auf, dass es weniger der theologische Punkt der Erwachsenentaufe war, der die Täufer als Gefahr erscheinen ließ, sondern die Verweigerung des Eides und des Waffendienstes sowie ihre Sicht auf die Obrigkeit. Beispielhaft steht das Generalmandat des Landeshauptmanns von Oberösterreich, Cyriak von Polheim, vom 27. Oktober 1527. Die Täufer, so Polheim, würden die „gute policey“ stören. Ihre Lehren und Versammlungen brächten „ergernus, zwispallung und zerrüttung cristlicher ainighkait und brüederlicher lieb“ sowie „auffruer, abfallung der obrigkeit und besunderung des gemainen mans“<sup>8</sup> – damit ist die Basislinie definiert.

Spiegelt man die Aussagen der Obrigkeiten gegen die täuferischen Bekenntnisschriften, so ergibt sich der bemerkenswerte Befund, dass die Verfolgung der Täufer auf einer signifikanten Ambivalenz zwischen Aussage, Tun und Wahrnehmung basierte. Obwohl die Täufer selbst immer wieder beteuerten, die Obrigkeiten zu akzeptieren, keinen Aufstand zu planen und auf Grund ihrer gewaltlosen Einstellung auch von der Lehre her gar nicht daran zu denken, gewaltsam gegen die Obrigkeiten vorgehen zu wollen, bildete ihre grundsätzliche Trennung zwischen säkularem

---

<sup>7</sup> Als Hintergrund: Samme Zijlstra, *Om de waare gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531 -1675*, Hilversum und Leeuwarden 2000; Piet Visser, *Mennonites and Doopsgezinde in the Netherlands, 1535-1700*, in: John D. Roth/James M. Stayer (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700* (Brill's Companions to the Christian Tradition, 6), Leiden/Boston 2007, 299-345.

<sup>8</sup> Grete Mecenseffy (Hg.), *Österreich, I. Teil* (Quellen zur Geschichte der Täufer, 11), Heidelberg 1964, 27.



Ein Leben in Gütergemeinschaft: Hutterische Frauen bei der Arbeit.

*Foto: Stefan Kuhn / Wikipedia*

und geistlichem Reich stets das Argument für die Obrigkeiten, die Täufer als Gefahr darzustellen.

Lassen wir zunächst die Täufer zu Wort kommen und verfolgen ihre Aussage anhand der „Rechenschaft unserer Religion, Lehr und Glaubens“, der grundlegenden konfessionellen Schrift der Hutterer, die Peter Riedemann 1545 schrieb. Die Obrigkeit, so Riedemann, habe „außer Christo ihren Bestand“, aber „nicht in Christo“.<sup>9</sup> Daraus folgte, dass eine Obrigkeit nicht christlich sein könnte und ein Christ auch kein obrigkeitliches Amt übernehmen könnte. Diese Aussagen unterschrieben die meisten täuferischen Gruppen. Ist hier also schon das Christlich-

---

<sup>9</sup> Peter Riedemann, *Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens. Von den Brüdern, die man die Huterischen nennt*, Falher, Alb. 1988, 103.

Sein der Obrigkeit an sich infrage gestellt, so konstituierte die Verweigerung des Eides einen weiteren Akt des Ungehorsams. Der Eid war ein wichtiges Instrument im frühneuzeitlichen Verhältnis zwischen Fürst und Untertan – geleistet beispielsweise bei der Erbhuldigung oder bei regelmäßig stattfindenden Schwörtagen, an denen der Landesfürst sich der Treue seiner Untertanen versicherte. Für die vormoderne rechtliche und politische Gemeinschaft bedeutete der Eid die Bindung des Gewissens an den geschworenen Tatbestand – nicht nur in Rechtsgeschäften, sondern auch im Bürgerrecht und im Untertanenverhältnis.

Die genannten täuferischen Aussagen spielten in der politischen Kommunikation bis ins 18. Jahrhundert eine zentrale Rolle. Sie waren verantwortlich für die Einschätzung der Obrigkeiten, dass die Täufer Untertanen seien, die im Notfall nicht für ihr Land kämpfen würden und deren Loyalität man nicht versichert sei. Und man nahm sie wahr als eine Untertanengruppe, die anders handelte als sie redete, und dies sorgte für weitere Konflikte. So schrieben beispielsweise die Verfasser des Berner Täufermandats von 1659, dass die Täufer zwar Steuern und Zehnt zahlten, jedoch gleichzeitig predigten, dies sei der christlichen Lehre nach eigentlich nicht richtig.<sup>10</sup>

Gütergemeinschaftliche Siedlungen wie jene der Hutterer potenzierten in den Augen der Obrigkeiten die Gefahr noch einmal. „Rottierten“ sich hier Untertanen zusammen, die im Geheimen so rasch anwachsen würden, dass sie irgendwann nicht mehr zu kontrollieren seien? Die ideelle Verbindung von Gütergemeinschaft und „Rottierung“ rief Erinnerungen wach an den Bauernkrieg von 1525, auf den die Täufer immer wieder rückgekoppelt wurden und der bis ins 18. Jahrhundert zum Bezugspunkt wurde, um hart gegen die Täufer vorzugehen. Ein Verweis auf den Bauernkrieg legitimierte die Verfolgung, beispielsweise 1656, als Herzog Friedrich III. von Schleswig-Holstein-Gottorp in einer „Verfügung wegen der Menonisten und Wiedertäufer“ warnte, dass die auf dem Gut Frensenburg geduldeten Täufer, „so baldt sie nur so viel Lufft und Gelegen-

---

<sup>10</sup> Vgl. Ernst Müller, *Geschichte der Bernischen Täufer*, Frauenfeld 1895, 155; Hermann Rennefahrt (Hg.), *Die Rechtsquellen des Kantons Bern. Erster Teil. Stadtrechte. Das Stadtrecht von Bern*, 6. Bd., 2. Hälfte (Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen, 2. Abteilung), Aarau 1961, 447.

heit erlangen, sich gegen ihre von Gott vorgesezte Obrigkeit auflehnen, empöhren und ganze Länder in Aufruhr und Verderben bringen [würden, v.S.], wie solches die exempla vorigen saeculi genug bezeugen“.<sup>11</sup> Allerdings: Obwohl der Bauernkrieg als Argument gegen die Täufer hochgehalten wurde, hat die Forschung bis heute nur ganz wenige personelle Überschneidungen zwischen frühneuzeitlichen Aufständen oder Bauernkriegen, wie beispielsweise jenem 1653 in der Schweiz, festgestellt.

Nach den kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Täufern in Münster 1534 erhielten die obrigkeitlichen Begründungen noch einmal eine andere Qualität. Der „*Spiritus Munsterianus*“<sup>12</sup>, der die Erhebung von Untertanen gegen ihre rechtmäßigen Obrigkeiten zum Inhalt hatte, bestimmte die politische Kommunikation ebenfalls bis ins 18. Jahrhundert. Und die Täufer in Münster hatten sogar ein Königreich installiert, das mit seinen Insignien und zeremoniellen Handlungen Kaiser und Könige auf der symbolischen Ebene und ganz real infrage stellte.

Trotz der klaren Trennung zwischen säkularem und geistlichem Reich gestanden die Täufer der Obrigkeit letztendlich ihre Existenzberechtigung zu und die generelle Gewalt- und Wehrlosigkeit sprach zudem gegen einen Aufstand unter täuferischer Fahne. „Die Obrigkeit ist eingesetzt und geordnet von Gott zu einer Rute seines Zornes, das böse, ruchlose Volk damit zu züchtigen und zu strafen“, so Peter Riedemann in seiner „*Rechenschaft*“. Auf die Worte des Apostels Paulus bezogen fährt er fort, dass man „aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen“ untertan sein soll.<sup>13</sup> Dennoch, und hier ist seine Position der Luthers ganz ähnlich, dürfte die Obrigkeit nicht das Gewissen des Menschen antasten oder den Glauben der Menschen beherrschen.<sup>14</sup> Die Spannung zwischen der Anerkennung der Obrigkeiten und der deutlichen Grenze, auf das Gewissen Einfluss zu nehmen, sowie die Verwei-

---

<sup>11</sup> Zit. nach: Robert Dollinger, *Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck* (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins, 17), Neumünster 1930, 131 f.

<sup>12</sup> Vgl. etwa die Vorwürfe 1607 in Eiderstedt, in: Dollinger, *Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein* (siehe Anm. 11), 78.

<sup>13</sup> Riedemann, *Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens* (siehe Anm. 9), 100.

<sup>14</sup> Riedemann, *Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens* (siehe Anm. 9), 101.

gerung des Eides ließ die Täufer in Krisensituationen in der Wahrnehmung von außen immer wieder in die Nähe von Aufstand und Unruhe geraten – Verleumdungen taten ihr Übriges.

### **Der Weg zur Tolerierung – der (kommunikative) Kampf der Täufer**

Über den Beitrag der Täufer zur Trennung von „Staat“ und Kirche sowie zur Entwicklung der „Gewissensfreiheit“ als allgemeinem Recht für jeden Untertanen ist immer wieder geschrieben worden. Dabei wurde dieser Beitrag generell sehr hoch eingeschätzt. Harold S. Bender beispielsweise schrieb in „The Anabaptist Vision“: „Es besteht kein Zweifel, dass die großen Prinzipien der Gewissensfreiheit, der Trennung von Kirche und Staat sowie der freien Ausübung der Religion, die so tief im amerikanischen Protestantismus verankert und so wichtig für die Demokratie sind, letztlich auf die Täufer aus der Zeit der Reformation zurückgehen, die sie zum ersten Mal klar formuliert und die christliche Welt aufgerufen haben, sie in der Praxis zu befolgen.“<sup>15</sup> Und Walter Klaassen hält 1981 fest, dass die Täufer unter den Pionieren gewesen seien, die forderten, dass der Staat Freiheit im Glauben gewähren sollte.<sup>16</sup>

Eine der bedeutendsten Schriften zur Toleranz aus vortäuferischer Hand stammt von Balthasar Hubmaier, der sich dann später taufen ließ – „Von ketzern und iren verbrennern“ (1524). „Ketzern“ sind Hubmaier zufolge jene Menschen, die „frävenlich der hailigen gschrifft widerfechtend“ und die Schrift verblenden, „anderst auslegend dann der hailig gayst erfordert“.<sup>17</sup> Allerdings berechtige diese Devianz noch nicht zur Tötung von „Ketzern“, denn der Richterspruch stünde allein Gott zu. Belegstelle ist für Hubmaier das Unkrautgleichnis (Matt. 13, 30). Jesus fordere die Schnitter erst in der Erntezeit auf, das Unkraut zu sammeln und zu Büscheln zu binden, damit man es verbrennen kann. Die „ketzermayster“ seien eigentlich die „allergrösten ketzer“, denn sie würden den Weizen mitsamt dem Unkraut vor der Erntezeit ausreissen.<sup>18</sup> Damit bezog Hub-

---

<sup>15</sup> Harold S. Bender, *The Anabaptist Vision*, Scottdale, Pa. 1944, 4.

<sup>16</sup> Walter Klaassen, *Anabaptism in Outline (Classics of the Radical Reformation)*, Scottdale, PA. 1981, 290.

<sup>17</sup> „Von Ketzern“, zit. nach: Gunnar Westin/Torsten Bergsten (Hg.), *Balthasar Hubmaier. Schriften (Quellen zur Geschichte der Täufer)*, Heidelberg 1962, 96.

<sup>18</sup> „Von Ketzern“, zit. nach: Westin/Bergsten, *Hubmaier* (siehe Anm. 17), 98.

maier sich auf ein bereits im Mittelalter häufig im Zusammenhang mit der Toleranz vorgebrachtes Gleichnis des Neuen Testaments. Hubmaier selbst wurde dann jedoch Opfer der Intoleranz – 1528 fand er auf dem Scheiterhaufen in Wien den Tod.

Viele weitere täuferische Schriften leisteten ihren Beitrag, den Weg der Toleranz zu ebnen. Ihren sehr praktischen, von schriftlichen Eingaben begleiteten Teil trugen die niederländischen Täufer im 17. Jahrhundert bei. In einem massiv geführten schriftlich-kommunikativen Einsatz setzten sie sich dafür ein, Gewissensfreiheit für ihre verfolgten Glaubensgenossen zu erreichen. Es ist bereits erwähnt worden, dass die Täufer in den Niederlanden auf Grund ihrer wirtschaftlich erfolgreichen Unternehmen und ihrer gesellschaftlichen Assimilation im 17. Jahrhundert Positionen innehatten, die es ermöglichten, bei den Obrigkeiten um Fürsprache für verfolgte Täufer zu bitten. Eine Region, wo in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ein wahres Feuerwerk an Fürsprache *abbrannte*, war die Schweiz.<sup>19</sup>

Die General-Staaten, aber auch die Stadträte von Amsterdam und Rotterdam, schickten zahlreiche Interventionsschreiben nach Zürich, Bern und Basel, um sich für die Tolerierung der Täufer in der Schweiz einzusetzen. Im Vordergrund stand dabei, die Ähnlichkeit der Schweizer Täufer mit den niederländischen zu betonen, um die Schweizer von jeglichem Verdacht des Aufruhrs freizusprechen – ein Argument, das auch in der Schweiz greifen sollte – und die Friedfertigkeit der Schweizer Täufer herauszustreichen. So hebt beispielsweise die Stadt Rotterdam in einem Brief an den Stadtrat von Bern im Jahr 1660 hervor, dass die Doopsgezinden in den Niederlanden noch nie unter dem Mantel der Religion gegen die Republik gearbeitet hätten, was für jede Republik zerstörend wäre.<sup>20</sup> Die Auffassung, dass die Tolerierung von Mennoniten einem Staatswesen schaden könnte, wie sie wohl in der Schweiz vertreten würde, versuchte die Stadt Rotterdam zu widerlegen. Die Positionen der Mennoniten – keine Ämter zu übernehmen und keinen Eid zu

---

<sup>19</sup> Vgl. als Hintergrund: Urs B. Leu/Christian Scheidegger (Hg.), *Die Zürcher Täufer 1525-1700*, Zürich 2007, 203-245.

<sup>20</sup> Jeremy Dupertius Bangs, *Letters on Toleration. Dutch Aid to Persecuted Swiss and Palatine Mennonites 1615-1699*, Rockport, ME 2004, CD, 597.

schwören – würde einer Republik nicht hinderlich sein. Denn die Täufer seien trotz dieser Weigerungen ihren Obrigkeiten per Gewissen verpflichtet.

Aus der Schweiz dagegen erreichten anders lautende Antworten die Niederlande. Die eidgenössischen Städte versuchten bewusst, den Gegensatz zwischen den niederländischen und den eidgenössischen Täufeln aufzumachen. Anders wahrgenommene Verhaltensweisen und Glaubensinhalte konnten so gegen die Täufer in der Schweiz instrumentalisiert werden. Auf diese Art und Weise war es sprachlich möglich, den *rebellischen* Charakter der Schweizer Täufer herauszustrreichen und diese über ein anderes Verhalten und über verschiedene beschriebene Elemente des Glaubens diskursiv von ihren Glaubensgeschwistern in den Niederlanden zu separieren, um nicht in Handlungszwang zu kommen. Man sprach also nicht von der *gleichen Gruppe* und wich so Forderungen aus den Niederlanden aus. Im Sommer 1660 schrieb beispielsweise der Rat der Stadt Zürich an die niederländischen Täufergemeinden, dass die Täufer in der Schweiz nicht ohne Gefährdung zu dulden wären, denn immer wieder würden sie die Diener und Vorsteher der Reformierten Kirche als „Nater-gezücht / Scorpionen / reissende Wölff / und als Hewschrecken auß dem Abgrund aus [...], v.S.] schreyen“ und von der Reformierten Kirche „auff das schwächlichste [...], v.S.] reden“.<sup>21</sup> Auch der Hinweis auf die Weigerung, Eide und Waffendienste zu leisten, fehlt nicht. Erfahrung ist in diesem Zusammenhang Argument, denn der Rat betont, dass man mit „Rebellionen und Eidlosen Auffstähnden“ bereits Erfahrung gemacht und großen Schaden davon getragen hätte – ein Verweis auf den Schweizer Bauernkrieg von 1653. Letztendlich half alle Fürsprache nichts. Viele Täufer mussten ihre Heimat verlassen und fanden unter anderem in der Kurpfalz Zuflucht.

Dennoch: Trotz einiger – auch größerer – Konflikte und Krisen nahm die Verfolgung der Täufer bis ins 18. Jahrhundert allmählich ab. Neben der geschilderten Fürsprache, die das täuferische Thema in eine frühneuzeitliche europäische Öffentlichkeit brachte, sorgten vor allem Ver-

---

<sup>21</sup> James W. Lowry, Documents of Brotherly Love. Dutch Mennonite Aid to Swiss Anabaptists, Vol. I, 1635-1709, Millersburg, OH. 2007, 242, 244.

änderungen in den staats-theoretischen Ideen für eine Annäherung. Täufer und Obrigkeiten bewegten sich aufeinander zu, so dass Konfliktpotentiale abgebaut wurden. Besonders gut lässt sich dies am Eid darstellen, denn hier waren Protagonisten auf beiden Seiten spätestens um 1700 zu Kompromissen bereit. Bei den Täufern wurde die Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis, zwischen dem Bekenntnis und der Ausgestaltung der täuferischen Rolle im politischen Raum offenbar. Einige Täufer leisteten bereits im 17. Jahrhundert den Bürgereid, manche, wie beispielsweise in Friedrichstadt, übernahmen auch obrigkeitliche Ämter. Die Obrigkeiten dagegen waren ebenfalls zu Zugeständnissen bereit. Forderungen nach Toleranz und Neutralität in konfessionellen Fragen führten auf der Basis des Naturrechts zu einer Reduzierung der Gewissenshaftung beim Eidschwur; der Eid verlor schleichend seinen sozialen und rechtlichen Gehalt.<sup>22</sup> Ob ein Untertan loyal sein würde, machten einige Obrigkeiten nicht mehr nur an der Leistung des Eides oder am exakten Nachsprechen der richtigen Eidesformel fest. Die täuferische Geschichte zeichnet diese Entwicklung nach. Speziell auf die Täufer zugeschnittene Formulierungen tauchten auf, die in ihrer transzendenten Bindung und ihrer Verbindlichkeit gegenüber Gott als ebenso zuverlässig angesehen wurden wie der traditionelle Eid. Beispiele hierfür sind die verschiedenen „Mennisteneide“ oder Beteuerungen anstelle des Eides durch „Ja“ und „Nein“. Auch beim Kriegs- und Wafdienst fand man Kompromisse. Als Ersatz erlaubte man den Täufern, eine festgelegte Summe Geldes zu zahlen, das wiederum für die landesfürstlichen Kassen keine schlechte Unterstützung darstellte.

### **Die „Stillen im Lande“ treten hervor**

Die verschiedenen Stränge der gesellschaftlich-politischen Auseinandersetzungen, die sich in der Frühen Neuzeit über die täuferische Frage entzündeten, zeigen, dass die Täufer nicht als rein religiöse Bewegung zu interpretieren, sondern in der politischen Geschichte zu veran-

---

<sup>22</sup> Meinrad Schaab, Eide und andere Treuegelöbnisse in Südwestdeutschland zwischen Spätmittelalter und Dreißigjährigem Krieg, in: Paolo Prodi (Hg.), Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit (Schriften des Historischen Kollegs, 28), 11-30, hier 28; vgl. auch: Paolo Prodi, Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient, 11), Berlin 1997, 373 f.

kern sind. Ihre theologische Aussage mag zwar von innen heraus betrachtet und von ihrer Intention her in einem gewissen Maß unpolitisch sein, die politische Theologie auf Absonderung und Trennung von allen politischen Strukturen zielend. Doch war jeder rituelle Akt des Kultus, mit dem die Täufer sichtbar wurden, eben auch eine Botschaft nach außen. Deutlich wird dies an der ersten Glaubenstaufe 1525. Auch wenn innerste, rein spirituelle Motive der Proto-Täufer in Zürich, als diese sich entschlossen, die Taufe durchzuführen, überwogen haben mögen und das Ereignis als Wiederholung des Pfingstereignisses angesehen wurde,<sup>23</sup> so kann der Taufakt an sich nicht ohne Berücksichtigung seiner politisch-gesellschaftlichen Implikationen gesehen werden. Doch letztendlich waren die Aktionen der Täufer und alle Diskussionen über ihre Tolerierung wesentliche Meilensteine auf dem Weg zur Durchsetzung konfessioneller Pluralität und zur Umsetzung und verfassungsmäßigen Niederschrift von Grundrechten, die um 1800 neue Normen schufen und zu denen jenes auf Gewissensfreiheit gehörte.

---

<sup>23</sup> So etwa die neuere Argumentation von Andrea Strübind, die die Täufer vornehmlich als „enthusiastischen religiösen Aufbruch (bzw. als eine religiöse Bewegung)“ interpretiert. Vgl. Dies., *Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Berlin 2003, hier 576.

# Menschenrechte und religiöse Regime

Mark Juergensmeyer

Professor für Soziologie und religiöse Studien an der Universität von Kalifornien sowie Leiter des Zentrums für „Global and International Studies“, Santa Barbara, USA

Der Erfolg, den religiös fundierte Politik in vielen Teilen der Welt genießt, geht oft einher mit der Angst – ja sogar der Panik – säkularer Liberaler und Minderheitengruppen, die befürchten, die Herrschaft einer Regierung, die sich auf eine religiös begründete Ideologie stützt, bedeute das Ende der Menschenrechte.<sup>1</sup>

Wenn es um moralische Fragen geht, zeigen sich religiöse Regime häufig starr und unflexibel. Ihre Position unterstützen sie oft mit der Feststellung, ihre Grundsätze beruhen auf nicht verhandelbaren göttlichen Geboten. Ein muslimischer Führer aus Algerien unterstrich seine Auffassung, wonach der Platz der Frau zu Hause am Herd sei, mit der Aussage: „Nicht ich fordere das, sondern Gott.“<sup>2</sup> Eine starke religiöse Überzeugung zu haben, bedeutet häufig auch, dass man eine einzelne Person als Autorität für die ganze Bewegung anerkennt. In Indien z. B. forderte ein Mitglied der nationalistischen Hindubewegung RSS, dass man ihm und seiner „fachmännischen und effizienten Führung“ nicht nur gehorchen, sondern ihn auch verehren solle, so wie man im traditionellen Hinduismus einen Guru preise und anbetet.<sup>3</sup> Im Iran war manch einer überzeugt, Chomeini führe sein Land nach göttlicher Vorsehung. Und sogar jene, die mit Chomeinis Ideologie und seinen religiösen Ansichten nicht übereinstimmten, schätzten häufig seine Führungsqualitäten. Obwohl der palästinensische Führer der Hamas, Scheich Ahmed Jassin, die Iranische Revolution als ein „gescheitertes Experiment“ bezeichnete, sagte er, er „bewundere Chomeini“<sup>4</sup>. Auch im gegnerischen Lager, in Israel,

---

<sup>1</sup> Ausführlicher behandle ich dieses Thema im Zusammenhang mit dem Problem der zunehmenden Herausforderung des säkularen Staates durch die Religion in meinem Buch *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State* (Berkeley 2009), aus dem ich Teile für diesen Aufsatz entnommen habe.

<sup>2</sup> Zitiert nach: Kim Murphy: „Algerian Election to Test Strength of Radical Islam“, in: *Los Angeles Times*, 26. Dezember 1991, S. 244.

<sup>3</sup> Dina Nath Mishra, RSS: *Myth and Reality*, Neu Delhi 1980, S. 73; siehe auch: Embree: „Function of the Rashtriya Swayamsevak Sangh“, S. 9-17.

<sup>4</sup> Interview mit Scheich Jassin, dem Gründer und geistlichen Führer der Hamas, in Gaza Stadt vom 14. Januar 1989.

bekundete der Führer einer antiarabischen jüdischen Bewegung, Rabbi Meir Kahane, seine Bewunderung für den iranischen Führer, und er selbst führte seine eigene Bewegung so, wie Chomeini die seine geführt hatte – autokratisch und praktisch ohne Rivalen.<sup>5</sup> Auch ein christlicher Eiferer in den Vereinigten Staaten verwies auf Chomeini und wünschte sich Führer wie ihn für die konservativen Christen in Amerika. Von Ägypten bis nach Indonesien haben die religiösen Aktivisten an Chomeinis Führungsstil einen Sinn für Ordnung und Gewissheit bewundert, der einher ging mit einer klaren religiösen Vision und einer unangefochtenen Autorität.

Religiöse Bewegungen mögen zwar oft dogmatisch und autoritär sein, doch das Gleiche trifft manchmal ebenso auf weltliche Regime zu. In einigen Fällen hat der Autoritarismus säkularer Ideologien Diktaturen hervorgebracht, die sich als nicht minder brutal erwiesen als jene, die das Ergebnis religiöser Politik waren: Stalin in der Sowjetunion ist das eine Beispiel hierfür, und Hitler in Deutschland das andere. Man könnte nun zwar geltend machen, dass sowohl der Stalinismus als auch der Nationalsozialismus gelegentlich Züge einer Religion angenommen haben, aber es gab faschistische Tendenzen in vielen säkularen Staaten. In den meisten weltlichen Gesellschaften jedoch hat eine starke Zentralgewalt ein Herrschaftssystem hervorgebracht, zu dem ein Parlament gewählter Volksvertreter und eine unabhängige Justiz gehören. An ein solches System denken die meisten säkularen Nationalisten, wenn sie von Demokratie sprechen. Die Frage lautet nun, ob der religiöse Nationalismus jemals den gleichen Weg einschlagen und fähig sein könnte, sich zu demokratischen Werten zu bekennen.

### **Sind religiöse Regime unflexibel ?**

Die Vielfalt der politischen Positionen in der Islamischen Republik Iran ist ein Hinweis darauf, dass selbst ein ziemlich starres religiöses Regime doch noch in der Lage sein kann, Flexibilität zu beweisen und sich möglicherweise sogar erheblich zu verändern. Militante Muslime in anderen Teilen der Welt – darunter auch Scheich Jassin in Palästina und Qazi Turadqhonqodz in Tadschikistan – waren nicht einer Meinung mit Ajatollah Chomeini und haben viele seiner Standpunkte abgelehnt. Andere postrevolutionäre Führer in Iran, etwa Mohammad Chatami und Akbar

---

<sup>5</sup> Zitiert nach: Mergui/Simonnot: *Israel's Ayatollahs*, S. 40-41.



Mohammad Chatami, ehemaliger gemäßiger iranischer Staatspräsident, setzte sich für einen Dialog zwischen Orient und Okzident ein.

*Foto:  
Remy Steinegger / Commons Creative*

Haschemi Rafsandschani, waren wesentlich gemäßiger als die Extremisten. Diese Gegner von Hardlinern vom Schläge des derzeitigen Präsidenten Mahmud Ahmadineschad waren Geistliche, die sich keineswegs gegen die Prinzipien der Islamischen Revolution in Iran aussprachen, sondern nur gegen dessen aktuelle Führung. Und selbst trotz der massiven Unterdrückung der politischen Proteste nach den Wahlen vom Juni 2009 hat sich das Regime doch in gewisser Weise darum bemüht, gegenüber den Kandidaten der Opposition und dem öffentlichen Protest - zumindest eine kurze Zeit lang - Offenheit zu beweisen.

Als in Indien zum ersten Mal die hindunationalistische Bharatiya Janata Partei an die Macht gelangte, waren viele weltliche politische Beobachter überzeugt, das Land stünde daraufhin am Rande des politischen Zusammenbruchs. Einige behaupteten gar, Indiens Ruf als moderne Nation sei in Gefahr. Ein Kommentator ließ verlauten, „die Trennung von Staat und Religion in all ihren Ausprägungen“ sei das wesentliche Merk-

mal der Moderne und überall kennzeichnend für „eine moderne Zukunft“.<sup>6</sup>

Doch als dann die BJP von 1997 bis 2004 tatsächlich an der Macht war, verhielt sie sich in ihrem organisatorischen Kalkül so wie jede andere politische Partei auch und frustrierte und enttäuschte damit etliche ihrer religiösen Anhänger. Obwohl sie viele Intellektuelle verärgerte, weil sie die Geschichtsbücher neu schreiben ließ, um die ruhmreiche Vergangenheit Indiens als Hindunation hervorzuheben und die Bedeutung der Muslime herunterzuspielen, und obwohl Minderheitengruppen von Muslimen, Christen und Sikhs die BJP häufig als ihnen gegenüber voreingenommen empfanden, entwickelte sich die Partei doch nicht zu einer hinduistischen Talibanbewegung.

### **Ist eine radikale religiöse Überzeugung vereinbar mit der Demokratie?**

Die Rhetorik vieler religiöser Nationalisten erweckt den Eindruck, als seien sie erstaunlich begeisterte Anhänger der Demokratie. Selbst jene Streiter, die sich dem säkularen Staat am heftigsten widersetzen, beteuern, wie wichtig die demokratische Gesinnung in der Politik sei. So versicherte mir z. B. Scheich Jassin, dass „der Islam an die Demokratie glaube“.<sup>7</sup> Und einer der buddhistischen Kontrahenten sagte, auch der Buddhismus „sei von Natur aus demokratisch“.<sup>8</sup> Von einem Mitglied der Muslimbruderschaft in Ägypten hörte ich, dass „die Demokratie der einzige Weg“ für einen islamischen Staat sei.<sup>9</sup> Und ein Führer der israelischen Siedlungsbewegung Gush Emunim meinte, „wir brauchen die Demokratie“ selbst „in einer religiösen Gesellschaft“.<sup>10</sup>

Diese Begeisterung für die Demokratie ist zum Teil ganz eigennützig. Wenn man unter Demokratie lediglich die Herrschaft der Mehrheit versteht, bedeutet das, dass die Menschen das bekommen sollten, was sie wollen. Und wenn die Menschen lieber eine religiöse Gesellschaft haben wollen, dann sollten sie diese auch bekommen. „Da achtzig Prozent der Menschen in Ägypten Muslime sind“, erklärte mir einmal ein muslimischer

---

<sup>6</sup> Sarvepalli Gopal: „Introduction“, in: Gopal: *Anatomy of Confrontation*, S. 13.

<sup>7</sup> Interview mit Jassin.

<sup>8</sup> Interview mit Uduwawala Chandananda Thero vom 2. Februar 1988.

<sup>9</sup> Interview mit El-Arian.

<sup>10</sup> Interview mit Rabbi Levinger.

Aktivist, „sollte Ägypten ein islamischer Staat sein“.<sup>11</sup> Die gleichen Argumente wurden in Sri Lanka und im Punjab vorgebracht, wo die singhalesischen bzw. die Sikh-Aktivisten davon überzeugt sind, dass Demokratie die Herrschaft desjenigen Lagers legitimiert, das die Mehrheit der Bevölkerung auf seiner Seite hat. In all diesen Fällen bedeutet Demokratie nichts anderes als der Wille der Mehrheit. Doch selbst ultrareligiöse Eiferer, die in der Demokratie lediglich die Herrschaft der Mehrheit sehen, betonen, dass die Entscheidung für einen islamischen Staat nicht von oben diktiert werden dürfe. „Die Entscheidung für einen islamischen Staat“, sagte mir Scheich Jassin, „sollte durch eine demokratische Abstimmung fallen.“<sup>12</sup>

Letztendlich aber ist in einem religiösen Rahmen nicht der Wille des Volkes ausschlaggebend, sondern der Wille Gottes. Aus diesem Grund hört man von religiösen Nationalisten häufig, dass zu einer guten Führung immer auch die Fähigkeit gehöre zu erkennen, was in einer bestimmten Situation gottgewollt und wahrhaftig sei. Wie Rabbi Kahane es ausdrückte: „Über die Wahrheit stimmt man nicht ab.“<sup>13</sup> Dem pflichten die meisten religiösen Aktivisten bei; für sie steht die Erkenntnis der Wahrheit letztlich jenseits des demokratischen Verfahrens. Deshalb ist für sie die normale Art, in der in demokratischen Staaten politische Entscheidungen gefällt werden – durch Wahlen, den politischen Meinungsaustausch und das Zusammenspiel miteinander wetteifernder Interessengruppen –, völlig irrelevant und widerspricht manchmal sogar einer höheren Moral. An einem interessanten Punkt in meinen Gesprächen mit einem buddhistischen Bhikkhu, einem Bettelmönch, in Sri Lanka, führte er als Beispiel für die Unmoral der weltlichen Regierung deren Neigung an, den Interessen der miteinander streitenden Parteien nachzugeben. Aber genau das ist es doch, was man von der demokratischen Politik in den Vereinigten Staaten und überall in der westlichen Welt erwartet: Sie soll auf die unterschiedlichen Interessen reagieren. Sie soll die Wohltaten des Staates so breit wie möglich streuen und möglichst vielen Menschen zu einem möglichst großen Glück verhelfen. Vom Standpunkt des Bhikkhus aus gesehen ist das

---

<sup>11</sup> Interview mit Shitta vom 10. Januar 1989.

<sup>12</sup> Interview mit Jassin.

<sup>13</sup> „Das Ziel der Demokratie besteht darin, die Menschen das tun zu lassen, was sie wollen“, meinte Kahane. „Das Judentum will sie besser machen.“ Zitiert nach: Mergui/Simonnot: *Israel's Ayatollahs*, S. 36.



Der Cyrus-Zylinder, 1879 unweit von Babylon (im heutigen Irak) entdeckt, beinhaltet die Proklamation des altpersischen Königs Cyrus II. (Cyrus der Große), die er 538 v. Chr. nach der Eroberung Babylons auf einem Tonzylinder abfassen ließ. Das Dokument schildert die Hintergründe seiner Thronbesteigung sowie seine Erlasse. Cyrus II. förderte die religiöse und kulturelle Eigenständigkeit der unterworfenen Volksgruppen und gewährte den im babylonischen Exil lebenden Juden, den Tempel in Jerusalem wieder aufzubauen. Das Original befindet sich heute im Britischen Museum in London.

*Foto: Marco Prins und Jona Lendering / Wikipedia*

eine moralisch unzureichende Auffassung von Regierung. Er wollte, dass sich die Regierung einer viel weiter gehenden Vision von der ethischen Ordnung zu eigen machte und den dharma (die göttliche Ordnung) bewahrte.<sup>14</sup>

Viele militante Verfechter der Religion überall in der Welt stimmen dem Bhikkhu zu und haben ein ambivalentes Verhältnis zu den demokratischen Verfahren. Zwar wollen auch sie sich gerne zum Geist der Demokratie bekennen – zumindest in dem Sinn, dass die Regierungen den Willen des Volkes zum Ausdruck bringen sollen –, aber sie teilen nicht die Überzeugung der Rationalisten, dass für die Wahrheitsfindung der Verstand allein ausreicht, und für sie ist das ungebremsste Eigeninteresse keine angemessene moralische Grundlage für eine politische Ordnung. Eine ähnliche Auseinandersetzung über die möglichen Auswüchse der Demokratie – über die Furcht, ungezügelter demokratischer Einmi-

<sup>14</sup> Interview mit Uduwawala Chandananda Thero vom 2. Februar 1988.

schung in die Regierung würde schließlich zu nichts anderem führen als zur Herrschaft des Pöbels – , findet sich in Platons *Politeia* und in den Debatten der Gründungsväter der französischen und der amerikanischen Republik.<sup>15</sup>

### **Kann ein religiöses Gesetz flexibel sein?**

In einem Punkt jedoch befinden sich die Ultrareligiösen Platon gegenüber im Vorteil: Sie sind sich gewisser darüber als er, wo die Wahrheit zu finden ist. Den meisten religiösen Eiferern liefert die Tradition einen Rahmen religiöser Gesetze, die für alles menschliche Handeln maßgeblich sind. Und da die gesellschaftliche und moralische Wahrheit allein im religiösen Gesetz verankert ist, sollte dieses, so folgern sie, auch die Grundlage der Politik bilden. Einigen Aktivisten zufolge besteht das vorrangige Ziel – manche würden sogar sagen, das einzige Ziel – der religiösen politischen Bewegungen in der Durchsetzung des religiösen Rechts. So erklärten z.B. religiöse Führer in Ägypten, das Hauptproblem mit der Regierung Sadat und der von Mubarak sei, dass beide die Scharia missachteten, anstatt sie zum Gesetz im Staat zu machen. Ihnen widerstrebte es, dass die Regierung stattdessen dem Gesetz westlicher Prägung den Vorzug gab. „Warum sollten wir westlichen Gesetzen gehorchen, wenn doch die islamischen besser sind?“, fragte mich einer von ihnen.<sup>16</sup>

Die gleiche Meinung findet man auch in Israel, wo jüdische Nationalisten der Ansicht waren, die Knesset vertraue mehr auf nichtjüdische Gesetze als auf die jüdischen, und das sogar, wie einer von ihnen es ausdrückte, obwohl „das jüdische Gesetz bereits zu einer Zeit formuliert wurde, da die Nichtjuden noch in den Wäldern hausten“.<sup>17</sup> Bei einer anderen Gelegenheit sagte mir derselbe Sprecher, Israel täte besser daran, eine „Torakratie“ anzustreben als die Demokratie.<sup>18</sup> Er hatte eine Verfassung für den Staat Israel ausgearbeitet, die ganz auf den Gesetzen der Halacha beruhte, doch abgesehen von der leicht altertümlichen

---

<sup>15</sup> Platon: *Politeia*, Bd. 8. Kap. 10 ff.

<sup>16</sup> Interview mit El-Geyoushi.

<sup>17</sup> Yoel Lerner in seiner Rede anlässlich der Feierlichkeiten zur Ausrufung eines unabhängigen Staates Judäa, Jerusalem, 18. Januar 1989. Ich konnte seiner Rede folgen, da sie mir von Ehud Sprinzak und seinen Studenten simultan übersetzt wurde.

<sup>18</sup> Interview mit Lerner.

Sprache ähnelte sie bezeichnenderweise doch einer auf dem westlichen säkularen Recht basierenden modernen Verfassung. So wurde z. B. dem Einzelnen in der Toraverfassung die Meinungsfreiheit gewährleistet. Der Hauptunterschied zu einer säkularen Verfassung westlichen Stils bestand darin, dass ein oberstes Schiedsgremium vorgesehen war, das darüber entscheiden sollte, was gut für die Gesellschaft ist: der Richter-rat oder Sanhedrin.

Auch die Verfassung der Islamischen Republik Iran gleicht in erstaunlicher Weise den Verfassungen der meisten westlichen Länder von heute. Sie garantiert die bürgerlichen Rechte, Rechte für Minderheiten und sieht eine Dreiteilung der Gewalten vor – in Exekutive, Legislative und Judikative –, wobei die Macht zwischen diesen drei Pfeilern ausgewogen aufgeteilt ist. Der Präsident und die Mitglieder der Legislative werden vom Volk für einen festgelegten Zeitraum gewählt. Ungewöhnlich vom westlichen Standpunkt aus gesehen sind an dieser Verfassung nur die Fixierung auf das islamische Recht als Basis, von dem alle Gesetzesgrundsätze herzuleiten sind, und die Rolle der islamischen Geistlichkeit, die dem Gesetzgeber sagt, welche Gesetze islamkonform sind. Ebenso ungewöhnlich ist die in der Verfassung verankerte Rolle eines „Oberhauptes“. Anfangs war diese Funktion ganz speziell für Ajatollah Chomeini und nach dessen Tod für Sayyed Ali Chamenei vorgesehen gewesen. Das Oberhaupt ernennt den Wächterrath, der über die Islamkonformität der Gesetze befindet, es ernennt die Mitglieder des obersten Gerichtshofs und die Befehlshaber der Streitkräfte, steht dem Obersten Nationalen Sicherheitsrat vor und kann Krieg oder Frieden erklären (Artikel 110). Interessanterweise ist das Oberhaupt nicht ermächtigt, den Präsidenten des Landes zu ernennen – dieses Amt bekleiden gewählte Beamte wie Chatami oder Ahmadineschad –, aber das Oberhaupt kann sich gegebenenfalls weigern, die Wahl des Präsidenten durch seine Unterschrift zu bestätigen. Das Oberhaupt ist auch befugt, den Präsidenten seines Amtes zu entheben, allerdings nur, sofern der oberste Gerichtshof den Präsidenten für schuldig befindet, „seine gesetzlichen Verpflichtungen verletzt zu haben“, oder aber wenn die Islamische Bewahrungsversammlung (das Parlament) dessen „politische Inkompetenz“ bezeugt (Artikel 110, Absatz 10 und 11).<sup>19</sup> Desglei-

---

<sup>19</sup> Verfassung der Islamischen Republik Iran, herausgegeben und übersetzt von der Botschaft der Islamischen Republik Iran in Deutschland.

chen hat das Oberhaupt die Macht, Verurteilte zu begnadigen oder das über sie verhängte Strafmaß zu mildern, aber wiederum nur, wenn der oberste Gerichtshof eine entsprechende Empfehlung ausgesprochen hat. So hat die islamische Verfassung dem Land eine islamische Version von Platons Philosophenkönig beschert – allerdings hat sie diesen religiösen Monarchen in ein modernes parlamentarisches System eingebettet.<sup>20</sup>

In anderen Bewegungen religiös motivierten Widerstandes haben die Geistlichen ebenfalls nur eine beschränkte Rolle gespielt. Die wichtigsten Führer von Al Quaida waren ein Geschäftsmann, Osama bin Laden, und ein Arzt, Ayman al-Zawahiri. In anderen Bewegungen gehörten auch Rabbiner, Scheichs sowie sonstige religiöse Persönlichkeiten der Führung an, aber sie alle waren nicht die einzigen Wächter über die Bewegung. Scheich Jassin z. B. forderte, die Führung einer islamischen politischen Bewegung solle allen offen stehen, und die Geistlichkeit dürfe nicht zu politischer Aktivität gezwungen werden, wenn sie daran kein Interesse habe.<sup>21</sup> In buddhistischen und christlichen Bewegungen haben sich Mönche und Priester aktiv dem religiösen Widerstand angeschlossen, waren aber nicht dessen wichtigste Führer. In Sri Lanka sagte mir ein Bhikkhu, es sei nicht nötig, Mönche an der Macht zu haben, solange die Regierenden nicht vergessen, sich mit den religiösen Führern auszutauschen. „Sie sollen deren Rat einholen.“<sup>22</sup> In Ägypten und in Indien sind die Führer der religiös motivierten politischen Bewegungen in der Regel keine Geistlichen. Ein muslimischer Aktivist in Ägypten meinte, die Geistlichen sollten sich lieber der Lehre der religiösen Prinzipien widmen, anstatt Politik zu machen.<sup>23</sup> In Indien, wo sich sehr viele Saddhus

---

<sup>20</sup> Das Oberhaupt soll sein Amt bis an sein Lebensende bekleiden. Stirbt es, sieht die Verfassung vor, dass eine vom Volk gewählte Expertenversammlung ein neues Oberhaupt wählt. Sollte niemand gefunden werden, setzen die Experten einen aus drei bis fünf Mitgliedern bestehenden provisorischen islamischen Führungsrat ein, der die Aufgaben des Oberhauptes übernimmt. Verfassung der Islamischen Republik Iran, siehe auch: H.E. Chehabi: „Religion and Politics in Iran: How Theocratic is the Islamic Republic?“, in: *Daedalus*, Sommer 1991, S. 69-92. Zur ambivalenten Haltung der Geistlichkeit gegenüber der Politik in der Zeit unmittelbar vor der Revolution siehe: Sharough Akhavi: *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, Albany 1980.

<sup>21</sup> Interview mit Jassin.

<sup>22</sup> Interview mit Uduwawala Chandananda Thero vom 2. Februar 1988.

<sup>23</sup> Interview mit El-Arian.

(religiöse Asketen) dafür eingesetzt haben, Stimmen für die nationalhinduistische BJP zu gewinnen, versicherten die Führer der Partei öffentlich, dass die Saddhus keinen nennenswerten Einfluss auf die Politik ausüben würden. Zwar hat die Partei es einigen Saddhus gestattet, unter dem Banner der BJP für ein Amt zu kandidieren, doch innerhalb der Parteiführung spielten sie als Block keine wichtige Rolle. In fast allen nationalreligiösen Bewegungen hat man den Gedanken der Theokratie – der Herrschaft der Geistlichkeit – abgelehnt.

Denn solange das religiöse Gesetz als Grundlage des politischen Handelns anerkannt wird, können die Methode, nach der dieses Gesetz formuliert wird, und die Wahl der Führer, die es anwenden sollen, demokratisch sein: Das System kann sich auf die Stimmabgabe und das Wahlverfahren verlassen. „Heutzutage erwarten wir, dass unsere Regierungen demokratisch gewählt werden“, erklärte mir ein Bhikkhu in Sri Lanka und wies darauf hin, dass die Demokratie durchaus den buddhistischen Grundsätzen entspreche, solange die Führer sich der Tatsache bewusst bleiben, dass sie den *dhamma* (die göttliche Ordnung) wahren.<sup>24</sup> Und in Ägypten waren einige religiöse Aktivisten davon überzeugt, dass die rechtmäßigen religiösen Parteien nur über demokratische Wahlen erfolgreich sein würden.<sup>25</sup>

Die meisten religiös inspirierten politischen Bewegungen halten sich auch innerhalb der eigenen Organisation an demokratische Spielregeln. Sogar Rabbi Kahane, der sich eine autokratische Herrschaft für Israel wünschte, sprach sich dafür aus, dass sich der von ihm eingerichtete Ausschuss zur Ausrufung eines unabhängigen Staates Judäa durch ein demokratisches Verfahren zu konstituieren habe.<sup>26</sup> Von Sri Lanka bis nach Algerien, von Palästina bis nach Montana wurden ultrareligiöse Ausschüsse innerhalb der Bewegungen nach ausführlicher Beratung oder sogar durch Wahlen zusammengesetzt.

---

<sup>24</sup> Interview mit Uduwawala Chandananda Thera vom 2. Februar 1988.

<sup>25</sup> Interview mit Shitta vom 10. Januar 1989.

<sup>26</sup> Interview mit Kahane. Michael Ben-Horin, der für die Ausrufung eines Staates Judäa mitverantwortlich war, erklärte, alle Delegierten seien aus Judäa und Samaria gewesen, zwei gewählte Vertreter für jede Siedlung. Die Führer des Gründungskongresses wurden in geheimer Wahl ermittelt. Die Liste der Personen, die für den Exekutivausschuss nominiert worden waren, wurde laut verlesen (es konnten noch weitere Namen hinzugefügt werden); jeder Kandidat musste sich in einer kurzen Rede vorstellen. Interview mit Michael Ben-Horin vom 15. Januar 1989 im Büro der ultranationalen Kach-Bewegung, Jerusalem.

Die Wahl als Mittel zur Benennung von Führern oder zur Entscheidungsfindung ist also überall in der Welt ein fest etabliertes Verfahren, sogar dort, wo Widerstandsbewegungen, deren Ziel eine religiös fundierte Politik ist, immer mehr Zuspruch erfahren. Wenn dieses Prozedere ein Kennzeichen für Demokratie ist, dann sind religiöse Eiferer ebenso demokratisch wie jeder beliebige weltliche Politiker. Was die religiösen Nationalisten und Transnationalisten interessiert, ist aber nicht das Verfahren, sondern das Ziel. Von ihrem Standpunkt aus gesehen existiert das politische System letztendlich nur zu dem Zweck, Gottes Willen umzusetzen und sicherzustellen, dass das Handeln der Menschen mit der grundlegenden moralischen Ordnung übereinstimmt, die all ihr Tun bestimmen soll. Die Meinungen religiöser Aktivisten und die von Theoretikern der Demokratie gehen vor allem in der Frage auseinander, ob das demokratische System sich selbst legitimieren kann. Religiöse Politiker bestreiten dies. Eine demokratische Bande von Dieben, so argumentieren sie, bleibe doch immer eine Bande von Dieben. Damit das Verfahren moralische Gültigkeit erlangt, müsse es einem edlen Ziel dienen, und deshalb müsse das religiöse Gesetz die Grundlage eines jeden moralischen Staates sein.

### **Kann eine radikale Religion die Rechte von Minderheiten tolerieren?**

In vielen Teilen der Welt haben Gemeinschaften von Minderheiten die Zunahme des religiösen Aktivismus mit großer Sorge beobachtet. Ihre Bedenken, die häufig durch Warnungen von weltlicher Seite noch bestärkt werden, drehen sich um die Befürchtung, dass eine Gesellschaft, in der die überzeugten Anhänger einer ganz bestimmten Religion die Herrschaft übernehmen, die religiöse Mehrheit auf Kosten der Minderheiten begünstigen werde.

Diese Furcht ist berechtigt, denn das Allermindeste, was religiöse Nationalisten anstreben, ist, dass die Symbole und die Kultur ihrer eigenen religiösen Gemeinschaften als Teil des nationalen Erbes verherrlicht werden. Die meisten Angehörigen von Minderheitengemeinden können damit leben, Einwohner einer Nation zu sein, in der eine andere Religion vorherrschend ist, solange sie nur dadurch daran erinnert werden, dass auf ihrer Nationalflagge der singhalesische Löwe prangt oder die Worte *Allahu Akbar* („Gott ist groß“) stehen, wie in Sri Lanka oder der Islamischen Republik Iran. Ebenso macht es ihnen nichts aus, eine Reihe nationaler Feiertage hinzunehmen, an denen einer anderen

Religion gedacht wird. Das etwa bleibt den Muslimen und den Juden in den Vereinigten Staaten nicht erspart. Es sind jedoch zwei problematischere Eventualitäten, die den Minderheiten Sorge bereiten: Zum einen die möglicherweise bevorzugte Behandlung von Angehörigen der Mehrheitsreligion bei der Besetzung von Regierungsposten und in der Politik, und zum anderen die Gefahr, dass von den Minderheiten gefordert werden könnte, sich religiösen Gesetzen unterzuordnen, die sie nicht anerkennen. Hinter diesen Sorgen steht aber noch eine dritte, apokalyptischere Befürchtung: Die Angst, möglicherweise aus ihrer Heimat vertrieben oder aber verfolgt und umgebracht zu werden, wenn sie bleiben.

Die Einhaltung der Menschenrechte und die Bewahrung der Identität von Minderheiten sind jedoch keine Probleme, die nur für religiöse Regime spezifisch sind. Auch in säkularen Gesellschaften stellen sie grundlegende Probleme dar. Denn dem säkularen Nationalismus fällt der Umgang mit kollektiven Identitäten schwer, es sei denn sie lassen sich geographisch eingrenzen. In den Vereinigten Staaten machen z. B. die Afroamerikaner mehr als zehn Prozent der Bevölkerung aus, stellen aber keine zehn Prozent der Abgeordneten im Kongress, weil sie nicht alle an einem Ort leben. Einem System, in dem die Bevölkerung auf der Basis des Wohnsitzes repräsentiert wird, kann es so gut wie nie gelingen, alle Gruppen, mit denen sich die Menschen identifizieren, gleichermaßen zu vertreten, es sei denn, diese Gruppen lebten zufällig geschlossen innerhalb der geographischen Grenzen einer Stadt oder eines Bundesstaates.

In Indien erkannten die Briten diesen Mangel im westlichen System der demokratischen Repräsentation und versuchten, ihn mit Hilfe der Einrichtung so genannter *reserved constituencies* zu korrigieren – einem System, das es nur den Mitgliedern bestimmter Minderheitengruppen (z. B. den Angehörigen ehemals unberührbarer Kasten) erlaubte, in ausgewählten Wahlkreisen zu kandidieren. In den meisten Fällen allerdings sind weltliche Regierungen mit dem Problem der politischen Vertretung von Minderheitengruppen so umgegangen, als existiere es überhaupt nicht – d. h., sie hielten an der Illusion fest, die ihnen die Theorie von der Demokratie vorgaukelt: Alle Menschen sind gleich, und deshalb darf es keine unterschiedliche Behandlung von Gruppen geben. Diese Illusion wird durch das Gesetz noch bestärkt, denn wenn sich herausstellt, dass es auf Grund kommunaler Unterschiede zu einer ungleichen Behandlung

kommt, wird dies bestraft. Auf diese Weise wird der Mythos von der Gleichheit noch unterstützt.

Einige religiöse Eiferer vertraten die Ansicht, dieser Mythos müsse aufgedeckt werden und die Regierungen sollten mit den Gruppen auf kommunaler Ebene redlicher umgehen, besonders, wenn es sich um Minderheitengruppen handelte. In Indien z. B. behauptete die BJP, dass die Spannungen zwischen der Regierung und den unzufriedenen Minderheiten der Muslime und Sikhs unter der Herrschaft der BJP abgenommen hätten, weil die Führer der Regierung die kommunalen Gruppen achte. Desgleichen sagte mir Rabbi Kahane, während des Kampfes für ihre eigenen Rechte sei sich seine Gruppe stärker als zuvor der muslimischen Gruppen bewusst geworden, die für ihre Rechte kämpften.<sup>27</sup> (Dessen ungeachtet verlangte Kahane, die Araber sollten das Land verlassen, das seiner Überzeugung nach das Heilige Land der Juden war.) In Iran vertrat Bani-Sadr, einer der frühen Führer der Revolution, den Standpunkt, jede Gruppe solle ihre Rechte haben – Minderheiten ebenso wie Mehrheiten. „Die Auffassung, dass ich meine eigene Identität und meine eigenen Rechte besitze und ein anderer die seinen, ist ein islamischer Gedanke“, betonte er, „deshalb haben wir nichts gegen jene, die sagen: Unsere Rechte gehören uns.“<sup>28</sup>

Die Frage ist nun aber, wie religiöse Regime mit dem Problem der Minderheitenrechte umgehen, wenn es zur Errichtung eines religiösen Staates kommt. Gewöhnlich haben sie zwei Lösungen vorgeschlagen. Zum einen bieten sie einen separaten Status (oder sogar einen getrennten Staat) für Minderheitengemeinden an – entsprechend der britischen Lösung, den Minderheiten in Indien gesonderte Wahlbezirke zu geben. Zum anderen schlagen sie vor, die Gemeinschaften in die Ideologie der Mehrheit zu integrieren. Dabei gilt dann die vorherrschende religiöse Überzeugung als ein allgemeines Kulturgut, dessen Erben eine Vielzahl religiöser Gemeinschaften sind. Diesen Weg hat die BJP in Indien eingeschlagen. Für sie waren alle traditionell in Indien vertretenen Religionen – auch die Religion der Sikhs, der Buddhismus und der Jainismus – Teil der Hindutradition. Und diese Sichtweise machte es auch Religionen aus dem Ausland, wie dem Christentum und dem

---

<sup>27</sup> Interview mit Kahane.

<sup>28</sup> Bani-Sadr: *Fundamental Principles and Precepts of Islamic Government*, S. 40.

Islam, möglich, sich synkretistisch als christlich-hinduistische oder islamisch-hinduistische Zweige mit dem Hinduismus zu verbinden. In Sri Lanka versuchte man, eine buddhistische „Zivilreligion“ zu schaffen, in der verschiedene Stränge der religiösen Traditionen des Landes vereinigt werden sollten.<sup>29</sup>

Die erste Lösung – ein separater Status – ist deshalb problematisch, weil dazu eine geeignete Stellung oder ein geeigneter Ort für die Minderheitengruppen gefunden werden muss. Während die Briten einfach für separate Parlamentswahlkreise sorgen konnten, sahen sich die meisten religiösen Nationalisten mit Forderungen nach weitaus substantielleren Friedensangeboten für ihre Minderheiten konfrontiert: nach Land. Die Landfrage ist sehr wichtig, weil der religiöse Nationalismus häufig mit einem ganz bestimmten Ort verwurzelt ist. Das Judentum ist aufs engste mit den Stätten der Bibel verbunden, und viele davon liegen am westlichen Ufer des Jordans in Palästina. In Sri Lanka bestehen die religiösen Nationalisten auf der politischen Integrität der ganzen Insel; und der Hindunationalismus der BJP verherrlicht ganz Indien. Da bleibt nicht viel Raum, den Minderheitengemeinschaften ein separates Gebiet zu gewähren. Aus diesem Grund könnten sich religiöse Nationalisten, die das Minderheitenproblem durch Abspaltung lösen wollen, letztendlich gezwungen sehen, zu der britischen Lösung der getrennten politischen Repräsentation zurückzukehren.

Die zweite Lösung – die Integration der kulturellen Unterschiede – ist ebenfalls problematisch, erweist sich allerdings als flexibler und bietet mehrere Optionen. Eine der eher viel versprechenden Möglichkeiten ist ein Gedanke, den ich zuerst von muslimischen Eiferern in Ägypten und später noch einmal in einem völlig anderen Rahmen, nämlich von islamischen Führern in Gaza, gehört habe.<sup>30</sup> Diese Muslimführer bestanden darauf, dass sich sowohl der ägyptische als auch der palästinensische Nationalismus zur islamischen Scharia bekennen solle, wiesen allerdings darauf

---

<sup>29</sup> Das International Centre for Ethnic Studies in Colombo hat eine Reihe von Fernsehsendungen produziert, in denen die „Einheit durch Vielfalt“ in der Gesellschaft Sri Lankas gezeigt wurde. So sah man z.B., wie der Hindugott Vishnu häufig auch in buddhistischen Tempeln verehrt wurde, und wie Hindus und Buddhisten gleichermaßen die nur auf Sri Lanka verehrte Gottheit Kataragama anbeteten.

<sup>30</sup> Interviews mit Shitta vom 10. Januar 1989, mit El-Arian, El-Geyoushi und mit Jassin. Sie sprachen über den Gedanken der zwei Ebenen der Scharia, ohne zu wissen, dass andere ähnliche Vorstellungen geäußert hatten.

hin, dass es zwei Arten oder eher zwei Ebenen der Scharia gebe: Auf einer allgemeinen kulturellen Ebene bestehe ein gesellschaftlicher Sittenkodex, dem sich alle Bewohner der Nation beugen müssen, unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit. Diese allgemeine Ebene der Scharia entspreche in etwa dem für alle geltenden Gesetz und verlange ein zivilisiertes Verhalten in allen Bereichen. Auf einer spezielleren Ebene jedoch gebe es noch detaillierte Verhaltensvorschriften für den Einzelnen und die Familie, die nur für Muslime gelten. Diese Regelung entspreche, so meinten sie, den Modellen, mit denen sie auf Auslandsreisen Erfahrung gemacht hatten. In England und Nordamerika hätten sie sich in der Öffentlichkeit an die Gesetze und Normen der westlichen Zivilisation halten müssen, im privaten Bereich aber hätten sie nicht so sehr die westlichen Sitten, sondern ihre muslimischen Bräuche befolgt.<sup>31</sup> Von Christen erwarteten sie, dass diese sich bitte ebenso verhielten, wenn sie muslimische Länder besuchten oder dort lebten.

Könnte dieser Integrationsansatz auch mit säkularen Minderheiten funktionieren? Selbst in traditionell religiösen Kulturen gibt es Menschen, die zwar in religiösen Familien aufgewachsen sind, aber durch Reisen, Bildung oder das Leben in einem modernen urbanen Umfeld das Interesse an der Religion verloren haben. Sollte es in einer religiösen Gesellschaft nicht ebenfalls einen sicheren kulturellen Hafen für diese Menschen geben, so wie für die Kopten oder andere Minderheiten, die wie Inseln im Meer der Religiosität weiter bestehen können? Die Antwort der meisten religiösen Nationalisten, denen ich diese Frage stellte, lautete „nein“. Sie konnten zwar den Gedanken akzeptieren, dass andere religiöse Traditionen eine Alternative zu ihrem eigenen religiösen Gesetz bieten könnten, nicht aber eine säkulare Kultur. Diese hat in ihren Augen keinerlei Verbindung zu einer höheren Wahrheit. Von ihrem Standpunkt aus ist sie nichts weiter als eine Antireligion. Einigen religiösen Nationalisten fiel es sogar schwer, das säkulare System in Europa und den Vereinigten Staaten zu akzeptieren, wo es ihrer Meinung nach dem Christentum nicht gelinge, die Abtrünnigen bei der Stange zu halten. Dennoch erscheint mir der Gedanke von den zwei Ebenen der Scharia zumindest die Möglichkeit zu bieten, innerhalb eines religiösen Staates Inseln unterschiedlicher Kulturen zu bewahren.

---

<sup>31</sup> Interview mit El-Geyoushi.

### **Ist ein ultrareligiöses System bereit, die Rechte des Einzelnen zu schützen?**

Hinter der Frage nach den Rechten der Minderheiten steht ein grundlegenderes Problem: der Schutz des Einzelnen. Formulierungen wie *separater Status* oder *Integration* sind letztendlich nur insofern interessant, als sie etwas darüber aussagen, wie Einzelpersonen behandelt werden. Wenn der separate Status für Minderheitengruppen zu neuen politischen Positionen führt oder zu einem halbautonomen Status, der es Einzelpersonen ermöglicht, ihre Bedürfnisse und Sorgen zu äußern, so ist das in Ordnung. Führt er hingegen zu Unterdrückung und Ächtung, so ist das ganz und gar nicht in Ordnung.

Der Begriff, der sich im Westen herausgebildet hat, um auf die Achtung vor den Menschen und auf den Widerstand gegen Unterdrückung hinzuweisen, ist der der *Menschenrechte*. Zu der Minimaldefinition von Menschenrechten – wonach die Menschen friedlich in Würde und persönlicher Sicherheit miteinander leben können sollten – bekennt sich praktisch jede Religion, wenn auch mit ihren eigenen Worten. So lassen sich z.B., wenn wir Forschern aus der westlichen Welt glauben, „tiefe und erstaunliche Parallelen“ zwischen dem islamischen Verständnis von religiöser Toleranz und unserem eigenen finden.<sup>32</sup> Ein Problem haben der Islam und viele andere religiöse Traditionen indes mit dem Begriff der *individuellen Rechte*: mit der Vorstellung, dass der Einzelne aus sich heraus einige Wesensmerkmale besitzt, die weder von der Gemeinschaft noch von Gott herühren.

Wenn man die Rechte als etwas versteht, das eher dem Individuum gebührt als den Gruppen, dann kommt das für manche religiösen Eiferer der nicht hinnehmbaren Vorstellung gleich, dass eine Gesellschaft aus Ein-

---

<sup>32</sup> David Little: „The Development in the West of the Right to Freedom of Religion and Conscience: A Basis for Comparison with Islam“, in: David Little/John Kelsay/Abdulaziz A. Sachedina: *Human Rights and the Conflict of Cultures: Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty*, Columbia 1988, S. 30. Für weitere Erörterungen der Menschenrechte in komparativer Sicht siehe: Max L. Stackhouse: *Creeds, Society and Human Rights: A Study in Three Cultures*, Grand Rapids (Mich.) 1984; Arlene Swidler (Hrsg.): *Human Rights in Religious Traditions*, New York 1982; Leroy S. Rouner (Hrsg.): *Human Rights and the World's Religions*, Notre Dame (Ind.) 1988; Kenneth W. Thompson (Hrsg.): *Moral Imperative of Human Rights*, Washington D.C. 1980; Irene Bloome/Paul Martin/Wayne Proudfoot (Hrsg.): *Religion and Human Rights*, New York 1995. Mit der interessantesten These, dass die Menschenrechte selber eine religiöse Tradition darstellen, befasst sich Robert Traer: *Faith in Human Rights: Support in Religious Traditions for a Global Struggle*, Washington D. C. 1991.

zelwesen besteht, denen Autorität und Unabhängigkeit – ihre Rechte – auf Kosten der Unversehrtheit des gesellschaftlichen Ganzen gewährt werden. Die meisten Ultrareligiösen würden das Verhältnis zwischen dem Individuum und der Gesellschaft eher als eines der moralischen Verantwortung beschreiben, anstatt den Begriff *Rechte* zu verwenden. Wie sagte doch einer: „Wir haben keine Rechte, nur Pflichten und Schuldigkeiten.“<sup>33</sup>

Die Debatte über Rechte ist eigentlich relativ müßig, solange die Gesellschaften die Sicherheit und Würde der Person achten, die sowohl im Zentrum der Menschenrechte als auch der moralischen Werte aller religiösen Traditionen stehen. In Ägypten z. B. sprechen muslimische Nationalisten voller Inbrunst von der „Erhebung der Unterdrückten“.<sup>34</sup> In Sri Lanka betonen religiöse Nationalisten, dass eines der vorrangigen Ziele der Nation die Wahrung der freien Meinungsäußerung und der Würde der Person sei – also jener „Rechte“, die in der Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen aufgelistet werden. Für sie aber sind dies buddhistische Werte und nicht etwa weltliche humanistische Ideale.

In der Verfassung der Islamischen Republik Iran heißt es, eines der Ziele einer islamischen Republik sei der Schutz der „Ehre und Würde des Menschen und seiner mit Verantwortung verbundenen Freiheit vor Gott“ (Artikel 2, Absatz 6).<sup>35</sup> Die Verfassung beschreibt den Schutz dieser Würde mit Worten, wie sie in den Verfassungen überall auf der Welt zu lesen sind: Es ist die Sprache der Menschenrechte. Diese sind jedoch eher die Rechte des „Volkes“ als die von Individuen. Die Verfassung enthält ein ganzes Kapitel (dreiundzwanzig Artikel), das allein den Rechten des Volkes gewidmet ist (Kapitel 3, Artikel 19-42). Dazu gehören der Schutz durch das Gesetz, die Gleichstellung der Frau, die Meinungsfreiheit, das Verbot von Folter und Demütigung während der Haft sowie die Freiheit, „öffentliche Versammlungen und Demonstrationen“ abzuhalten, vorausgesetzt, dass „keine Waffen getragen werden und sie nicht die islamischen Grundsätze verletzen“. Die Verfassung geht sogar noch über die übliche Liste der Menschenrechte hinaus und führt auch das Recht auf Befriedi-

---

<sup>33</sup> Rabbi Meir Kahane in einer Rede vom 18. Januar 1989 in Jerusalem. (Die englische Übersetzung lieferten mir dabei Ehud Sprinzak und seine Studenten.) Siehe auch die Niederschrift eines Interviews mit Kahane in: Mergui/Simonnot: *Israel's Ayatollahs*, S. 33-34.

<sup>34</sup> Interview mit El-Arian.

<sup>35</sup> Verfassung der Islamischen Republik Iran, herausgegeben und übersetzt von der Botschaft der Islamischen Republik Iran in Deutschland.

gung der „grundlegenden Bedürfnisse“ auf, wie das Recht auf Wohnung, Nahrung, Kleidung, Gesundheitsversorgung, Bildung und Arbeit.<sup>36</sup>

Das Einzige, was einem westlichen Menschenrechtsverfechter an der Auflistung der in der iranischen Verfassung garantierten Rechte zu denken geben könnte, ist die gelegentliche Einfügung des Satzes „unter der gebotenen Achtung des islamischen Prinzips“. Diese Formulierung findet sich z. B. in Artikel 24 über die Pressefreiheit. Desgleichen steht sie im letzten der Verfassungsartikel zu den Medien: In Artikel 175 heißt es, dass „die Freiheit des Ausdrucks und der Verbreitung von Ideen“ in Rundfunk und Fernsehen gewährleistet sein muss, allerdings „unter der gebotenen Achtung des islamischen Prinzips“.<sup>37</sup>

Ist dieser Vorbehalt hinsichtlich des islamischen Prinzips das Hintertürchen, durch das massive Verletzungen der Menschenrechte in der iranischen Gesellschaft möglich werden? Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, wie sehr man den iranischen Führern vertraut, dass sie sich an ihr Wort halten, und wie stark man daran glaubt, dass die Prinzipien des Islams mit den Menschenrechten übereinstimmen. Ziemlich viele Muslime außerhalb Irans meinen, Ajatollah Chomeini und seine „richterlichen Blutsbrüder“ hätten sich bei der Auslegung der islamischen Grundsätze Freiheiten genommen und dem Islam das Image gegeben, engstirnig und intolerant zu sein. Sogar Scheich Jassin, der palästinensische Muslimführer, missbilligte die Geiselnahme von Amerikanern und sagte, mit der Einschränkung der Redefreiheit sei Chomeini „zu weit gegangen“.<sup>38</sup> Jassin und andere Muslimführer waren der Ansicht, Chomeinis Handlungen widersprächen seiner eigenen Verfassung, die oberflächlich betrachtet ebenso den Menschenrechten verpflichtet zu sein scheint wie die jedes beliebigen säkularen Staates.

Die weltliche Hypothese, religiöse Regime seien ihrem Wesen nach ungesetzlich und stünden im Widerspruch zu den Menschenrechten, lässt sich in Frage stellen. Religiöse Regime neigen zwar dazu, autokratisch zu sein, sind aber nicht zwangsläufig dogmatisch. Sie können Flexibilität und Wandlungsfähigkeit beweisen; göttliches Recht kann mit dem weltlichen Recht vereinbar sein. Religiöse Systeme legen großen Wert darauf, auf

---

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Interview mit Jassin.

demokratische Weise bestätigt zu werden, und sie sind sich der Probleme im Zusammenhang mit Minderheiten und den Rechten des Individuums bewusst. Das soll aber nicht heißen, dass religiöse Ideologien im Grunde genommen das Gleiche sind wie säkulare Weltanschauungen. Der Unterschied zwischen der Rolle des Einzelnen in westlichen, individualistischen Ländern und der eines Menschen in nichtwestlichen Gesellschaften, die das „gemeinschaftliche Ganze“ in den Vordergrund stellen, ist grundlegend und bestimmt viele Kontroversen über den Schutz der Menschenrechte. Toleranz sollte allerdings in beide Richtungen geübt werden. Selbst wenn säkulare Verfechter der Menschenrechte natürlich darauf bestehen sollten, dass auch in religiös fundierten politischen Bewegungen und Regimen Toleranz ein wichtiger Grundsatz sein muss, so sollten sie auch tolerieren, dass es eine religiöse Politik gibt, die die Grundfreiheiten einräumt und die Würde aller Menschen gebührend achtet, unabhängig von deren politischen Ansichten und Überzeugungen.

## Weitere Artikel zur aktuellen Ausgabe auf unserer Webseite

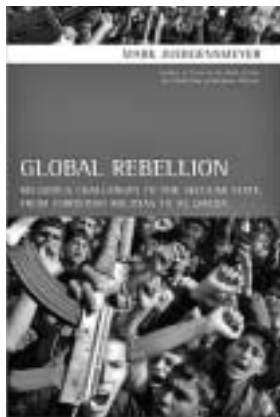
Wir freuen uns, unseren geschätzten Leserinnen und Lesern mitteilen zu können, dass die Website unserer Vereinigung im letzten Jahr neu gestaltet wurde und nun in den Sprachen deutsch, französisch und englisch zur Verfügung steht ([www.aidlr.org](http://www.aidlr.org))\*. Unter [www.aidlr.org/deutsch/Gewissen](http://www.aidlr.org/deutsch/Gewissen) und [www.aidlr.org/deutsch/Freiheit](http://www.aidlr.org/deutsch/Freiheit) finden Sie eine Leseprobe der jeweils aktuellen Ausgabe sowie die vollständigen Artikel früherer Jahre. Beiträge, die aus Platzgründen nicht in der aktuellen Ausgabe abgedruckt werden konnten, stellen wir ungekürzt ins Internet. Sie können auf der erwähnten Website unter dem Hinweis „Weitere Artikel zur aktuellen Ausgabe auf unserer Website“ abgerufen werden. Für die Nr. 65/2009 betrifft dies folgende Artikel:

- **Das Francoregime: Vom Nationalkatholizismus zur Religionsfreiheit** von *Jaime Rossell*, Professor an der Fakultät für Rechtswissenschaften der Universität von Extramadura, Spanien
- **Die Kirchen und die staatliche Macht** von *Jacques Robert*, Ehrenpräsident der Université Panthéon-Assas (Paris II) und ehemaliges Mitglied des Verfassungsrats, Paris, Frankreich
- **Kirche und Staat in der Sicht der katholischen Kirche und ihr Verhältnis zur Gewissensfreiheit vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil** von *Emmanuel Tawil*, Dozent für öffentliches Recht an der Université Panthéon-Assas (Paris II), Dr. der Rechtswissenschaft (Aix-en-Provence), Doctor Juris Canonici (Straßburg), habilitiert in Religionswissenschaft an der Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sorbonne), Paris, Frankreich
- **Die Überwindung eines „demokratischen Hasses“: Vom Antiklerikalismus zum Gesetz von 1905 über die Trennung von Kirche und Staat** von *Jean Baubérot*, Ehrenpräsident der Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE) an der Sorbonne, Inhaber des Lehrstuhls für Geschichte und Soziologie der Laizität an der EPHE, Paris, Frankreich
- **Was ist Wahrheit?** von *Emile Poulat*, Professor für Religionssoziologie sowie Leiter der Forschungsabteilung de Hochschule für Sozialwissenschaft (EHES) in Paris, Frankreich

---

\* AIDLR - Association internationale pour la défense de la liberté religieuse (offizieller ursprünglicher Name der Vereinigung).

## Buchbesprechung



Titel: **Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda.** Comparative Studies in Religion and Society.

University of California Press, Mai 2008.

Der Autor, **Mark Juergensmeyer**, ist Professor für Soziologie und Leiter der Abteilung für Global and International Studies an der Universität von Kalifornien in Santa Barbara. Für sein Buch *Terror in the Mind of God* (UC Press, 2003; dt.: *Terror im Namen Gottes*, Freiburg 2004) erhielt er den Grawemeyer Award. Er ist Herausgeber des Bandes *Global Religions: An*

*Introduction* (2003) und außerdem Verfasser der Werke *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (1993) und *Ghandi's Way: A Handbook of Conflict Resolution* (2002). Beides erschienen bei UC Press.

**Zehn Fragen an Mark Juergensmeyer zu seinem Buch: *Global Rebellion*.** (Dieser Artikel erschien erstmals in Religion Dispatches – [www.religion-dispatches.org](http://www.religion-dispatches.org)).

**Was hat Sie veranlasst, *Global Rebellion* zu schreiben? Was hat Ihr Interesse geweckt?**

M.J.: Es begann mit den Sikhs. Ich hatte mit Sikhs zusammen in Indien gelebt und sie bewundert, und musste voller Entsetzen mit ansehen, wie sich vor zwanzig Jahren eine entsetzliche Spirale der Gewalt zwischen den Sikhs und dem weltlichen Staat immer weiter hochschraubte und zu Tausenden von Toten und zur Ermordung von Indiens Ministerpräsidentin Indira Gandhi führte. Deshalb bin ich nach Indien gegangen – und danach in den Nahen Osten und in viele andere Konfliktregionen auf der ganzen Welt – um zu verstehen, warum. Die Fragen, die ich damals hatte, sind die gleichen, die ich seitdem bei jedem Vorfall von religiös motivier-

ter Gewalt stelle: Warum geschieht das jetzt? Und welche Rolle spielt die Religion dabei?

**Was ist die wichtigste Botschaft, die Sie Ihren Lesern vermitteln wollen?**

Gewaltsamen religiösen Widerstand gegen den säkularen Staat findet man in jeder religiösen Tradition – nicht nur bei den Sikhs oder im Islam. Die Menschen, die an solchen Gewalttaten beteiligt sind, sind weder böse noch wahnsinnig. Diejenigen, mit denen ich gesprochen habe, waren leidenschaftlich davon überzeugt, Kämpfer für die Verteidigung ihrer Kultur und Ehre zu sein und dazu beizutragen, eine gerechtere politische Ordnung zu errichten.

**Gibt es Dinge, die Sie nicht schreiben konnten?**

Mein Buch enthält Interviews mit religiösen Kämpfern aus aller Welt, angefangen bei christlichen Eiferern in den Vereinigten Staaten bis hin zu militanten Muslimen im Irak. In den meisten Fällen jedoch habe ich nicht berichtet, wie schwer es war, den Kontakt zu diesen Aktivisten herzustellen, und dass es in manchen Fällen Tage oder sogar Wochen gedauert hat, sie ausfindig zu machen, ihre Bereitschaft zu gewinnen, mit mir zu sprechen und mir ein Interview zu gewähren. Manchmal war allein schon die Suche nach ihrem Aufenthaltsort ein wahrer Albtraum – so wie damals, als sich mein Taxi in Gaza auf dem Weg zu einem Interview mit Hamasführern heillos verfahren hatte und ich schließlich zur Islamischen Universität fahren musste, um Unterstützer der Bewegung zu finden, die mir halfen, zu der gesuchten Adresse zu gelangen. Aber das ist eine andere Geschichte – und vielleicht ein anderes Buch.

**Nennen Sie uns bitte einige der größten Missverständnisse im Zusammenhang mit ihrem Thema.**

Das größte Missverständnis bezüglich der zunehmenden religiösen Gewalt? Dass die Religion schuld daran ist. Die Tatsache, dass es weltweit zu Ausbrüchen religiöser Gewalt kommt, hat mit Religion überhaupt nichts zu tun – zumindest nicht im engeren Sinn von theologischen Auseinandersetzungen oder Kontroversen über religiöse Überzeugungen. Es geht immer um die gesellschaftliche Ordnung und um das Gefühl,

die eigene Lebensweise sei bedroht. Die meisten Menschen, mit denen ich gesprochen habe, waren überhaupt nicht fromm – sie spürten, dass ihre Glaubensgenossen ins Visier gerieten und waren nun ganz versessen darauf, den Kampf aufzunehmen. Als ich ins Gefängnis ging, um einen der Kämpfer des islamischen Dschihad zu interviewen, der sich 1993 am Angriff auf das World Trade Center beteiligte, war ich erstaunt, welcher normalen Eindruck er machte. Seine Ausdrucksweise war gemäßigt vulgär und er bekundete Interesse an blonden Frauen. Mit leidenschaftlichem Zorn aber erfüllte ihn das, was er als Ungerechtigkeit gegenüber der muslimischen Welt empfand.

**Haben Sie, als Sie Ihr Buch schrieben, eine bestimmte Leserschaft im Auge gehabt?**

Ich hoffe, dass jeder, der sich dafür interessiert, warum es überall auf der Welt zu religiöser Gewalt kommt, das Buch zur Hand nehmen, sich von den Fallstudien in den Bann schlagen und meinen Analysen folgen kann. Noch besser wäre es, wenn ich dazu beitragen könnte, die öffentliche Einstellung zu beeinflussen und unsere Regierung davon zu überzeugen, in einer angemesseneren Weise auf religiöse Eiferer zu reagieren.

**Wollen Sie Ihre Leser nur informieren? Wollen Sie sie unterhalten oder vielleicht sogar vor den Kopf stoßen?**

Ich hoffe, meine Leser werden ebenso reagieren wie ich, nachdem ich mit den religiösen Kämpfern gesprochen und die Einzelfallstudien durchgeführt hatte. Mir war nämlich plötzlich vieles klar geworden, und ich hatte entdeckt, dass die Konfrontation zwischen der Religion und dem Säkularstaat eine verständliche Reaktion auf die sozialen Krisen unserer heutigen Welt ist. Ich hoffe, meine Leser werden zornig, wenn sie begreifen, dass die ungeschickten Reaktionen unserer Regierungen die Dinge oftmals nur noch verschlimmern.

**Welchen anderen Titel hätten Sie dem Buch auch geben können?**

Vielleicht hätte ich es auch *Inside the Mind of an Angry Religious World* nennen können. Aber diesen Titel kann ich nicht verwenden, weil er zu starke Anklänge an den Titel meines letzten Buches hätte: *Terror*

*in the Mind of God*. Außerdem würde er zu sehr den Eindruck erwecken, als sei meiner Meinung nach die Religion das Problem. In meinem Buch geht es um sehr viel mehr – es befasst sich mit allen religiös kämpferischen Bewegungen der vergangenen dreißig Jahre und zeigt, dass der Zwang zu einer säkularen Politik in einer globalisierten Welt die Ursache für diese Bewegungen ist, weil viele Menschen das Vertrauen in den weltlichen Nationalismus verloren haben und die Unterscheidung von religiös und säkular, die einst das Gütesiegel der modernen westlichen Welt war, ablehnen.

### **Wie finden Sie die Umschlaggestaltung?**

Mir gefällt sie. Auf dem Umschlag sind Menschen abgebildet, und in diesem Buch geht es um Menschen, aber auch um Ideen. Das Bild von zornigen Kämpfern, die ihre Waffen schwingen, verdeutlicht, mit welcher Leidenschaft religiöse Gewaltakte häufig einhergehen. Für mich verkörpern die Menschen auf dem Bild keine bestimmte Gruppe – sie sind weder Muslime noch Juden oder Christen, und auch sonst keine Anhänger irgendeiner besonderen Religion auf der Welt. Und das ist auch gut so, denn religiöse Gewalt ist ein weltweites Phänomen und kommt in allen religiösen Traditionen vor.

### **Gibt es irgendein Buch, das Sie selber gerne geschrieben hätten?**

Ich bewundere die Interviews von Journalisten mit Religionskämpfern im Nahen Osten und andernorts, und ich bewundere die klugen Analysen der Krise im modernen Säkularismus, und ich schätze politische Analysen über den gesellschaftlichen Wandel in der globalisierten Welt. Mein Buch ist in gewisser Weise eine Mischung aus diesen drei Bereichen: Es beruht auf Interviews und Einzelfallstudien von heute, aber es stellt diese Einzelfälle in den größeren Kontext der zur Zeit in der Welt herrschenden gesellschaftlichen und politischen Kräfte. Letztendlich glaube ich, dass die religiöse Gewalt, die wir derzeit erleben, eine vorübergehende Erscheinung in der Geschichte ist, ein Phänomen, das einer Welt der globalen Ordnung und gegenseitigen Verantwortung weichen wird, in der wir uns alle sicher fühlen und unseren Platz finden werden. Zumindest der Optimist in mir hofft, dass das unsere Zukunft sein wird.

**Worum geht es in Ihrem nächsten Buch?**

Um den Krieg. Ich möchte verstehen, warum es diese merkwürdige Anziehungskraft zwischen Gott und dem Krieg gibt – warum wir Menschen den Krieg lieben, warum es in den Bildern von Religion und Kultur an sich, von denen wir umgeben sind, im Film bis hin zu den Computerspielen, nur so wimmelt von Kriegsszenen, und warum der Krieg stets Gott an seiner Seite hat. Das Buch wird sich auf Vorlesungen stützen, die ich vergangenes Jahr an der Princeton Universität gehalten habe, und in denen ich versuchen wollte, diese entsetzliche Anziehung zwischen Gewalt und Religion zu verstehen. Ich hoffe, dabei mehr über beide Bereiche zu lernen und zu begreifen, wie wir als Menschen in einer von Gott und Krieg geprägten Welt über uns und diese Welt denken.

# Dokumente

---

## Vereinte Nationen

### Die Sonderberichterstatterin der Vereinten Nationen über Religions- und Überzeugungsfreiheit verteidigt ihren Bericht



Genf/Schweiz, 17.3.2009 / Protestinfo <sup>1</sup>

Am 12. März hat Asma Jahangir<sup>2</sup>, die Sonderberichterstatterin über Religions- und Überzeugungsfreiheit, im Saal des Menschenrechtsrats der Vereinten Nationen in Genf ihren Bericht vorgelegt. Die pakistanische Anwältin, die seit langem für die Rechte der Frauen kämpft, sprach sich für die Weiterentwicklung des interreligiösen Dialogs und für die wirtschaftliche Nichtdiskriminierung religiöser Minderheiten aus.

Interview:

*In der frankophonen Welt wurde dem Menschenrechtsrat vorgeworfen, die Menschenrechte zu Grabe zu tragen – vor allem Artikel 18 der allgemeinen Menschenrechtserklärung, in dem es um die Religionsfreiheit geht. Wie reagieren Sie auf eine solche Kritik?*

Das ist eine sehr allgemein gehaltene Kritik, die mir so noch nicht zu Ohren gekommen ist. Wenn man mir Einzelbeispiele nennen würde, könnte ich auf diese Vorwürfe eingehen. Auf gar keinen Fall will ich die Menschenrechte und Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zu Grabe tragen. Wie Sie wissen, hat das Amt des Sonderberichterstatters Widerspruch ausgelöst, insbesondere dann, wenn es um die freie Meinungsäußerung und die Religionsfreiheit geht. Für mich steht fest, dass die Meinungsfreiheit uneingeschränkt geachtet werden muss. Von einer Beerdigung der Menschenrechte kann also überhaupt nicht die Rede sein.

---

<sup>1</sup> Interview, das wir mit freundlicher Genehmigung von Protestinfo ([www.protestinfo.ch](http://www.protestinfo.ch)) wiedergeben.

<sup>2</sup> Asma Jilani Jahangir, die 1952 in Lahore geborene pakistanische Anwältin, hat sich als energische Verteidigerin der Menschenrechte und der Religionsfreiheit in ihrem Land einen Namen gemacht. Seit 2004 ist sie Sonderberichterstatterin für Religions- und Überzeugungsfreiheit im Rahmen des Menschenrechtsrats der Vereinten Nationen.

*Liest man ihren Jahresbericht, so findet man darin nichts über Tibet, nichts über die Schließung christlicher Kirchen in Algerien im Jahr 2008, nichts über die Schwierigkeiten ehemaliger Muslime, die die Religion gewechselt haben ... Warum äußern Sie sich nicht zu Tibet?*

Sie dürfen nicht nur meinen Jahresbericht berücksichtigen, der ist Themen bezogen. Es gibt noch einen weiteren Bericht, in dem auf die einzelnen Länder eingegangen wird. Wenn Sie diesen Bericht durchgehen, finden Sie darin sehr wohl Tibet erwähnt und auch alle Vorfälle, die mit Tibet im Zusammenhang stehen.

*Wann hatten Sie das letzte Mal Gelegenheit, einen Bericht über China zu veröffentlichen und darin auch auf Tibet Bezug zu nehmen?*

Der Menschenrechtsrat schreibt uns bestimmte Vorgehensweisen vor. Wir müssen ein Land um Erlaubnis bitten, wenn wir es besuchen wollen. Haben wir diese Genehmigung erhalten, können wir das Land besuchen und einen Bericht erstellen. Seit vielen Jahren warte ich darauf, dass China auf meine Bitte um Einreise eingeht. Solange mich aber die chinesische Regierung nicht einlädt, kann ich nicht dorthin reisen. Aber jedes Jahr erwähne ich China in meinem Bericht.

*In dem Bericht, den Sie am vergangenen Donnerstag vorgelegt haben, findet sich keinerlei Hinweis auf die Schwierigkeiten, mit denen Christen in muslimischen Ländern konfrontiert sind. Warum z.B. haben Sie nichts darüber gesagt, dass 2008 die Religionsfreiheit der Christen in Algerien verletzt wurde?*

In dem Bericht, den ich dieses Jahr unterbreitet habe, ging es um die wirtschaftlichen und sozialen Rechte der religiösen Minderheiten. Ich habe außerdem noch Berichte über sechs Einzelländer veröffentlicht. Für die Erklärung, die ich vor dem Menschenrechtsrat abgegeben habe, standen mir nur fünfzehn Minuten Redezeit zur Verfügung. Aus dieser Erklärung musste hervorgehen, was in meinen verschiedenen Berichten steht. Hätte ich auf jede Einzelsituation eingehen wollen, so hätte das sehr viel mehr Zeit erfordert als nur fünfzehn Minuten.

*In Ihrem diesjährigen Bericht fordern Sie die Länder auf, den interreligiösen Dialog zu fördern und in den Schulen Toleranz zu lehren. Inwiefern könnten diese beiden Schritte dazu beitragen, gegen die Verletzung der Religionsfreiheit zu kämpfen?*

In meinem Bericht spreche ich nicht über den klassischen herkömmlichen Dialog der Religionen. Ich plädiere für einen interreligiösen Dialog, der es den Gesprächspartnern erlaubt, sich direkt miteinander in Verbindung zu setzen und über Situationen zu sprechen, die mit den Menschenrechten unvereinbar sind. Der Dialog darf sich nicht damit begnügen, unproblematische Themen anzusprechen. Meiner Meinung nach darf er sich auch nicht darauf beschränken, dass lediglich die Führer der religiösen Gruppen miteinander reden. Es müssen auch Menschen ohne religiöse Überzeugungen und ebenso Frauen miteinbezogen werden.

Ich plädiere auch dafür, in jedem Land eine ständige Gruppe einzusetzen, die sich um den interreligiösen Dialog kümmert. Aufgabe dieser Gruppe soll sein, sich mit den Gesetzen, mit ihrer Weiterentwicklung, mit der Politik und mit der Frage nach der Religionsfreiheit der religiösen Minderheiten zu beschäftigen. Das soll bewirken, dass die Regierungen eine Politik betreiben, die Toleranz fördert und intolerantem Handeln die Stirn bietet.

*Haben Sie den Eindruck, dass sich die Lage der Religions- und Überzeugungsfreiheit in der Welt seit 2001 verschlechtert hat?*

Im Jahr 2001 war die Lage der Religionsfreiheit nicht besonders gut, und sie hat sich seitdem noch verschlechtert. Die Trennungslinien sind noch schärfer hervorgetreten und die Polarisierung hat sich verstärkt. Der 11. September hat nichts Positives dazu beigetragen, um die Harmonie der Religionen untereinander zu festigen. Aber es ist an der Zeit, dass wir etwas tun. Es ist an der Zeit, dass wir den Blick auf uns selber richten. Wir neigen augenblicklich dazu, uns gegenseitig zu beschuldigen, anstatt erst einmal auf unsere eigene Gesellschaft zu schauen und wahrzunehmen, was sich in ihr abspielt. Meiner Meinung nach müssten wir zuallererst einmal sehen, was in unserer eigenen Gesellschaft geschieht, bevor wir über sie hinaus blicken. Das ist eine Vorgehensweise, die mir vernünftig erscheint.

*Was müssten die Vereinten Nationen in der Zukunft unternehmen, um die Religions- und Überzeugungsfreiheit besser zu verteidigen?*

Zunächst einmal müssten sich alle Regierungen entschieden über die religiösen Trennungslinien hinwegsetzen. Sie müssen den Schutz der Menschenrechte sehr viel aktiver betreiben. Betrachten Sie einmal die Religions- und Überzeugungsfreiheit. Es ist doch nicht wichtig, welcher

Religion oder Überzeugung Sie angehören. Wichtig ist, dass es hier um ein Menschenrecht geht. Es ist ein Recht wie alle anderen Menschenrechte auch.

Sodann müssen die Regierungen anerkennen, dass die Menschen an der Basis mehr Rechte genießen wollen, als ihre Regierung ihnen gewähren will. Wenn ich ein Land im Rahmen meiner UN-Mission besuche, habe ich manchmal den Eindruck, dass sich die Regierungen noch auf allen Vieren fortbewegen, wohingegen die Menschen bereits aufrecht gehen. Diese Kluft ist sehr problematisch und kann künftigen Regierungen Schwierigkeiten bereiten.

## 60 Jahre Europarat

Pressemitteilung der *Europäischen Bewegung International*,  
die wir hier mit deren freundlicher Genehmigung wiedergeben:

Im Jahr 2009 begehen wir den sechzigsten Jahrestag der Gründung des Europarates. Seit sechs Jahrzehnten setzt sich der Europarat dafür ein, eine größere Einheit unter seinen Mitgliedern zu erzielen und die Menschenrechte, die Demokratie sowie den Rechtsstaat zu bewahren und zu fördern.

Die Ursprünge des Europarates gehen auf eine Zeit zurück, in der der Gedanke eines vereinten Europas von Persönlichkeiten wie Winston Churchill verfochten wurde. In seiner berühmten Rede vor den Studenten der Universität Zürich gab er seinem Wunsch nach der Bildung der Vereinigten Staaten von Europa und der Schaffung des Europarates Ausdruck. Über den Aufbau dieses Europarates wurde dann auf dem Europa-Kongress debattiert, der vom 7. bis zum 11. Mai 1948 in Den Haag stattfand.

Dieser Kongress, dessen Vorsitz Winston Churchill führte, wurde von dem Internationalen Komitee der Bewegungen für ein vereintes Europa (Committee for the Coordination of the European Movements) organisiert, welches später, am 25. Oktober 1948, in *Europäische Bewegung International* umbenannt wurde. Es kamen achthundert Teilnehmer, die das gesamte politische Spektrum Europas und die Zivilgesellschaft repräsentierten. Die Teilnehmer des Europa-Kongresses vertraten zwei unterschiedliche Konzepte: Die einen befürworteten eine internationale Organisation klassischen Typs mit Vertretern der Regierungen, wohingegen sich die anderen für eine aus Parlamentariern zusammengesetzte politische Tribüne aussprachen. Letztendlich hat man beide Ansätze miteinander kombiniert und unter der Dachorganisation des Europarates das Ministerkomitee und die Parlamentarische Versammlung geschaffen.

So hat der von der Europäischen Bewegung organisierte Haager Europa-Kongress den Anstoß für die Gründung des Europarates durch den Vertrag von London vom 5. Mai 1949 gegeben. Damit hatte die Europäische Bewegung ihr erstes großes Ergebnis erzielt.

Heute gehören dem Europarat 47 Staaten an - das entspricht 800 Millionen Europäern - sowie ein Beitrittskandidat, Weißrussland, dessen Status als Sondergastland allerdings ausgesetzt wurde, da es weder die Menschenrechte noch die demokratischen Grundsätze achtete. Außerdem gehören fünf Beobachterstaaten dazu (der Vatikan, die Vereinigten Staaten von Amerika, Kanada, Japan und Mexiko).

Im Jahr 1950 verabschiedete der Europarat die Europäische Menschenrechtskonvention und rief den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte ins Leben, der über die Einhaltung dieser Konvention wachen soll. Im Laufe der vergangenen sechzig Jahre hat der Europarat mehr als zweihundert Konventionen angenommen, wie z.B. die Europäische Charta der kommunalen Selbstverwaltung, die Europäische Charta der Regional- und Minderheitensprachen, die Europäische Sozialcharta (1961) oder das Europäische Kulturabkommen (1954). Diese von der Parlamentarischen Versammlung des Europarats verabschiedeten Abkommen sind nicht für alle Mitgliedstaaten verpflichtend, sondern es steht den Mitgliedern frei zu entscheiden, ob sie sie ratifizieren wollen oder nicht.

Der Europarat, dessen Sitz sich in Straßburg befindet, führt auch groß angelegte Kampagnen zu Themen durch, die mit den Menschenrechten in Zusammenhang stehen, um so die Öffentlichkeit und die Medien zu sensibilisieren. Etwa die Kampagne „Alle verschieden, alle gleich“ aus dem Jahr 2007. Außerdem setzt er sich für viele andere Dinge ein, wie z.B. für den interkulturellen Dialog und die weltweite Abschaffung der Todesstrafe. Das vom Europarat anlässlich des sechzigsten Jahrestages seines Bestehens zusammengestellte Veranstaltungsprogramm kann auf der Website des Europarates unter [www.coe.int](http://www.coe.int) abgerufen werden.

# BESTELLSCHEIN

*für Abonnenten, einzelne Nummern bzw. Jahrgänge*  
**Gewissen und Freiheit**

1. Ich wünsche..... Abonnement(s)
  - Gewissen und Freiheit
  - Ab Nummer .....
  - Ab Jahrgang .....
2. Ich möchte folgende Nummer(n)/Jahrgänge nachbestellen
  - Gewissen und Freiheit
  - Nummer(n): .....
  - Jahrgang: .....
3. Bitte senden Sie mir eine Probenummer
  - Gewissen und Freiheit

.....  
*Name, Vorname (Institution)*

.....  
*Straße*

.....  
*Ort (Land)*

.....  
*Telefonnummer*

.....  
*Datum/Unterschrift*

*Bitte einsenden an:*  
**Redaktion Gewissen und Freiheit**  
**Schosshaldenstraße 17**  
**3006 Bern**  
**Schweiz**





**Folgende Themen wurden bisher u. a. in „Gewissen und Freiheit“  
behandelt:**

- 1/73 Die Religionsfreiheit in den internationalen Konventionen
- 2/74 Religiöse Freiheit in den sozialistischen Ländern
- 3/74 Die Religionsfreiheit in den katholischen Ländern
- 4/75 Israel und die Religionsfreiheit
- 5/75 Die Wehrdienstverweigerung
- 6/76 Die Religionsfreiheit in den protestantischen Ländern
- 7/76 Die Religionsfreiheit in Afrika
- 8/77 Die Religionsfreiheit in den Vereinigten Staaten
- 9/77 Erster Weltkongreß über Religionsfreiheit
- 10/78 Geschichte der Religionsfreiheit (I)
- 11/78 Geschichte der Religionsfreiheit (II)
- 12/79 Die orthodoxe Kirche
- 13/79 Der Islam
- 14/80 Die Inquisition
- 15/80 Die Französische Revolution
- 16/81 Das Augsburger Bekenntnis
- 17/81 Das religiöse Leben in der Sowjetunion
- 18/82 Johann Hus
- 19/82 Die Sekten
- 20/83 Der Antisemitismus
- 21/83 Die Täufer
- 22/84 Die Religionen in den Vereinigten Staaten von Amerika
- 23/84 Die Waldenser
- 24/85 Die Religion in Ungarn
- 25/85 Zweiter Weltkongreß über Religionsfreiheit
- 26/86 Int. Seminar der UNO: Religions- und Überzeugungsfreiheit
- 27/86 Kirchen und Staaten im Europa der Zwölf
- 28/87 Der Konfessionalismus im Libanon
- 29/87 Die Religion in Polen
- 30/88 Untersuchung der UNO: Ausmaß des Problems der Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion oder Überzeugung
- 31/88 Asiatische Religionen und die Religionsfreiheit
- 32/89 Die neuen religiösen Bewegungen – juristische Probleme
- 33/89 Die Französische Revolution und die Religionsfreiheit
- 34/90 Dritter Weltkongreß über Religionsfreiheit
- 35/90 Die großen Lehrmeister der Menschheit

- 36/91 Die Religionsfreiheit in den moslemischen Ländern
- 37/91 Die Religionsfreiheit in Osteuropa vor und nach der Wende
- 38/92 Die Religionsfreiheit in Afrika
- 39/92 Die UNO und das Recht auf Religionsfreiheit
- 40/93 Religionsfreiheit in Lateinamerika
- 41/93 Religionsfreiheit in Albanien
- 42/94 Religionsfreiheit im südpazifischen Raum
- 43/94 Der Europarat und die Religionsfreiheit
- 44/95 UNESCO und die Toleranz (I)
- 45/95 UNESCO und die Toleranz (II)
- 46-47/96 Religiöse Menschenrechte heute
- 48/97 Die Rolle der Kirchen in den neuen Gesellschaften
- 49/97 Religionsfreiheit in einer pluralistischen Gesellschaft (I)
- 50/98 Religionsfreiheit in einer pluralistischen Gesellschaft (II)
- 51/98 50. Jahrestag der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte  
Gesetz der Russischen Föderation über Gewissensfreiheit
- 52/99 Religiöse und spirituelle Minderheiten (I)
- 53/99 Religiöse und spirituelle Minderheiten (II)
- 54/00 Europäische Staaten: ihr Verhältnis zur Überzeugungs-  
und Religionsfreiheit
- 55/00 Aktuelle Debatten zur Religionsfreiheit
- 56/01 Internationales Seminar für Menschenrechte und  
Religionsfreiheit (I)
- 57/01 Internationales Seminar für Menschenrechte und  
Religionsfreiheit (II)
- 58/02 Fünfter Weltkongreß zur Religionsfreiheit – Manila (Philippinen)
- 59/03 Kolloquium Menschenrechte: Religionsfreiheit und öffentliche  
Sicherheit
- 60/04 Lateinamerika: Neue Perspektiven der Religionsfreiheit
- 61/05 Aktuelle Lage der Religionsfreiheit in Rumänien
- 62/06 Postmoderne und Religionsfreiheit
- 63/07 Sechster Weltkongress zur Religionsfreiheit – Kapstadt  
(Südafrika)
- 64/08 Religionsfreiheit und Nationalismus
- 65/09 Religiöser Extremismus und Religionsfreiheit