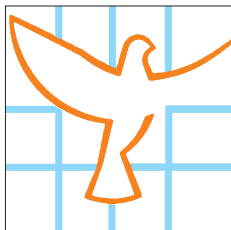


G E W I S S E N UND FREIHEIT



Nr. 62 · 2006

DOSSIER

› Postmoderne und Religionsfreiheit



- Studien:** Die IVFR feiert ihr 60-jähriges Bestehen8
- Dossier:** Sorgen um die Religionsfreiheit in einer postmodernen Welt18
- Kultur, Religion und nationale Identität in der postmodernen Gesellschaft36
- Die Entwicklung des interreligiösen Dialogs in der europäischen Tradition61
- Die Stellung der Religionsfreiheit im modernen Katholizismus.....78
- Religiöse Identität im Europa der Postmoderne – aktuelle Trends86
- Das Laizitätprinzip erhält den Status eines Wertes der Europäischen Menschenrechtskonvention99
- Dokumente:** Brief des Vertreters der IRLA an Frau Asma Jahangir, Sonderbericht-erstatteerin für Religionsfreiheit, UNO-Hochkommissariat für Menschenrechte..123

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

Website: www.aidlr.org

Chefredaktion: Karel Nowak

Redaktion: Sigrid Büsch

Redaktionsausschuss

Karel NOWAK, M. A., Bern, Schweiz

Beverly 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., St. Albans, England

Abonnement (1 Ausgabe pro Jahr)

Schweiz CHF 26,-*

Gewissen und Freiheit
Gubelstrasse 23
CH-8050 Zürich

Europäische
Länder € 17,-*

Gewissen und Freiheit
Senefelderstraße 15
D-73760 Ostfildern

Außereuropäische
Länder € 19,- (CHF 29,-)*

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)

Inhaltsübersicht

| 34. Jahrgang | 2006 | Nr. 62 |
|----------------------|--|---------------|
| Leitartikel | | 4 |
| Studien | | |
| <i>M. VERFAILLIE</i> | Die IVVFR feiert ihr 60-jähriges Bestehen | 8 |
| Dossier | Postmoderne und Religionsfreiheit | |
| <i>R. BRUINSMA</i> | Sorgen um die Religionsfreiheit in einer postmodernen Welt | 18 |
| <i>D. LITTLE</i> | Kultur, Religion und nationale Identität in der postmodernen Gesellschaft | 36 |
| <i>M. VERFAILLIE</i> | Die Entwicklung des interreligiösen Dialogs in der europäischen Tradition | 61 |
| <i>T. DOMANYI</i> | Die Stellung der Religionsfreiheit im modernen Katholizismus | 78 |
| <i>R. TORFS</i> | Religiöse Identität im Europa der Postmoderne – aktuelle Trends | 86 |
| <i>A. GARAY</i> | Das Laizitätsprinzip erhält den Status eines Wertes der Europäischen Menschenrechtskonvention | 99 |
| Dokumente | Brief des Vertreters der IRLA an Frau Asma Jahangir, Sonderberichterstatterin für Religionsfreiheit, UNO-Hochkommissariat für Menschenrechte | 123 |

In eigener Sache

***Gewissen und Freiheit* – jetzt auch im Internet**

Seit dem Frühjahr 2004 hat die Internationale Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit (AIDLR)* ihre eigene Website, auf der unter anderem *Gewissen und Freiheit* in PDF-Format publiziert wird.

Wir möchten damit die Zeitschrift mit ihren wertvollen Beiträgen einem breiteren Publikum zugänglich machen. Die Gewissens- und Religionsfreiheit gehört zu den oft vergessenen Menschenrechten. In einer Zeit, in der Religionen trotz der Säkularisierung der Gesellschaft an Bedeutung gewinnen, ist es wichtig mitzuhelfen, die Prinzipien von Dialog und Toleranz hochzuhalten.

Wir verstehen die Publikation von *Gewissen und Freiheit* im Internet aber auch als einen Dienst an unseren Lesern, die nun mittels Suchfunktionen bestimmte Artikel unter einer Vielzahl von Ausgaben leichter und schneller finden können.

Religiöse Freiheit ist ebenfalls das Hauptanliegen der *News*, die auf der Website der AIDLR veröffentlicht werden.

Die Website ist noch im Aufbau. Wir beabsichtigen, *Gewissen und Freiheit* in weiteren Sprachen zu veröffentlichen. Hier vorerst die deutschsprachige Webadresse: **www.aidlr.org/german**

Danke für Ihr Interesse!

Ein Artikel über *das Verhältnis von Kirche und Staat in Spanien und Portugal* von Jaime Rossell, Professor an der Fakultät für Rechtswissenschaften der Universität von Extramadura, Spanien, konnte aus Platzgründen nicht in dieser Nummer abgedruckt werden. Der Text ist aber auf unserer Website unter www.aidlr.org/german abrufbar.

* Association Internationale pour la Défense de la Liberté Religieuse (offizieller ursprünglicher Name der Vereinigung).

Leitartikel

2006 – ein denkwürdiges Jahr !

Für all jene, die sich dem Schutz der Menschenrechte - und insbesondere dem der Religionsfreiheit - widmen, wird das Jahr 2006 als das Jahr in Erinnerung bleiben, in dem sich innerhalb der Vereinten Nationen auf diesem Sektor ein wichtiger Wandel vollzog. Am 15. März 2006 hat die Generalversammlung der Vereinten Nationen die Auflösung der Menschenrechtskommission beschlossen und sich für die Schaffung eines neuen Gremiums ausgesprochen, den *Menschenrechtsrat*, der über mehr Einfluss verfügen und effizienter arbeiten soll als seine Vorgängerin.

Die alte Menschenrechtskommission war im Jahr 1946 gegründet worden und sollte die Lage der Menschenrechte in bestimmten Ländern und Regionen prüfen und überwachen und über sie sowie über die größten Menschenrechtsverletzungen in aller Welt öffentlich Bericht erstatten. Im Laufe der sechzig Jahre ihres Bestehens hat sie verschiedene Entwicklungen durchgemacht, wobei ihr Einfluss sowie ihre Glaubwürdigkeit in all diesen Jahren nicht immer gleich hoch waren.

Am 19. Juni 2006 nahm der neue Rat seine Arbeit in Genf auf. Aus diesem Anlass brachte der Generalsekretär der Vereinten Nationen, Kofi Annan, in seiner Eröffnungsansprache die Erwartungen vieler zum Ausdruck, als er sagte:

„Es ist wohl kaum übertrieben zu sagen, dass die Augen der Welt – insbesondere die Augen all jener, deren Menschenrechte geleugnet, bedroht oder verletzt werden – auf Sie gerichtet sind, auf diesen Raum und diesen Rat ... Ich freue mich, dass die Führer der Welt diese Vision auf dem Weltgipfeltreffen vom September letzten Jahres unterstützt haben. Sie beschlossen, die Förderung und den Schutz der Menschenrechte in ihre nationale Politik mit aufzunehmen und die Menschenrechte weiterhin als ein Hauptanliegen innerhalb des Systems der Vereinten Nationen zu unterstützen. Um den Menschenrechten innerhalb der Vereinten Nationen eine angemessene Plattform zu verschaffen, stimmten sie außerdem meinem Vorschlag zu, diesen Rat zu gründen, der von der Generalversammlung direkt gewählt wird und neben dem Sicherheitsrat und dem Wirtschafts- und Sozialrat tätig sein soll.“

Außerdem bemerkte er: „Nichtregierungsorganisationen spielen eine wichtige Rolle bei der Förderung und dem Schutz der Menschenrechte, und das sowohl auf nationaler, regionaler als auch auf internationaler Ebene. Deshalb



Nach zehn Jahren unermüdlichen Einsatzes als Generalsekretär der IVVFR und Chefredakteur von *Gewissen und Freiheit* überträgt Maurice Verfaillie (links i. Bild) seinem Nachfolger Karel Nowak die Verantwortung.

hat die Generalversammlung von Ihnen verlangt, dass Sie an die Praxis der Kommission anknüpfen, um sicherzustellen, dass die Nichtregierungsorganisationen – neben den Staaten, welche nicht als Mitglieder im Rat vertreten sind, neben Spezialeinrichtungen, anderen zwischenstaatlichen Organisationen sowie nationalen Menschenrechtsinstitutionen – ihren äußerst wichtigen Beitrag zu Ihrer Arbeit leisten können.“

Unsere Vereinigung, die *Internationale Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit* – deren offizielles Organ die Zeitschrift *Gewissen und Freiheit* ist – glaubt, dass der Menschenrechtsrat ein einflussreicheres und effizienteres Gremium für die Förderung und den Schutz der Menschenrechte sein wird als die frühere Menschenrechtskommission, und sie wünscht ihm für seine zukünftige Arbeit viel Erfolg.

In diesem Jahr begehen wir den 25. Jahrestag der *Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung auf Grund der Religion oder der Überzeugung*. Diese Erklärung wurde von der Generalversammlung der Vereinten Nationen am 25. November 1981 verabschiedet. *Die Internationale Vereinigung zur Verteidigung und Förde-*

ung der Religionsfreiheit war an den Vorbereitungsarbeiten zu dieser Erklärung aktiv beteiligt, wie in früheren Ausgaben dieser Zeitschrift dokumentiert wurde (siehe: *Conscience et liberté*, Nr. 23, 27 und 28, respektive *Gewissen und Freiheit*, Nr. 19 und 23). Der Wortlaut der Erklärung, der als eine Interpretation und Erweiterung von Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verstanden wird, hat sich auch auf die Ausformulierung mehrerer anderer wichtiger Dokumente ausgewirkt.

Trotz der Bedeutung der Erklärung von 1981 und trotz jahrzehntelanger Bemühungen, Interventionen und Proklamationen sehen sich Millionen von Menschen immer noch auf Grund ihres Glaubens Diskriminierung, Hass und Gewalt ausgesetzt. Millionen von Menschen werden ihres Grundrechts beraubt, das zu glauben und Gott so zu dienen, wie es ihnen ihr Gewissen vorschreibt, oder aber die Religion zu wählen, die ihren eigenen Überzeugungen entspricht. Manch einer riskiert sogar die Todesstrafe, wenn er sich dafür entscheidet, die Staatsreligion zugunsten einer anderen Religion seiner Wahl aufzugeben. Religiöser Hass und Vorurteile auf Grund religiöser Überzeugungen nehmen heute wieder zu. Diskriminierung, Intoleranz und Verfolgung haben viele Gesichter und zeigen sich in ganz unterschiedlicher Form. Das wachsende Unbehagen angesichts der weltweit eskalierenden Konflikte und die Bedrohung durch den Terrorismus sind ein fruchtbarer Nährboden für alle Formen von Intoleranz und Diskriminierung. Es steht zu hoffen, dass man sich nicht nur an die Erklärung von 1981 erinnert und ihrer gedenkt, sondern dass die darin geäußerten Gedanken und Prinzipien auch geachtet, angewandt und weiterentwickelt werden.

Die *Internationale Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit* ist entschlossen, ihre Arbeit für dieses Ziel fortzusetzen. Unsere Vereinigung begeht in diesem Jahr den sechzigsten Jahrestag ihres Bestehens. Sie verdankt ihre Existenz der Weitsicht, dem Mut und dem Engagement ihres Gründers und ersten Generalsekretärs, Dr. Jean Nussbaum, der schon zwei Jahre nach ihrer Gründung die erste Nummer der Zeitschrift *Conscience et liberté* herausgab.

Mein Dank und meine höchste Anerkennung gelten meinem Amtsvorgänger Maurice Verfaillie, der sich zehn Jahre lang unermüdlich an den verschiedensten Fronten dafür eingesetzt hat, die Religionsfreiheit für alle zu fördern und zu schützen. Zusätzlich zu seiner Aufgabe als Herausgeber der Zeitschrift *Gewissen und Freiheit* hat er das Amt des General-

sekretärs der *Internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit* bekleidet und diese als Nichtregierungsorganisation sehr erfolgreich bei der Menschenrechtskommission in Genf und beim Europarat in Straßburg vertreten. Er hat zahlreiche Kongresse, Kolloquien, Konferenzen, Begegnungen und Workshops organisiert, mitorganisiert oder an ihnen teilgenommen, auf denen Fragen der Religionsfreiheit erörtert, dargelegt und eingehend behandelt wurden. Zu den wichtigsten dieser Veranstaltungen gehört wohl das von der *Internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit* in Zusammenarbeit mit der UNESCO im Jahr 2001 in Paris abgehaltene Kolloquium, das unter dem Thema stand: „Die Menschenrechte und die Religionsfreiheit: Praktiken in Westeuropa“ (siehe: *Gewissen und Freiheit*, Nr. 56 und 57). Im Jahr 1998 hat die spanische Regierung Maurice Verfallie in Anerkennung seines Werks eine der höchsten Auszeichnungen des Landes, den nationalen Verdienstorden, verliehen. Wir wünschen ihm alles Gute für den wohlverdienten Ruhestand.

Karel Nowak

Die IVVFR feiert ihr 60-jähriges Bestehen

Maurice Verfaillie

Ehemaliger Generalsekretär der AIDLR, Gland, Schweiz

1. Ihr Gründer

Im Jahr 1946 gründete Jean Nussbaum, ein französischer Arzt Schweizer Herkunft, die *Association internationale pour la défense de la liberté religieuse (AIDLR)*, die im deutschsprachigen Raum unter der Bezeichnung *Internationale Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit* bekannt wurde. Er wollte damit der Arbeit, die er seit dem Ende des Ersten Weltkriegs für die Religionsfreiheit leistete, eine gesetzliche Grundlage geben.

Jean Nussbaum wurde am 24. November 1888 in La Chaux-de-Fonds, Schweiz, geboren. Beim Ausbruch des Ersten Weltkriegs arbeitete er als Arzt in Chamonix. Als Serbien, das gleich zu Beginn der Kämpfe von einer heftigen Typhusepidemie heimgesucht wurde, einen verzweifelten Appell an das Ausland richtete und um medizinische Hilfe bat, meldete sich Jean Nussbaum als Freiwilliger und wurde gegen Ende des Jahres 1914 dem Krankenhaus in der serbischen Stadt Niš zugeteilt. Die Leitung des Hauses stellte ihm Milanka Zaritsch, eine junge serbische Krankenschwester, als Helferin und Dolmetscherin zur Seite. Kurz nachdem sie sich kennen gelernt hatten, übernahm Milanka Zaritsch die Leitung des Krankenhauses.

Im Herbst des Jahres 1915 heirateten die beiden. Milanka Zaritsch war die Nichte von Wojeslaw Marinkovič, dem späteren Ministerpräsidenten der serbischen Regierung. Auf Grund dieser familiären Verbindung kam Dr. Jean Nussbaum schon sehr früh in Kontakt mit diplomatischen und internationalen Kreisen.

Während seines Aufenthalts in Serbien veranlassten die Umstände Jean Nussbaum dazu, sich bei einem Kommandanten der serbischen Armee für einen österreichischen Kriegsgefangenen einzusetzen, der dem Krankenhaus von Niš als Arbeitskraft zugewiesen worden war, und ihn zu bitten, letzterem zu erlauben, seinen Glauben zu praktizieren. Der Mann hatte sich einerseits aus Mangel an Takt und andererseits auch aus Sturheit in eine Lage gebracht, die ihn das Leben hätte kosten können, denn er, der



Dieses Zeitdokument entstand am 24. Januar 1952 anlässlich der Sitzung der Generalversammlung der Vereinten Nationen, die letztmalig im Palais de Chaillot, Paris, stattfand. (Dort wurde 1948 die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte angenommen.) Danach wurden die Sitzungen der Generalversammlung in dem neu erstellten UN-Gebäudekomplex in New York abgehalten.

Das Archivfoto zeigt von links nach rechts: Dr. Bert Beverly Beach, späterer Generalsekretär der International Religious Liberty Association, USA; Pastor André Lecoultré, Schweiz; Mrs. Eleanor Roosevelt, Witwe des US-Präsidenten Franklin Delano Roosevelt und erste Präsidentin des Ehrenkomitees der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit (IVVFR); Pastor Roberto Bertalot, Frankreich; Dr. Jean Nussbaum, Gründer und erster Generalsekretär der IVVFR, Schweiz.

Foto: mit freundlicher Genehmigung von Frau Nadia Cella Lecoultré

Gefangene und Feind in Kriegszeiten, hatte sich geweigert, den Anordnungen Folge zu leisten. Dieser Vorfall mag mit dazu beigetragen haben, das Interesse zu wecken, das Jean Nussbaum sein Leben lang für die Förderung und die Verteidigung der Gewissens- und Religionsfreiheit aufbrachte.

Nach seiner Rückkehr zuerst in die Schweiz und dann nach Frankreich eröffnete Jean Nussbaum eine Praxis als Arzt in Le Havre. Fünfzehn Jahre später, im Jahr 1931, zog er mit seiner Frau nach Paris, wo er bis zu seinem Tod im Jahr 1967 lebte. Hier gründete er 1946 die *Association internationale pour la défense de la liberté religieuse* (Internationale Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit).

Das Ehepaar Nussbaum lebte erst seit einigen Monaten in Paris, als Dr. Nussbaum von religiösen Kreisen gebeten wurde, sich in die Debatte über die geplante Reform des weltweit geltenden Kalenders einzuschalten, die im Oktober 1931 auf der Vollversammlung der Internationalen Konferenz über das Transport- und Kommunikationswesen vorgestellt werden sollte und die vom Völkerbund in Genf organisiert wurde. Der Vorbereitungsausschuss der Konferenz hatte in seinem Vorbericht verlauten lassen, dass die an der Sitzung beteiligten Abgeordneten keinerlei Veranlassung für die Annahme sahen, die geplante Reform könne mit religiösen Praktiken unvereinbar sein. Die Vertreter der Religionen wurden deshalb aufgefordert, ihre Standpunkte darzulegen. Während die Vertreter der Nationen die Frage unter rein wirtschaftlichen und sozialen Gesichtspunkten sahen, hatten die meisten Beobachter von religiöser Seite jedoch begriffen, dass von diesem Vorhaben Millionen von Gläubigen – Christen, Juden und Muslime – in aller Welt betroffen sein würden.

Im Bericht vom 14. Oktober 1931 über diese Konferenz beschreibt Joseph Herman Hertz, der Großrabbiner der jüdischen Gemeinde im britischen Königreich, den Auftritt von Dr. Nussbaum:

„Er (der Arzt) bat die Versammlung inständig zu bedenken, dass es sich hierbei um eine wichtige Gewissensfrage handle und dass jede Verletzung des Gewissens mit den Idealen des Völkerbundes unvereinbar sei. Alle anderen Beobachter hatten bisher ihre Beiträge in englischer Sprache gehalten. Mehrere der Abgeordneten hatten ihnen deshalb nur in der Übersetzung folgen können. Diese meisterhafte Rede in französischer Sprache aber erreichte ihre Herzen ganz direkt.“

Zwei Jahre später wurde Dr. Jean Nussbaum, der selber Mitglied der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten war, gebeten, in der Delegiertenversammlung der Südeuropäischen Division dieser Kirche mitzuarbeiten (es handelte sich dabei um den damaligen europäischen Zweig dieser weltweiten Gemeinschaft, der heutigen Euro-Afrika-Division, mit Sitz in Bern). Er wurde zum Leiter der Abteilung für Religionsfreiheit gewählt und setzte sich in dieser Funktion aktiv für die Religionsfreiheit ein, übte

dabei aber gleichzeitig seinen Beruf als Arzt weiterhin aus. Mehrere international bekannte Persönlichkeiten unterstützten ihn in seiner Arbeit. Papst Pius XII., zu dem er schon gute Beziehungen unterhalten hatte, als dieser noch Kardinal Pacelli war, zählte darunter sicherlich zu den bedeutendsten. Einen Teil seiner Zeit widmete Dr. Nussbaum auch den Belangen seiner Religionsgemeinschaft, die 1887 auf internationaler Ebene die *International Religious Liberty Association* mit Sitz in Washington ins Leben gerufen hatte.

Die politische Neuordnung Mitteleuropas nach dem Ende des Ersten Weltkriegs mit all den damit einhergehenden wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und religiösen Folgen brachte für die Christen in mehreren Staaten dieser Region, von der Donau bis zum Balkan, zahlreiche Schwierigkeiten mit sich.

In seinen persönlichen Aufzeichnungen zu seiner Tätigkeit berichtet Jean Nussbaum über seine Besuche bei Persönlichkeiten aus der Politik und bei Religionsvertretern in Bulgarien, Ungarn, Polen, Rumänien und Jugoslawien. Er reiste aber auch nach Spanien, Äthiopien und Frankreich, nach Großbritannien, Griechenland und Italien. Seine Aufmerksamkeit richtete sich sogar auf die Situation in Japan. Er setzte sich für Protestanten, Katholiken und Orthodoxe ein, die sich in einer schwierigen Lage befanden.

Im Juli 1937 begegnete Jean Nussbaum in Oxford zum ersten Mal Marc Boegner, einem protestantischen Theologen und Mitglied der Académie française, der damals Präsident der Protestantischen Föderation Frankreichs war. Sie blieben bis zum Tod von Dr. Nussbaum stets miteinander in Verbindung. Die beiden schätzten einander, auch wenn ihre Meinungen darüber, wie die Religionsfreiheit zu schützen sei, auseinander gingen.

2. Die Gründung der Vereinigung

Am 25. April 1945 nahm Jean Nussbaum an der Konferenz der Vereinten Nationen von San Francisco teil. Ziel war es, eine internationale Nachfolgeorganisation für den Völkerbund zu gründen. Der Wirtschafts- und Sozialrat sollte sich mit Themen der Menschenrechte befassen. Auf dieser Konferenz machte Jean Nussbaum die Bekanntschaft von Eleanor Roosevelt, der Witwe des Präsidenten der Vereinigten Staaten. In den Punkten, bei denen es um die Menschenrechte ging, waren sich die beiden einig, und das brachte sie in dem Kampf, den sie beide führten, einander näher und trug dazu bei, dass sie in all den folgenden Jahren zusammenarbeiteten.

„...Jedes Mal, wenn Dr. Nussbaum nach Amerika reiste, und das war mindestens einmal im Jahr der Fall, wurde er von Eleanor Roosevelt und ihren Söhnen auf ihrem Anwesen empfangen. Wenn sie nach Paris kam, wohnte sie im Hotel Crillon und traf sich mehrmals zu Unterredungen mit Dr. Nussbaum. Dieser lud dann entweder bei sich zu Hause, in der Avenue de la Grande Armée, oder aber in der Stadt zum Mittagessen ein.“

Jean Nussbaum sprach mit ihr über seine Absicht, in Paris die *Association internationale pour la défense de la liberté religieuse* (Internationale Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit) zu gründen. Er wünschte sich, Mrs. Roosevelt möge deren erste Präsidentin werden. Die amerikanischen Behörden gaben ihr Einverständnis.

Im Jahr 1948 gründete Jean Nussbaum die Zeitschrift *Conscience et liberté* (Gewissen und Freiheit), deren erste drei Nummern er persönlich herausgab. Er war ein unermüdlicher Arbeiter, der viele Vorträge über das Problem der Religionsfreiheit hielt und seine Ansichten zu dem Thema auch über den Rundfunk verbreitete. André Dufau, der von 1950 bis 1966 sein wichtigster Mitarbeiter in der Vereinigung war, schrieb im Jahr 1988:

„Nach dem Zweiten Weltkrieg machte er sich das Medium Radio zunutze, um den Gedanken der Religionsfreiheit zu verbreiten, den die Welt so sehr nötig hatte. Ungefähr zehn Jahre lang strahlte *Radio Monte Carlo* jede Woche eine Sendung aus, die genau wie die Zeitschrift den Titel *Conscience et liberté* (Gewissen und Freiheit) trug. In ihr ergriffen Staatsmänner und Diplomaten das Wort, aber auch Fachleute wie Professor Emile Léonard von der Sorbonne und die Universitätsdozenten Frau Morey und Raoul Stéphan. Er selber gab über den Äther seiner Hoffnung auf eine tolerantere und brüderlichere Gesellschaft Ausdruck und berichtete über die Ergebnisse seiner Bemühungen und seiner Reisen.“

Jean Nussbaum beendete seine Tätigkeit erst wenige Monate vor seinem Tod. Er starb am 29. Oktober 1967 im Alter von 79 Jahren an den Folgen eines Herzinfarkts.

Als der französische Minister Jean Paul Boncour ihn anlässlich eines Aufenthalts in San Francisco im Jahre 1945 fragte: „Für welche Interessen setzen Sie sich ein?“, hat er geantwortet: „Ich setze mich nicht für Interessen ein, sondern für ein Prinzip – das Prinzip der Religionsfreiheit.“

3. Die Philosophie der Vereinigung

Im Jahr 1948, zwei Jahre nach der Gründung der Vereinigung, schrieb Jean Nussbaum:

„Ziel der *Internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit* ist es, die Prinzipien dieser Grundfreiheit in der Welt zu verbreiten und mit allen legitimen Mitteln das Recht eines jeden Menschen zu verteidigen, die Religion seiner Wahl oder auch gar keine Religion zu praktizieren. Unsere Vereinigung vertritt weder eine bestimmte Kirche noch eine politische Partei. Sie hat es sich zur Aufgabe gemacht, alle spirituellen Kräfte zu vereinen, um Intoleranz und Fanatismus in all ihren Ausprägungen zu bekämpfen. Alle Menschen, unabhängig von Herkunft, Hautfarbe, Nationalität oder Religion sind aufgerufen, sich an diesem Kreuzzug gegen das Sektierertum zu beteiligen, wenn ihnen der Geist der Freiheit am Herzen liegt. Die Aufgabe, die auf uns wartet, ist enorm, aber wenn jeder sich mit Zuversicht an die Arbeit macht, übersteigt sie ganz sicher nicht unsere Kräfte und unsere Mittel.

So verwirklichen wir die Ökumene auf einer ganz besonderen Ebene und in sehr umfassender Weise. Denn wir wenden uns nicht nur an die Christen der Welt, sondern an die Gläubigen aller Religionen, und wir hoffen sogar, dass unser Aufruf auch von jenen gehört wird, die keinen Glauben haben. Warum sollten nicht auch sie sich uns anschließen?“

4. Das Ehrenkomitee

Die erste Präsidentin der Vereinigung wurde also Eleanor Roosevelt. Dazu schreibt André Dufau: „Sie übernahm den Vorsitz des Ehrenkomitees der Vereinigung, ... dem so herausragende Persönlichkeiten angehörten wie Edouard Herriot, Präsident der französischen Nationalversammlung, und auch Mitglieder der Académie française, wie Paul Claudel, Georges Duhamel, André Siegfried und der Herzog Louis de Broglie.“

Von Anfang an genoss die Vereinigung die Unterstützung renommierter Vertreter aus universitären und religiösen Kreisen und aus der Politik. Mehrere dieser Persönlichkeiten übernahmen auch die Präsidentschaft. Nach Eleanor Roosevelt war es Dr. Albert Schweitzer, der französische Arzt, Mitglied der Académie française und Friedensnobelpreisträger, der diese Funktion ausübte. Auf ihn folgten 1966 Paul-Henri Spaak, der belgische Politiker und Außenminister, der an der Gestaltung des Nachkriegseuropas maßgeblich beteiligt war. Nach ihm hatte von 1972 bis 1976 René Cassin, Jurist, Mitglied des Institut de France und Friedensnobelpreisträger von 1968, die Präsidentschaft inne. René Cassin zählte zu den Vätern der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948*. Im Jahr 1977 fiel der Vorsitz an den französischen Anwalt und ehemaligen Präsi-

denten des Conseil d'Etat und Erziehungsminister Edgar Faure, der dieses Amt bis zu seinem Tod im Jahr 1988 bekleidete. Von 1989 bis 2001 unterstützte auch Léopold Senghor, der ehemalige Präsident der Republik Senegal und Mitglied der Académie française die Vereinigung, indem er ihren Vorsitz übernahm. Heute bekleidet dieses Amt Mary Robinson, die ehemalige UN-Hochkommissarin für Menschenrechte und frühere Präsidentin der Republik Irland.

5. Das Ziel der Vereinigung

Das Ziel der Vereinigung ist in Artikel 2 ihrer Satzung festgelegt:

„Ziel der Vereinigung ist es, den Gedanken der Toleranz zu verbreiten und das Recht eines jeden Menschen auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit zu verteidigen; dieses Recht schließt die Freiheit ein zu glauben oder nicht zu glauben, die Freiheit, seine Überzeugung oder seine Religion zu wechseln sowie seine Religion allein oder in Gemeinschaft mit anderen in der Öffentlichkeit oder privat durch Gottesdienst, schriftliche oder mündliche Unterweisung oder durch die Ausübung und das Vollziehen von Riten zu bekunden.“

6. Grundsatzklärung

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

Wir sind überzeugt, dass jede Gesetzgebung oder jeder andere Akt der Regierung, der Kirche und Staat vereint, den Interessen beider entgegensteht und Einschränkungen der Menschenrechte mit sich bringen kann.

Wir sind überzeugt, dass die Regierungen den göttlichen Auftrag haben, die Menschen in der Ausübung ihrer Grundrechte zu schützen und die bürgerlichen Angelegenheiten zu regeln. Deshalb sind wir der Ansicht, dass jeder den Regierungen in diesem Bereich freiwillig Achtung und Gehorsam schuldet.

Wir sind überzeugt vom natürlichen und unveräußerlichen Recht eines jeden Menschen auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Zu diesem Recht gehört die Freiheit, eine Religion oder eine Überzeugung seiner Wahl anzunehmen und sie entsprechend seinem Gewissen auch zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat durch Gottesdienst oder Beachtung religiöser Bräuche, durch Ausübung und Lehre

zu bekunden, wobei jeder in der Ausübung dieses Rechtes dem anderen das gleiche Recht einräumen muss.

Wir sind überzeugt, dass die Religionsfreiheit auch die Freiheit umfasst, karikative, humanitäre oder Bildungsinstitutionen zu gründen und zu unterhalten, freiwillige finanzielle Beiträge zu erbitten und entgegenzunehmen, entsprechend der Vorschriften der jeweiligen Religion Ruhetage einzuhalten und Festtage zu begehen sowie mit jenen, die den gleichen Glauben oder die gleiche Überzeugung teilen, individuell oder gemeinsam als organisierte Gemeinschaft sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene Kontakte zu unterhalten.

Wir sind überzeugt, dass die Religionsfreiheit und die Beseitigung von Intoleranz und Diskriminierung auf Grund der Religion oder der Überzeugung eine wesentliche Rolle bei der Förderung der Völkerverständigung spielen.

Wir sind überzeugt, dass unsere Aufgabe darin besteht, alle legalen und ehrenhaften Mittel einzusetzen, um sämtliche gegen diese Grundsätze gerichteten Angriffe abzuwehren, damit alle Menschen die Anerkennung der Gewissensfreiheit für sich in Anspruch nehmen können.

Wir sind überzeugt, dass diese Freiheit dem Grundsatz der goldenen Regel entspricht: „Alles, was ihr wollt, dass euch die Leute tun, das tut ihnen auch.“

7. Sitz und Sektionen

Im Jahr 1966 wurde der Sitz der Internationalen Vereinigung von Paris nach Bern, Schweiz, verlegt. Ausschlaggebender Grund hierfür war die größere Nähe zu den Tagungsstätten der *Menschenrechtskommission* und der *Unterkommission zur Verhütung der Diskriminierung und zum Schutz der Minderheiten* der Vereinten Nationen, die im Palais der Nationen in Genf zusammenkommen.

Ab 1973 wurden in mehreren Ländern Westeuropas und Afrikas neue Sektionen gegründet, und in der Zeit von 1990 bis 1995 kamen auch Sektionen in osteuropäischen Staaten wie Rumänien, Bulgarien und Tschechien hinzu. Eine weitere nationale Sektion in Kamerun ist im Entstehen begriffen.

8. Öffentliche Anerkennung

Im Jahre 1978 wurde die *Internationale Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit* von den Vereinten Nationen als

Nichtregierungsorganisation (NGO) mit beratendem Status anerkannt; 1985 wurde ihr derselbe Status auch vom Europarat zuerkannt. Hinzu kam im Jahr 1986 die gleiche Anerkennung durch die UNESCO.

Am 15. September 1987 verlieh ihr der damalige Generalsekretär der Vereinten Nationen, Pérez de Cuéllar, im Rahmen des Internationalen Jahres des Friedens den Titel „Botschafterin des Friedens“.

Am 27. April 1998 wurde ihrem damaligen amtierenden Generalsekretär, Maurice Verfaillie, vom spanischen König Juan Carlos das Kommandeurskreuz des nationalen Verdienstordens verliehen.

9. Tätigkeiten

Seit ihrer Gründung ist die Vereinigung in vier Bereichen aktiv: Sie unterhält Beziehungen zu Persönlichkeiten aus der Politik, der Zivilgesellschaft, den Religionen und den Universitäten; sie steht in Verbindung mit den internationalen Organisationen; sie veranstaltet weltweit Seminare und Konferenzen sowie Kolloquien auf nationaler und internationaler Ebene zu Fragen der Gewissens-, Religions- oder Überzeugungsfreiheit oder nimmt an derartigen Veranstaltungen teil; und sie gibt die Zeitschrift *Gewissen und Freiheit* in verschiedenen Sprachen heraus.

Die Vereinigung war aktiv an der Vorbereitung der *Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung auf Grund der Religion oder der Überzeugung* beteiligt, die von den Vereinten Nationen im Jahr 1981 verabschiedet wurde. Sie hat auch mit dem Menschenrechtsausschuss zusammengearbeitet, der in seinen Allgemeinen Anmerkungen zu Artikel 18 des *Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte* präzisiert, dass das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit die Freiheit einschließt, „eine Religion oder Überzeugung seiner Wahl zu haben oder anzunehmen, sowie die Freiheit, seine Religion oder Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen sowohl in der Öffentlichkeit als auch privat zu bekunden.“

10. Die Zeitschrift *Gewissen und Freiheit*

Den bekanntesten Beitrag zur Reflexion über das Grundrecht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit leistet die Vereinigung mit der Herausgabe ihres offiziellen Organs, der Zeitschrift *Gewissen und Freiheit*. Die Zeitschrift findet man in den Katalogen vieler Bibliotheken an Universitäten und internationalen oder religiösen Organisationen in zahlreichen Ländern der Welt.

Von Anfang an lag das Bestreben der Redaktion in der Publikation einer wissenschaftlichen, überkonfessionellen und pluralistischen Zeitschrift, die inzwischen in französischer, deutscher, spanischer, italienischer, portugiesischer und rumänischer Sprache erscheint. Die erste Nummer in Bulgarisch kam 1988 und in Tschechisch 2005 heraus.

11. Finanzierung

Das Budget der Vereinigung setzt sich aus den Beitragszahlungen der nationalen Sektionen und aus den Geldern für die Abonnemente der Zeitschrift *Gewissen und Freiheit* zusammen. Die Spenden und Beiträge ermöglichen die Deckung der laufenden Kosten sowie derjenigen für den Druck der Zeitschrift. Die Mitarbeit in der Vereinigung geschieht auf ehrenamtlicher Basis.

Sorgen um die Religionsfreiheit in einer postmodernen Welt

Reinder Bruinsma

Vorsteher der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten in den Niederlanden und Autor zahlreicher Bücher über ethische und praktische Theologie, Huis ter Heide, Niederlande

Bei einem so umfassenden Thema besteht die Gefahr, dass, einmal abgesehen von den sprachlichen Barrieren, nur sehr wenig vom eigentlich Wesentlichen ausgesagt wird. Ich bin mir dieser Gefahr bewusst, hoffe aber dennoch, dass der Leser diesen Artikel nützlich finden wird. Beginnen möchte ich mit einem kurzen Überblick über die Hauptmerkmale der Postmoderne, die einen Einfluss darauf haben werden, wie die Religions- und Gewissensfreiheit in der postmodernen oder post-postmodernen Welt von morgen praktiziert wird. Zusammen mit einer kurzen Erörterung von Entwicklungen in der religiösen Welt und von aktuellen Fragen aus dem Bereich der Menschenrechte wird uns das zu einer Reihe von Problemen und Befürchtungen führen, die im Zusammenhang mit der Lage der Religionsfreiheit in unserer postmodernen Welt stehen und die es, weit über den Rahmen dieses Artikels hinaus, zu untersuchen gilt.

Das postmoderne Denken

Die meisten Menschen, die sich sorgfältig mit dieser Frage befasst haben, werden der Feststellung zustimmen, dass wir in einer Welt des Übergangs leben. Vor einigen Jahrhunderten ging das Mittelalter zu Ende und machte den Weg frei für das Zeitalter der Aufklärung, das auch als „Neuzeit“ oder „Moderne“ bezeichnet wird. An die Stelle vorwissenschaftlichen Denkens trat allmählich das wissenschaftliche Herangehen an die Fragen des Lebens. Seit einigen Jahrzehnten erleben wir nun eine neue Art der Veränderung, d.h. den Übergang von der Moderne zur Postmoderne, und die Sichtweise der Aufklärung lassen wir dabei hinter uns. Ebenso wie das wahre Ausmaß des Übergangs vom mittelalterlichen Weltbild zur Moderne erst den Generationen offenbar wurde, die danach lebten, können auch wir und unsere Zeitgenossen das volle Ausmaß dessen, was in unserer Zeit geschieht, noch nicht völlig erfassen. Dass ein Übergang stattfindet, steht jedoch außer Frage.



Die postmoderne Architektur lehnt bloßen Funktionalismus ab. Im Vordergrund steht die Mischung zwischen den historischen Stilelementen und der individuellen Schöpfung des Architekten mit eigener Formsprache.

Der Messeturm in Frankfurt am Main, 1990 in den Formen des Art Deco der 1960iger-Jahre fertiggestellt, ist eine reine Stahlbaukonstruktion (257 m hoch, mit 70 Stockwerken und ca. 4'000 Menschen, die in den Büros arbeiten) und steht für Wohlstand, Innovationsgeist und Kreativität.

Foto: Raimond Spekking / Wikipedia

Die meisten Menschen befinden sich, zumindest in der westlichen Welt, irgendwo auf dem Weg in die Postmoderne (ob ihnen das nun bewusst ist oder nicht). Zugegeben, mit dem Begriff wird häufig sehr locker umgegangen. Oft wird er fast zu einem Synonym für eine Art oberflächlichen Konsumverhaltens, das in vielen Teilen der wohlhabenden westlichen Welt von heute leider stark um sich greift. Auf einer ernsthafteren und anspruchsvolleren Ebene jedoch bezeichnet er eine neue Art, die Welt zu betrachten, eine völlig neue Weltsicht, eine neue Weltanschauung. Er bezieht sich auf radikal neue Trends in der westlichen Kultur in Gebieten wie Kunst und Architektur, Medien und Mode, Literatur und Recht, Theater und Musik. Er hat auch dramatische Auswirkungen auf die Welt der

Religion sowie auf den Bereich der Philosophie und sogar auf Wirtschaft und Politik.¹

Auch wenn das Phänomen der Postmoderne erst seit den 1970er und 1980er Jahren so wirklich sichtbar zutage trat, so reichen seine philosophischen Wurzeln doch viel weiter zurück.² Viele Ideen der Postmoderne haben ihren Ursprung bei Friedrich Nietzsche (1844 – 1900), der die von der Aufklärung vertretene Vorstellung von Gott entschieden ablehnte. Andere entscheidende Einflüsse gehen von Philosophen aus, die hermeneutische Theorien entwickelt haben (etwa Schleiermacher, 1768 – 1834), die unseren Umgang mit religiösen und historischen Texten von Grund auf verändert haben. Auch eine philosophische Richtung, die gewöhnlich als die „sprachanalytische“ Philosophie bezeichnet wird (etwa Ludwig Wittgenstein, 1889 – 1951), hat eine wesentliche Rolle bei der Entwicklung der Postmoderne gespielt.

Im Allgemeinen werden vier Philosophen als die Propheten der Postmoderne genannt: Michel Foucault (1926 – 1984), der sich zu vielen Themen geäußert und insbesondere die enge Verbindung von Wissen und Macht hervorgehoben hat. Ein weiterer Franzose, François Lyotard (geb. 1924), lehnte nicht nur die „große Erzählung“, d.h. die Utopie des Marxismus ab, deren Anhänger er eine Zeit lang gewesen war, sondern war fest davon überzeugt, dass alle Formen der Metaerzählung zu verwerfen seien. Jacques Derrida (1930 – 2004), der in Algerien geborene jüdische Denker, vertrat die These, dass Sprache keine ein für alle Mal festgelegte Bedeutung habe, sondern dass alles vom Kontext abhängig sei. Richard Rorty (geb. 1931) schließlich war der einzige Nichteuropäer in diesem Quartett von Architekten der Postmoderne. Er, der Amerikaner, blieb dem Pragmatismus verhaftet, allerdings auf radikalere Weise als viele seiner früheren Landsleute, war ein Gegner aller groß angelegten Ideen und wies darauf hin, dass es vergeblich sei, nach einer absoluten Wahrheit zu suchen.

Natürlich könnte – und vielleicht sollte – man noch etliche andere Autoren erwähnen, die mit ihren Schriften einen Beitrag zur Theorie der Postmoderne geleistet haben. Es würde jedoch den Rahmen dieser Ausführ-

¹ Siehe: Steven Connor (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Postmodernism*, Cambridge: The Cambridge University Press, 2004.

² Es gibt eine ganze Reihe ausgezeichnete Werke, die einen guten Überblick über die philosophischen Wurzeln der Postmoderne vermitteln. Ein sehr gutes, leicht zugängliches und verständliches Buch ist: Glenn Ward: *Teach Yourself Postmodernism*, London: Hodder Headline Ltd., 1997.



Das Konsumverhalten in vielen westlichen Ländern steht oft in krassem Gegensatz zu der Not in den Drittweltländern.

*Foto: churchphoto /
Ulrike Mueller*

rungen sprengen, eine umfassende Beschreibung des postmodernen Denkens zu liefern und dessen Hauptverfechter ausführlich vorzustellen. Einige Bemerkungen über die der Philosophie der Postmoderne zugrundeliegenden Hauptgedanken sollen hier genügen.

Die Postmoderne tritt an die Stelle der Moderne

Die Neuzeit, die das vorwissenschaftliche Zeitalter des Mittelalters mit seinem Glauben an Magie und alle Arten übernatürlicher Mächte und Phänomene ablöste, war gekennzeichnet durch ihren unerschütterlichen Glauben an den Rationalismus. Die wissenschaftliche Methode sollte die Menschheit auf dem Weg des unaufhaltbaren Fortschritts zu einer besseren Welt führen. Der moderne Mensch war von Grund auf optimistisch, träumte seine großen Träume und entwickelte seine Metaerzählungen, d.h. jene großen Ideengebäude, in denen sich das Streben des Menschen offenbarte, den Plan dessen zu ergründen, was die Welt in ihrem Innersten zusammenhält. Dem Menschen würde es ganz allein und ohne die Notwendigkeit göttlicher Offenbarungen und göttlichen Eingreifens gelingen, zu einer Weltsicht zu gelangen, die unsere Welt und die Schlüsselstellung des Menschen in ihr auf befriedigende Weise erklärt.

Der postmoderne Mensch hat sich von dieser optimistischen und ziemlich anmaßenden Art und Weise, die Welt und die Rolle des Menschen in ihr zu verstehen, abgewandt. Diesem Wandel liegt eine völlig veränderte

Erkenntnistheorie zugrunde.³ Die Anhänger der Postmoderne sehen das menschliche Wissen als sehr viel eingeschränkter an als ihre Vorgänger. Ihrem Empfinden nach ist Wissen keineswegs objektiv, und die Ziele der Wissenschaft entsprechen oft nur persönlichen Interessen. Sie bestreiten, dass es so etwas wie den autonomen, selbstlosen Wissenden gibt. Sie vertreten auch die Ansicht, dass die Behauptung, der einzige Weg zum Wissen sei der Verstand, eine irrationale und voreingenommene Sichtweise ist, und sie bestehen darauf, dass auch unsere Sinne, unser Gefühl und unsere Intuition zu Wissen führen. Es ist jedoch wichtig darauf hinzuweisen, dass ein postmoderner Mensch hier noch hinzufügen würde, dass die Suche nach irgendeiner Wahrheit nicht in erster Linie das Werk eines einzelnen Menschen ist, sondern dass sie sich immer in einer Gemeinschaft vollzieht. Die Auffassung des Einzelnen von der Wahrheit wird stark dadurch beeinflusst, welcher besonderen Gemeinschaft er angehört. Und selbstverständlich ist auch die Sprache, derer wir uns bedienen, die der Gemeinschaft und vermittelt die Bedeutungen, auf die sich die Gemeinschaft geeinigt hat.

Doch ganz gleich, welches Wissen wir auch erlangen mögen, die Anhänger der Postmoderne werden stets sagen, dass Wissen nicht an sich gut ist. Wir müssen der Art und Weise, wie Wissen eingesetzt wird, misstrauisch gegenüber stehen, denn im Allgemeinen spielen dabei immer irgendwelche Machtverhältnisse mit. Wissen führt nicht automatisch zu unaufhörlichem Fortschritt. Die postmoderne Generation sieht der Zukunft vielmehr pessimistisch entgegen. Die augenblicklich heranwachsende Generation glaubt nicht daran, dass ihr Leben einmal besser sein wird als das ihrer Eltern, die dagegen noch überzeugt waren, dass sie eine gute Chance haben würden, es besser zu haben als die vorangegangene Generation. Außerdem machen sich die jungen Leute von heute viel mehr Gedanken um das Überleben der Welt mit ihren empfindlichen Ökosystemen und den schwindenden natürlichen Ressourcen.

Meiner Ansicht nach sind die folgenden fünf Merkmale der Postmoderne ganz besonders wichtig für unser Thema.

Erstens: Die Überzeugung, dass es nichts Absolutes gibt. Alles ist relativ. Es gibt keine feste, über jeden Zweifel erhabene Grundlage, auf der

³ Für all jene, die sich hierfür interessieren, schlage ich als eine gute Einführung in den Bereich der Erkenntnistheorie vor: Jonathan Dancy – Introduction to Contemporary Epistemology, Oxford, UK; Blackwell Publishing, 1985.

sich ein Wahrheitsgebäude errichten ließe. Wir müssen uns mit Überzeugungen und Meinungen zufrieden geben, die eventuell von den Menschen einer bestimmten Gemeinschaft geteilt werden. Texte, weder religiöse noch nichtreligiöse, können uns nicht sagen, was genau geschehen ist und können uns keine Wahrheitsgrundlage vermitteln. Sie sind immer irgendjemandes Interpretation dessen, was er oder sie für die Realität hält, und diese Interpretation gerät stets in einen hermeneutischen Zirkel⁴, weil sie von ihren Lesern im 21. Jahrhundert zuerst entschlüsselt und dann wieder neu interpretiert wird.

Zweitens: Auf Grund dieses allgemeinen Empfindens von Relativität ist der Gedanke von einer großen, alles umspannenden Weltanschauung nicht mehr glaubwürdig, und Ideale, die die Vorstellung der Massen der Welt in ihren Bann schlagen, sind nichts anderes als Hirngespinnste.

Drittens: Postmoderne Menschen sind, und dieser Aspekt hängt mit dem Vorangegangenen zusammen, außerordentlich misstrauisch gegenüber Organisationen, Institutionen und Vereinigungen, die zwar hochtrabende Ideale verkünden, deren verborgene Ziele aber die Erlangung und Ausübung von Macht sind. Das gilt gleichermaßen für religiöse wie für nichtreligiöse Organisationen, für so unterschiedliche Institutionen wie den Vatikan und den Weltrat der Kirchen, für die Welthandelsorganisation und die Vereinten Nationen.

Viertens: Es sei darauf hingewiesen, wie sehr sich die Blickrichtung vom Einzelnen weg und hin zur Gemeinschaft verschoben hat. Es wäre wohl zu einfach zu sagen, die Gemeinschaft sei wichtiger geworden als das Individuum oder der Einzelne zähle nicht mehr. Doch es besteht ganz eindeutig die Tendenz, dem Wohl der Gemeinschaft mehr Gewicht beizumessen und zu betonen, wie wertvoll es für die Identität des Einzelnen sei, einer Gemeinschaft anzugehören.

Es gibt noch einen *fünftens Faktor*, der sich, obwohl er ein wenig anderer Natur ist, im Rahmen der vorliegenden Ausführungen unter Umständen als der wichtigste erweisen kann. Ich meine den Einfluss der utilitaristischen oder rein pragmatischen Philosophie. Das postmoderne Leben lässt sich in einem sehr hohen Maß auf die These reduzieren, dass man sich unter verschiedenen Wahlmöglichkeiten jeweils für die entscheidet, die

⁴ Paul Ricoeur ist ein bedeutender Denker des 20. Jahrhunderts, der die wichtige Rolle der Hermeneutik in den Mittelpunkt gestellt hat. Siehe: Karl Simms: *Paul Ricoeur*, London/New York: Routledge, 2003.

für einen persönlich oder allenfalls noch für die Gemeinschaft, in der man lebt, die „passendste“ ist. Wie schon oben erwähnt, vertritt der amerikanische Philosoph Richard Rorty einen solchen Ansatz. Dass diese besondere Sichtweise eine amerikanische ist, sollte nicht weiter verwundern, hat doch der Pragmatismus eine lange Tradition im amerikanischen Denken. Auch wenn Amerika nicht unberührt von den verschiedenen philosophischen Richtungen geblieben ist, die in der westlichen Welt auftauchten, so hat doch die (schottische) Schule des „Common Sense-Realismus“ das Amerika des 19. Jahrhunderts stark beeinflusst, und bisher hat keine andere Denkströmung über eine so lange Zeit hinweg eine zentrale Stellung in den Vereinigten Staaten eingenommen wie der Utilitarismus und andere Formen von Pragmatismus.⁵

Das postmoderne Denken und die Religion

Nur wenige Bereiche des Lebens wurden so stark vom postmodernen Denken beeinflusst wie jener der Religion und dabei insbesondere die christliche Religion. Während ganz eindeutig ein wachsendes Interesse an spirituellen Dingen zu verzeichnen ist, geht die Kirchenmitgliedschaft seit etwa zehn Jahren ständig zurück, und das Misstrauen gegenüber der institutionalisierten Kirche hat stark zugenommen. Gleichzeitig scheint auch die ökumenische Bewegung zum Stillstand gekommen zu sein. In einigen Ländern sind zwar spürbare Ergebnisse auf dem Weg zu einer größeren organisatorischen Einheit erzielt worden, doch im Großen und Ganzen wurde dieses Ziel abgelöst durch die wenig hochgesteckte Bestrebung, für ein besseres Verständnis der Kirchengemeinden und der unterschiedlichen Traditionen untereinander zu sorgen. Die Behauptung, die Ökumene sei auch weiterhin ein Ideal, das die Vorstellung der christlichen Massen bewegt, wäre allerdings ausgesprochen übertrieben.

Mindestens ebenso bedeutsam ist die Shoppingmentalität des Gläubigen, der heutzutage sehr viel weniger an doktrinären Feinheiten interessiert ist bzw. der nicht mehr bereit ist, umfassende doktrinäre Aussagen zu akzeptieren, wie sie von einer bestimmten Religionsgemeinschaft propagiert werden. Der gläubige Mensch der Postmoderne pickt sich aus dem Buffet der Lehrmeinungen das heraus, was ihm gefällt, und diese Wahl fügt er dann in seine persönliche Vorstellung von der Wahrheit ein. Für

⁵ Einen unfassenden und sehr gut lesbaren Überblick aus jüngerer Zeit bietet: Bruce Kuklick: *A History of Philosophy in America 1720 – 2000*, Oxford: Clarendon Press, 2001.

den gläubigen Menschen der Postmoderne ist es typisch, dass er seine Ansichten nicht allein aus seiner eigenen Tradition bezieht, oder sich bei dem, was ihm wichtig ist, auf das Erbe seiner eigenen spirituellen Gemeinde konzentriert, sondern dass er sich viel weiter orientiert und auch Glaubenselemente aus anderen spirituellen Gemeinschaften mit integriert. Viele Menschen, die sich immer noch als „Christen“ verstehen, haben nämlich auch Ideen und Praktiken aus der gemeinhin als „New Age“ bezeichneten Bewegung oder aus dem Buddhismus und anderen nicht-christlichen Religionen übernommen.

Die Grenzen sind verschwommen – das ist ein postmodernes Phänomen. Das zeigt sich nicht nur in der wachsenden Bereitschaft, Gedanken und Vorstellungen aus einem breiten Spektrum unterschiedlicher religiöser Quellen auszuwählen und miteinander zu kombinieren, sondern auch in anderen Lebensbereichen. Bezeichnenderweise ist die Spiritualität auch in die Welt der Wirtschaft und des Handels vorgedrungen, ja, in einigen Ländern ist es der Religion sogar gestattet, im sozialen Bereich wieder eine wichtige Rolle zu spielen. Da die Regierungen bemüht sind, die ins Unermessliche steigenden Kosten im Pflegebereich zu stoppen und nach Möglichkeiten suchen, die Sozialausgaben zu beschränken, dürfen religiöse Institutionen wieder Aufgaben übernehmen, die sie erst vor etwa einer Generation den staatlichen Behörden hatten abtreten müssen.

Ist das ein Hinweis darauf, dass die Grenzen zwischen „Kirche“ und „Staat“ verwischen? Wenn ja, so müssen wir aber auch zur Kenntnis nehmen, dass sich uns keineswegs ein eindeutiges Bild darbietet, wenn wir betrachten, welche Rolle die Religion in unserer heutigen Gesellschaft spielt. Europa war von jeher ein christlicher Kontinent, und manch einer wird den Anspruch erheben, dass die Ursprünge der europäischen Kultur in seinem jüdisch-christlichen Erbe liegen. Als nun aber die Europäische Union im Jahr 2005 eine „europäische“ Verfassung verkünden wollte, entbrannte eine hitzige Debatte darüber, ob der jüdisch-christliche Gott in dem neuen Dokument überhaupt erwähnt werden sollte. Schließlich war in dem Entwurf, der den Mitgliedern zur Zustimmung unterbreitet wurde, kein Hinweis auf Gott mehr enthalten. Als Kompromiss wurde beschlossen, lediglich auf die kulturellen, religiösen und humanistischen Traditionen Europas zu verweisen.

Darf man denn nun sagen, dass sozusagen als positives Nebenprodukt dieser immer weniger werdenden Stimmen, die einen einzigartigen Status

und eine Vorrangstellung für das Christentum gegenüber allen anderen Religionen fordern, ein höheres Maß an Toleranz entstanden ist, dass eine Vielzahl an Wahrheiten den Sieg über die Wahrheit an sich davongetragen hat? Es ist schwierig, genau zu sagen, wie sich der Grad an Toleranz gegenüber religiösen Ideen und Praktiken messen lässt. Es sieht so aus, als hätten viele Länder noch einen weiten Weg vor sich, bevor die tief verwurzelten Abneigungen zwischen unterschiedlichen Religionen verschwunden sein werden. In vielen Ländern erleben wir sogar eine anwachsende Intoleranz, insbesondere zwischen Muslimen und Nichtmuslimen. Und selbst dort, wo es anscheinend mehr Toleranz gibt als in der Vergangenheit, müssen noch viele Fragen gelöst werden. Es hat den Anschein, als würde der Grad an Toleranz gegenüber anderen religiösen Ansichten sehr rasch sinken, sobald man es mit einem gut organisierten Versuch zu tun hat, andere davon zu überzeugen, ihre Religion für eine andere Glaubensrichtung aufzugeben, die als besser oder als die Wahrheit angepriesen wird. Die postmodernen Menschen gestehen den anderen durchaus gerne zu, sich zu den religiösen Anschauungen zu bekennen, zu denen sie sich hingezogen fühlen, aber sie wollen in der Regel in keiner Weise unter Druck gesetzt werden zu konvertieren. Tritt das ein, dann bleibt von der wohlwollenden Toleranz gegenüber alternativen Anschauungen sehr rasch nichts mehr übrig.

Wir müssen auch noch einen anderen Punkt ansprechen. Selbst wenn wir feststellen, dass es eine größere Offenheit gegenüber den religiösen Überzeugungen und Praktiken anderer gibt, so stellt sich doch die Frage, ob es sich dabei tatsächlich um echte Toleranz handelt oder ob es nicht realistischer wäre, darin einen Mangel an tieferem Interesse oder sogar ein Zeichen für Gleichgültigkeit gegenüber dem zu sehen, was andere glauben oder praktizieren? Wenn das so ist, sollte uns das nicht Anlass zur Sorge sein?

Das postmoderne Denken und die Menschenrechte

Jetzt können wir in unserer Erörterung einen Schritt weiter gehen und unsere Betrachtungen auf den Bereich der Menschenrechte ausdehnen. Wir müssen uns der Frage zuwenden, wie sich das postmoderne Denken auf das Verständnis von den Menschenrechten auswirkt. Auf einem Treffen der *International Religious Liberty Association*, das im November 2005 in Spanien stattfand, zitierte Dr. David Little an passender Stelle den Autor Richard Wolin, der aufgezeigt hat, dass die postmoderne Philosophie die Sprache der Menschenrechte als einen „Diskurs der Pseudo-

emanzipation“ betrachtet, hinter dem sich stets unheilvolle Formen von Macht und Herrschaft verbergen.⁶

Die meisten Nationen sind sich darin einig und haben dies in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (1948) kodifiziert, dass alle Menschen, Männer, Frauen und Kinder, einige universelle und unveräußerliche Grundrechte genießen und zwar ungeachtet dessen, wo sie leben und ungeachtet ihres Geschlechts, ihrer sexuellen Ausrichtung, ihrer ethnischen Zugehörigkeit, ihrer politischen Überzeugung oder ihrer Religion. Zusammen mit dem *Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte* und dem *Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* (die von den Vereinten Nationen in den Jahren 1966 und 1976 verabschiedet wurden) bildet diese Allgemeine Erklärung die Grundlage der internationalen Menschenrechtsgesetzgebung. In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg kamen noch einige weitere internationale Rechtsdokumente hinzu, die sich speziell mit bestimmten individuellen Rechten befassen.

Diese Menschenrechtsdokumente decken ein breites Spektrum an Rechten ab. Es gibt Sicherheitsrechte, die auf die Unverletzlichkeit der menschlichen Person abheben und die Menschen vor Verbrechen wie Mord, Massaker, Völkermord, Folter und Vergewaltigung schützen. Die politischen Rechte garantieren die Freiheit, sich uneingeschränkt politisch zu betätigen, sowie das Recht auf freie Meinungsäußerung und Teilnahme an Protestveranstaltungen. Andere Rechte gewährleisten, dass jedermann ein Anrecht auf ein faires Gerichtsverfahren hat und nicht ohne Verfahren inhaftiert oder Opfer eines ungerechten Rechtssystems werden darf. Darüber hinaus fordern die sozialen Rechte, dass jedermann Zugang zu Bildung haben und vor extremer Armut und Hunger geschützt werden muss. In den vergangenen Jahren sind jene Rechte in den Vordergrund getreten, die gleiche Bürgerrechte für alle fordern und die Gleichheit vor dem Gesetz sowie das Verbot von Diskriminierung betonen. Das gilt insbesondere für die Länder des Westens, die sich mit einem Zustrom einer großen Anzahl von Einwanderern konfrontiert sahen. Im Zusammenhang mit unserem Thema müssen wir jene Rechte besonders hervorheben, die für jeden Menschen Freiheit in den Bereichen Gewissen und Religion, Bildung von Vereinigungen, Abhalten von Versammlungen und Freizügigkeit fordern. In Artikel 18 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* heißt es hierzu:

⁶ Siehe: Richard Wolin: *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton: University Press, 2004, S. xii.

„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 Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat, durch Unterricht, Ausübung, Gottesdienst und Beachtung religiöser Bräuche zu bekunden.“⁷

Es bedarf nicht allzu großer Nachforschungen um festzustellen, dass, obwohl die Religionsfreiheit in den Verfassungen der meisten Länder als ein Recht für alle Bürger aufgenommen wurde, die volle Umsetzung von Artikel 18 in weiten Gebieten der Welt noch sehr zu wünschen übrig lässt. Doch auch wenn viel über diese Mängel oder über die Verletzung von Menschenrechten⁸ diskutiert wird und man sich Gedanken darüber macht, wie die Situation in verschiedenen Regionen der Welt verbessert werden kann, so gibt es doch noch eine andere, nicht minder ernsthaft geführte Debatte, die eigentlich noch mehr Aufmerksamkeit verdient. Ich meine die Frage nach der Hierarchie innerhalb der Menschenrechte.

Fachleute auf dem Gebiet des internationalen Rechts diskutieren seit langem schon das Problem einer Rangfolge im internationalen Recht.⁹ Es herrscht weitgehend Einigkeit darin, dass einige der internationalen Rechte mehr Gewicht haben als andere. Von ihnen spricht man häufig als vom *ius cogens* – es sind dies verbindende Verpflichtungen, die zum Handeln zwingen, etwa zur Auslieferung oder zur gerichtlichen Verfolgung usw. Zu denken ist dabei an Kriegsverbrechen, Völkermord, Sklaverei, Folter und andere ähnlich schwere Verbrechen. Die Länder haben keine Wahl, im Fall solcher Verbrechen müssen sie Maßnahmen ergreifen. Es sind dies Verpflichtungen *erga omnes*, d.h. Pflichten, denen alle nachzukommen haben. Schon allein die Tatsache, dass eine solche Kategorie von Verbrechen definiert wurde, legt den Schluss nahe, dass es andere, weniger schwerwiegende Verbrechen gibt, und dass deshalb eine Hierarchie innerhalb des internationalen Rechts besteht. In den meisten internatio-

⁷ Es gibt viele Quellen, unter denen man die verschiedenen Menschenrechtsdokumente finden kann. Eine leicht zugängliche web-Version findet sich unter: http://lib.law.washington.edu/_archive/humanright.html.

⁸ Die *International Religious Liberty Association* ist eine der wichtigsten Organisationen, die einen jährlichen Bericht über den Stand der weltweiten Umsetzung des Rechts auf Religionsfreiheit als eines der Menschenrechte herausgibt.

⁹ Ein grundlegender Artikel hierzu ist der von John D. Montgomery: „Is There a Hierarchy of Human Rights?“, in: *Journal of Human Rights*, September 2002.

nalen Verträgen wird ein solches Hierarchieprinzip ebenfalls anerkannt. Einige der Punkte, auf die sich die Vertragsparteien geeinigt haben, müssen stets erfüllt werden, doch normalerweise enthalten solche Verträge auch noch Klauseln, die gegebenenfalls ausgesetzt werden können. Sollten außergewöhnliche Umstände eintreten, können bestimmte Teile des Abkommens für eine gewisse Zeit aufgehoben werden. Mit anderen Worten: Einige Elemente dieser Verträge sind wesentlicher als andere; einige Punkte können eine Zeit lang aufgeschoben werden, für andere Forderungen hingegen ist das nicht möglich.

Dieser Grundsatz gilt, darin herrscht allgemein Übereinstimmung, auch für die Menschenrechte. Die Menschenrechtsdokumente erkennen die Unterscheidung zwischen solchen Rechten an, die außer Kraft gesetzt werden können und solchen, die unantastbar sind. Das wird ganz klar in Artikel 4 des *Internationalen Pakts der Vereinten Nationen über bürgerliche und politische Rechte* ausgeführt:

„Im Falle eines öffentlichen Notstandes, der das Leben der Nation bedroht und der amtlich verkündet ist, können die Vertragsstaaten Maßnahmen ergreifen, die ihre Verpflichtungen aus diesem Pakt in dem Umfang, den die Lage unbedingt erfordert, außer Kraft setzen, vorausgesetzt, dass diese Maßnahmen ihren sonstigen völkerrechtlichen Verpflichtungen nicht zuwider laufen und keine Diskriminierung allein wegen der Rasse, der Hautfarbe, des Geschlechts, der Sprache, der Religion oder der sozialen Herkunft enthalten.“¹⁰

Im Protokoll wird ausgeführt, was ein Staat zu tun hat, wenn er beschließt, Gebrauch von dieser Bestimmung zu machen. Außerdem steht außer Frage, dass eine Reihe von Rechten nicht ausgesetzt werden dürfen. Einige dieser Rechte werden im selben Dokument ausdrücklich genannt. Auch wenn nicht alle diesbezüglichen UN-Dokumente absolut dieselben nicht aufhebbaren Rechte auflisten, so ist doch festzustellen, dass es sich im Wesentlichen bei diesen Rechten um solche handelt, die die Unverletzlichkeit des menschlichen Lebens und der Menschenwürde zum Inhalt haben. Es leuchtet wohl jedem unmittelbar ein, dass es sich bei der „Freiheit vor willkürlichem Verlust des Lebens“ um eine andere Kategorie handelt als beim „Recht, eine Gewerkschaft zu gründen oder ihr beizutreten“, und dass die „Freiheit vor Sklaverei“ eine andere Größenord-

¹⁰ Siehe: <http://www.hrweb.org/legal/cpr.html>.

nung ist als das „Recht auf internationale Freizügigkeit und Wahl des Wohnsitzes“, – obwohl auch diese Rechte äußerst wichtig sind.

Eines der Rechte, die normalerweise zu den nicht aufhebbaren Menschenrechten gezählt werden, ist die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Die Tatsache, dass unter all den Menschenrechten diese Freiheit als so grundlegend angesehen wird, bedeutet noch nicht, dass alle bedeutenden Akteure auf der staatlichen und religiösen Bühne sich darin einig sind, was Religionsfreiheit bedeutet oder dass sie sich an die Definitionen der Vereinten Nationen halten. Den Menschenrechtsdokumenten zufolge beinhaltet Religionsfreiheit unbedingt die Freiheit, eine bestimmte Religionsgemeinschaft wieder verlassen, die Religion wechseln und seinen Glauben aktiv verbreiten zu können.

Das Konzept der Religionsfreiheit wurde in der Vergangenheit nicht immer so verstanden, und auch heute verstehen es nicht alle auf diese Weise. In der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil vertrat die katholische Kirche die Ansicht, Religionsfreiheit solle an die Wahrheit gebunden sein, und der Irrtum habe keine ihm innewohnenden Rechte! Es war ein großer Fortschritt, als die katholische Kirche sich zu einem sehr viel weiter gehenden Verständnis von Religionsfreiheit bekannte.¹¹ Eine andere weltweit vertretene religiöse Macht, die Welt des Islams, hat noch einen weiten Weg vor sich, bis sie sich dem Begriff der Religionsfreiheit, so wie ihn die Vereinten Nationen verkündet haben, voll anschließt. In 44 Ländern ist der Islam die Religion der Mehrheit. In 22 Ländern ist der Islam die offizielle Religion, und 10 Länder sind laut ihrer Verfassung islamische Staaten.¹² In den meisten islamischen Ländern ist es unmöglich, den islamischen Glauben aufzugeben oder zumindest wird dort sehr stark davon abgehalten. Und während muslimische Einwanderer im Westen heftig fordern, dass man ihnen in ihrer neuen Heimat alle Rechte zuerkennt, ist es in vielen ihrer Herkunftsländern nicht möglich, offen eine andere Religion als den Islam zu predigen oder auch nur eine Kirche zu errichten.

Religionsfreiheit bedeutet für unterschiedliche Menschen etwas jeweils anderes, und auch ihr Platz innerhalb der Rangordnung der Rechte kann variieren. Und sie wird auch beim besten Willen nicht immer als ein unauf-

¹¹ B.B. Beach: *Vatican II – Bridging the Abyss*, Washington DC: Review and Herald Publishing Association, 1968; siehe das Kapitel “Religious Liberty and the Catholic Church, S. 172-218.

¹² John Graz: „Religious Freedom in the Third Millenium“, in: *Liberty Magazine*, Sept./Okt. 2006.

hebbares Recht behandelt. Es gibt jedoch noch eine andere Ebene, auf der die Hierarchie der Rechte eine Rolle spielt. Es bedarf nicht immer eines nationalen Notstandes, damit Rechte aufeinander prallen und sich die Frage erhebt, welches Recht nun Vorrang vor dem anderen haben soll. Schon allein der Begriff „religiös“ ist nicht so präzise, dass er nicht Fragen aufwerfen würde. Die Tatsache, dass jemand etwas als „religiös“ bezeichnet, bedeutet nicht notwendigerweise, dass es sich auch um etwas „Religiöses“ handeln muss, und es ist durchaus legitim festzusetzen, welche Mindestkriterien erfüllt sein müssen, damit Überzeugungen als religiös gelten oder Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften diese Bezeichnung verdienen. Außerdem lässt sich wohl kaum bestreiten, dass die Religionsfreiheit kein absolutes Recht ist, in dem Sinne, dass sie alle anderen Rechte außer Kraft setzt. In konkreten Situationen müssen Rechte gegeneinander abgewogen und Kompromisse eingegangen werden. Ganz offensichtlich hängt die Entscheidung darüber, wie in konkreten Situationen gehandelt wird, in großem Maße davon ab, an welcher Stelle innerhalb der Hierarchie der Rechte ein Einzelner, eine Gruppe oder eine Regierung die jeweiligen Rechte sieht.

Es ist nicht schwer, Beispiele für Situationen zu finden, in denen zwei oder mehr Rechte miteinander in Konflikt geraten. Denken wir nur an die Kombination von Religionsfreiheit und Nichtdiskriminierung aus Gründen der Religion, wenn es um die Einstellung von Personal geht. Es erstaunt nicht allzu sehr, wenn eine Religionsgemeinschaft einen Pastor nur dann einstellt, wenn er ein praktizierendes Mitglied eben dieser Gemeinschaft ist und deren grundlegende theologische Überzeugungen teilt. Aber was geschieht, wenn die Leitung der Gemeinschaft beschließt, dass ein Bewerber (eine Bewerberin) für den Posten eines Sekretärs (einer Sekretärin) abgelehnt werden muss, auch wenn er/sie von allen Bewerbern am besten für die Stelle geeignet ist, nur weil er oder sie nicht Mitglied der Gemeinschaft ist? Darf die Gemeinschaft in solch einem Fall geltend machen, dass ihre Religionsfreiheit durch die Einstellung von Personal gefährdet wird, und muss ihre Behauptung, die Einstellung eben dieser Person würde die effiziente Arbeit der Gemeinschaft beeinträchtigen, wirklich ernsthaft in Betracht gezogen werden? Oder steht nicht doch der Grundsatz der Nichtdiskriminierung aus religiösen Gründen bei der Einstellung höher in der Hierarchie der Rechte?

Viele muslimische Frauen sagen, es sei ihre religiöse Pflicht, ein Kopftuch zu tragen, und diese Pflichterfüllung dürfe ihnen nicht verwehrt wer-

den. Es gibt nun aber Länder, in denen auf Grund der Trennung von Kirche und Staat ein Gesetz besteht, welches es den Angestellten im Staatsdienst oder den Beschäftigten in öffentlichen Institutionen untersagt, Kleidung zu tragen, die als „religiös“ bezeichnet werden kann. Manchmal wird auch argumentiert, die Vorstellung, dass von Frauen erwartet werde, sich an Bräuche zu halten, die für Männer nicht gelten, widerspreche der vollen Gleichberechtigung von Mann und Frau. Andere wiederum führen an, dass Frauen, die ein Kopftuch tragen, in vielen Fällen von Männern dazu gezwungen würden. Dies sei eine Form von Zwang, die gegen den Grundsatz verstoße, dass es in religiösen Dingen keinen Zwang geben darf. Wieder stellt sich die Frage, welches Recht Vorrang hat. Gibt es eine Hierarchie, in der ein Recht höher eingestuft wird als ein anderes?

Wir erinnern uns noch sehr gut daran, welche Aufregung die Veröffentlichung der Karikaturen des Propheten Mohammad weltweit ausgelöst haben, die im September 2005 in der dänischen Tageszeitung *Jyllands Posten* erschienen waren. Wochenlang wurde überall in der Welt hitzig darüber diskutiert, ob die Veröffentlichung dieser Zeichnungen auf der Grundlage des Rechts auf freie Meinungsäußerung gerechtfertigt werden konnten, oder ob die Herausgeber ihre Veröffentlichung nicht hätten verhindern sollen, weil die Karikaturen eine Beleidigung darstellten. Waren die Muslime wirklich im Recht, wenn sie protestierten und geltend machten, ihr Recht, in religiösen Dingen nicht beleidigt zu werden, sei ernsthaft verletzt worden? Welches Recht sollte höher stehen – das der freien Meinungsäußerung oder das Recht auf freie Religionsausübung ohne Einmischung von außen?

Ein letztes Beispiel soll genügen. Die Zeugen Jehovas sind davon überzeugt, dass die Bibel den Verzehr von Blut verbietet. Sie glauben auch, dass es sich nicht wesentlich vom Blutverzehr unterscheidet, eine Bluttransfusion zu erhalten. Viele lehnen deshalb eine Blutübertragung ab, selbst dann, wenn ihr Leben in Gefahr ist. Es kommt natürlich immer dann zu einem Problem, wenn ein Anhänger dieser Religion verhindern will, dass sein/ihr minderjähriges Kind eine Bluttransfusion erhält. Sollte dieser Wunsch als legitimer Ausdruck der elterlichen Gewissensfreiheit respektiert werden oder verstößt es gegen das Recht des Kindes auf Schutz seines Lebens, wenn es nicht behandelt wird? Welches der beiden Rechte sollte Vorrang genießen? Welches steht in der Hierarchie höher, und wer bestimmt darüber?

Die Hierarchie der Werte im postmodernen Klima nach dem 11. September

Angesichts der Tatsache, dass eine Hierarchie der Rechte besteht, weil ja zwischen aufhebbaaren und unaufhebbaaren Rechten unterschieden wird, und angesichts der Tatsache, dass in konkreten Situationen Rechte ernsthaft miteinander in Konflikt geraten können und entschieden werden muss, welches Recht Vorrang genießen soll, scheint es eine berechtigte Befürchtung zu sein, dass diese Entscheidung über die Rangfolge bewusst oder unbewusst zumindest zu einem Teil durch das jeweilige politische und kulturelle Klima in einer gegebenen Gesellschaft bestimmt wird.

Nach dem 11. September 2001 haben etliche westliche Länder neue Gesetze verabschiedet, mit dem Ziel, ihre Bürger vor Terroranschlägen zu schützen. Dabei wurden die Menschenrechte häufig beschnitten, ganz besonders deshalb, weil die neuen Bestimmungen von den Behörden dazu benutzt wurden, Menschen mit möglicherweise terroristischen Neigungen wirksamer zu identifizieren. Einige Gruppen sind stärker gefährdet als andere, in ihren Rechten verletzt zu werden, insbesondere jene mit einem bestimmten ethnischen oder religiösen Hintergrund, Migranten, Flüchtlinge und Asylbewerber; aber auch Menschen, von denen bekannt ist, dass sie unbequeme politische Ansichten vertreten, und das oft selbst dann, wenn es keinen konkreten Hinweis darauf gibt, dass diese Anschauungen sie zu gewaltsamen oder heimtückischen Handlungen veranlassen könnten.

In der Welt nach dem 11. September hat es den Anschein, als müssten all jene, die sich zum islamischen Glauben bekennen, davon ausgehen, dass ihre Rechte auf Religionsfreiheit in der Hierarchie der Rechte erheblich tiefer eingestuft werden als das Recht der Gesamtbevölkerung auf physische Unversehrtheit. Beide Rechte sind jedoch gemäß der Klassifizierung der Vereinten Nationen unaufhebbar und dürfen unter keinen Umständen angetastet werden. Am 6. März 2003 sagte der Generalsekretär der Vereinten Nationen, Kofi Annan, auf einem Treffen des Antiterrorausschusses des Sicherheitsrates mit internationalen, regionalen und subregionalen Organisationen: „Bei unseren Reaktionen auf den Terrorismus und auch bei unseren Bemühungen, ihn zu verhindern und zu vereiteln, sollten wir die Menschenrechte achten, die die Terroristen zerstören wollen. Die Achtung der Menschenrechte und der Grundfreiheiten sowie die Einhaltung der Gesetze sind die wesentlichen Mittel in unserem

Bestreben, den Terrorismus zu bekämpfen – sie sind keine Privilegien, die in Spannungszeiten einfach geopfert werden dürfen.¹³

Aber es sind nicht die politischen und gesellschaftlichen Bedingungen allein, die einen Einfluss darauf ausüben können, wie die relative Wichtigkeit der verschiedenen Menschenrechte festgelegt wird. Kulturelle Faktoren spielen dabei ebenfalls mit, allerdings sind sie schwerer zu erkennen und können sich auf unterschiedliche Weise äußern. Es kann auch Entwicklungen geben, die sich bisher zwar erst dem aufmerksamen Beobachter zeigen, dennoch aber immer mehr an Einfluss gewinnen.

Die postmodernen Menschen haben ein großes Interesse am Wohl unseres Planeten. Globale Gerechtigkeit, Nachhaltigkeit, sorgfältiger Umgang mit den Ressourcen, ökologische Probleme und Fragen der Gleichberechtigung von Mann und Frau stehen bei ihnen ganz oben. Sie sehen die Gefährdung unserer Welt und glauben, dass die Ausbeutung durch ein verantwortungsbewusstes Management ersetzt werden sollte, und dass an die Stelle der vorwiegend wirtschaftlichen Ausrichtung ein ganzheitlicher Ansatz treten sollte. Gleichzeitig ist dem postmodernen Denken die Idee des Absoluten fremd. Es gibt keine absolute „Wahrheit“, und ebenso wenig gibt es absolute Standards und absolute Rechte. „Wahrheit“ und „moralische Werte“ werden innerhalb bestimmter Gemeinschaften definiert und besitzen keine weltweite Gültigkeit.

Diese Denkmuster werden in zunehmendem Maß die Art und Weise beeinflussen, wie in der westlichen postmodernen Welt mit den Menschenrechten umgegangen wird, und es könnte sein, dass die Gewissens- und Religionsfreiheit keineswegs mehr an der Spitze neben den nicht aufhebbaren Rechten rangieren wird. Wir müssen uns in der Tat auf ein sehr viel pragmatischeres Vorgehen einstellen, weil andere Werte, auf die ich im Vorhergehenden schon eingegangen bin, wahrscheinlich Priorität vor dem Schutz der Religion erlangen werden, insbesondere vor der Religion in ihrer herkömmlichen, institutionalisierten Form.

Die Tendenz zum Pragmatismus ist wohl der Aspekt, der am meisten zu Befürchtungen Anlass gibt. Werden die religiösen Rechte von Minderheiten noch sicher sein, wenn eine Gemeinschaft fürchtet, einige wenige Menschen mit „seltsamen“ religiösen Überzeugungen könnten für Instabilität sorgen oder der Mehrheit Probleme bereiten?

¹³ <http://www.un.org/News/Press/docs/2003/SC7679.doc.htm>.

Ist es nun schon eine Form der Paranoia, wenn man denkt, Kirchen und andere religiöse Institutionen könnten in ihrer Freiheit eingeschränkt werden, ihre Ansichten zu verbreiten, wenn einige dieser Ansichten von einer Mehrheit für undemokratisch erachtet werden oder nicht im Einklang mit der historischen Identität dieser Mehrheit stehen? Besteht nicht wirklich die Gefahr, dass den Empfindungen, den Werten und Traditionen der Mehrheit Vorrang eingeräumt wird, auch wenn dadurch die Freiheit einer Minderheit eingeschränkt werden könnte, an ihren „seltsamen“ religiösen Überzeugungen und Praktiken festzuhalten? Lässt dieser Ausblick auf das postmoderne Leben nicht erahnen, dass die Existenz einer Gemeinschaft wichtiger sein wird, als dass der Einzelne seine Meinung vertreten kann, besonders dann, wenn diese Meinung des Einzelnen als umstritten gilt und dem widerspricht, was als nationales Erbe beschrieben wird?

Die westliche Welt befindet sich immer noch mitten im Übergang von der Moderne zur Postmoderne. Und andere (politische und wirtschaftliche) Faktoren spielen ebenfalls weiterhin eine wichtige Rolle. Doch es hat ganz den Anschein, als stehe zu befürchten – da viele akzeptieren, dass es so etwas wie eine Hierarchie unter den Menschenrechten gibt – dass der Religionsfreiheit möglicherweise ein Platz ziemlich weit unten in dieser Hierarchie zugewiesen werden wird. Für all jene, die in der Gewissens- und Religionsfreiheit auch weiterhin ein unaufhebbares, lebensnotwendiges Recht sehen, sollte das ein Anlass zur Wachsamkeit sein.

Kultur, Religion und nationale Identität in einer postmodernen Welt*

David Little

Professor an der Theologischen Fakultät der Harvard-Universität, Cambridge, MA, USA

Einleitung

Wenn man den Begriff „postmodern“ verwendet, so wirft dies unweigerlich Fragen auf, verbindet man doch damit eine Haltung, die allen Ideologien, Theorien und allgemeinen Konzepten und deren Gültigkeit kritisch gegenübersteht – eine Haltung also, die alles „problematisiert“, aber selber nichts „Essentielles“ beiträgt. So darf man offensichtlich bestenfalls darauf hoffen zu verstehen, was eine „postmoderne Welt“ nicht ist. Wenn wir gleichzeitig aufbauen und einreißen, neu beleben und auseinander nehmen wollen, dann ist nicht klar, wie weit uns der Postmodernismus dabei bringen kann.¹

Es gibt jedoch noch ein ernsthafteres Problem. Richard Wolin, der Verfasser des Buches *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance With Fascism from Nietzsche to Postmodernism* stellt folgende alarmierende Behauptung auf: „In akademischen Kreisen stützt sich das postmoderne Denken auf die Lehren von Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Maurice Blanchart und Paul de Man. Bei ihnen allen kündigt sich die sprichwörtliche ‘Hingezogenheit zum Faschismus’ entweder schon an, oder sie erliegen ihr.“² Wolins These und seine Beweise für eine Verbindung zwischen Postmodernismus und Faschismus sind, insbesondere im Hinblick auf Jacques Derrida und Michel Foucault, ganz gewiss anzweifelbar und bedürfen der Überprüfung. Dennoch führt Wolin schlagende Argumente dafür an, dass zentrale Figuren wie Heidegger und Hans-Georg Gadamer und letztlich sogar Persönlichkeiten wie Derrida und

* Vortrag anlässlich der Sitzung des Expertenausschusses der International Religious Liberty Association, der vom 12. bis 16. November 2005 in Sigüenza, Spanien, tagte.

¹ Nicht zu vergessen das zusätzliche Problem, dass viele postmoderne Schriften notorisch unverständlich sind. Das kommt in folgender respektloser Frage sehr gut zum Ausdruck: „Was passiert, wenn Sie ein Mafioso anspricht, der mit einem Postmodernisten gemeinsame Sache macht?“ Antwort: „Sie erhalten ein Angebot, aber Sie verstehen es nicht!“

² Princeton, University Press 2004, S. xii.

Foucault in einem erschreckenden Ausmaß zutiefst antiliberalen Auffassungen teilten, wie sie für das faschistische Denken charakteristisch sind. Wolins Buch sollte in der postmodernen Bewegung für erhebliches Unbehagen sorgen.

Es gibt aber einen Punkt, zu dem das postmoderne Denken implizit einen erhellenden Beitrag geleistet hat, einen Beitrag, der sich *innerhalb gewisser Grenzen* konstruktiv auf unser Thema bezieht. Er hat damit zu tun, wie wir die anderen in unserer Überschrift genannten Begriffe betrachten: Kultur – Religion – nationale Identität.³ Wie schon gesagt, steht das postmoderne Denken allen vereinheitlichenden Theorien und „Lehrmeinungen“ argwöhnisch gegenüber, und auch allgemeingültige Vorstellungen sind ihm suspekt. Wird der Postmodernist mit solchen Dingen konfrontiert, besteht seine erste Reaktion stets darin, sie in ihre Bestandteile zu „zerlegen“, die, wie er meint, typischerweise in Konflikt zueinander stehen. Für einen Postmodernisten besteht das große Problem der vereinheitlichenden Theorien, Ideologien und allgemein akzeptierten Gedanken darin, dass sich hinter ihnen eine Vielzahl von Spannungen und Konflikten verbirgt, die alle nur unterdrückt werden, weil man in ihnen nichts anderes als die reibungslos ineinander greifenden Teile eines harmonischen Ganzen sieht. Denn in Anlehnung an Nietzsche ist er überzeugt, dass jede angebliche „Ordnung“, „Harmonie“ oder „Einheit“ in Wirklichkeit das Produkt von Macht und Herrschaft ist und nicht etwa der Beweis für einen inneren, rationalen und moralischen Zusammenhalt. Nietzsche hat einmal gesagt – und damit möglicherweise schon postmodernes Denken bewiesen –, dass die in einer beliebigen Nation vorherr-

³ Dem Beispiel der Postmodernisten weiterhin folgend (zumindest bis zu einem gewissen Grad), befassen wir uns in diesem Aufsatz mit der Verbindung zwischen „Kultur“, „Religion“ und „nationaler Identität“. Wie Wolin sagt, ist das postmoderne Denken tief von den Gedanken J.G. Herders beeinflusst, der die Bedeutung der *nationalen Besonderheit* des kulturellen und religiösen Lebens (die entscheidende Rolle des Volks) hervorhebt und damit im Gegensatz steht zum kosmopolitischen Denken der Aufklärung (ibid., S. 113–118). Man muss dieser Interpretation nicht vollkommen zustimmen (so wie ich es auch nicht tue), um zu akzeptieren, dass der Gedanke von der Nation als adäquatem Kontext für eine Analyse von Kultur und Religion von herausragender Bedeutung ist. Demnach verstehen wir unter „Kultur“ eine Reihe „gemeinhin akzeptierter Vorstellungen und Ideale, mit denen beschrieben wird, was eine Nation ist oder wie sie sein sollte.“ (Eine genauere Definition von „Religion“ müssen wir nicht geben, weil wir uns an die Praxis der Menschenrechte halten und uns für jede durch das Gewissen bedingte Überzeugung, gleich ob religiös oder nicht, und ihre Auswirkung auf die Ausformung einer nationalen Kultur interessieren. Siehe Anmerkung Nr. 5).

schende Sprache stets nichts anderes ist als ein Dialekt, hinter dem eine Armee steht.

Der Postmodernismus hat außerdem zwei wichtige Beiträge zum Denken über Kultur und Religion geleistet. Dazu gehören auch Überlegungen darüber, wie Kultur und Religion im nationalen Kontext miteinander interagieren. Folgen wir den Postmodernisten, so sollten wir diese Begriffe zum einen nicht als etwas *Geordnetes, Einheitliches und Dauerhaftes begreifen, sondern eher als ein Konglomerat von verschiedenen, oft einander widersprechenden Perspektiven und Haltungen, die unaufhörlich in Frage gestellt und herausgefordert werden*. Jemand hat deshalb einmal gesagt, Kultur sei nichts Feststehendes, sondern ein Prozess. Sie werde nicht ein für alle Mal festgesetzt und verankert, sondern befinde sich immer im Fluss. Das Gleiche gelte für die Religion und ihren Einfluss auf die Kultur und die nationale Identität.

Zum anderen sollten wir uns bewusst sein, *welche Rolle Macht und Herrschaft* in den Bereichen spielen, die als „Leitkultur“ einer Nation eingeführt werden – und dazu gehört auch der Bereich der Religion. Auch wenn die Postmodernisten in diesem Punkt viel zu weit gehen, so ist doch ihr nachdrücklicher Hinweis darauf sehr wichtig, welchen Einfluss Regierungen und die ihnen nahe stehenden Gruppen auf die Schaffung eines Systems nationaler, kultureller und religiöser Werte sowie auf die Unterdrückung und Einschränkung anderer ausüben. Die Regierungen und die ihnen nahe stehenden Gruppen sind ohne jeden Zweifel in allen Nationen mehr oder weniger stark daran beteiligt, bestimmte religiöse und kulturelle Überzeugungen gegenüber anderen zu fördern. Und dabei bestimmen sie oft mit willkürlichen und schädlichen Methoden darüber, was zu einer gegebenen Zeit an einem gegebenen Ort als die offizielle Kultur (und Religion) einer bestimmten Gesellschaft zu gelten hat und was nicht.

Doch auch wenn das alles sehr sinnvoll sein mag, so neigen die Postmodernisten dazu, bei der Analyse die Kontrolle zu verlieren und in zu große Verallgemeinerungen zu verfallen. Sie sind einfach nicht dazu in der Lage einzuräumen, dass es bessere und schlechtere Möglichkeiten gibt, wie Regierungen und die ihnen nahe stehenden Gruppen mit der Versuchung umgehen, zu diktieren, was akzeptabel ist und was nicht. So stehen die Postmodernisten z.B. dem „liberalen Diskurs“, einschließlich der Menschenrechtsrhetorik als einem sinnvollen Weg zur effizienten Einschränkung willkürlicher Regierungsgewalt, eher argwöhnisch gegenüber. Wie Wolin sagt, hält die postmoderne Philosophie die Sprache der

Menschenrechte für einen „Diskurs der Pseudoemanzipation“, hinter dem sich unweigerlich diverse Formen von Macht und Herrschaft verbergen.⁴

Ich dagegen meine, dass es eben genau jene beiden zutreffenden Argumente sind, welche die Postmodernisten hinsichtlich der Gestaltung von Kultur, Religion und nationaler Identität anführen, nämlich

1. der nicht mehr aufzuhaltende Pluralismus und die ständigen Auseinandersetzungen sowie

2. die Belastung durch die willkürliche Herrschaft von Regierungen und den ihnen nahe stehenden Gruppen, die deutlich machen, warum wir das System zum Schutz der Menschenrechte brauchen, wozu auch der besondere Schutz der Religionsfreiheit oder genauer gesagt der „Gewissens-, Religions- und Überzeugungsfreiheit“ gehört, wie es in der Sprache der Menschenrechte heißt.

Zusammengefasst lautet meine These: *Wenn Religion, Kultur und nationale Identität ihrem Wesen nach so formbar, variabel und umstritten sind, und wenn auch die Auffassungen davon, was Kultur, Religion und nationale Identität ausmacht, so sehr der willkürlichen Herrschaft unterliegen, wie die Postmodernisten behaupten, dann ist es dringend notwendig, einen Schutz gegen die Diskriminierung und Unterdrückung der so unterschiedlichen und oft widersprüchlichen Meinungen zu diesen Themen zu finden, wie sie in allen Nationen, sei es in Amerika, in Frankreich, der Türkei oder Japan anzutreffen sind. Und genau hier kommt der Schutz der Menschenrechte ins Spiel. Das gilt insbesondere für die speziellen Garantien für die „religiöse Freiheit“, die wir am besten als die „Überzeugungsrechte“ bezeichnen.*⁵

⁴ Ibid., S. 22. Ein Vertreter dieser postmodernen Haltung, welcher der Sprache der Menschenrechte skeptisch gegenübersteht, ist Talal Assad: *Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity*, Stanford, University Press 2003, insb. Kapitel 4. Assad gelangt zu dem Schluss, dass die internationalen Menschenrechte nichts anderes sind als Werkzeuge, die vom bestehenden System des Nationalstaats in voreingenommener Weise eingesetzt werden. Sie sind, wie er sagt, „schwankende Prinzipien, die bestimmten Subjekten und Klassen zu- oder aberkannt werden können und die nach den Prinzipien des Marktes von den mächtigsten Nationalstaaten geschaffen wurden.“ (S. 158). In meinem demnächst erscheinenden Aufsatz „Human Rights and the Three Faiths“ (in: Wim Schweiker, Michael Johnson und Kevin Jung (Hrsg.): *Humanity Before God: Contemporary Faces of Jewish, Christian and Islamic Ethics*, Fortress Press, Philadelphia, Mai 2006) habe ich mich ausführlich und kritisch mit Assads Thesen auseinander gesetzt.

⁵ Ich habe diesen Ausdruck geprägt, weil er am befriedigendsten der weiten Auslegung von „Religionsfreiheit“ gerecht wird, die der Menschenrechtsausschuss in seinem maßgeb-

Das System der Menschenrechte beansprucht, bei der Bewältigung der Probleme, die im Zusammenhang mit Kultur, Religion und nationaler Identität auftreten, besonders geeignet zu sein. Da sich dieser Anspruch jedoch von der zuvor genannten These des postmodernen Denkens unterscheidet, müssen wir unsere These natürlich verteidigen. Wir müssen dabei unbedingt die Überzeugung stärken, dass dies ganz besonders für den Schutz der Rechte des Menschen auf „Religions- und Überzeugungsfreiheit“ gilt, wozu auch solche Überzeugungen gehören, die die bestehenden Auffassungen von Kultur, Religion und nationaler Identität in Frage stellen und revidieren wollen. Die kritische Annahme lautet, dass diese Schutzmechanismen, die *allen* nationalen Kulturen Zwänge und Beschränkungen von außen auferlegen, selber *nicht* anfechtbar oder überflüssig sind, wie es die Postmodernisten anscheinend glauben.

Eine Verteidigung der Überzeugungsrechte⁶

Für alle Nationen, die den internationalen Menschenrechtsdokumenten, wie z.B. dem Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte, beigetreten sind, und die sich folglich dazu verpflichtet haben, die Menschenrechte in der Welt zu fördern, gibt es drei Gründe, sich ernsthaft über Verletzungen der Überzeugungsrechte Sorgen zu machen, die alle im Zusammenhang mit den Auswüchsen eines, wie wir es nennen könnten, „pathologischen Nationalismus“ stehen.

lichen Kommentar zu Artikel 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte gegeben hat. Dieser Interpretation zufolge fallen alle durch das Gewissen diktierten Überzeugungen, seien sie nun „theistisch, nicht theistisch oder atheistisch“ unter den Schutz von Artikel 18, in dem es heißt: „Jedermann hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, eine Religion oder Weltanschauung eigener Wahl zu haben oder anzunehmen...“ Siehe: Tad Stahnke und J. Paul Martin (Hrsg.): *Religion and Human Rights: Basic Documents*, Center for the Study of Human Rights, Columbia University, 1998, Kapitel 2, S. 92. Der oft verwendete Begriff „religiöse Rechte“ scheint mir zu restriktiv zu sein und begünstigt auf unangemessene Weise die Religion. Meiner Auffassung nach umfasst der Begriff „Überzeugungsrechte“ alle durch das Gewissen diktierten religiösen und nicht religiösen Überzeugungen und stellt sie gleichberechtigt nebeneinander. Siehe: David Little: „Studying ‚Religious Human Rights‘: Methodological Foundations“, in: Johan D. van der Vyver und John Witte Jr. (Hrsg.): *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*, Martinus Nijhoff Publishers, Den Haag, 1996, S. 45–77, besonders Anmerkung 12 auf S. 50.

⁶ In diesem Kapitel greife ich auf meinen Aufsatz „Rethinking Religious Tolerance: A Human Rights Approach“ zurück, in: David Little und David Chidester: *Religion and Human Rights: Toward an Understanding of Tolerance and Reconciliation*, Emory University Humanities Lectures, Nr. 3, 2001, S. 3–30.

Zum einen beruht das gesamte Gebäude der Menschenrechtsstandards auf der Notwendigkeit, den Einzelnen vor der Herrschaft durch das Kollektiv und vor der sich daraus ergebenden unbegrenzten Möglichkeit des willkürlichen Missbrauchs zu schützen. Die weltweite Anerkennung dieser Tatsache war die wesentliche Lehre, die man nach dem Zweiten Weltkrieg aus den Auswirkungen des pathologischen Faschismus gezogen hat, der in der absoluten Unterwerfung des Individuums unter den Willen der Nation verankert ist. Wie Hitler es ausgedrückt hat, geht der Nationalsozialismus nicht vom Individuum aus und auch nicht von der Menschheit, sondern vom Volk (...), und das Volk will er bewahren, auch auf Kosten des Individuums.⁷ Der Abscheu vor solchen Ansichten gab den Anstoß zur Revolution der Menschenrechte, die zu dem Beitrag, was Mary Glendon eine „neu geschaffene Welt“ nennt – so der Titel ihres Buches über die Entstehung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.⁸

Ein hervorstechendes Merkmal der nationalistischen Vorherrschaft ist die Leugnung des Rechts, in Fragen des „Gewissens, der Religion und der Überzeugung“ anderer Meinung zu sein.⁹ Insbesondere der Faschismus stellte einen direkten, umfassenden und systematischen Angriff auf die vier Kategorien von Überzeugungsrechten dar, die später in den Dokumenten garantiert und ausdrücklich vor dem Hintergrund der faschistischen Verbrechen formuliert wurden.¹⁰

⁷ Zitiert nach Alan Bullock: *Hitler*, Harper & Row, New York, 1962, S. 401.

⁸ Mary Ann Glendon: *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House, New York, 2001.

⁹ „Es sei daran erinnert, dass in der deutschen Verfassung vom 11. August 1919 allen Bürgern des Landes uneingeschränkte Gewissens- und Überzeugungsfreiheit gewährleistet wurde und es jeder Gruppe erlaubt war, ihre Angelegenheiten selber zu verwalten und zu kontrollieren, dass aber die nationalsozialistische Regierung die Haltung des Staates gegenüber der Religion und Überzeugung vollständig veränderte... Die Nationalsozialisten schränkten die Arbeit der katholischen Kirche in den Bereichen Wohltätigkeit, Erziehung, Sport und Jugendarbeit nach und nach ein; gleichzeitig unternahmen sie ganz verschiedene Versuche, die protestantische Kirche in ihre Organisation einzubinden und allmählich durch den Einsatz terroristischer Methoden vollständige Kontrolle über sie zu erlangen.“ Arcot Krishnaswami: „Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices“, in: Stahnke und Martin: *Religion and Human Rights: Basic Documents*, S. 10.

¹⁰ Johannes Morsink schenkt in seinem ansonsten ausgezeichneten Buch *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting and Intent*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1999, dem faschistischen Hintergrund für die Formulierung der Artikel, in denen es um die Glaubensrechte geht, erstaunlich wenig Aufmerksamkeit. Eine Ausnahme bilden die Verbote von „Hasspredigten“, siehe S. 69–72. Krishnaswami ist, wie aus Anmerkung 9 hervorgeht, in dieser Hinsicht sehr viel gründlicher.

1. Das *Recht auf Ausübung der Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Überzeugungsfreiheit*, bzw. das Recht auf Freiheit schlechthin. Dieses Recht beinhaltet die Garantie für jeden Menschen, nicht „einem Zwang ausgesetzt zu werden, der seine Freiheit, eine Weltanschauung seiner Wahl zu haben oder anzunehmen, beeinträchtigen würde“¹¹ und „erlaubt keinerlei Einschränkung der Gedanken- und Gewissensfreiheit oder der Freiheit, eine Religion seiner Wahl zu haben oder anzunehmen.“¹² Gleichermäßen garantiert wird die Freiheit, „seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Beachtung religiöser Bräuche, Ausübung und Unterricht zu bekunden.“¹³ „Zur Einhaltung und Ausübung einer Religion können nicht nur zeremonielle Akte gehören, sondern auch so etwas wie die Beachtung von Speise- und Kleidungsvorschriften oder das Tragen bestimmter Kopfbedeckungen usw.“¹⁴

Die Freiheit, „seine Religion oder Überzeugung zu bekunden“, kann im Gegensatz zu der Freiheit, eine Religion oder Weltanschauung zu haben oder anzunehmen, von den Regierungen eingeschränkt werden, allerdings nur dann, wenn dies zum „Schutz der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit, Sittlichkeit oder der Grundrechte und –freiheiten anderer erforderlich ist.“¹⁵ Dabei hat die Regierung den Beweis für die Notwendigkeit solcher Maßnahmen zu erbringen. Die Regierung muss zeigen, dass jede Einschränkung der Freiheit, eine Gewissensüberzeugung zu bekunden, sowohl „notwendig“ als auch „verhältnismäßig“ ist; d.h. die Beschränkung hat so konzipiert und durchgeführt zu werden, dass sie die am wenigsten einschneidende Maßnahme darstellt, die für den

¹¹ Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte, Artikel 18, Absatz 2 (siehe auch die Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung auf Grund der Religion oder der Überzeugung, Artikel 1, Absatz 2).

¹² UN-Menschenrechtsausschuss: Allgemeiner Kommentar zu Artikel 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte, siehe: Stahnke und Martin: *Religion and Human Rights: Basic Documents*, Kapitel 2, S. 92.

¹³ Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte, Artikel 18, Absatz 1; siehe auch Artikel 1, Absatz 1 der Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung auf Grund der Religion oder der Überzeugung.

¹⁴ Stahnke und Martin: op. cit., Kapitel 4, S. 92.

¹⁵ Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte, Artikel 18, Absatz 3; Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung auf Grund der Religion oder der Überzeugung, Artikel 1, Absatz 3.

Schutz eines wirklich zwingenden staatlichen Interesses notwendig ist.¹⁶ Es sei darauf hingewiesen, dass Beschränkungen der Religions- oder Überzeugungsfreiheit aus unspezifischen Erwägungen heraus, etwa auf Grund der nationalen Sicherheit, *nicht* zulässig sind.¹⁷ Angesichts der Tatsache, dass die Faschisten die Aufhebung aller Rechte mit Gründen der nationalen Sicherheit rechtfertigten, ist das eine wichtige Ausschlussklausel.

2. Das *Recht auf Schutz vor Diskriminierung auf Grund der Religion oder der Überzeugung*, oder anders ausgedrückt, das Recht auf Gleichheit. Gemäß diesem Grundsatz „ist mit der Formulierung *Intoleranz auf Grund der Religion oder der Überzeugung*¹⁸ jede Unterscheidung, jeder Ausschluss, jede Einschränkung oder Bevorzugung auf Grund der Religion oder der Überzeugung gemeint, deren Zweck oder Auswirkung die Aufhebung oder Beeinträchtigung der Anerkennung, der Inanspruchnahme oder der Ausübung der Menschenrechte und Grundfreiheiten auf gleichberechtigter Basis ist.“¹⁹ Das heißt, dass eine Staatsreligion oder eine offizielle Religion zwar nicht an sich ausgeschlossen ist, dass sie aber nicht dazu benutzt werden darf, „die Anhänger anderer Religionen oder auch Nichtgläubige in irgendeiner Weise zu diskriminieren.“ So sind z.B. „alle Maßnahmen verboten, durch die es den Angehörigen der vorherrschenden Religion vorbehalten bleibt, in die Regierung gewählt werden zu können, oder durch die sie in den Genuss wirtschaftlicher Privilegien gelangen oder durch die die Ausübung anderer Glaubensrichtungen besonderen Einschränkungen unterliegt.“²⁰

¹⁶ Stahnke und Martin: op. cit., Kapitel 8, S. 93.

¹⁷ Ibid., Kapitel 8, S. 93.

¹⁸ „Intoleranz“ und „Diskriminierung“ scheinen hier gleichbedeutend zu sein, doch in Artikel 4, Absatz 2 der Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung auf Grund der Religion oder der Überzeugung sind sie es nicht, denn dort wird verlangt, dass sich die Staaten mit allen Kräften darum zu bemühen haben, „zum Verbot jeglicher derartiger Diskriminierung Gesetze zu erlassen oder gegebenenfalls aufzuheben“. Sodann heißt es weiter: „Sie haben alle geeigneten Maßnahmen zur Bekämpfung von Intoleranz auf Grund der Religion oder der Überzeugung zu ergreifen.“ Das bedeutet ganz offensichtlich, dass Intoleranz und Diskriminierung (oder anders herum: Toleranz und Nichtdiskriminierung) nicht das Gleiche sind. Siehe meine Ausführungen dazu in: „Rethinking Religious Tolerance“, S. 4–17.

¹⁹ Artikel 2, Absatz 2 der Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung auf Grund der Religion oder der Überzeugung; Artikel 27 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte sowie Artikel 2 und 7 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.

²⁰ Stahnke und Martin: op. cit., Kapitel 9, S. 94.

3. Das *Recht von Minderheiten auf Schutz, unabhängig davon, ob es sich um ethnische, religiöse oder sprachliche Minderheiten handelt.*²¹ Mit seiner maßgeblichen Interpretation dieses Rechts hat der Menschenrechtsausschuss versucht, die Abschwächung dieser Bestimmung rückgängig zu machen, zu der es in der Vorbereitungsphase der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte²² vor allem auf Drängen der Vereinigten Staaten, Kanadas und Australiens gekommen war, in deren Interesse es lag, die Reichweite der kulturellen Autonomie für Minderheiten zugunsten einer Politik der Assimilierung zu reduzieren. „Im Interesse der Korrektur von Bedingungen, die Minderheiten darin behindern oder beeinträchtigen, ihre Rechte wahrzunehmen, könnten positive Maßnahmen der Staaten ...nötig werden, um die Identität einer Minderheit und das Recht ihrer Mitglieder auf Bewahrung und Förderung ihrer Kultur und Sprache sowie auf Ausübung ihrer Religion... zu schützen.“²³ So steht es in einer der jüngsten Stellungnahmen des Ausschusses, der erneut eine robustere Formulierung des Rechts auf Minderheitenschutz fordert, die zur Zeit des Entwurfs der Menschenrechtserklärung abgelehnt worden war.²⁴

4. Das *„Recht auf Schutz vor religiösem Hass, ... durch den zur Diskriminierung, Feindseligkeit und Gewalt aufgestachelt wird.“*²⁵ Dies ist ein außerordentlich komplexes Recht. Vor dem Hintergrund faschistischer Praktiken ist es ausgesprochen sinnvoll, Taten „gesetzlich zu verbieten“, die darauf abzielen und geradezu geeignet sind, Diskriminierung, Feindseligkeit und Gewalt gegen religiöse und sonstige Gruppen bzw. Einzelpersonen auszulösen. Anschauliche Beispiele für unzulässiges Verhalten aus der Nazizeit gibt es genug. Das Verursachen von Diskriminierung (so wie sie in Punkt 2 unseres Abschnitts über die Überzeugungsrechte definiert wurde) gilt außerdem heute unbestreitbar als eine Menschenrechts-

²¹ Artikel 27 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte; siehe auch Artikel 27, Absatz 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Aus Artikel 27 der Allgemeinen Erklärung wurde jeglicher Hinweis auf den Schutz von Minderheiten herausgenommen. Das wurde dann in gewisser Weise durch Artikel 27 des Internationalen Pakts wieder ausgeglichen. Der Ausschuss geht allerdings in seinem Kommentar weit über den Wortlaut von Artikel 27 des Internationalen Pakts hinaus.

²² Siehe: Morsink: *The Universal Declaration of Human Rights*, S. 269–280.

²³ Stahnke und Martin: op. cit., Kapitel 6.2., S. 99.

²⁴ Siehe Morsink: op. cit., besonders S. 272–274.

²⁵ Artikel 20, Absatz 1 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte; siehe auch Artikel 7 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.

verletzung, und das Gleiche gilt für den Aufruf zu Gewalt (es sei denn, es handle sich um einen Ausdruck des „souveränen Rechts zur Selbstverteidigung oder um das Recht der Völker auf Selbstbestimmung“²⁶).

Andererseits ist es ausgesprochen schwierig, die Bedeutung von „religiösem Hass“ und „Feindseligkeit“, wie es in der Bestimmung heißt, für gesetzliche Zwecke genau zu definieren. Hass und Feindseligkeit, bei denen es sich im Wesentlichen um Einstellungen und Gefühle handelt, lassen sich bekanntlich schwer kontrollieren, und deshalb kommt es zu Konflikten mit dem Recht auf freie Meinungsäußerung. Das zeichnete sich schon in den Debatten über den Entwurf dieser Bestimmung ab.²⁷ Es ist absehbar, dass dieses zweifellos notwendige Recht auch weiterhin zu erheblichen Kontroversen führen wird.²⁸

Die völlige Leugnung des Rechts auf freie Religionsausübung, auf Nichtdiskriminierung, Achtung von Minderheiten und Schutz vor Beleidigungen, deren Ursache religiös motivierter oder sonstiger Hass ist, so wie sie um die Mitte des 20. Jahrhunderts von den faschistischen Regierungen praktiziert wurde, illustriert auf anschauliche Weise die beiden Aspekte der postmodernen Analyse von Kultur und Religion. Eine ansonsten kulturell und religiös vielfältige Gesellschaft gerät unter die Herrschaft eines willkürlich von oben aufoktroierten unterdrückerischen nationalen Systems. Für mich lautet die praktische Schlussfolgerung in solch einem Fall ganz klar: Man muss sich auf die Erklärung der Menschenrechte berufen – d.h., man muss sich zu den Überzeugungsrechten und zu den übrigen Menschenrechtsbestimmungen bekennen und sie stärken. Sie alle wurden zu dem Zweck geschaffen, den Pluralismus und die unterschiedlichen Meinungen dadurch zu fördern, dass willkürliche nationale Herrschaftsformen verhindert und eingeschränkt werden.

Die gleiche Botschaft lässt sich auch auf die Verletzung der Überzeugungsrechte anwenden – den zweiten Grund, der Anlass zu großer Sorge bietet. Der „pathologische Nationalismus“, den wir mit dem Faschismus

²⁶ Stahnke und Martin: op. cit., Kapitel 2, S. 96. Die Einführung der Begriffe „Selbstverteidigung“ und „Selbstbestimmung“ führt natürlich zu einigen Schwierigkeiten, wenn zwischen legitimer und illegitimer Gewalt unterschieden werden muss.

²⁷ Morsink: op. cit., S. 69–72.

²⁸ Natan Lerner hat sich, wie ich meine, klug damit auseinander gesetzt, ist aber leider nicht immer zu Schlussfolgerungen gelangt. N. Lerner: *Religion, Beliefs and International Human Rights*, Kapitel 3. Siehe hierzu meine Ausführungen in: „Rethinking Religious Tolerance“.

assoziiieren, hat nämlich nach dem Zweiten Weltkrieg nicht aufgehört zu existieren. Vielmehr zeigt er sich heute in Form autoritärer und ultranationalistischer Systeme. Das hat sich nach dem Zusammenbruch der ehemaligen Sowjetunion gezeigt, und er stellt heute eine neue Version derselben Bedrohung dar, wie sie früher der Faschismus verkörperte.

Ganz besonders besorgniserregend ist heute das, was wir einen „ethno-religiösen Nationalismus“ nennen könnten, bei dem eine Gruppe mit einer spezifischen ethnischen und religiösen Identität versucht, die politische und rechtliche Kontrolle über die Bewohner einer bestimmten Region zu erlangen und ihre kulturelle und religiöse Vorherrschaft auf Kosten der dort lebenden Minderheiten zu behaupten und zu bewahren. Wie Bosnien, der Kosovo, Sudan, Sri Lanka, Indien, Nordirland, Israel/Palästina und viele andere Fälle beweisen, führen solche Bemühungen auf unterschiedliche Weise zu Intoleranz, Diskriminierung, Verfolgung, Ausweisung und sogar zur Beseitigung vor allem von Minderheiten. All das geschieht normalerweise mit Zustimmung der nationalen Regierungen. Wie schon gesagt, geraten Gesellschaften, die ansonsten (in unterschiedlichem Ausmaß) eine kulturelle und religiöse Vielfalt aufweisen, unter die Herrschaft eines von oben aufoktroierten repressiven nationalen Systems. Das einzige vernünftige Gegenmittel scheint, sagen wir es noch einmal, darin zu bestehen, dass man die Verbreitung der Überzeugungsrechte und der übrigen Menschenrechte fördert.²⁹ Glücklicherweise gibt es Anzeichen dafür, dass dies in großem Umfang und mit positiven Auswirkungen auch geschieht.³⁰

²⁹ So forderte z.B. der Menschenrechtsausschuss, der befugt ist, den Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte auszulegen und anzuwenden, von den Regierungen Bosnien-Herzegowinas, Kroatiens, Serbiens und Montenegros, dass sie „das Eintreten“ für nationalen, ethnischen und religiösen Hass „bekämpfen“, der zu Diskriminierung, Zwangsumsiedlung der Bevölkerung und den damit verbundenen Formen von ethnisch und religiös bedingter Gewalt führt, wie sie so charakteristisch für den Krieg waren, der von 1992 bis 1995 im ehemaligen Jugoslawien wütete (siehe: Natan Lerner: *Religion, Beliefs, and International Human Rights*, Maryknoll, New York: Orbis Books 2000, S. 78). Die Forderung hatte offensichtlich kurzfristig „keinen Erfolg“. Wie richtig und wichtig sie indes ist, zeigen die verheerenden Folgen ihrer Nichtbeachtung.

³⁰ Siehe insbesondere: Ted Robert Gurr u.a.: *Peoples Versus States: Minorities at Risk in the New Century*, U.S. Institute of Peace Press, Washington D.C., 2000. Gurr berichtet darin, dass die „Perspektive (hinsichtlich des Vorkommens ethnonationaler Gewalt überall auf der Welt) im Wesentlichen positiv ist (Kapitel XV), und dass die Zahl der bewaffneten gewalttätigen Gruppen abnimmt, nachdem sie jahrzehntelang angestiegen war“ (S. 275). Diese ermutigenden Entwicklungen sind, nach Gurr, vorwiegend das Ergebnis „der Anerkennung und des aktiven Schutzes der Rechte von Minderheitenvölkern: nämlich des

Ein dritter Grund, über die Verletzung der Überzeugungsrechte beunruhigt zu sein und sich für ihren Schutz einzusetzen, ist das Erstarken des Terrorismus sowie seine Verbindung zum krankhaften Nationalismus, wie Robert Pape es in seiner jüngsten Studie *Dying to Win: Logic of Suicide Terrorism* beschreibt.³¹ Papes zentrale These lautet, dass „die eigentliche Wurzel des Selbstmordterrorismus im Nationalismus liegt – in der von den Angehörigen einer Gemeinschaft vertretenen Überzeugung, dass sie eine Reihe gemeinsamer ethnischer, sprachlicher und historischer Merkmale aufweisen, die sie berechtigen, ihr nationales Gebiet ohne Einmischung von Seiten Fremder zu regieren.“³²

Religion ist zwar nicht die Hauptursache für den Selbstmordterrorismus, stellt aber nach Pape einen entscheidenden Faktor für die Konsolidierung der Gruppenidentität und die Intensivierung der Trennung zwischen In-Groups und den Außenstehenden dar, insbesondere, wenn diese Besatzer sind wie die Israelis in Palästina und die Vereinigten Staaten im Irak und anderswo in der arabischen Welt. Auf Grund des insbesondere mit der Religion in Verbindung gebrachten „Mechanismus der Ausschließlichkeit“ und auf Grund der Möglichkeit, „den Feind zu dämonisieren“, kommt es dazu, dass „unter den Bedingungen einer ausländischen Besatzung ... religiöse Unterschiede die nationalistischen Gefühle derart entflammen können, dass Märtyrertum und Selbstmordterrorismus von den Massen unterstützt werden.“³³ Solche Gefühle fördern „die Bereitschaft zu sterben sowie die Bereitschaft, Unschuldige zu töten.“³⁴

Die Methoden des Terrorismus, einschließlich des Selbstmordterrorismus, verletzen ganz eindeutig systematisch die Menschenrechtsnormen, und sofern der Terrorismus mit einer nationalen Befreiung verbunden ist, verheißen sie eine politische Ordnung, in der das religiöse und kulturelle Leben wahrscheinlich einer extrem willkürlichen Herrschaft aus-

Rechts auf Nichtdiskriminierung auf Grund der Rasse, der nationalen Herkunft, der Sprache oder der Religion, ergänzt durch institutionelle Maßnahmen zum Schutz und zur Förderung kollektiver Interessen.“ Gurr unterstreicht in seinem Buch die Verbindung zwischen der Einhaltung der Menschenrechte und einem gerechten Frieden.

³¹ Random House, New York, 2005.

³² *Ibid.*, S. 79.

³³ *Ibid.*, S. 88.

³⁴ *Ibid.*, S. 90.

gesetzt sein wird. So hat z.B. Osama Bin Laden, der sich für die Ausweitung ausländischer Truppen aus arabischen Staaten wie Kuwait, Saudi-Arabien und dem Irak ausspricht und in diesen und anderen Staaten etwas errichten will, was er für eine authentische islamische Regierung hält, einen Eindruck davon vermittelt, wie seine besonderen Ideale und Ziele aussehen, als er sich der Nationalen Islamischen Front im Sudan und der Talibanherrschaft in Afghanistan anschloss und diese unterstützte. Beide Regime gehören zu denen, die in der jüngsten Vergangenheit die Menschenrechte, auch die vier Kategorien von Überzeugungsrechten, am stärksten verletzt haben.³⁵

Mit der Hervorhebung dieser drei Beispiele für „krankhaften Nationalismus“ möchten wir sowohl aufzeigen, welche verheerenden Folgen die systematische Leugnung von Überzeugungsrechten (und anderen Menschenrechten) mit sich bringt, als auch dazu aufrufen, sich für diese Rechte einzusetzen und/oder sie zu stärken. Wir sollten betonen, dass sich die Versuchung, religiöse und kulturelle Vielfalt durch Willkürherrschaft zu unterdrücken, keineswegs auf die drei erwähnten Beispiele beschränkt. Augenblicklich werden fast alle modernen Staaten in mehr oder weniger starkem Ausmaß von Auseinandersetzungen zwischen Mehrheiten und Minderheiten über die kulturelle und religiöse Identität eingeholt. Gerade weil das Thema der kulturellen und religiösen Identität *nirgendwo* etwas „Geordnetes, Einheitliches und Stabiles“ ist, und weil es eben keinen Ort gibt, an dem dieses Thema nicht „unterschiedliche und konfliktträchtige Ansichten und Haltungen hervorruft, die ständig wieder in Frage gestellt und herausgefordert werden“, oder wo die Regierungen und die ihnen nahe stehenden Gruppen dazu neigen, eine willkürliche Ordnung aufzuzwingen, gerade deshalb werden die Überzeugungsrechte überall auf der Welt so dringend benötigt.

Letztendlich beruht meine ganze Verteidigung der Überzeugungsrechte auf folgender Überzeugung: In Anbetracht der Ereignisse, die sich in der Mitte des 20. Jahrhunderts und in den Jahren danach zugetragen haben, scheint es mir moralisch zwingend zu glauben, dass jeder einzelne Mensch das, was in der Präambel zur Allgemeinen Erklärung der Men-

³⁵ Ich möchte ausdrücklich betonen, dass ich, wenn ich hier den islamischen Terrorismus heraushebe, keineswegs die Absicht habe, Besatzungsmächte wie Israel oder die Vereinigten Staaten von Vorwürfen, die mit „pathologischem Nationalismus“ assoziiert werden, freizusprechen, wenn sie gegen internationales Recht, auch gegen die Menschenrechte und gegen humanitäres Recht, verstoßen haben.

schenrechte als „Akte der Barbarei“ bezeichnet wird, „die das Gewissen der Menschheit zutiefst verletzt haben“, mit der gleichen „Empörung“ betrachten muss, die damals die Verfasser der Menschenrechtserklärung einte und die ihr Werk beseelte und aus der sich erklärt, „warum die Erklärung auf so umfassende Unterstützung stieß.“ Mit der Formulierung ‚die das Gewissen der Menschheit zutiefst verletzt haben‘ ‚verallgemeinerten die Verfasser ihre eigenen Empfindungen und übertrugen sie auf die gesamte übrige Menschheit. Indem sie eine Position bezogen, die der Hitlers diametral entgegengesetzt war, glaubten sie, jeder moralisch gesunde Mensch sei in vergleichbaren Umständen gleichermaßen zutiefst verletzt und empört wie sie.“³⁶ Es scheint außerdem ebenso moralisch zwingend, die Grundprinzipien für die von den Verfassern vorgesehenen Einschränkungen anzuerkennen und zu wahren, um eine Wiederholung solch barbarischer Taten zu verhindern. Befolgt man die Erklärung in dieser Weise, so bedeutet dies, dass alle Menschen, auch die religiösen, für die Wahrung jener Prinzipien verantwortlich gemacht werden müssen.

Durch die Überzeugung, dass es eine gemeinsame Mindestbasis für die Überzeugungsrechte (und andere Menschenrechte) gibt, unterscheidet sich die hier vertretene Position vom postmodernen Denken. Mögen auch manche Postmodernisten unser Verständnis von nationaler Kultur und Religion noch so sehr kritisch durchleuchten, mir scheint ihr doktrinärer Skeptizismus letztendlich sinnlos. Er nimmt ihnen die Grundlage, auf der die notwendigen Maßnahmen ergriffen werden können, um den kulturellen und religiösen Pluralismus zu schützen und sich gegen die Willkürherrschaft innerhalb einer Nation zu wenden.

Kultur, Religion und nationale Identität Amerikas

Wir wollen nun das, was wir bisher erarbeitet haben, kurz auf einen besonderen Fall anwenden – ich meine die jüngsten Kontroversen über die nationale Identität Amerikas. Diese Auseinandersetzungen konzen-

³⁶ Morsink: *op. cit.*, S. 91. Die meiner Ansicht nach gar nicht unvernünftige Annahme lautet, dass die Äußerung moralischen Entsetzens angesichts von Hitlers Taten an sich schon ein (wenn auch minimales) entscheidendes Definitionskriterium dafür ist, was es bedeutet, ein „moralisch gesundes menschliches Wesen“ zu sein. Sollten daran Zweifel bestehen, so empfehlen wir, wie ich einmal gesagt habe, „dass der Zweifler einige Stunden im Holocaust Museum von Washington verbringen möge.“ Siehe: D. Little: „Tolerating Intolerance: Some Reflexions on Freedom of Religion as a Human Right“, in: *Reflections*, Bd. 90, Nr. 2 (Sommer/Herbst 1995), S. 23.



Religiöse Intoleranz unter der damaligen englischen Staatskirche zwingen die „Pilgerväter“, von denen der größte Teil bereits ins Exil nach Holland geflohen war, im Jahre 1620 auf der *Mayflower* in die damaligen englischen Kolonien in Nordamerika auszuwandern.

Foto: Hans Marti

Die *Plymouth Plantation*, Massachusetts, an der Ostküste Nordamerikas: die erste Siedlung der „Pilgerväter“, von denen nur knapp die Hälfte die um sich greifenden Krankheiten an Bord der *Mayflower* überlebt hatten.

Foto: Hans Marti



Am 4. Juli 1776 unterzeichnen die Mitglieder des Kongresses die Unabhängigkeitserklärung. Damit lösen sich 13 amerikanische Kolonien von der englischen Krone. Die Erklärung garantiert den Bürgern unveräußerliche Grundrechte, darunter das „Recht auf Leben, Freiheit und Streben nach Glück“. Am 17. September 1787 wird die Verfassung der Vereinigten Staaten in Philadelphia, Pennsylvania, unterzeichnet. Doch erst 1791

werden in der *Bill of Rights* (den 10 Zusatzartikeln zur Verfassung) weitere wichtige Rechte zugewilligt, die im ersten Entwurf noch nicht berücksichtigt worden waren – darunter das Recht auf freie Religionsausübung.

Foto: Sigrid Büsch

trieren sich auf das bisher letzte, vor kurzem erschienene und heiß diskutierte Buch von Samuel Huntington *Who Are We? Challenges to America's National Identity*.³⁷ Darin führt Huntington aus, dass eine, wie er sie nennt, „anglo-protestantische nationale Identität“ ein relativ konstantes und einheitliches kulturelles Konzept in der amerikanischen Geschichte darstellt. Das sei, so Huntington, eine besondere Verbindung von eindeutig britischen Einflüssen wie der Sprache und der politisch-rechtlichen Institutionen mit der Religion, und hier in erster Linie mit einer eindeutig amerikanischen Ausprägung von protestantischem Christentum.

Huntington besteht mit Nachdruck auf dem Gedanken, dass die amerikanische Religion von entscheidender Bedeutung sei. Er nennt das 21. Jahrhundert „ein Jahrhundert der Religion“ und sagt, dass in Amerika „die evangelische Christenheit zu einer wichtigen Kraft geworden ist und dass sich die Amerikaner möglicherweise wieder auf ihr seit dreihundert Jahren gültiges Selbstbild besinnen, wonach sie ein christliches Volk sind.“³⁸ Er behauptet, viele Amerikaner stünden Atheisten ablehnend gegenüber und „stimmten wahrscheinlich den Gründungsvätern darin zu, dass ihre republikanische Regierung einer christlichen Basis bedarf...“³⁹ Er selber erklärt, dass, wie er es nennt, „Amerikas ‚Zivilreligion‘ sich nicht damit vereinbaren lasse, ...Atheist zu sein.“⁴⁰ Auch wenn der Gedanke vom so genannten „amerikanischen Credo“ – das sind in erster Linie eine Reihe bürgerlicher und politischer Ideale, auf deren Grundlage allen Bürgern gleichermaßen Freiheiten wie die Presse-, Vereins-, Rede- und Religionsfreiheit garantiert werden – wichtig ist, so ist dieser Gedanke selber, laut Huntington, „einzig und allein durch eine Kultur protestantischer Dissidenten entstanden.“ Kurz: Ohne Protestantismus kein Credo.⁴¹

Doch mag die anglo-protestantische Identität historisch gesehen auch noch so einheitlich und kohärent sein, heute steht sie, wie Huntington sagt, vor zwei bedeutenden Herausforderungen.⁴² Die eine ist die große

³⁷ Simon & Schuster, New York, 2004.

³⁸ Ibid., S. 15.

³⁹ Ibid., S. 88.

⁴⁰ Ibid., S. 103.

⁴¹ Ibid., S. 68.

⁴² Huntington wendet anscheinend seine frühere Theorie von einem weltweiten Konflikt der Zivilisationen, die er in seinem Buch *Clash of Civilizations: The Remaking of World Order* (Simon & Schuster, New York, 1996) entwickelt hat, auf das an, was seiner Meinung nach möglicherweise eine tiefe Kluft innerhalb Amerikas bewirken kann. Aus den dort genann-



Protestmarsch mexikanischer Einwanderer in Denver, USA, am 1. Mai 2006

Foto: Echando Raices/
Taking Root, © 2002
American Friends Service
Committee (www.afsc.org)

und immer größer werdende Gruppe lateinamerikanischer und insbesondere mexikanischer Einwanderer, die eine ganze Reihe von Charakteristiken mitbringen, die sie, wie es in der Geschichte der amerikanischen Immigration einmalig ist, der amerikanischen nationalen Identität entgegenhalten. Im Gegensatz zu früheren Einwanderern werden sich die Mexikaner wahrscheinlich nicht der amerikanischen Identität anpassen. Grund dafür ist zum einen ihre außergewöhnlich hohe Zahl, sodann die Nähe zu ihrem Heimatland, ihre Neigung sich abzukapseln, sobald sie einmal in den Vereinigten Staaten sind, und ihre „oftmals verächtliche“ Einstellung gegenüber der amerikanischen Kultur. Dafür werden sie aber versuchen, diese Kultur zu unterminieren.⁴³

Die zweite Herausforderung besteht in einer Ansammlung „toter Seelen“, wie Huntington sie nennt. Das sind die „vaterlandslosen Eliten“. Diese Amerikaner gehören zu einer „neu entstehenden globalen Superklasse“, die sich von der breiten „patriotischen Öffentlichkeit“ entfremdet hat, weil ihre Angehörigen sich zu einer Reihe gemeinsamer „transnationaler Ideale“ bekennen, denen zufolge Nationalismus als „böse, die

ten Gründen meint Huntington, „mexikanische Einwanderer“ führten einen „Kulturgraben“ zwischen ihren Werten und der etablierten amerikanischen Identität herbei (S. 253). Die zweite Bedrohung, die von „vaterlandslosen Eliten“ ausgeht, welche die traditionelle amerikanische Identität zugunsten verschiedener Formen von Kosmopolitismus, Internationalismus und Transnationalismus ablehnen, stellt für Huntington eine ebenso starke kulturelle und zivilisatorische Gefahr für die amerikanischen Traditionen dar.

⁴³ Huntington: *Who Are We?*, S. 254–255.

nationale Identität als suspekt und Patriotismus als überholt⁴⁴ gelten. Huntington bezieht sich durchaus zustimmend auf folgende Beschreibung von Akademikern, Intellektuellen und politischen Führungspersönlichkeiten (insbesondere der Clinton-Ära), von Geschäftsleuten und Angestellten internationaler Nichtregierungsorganisationen usw., die seiner Ansicht nach alle dieser Gruppe zuzurechnen sind:

„Die Kosmokraten sind in zunehmendem Maße von der Gesellschaft abgeschnitten: Die Angehörigen dieser Klasse studieren an ausländischen Universitäten, arbeiten eine zeitlang im Ausland und sind für global agierende Organisationen tätig. Sie stellen eine Welt innerhalb der Welt dar und sind untereinander durch unzählige globale Netzwerke verbunden, doch sie sind isoliert von den eher in engeren Bahnen denkenden Mitgliedern ihrer eigenen Gesellschaften... Sie verbringen wahrscheinlich mehr Zeit damit, mit ihresgleichen überall in der Welt über Telefon und E-mail zu chatten, als mit ihren Nachbarn von nebenan zu reden.“⁴⁵

Es gibt drei Arten entwurzelter Amerikaner. Die „Universalisten“ glauben an „den Triumph Amerikas als globaler Supermacht“. Dabei heben sie die „weit verbreitete Akzeptanz amerikanischer Popkultur und amerikanischer Werte in anderen Gesellschaften“ hervor, auf Grund derer Amerika zu der „universalen Nation“ schlechthin wurde.⁴⁶ Die „Ökonomisten“ konzentrieren sich auf „die wirtschaftliche Globalisierung als grenzüberschreitender Kraft, die nationale Grenzen sprengt, die nationalen Wirtschaftssysteme zu einem einzigen globalen System verschmilzt und rasch den Einfluss und die Funktion nationaler Regierungen aushöhlt.“⁴⁷ Die „Moralisten“ schließlich „diffamieren Patriotismus und Nationalismus als Kräfte des Bösen und behaupten, dass internationales Recht, internationale Institutionen, Regelungen und Normen moralisch höher stehen als die der einzelnen Nationen.“⁴⁸

Die angeblichen Herausforderungen, mit denen die nationale Identität Amerikas konfrontiert ist, werfen zwei Fragen auf. Die eine betrifft die

⁴⁴ Ibid., S. 273. Auf S. 263–274 setzt sich Huntington detailliert mit diesen „toten Seelen“ auseinander.

⁴⁵ Aus: John Micklethwait und Adrian Woolbridge: *A Future Perfect*, S. 241–242, zitiert von Huntington auf S. 269.

⁴⁶ Ibid., S. 266.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid., S. 270.

Genauigkeit, mit der behauptet werden kann, mexikanische Einwanderer und Angehörige der nationalen Elite stellten eine Bedrohung dar. Zahlreiche Kritiker haben sich mit der Beschreibung auseinandergesetzt, die Huntington von der Einstellung der mexikanischen Einwanderer gibt, und sie führen Beweise an, die darauf hin deuten, dass deren Einstellung zur amerikanischen Kultur sehr viel positiver ist, und dass sie sehr viel mehr Bereitschaft zeigen, die englische Sprache zu lernen und sich am gesellschaftlichen Leben zu beteiligen, als Huntington behauptet.⁴⁹ Der gleiche Einwand wurde auch gegen seine Darlegung von den Ansichten der vaterlandslosen Eliten vorgebracht. Einem Kritiker zufolge ist „die Aushöhlung der amerikanischen Identität durch Befürworter der multikulturellen Gesellschaft und durch liberale Eliten etwas, worüber man sich vor ungefähr fünf oder zehn Jahren Sorgen gemacht hat“, doch „nach den Angriffen vom 11. September spielt diese Überlegung keine große Rolle mehr in der Diskussion.“ Dieses Ereignis hat ein Aufleben des Patriotismus und der nationalen Einheit ausgelöst und gleichzeitig die allgemein geteilte Überzeugung hervorgebracht, dass „der einst als bedrohlich angesehene kulturelle Pluralismus über Nacht zu einem, wenn auch nicht offiziellen, Wesensmerkmal für die nationale Identität geworden ist.“⁵⁰

Angenommen, Huntingtons Beschreibungen wären sogar teilweise richtig und zumindest ein Teil der Amerikaner mexikanischer Herkunft sowie einige Angehörige der vaterlandslosen Eliten stellten tatsächlich die Herausforderung dar, von der er spricht. Dann bliebe immer noch die Frage, wie wir auf diese Tatsache reagieren sollten. *Wie sollten wir grundsätzlich mit der Entscheidung umgehen, ob wir uns jener Herausforderung (wenn es denn eine ist) stellen wollen oder nicht, die von den Amerikanern mexikanischer Herkunft und den vaterlandslosen Eliten oder irgendeiner anderen Gruppierung in dieser Hinsicht an uns herangetragen wird?*

Huntington selber bleibt bei dieser zweiten Frage ausgesprochen unklar. Einerseits scheint er als „wertfreier Sozialwissenschaftler“ vorzu-

⁴⁹ Siehe: Louis Menand: „Patriot Games: the New Nativism of Samuel P. Huntington“, in: *New Yorker*, 17. Mai 2004, S. 96–97; David Brooks: „The Americano Dream“, in: *New York Times*, 24. Februar 2004, S. 27. Dieser Reaktion schloss sich auch mein Harvard-Kollege Professor David Carrasco an, der in einer Podiumsdiskussion mit Professor Huntington über dessen Buch *Who Are We?* teilnahm, die im Herbst 2004 an der Harvard Divinity School stattfand. Es sei auch noch gesagt, dass Huntington selber sehr schwache Beweise anführt (S. 254–256), um seine Theorie zu stützen, wonach Amerikaner mexikanischer Herkunft „die amerikanische Kultur oftmals gering schätzen“.

⁵⁰ Menand: „Patriot Games“, op. cit., S. 92.



Ground Zero, New York: Erinnerung an die bislang wohl schrecklichste Katastrophe der amerikanischen Nation vom 11. September 2001.

Foto: churchphoto/
Dr. Rolph J. Poehler

gehen, der nichts weiter tut, als aufzulisten, welche verschiedenen Optionen den Amerikanern zur Verfügung stehen, um zu verstehen, wer sie sind. Diese Optionen beschreibt er im letzten Kapitel und nennt sie den „kosmopolitischen“, den „imperialistischen“ und den „nationalen“ Ansatz. Und er möchte sie als rein deskriptive Verallgemeinerungen verstanden wissen, die historisch und soziologisch belegt sind und die derzeit die wichtigsten Wahlmöglichkeiten der Amerikaner hinsichtlich ihrer nationalen Identität darstellen.⁵¹ Die Tatsache, dass Huntington den größten Teil seines Buches dem „nationalen Ansatz“ widmet, soll gleichfalls nur seine empirischen Erfahrungen wiedergeben.

Andererseits scheint es bei der Frage *Who Are We?* doch um sehr viel mehr zu gehen als nur um ein rein deskriptives Unterfangen. Man kommt unweigerlich zu dem Schluss, dass Huntington von all den Optionen die des „nationalen Ansatzes“ bevorzugt. „Die Alternative zu Kosmopolitismus und Imperialismus“, schreibt er, „ist der Nationalismus, der sich für die Bewahrung und Verbesserung jener Qualitäten einsetzt, die für Amerika seit seiner Gründung charakteristisch waren.“⁵² „Das kulturelle Amerika befindet sich in einem Belagerungszustand.“ Die Amerikaner können „ihren Untergang aber hinausschieben, wenn sie ihr Verständnis von

⁵¹ Huntington: *Who Are We?*, op. cit., S. 362–366.

⁵² *Ibid.*, S. 365.

nationaler Identität, ihre nationalen Ziele und ihre gemeinsamen kulturellen Werte erneuern.“⁵³

Huntington stützt seine Präferenz, die er leider nie sorgfältig herleitet oder verteidigt, anscheinend auf eine Kombination von zwei Argumenten: Zum einen auf das Argument von der *Mehrheit* und zum anderen auf das der *Funktionalität*. Das Mehrheitsargument besagt, dass das, was die „meisten Menschen“ beschließen, die nationale Identität eines Landes ausmacht, nämlich das, was dieses Land wirklich ist, denn das beweisen sowohl die Geschichte als auch die Soziologie; kurz: *Die Mehrheit* hat das Sagen. Dem funktionalen Argument zufolge fällt die Nation auseinander, wenn ihre nationale Identität (über die die „Mehrheit“ bestimmt) nicht bewahrt und gefördert wird.

Huntington nimmt diese Argumente ernst. Er führt zwei Fälle aus der jüngsten Vergangenheit als Beispiele an, die deutlich machen, wie sehr er sich für das Mehrheitsprinzip einsetzt und wie sehr er fürchtet, die Überzeugungen der Mehrheit könnten bedroht werden.⁵⁴ Im ersten Fall handelt es sich um eine im Jahr 2002 von Dr. Michael Newdow, einem erklärten Atheisten, eingereichte Klage, mit der er erreichen wollte, dass die Worte „unter Gott“ aus dem ‚Pledge of Allegiance‘, dem amerikanischen Fahneneid, gestrichen werden. Vor einer niederen Instanz in Kalifornien hatte die Klage Erfolg, doch später wurde sie von einer höheren gerichtlichen Instanz mit der Begründung wieder aufgehoben, Dr. Newdow sei rechtlich zu der Klage nicht befugt. Im zweiten Fall geht es um Brian Cronin, der 1999 versucht hat, ein sechzig Fuß hohes Kreuz, das dreiundvierzig Jahre lang auf öffentlichem Grund in Boise, Idaho, gestanden hatte, entfernen zu lassen.

Im ersten Fall äußerte sich Huntington zu Dr. Newdow, der in seiner Klage gesagt hatte, die Worte „unter Gott“ im Fahneneid geben ihm das Gefühl, „ein Außenseiter zu sein“, einer Klage, der das Gericht in erster Instanz stattgab, folgendermaßen:

„Dr. Newdow und das Gericht haben es durchaus richtig verstanden: Atheisten sind ‚Außenseiter‘ in der amerikanischen Gesellschaft. Als Ungläubige sind sie nicht verpflichtet, den Fahneneid abzulegen oder an irgendeinem religiös gefärbten Akt teilzunehmen. Sie haben aber auch nicht das Recht, ihren Atheismus all jenen Amerikanern aufzuzwingen,

⁵³ Ibid., S. 12.

⁵⁴ Ibid., S. 81–83.

deren religiöse Überzeugungen heute und früher Amerika als eine religiöse Nation definiert haben.

Ist Amerika auch eine christliche Nation? Laut Statistik ja: 80 bis 85 Prozent der Amerikaner bezeichnen sich in der Regel als Christen.⁵⁵

Im Fall von Brian Cronin und seinem Versuch, das sechzig Fuß hohe Kreuz von dem öffentlichen Gelände in Boise, Idaho, entfernen zu lassen, vertritt Huntington denselben Standpunkt. Auf Cronins Argument, „den Buddhisten, Juden, Muslimen und anderen Nichtchristen in Boise gebe dieses Kreuz ganz eindringlich zu verstehen, dass sie Fremde in einem fremden Land sind“, erwidert Huntington:

„Wie Dr. Newdow hat auch Herr Cronin ins Schwarze getroffen. Amerika ist eine vorwiegend christliche Nation mit einer weltlichen Regierung. Nichtchristen dürfen sich zu Recht als Fremde betrachten, weil sie oder ihre Vorfahren in dieses von Christen gegründete und bevölkerte ‚fremde Land‘ eingewandert sind, zumal ja auch Christen zu Fremden werden, wenn sie nach Israel, Indien, Thailand oder Marokko umsiedeln.“⁵⁶

Huntingtons Reaktion auf diese beiden Fälle verdeutlichen die Schwierigkeiten, die seine Einstellung mit sich bringt, denn sie ist in mehrfacher Hinsicht problematisch. Im Fall Newdow ist es nicht korrekt zu behaupten, die Streichung der Worte „unter Gott“ aus dem Fahneneid käme einer Aufoktroierung des Atheismus gleich. Das träfe nur dann zu, wenn diese Worte durch die Formulierung „nicht unter Gott“ (weil Gott nicht existiert) ersetzt würden. Wird lediglich der Bezug auf eine Gottheit gestrichen, so bleibt damit die Frage nach einem religiösen oder antireligiösen Bekenntnis offen.

Im Fall Cronin scheint sogar Huntington selber, wenn auch sehr indirekt, die Befürchtung zu hegen, dass es sich doch um eine Diskriminierung handeln könnte. Ganz beiläufig erwähnt er, dass in ähnlichen Fällen in anderen Staaten Bewohner, die ein Kreuz auf öffentlichem Gelände bewahren wollten, „versucht haben, die Eigentumsrechte an diesem Gelände privaten Gruppen zu übertragen, und *damit implizit einräumten, dass es Probleme aufwirft, wenn das Symbol nur einer einzigen Religion durch die Obrigkeit zur Schau gestellt wird.*“⁵⁷ Dieses Zugeständnis mag auch ein Hinweis darauf sein, dass Huntington irgendwie doch spürt, dass

⁵⁵ Ibid., S. 82.

⁵⁶ Ibid., S. 83.

⁵⁷ Ibid., S. 83, Hervorhebung von uns.

eine „weltliche Regierung“, auf die er ja Bezug nimmt, die Verpflichtung hat, alle Religionen gleich zu behandeln und nicht unfairerweise die Mehrheit bevorzugen darf.

Diese Hinweise auf Huntingtons unterschwellig vorhandenes Bewusstsein machen jedoch seine unerschütterliche Bereitschaft umso erschreckender, Cronins und Newdows Befürchtungen einfach hinweg zu fegen, sie könnten „als Außenseiter“ oder „Fremde“ angesehen werden. Ist es denn so selbstverständlich, dass man ihnen, nur weil sie einer „religiösen Minderheit“ angehören oder eine von der Mehrheit nicht geteilte Überzeugung vertreten und weil sie die von ihnen als willkürlich empfundene Dominierung durch die Mehrheit herausfordern wollen, zu verstehen gibt, sie hätten keine kulturelle oder religiöse Berechtigung dazu, ganz gleich, was die Gerichte dazu sagen? Besteht denn nicht Anlass zu der berechtigten Befürchtung, dass es zu rechtlicher und politischer Diskriminierung kommen könnte, wenn man den Grundsatz akzeptiert, dass in solchen Fragen „das Gesetz der Mehrheit“ entscheidet? Sollte man Menschen, die eine Minderheitenmeinung vertreten, wie z. B. die oben genannten, nur weil sie nicht der „anglo-protestantischen Mehrheit“ angehören, zu verstehen geben, sie seien keine vollwertigen amerikanischen Bürger und müssten sich folglich auf immer und ewig mit dem Status von Außenseitern und Fremden zufrieden geben?

Mehr noch, sollte man von ihnen erwarten, dass sie klein begeben, wenn sie erfahren, dass die von ihnen angestrebten Veränderungen möglicherweise den „Untergang“ oder den „Verfall“ gewisser Aspekte der vorherrschenden nationalen Identität auslösen? Ist denn nicht vielmehr anzunehmen, dass sie, wie zahlreiche Minderheiten in der Geschichte dieses und anderer Länder, eher darauf hoffen, dass die vorherrschenden religiösen und kulturellen Muster auseinander brechen und sich verändern? Ist es denn vernünftigerweise nicht genau das, wofür sie protestieren? Haben sie als gleichberechtigte und wohl angesehene Mitglieder der nationalen Gemeinschaft nicht jedes Recht der Welt, mit ihren Herausforderungen fortzufahren, solange sie dies im Rahmen einer freien und fairen Debatte tun?

Es hilft Huntingtons Anhängern übrigens nicht, wenn er behauptet, Minderheiten in Israel, Indien, Thailand oder Marokko hätten genau so viel Grund zur Sorge, als Ausländer und Fremde beschimpft zu werden, wie Nichtchristen in Amerika. In jedem dieser Länder, auch in den Vereinigten Staaten, stellt der rechtliche und kulturelle Status religiöser und

anderer Minderheiten ein akutes und andauerndes Problem dar, über das es hoffentlich bald erlaubt sein wird, fair und offen zu debattieren und zu streiten, anstatt dass darüber im Namen der dominierenden Mehrheit entschieden und endgültig beschlossen wird. Auf umstrittene Vorhersagen über einen unmittelbar bevorstehenden Untergang sollte in Zukunft verzichtet werden.

Im Wesentlichen sind Huntingtons Argumente nicht stichhaltig, weil er die drei grundlegenden Punkte hinsichtlich Kultur, Religion und nationaler Identität, die wir versucht haben auszuführen, nicht berücksichtigt hat:

1. In all diesen Bereichen herrscht ein Pluralismus, der nicht eingeschränkt werden kann, und der permanent Gegenstand von Auseinandersetzungen ist;

2. es besteht immer die Gefahr willkürlicher Herrschaft (einschließlich der Herrschaft durch die Mehrheit) und

3. (angesichts der beiden oben genannten Punkte) ist es dringend notwendig, ein System von Normen zu besitzen, wie es am besten durch die Menschenrechte und insbesondere die Überzeugungsrechte verkörpert wird, das die größte Fairness und Offenheit in der Diskussion und in der Auseinandersetzung über den kulturellen und religiösen Charakter der nationalen Identität gewährleistet.

Schlussfolgerung

Ich möchte nun eine alternative Sichtweise von der nationalen Identität Amerikas entwerfen, in der die Gedanken, die ich in diesem Aufsatz dargelegt habe, noch einmal zusammengefasst werden sollen, obwohl ich gestehe, dass ich noch ganz am Anfang stehe und erst begonnen habe, mich mit diesem Thema zu befassen und es in angemessener Weise auszuarbeiten. Ich räume ebenfalls ein, dass es sich dabei nur um einen Vorschlag neben vielen anderen handelt, die entsprechend den nationalen und internationalen Standards für eine freie und faire Debatte, die ich für ein wesentliches Merkmal der nationalen Identität Amerikas erachte, ebenfalls vorgestellt und erörtert werden müssen.

Die Amerikaner sind ein Volk, das die Frage, wer sie in kultureller und religiöser Hinsicht sind, stets frei und fair diskutiert hat. Und wie es eine Reihe verfassungsmäßig garantierter Verfahren vorsieht (die wir grob als „amerikanisches Credo“ bezeichnen), sind sie auch bereit, provisorische Antworten zu akzeptieren. Diese Verfahren und die sie verkörpernden Institutionen und Sitten sind auf besondere und wertvolle Weise in der

Geschichte verankert (und das ist für die nationale Identität Amerikas ohne jeden Zweifel sehr wichtig). Doch angesichts Amerikas internationaler Verpflichtungen (gegenüber der Charta der Vereinten Nationen, den Menschenrechten, dem humanitären Recht und anderen Verträgen), unterliegen diese Verfahren auch Veränderungen und müssen im Licht der internationalen Menschenrechtsnormen (und besonders der Überzeugungsrechte) revidiert werden.

Die Entwicklung des interreligiösen Dialogs in der europäischen Tradition*

Maurice Verfaillie

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

Erlauben Sie mir vorab eine sehr persönliche Bemerkung: Ganz gleich, wie ehrlich unser Blick auch sein mag, es interpretiert doch jeder die Welt und das, was sie bewegt, je nach seinem eigenen Werdegang und nach seiner eigenen Erfahrung. Ich halte es deshalb nicht für unwichtig darauf hinzuweisen, dass ich versuchen werde, meine Ausführungen über die Entwicklung des interreligiösen Dialogs in der europäischen Tradition vom Standpunkt eines Christen aus zu machen.

Der Historiker, der über ein konkretes Ereignis berichtet, etwa über die Landung der Alliierten im Juni 1944, befindet sich bei der Abhandlung seines Themas in einem gewissen Vorteil, denn selbst wenn die Meinungen über die Wahl des Zeitpunkts und über das Ausmaß der Folgen des Geschehens auseinander gehen können, so besteht doch Einigkeit darüber, dass es tatsächlich stattgefunden hat; man kennt den Ort und den Zeitpunkt und weiß, welche Rolle es für den Sturz des Naziregimes gespielt hat.

Man mag meinen, das sei auch der Fall, wenn es um „*die Entwicklung des interreligiösen Dialogs in der europäischen Tradition*“ geht, insofern als es ja möglich ist, die Wesenszüge bestimmter Debatten aufzuzeigen, zu erkennen, wie in der Vergangenheit die interreligiösen Beziehungen gesehen wurden und solche Diskussionen als bedeutend genug einzustufen, die als Vorstöße in Richtung auf einen echten „*interreligiösen Dialog*“ gelten können. Heutzutage wird dieser Begriff aber so häufig im Munde geführt und auf so viele interreligiöse Begegnungen angewendet, dass der Sinn dessen, was den „*Dialog*“ ausmacht, so weit verblasst ist, dass er zu einem sinnentleerten Gemeinplatz geworden zu sein scheint.

Nach diesen einleitenden Worten schlage ich Ihnen vor, unser Thema in drei Etappen zu gliedern:

1. Zunächst werde ich *den modernen Begriff des Dialogs und seine Philosophie* definieren;

* Vortrag des Autors anlässlich des Weltkongresses über „Religion, Dialog, Solidarität und Entwicklung“ vom 25.-27. Mai 2005 in Santiago de Compostela, Spanien.

2. danach möchte ich *auf Vorläufer der interreligiösen Beziehungen in der Geschichte Europas* eingehen und abschließend

3. *kurz einige kontextabhängige Faktoren ansprechen, die für die Entwicklung der interkonnessionellen und interreligiösen Beziehungen eine Rolle gespielt haben.*

I. Der moderne Begriff des Dialogs und seine Philosophie in Europa

Bevor ich über den modernen Begriff des Dialogs an sich und über seine Philosophie spreche, sei darauf hingewiesen, dass der Begriff des „Dialog“ *in seiner heutigen Bedeutung* erst nach dem Zweiten Weltkrieg,



Teilnehmer am Weltkongress über „Religion, Dialog, Solidarität und Entwicklung“, der vom 25.–27. Mai 2005 in Santiago de Compostela, Nordspanien, stattfand. Von links nach rechts: John Graz, Generalsekretär der *International Religious Liberty Association*, Silver Spring, USA; Rosa Maria Martinez de Codes, Professorin für Geschichte an der Universität Complutense, Madrid, Spanien; Maurice Verfaille, ehemaliger Generalsekretär der *Internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit*, Gland, Schweiz, mit Gatin Irène.

Foto: mit freundlicher Genehmigung von Frau Rosa Maria Martinez de Codes

also relativ spät, im religiösen Wortschatz auftaucht. So findet er sich z.B. in einer Erklärung der Reformierten Kirche in den Niederlanden aus dem Jahr 1947. Es geht darin um die theologische Beziehung dieser Kirche zu Israel, sprich zum jüdischen Volk im religiösen Kontext.

1. Die Philosophie des Dialogs in seiner modernen Bedeutung

Jean-Claude Basset zitiert Pastor Henri Nusstlé, der sich in seinem 1949 erschienenen Buch „Dialogue avec l’Islam“ mit dem Wesen des Dialogs befasst hat. Darin erklärt der Autor, er wolle „eine Gegenüberstellung ohne jegliche gegenseitige Animosität erreichen, Gegensätzliches durch Erklärungen ersetzen, einen Dialog schaffen.“¹ Ein weiterer Protestant, J. Spencer Trimmingham, schrieb 1955: „Wir verwenden den Begriff Dialog so, wie er heute auf dem Kontinent allgemein verstanden wird, nämlich als konstruktive Begegnung zwischen Christen und Muslimen (...); als eine Begegnung in gegenseitiger Achtung, bei der sich beide Seiten darum bemühen, den Glauben des anderen zu verstehen, und die dazu beitragen soll, eine gemeinsame Basis zu finden, auf der ein gemeinsames Engagement für das Wohl der ganzen Gesellschaft möglich ist.“²

Zwei Begriffe sind in diesem Zitat hervorzuheben: „der Dialog, so wie er heute auf dem Kontinent allgemein verstanden wird“ und „die konstruktive Begegnung (...) in gegenseitiger Achtung“. Es stellt sich nun die Frage, wann diese Auffassung im Westen entstanden ist. Claude Basset sieht den Begriff des *Dialogs in seiner modernen Bedeutung* in die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg an, als sich innerhalb der protestantischen Theologie in Deutschland eine wahre Philosophie des Dialogs herausbildete, die sich im Laufe des 20. Jahrhunderts immer weiter entwickelte und schließlich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962 – 1965) auch die katholische Kirche erreichte.³ Die Wurzeln dieser Philosophie des Dialogs gehen aber eigentlich auf das jüdische Erbe zurück, vor allem auf Martin Buber (1878 – 1965). Letzterer hat die Anthropologie der doppelten Beziehung, der Beziehung zum Anderen und zur Welt begründet: Die Beziehung „Ich – Du“ und die Beziehung „Ich – Es“.

¹ Basset, Jean-Claude: *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*. Editions du Cerf, Paris 1996, S. 67.

² Trimmingham, J. Spencer: *The Christian Church and Islam in West Africa*, London 1955, S. 45.

³ Siehe: Basset, Jean-Claude: op. cit., S. 21. „In Frankreich stellt der Personalismus vom Emmanuel Mounier (1905-1950) eine wichtige Verlängerung der dialogischen Strömung dar, die auch den so genannten christlichen Existentialismus beeinflusst hat; etwa den Begriff der Kommunikation von Karl Jaspers (1883-1969) und das, was Gabriel Marcel (1889-1973) das „Wunder der Begegnung mit dem Du“ genannt hat. Für den Existentialismus eines Jean-Paul Sartre dagegen ist der Andere gleichbedeutend mit Einsamkeit. Und schließlich hat das Denken Martin Bubers die Theologie stark geprägt, nicht so sehr die jüdische – denn auf Grund einiger Stellungnahmen zu Jesus und den Arabern galt er immer als ein Außenseiter -, dafür aber die christliche (...)“

In seinem berühmten Werk „*Ich und Du*“,⁴ das im Jahr 1923 in Deutschland erschien, hebt er hervor, dass weder der Bereich des „*Ich*“ noch der des „*Du*“ getrennt voneinander bestehen. Sie existieren nur im Rahmen des „*Ich – Du*“, der schon vor der Sphäre des „*Ich*“ und vor der des „*Du*“ vorhanden ist. Ebenso existieren auch „*Ich*“ und „*Es*“ nicht getrennt voneinander. Es gibt sie nur in dem Bereich „*Ich – Es*“. Die Beziehung „*Ich – Du*“ ist ausschließlich im Verhältnis zu Gott, dem ewigen „*Du*“, absolut. In den anderen Bereichen des Lebens, auch in den menschlichen Beziehungen, lässt sie sich nicht voll verwirklichen. Letztere versinken nur allzu häufig im Bereich des „*Ich – Es*“.

Kalman Yaron, der Leiter des Martin-Buber-Instituts an der Hebräischen Universität von Jerusalem, schreibt: „*Buber sagt, die Bibel zeuge von einem ständigen Dialog zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen – von einer Beziehung, in der der Mensch ein authentischer Partner ist, der sich Gehör verschaffen kann (...). Im Zentrum dieses Dialogs stehen zwei souveräne Wesen, von denen keines den anderen beeindrucken oder für seine Zwecke benutzen will. Buber zufolge kann der Mensch ohne Dialog zwar leben, doch wer nie einem „Du“ begegnet ist, ist nicht wirklich ein Mensch im humanen Sinn. Wer hingegen in die Welt des Dialogs vordringt, geht ein beträchtliches Risiko ein, denn die Beziehung „Ich – Du“ erfordert, dass sich das „Ich“ total öffnet und sich so der Gefahr einer Ablehnung und einer vollkommenen Zurückweisung aussetzt.*“⁵ Es ist also nur verständlich, dass die französischen Philosophen Gabriel Marcel und Gaston Bachelard diesen Gedanken auf Grund der zentralen Stellung, die Buber der Begegnung mit dem Anderen einräumt, als eine „*kopernikanische Revolution des Denkens*“ bezeichnet haben. Bubers Gedanken haben gerade deshalb eine so starke Wirkung auf das christliche Denken ausgeübt, weil sie in der Lehre der Bibel verankert sind, wo der Mensch als Abbild Gottes erscheint, als ein Wesen, dessen Persönlichkeit sich in der Beziehung zu Gott herausbildet.

2. Definition

Was haben wir nun unter dem „*interreligiösen Dialog*“ zu verstehen?

⁴ Buber, Martin: *Ich und Du* (frz. Ausgabe: *Je et Tu*, Aubier-Montaigne, Paris 1969).

⁵ Yaron Kalman: Martin Buber, in: *Perspectives*, Vierteljahresschrift der UNESCO, Bd. XXIII, Nr. 1-2, Paris 1993, S. 135-147. (UNESCO, Bureau international d'éducation, Paris 2000). Siehe: www.ibe.unesco.org/international/Publications/Thinkers/ThinkersPdf/buber/pdf

Im französischen Wörterbuch *Le Petit Robert* (1996) wird Dialog definiert als „*Kontakt und Diskussion zwischen zwei Parteien, auf der Suche nach einem Übereinkommen, einem Kompromiss.*“ Unter dem Gesichtspunkt, der uns hier interessiert, scheint mir die Definition passender, die Jean-Claude Basset⁶ gibt: „*Unter Dialog verstehen wir die Begegnung von Personen(...). Den Dialog zeichnet aus, dass er die Einzelnen, ihre Geschichte und ihre Entwicklung berücksichtigt; darüber hinaus können sich die Gesprächspartner im Dialog als Menschen mit ihrer jeweils eigenen Individualität und Freiheit anerkennen.*“

Eine solche Definition dessen, was den *Dialog* ausmacht, setzt natürlich auch eine genaue Definition des Begriffs *Person* voraus. Diese ist im christlichen Denken durchaus existent. Ja, sie lässt sich bis ins Neue Testament hinein zurückverfolgen. In dem griechischen „*voûς*“, das der Apostel Paulus in seinen Briefen verwendet, manifestiert sich die strukturierte Persönlichkeit in ihrer Totalität. „*Das ‚Ich‘, das ‚weiß‘, das ‚versteht‘ und ‚kennt‘, ist gleichzeitig immer auch ein ‚Ich‘, das ‚sich orientiert‘, das ‚will‘ und Stellung bezieht. Das Element des Willens gehört immer zum Verständnis vom denkenden Subjekt dazu*“ (1. Kor. 1:10; Röm. 12:2; 14:5; 7:23),⁷ schreibt Jean Zurcher. Im Mittelalter definierte der Philosoph Boëtius die Persönlichkeit als „*die individuelle Substanz eines Vernunft begabten Wesens*“ (in: *De duabis naturis et una persona Christi*).

3. Die Auswirkungen dieser Auffassung vom Dialog auf religiöser Ebene

Wenn wir den *Dialog* als Kommunikation auf religiöser Ebene und im modernen westlichen Sinn verstehen, so unterscheidet er sich deutlich von allen anderen Arten der menschlichen Beziehungen, seien es nun *Dialoge* innerkonfessioneller Art oder *Dialoge* im Rahmen von interreligiösen Begegnungen: Um einen echten *Dialog* zu führen, müssen mehrere Bedingungen erfüllt werden, von denen ich hier nur einige nennen will:

⁶ Basset, Jean-Claude: op. cit., S. 23; siehe: Yaron, Kalman: „Im Monolog wird der Andere zur Sache – er wird wahrgenommen und benutzt -, wohingegen man ihm im Dialog als einem einzigartigen Wesen begegnet und ihn als solches anerkennt und benennt.“ Op. cit.

⁷ Zurcher, Jean: *L'homme. Sa nature et sa destinée*. Editions Delachaux et Niestlé, Bibliothèque théologique, Genf 1953, S. 183, 184.

a) *Dialog ist immer eine Begegnung von Personen.* Streng genommen dürfte man gar nicht vom *Dialog der Religionen* sprechen, sondern vielmehr vom *Dialog unter Gläubigen*. Das, was heute als „interreligiöser Dialog“ bezeichnet wird, läuft eigentlich auf eine Gegenüberstellung, einen Vergleich von Gedankengebäuden hinaus.

b) *Dialog setzt immer einen respektvollen und vertrauensvollen Austausch voraus.* Zum wahren Dialog gehört immer auch die Anerkennung der Person und der Würde des anderen, und dazu bedarf es des gegenseitigen Vertrauens im Gespräch.

c) *Zum Dialog gehört Gegenseitigkeit.* Der echte Dialog schließt ein Verhältnis aus, das ausschließlich auf der Basis „Lehrer – Schüler“ beruht (so wie dies z.B. im Buddhismus praktiziert wird). Die Bedingungen, unter denen der interkonnessionelle oder interreligiöse Dialog zustande kommt, stellen jene Menschen vor Probleme, die fest davon überzeugt sind, dass einzig und allein sie im Besitz der ganzen Wahrheit sind. Gegenseitigkeit verlangt, dass die Gesprächspartner einander zuhören und dass sie offen sind für neue Erkenntnisse, die sie sich gegenseitig vermitteln können.

d) *Der wahre Dialog erkennt die Individualität der Gesprächspartner an.* Martin Buber lehnte sowohl „die absolut individualistische Sichtweise ab, bei der das Subjekt den Anderen lediglich in Beziehung zu sich selber wahrnimmt, als auch die kollektive Perspektive, bei der das Individuum in den Hintergrund gedrängt und nur die Gesellschaft gesehen wird.“⁸ Die Erfahrung zeigt, dass die Individualität stört, weil die Unterschiedlichkeit stört. Der *Dialog* aber setzt voraus, dass die Individualität eines jeden Menschen als Realität anerkannt wird.

e) *Im Dialog ist unser Einsatz gefordert, denn der Dialog fordert uns heraus.* In welchem Maße verpflichten sich die Gesprächspartner? Im echten *religiösen Dialog* bedarf es des Einsatzes, und dieser geht über bloße Worte hinaus. Manchmal werden die Lebensweise und die Überzeugungen der Gesprächspartner davon betroffen. In einen Dialog einzutreten bedeutet immer auch, sich irgendwie der Gefahr auszusetzen, selber in Frage gestellt zu werden und eventuell seine Art des Glaubens oder des Lebens ändern zu müssen. So gesehen, kann bei einem *echten Dialog* unter Umständen auch eine Konversion des anderen nicht ausgeschlossen werden. Der Einsatz im Dialog zwischen Gläubigen unterschiedlicher Überzeugungen bedeutet nichts Geringeres als die Bereitschaft, sich

⁸ Yaron, Kalman: op. cit.

gegenüber den anderen aufrichtig zu seinen eigenen Überzeugungen zu bekennen. Hier erlangt das Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit seine ganze Bedeutung.

II. Die Vorläufer des interreligiösen Dialogs in Europa

1. Das Wesen interreligiöser Beziehungen vor unserer modernen Zeit

Kann man wirklich von der *Entwicklung eines interreligiösen Dialogs* vor unserer modernen Zeit sprechen? Entspricht das einer historischen Realität? Wie wurde das Verhältnis der christlichen Konfessionen und das der Religionen untereinander im Laufe der Geschichte des westlichen Christentums gesehen? Gabriel Marcel und Gaston Bachelard haben die Auffassung, die Martin Buber vom *Dialog* vertrat, als eine „*kopernikanische Revolution des Denkens*“ bezeichnet. Bedeutet das nun, dass es vor dem 20. Jahrhundert niemals eine „*konstruktive Begegnung*“ auf religiösem Gebiet gegeben hat? Alle Historiker des Christentums haben darauf hingewiesen, dass die meisten Begegnungen solcher Art eher vom Geist der Rivalität beherrscht waren als von dem der Ausöhnung. Vorrangiges Ziel dieser religiösen *Dispute* oder *Kolloquien* war es, die konfessionelle Einheit der Christenheit in Europa zu bewahren. Jeder war bemüht, seine Überlegenheit über den anderen zu behaupten. Der Stil der Auseinandersetzungen war in erster Linie durch Polemik, Widerlegung und Ablehnung geprägt. Manchmal jedoch gab es auch freundschaftliche *Dialoge* zwischen Christen und Muslimen in Spanien. Das war bevor das Haus Kastilien in Spanien an die Macht gelangte. Im Allgemeinen allerdings war die Atmosphäre eher feindlich, und das führte schließlich zum Prozess der Inquisition. Noch im 16. Jahrhundert war es auf Grund der starren Haltung, die solche Begegnungen auszeichnete, – und dabei spielte es keine Rolle, ob es sich um Katholiken, Lutheraner, Calvinisten oder Wiedertäufer handelte –, nicht möglich, dass in einem Staat mehrere Konfessionen nebeneinander bestanden.

Die Geschichte Spaniens bietet uns ein interessantes Beispiel, auf das wir allerdings nur kurz eingehen werden. Das Beispiel Spaniens ist deshalb so interessant, weil es einen ganz besonders typischen Aspekt in seiner Geschichte gibt, d.h. einen Punkt, in dem es sich von den übrigen Nationen in Europa unterscheidet. Ich meine die Tatsache, dass auf seinem Boden über einen sehr langen Zeitraum hinweg die drei größten Religionen in Europa nebeneinander gelebt haben: Der Katholizismus,

das Judentum und der Islam. Im ausgehenden Mittelalter trug Spanien das Erbe dreier politischer und kultureller Kräfte in sich, die jede in unterschiedlichem Maß ihren Einfluss auf die Ausbildung der spanischen Identität geltend gemacht haben. Professor Mario Tedeschi von der Universität Neapel hat dieses Nebeneinander der Religionen analysiert. Hat man damals so etwas wie den Triumph der Toleranz und des *interreligiösen Dialogs* erlebt? Mario Tedeschi beantwortet diese Frage mit einem eingeschränkten Nein. Anlässlich der „*Begegnung der drei religiösen Konfessionen: Christentum, Judentum und Islam*“, die im November 1998 in Toledo stattfand, zog er eine gemischte Bilanz: „*Nach so vielen Jahrhunderten scheint das Problem des Nebeneinanders der Religionen trotz des langen Zeitraums nicht gelöst worden zu sein.*“ Er betonte dann, dass die historische Realität im Spanien des ausgehenden Mittelalters immer noch durch die Existenz konfessioneller Nationen bestimmt war, die in der Religion entweder einen Faktor zur Förderung der Einheit sahen oder aber die Möglichkeit, oppositionelle Kräfte zu unterstützen, und er fügte, immer noch unter Bezugnahme auf Spanien, hinzu: „*Es wäre zu einfach, in einer solchen Situation von gegenseitiger Achtung oder Toleranz zu sprechen. Ebenso wäre es anachronistisch, wollte man moderne Konzepte und Prinzipien – wie das der Toleranz – auf eine Zeit und auf Systeme übertragen, die sie nicht als ‚tragende Werte‘ ansahen.*“⁹

Gewiss, in der Vergangenheit Spaniens war das Bekenntnis zu einem religiösen Glauben oft Anlass für Unverständnis und Kämpfe. Aber das trifft auf die anderen Nationen in Europa ebenso zu. Doch es gab in Spanien auch lange Perioden, in denen das Nebeneinander die Konfrontation in den Hintergrund drängte. Dazu sagt Professor Tedeschi: „*... das erlaubt uns, das spanische Mittelalter unter einem modernen Gesichtspunkt zu betrachten, denn in Spanien war über einen langen Zeitraum hinweg das friedliche Nebeneinander dreier Religionen möglich, doch nur solange, wie sich die religiöse und ideologische Intoleranz aus politischen Gründen nicht negativ auf die Rücksichtnahme und die Achtung auswirkten, die sich die Konfessionen gegenseitig bezeugten.*“¹⁰

⁹ Tedeschi, Mario: *The Three Religions in the Late Spanish Middle Ages*, in: *Encuentro de las tres confesiones religiosas. Christianismo, Judaismo, Islam*. Justizministerium, Madrid 1999, S. 156.

¹⁰ Tedeschi, Mario: *op. cit.*, S. 157.

Es gab aber in der europäischen Christenheit dennoch Vorläufer für Toleranz und Dialog. Dabei handelt es sich nicht um konfessionelle Institutionen, sondern um Einzelpersonen. Man vergisst heute nur allzu leicht die großen Visionäre des religiösen Friedens, wie etwa den Katalanen Raymond Lulle, der im 13./14. Jahrhundert von 1233 bis etwa 1316 gelebt hat. Es sei auch daran erinnert, dass die ersten Humanisten im 15. und 16. Jahrhundert überzeugte Katholiken waren, die im Namen des Evangeliums Achtung vor der Unterschiedlichkeit, Eintracht und *Dialog* predigten.

Selbst wenn der Einfluss des christlichen Humanismus nach der protestantischen Reformation und der heftigen katholischen Gegenreformation zurückging, wäre es falsch zu verschweigen, welche Rolle Theoretiker wie Nikolaus von Kues (1401-1464), Sir Thomas More (1478-1535) und zu Beginn der lutherischen Reformation Erasmus von Rotterdam (1466-1536) bei der Suche nach Aussöhnung gespielt haben. Letzterer wurde zu ihrem aktivsten und einflussreichsten Protagonisten. Damals erschien ihr Anliegen und ihr Bemühen um den *Dialog* als etwas ausgesprochen Neues.

„(Diese Humanisten) *widmen sich ganz einem Ideal der spirituellen Einheit der Menschen, doch sie streben es nicht auf dieselbe Weise an wie die Gelehrten des Mittelalters*“, schreibt Joseph Lecler in seiner „Histoire de la tolérance“. „*Letztere (die Gelehrten des Mittelalters) zögerten nicht, gegenüber den religiösen Abweichungen eine kämpferische Position zu beziehen: gewaltsame Bekämpfung der Häretiker und Kreuzzüge gegen die Ungläubigen. Diesen Standpunkt teilen die Humanisten nicht. In ihrem Bestreben, die Menschen in religiöser Hinsicht zu einen, denken sie nicht in erster Linie daran, was diese voneinander trennt, sondern daran, was sie einander näher bringen kann. Inmitten all der Divergenzen, die die Menschen gegeneinander aufbringen, suchen sie nach etwas Gemeinsamen. Sie wollen die Macht als Mittel durch friedliche Unterfangen ersetzen. Sie sind ‚Ireniker‘.*“¹¹ Doch ihr Ideal ist noch nicht das der Toleranz im modernen Sinn. Ihnen geht es vor allem darum, durch ein aufrichtiges Bestreben nach Aussöhnung die religiösen Gegensätze zu mildern.

¹¹ Lecler, Joseph. Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme, Editions Aubier, Paris 1955, Bd. 1, S. 125.

Auf ein Faktum sei jedoch hingewiesen, denn es könnte – gerade weil es sich dabei um eine so gewichtige Persönlichkeit handelt – als so etwas wie ein erster, noch schüchterner Schritt auf dem Weg angesehen werden, der dann später zur Anerkennung der Religionsfreiheit führen sollte: Erasmus hat als erster den Gedanken geäußert, der Staat solle, zumindest als eine vorübergehende Lösung, den protestantischen Kult tolerieren. Das ist bemerkenswert, denn er stand mit dieser Ansicht damals fast allein.¹²

2. Europa im Übergang

Diese Gedankenströmungen wurden durch die politischen und wirtschaftlichen Probleme sozusagen in den Hintergrund gedrängt, die in einem Europa als vorrangig angesehen wurden, das zwar noch im Mittelalter verhaftet war, sich gleichzeitig aber auch schon im Übergang zur beginnenden Neuzeit befand. Das Europa des 16., 17. und 18. Jahrhunderts ist zwar das Europa der Reformation und der Gegenreformation, doch bestimmend waren immer die jeweiligen politischen Kräfte. Es ist aber auch das Europa, in dem sich die traditionellen Gesellschaftsstrukturen immer mehr auflösten, und es ist das Europa, in dem ein Jahrhundert der Mangelwirtschaft den Konservativismus jeder Couleur stärkte. Es ist das Europa, in dem sich Frankreich und Spanien als Rivalen gegenüber standen, das Europa der Kriege in Italien, der Religionskriege in Frankreich, der Emanzipation der Niederlande, des Dreißigjährigen Krieges und der Englischen Revolution. Es ist das Europa der Französischen Revolution und damit des Endes des Absolutismus in Frankreich. Kurz, Europa wird in diesen Jahrhunderten zu einem unermesslich weiten Feld, auf dem so viel geschehen ist, dass es schwer wird, den Weg einer neuen

¹² Siehe Haskin, Léon: *Erasmus parmi nous*, Editions Fayard, Paris 1987: „Erasmus ist nicht nur aus moralischen oder politischen Gründen Pazifist und Internationalist. Er räumt diese Beweggründe zwar ein, geht aber über sie hinaus. Seiner Ansicht nach muss der Christ, eben weil er Christ ist, auch trotz nationaler Schranken den Weg des Friedens einschlagen. Die Philosophie Christi liefert seinem Pazifismus die Grundlage: das Evangelium (...). Für Erasmus kommt zuerst die Ökumene und dann erst der Glaube (...). Der ökumenische Geist verändert die Beziehungen der Christen untereinander zutiefst. Das Konzil von Trient besaß diesen Geist nicht und zog es vor, den Dialog mit dem Bann zu belegen. Damit folgte es nicht dem Weg des Erasmus hin zur Eintracht. Aus Furcht vor einer gewissen Gleichgültigkeit und aus Angst, neue Gedanken könnten überspringen, hat es den Graben nur noch verbreitert, der Katholiken und Dissidenten voneinander trennte.“ S. 422, 423.

Idee genau zu verfolgen, die sich weiter entwickelte und schließlich das kollektive Denken und das Verhältnis der Religionen zueinander verändern sollte: die Idee der Religionsfreiheit.

III. Gesellschaftliche Faktoren für die heutige Entwicklung der interkonfessionellen und interreligiösen Beziehungen

Die Geschichte Europas belegt also, dass die Religionsgemeinschaften jahrhundertlang auf seinem Boden nebeneinander bestehen konnten, ohne in einen echten Dialog miteinander einzutreten. Gibt uns das nicht Anlass zu der Annahme, dass der eigentliche Grund für das Zustandekommen des interreligiösen Dialogs zunächst einmal in den gesellschaftlichen Entwicklungen, den politischen Strategien oder den kulturellen Veränderungen zu suchen ist, und dass wir es hier nicht mit einem Hauptanliegen der religiösen Institutionen zu tun haben? Haben nicht eher solche Faktoren den Anstoß zu diesen Begegnungen gegeben? Die geschichtliche Realität ist komplex. Es spielen dabei viele Komponenten – auch rein religiöse – zusammen, von denen ich hier nur vier nennen will:

1. Der Pluralismus

Der Grand Larousse Encyclopédique (Edition Prestige, 1970) schlägt folgende dynamische Definition von Pluralismus vor: „*Ein Zustand der Nichteinheitlichkeit, der Unterschiede im Bereich von Philosophie, Religion und Politik (...) // Lehre, die die konstruktive Koexistenz dieser verschiedenen Strömungen vertritt.*“

In Westeuropa hat der Bruch in der Einheit der Christenheit, der durch die Reformation im 16. Jahrhundert herbeigeführt wurde, zunächst einmal zu einer religiösen Vielfalt geführt. Andere Zugänge zu derselben Offenbarung Jesu Christi, in deren Folge sich andere Glaubenskonfessionen und andere christlich-religiöse Institutionen herausbildeten, konnten nicht mehr ignoriert werden. Mit dem Grundsatz des „*cuius regio, eius religio*“, wie er im Jahr 1555 im Augsburger Religionsfrieden formuliert wurde, und später dann mit den noch darüber hinausgehenden Klauseln des Westfälischen Friedens von 1648¹³ kam es zum ersten Mal in der

¹³ Mit den Religionsklauseln des Westfälischen Friedens ging 1648/49 der Dreißigjährige Krieg zu Ende. Sie hielten die katholische Gegenreformation in Deutschland endgültig auf und bestätigten den Frieden von Augsburg mit Ausnahme jener Bestimmungen, die die Untertanen überall dazu zwangen, die Religion ihres Landesfürsten anzunehmen. „... *das war der Sieg der Gewissensfreiheit – das cuius regio, eius religio war aufgehoben*“, schreibt

Geschichte zu einer Form von Pluralismus. Einhundertfünfunddreißig Jahre später erhielt der Pluralismus mit der Unabhängigkeit der Vereinigten Staaten im Jahr 1783 und mit der Französischen Revolution eine neue Dimension. Das Band, das die religiösen Institutionen und die politische Macht miteinander verknüpfte, wurde zertrennt.

Außerdem haben das religiöse Bekenntnis und die Ausübung der Religion in Europa nicht mehr die Funktion einer sicheren Grundlage für die Gesellschaft. Religiöse Bindungen beruhen nun auf der persönlichen Entscheidung und nicht mehr auf der Autorität der traditionellen Institutionen. Der Einzelne genießt Vorrang vor der Gruppe, die persönliche Entscheidung ist wichtiger als das überkommene Erbe: Das alles hat sicherlich eine Rolle gespielt für die Suche nach interreligiösen Begegnungen (man denke nur an das Experiment von Taizé).

Auf spirituellem Gebiet müssen wir zwischen einem neutralen und einem positiven Pluralismus unterscheiden. Ersterer wurzelt in der Ernüchterung angesichts einer verlorenen und unerreichbar gewordenen Einheit. Die Gegensätze und Unterschiede werden dabei soweit ausradiiert, bis man einen gemeinsamen Nenner gefunden hat. Dieser Pluralismus zeichnet sich dadurch aus, dass er Unterschiede für bedeutungslos erklärt. Es handelt sich dabei um eine ausgelaugte Form von Vielfalt, die als unausweichlich angesehen wird. Der positive Pluralismus von heute bemüht sich hingegen, jedem die Wertschätzung zukommen zu lassen, die ihm gebührt. Und eben dieser Pluralismus fördert den Dialog.

2. Säkularisierung und Religionsfreiheit

Noch zwei weitere Entwicklungen in der europäischen Gesellschaft begünstigen den Geist solcher Begegnungen: Die Säkularisierung und die Bestätigung der Menschenrechte, und hierbei insbesondere die Anerkennung des unveräußerlichen und individuellen Rechts auf Gewissens- und Religionsfreiheit.

hierzu Emile Léonard. Die Toleranz, die erst seit dem 16. Jahrhundert wirklich als eine Tugend galt, bewirkte, dass nun die religiöse Spaltung Europas anerkannt wurde. Unabhängig von den konfessionellen Trennungen erschien es aber weiterhin wünschenswert, die Einzelstaaten zu bewahren. Die Verschmelzung eines religiösen Prinzips mit einer staatlichen Ordnung hatte im Jahr 1555 zum Prinzip des *cuius regio, eius religio* geführt. Dieser Grundsatz wurde von nun an nur noch in sehr kleinen territorialen Gebieten angewandt. In größeren Regionen, in denen die beiden Konfessionen, also Katholizismus und Protestantismus, miteinander rivalisierten, musste er zugunsten eines Prinzips der Koexistenz aufgegeben werden.

a) Die Säkularisierung

Wir wollen hier nicht die gesamte Geschichte der Säkularisierung seit dem 16. Jahrhundert nachzeichnen. Die Bedeutung des Begriffs der Säkularisierung hat sich seit dem 18. Jahrhundert mehrfach verändert. So muss man „säkularisieren“ von „laizisieren“ unterscheiden, wobei unter dem letzteren eine politische Handlung zu verstehen ist, deren Ziel darin besteht, „(den Staat) von den religiösen Autoritäten unabhängig zu machen“ (Grand Larousse Encyclopédique, Edition Prestige, 1970). „Säkularisieren“ bezieht sich dagegen auf die Dynamik der gesamten Gesellschaft an sich.¹⁴ In Europa ist die Säkularisierung ein wesentlicher Faktor für die Trennung von Kirche und Staat. Im Gegensatz zur Vergangenheit, in der es diese Säkularisierung noch nicht im jetzigen Ausmaß gab, bietet sie heute den „Hintergrund“, vor dem die Begegnungen zwischen den Konfessionen und Religionen *unbelastet vom Druck der früheren allumfassenden Gesellschaft stattfinden können*. Es geht dabei einzig und allein um die Religion als solche.

b) Die Entstehung der Gewissens- und Religionsfreiheit

Wie schon gesagt, erfordert die moderne Auffassung von einem interreligiösen Dialog, dass die Grundrechte der Person anerkannt werden, auch ihr Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit. Doch bis die Frage nach dieser Anerkennung in Europa tatsächlich gestellt werden konnte, musste man abwarten, bis sich die ihr zugrundeliegende Geisteshaltung gefestigt hatte. Sie musste auch für die Obrigkeit zu einer Quelle der intellektuellen Reflexion werden. Es ist, wie schon gesagt, nicht ganz einfach sich vorzustellen, welchen Weg diese Idee im 16., 17. und 18. Jahrhundert genommen hat. War sie bei Luther, Calvin und dessen Gegenspieler Castellion zunächst theologischer Natur, so erhielt dieses Thema bei den fran-

¹⁴ Siehe Baubérot, Jean : *Sécularisation et laïcisation. Mode d'emploi « à la française »*. Vortrag, gehalten am 4. November 2004 im Centro di Alti Studi in Scienze Religiose : „... die Säkularisation betrifft somit in erster Linie die Rolle der gesellschaftlichen Dynamik und beinhaltet deshalb einen relativen Verlust an gesellschaftlicher, kultureller (und folglich auch individueller) Bedeutung des Religiösen gegenüber der gemeinsamen Kultur (was übrigens nicht ohne Auswirkung auf die Institutionen bleibt). Diese stellen immer weniger oder überhaupt nicht mehr den normativen Rahmen dar, der das gesellschaftliche Verhalten in vielen Bereichen bestimmt. Die Laizisierung dagegen betrifft vor allem die Stellung und die gesellschaftliche Bedeutung, die der Religion auf institutioneller Ebene zukommt, sowie die Diversifizierung und die gesellschaftlichen Veränderungen in diesem Bereich im Verhältnis zum Staat und zur Politik (und somit auch zur Zivilgesellschaft).“

zösischen Anhängern der Reformation und später bei den Wortführern der Independents während der Englischen Revolution, wie John Milton, eine politische Dimension. Mit John Locke, Leibniz und Pierre Bayle wurde sie dann philosophisch.

Die Verbreitung dieser Gedankenströmung hat in der Folgezeit zahlreiche Auswirkungen auf das politische und religiöse Leben in Europa gehabt. Aber um das überhaupt möglich zu machen, musste zunächst einmal das gewaltige Gebäude der etablierten Kirche erschüttert werden. Den Stößen eines Erdbebens gleich hatte die Reformation den alten Kontinent gespalten, und dieser Riss zog sich durch die gesamte europäische Christenheit. Das Aufleben des Nationalgefühls in Nordwesteuropa sowie die heftige Konfrontation mit dem Unglauben im 17. Jahrhundert trugen dazu bei, dass der traditionelle doktrinaire Konformismus, wie ihn die Kirchenoberen unermüdlich gepredigt hatten, an Einfluss verlor.

Und schließlich musste noch die Zustimmung der Gesellschaft und ihrer politischen Ordnung erreicht werden, damit sich die Gewissensfreiheit auch in den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen niederschlagen konnte. So haben z.B. im Jahr 1631 die Staaten von Rhodes Island und 1681 dann auch Pennsylvania die Gewissensfreiheit zum Verfassungsgrundsatz erklärt und damit schon sehr früh den Weg dafür geebnet, dass sie im 20. Jahrhundert zum allgemeinen Bestandteil der Verfassungen wurde. Angesichts des erbitterten Widerstandes, den die europäischen Nationen der Neuzeit gegen die Anerkennung der Gewissensfreiheit leisteten, stellte diese im 17. Jahrhundert noch ein Randphänomen dar, doch in der Folgezeit setzte sich diese großartige Idee, zunächst durch verschiedene Toleranzedikte, immer stärker durch. Doch es brauchte noch drei Jahrhunderte, bis die Staaten sie uneingeschränkt anerkannten.

Im pluralistischen Modell der europäischen Gesellschaft schließlich, in der die religiöse Vielfalt ein feststehendes Faktum geworden ist, könnte der echte *interreligiöse Dialog* eine Möglichkeit bieten, den Frieden voranzubringen, denn er ist ein legitimer Ausdruck des Rechts, das in Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verkündet wird: „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 Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Unterricht, Ausübung, Gottesdienst und Beachtung religiöser Bräuche zu bekunden.“

3. Das Wiederaufleben der Religion

Wir müssen allerdings feststellen, dass die Zeit, in der viele in der Säkularisierung einen unausweichlichen Prozess sahen, vorbei ist. Sie hat nicht nur keine unauslöschlichen Spuren in der Welt hinterlassen, sondern in der westlichen Welt scheint sie auch auf der Stelle zu treten. Es lässt sich nicht bestreiten, dass sie keineswegs zur Auslöschung der religiösen Traditionen geführt hat, wie manch einer glaubte, sondern diese Traditionen sind in mehr oder weniger erneuerter Form wieder aufgetaucht. In Europa macht sich dieses Wiederaufleben dadurch bemerkbar, dass neue religiöse Bewegungen entstehen und östliche Religionen Zulauf erfahren, aber auch dadurch, dass charismatische Bewegungen auftauchen und wir mit katholischem Fundamentalismus, protestantischem Konservativismus und islamischem Extremismus konfrontiert werden. All diese Strömungen gemeinsam bilden das, was wir die westliche Form der religiösen Vielfalt nennen können. Diese Strömungen machen den interreligiösen Dialog notwendig, denn als Gegengewicht zu den elitären Systemen und zu dem Ausschlussdenken, die ja beide die Ursachen für die aktuellen Radikalisierungen und Konflikte sind, kann er einen Beitrag dazu leisten, dass die Menschenrechte effektiver angewandt werden.

4. Die Ökumene

Gleich zu Beginn des 20. Jahrhunderts und mehr noch in den christlichen Kreisen der Nachkriegszeit ist die Ökumene zu einer Art Antwort auf das Wiederaufleben des religiösen Pluralismus geworden. Es sei hier daran erinnert, welche Rolle der *Ökumenische Rat der Kirchen* und der *Weltkirchenrat* gespielt haben. Es gibt zwar auch ökumenische Bestrebungen außerhalb des Christentums, doch die christliche Ökumene hat rein quantitativ betrachtet die größte Zahl von Menschen - Laien und Kleriker - mobilisiert. Eigentlich sollte man von der Ökumene im Plural sprechen, also von ökumenischen Bewegungen, denn es gibt die protestantische, die katholische oder die orthodoxe Ökumene. Es gibt auch ökumenische Basisbewegungen (siehe z.B. Larzillier in Lausanne), eine inoffizielle Ökumene und die offiziellen, von den Kirchen ausgehenden ökumenischen Bestrebungen.¹⁵ Zur christlichen Ökumene gehört immer auch der Rahmen des Dialogs, so wie wir ihn beschrieben haben. Dies wird

¹⁵ Siehe: Séguy, Jean: Thèses et hypothèses en oecuménologie. *Social Compass* 15, 1968, S. 433-442.

dadurch bestätigt, dass der interreligiöse Dialog meistens auf Initiative von Christen aus der westlichen Welt hin zustande kommt, die direkt mit dem Pluralismus in all seinen Ausprägungen konfrontiert sind.

Schlussfolgerung

Man kann also von *der Entwicklung eines interreligiösen Dialogs* in Europa sprechen. Er entspricht durchaus einer historischen Realität. Seine Wesensmerkmale haben sich ganz langsam und vorsichtig im Laufe der Jahrhunderte herausgebildet und sind dann zu Beginn des 20. Jahrhunderts immer stärker zu Tage getreten. Dennoch sucht er auch heute noch nach Wegen:

- Der *Dialog* kann sehr unterschiedliche Formen annehmen. Man muss von einer Vielfalt an Dialogen sprechen, je nach dem, welche Personen daran beteiligt sind und worum es geht.
- Der interkonfessionelle oder *interreligiöse Dialog*, so wie wir ihn definiert haben, ist nicht eigentlich das Ergebnis einer fortschreitenden und kontinuierlichen Entwicklung der religiösen Traditionen. Er kam vielmehr häufig durch äußeren Druck zustande.
- Wird man die Gefahr vermeiden, bei diesen *Dialogen* lediglich an der Oberfläche des religiösen Lebens stehen zu bleiben und somit die spirituellen Erwartungen der Gesprächspartner nicht zu erfüllen?
- Werden eine bestimmte Vorstellung von einem ausgelagten Pluralismus sowie eine gewisse Vorsicht, die manchmal durch die Erfahrungen mit einer missbräuchlichen Proselytenmacherei gerechtfertigt sein mag, dazu führen, dass der *interreligiöse Dialog* unter Umständen eine Konversion ausschließt?

Wie wird die Zukunft aussehen?

Fünzig Jahre ist es erst her, dass eine echte Philosophie des Dialogs aufblühen konnte. Es ist noch zu früh, Schlussfolgerungen zu ziehen. Alles wird davon abhängen, welche Vorstellungen von der Rolle der Religion in der Öffentlichkeit sich in der Gesellschaft durchsetzen werden. Es gibt dabei einige Fallen, die es zu vermeiden gilt:

a) Es wäre ein Irrtum zu glauben, die Religion sei einer der Hauptfaktoren für die Konflikte, die wir heute erleben.

b) Allerdings können die Religionen mit ihrer Auffassung von der Gesellschaft und mit ihrer Theologie die Ursachen für die Spannungen auf höchst gefährliche Weise verschärfen, indem sie ethnische oder nationalistische Forderungen unterstützen, indem sie Parallelgesellschaften

schaffen und indem sie einen schädlichen Konservativismus, Fanatismus sowie ein Elite- oder Ausschlussdenken fördern.

c) Eine letzte, aber keineswegs geringe Gefahr stellen die geopolitischen Ambitionen von Religionen dar, die bereit sind, sich in den Dienst von Staaten zu stellen, und so als Werkzeug für den nationalen Zusammenhalt benutzt werden.

Die Stellung der Religionsfreiheit im modernen Katholizismus

Thomas Domanyi

Professor für Ethik und Sozialtheologie an der Theologischen Hochschule in Friedensau bei Burg, Sachsen-Anhalt, Deutschland

I. Vorgeschichte

Am 10. Dezember 1948 verabschiedete die UN-Vollversammlung in Paris „die allgemeine Erklärung der Menschenrechte“. Dieses Dokument erfreut sich zumindest im Prinzip der Zustimmung der weltweiten Staatengemeinschaft. Worum es im Kern bei den Menschenrechten geht, erfährt man aus der Präambel der UN-Erklärung:

„Da die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bildet, da Verkennung und Missachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei führten, die das Gewissen der Menschheit tief verletzt haben, ... verkündigt die Generalversammlung die vorliegende allgemeine Erklärung der Menschenrechte als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal.“

Diese in der Präambel für alle Staaten und Völker geltend gemachten Rechtsgüter beruhen auf Grundwerten, die jedem Menschen kraft seines Menschseins, d.h. von Natur aus, zustehen. So heißt es in Art.1 der Erklärung:

„Alle Menschen sind frei und gleich an Würde geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“

Das Bonner Grundgesetz als geltende deutsche Verfassung hat die UN-Menschenrechte von Anbeginn seiner Gültigkeit integriert, galt es doch nach der Diktatur der NS-Herrschaft und dem zweiten Weltkrieg, Deutschland auf eine neue Rechtsgrundlage zu stellen. Die Weimarer Verfassung von 1919 beschränkte sich auf die Bürgerrechte. Erst das Bonner Grundgesetz vom 23. Mai 1949 verband in seinem Grundrechtsabschnitt (Art.1-19) Bürgerrechte und Menschenrechte miteinander, wie dies bereits aus Art.1 und 2 hervorgeht:

„Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. Das deutsche Volk bekennt sich

darum zu unverletzlichen und unveräusserlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt. Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit. Die Freiheit der Person ist unverletzlich.“ (Art.1, Abs.1,2; Art.2, Abs.2)

II. Die ersten Reaktionen der römisch-katholischen Kirche auf die Menschenrechte

Nun ist zu beachten, dass sich die 1948 proklamierten UN-Menschenrechte bereits in ihrer Vorbereitungsphase auf eine Mitwirkung der Kirchen stützen konnten. Der damals noch im Aufbau befindliche Ökumenische Rat der Kirchen trug in seinen Beratungen in der *Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten* zur Entstehung der Menschenrechtserklärung bei. Auf katholischer Seite hatte eine US-Arbeitsgruppe ein Diskussionspapier vorgelegt. Vor allem aber der seinerzeitige päpstliche Nuntius in Paris, Giuseppe Roncalli (der spätere Papst Johannes XXIII.) stand mit seiner juristischen und diplomatischen Erfahrung verschiedenen nationalen UN-Delegationen hilfreich zur Seite. Roncalli war davon überzeugt, dass die weltweite Beachtung der Menschenrechte die Menschheit vor einem neuen Weltkrieg bewahren könnte. Diese seine Hoffnung erhob er zur Hauptthese seiner 1963 veröffentlichten Enzyklika *Pacem in terris*, mit der die Menschenrechtsdoktrin auch in der römisch-katholischen Kirche einen entscheidenden Durchbruch erzielte.

Diese von Johannes XXIII. vorgenommene Weichenstellung kann in ihrer politischen und kirchengeschichtlichen Bedeutung nicht hoch genug veranschlagt werden. Waren doch die ersten, ausdrücklich als Menschenrechte formulierten Verfassungswerke am Ende des 18. Jahrhunderts gegen die römisch-katholische Kirche und gegen ihre klerikalen Machtansprüche entstanden. Genannt sei die *Virginia Declaration of Rights* von 1776, die vom amerikanischen Kongress 1789 vorgelegt und die wenige Monate später von der Französischen Revolution proklamierten *droits de l'homme et de citoyen* (Menschen- und Bürgerrechte). Sie alle richteten sich gegen die bis anhin vorhandene verheerende Verflechtung zwischen kirchlicher und staatlicher Gewalt.

Verletzt durch die antiklerikale Feindseligkeit sowie durch den Protest gegen die Machtansprüche der katholischen Kirche, wie sie der französischen Menschenrechtserklärung zu entnehmen waren, verurteilte Papst Pius VI. nicht nur die politische Entmachtung der Kirche, sondern auch

die von der Französischen Revolution verkündigten Menschenrechte. Ihre Prinzipien stünden im Widerspruch zur katholischen Lehre über den Ursprung der Staatsgewalt, die Religionsfreiheit und die gesellschaftlichen Ungleichheiten. Pius IX. wiederholte 1864 in seinem *Syllabus errorum*, dem Katalog der großen Irrlehren und Irrtümer, die Verurteilung der Menschenrechte. Leo VIII. betrachtete noch an der Schwelle zum 20. Jahrhundert die Menschenrechtsideen als von der Reformation inspirierte zügellose Freiheitslehren, die mit dem Naturrecht ebenso unvereinbar seien wie mit der Lehrgewalt des kirchlichen Amtes.

Allein, die Katastrophe des 20. Jahrhunderts, namentlich die zwei Weltkriege und die Etablierung faschistischer Schreckensherrschaften auf dem Boden Europas, haben hinsichtlich der Frage der Menschenrechte zu einem Gesinnungswandel in der katholischen Kirche geführt. Verschiedenen Verantwortlichen am päpstlichen Hof wurde es klar, dass die Völkergemeinschaft einer grundlegend neuen Rechtsordnung bedurfte, sollte die Menschheit nicht infolge grenzenlosen Machtmissbrauchs zu Grunde gehen. Nachdem die UNO die Menschenrechte in die Völkerrechte aufnahm und seit der Erweiterung der individuellen Menschenrechte auf Leben, Freiheit, Eigentum, sowie durch das Recht auf Arbeit, soziale Sicherheit und Bildung änderte die katholische Kirche ihre Haltung gegenüber den Menschenrechten und engagierte sich zunehmend für deren internationale Durchsetzung.

Papst Johannes XXIII. hat in seiner Enzyklika *Pacem in terris* ein umfassendes lehramtliches Menschenrechtskonzept vorgelegt. Das II. Vatikanische Konzil (1962-1965) nahm dieses Konzept auf und konkretisierte es zu seiner Erklärung über die Religionsfreiheit. Diese Erklärung namens *Dignitatis humanae* (von der Menschenwürde) gehört zusammen mit der Erklärung über das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate*, insbesondere zum Judentum, zu den bedeutsamsten Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils überhaupt.

Die Debatte über das Verhältnis der Kirche zur Religionsfreiheit war nicht ohne erhebliche Nebengeräusche von Seiten einer lautstarken Minderheit unter den Konzilsvätern. Doch die überwiegende Mehrheit der Versammlung verstand die Zeichen der Zeit und stimmte am 19. November 1965 der Annahme der Erklärung über die Menschenrechte zu. Heute werden die Menschenrechte einschliesslich der Religionsfreiheit weder in der Administration noch in der Theologie der römisch-katholischen Kirche in Frage gestellt.



Das Katharinenkloster am Fuße des Berges Sinai, auf dem – gemäß dem biblischen Bericht – Gott seinem Diener Moses sein auf zwei steinernen Tafeln geschriebenes Gesetz übergab: die Zehn Gebote. Sie regeln die Beziehung zu Gott und die Beziehung der Menschen untereinander und schützen die Menschenwürde.

*Foto: churchphoto /
Gerhard Grau*

III. Die biblische Verankerung der Menschenrechte

Für zeitbewusste Europäer ist es keine Frage mehr, dass es unveräußerliche und einklagbare Menschenrechte gibt, deren Grund in der menschlichen Würde liegt und die allen Menschen kraft ihres Menschseins – unabhängig von Hautfarbe, Staatszugehörigkeit, Geschlecht, Alter oder Religion zustehen. Nicht minder gewichtig für bekennende Christen dürfte die Erkenntnis sein, dass die Menschenrechte gerade in der Bibel ihren stärksten Rückhalt haben. Darauf verweisen folgende Themenfelder:

- das biblische Menschenbild in seiner Beziehung zu den Menschenrechten
- (vgl. 1 Mo 1-2; Apg 17,24-32)
- der Gott des Auszugs und der zehn Gebote in seinem Verhältnis zu den Menschenrechten (vgl. 2 Mo 20)
- die Schutzgesetze im 5. Buch Mose in ihrer Beziehung zu den Menschenrechten

In der Tat, bei einer nachdenklichen Lektüre bestimmter biblischer Stellen bedarf es keiner besonderen theologischen Kenntnisse, um zu entdecken, dass der Gott der Bibel selbst in den zehn Geboten wie in den 5 Büchern Mose sich insgesamt als ein Gott des Rechts und der Gerechtigkeit offenbart. Der Gott des Auszugs hat gleichsam das Menschenrecht auf Leben, das Verbot von Folter und Sklaverei, das Recht auf Freizügig-

keit, auf Versammlungs- und Religionsfreiheit gegen den pharaonischen Despotismus und Staatskapitalismus zu Gunsten der hebräischen Sklaven und Kriegsgefangenen durchgesetzt und damit an Israel gezeigt, dass er ein Gott ist, der sich für die Verwirklichung der Menschenrechte einsetzt.

IV. Die Umsetzung der Religionsfreiheit von und in der römisch-katholischen Kirche

Nun erhebt sich die Frage: Was tat und tut die römisch-katholische Kirche, um die vom Konzil verkündigte und geforderte Religionsfreiheit in der kirchlichen Praxis, d.h. im Leben der Gläubigen, im Gottesdienst, den kirchlichen Strukturen und den Beziehungen mit anderen Kirchen umzusetzen? Derlei Massnahmen sind unumgänglich, sollten die Konzilsbeschlüsse über die Religionsfreiheit mehr als nur Papier bleiben. Dass es der katholischen Kirche an der Umsetzung der beschlossenen Religionsfreiheit ernsthaft gelegen ist, wird an folgenden Massnahmen deutlich:

1. Die Konzilsbeschlüsse hinsichtlich der Religionsfreiheit fanden sogleich ihren Eingang in den Römischen Katechismus, d.h. in das grundlegende und umfassende Lehrbuch des katholischen Glaubens. In der Ausgabe 1993 sind ihnen in Verbindung mit den Menschenrechten vier Paragraphen gewidmet, nämlich die Par. 2106-2109. Wie grundlegend und umfassend die Religionsfreiheit vom heutigen katholischen Lehramt verstanden wird, geht aus dem Wortlaut der Par. 2106 und 2107 hervor:

„Religionsfreiheit bedeutet, dass im religiösen Bereich niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat noch öffentlich als einzelner und in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln (DH 2). Dieses Recht gründet auf der Natur des Menschen, dessen Würde fordert, dass er der göttlichen Wahrheit, die die zeitliche Ordnung übersteigt, freiwillig zustimmt. Deswegen bleibt dieses Recht auch denjenigen erhalten, die der Verpflichtung, die Wahrheit zu suchen und an ihr festzuhalten, nicht nachkommen“ (DH 2).

„Wenn in Anbetracht besonderer Umstände in einem Volk einer einzigen religiösen Gemeinschaft in der Rechtsordnung des Staates eine spezielle bürgerliche Anerkennung gezollt wird, so ist es notwendig, dass zugleich das Recht auf Freiheit in religiösen Dingen für alle Bürger und religiösen Gemeinschaften anerkannt und gewährt wird“ (DH 6).

2. Die Annahme der Religionsfreiheit durch das Konzil fand auch in den katholischen Gottesdienst Eingang. Als Beleg hierfür dient zum Bei-

spiel die Veränderung der Bitte für die Regierenden (pro res publicas moderantibus) im Gebet der alljährlichen Karfreitagmesse. Betete man noch vor dem II. Vaticanum für die Unversehrtheit der Religion, so findet man in dem um 1975 herausgegebenen Missale an der entsprechenden Stelle „die Bitte für die Freiheit des Glaubens“. Von der Bemühung, die Wahrheit der Religionsfreiheit in den gesamten Lebensvollzug einzubinden, blieb auch die römisch-katholische Mischehenbestimmung nicht unberührt. Unter dem Pontifikat Pauls VI. wurde das entsprechende kirchenrechtliche Dokument *motu proprio matrimonia mixta* im Sinne des grundlegenden Konzilschemas *Dignitatis Humanae* erneuert.

3. Freilich, viele Katholiken fordern heute mehr. Sie verlangen eine Religionsfreiheit in der Kirche selbst, d.h. eine innerkirchliche Religionsfreiheit. Das ist auch logisch; denn die vom Konzil bewirkte Vertiefung des christlichen Freiheitsverständnisses hat Auswirkungen auf die Ausübung der kirchlichen Autorität und die Rechtsstrukturen der Kirche. Allerdings verweisen katholische Theologen auch darauf, dass es schwierig sei, die biblisch verkündigte „Freiheit der Kinder Gottes“ in die historisch gewachsenen Gemeinschaftsstrukturen der Kirche zu überführen. Denn rein institutionelle Erneuerungen können nur so weit die Freiheit in der Kirche verwirklichen wie sie Ausdruck ehrlicher Liebe sind. Ohne die Ausbildung einer „Theologie der Gemeinschaft“, die auch das innerkirchliche Leben prägt, ist ein Reden über die Religionsfreiheit in der Kirche schwierig. Die Verwirklichung dieser Religionsfreiheit ereignet sich ständig in der Spannung zwischen der Wirklichkeit der sichtbaren Kirche als einer auf Konsens angelegten Gemeinschaft und den Forderungen der christlichen Freiheit. Soll die kirchliche Gemeinschaft selbst nicht aufs Spiel gesetzt werden, so sind zwei Extreme zu vermeiden: zum einen eine Überbetonung der Rechte der Autorität, zum andern eine einseitige Festlegung auf die Rechte der Freiheit des Individuums.

4. Schließlich ist es kaum zu überhören, wie oft und wie eindringlich die Religionsfreiheit in den päpstlichen Verlautbarungen thematisiert wird. So hat etwa Papst Benedikt XVI. in seiner bisherigen kurzen Amtszeit bei verschiedenen öffentlichen Anlässen seinen Zuhörern den Respekt vor der Religionsfreiheit ans Herz gelegt. In seiner am 25. Dezember 2005 verkündigten ersten Enzyklika *Deus caritas est* liest man:

„Zur Grundgestalt des Christentums gehört die Unterscheidung zwischen dem, was des Kaisers und dem, was Gottes ist (vgl. Mt 22,21), das heißt die Unterscheidung von Staat und Kirche oder, wie das II. Vaticanum

sagt, die Autonomie des weltlichen Bereichs.[19] Der Staat darf die Religion nicht vorschreiben, sondern muss deren Freiheit und den Frieden der Bekenner verschiedener Religionen untereinander gewährleisten; die Kirche als sozialer Ausdruck des christlichen Glaubens hat ihrerseits ihre Unabhängigkeit und lebt aus dem Glauben heraus ihre Gemeinschaftsform, die der Staat achten muss. Beide Sphären sind unterschieden, aber doch aufeinander bezogen.“ (n.28)

Nur vierzehn Tage später, nämlich am 9. Januar 2006, vernahm das diplomatische Corps anlässlich seines traditionellen Neujahrsempfangs in Rom aus dem Munde des Pontifex die eindringliche Belehrung:

„In den aktuellen Entwicklungen des internationalen Rechts nimmt man mit wachsender Sensibilität wahr, dass sich keine Regierung der Aufgabe, ihren Bürgern angemessene Freiheitsverhältnisse zu garantieren, entziehen kann, ohne gerade deshalb ihre Glaubwürdigkeit als Gesprächspartner in den internationalen Fragen aufs Spiel zu setzen. Und das ist richtig: Denn im Schutz der dem Menschen als solchem zustehenden und international garantierten Rechte muss man den Raum vorrangig bewerten, der den Rechten auf Freiheit innerhalb jedes Staates sowohl im öffentlichen wie im privaten Leben, in den wirtschaftlichen wie in den politischen Beziehungen, in den kulturellen wie in den religiösen Beziehungen zugestanden wird.“

Mit diesem Engagement für die Religionsfreiheit knüpft Benedikt XVI. an seinen Vorgänger Papst Johannes Paul II. an, für den die öffentliche Verteidigung unseres Gegenstandes im Laufe seines langjährigen Pontifikats zur Chefsache geworden ist. Man erinnere sich an seinen Auftritt am 3. November 1994 anlässlich der 6. Versammlung der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden, wo er den Standpunkt seiner Kirche so formuliert hat:

„Ebenso sollten wir die religiöse Freiheit für alle aufrechterhalten. Religiöse Freiheit ist der Eckstein jeglicher Freiheit. Andere daran hindern, ihre Religion frei zu bekennen, läuft schliesslich darauf hinaus, auch unsere eigene zu gefährden.“

V. Schlussfolgerungen

Aus all dem Gesagten ergeben sich folgende Schlussfolgerungen:

Das II. Vatikanische Konzil stellt eine unübersehbare Zäsur in der Geschichte der römisch-katholischen Kirche dar – einen Einschnitt, der sich in den vergangenen vierzig Jahren als Ausgangspunkt eines Prozesses der grundlegenden Erneuerung des Katholizismus erwiesen hat. Für den

außen stehenden Beobachter manifestiert sich der Wandel in der Weltoffenheit und der Aufgeschlossenheit, mit denen die römisch-katholische Kirche den anderen Kirchen, der Gesellschaft wie den in der Gesellschaft anstehenden großen Fragen überhaupt begegnet. Eines der markantesten Kennzeichen dieser Öffnung präsentiert sich im mannigfaltigen Engagement für die religiöse Freiheit auf katholischer Seite.

Dieser gegenüber der vorkonziliaren Haltung wahrnehmbare Wandel bezieht seine Dynamik aus mehreren Quellen: Anders als in früheren Jahrhunderten, als sich die römisch-katholische Kirche – zumal in den so genannten katholischen Ländern Europas – einer vom Staat bevorzugten Stellung erfreute, sieht sich heute der globale Katholizismus in den meisten Ländern der Erde einem modernen Verfassungswesen gegenüber, das sich im Zuge der Trennung von Kirche und Staat mehr oder weniger konfessionsneutral verhält. In vielen Ländern befindet sich die katholische Kirche gar in einer Diasporasituation, mit der Rom am ehesten fertig zu werden hofft, wenn es im Konfliktfall zum Schutz seiner eigenen Gläubigen den Staat zur Respektierung der Religionsfreiheit ermahnen kann.

Zum andern hat das römische Lehramt die biblische Legitimität der Religionsfreiheit im Kontext der Menschenrechte erkannt. Schließlich ist es dem Papsttum bewusst geworden, dass es seinen Führungsanspruch in der gesamten Christenheit am besten zur Geltung bringen kann, wenn es sich zum Anwalt der Glaubens- und Gewissensfreiheit für alle Kirchen und alle Religionen macht.

Die von der römisch-katholischen Kirche geübte Parteinahme für die Religionsfreiheit macht aber ebenso deutlich, dass sie bei allem Festhalten an den für sie unverzichtbaren Glaubenssätzen des Katholischen durchaus erneuerungsfähig ist. Hinter dem Bekenntnis des modernen Katholizismus zu den Menschenrechten, und hier besonders zur Religionsfreiheit, stehen Interessen und Überzeugungen erster Ordnung, die Rom davor bewahren dürften, in Denk- und Verhaltensmuster zurückzufallen, die der Erfüllung seiner am II. Vatikanischen Konzil formulierten universalen Sendung abträglich sein könnten.

Religiöse Identität im Europa der Postmoderne – aktuelle Trends

Rik Torfs

Professor und Dekan an der Fakultät für Kirchenrecht der Universität Leuven, Belgien

Einleitung

Irgendetwas tut sich auf dem Gebiet der Religion in der westlichen Welt, auch wenn nicht klar ist, was es genau ist. Einerseits nimmt die Bedeutung der Religion in der Öffentlichkeit wieder zu, was auf den Terrorismus zurückzuführen ist. Die Religion spielt aber auch eine positive Rolle beim Aufbau einer im Entstehen begriffenen multikulturellen Gesellschaft. Andererseits gibt es keine Anzeichen dafür, dass die Menschen, zumindest in Westeuropa, religiöser geworden sind, als sie es bisher schon waren.

Dieser Gedanke ließe sich ein wenig sarkastisch folgendermaßen formulieren: *Die Religion wird für den Staat wichtiger, verliert aber für die Menschen an Bedeutung.*

Doch ist dieser nette Einzeiler auch richtig? Oder sollten wir doch hinter die Fassade blicken und versuchen aufzuzeigen, was dahinter steckt?

Zum Anfang einige methodische Anmerkungen. Wie schon gesagt, möchte ich versuchen, hinter die Fassade zu blicken. Wahrscheinlich wird dieses Vorhaben zu einem Gesamtbild führen, das nicht immer kristallklar ist und das sicherlich auch einmal Widersprüche aufweist. Jeder glaubwürdige Ansatz muss, wie ich glaube, zu eher unklaren Ergebnissen führen, einfach deshalb, weil wir in einer Zeit leben, in der die Entwicklungen in verschiedene Richtungen gehen.

Ich werde meine Ausführungen mit einigen Bemerkungen über die *Abwesenheit Gottes* beginnen. Diese Gedanken sollen als Katalysator für die Analyse von *fünf speziellen Themen* dienen, die für das augenblickliche Denken über Religion in Westeuropa wichtig sind. Wenn möglich, möchte ich nicht nur diese Schlüsselthemen als solche diskutieren, sondern auch auf einige ihrer eventuellen rechtlichen Folgen eingehen.

Die Abwesenheit Gottes

Über eines müssen wir uns klar sein: Gott ist in Westeuropa immer noch recht *abwesend*. Die Säkularisierung ist bis heute noch nicht aufgehalten

worden. Viele Menschen stellen die Existenz Gottes in Frage. Sie neigen eher dazu, nicht zu glauben als zu glauben. An dieser Situation hat sich in den vergangenen Jahren nichts Entscheidendes geändert. Selbstverständlich *hoffen* viele religiöse Menschen auf ein Ende der Säkularisation, aber es wäre wissenschaftlich einfach nicht korrekt, den Eindruck zu erwecken, als sei sie wirklich schon am Ende.

Aber selbst wenn Gott immer noch abwesend ist, so ist er doch auf eine andere Art abwesend. In einer allgemein vorherrschenden Atmosphäre des Wohlwollens und der Sympathie ist seine Abwesenheit sanfter, weniger radikal.

Vor einigen Jahrhunderten, ja noch vor wenigen Jahrzehnten wurde die Abwesenheit Gottes als Erfolg empfunden. Die Wissenschaftler demonstrieren ihn, und die Philosophen leugneten seine Existenz.

Damals war diese Abwesenheit Gottes das Ergebnis eines langen Kampfes. Deshalb musste sie so radikal sein. Gott wurde *für abwesend erklärt, so als hätte er nie existiert*. Damals kam seine Abwesenheit seiner Leugnung gleich. Die Argumentation lautet in etwa folgendermaßen: In der Vergangenheit haben die Menschen an die Existenz Gottes geglaubt, doch wir haben gute Gründe für das Gegenteil gefunden, und deshalb dürfen wir daraus schließen, dass Gott nicht existiert.

Anders ausgedrückt, die Abwesenheit Gottes folgt nicht auf seine Anwesenheit, nein, es handelt sich schlicht um die Leugnung seiner Existenz.

Heute, so scheint mir allerdings, verliert diese traditionelle, radikale Theorie von der Abwesenheit Gottes an Boden. Der Begriff „Abwesenheit“ hat allmählich eine neutralere Konnotation erhalten. Es handelt sich nicht länger um eine *rationale*, sondern vielmehr um eine *narrative* Abwesenheit. Die Abwesenheit Gottes könnte man folgendermaßen beschreiben: Gott ist abwesend; er ist nicht mehr hier, oder er ist noch nicht hier. Er kommt möglicherweise zurück, und in gewisser Weise bedauern wir, dass er nicht bei uns ist.

Gewiss, die Abwesenheit Gottes bleibt Abwesenheit, aber sie darf wieder bedauert werden. Außerdem ist es heute weniger sicher als früher, dass seine Abwesenheit ewig dauern wird.

Dieser sanfte, allmählich eintretende und kaum merkliche Paradigmenwechsel lässt sich mit folgendem Beispiel veranschaulichen und konkretisieren: In der Vergangenheit galt die Abwesenheit Gottes als ein Sieg,

als eine Form der Emanzipation. Heute ist das Gegenteil der Fall. Nichtgläubige Menschen fühlen sich sehr häufig irgendwie traurig. Manchmal sagen sie: „Du bist gut dran, weil du gläubig bist. Leider ist mir diese Gabe oder diese Gnade nicht zuteil geworden.“ Wenn der nichtgläubige Mensch in dieser Weise reagiert, gibt er ganz eindeutig seine intellektuelle Überlegenheit auf. Und die Abwesenheit Gottes wird weniger ontologisch. Es stimmt zwar, Gott ist abwesend, aber er kann, eher als gedacht, zurückkehren.

Diese unterschiedliche Art der Abwesenheit kann (muss aber nicht unbedingt) im Licht der Postmoderne betrachtet werden, die sogar die Abwesenheit in einen weniger radikalen Begriff als früher verwandelt. Es könnte aber auch etwas anderes sein als lediglich ein weiteres Kennzeichen der Postmoderne. Man könnte diese neue Abwesenheit auch als eine Synthese beschreiben, mit der die Kluft zwischen der *Theorie von Gottes Präsenz* und ihrer *Antithese von seiner radikalen Abwesenheit* überbrückt wird.

Die rechtlichen Folgen dieser neuen, *schwer fassbaren Abwesenheit* könnten z.B. sein, dass man den religiösen Gruppierungen ganz allgemein mehr *ad hoc* auf vertragsrechtlicher Basis begegnet. Anders ausgedrückt, der Staat sollte, so wie es in dem Entwurf für eine europäische Verfassung vorgesehen ist, in *Beziehung* zu den religiösen Gruppen treten und *den Dialog* mit ihnen suchen. Auf jeden Fall sollten die religiösen Gruppierungen nicht notwendigerweise einen ein für alle mal festgelegten, unverrückbaren Status besitzen.

Ausgehend von dem Schlüsselbegriff der *schwer fassbaren Abwesenheit* Gottes möchte ich nun versuchen, fünf Merkmale für die religiöse und kulturelle Identität in der heutigen postmodernen Gesellschaft Westeuropas aufzuzeigen.

Erste These: Die Religion ist die Waffe der Schwachen

Religion ist die Waffe der Schwachen. Dieser Gedanke mag in Mittel- und Osteuropa wichtiger sein als in Westeuropa. Dafür gibt es mehrere Gründe.

Zum einen kann es leicht sein, dass sich Kirchen, sofern es sich um *orthodoxe* Kirchen handelt, diskriminiert fühlen, und zwar sowohl durch die Schriften von Samuel Huntington als auch durch die Europäische Union, die oft als ein katholisches oder gemischt katholisch-protestantisches Unterfangen empfunden wird.

Zum anderen leben viele Menschen in Mittel- und Osteuropa heute in weniger angesehenen (Russland z.B.) oder sogar bevölkerungsärmeren Ländern (die Ukraine ist ein auffallendes Beispiel) als früher. Das Sowjetimperium war ja vielleicht nicht der angenehmste Platz zum Leben, aber es war immerhin ein Imperium.

Verbinden wir die beiden oben beschriebenen Aspekte, also in erster Linie die Minderheitenposition der Orthodoxen in Europa und den allgemeinen Prestigeverlust, den die orthodoxen Länder häufig hinnehmen mussten, so kann eine Reaktion der Frustration nicht ausgeschlossen werden.

Doch dann stellt sich die Frage, ob solch ein *Minderheitengefühl*, das eine stärkere Verbindung zwischen kultureller und religiöser Identität zur Folge hat, auch in Westeuropa eine Rolle spielt. Die Situation in Westeuropa stellt sich auf jeden Fall ganz anders dar als die Reaktionen in der ehemaligen Sowjetunion und den von ihr dominierten und beeinflussten Staaten. Gleichzeitig aber beziehen sich Minderheiten auch hier stärker als zuvor auf ihre religiöse Identität. Zwei Beispiele belegen das:

- Muslime betonen ihre Identität heute sehr viel stärker als früher. Immer häufiger tragen Frauen ein Kopftuch. Es ist allerdings nicht ganz klar, ob eine Wiederbelebung der Religion der Grund für diese veränderte Haltung ist. Könnte man nicht auch anführen, dass eine teilweise gescheiterte Integration in die westliche Gesellschaft ein Gefühl der Demütigung ausgelöst hat, dem nur dadurch begegnet werden kann, dass man sich stolz zu seiner Religion bekennt? Dem liegt folgende Überlegung zugrunde: Je mehr die Menschen den Eindruck haben, sich in einer Minderheitenposition zu befinden, umso eher bezeugen sie ihre Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe in der Öffentlichkeit. Die Schwachen sind nicht religiöser als die Starken, aber sie brauchen mehr Religion, um wieder neue Hoffnung zu schöpfen.
- Auch gebürtige Europäer, die sich durch die steigenden Anforderungen der Gesellschaft an den Rand gedrängt fühlen, suchen und finden Trost in der Religion. Erfolg und Leistung sind in der modernen neoliberalen Gesellschaft von herausragender Bedeutung. Und da stellen Kirchen, die sich um die Armen kümmern, eine Alternative zu den fordernden Ansprüchen dar. Viele Kirchen vertreten den Standpunkt, dass der Wert eines Menschen nicht allein davon abhängt, was er erreicht. Diese milde Haltung übt eine Anziehungskraft aus, weil sie



Die Yavuz-Sultan-Moschee in Mannheim ist die bislang größte Moschee in Deutschland.

Foto: Immanuel Giel

die scheinbar unvermeidliche Jagd nach Geld und Ruhm in Frage stellt. Gleichzeitig können die Kirchen damit auch zwei unterschiedliche Kategorien von Menschen erreichen, die sich nicht immer überschneiden, nämlich jene, die nach dem Sinn des Lebens suchen und jene, die vor der Hektik des Lebens fliehen.

Fassen wir zusammen: *Religion als Waffe der Schwachen* ist sicherlich kein typisch westeuropäisches Phänomen. Es tritt ganz deutlich auch in anderen Regionen der Welt zutage. Und dennoch ist die Religion als Waffe der Schwachen nicht unwichtig. Sie kann Muslimen im Westen helfen, ihre Würde zu stärken. Und sie verhilft Christen zu einer Identität, die nicht direkt mit der wirtschaftlicher Leistung verbunden ist, die sie erbringen können.

Im Hinblick auf die Religionsfreiheit erfordert die Religion als Waffe für die Schwachen ein nuanciertes Vorgehen der weltlichen Behörden. Wenn Religion nur die Fassade ist, hinter der sich Aktivitäten, auch terroristische, verbergen, die eine Gefahr für die öffentliche Ordnung darstellen, dann sind Beschränkungen der Religionsfreiheit erforderlich. Ausdrucksformen religiöser Freiheit, die lediglich unerwartet oder ungewöhnlich sind, sollten allerdings akzeptiert werden. In Frankreich hielt man es für unvereinbar mit der Rolle der Schule als „sanctuaire républicain“, als „republikanisches Heiligtum“, dass Schülerinnen ein Kopftuch tragen. So hat sich Präsident Jacques Chirac im Dezember 2003 geäußert, wenige Monate bevor ein Gesetz verabschiedet wurde, das das Tragen religiöser Symbole in der Schule verbietet. Wahrscheinlich war Chiracs

Argumentation zu ideologisch und zu emotional. Abgesehen davon, schränken die Behörden sich in ihren eigenen Informationsmöglichkeiten ein, wenn sie Verbote aussprechen. Denn wenn das Tragen von Kopftüchern untersagt ist, wissen die Behörden nicht mehr, welche Frau ein Kopftuch tragen würde, falls es ihr erlaubt wäre.

Doch selbst bei religiösen Symbolen und beim Tragen religiös begründeter Kleidung gibt es Grenzen der Religionsfreiheit. Frauen, die auf der Straße die Burka tragen, können nicht mehr erkannt oder identifiziert werden. Das stellt eine Gefahr für die öffentliche Sicherheit dar und führt deshalb sehr zu Recht zu Einschränkungen.

Zweite These: Die Religion wird zunehmend emotional

Die Soziologen haben sich oft gefragt, warum sich die Religiosität in Europa so sehr vom religiösen Leben in den Vereinigten Staaten unterscheidet. Vielleicht wurden diese Unterschiede nicht immer angemessen analysiert. Es ist schlicht zu einfach zu sagen, Westeuropa sei eben in starkem Maße säkularisiert, die Vereinigten Staaten aber aus irgendwelchen Gründen nicht. Die Situation ist sehr viel komplizierter. Für Westeuropäer besitzt die Religion traditionsgemäß eine andere Bedeutung als für Amerikaner. Religion hatte in Europa immer sehr hohe Ansprüche. Sie wollte das Leben und die Welt als Ganzes erklären. Für viele Amerikaner hingegen betrifft die Religion natürlich auch ihr *Leben*, aber vielmehr noch ihre *Lebensweise*, ihren „life style“, und ihre Gefühle. Religiöse Aktivitäten waren und sind immer noch ein Teil des Lebens, der sich durchaus leicht von anderen Bereichen des menschlichen Daseins abkoppeln lässt. Vielleicht sind die Europäer deshalb stärker säkularisiert, weil sie die Religion zu ernst nehmen, weil sie in ihr fast ausnahmslos den Motor und ein Erklärungsmodell für das Leben als Ganzes sehen. Wenn das zutrifft, kann bzw. wird bei so hohen Erwartungen an die Religion die Enttäuschung hinterher umso härter sein.

Doch in den vergangenen Jahren beobachten wir auch in Westeuropa einen Paradigmenwechsel hinsichtlich des religiösen Lebens. Junge Leute tendieren dazu, entweder überhaupt nicht gläubig oder aber auf eine sehr emotionale Weise gläubig zu sein. Sie praktizieren eine Form des Glaubens, die „zu Herzen geht“. Der Glaube wird im weitesten Sinne des Wortes „charismatischer“.

Dieses Phänomen sollte niemanden überraschen. Die Vereinigten Staaten sind die vorherrschende politische, wirtschaftliche und militärische



Katholischer Weltjugendtag in Köln, August 2005

Foto: churchphoto/
Matthias Mueller

Macht in der Welt. Solch eine Situation hat immer auch kulturelle Auswirkungen. Deshalb folgt Europa mit einiger Verspätung nun auch dem amerikanischen Trend hin zu einem emotionalen Umgang mit dem Glauben und der Religion.

Manchmal wird diese leise und implizite Entwicklung auf ganz unerwartete Weise sichtbar. So kann man z.B. sagen, dass der neue Papst, Joseph Kardinal Ratzinger, indirekt und sicherlich entgegen seiner eigenen Absicht einen emotionalen Zugang zur Religion fördert. Das mag seltsam klingen, gilt doch der Papst als ein ausgesprochen intellektueller Mensch. Als Berater von Kardinal Frings hat er als offizieller Konzilstheologe (*peritus*) am Zweiten Vatikanischen Konzil teilgenommen. Er war ein hoch angesehener Universitätsprofessor in Münster, Tübingen und Regensburg. Wie sollte also sein Umgang mit dem Glauben emotional gefärbt sein?

Sagen wir es noch einmal: Die Absichten des neuen Papstes sind keineswegs emotionaler Art, aber mit seinem Auftreten bewirkt er einen emotionalen Umgang mit dem Glauben.

Ein schlagendes Beispiel für diese Behauptung ist die Predigt, die er im August 2005 anlässlich der Messe zum Abschluss des Weltjugendtags in Köln hielt. In seiner Predigt analysierte der Papst ganz detailliert das Sakrament der Eucharistie, erklärte, was genau mit dem Brot und dem Wein geschieht, und griff dabei sogar auf die etymologische Herkunft mancher Schlüsselbegriffe zurück.

In den Augen des Papstes waren diese Ausführungen ganz gewiss sowohl rational als auch zutiefst theologisch. Wie aber empfand nun das junge Publikum die Ansprache des Papstes? Viele der jungen Leute, die ihm zuhörten, hatten nicht die leiseste Ahnung von Theologie. Seltsamerweise führen nämlich zwölf Jahre Religionsunterricht in der Schule nicht zu irgendeiner Art von tieferer Kenntnis. Die jungen Leute in Köln waren einfach begeisterte Jungen und Mädchen, die nichts anderes wollten, als ihren Glauben und ihr Glück mit anderen zu teilen. Die meisten von ihnen haben die theologische Analyse des Papstes aber gar nicht verstanden. Sie mögen den Papst einfach. Sie genießen auch die *Liebe zum Augenblick*, wie es die britische Autorin Evelyn Waugh vielleicht ausgedrückt hätte.

Kurz, während der Papst eine rationale Analyse vortragen wollte, genossen viele seiner Zuhörer das, was sie hörten, rein gefühlsmäßig wie eine Art religiöser Geheimsprache. Den eigentlichen Sinn dieser Sprache haben sie nicht verstanden, aber es hat ihnen gefallen und sie hatten ihren Spaß. Anders ausgedrückt, die *Absicht* der päpstlichen Predigt war *rational*, ihre *Rezeption* hingegen *emotional*.

Sollte dieser neue Trend in der westeuropäischen Religiosität nun rechtliche Folgen nach sich ziehen? Die Religionsfreiheit lässt offensichtlich beides zu, sowohl eine rationale als auch eine emotionale Form von Religion. Bedenklich ist allerdings, dass ein emotionalerer Umgang mit Religion leichter zu gewissen „sektenartigen“ Merkmalen führen kann. Ich spreche lieber von „sektenartigen“ Merkmalen als ganz unverblümt den harschen Begriff der „Sekte“ zu verwenden. Sektenartige Merkmale sind nicht an sich inakzeptabel, solange sie nicht mit illegalen Handlungen verbunden sind, wie etwa Gewaltanwendung oder Einschränkung der physischen Freiheit. Dafür brauchen wir aber keine neuen Gesetze, wir müssen nur die schon bestehenden allgemeinen (also nicht nur auf die Religion bezogenen) Gesetzesnormen anwenden.

Dritte These: Religion wird immer mehr zum Konzept. Auf die Konzeptkunst folgt die „Konzeptreligion“

Der dritte Trend in Europa unterscheidet sich vom vorherigen und steht manchmal im Widerspruch zu ihm. Dieser Trend, der in führenden intellektuellen und politischen Kreisen deutlich vorhanden ist, zeichnet sich aus durch ein sehr *konzeptuelles Verständnis* von Religion. Religion wird

zum Konzept, zu einer Idee, für deren Gestalt Faktoren außerhalb des religiösen Lebens keine Rolle spielen. So gesehen, wird die Vorstellung von der *Offenbarung* sinnlos. Dem Menschen kann nichts *offenbart* werden, was nicht schon Bestandteil seiner eigenen Schöpfung und Vorstellung ist. Religion ist nicht das Ergebnis von Gottes Offenbarung, sondern sie ist das, was der Mensch als Religion definiert.

Die Religion folgt der Kunst. Denn auch auf dem Feld der Kunst sind externe Bezugspunkte (etwa der Begriff der Schönheit oder herkömmliche Theorien und Normen zur Ästhetik) suspekt geworden. Heute ist Kunst das, was wir als Kunst definieren. Kunst wird zur Konvention oder zur reinen Form. Sie ist das Ergebnis von menschlichen Entscheidungen und Übereinkommen. Sie lebt aus sich allein heraus und ist nicht länger abhängig von externen Kriterien.

Dieses Phänomen kann oder konnte als ein Sieg der menschlichen Kontrolle gesehen werden (und damit ist es eindeutig gegen Emotionen gerichtet). Aber es macht den Menschen auch um Erfahrungen ärmer. Absolute Kontrolle ist eine Form der Armut, der Reduzierung menschlicher Fähigkeiten. In ihr zeigt sich eine mangelnde Offenheit gegenüber dem Unerwarteten. Vielleicht ist sie sogar ein wenig *petit bourgeois*. Konzeptkunst und Konzeptreligion sind hübsche Begriffe, zumindest auf den ersten Blick. Vielleicht aber verbirgt sich dahinter auch eine Art der Dekadenz. Man stelle sich doch nur einmal vor, es käme auch der Begriff Konzeptliebe auf. Das kann alles Mögliche sein, nur keine Liebe, und sie wäre sicherlich nicht attraktiv.

Inzwischen lassen sich ganz unterschiedliche Spuren von *Konzeptreligion* finden. Manchmal nehmen gebildete Menschen, die wichtige, technisch hoch qualifizierte Positionen bekleiden, aktiv an Hexensabbaten oder an Druidenritualen in Stonehenge oder anderswo teil. Einige religiöse Vereinigungen sind durch und durch konzeptuell ausgerichtet. Scientology ist ein schlagendes Beispiel hierfür. Hier haben wir es mit einem eigenartigen Paradoxon zu tun: Je mehr eine Religion von Menschen und ihren Konzepten geprägt ist, umso mehr Misstrauen erzeugt sie. Religion als begriffliches Konstrukt führt zu Argwohn. Scientology hat in verschiedenen europäischen Ländern mit erheblichen rechtlichen Problemen zu kämpfen.

Im Hinblick auf die Religionsfreiheit mag man sich nun fragen, ob die Konzeptreligion durch die Religionsfreiheit geschützt wird. Die Antwort lautet ja. Die Forderung nach einer Art göttlicher Offenbarung oder nach der Existenz eines Gottes als Vorbedingung dafür, dass man

in Gemeinschaft mit anderen Religionsfreiheit genießen darf, ist an sich schon eine Verletzung der Religionsfreiheit. Auch durch Definitionen kann nämlich auf subtile Weise die Freiheit eingeschränkt werden. Gewiss, manch einer fürchtet solche Definitionen, nur weil er sich selber als postmoderner Mensch empfindet. Andere wiederum lehnen sie aus besseren Gründen ab, vor allem, weil mit Definitionen Diskriminierung geschaffen wird.

Vierte These: Die Rückkehr eines Christentums „light“

Lassen Sie mich den Begriff *Christentum light* anhand eines Beispiels erläutern. Im Jahr 2005 drehte die französische Filmregisseurin Coline Serreau einen Film mit dem Titel „Saint Jacques - la Mecque“. In diesem Film unternahmen neun verschiedene Personen, die mehr oder weniger die französische Gesellschaft widerspiegeln, eine Pilgerfahrt in die spanische Stadt Santiago de Compostela. Der Grund für diese Pilgerreise ist nicht wirklich ein religiöser. Sie pilgern nur dorthin, weil sie das Vermögen ihrer Mutter erben wollen, die eine solche Reise in ihrem Testament zur Bedingung gemacht hatte. Auf dieser Pilgerfahrt jedoch gelangen die neun Personen ganz allmählich zu gemeinsamen Einsichten über bestimmte Dinge und Vorstellungen vom Leben.

Sie kommen zu dem Schluss, dass alle Religionen austauschbar sind. Es gibt keinen *wirklichen* Unterschied, der sie voneinander trennt. Diese Vorstellung klingt ja ganz schön. Schaut man jedoch etwas genauer hin, so ist diese scheinbare Botschaft der Toleranz gar nicht so neutral, wie es aussieht. „Toleranz“ wird patriarchalischen, diskriminierenden muslimischen Werten entgegengehalten. Dieser Film ist somit ein Plädoyer für unbestimmte christliche Werte, aber Werte ohne irgendwelche religiöse Empfindungen, ohne einen konkreten Glauben und ganz selbstverständlich ohne eine institutionalisierte Kirche. Institutionen sind in den meisten Ländern Europas nicht beliebt.

Wahrscheinlich ist dieser Ansatz typisch für einen neuen Trend in manchen Ländern Westeuropas. Es mag ja zutreffen, dass die Kirchen viel von ihrer Glaubwürdigkeit eingebüßt und dass die Menschen ihren persönlichen Glauben verloren haben, doch ein Rest eines schwachen Christentums, eines *Christentums light*, bleibt doch die Basis für das vorherrschende Wertesystem.

Manchmal ist dieses Wertesystem nur ein impliziter, verborgener Teil der europäischen Identität. Wenn solche versteckten Identitätselemente

nun aber mit dem Andersartigen konfrontiert werden, und dazu gehört auch der Islam, der im Europa von heute sehr präsent und sichtbar ist, dann treten sie wieder ganz konkret hervor. Gelegentlich führen diese „christlichen Werte“ als Zeichen der religiösen Identität Europas zu paradoxen Ergebnissen. Das trifft in gewisser Weise auch für das *Christentum light* zu, das Coline Serreau mit ihrem Film evoziert: Sie benutzt den Begriff der „Toleranz“, um sich gegenüber der muslimischen Minorität intolerant zu verhalten.

Die Gefahr dieses abgeschwächten Christentums liegt darin, dass es sich seiner eigenen Wurzeln nicht mehr bewusst ist und sich auch nicht von der eigenen Tradition aktiv leiten lässt. Das Christentum schrumpft oft zusammen zu einem *versteinerten* Satz von Werten. So gesehen könnte es – und hier komme ich auf die erste These zurück, die ich in diesem Aufsatz aufgestellt habe – zu einem Mittel mit Placeboeffekt in den Händen von Menschen werden, die sich schwach oder unsicher fühlen.

Auf gesetzlicher Ebene sollte dieses *Christentum light* als eine Form der kulturellen und religiösen Identität nicht dazu führen, den Begriff der öffentlichen Ordnung, der zur Einschränkung der Religionsfreiheit herangezogen werden kann, auszuweiten. Es besteht dann nämlich die Gefahr, dass Verhaltensweisen, die nicht mit diesem abgeschwächten Christentum konform gehen, als unvereinbar mit den grundlegenden Werten der Gesellschaft empfunden werden und deshalb für ungesetzlich erklärt werden könnten.

Eine weitere legitime Frage lautet indes, ob das *Christentum light* stets weniger gefährlich für die Religionsfreiheit der anderen ist als ein stark ausgeprägtes Christentum. In Polen oder Italien z.B. versucht die römisch-katholische Kirche, so weit wie möglich Einfluss auf die politische Debatte zu nehmen. Was aber, wenn sich auch religiöse Gruppen aktiv an der Diskussion über die säkulare (und eben nicht die kirchliche) Eheschließung von Homosexuellen beteiligen? Dies wird in den kommenden Jahren mit Sicherheit ein Diskussionspunkt sein.

Fünfte These: Die Religion verliert ihre Bindung an die Wissenschaft und entfernt sich von der rationalen Diskussion

Lange Zeit hindurch hat die nie enden wollende, wenn auch manchmal indirekt geführte Auseinandersetzung zwischen Religion und Wissenschaft das philosophische Denken vorangetrieben und als ein Motor für

den gesellschaftlichen Fortschritt in Europa gewirkt. Heute ist das nicht mehr der Fall. In den letzten Jahren ist diese Auseinandersetzung zwischen Religion und Wissenschaft irgendwie zum Erliegen gekommen.

Dieses Phänomen kann man auf zwei unterschiedliche Weisen, positiv und negativ, betrachten.

Sieht man die Dinge positiv, so lässt sich anführen, dass eine scharfe Auseinandersetzung zwischen Religion und Wissenschaft nicht mehr notwendig ist. Wissenschaft und Religion stehen nicht länger im Wettstreit miteinander, weil sie sich nicht mit denselben Fragen befassen. Die Wissenschaft fragt nach dem *Wie*, wohingegen in der Religion die Frage nach dem *Warum* im Mittelpunkt steht. Beide Male geht es dabei um die menschliche Existenz, und in dieser Hinsicht besteht keine Trennlinie zwischen Wissenschaft und Religion. Doch innerhalb desselben Bereichs werden unterschiedliche Fragen gestellt, *wie* versus *warum*. So weit also die positive Erklärung für das Abflauen des Dialogs zwischen Religion und Wissenschaft.

Eine eher negative Analyse ist aber ebenfalls möglich. Vielleicht ist der seltener werdende Dialog ja ein Zeichen dafür, dass die Religion an Ansehen verliert. Für viele sachlich denkende Europäer, die sich implizit oder explizit von der neoliberalen Ideologie leiten lassen, ist die Religion nicht wichtig genug, um ein echter Diskussionsfaktor in der Gesellschaft zu sein. Das lässt sich auch scheinbar positiv darstellen: Religion ist zu heilig, um in die normale wissenschaftliche, politische und praxisorientierte Auseinandersetzung mit einbezogen zu werden. Nun, in beiden Fällen ist das Ergebnis das gleiche, es gibt keinen echten Dialog zwischen Wissenschaft und Religion mehr, und das konkrete Leben genießt Vorrang. Das Heilige bewirkt anscheinend zu viel Respekt, und Respekt führt zum Ausschluss.

Der *Dialog zwischen Religion und Wissenschaft* wird häufig ersetzt durch den so genannten *interreligiösen Dialog*. Viele Regierungen unterstützen letzteren, weil er sowohl für die Sicherheit als auch für die Schaffung einer wirklich multikulturellen Gesellschaft wichtig ist. Doch dieser Gedanke allein zeigt schon ganz deutlich, dass die Religion an Status eingebüßt hat. Religion ist nur noch ein Faktor, der sich für die Politik der Regierung als wichtig erweisen kann. Für die Suche nach der Wahrheit spielt sie keine wirklich bedeutende Rolle. Dabei trifft genau das Gegenteil zu: Will man einen fruchtbaren interreligiösen Dialog erreichen, kann dabei der Begriff der Wahrheit ein ziemlich heikler

Punkt sein.

In gewisser Hinsicht also ist das Fehlen einer echten Auseinandersetzung zwischen Wissenschaft und Religion ein Charakteristikum für die religiöse Identität im heutigen Europa.

Der interreligiöse Dialog bleibt selbstverständlich notwendig. Doch wenn manch einer meint, man müsse sich entweder für den Dialog zwischen Wissenschaft und Religion oder aber für den interreligiösen Dialog entscheiden, so ist das ein Fehler. Die mangelnde Auseinandersetzung mit der Wissenschaft könnte auch in Europa dazu führen, dass die Frage aufgeworfen wird, ob in der Schule die Evolutionstheorie Darwins oder die biblische Schöpfungsgeschichte gelehrt werden soll. Bisher gab es dieses Problem noch nicht. Auch in diesem Punkt könnte Europa Amerika nachfolgen. In den Niederlanden tauchen schon die ersten Fragen hinsichtlich der Schöpfungsgeschichte im Unterricht auf. Das mag der Beginn einer Evolution sein, denn amerikanisches Gedankengut gelangt häufig über das Vereinigte Königreich, Skandinavien und die Niederlande nach Europa.

Schlussbemerkung

Befindet sich die Religion in Europa in der Krise? Ja. Sie hat sich immer in der Krise befunden. Doch die Tatsache, dass es Trends und Tendenzen gibt, ist auch ein Zeichen für ihre Lebendigkeit und ihre Vitalität.

Ist die Religionsfreiheit in Europa in Gefahr? Freiheit ist immer in Gefahr. Religionsfreiheit ist die höchste Freiheit überhaupt. Folglich ist sie stärker gefährdet als andere Rechte und Freiheiten. Benennt man diese Gefahren aber auf angemessene Art und Weise, trägt man schon dazu bei, Lösungen zu finden.

Wachsamkeit ist wichtig. Einfach Wachsamkeit.
Zu viel Pessimismus macht das Leben traurig.
Zuviel Optimismus gefährdet die Freiheit.

Das Laizitätsprinzip erhält den Status eines Wertes der Europäischen Menschenrechtskonvention*

Alain Garay

Anwalt am Pariser Berufungsgericht, Frankreich

Im Text der Europäischen Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten, die am 4. November 1950 in Rom unterzeichnet wurde und die zur Zeit 46 Staaten ratifiziert haben, taucht nicht ein einziges Mal der Begriff „Laizität“ auf.¹ Der so genannte „Religionsartikel“ dieser Konvention, der berühmte Artikel 9, bezieht sich allein auf

1. das „Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit“;
2. auf „die Freiheit, seine Religion oder Überzeugung zu wechseln“ und
3. auf „die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu bekunden“.

Fast unbemerkt wurde das Prinzip der Laizität auf internationaler Ebene allerdings vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte (im folgenden EGMR) als ein Wert der demokratischen Gesellschaft in Europa betont, und zwar in der Angelegenheit um die Auflösung der Refah Partisi, der Wohlfahrtspartei, einer türkischen „religiösen politischen Partei“, in der zwei Urteile ergingen, eines vom 31. Juli 2001 (III. Sektion) und eines vom 13. Februar 2003 (Große Kammer). Das Gericht erinnerte an seine Rechtsprechung bezüglich des Stellenwerts der Religion in einer demokratischen Gesellschaft und in einem demokratischen Staat und sagte:

„Indem die Organe der Konvention diese Grundsätze auch auf den Fall der Türkei anwenden, geben sie ihrer Meinung Ausdruck, dass die

* Vortrag anlässlich eines Kolloquiums zum 100. Jahrestag des Gesetzes von 1905 über die Trennung von Kirche und Staat. Das Hauptthema lautete: Die französische Laizität in ihrem internationalen Kontext – Einzelfall oder Vorbild? (Académie des sciences morales et politiques, Paris, 19.–21. September 2005).

¹ Am 1. Juli 2005 verwies die elektronische Suchmaschine Google auf 271 000 Seiten in französischer Sprache, wenn nach dem Begriff „Laizität in Europa“ gesucht wurde. Die Suche nach „Laizität und Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte“ ergab 18 400 Seiten...Verwundert darüber, dass der Verfasser dieser Zeilen über dieses Thema nachgeforscht hatte, rief ein Mitarbeiter der National Library des US-Kongresses in Washington am gleichen Tag erstaunt aber durchaus ernst gemeint aus: „*But, do you have religious freedom in France?*“

Laizität mit Sicherheit eines der Grundprinzipien des Staates ist, das mit der Vorherrschaft des Rechts, der Achtung der Menschenrechte und der Demokratie übereinstimmt. Eine Haltung, die diesen Grundsatz nicht respektiert, wird nicht notwendigerweise als Bestandteil der Freiheit akzeptiert, seine Religion zu bekunden, und steht nicht unter dem Schutz von Artikel 9 der Konvention...“ (§ 93) (Hervorhebungen von uns).

Damit hat der Gerichtshof die Position der türkischen Behörden für zulässig erklärt. Diese hatten im Jahr 1998 die Auflösung der Refah Partisi, der Wohlfahrtspartei, deren Vorsitzender Necmettin Erbakan im Jahr 1996 Ministerpräsident der Türkei geworden war, angeordnet.² Der EGMR war der Ansicht, dass die Auflösung der Wohlfahrtspartei, einer politischen Partei, deren Führer zum Teil politische Reden religiösen Inhalts und mit theokratischen Anklängen gehalten hatte,³ dem Schutz der Demokratie diene. Diese Maßnahme war gerechtfertigt, weil „die reale Möglichkeit besteht, dass diese Partei ihr politisches Ziel verwirklicht und weil sie somit eine spürbare und unmittelbare Gefahr für die öffentliche Ordnung darstellt.“⁴ Damit verleiht der Europäische Gerichtshof der türkischen Republik nun aber nicht etwa das Prädikat der Anständigkeit und der Ehrbarkeit; er beschränkt sich lediglich darauf zu bestätigen, dass die Entscheidung, die Partei aufzulösen und die Art der Durchfüh-

² Siehe hierzu: „La Cour européenne des droits de l’homme et les organisations antidémocratiques“, Anmerkungen von Stefan Sottiaux und Dajo de Prins zum Urteil des EGMR vom 31. Juli 2001, RTDH 2002, S. 983–1034. Siehe auch : Gilles Lebreton, „L’Islam devant la Cour européenne des droits de l’homme“, in : Rev. Dr. Publ., Nr. 5 – 2002, S. 1493–1510; Alain Garay : „L’islam et l’ordre public européen vus par la Cour européenne des droits de l’homme“, in : Revue de droit international et de droit comparé, Brüssel 2005, S. 117–155.

³ Nach Ansicht des Europäischen Gerichtshofs wollte die Wohlfahrtspartei ein System mit unterschiedlichen Rechtsformen einführen (wobei dem Islam eine bevorzugte Stellung zukommen sollte). Sie beabsichtigte, die Geltung der Sharia auf die ganze Nation anzuwenden sowie Gewalt und den Heiligen Krieg als Mittel einzusetzen, um die absolute Vorherrschaft der muslimischen Religion in der Gesellschaft zu sichern.

⁴ Stefan Sottiaux und Dajo de Prins, Anmerkungen zu dem Urteil des EGMR vom 31. Juli 2002, op. cit., S. 1034. Es sei auf die scharfe Kritik von Doyen Lebreton an diesem Urteil hingewiesen: „Das Urteil im Fall der Refah Partisi hinterlässt einen eigenartigen Eindruck. Es mischen sich dabei die lebhaftige Bewunderung für eine politisch mutige Haltung, die den Staaten, welche sich mit der Bedrohung des islamischen Fundamentalismus konfrontiert sehen, starke Argumente an die Hand gibt, und eine gewisse Irritation angesichts der Uneindeutigkeit oder Ungenauigkeit der herangezogenen juristischen Begründung.“

rung den Anforderungen der Europäischen Menschenrechtskonvention entsprachen.⁵

Seit dem Grundsatzurteil im Fall Kokkinakis gegen Griechenland vom 25. Mai 1993⁶ machen Streitsachen, in denen es um die Religionsfreiheit geht, einen immer größeren Teil in der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs aus.⁷ Einige sind deshalb der Meinung, dass „... *der Fall Refah Partisi einen deutlichen Durchbruch für die Laizität als Wert einer demokratischen Gesellschaft bedeutet.*“⁸ Dadurch, dass der Europäische Gerichtshof die „*Bedeutung des*



Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg

⁵ S.Akdag: „La Turquie devant la Cour européenne des droits de l’homme“, Dissertation (Typoskript), Universität Aix-Marseille III, Dezember 2002; Sophie Bessis und Elin Wrzoncki: „La Turquie à la croisée des chemins“, FIDH, Paris 2005.

⁶ Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte, 25. Mai 1993 *Kokkinakis gegen Griechenland*, RFDA 1995, S. 573, Anmerkung von Hélène Surrel. Siehe ebenfalls: François Rigaux: *L’incrimination du prosélytisme face à la liberté d’expression*, RTDH 1994, S. 141–160 ; Alain Garay : *Liberté religieuse et prosélytisme : l’expérience européenne*, RTDH 1994, S. 7–29.

⁷ Siehe die Arbeiten von Gérard Gonzales, u.a.: *La Convention européenne des droits de l’homme et la liberté de religion*, Economica 1997, 309 Seiten. Nützlich sind auch die Unterlagen zu den Kolloquien, die vom Europäischen Konsortium für das Verhältnis von Kirche und Staat veranstaltet werden (Giuffrè Editore, Mailand, Italien). Das Gleiche gilt für die Arbeiten, die in der Collection Droit et Religion (Hrsg. Blandine Chelini-Pont, Presses universitaires d’Aix-Marseille) erschienen sind („Religions, droit et sociétés dans l’Europe communautaire“, 2000 ; „Etats, religions et liberté religieuse en Méditerranée“, 2001 ; „Quelle ‘politique religieuse’ en Europe et Méditerranée ?“ 2004). Siehe auch die Unterlagen zu dem Seminar, das der Europarat vom 12. bis 14. November 1992 zum Thema *Liberté de conscience* in Leiden abgehalten hat (Straßburg, Les Editions du Conseil d’Europe, 1993).

⁸ Jean-François Flauss *Actualité de la Convention européenne des droits de l’homme*, Oktober 2002 – Februar 2003, AJDA, 2003, S. 610. Michel Levinet : *L’incompatibilité entre l’Etat théocratique et la Convention européenne des droits de l’homme*, RFD constitutionnel, 57, 2004, S. 205–221.

Grundsatzes der Laizität im demokratischen System der Türkei“ berücksichtigt hat, hat er diesem Prinzip ein rechtliches Gewicht beigemessen, das über den Rahmen der türkischen Verfassung hinausgeht,⁹ denn er hat es mit der Vorherrschaft des Rechts, der Achtung der Menschenrechte und der Demokratie verbunden.¹⁰ Über ihren jeweiligen nationalen Kontext, über die Vieldeutigkeit und die unterschiedliche Form dieses historischen Begriffs hinaus, hat die Laizität durch das Insistieren des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte¹¹ den strittigen Status eines europäischen Wertes zum Schutz des Rechtsstaates (I) erlangt. Möglich wurde das, weil die Laizität, wie vorhersehbar, auch eine Identität stiftende Dimension beinhaltet (II).

I. Der strittige Status der Laizität als ein europäischer Wert zum Schutz des Rechtsstaates

1. Die Schutzfunktion der Laizität in der europäischen Rechtsprechung **a) Die Berufung der türkischen Behörden auf die in ihrer Verfassung verankerte Laizität**

Mit der eingehenden Prüfung, ob die Umstände für die Auflösung der politischen Partei vom „türkischen Gesetz vorgesehen“ waren, „einem oder mehreren legitimen Zielen dienen“ und „in einer demokratischen Gesellschaft notwendig“ waren, ist der Europäische Gerichtshof ausdrücklich darauf eingegangen, dass sich die türkischen Behörden *in abstracto* auf das Prinzip der Laizität beriefen. Zunächst hatte die türkische Regierung dem Gerichtshof *in abstracto* Folgendes vorgetragen: „Das Prinzip der Laizität ist eine Grundvoraussetzung für eine pluralistische und liberale Demokratie. Ein Staat, der sich zum Laizitätsprinzip

⁹ In Artikel 2 der türkischen Verfassung heißt es: „Die Republik Türkei ist ein demokratischer, weltlicher und sozialer Rechtsstaat (...)“. Die Große Kammer führt aus: „Angesichts des in der demokratischen Ordnung der Türkei geltenden Laizitätsprinzips, ist die Kammer der Meinung, dass mit der Auflösung der Refah Partisi mehrere legitime Ziele verfolgt wurden, wie sie in Artikel 11 der Europäischen Konvention genannt werden: Die Bewahrung der nationalen und der öffentlichen Sicherheit, der Schutz der öffentlichen Ordnung und/oder die Verhütung von Straftaten sowie der Schutz der Rechte und Freiheiten anderer.“ (§ 67).

¹⁰ Jean-François Flauss meint, dass „die Große Kammer mit ihrem Urteil ... die Leitlinien der Kammer ihrerseits aufnimmt, sie formell verkündet und bei dieser Gelegenheit sogar noch erweitert.“ (Jean-François Flauss, AJDA 2003, S. 610).

¹¹ Der Gerichtshof verweist mehrfach auf den Grundsatz der Laizität (§ 67, 105, 124–125, Urteil vom 13. Februar 2003).

bekannt, ist ein politisches Gemeinwesen, das es ablehnt, die Gesellschaft nach religiösen Grundsätzen zu ordnen (...). Die Regierung führt ebenfalls an, dass auf Grund bestimmter Bedingungen das Prinzip der Laizität für die Türkei wichtiger ist als für andere Demokratien. Es sei darauf hingewiesen, dass die Republik Türkei aus einem Revolutionsprozess hervorgegangen ist, durch den ein theokratischer Staat in einen laizistischen umgewandelt wurde, und dass die reaktionären islamischen Tendenzen noch heute eine Gefahr darstellen.“ (§58, Urteil vom 31. Juli 2001).¹²

Der Europäische Gerichtshof nahm zur Kenntnis, dass der Laizitätsgrundsatz geltend gemacht wurde¹³ und dass beide Prozessparteien darin übereinstimmten, dass „die Laizität bewahrt werden müsse (...), weil sie für den Schutz des demokratischen Systems in der Türkei notwendig ist.“ Er präzisierte jedoch, dass „sich die Parteien hinsichtlich des Inhalts, der Auslegung und der Anwendung des Laizitätsgrundsatzes nicht einig sind, und dass sie sich in diesen Punkten zwangsläufig auch nicht einigen werden.“ (§ 64, Urteil vom 31. Juli 2001).

Diese mangelnde Übereinstimmung hinsichtlich der „Laizität“ hat die gerichtliche Verfolgung durch den Generalstaatsanwalt des türkischen Kassationshofs ausgelöst. Sowohl die Berufung auf das Laizitätsprinzip als auch die Maßnahme der Parteienauflösung waren strittig.¹⁴ Der Europäische Gerichtshof prüfte also die Gründe für die Auflösung der Refah Partisi, die beweisen sollten, dass die Partei „gegen das Laizitätsprinzip verstieß“, und klassifizierte diese Gründe nach drei Gruppen:

- Die Errichtung verschiedener Rechtssysteme, wobei der Glaube das ausschlaggebende Unterscheidungskriterium sein sollte;

¹² „Für die Regierung ist die Tatsache, dass die Türkei das einzige muslimische Land ist, das sich zu einer liberalen Demokratie westlichen Stils bekennt, darauf zurückzuführen, dass in dem Land ganz strikt am Prinzip der Laizität festgehalten wird. Sie fügt hinzu, dass der Schutz des laizistischen Staates in der Türkei eine *conditio sine qua non* für die Anwendung der Europäischen Menschenrechtskonvention ist.“ (§ 60, Urteil vom 31. Juli 2001).

¹³ „Was das Vorliegen einer ‚zwingenden gesellschaftlichen Notwendigkeit‘ angeht, so stellt der Europäische Gerichtshof fest, dass das türkische Verfassungsgericht in seiner Entscheidung den Laizitätsgrundsatz als unerlässlich für die Bewahrung und den Schutz der Demokratie in der Türkei unterstreicht.“ (§ 64, Urteil vom 31. Juli 2001).

¹⁴ Emile Poulat hat erklärt, dass „die Laizität in der Geschichte Frankreichs ein Konfliktpunkt war und auch weiterhin umstritten bleibt.“ („L'esprit d'une réflexion sur notre laïcité publique“, in : „La laïcité, une valeur d'aujourd'hui? Contestations et renégociations du modèle français“, Hrs. : Jean Baudouin und Philippe Portier, Presses universitaires de Rennes, 2001, S. 105).

- die angestrebte Anwendung der *Sharia* auf die muslimische Gemeinschaft und
- die Bezugnahme der Mitglieder der Refah Partisi auf den *Djihad*, den heiligen Krieg, als Mittel der Politik.

Nach Abschluss der gerichtlichen Überprüfung kam die III. Sektion des Europäischen Gerichtshofs zu der Auffassung, die im Jahr 2003 von der Großen Kammer bestätigt wurde, dass „... *die den Klägern auferlegte Sanktion als durchaus angemessen angesehen werden kann, denn es lag ‚eine zwingende gesellschaftliche Notwendigkeit‘ vor, weil die Verantwortlichen der Refah Partisi unter dem Vorwand, den Inhalt des Laizitätsprinzips anders zu verstehen, erklärt hatten, sie wollten unterschiedliche Rechtssysteme einführen und das islamische Recht (die Sharia) anwenden...*“ (§ 80, Urteil vom 31. Juli 2001).

b) Die Laizität als Grundsatz für die öffentliche Ordnung in Europa

Nur äußerst selten haben sich die gerichtlichen Organe des Europarats auf den Laizitätsgrundsatz berufen, um Einschränkungen gewisser Formen der Religionsbekundung zu rechtfertigen.¹⁵ Wenn es um religiöse Angelegenheiten ging, haben die Straßburger Gerichte stets große Vorsicht und Zurückhaltung bewiesen, sich streng an die Fakten und das Recht gehalten und es vermieden, auf den Laizitätsgrundsatz zurückzugreifen. So hat Professor Jean-François Flauss beobachtet: „*Die Religionsfreiheit stellt zwar einen der Grundpfeiler einer demokratischen Gesellschaft im Sinne der Konvention dar, doch das hat den Gerichtshof nicht dazu veranlasst, sich in seiner Rechtsprechung auf eine übersteigerte Auffassung von Religionsfreiheit zu stützen... So weit will das Gericht in der Wertschätzung der Achtung der religiösen Überzeugungen nicht gehen... Indem der Gerichtshof sich für eine europäische Kontrolle auf dem Niveau des kleinsten gemeinsamen Nenners ausspricht, möchte er offenbar vermeiden, eine Art der Rechtsprechung zu betreiben, durch die möglicherweise die Verfassungs- und Rechtsbestimmungen aufgehoben*

¹⁵ Europäische Menschenrechtskommission, 3. Mai 1993, Karaduman gegen die Türkei, Klage Nr. 16278/90, „Actualité de la Convention européenne des droits de l’homme“, AJDA 1994, S. 33 ; Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte, 15. Februar 2001, Frau Dahlab gegen die Schweiz, Klage Nr. 42393/98, AJDA 2001, S. 482. In ihrem Bericht zum Fall Buscarini gegen San Marino vom 2. Dezember 1997, Klage Nr. 24645/94 hatte die Europäische Menschenrechtskommission den Ausdruck „*weltliche demokratische Gesellschaft*“ verwendet.

werden, die sich die Staaten für die Ausübung der Religionsfreiheit gesetzt haben.“¹⁶

Die beiden Urteile der Großen Kammer im Fall der Refah Partisi legten also fest, dass „das Prinzip der Laizität“ – dessen mehrdeutige Definition vom jeweiligen „politischen“ Interesse abhängt – einen Wert der demokratischen Gesellschaft darstellt, und zwar als

- Parameter für die Emanzipation des Staates und der Nation von religiöser Bevormundung, aber auch
- als ein Faktor für die Befreiung von theokratischen Herrschaftsformen oder von religiösem Fundamentalismus bzw. Extremismus.

Für den Gerichtshof ist die Laizität ein Wert, der zur Europäischen Konvention gehört, und ist somit integraler Bestandteil der öffentlichen Menschenrechtsordnung in Europa.

Ganz offensichtlich spielt in der Rechtsprechung des EGMR immer auch unterschwellig die Suche nach einem Gleichgewicht eine Rolle, das aber immer schwerer zu finden ist angesichts gegensätzlicher Bestrebungen, sich zuspitzender Konflikte und Spannungen innerhalb der religiösen Gruppen selber und angesichts allgemeiner Wertekrisen und mangelnder demokratischer Praktiken innerhalb der religiösen Gruppierungen, die ihre Verhaltensweisen von heute auf die Zukunft von „kommenden Gottesstaaten“ projizieren. Während sich die Verfechter der „Kulturthese“ mit Argumenten überbieten, setzt der EGMR seine Linie der Rechtsprechung fort und hält sich aus allzu komplexen Fragen heraus – z.B. vermeidet er es, ein einheitliches Religionsstatut für Europa zu formulieren –, versucht aber dennoch, bei schweren Grundrechtsverletzungen ausgeglichene rechtliche Lösungen zu finden.

Das Urteil vom 31. Juli 2001 in der Angelegenheit der Refah Partisi, das von universitärer Seite heftiger Kritik ausgesetzt war (Gilles Lebreton¹⁷, Jean-Pierre Marguénaud und Jacques Raynard¹⁸, Christian Moe und Elizabeth Mayer¹⁹) stellt einen umso wichtigeren Beitrag dar, als der „religiö-

¹⁶ Jean-François Flauss: *Actualité de la Convention européenne des droits de l'homme*, AJDA 2000, S. 1015–1016.

¹⁷ s.o.

¹⁸ RTD civ. (4) Oktober-Dezember 2001, S. 979–984.

¹⁹ Christian Moe: *Refah Revisited: Strasbourg's Construction of Islam*; Elizabeth Mayer: *The Refah Case: Did Islam and Islamism Distract the ECHR from Appraising the Merits of the Case?*, *Emerging Legal Issues for Islam in Europe*, Central European University, Budapest, 3.–4. Juni 2005.

se Fundamentalismus“ und die Reden über ihn sowie die Art, wie er dargestellt wird, all jene beunruhigen und zur Verzweiflung treiben, die darüber wachen, dass die der „Diktatur der Angst“ ausgesetzten Demokratien nicht von jenen Ideologen instrumentalisiert werden, die den Tod des Denkens predigen.²⁰ Wenn der EGMR *in abstracto* auf die Laizität abhebt, so ruft er damit zu einem konsequent demokratischen Denken auf, das, wie er immer wieder betont, gekennzeichnet ist durch die Achtung der Demokratie und ihrer heutigen Formen, als da sind: rechtsstaatliche Verfahren, Achtung der Formen und des Rechts sowie die Neutralität der Staaten und der politisch Verantwortlichen in Überzeugungsfragen. Dieser letztgenannte Punkt ist als Würdigung der laizistischen Vergangenheit mancher Staaten – im vorliegenden Fall der Türkei – zu verstehen, für die darin eine Möglichkeit besteht, die Bereiche von Staat und Religion voneinander zu trennen. In den gerichtlichen Auseinandersetzungen um die Auflösung bestimmter türkischer politischer Parteien hat sich der Europäische Gerichtshof bewusst für eine Rechtsprechung entschieden, mit der religiöse Abweichungen, gleich welcher Art, eingedämmt werden sollen. Dazu hat sich die Große Kammer eines erweiterten Begriffs von öffentlicher Ordnung in Europa bedient, der auch die Werte und Grundsätze der Europäischen Menschenrechtskonvention mit umfasst, und der den auf diskriminierenden religiösen Normen basierenden Werturteilen entgegengehalten werden kann. Der persönliche Status des Menschen, auch des „religiösen“ Menschen, hört für den europäischen Gerichtshof dort auf, wo die europäische öffentliche Ordnung mit ihren Grundsätzen und Werten beginnt, die, immer unter der Kontrolle des Gerichts, durch die Konvention sanktioniert werden. Zu dieser Auffassung von Rechtsprechung gehört auch, dass sie in gewisser Weise immer dann das „Politische“ über das „Religiöse“ stellt, wenn die „Religion“ als „politisches“ Werkzeug zu einem trojanischen Pferd wird und die gemeinsamen Werte und Prinzipien des „Hauses Europa“ und der Vision von Europa bedroht. Das Recht auf Unterschiedlichkeit und die persönliche Religionszugehörigkeit können deshalb nicht erfolgreich geltend gemacht werden, um, wie

²⁰ Siehe zwei sehr unterschiedliche Beiträge zum Thema der islamischen Bedrohungen und der diesbezüglich getroffenen Maßnahmen. Beide behandeln und untersuchen das Thema unter dem Gesichtspunkt der Menschenrechte: Chérif Ferjani: *Islamisme, laïcité et droits de l'homme*, L'Harmattan, Paris 1991; Silvio Ferrari: *Individual Religious Freedom and National Security in Europe After September 11*, Brigham Young University Law Review, 357, 2004, S. 357–383.

Jean-François Flauss es genannt hat, „*das persönliche Wohlbefinden*“ mancher Kläger in Straßburg zu befriedigen.

2. Die „strittige Laizität“ als Garant der Freiheit im Rechtsstaat:
Einschränkung und Kontrolle von Äußerungen des religiösen Fundamentalismus

Um besser zu verstehen, warum der Status der Laizität strittig ist, müssen wir hier noch auf das Vorgehen des Europäischen Gerichtshofs in zwei weiteren Fällen eingehen. Denn in zwei Urteilen – im Fall *Zaoui gegen die Schweiz* vom 18. Januar 2001 und im Fall *Müslüm Gündüz gegen die Türkei* vom 4. Dezember 2003 – hat der EGMR überprüft, ob die Sanktionen der Länder, durch die das Recht auf freie Meinungsäußerung von Gläubigen verletzt wurde, gerechtfertigt waren. Im Fall von Ahmed Zaoui, einem algerischen Staatsbürger, der in der Schweiz um Asyl ersucht hatte, hat das Gericht die Klage abgewiesen. Damit hat das Gericht die Ansprüche von Zaoui, einem ehemaligen Mitglied des Nationalen Konsultativrats der Islamischen Heilsfront (FIS) zurückgewiesen, der drei Propagandaschriften des Koordinierungsrats der FIS im Ausland (Conseil de Coordination à l'Étranger du FIS, CCFIS) veröffentlicht hatte. Zuvor war Zaoui schon in Belgien wegen der Gründung einer kriminellen Vereinigung zu einer Haftstrafe auf Bewährung verurteilt worden. In der Schweiz hatte ihm das Bundesgericht am 27. April 1998 untersagt, Organisationen zu gründen, die mit ihrer Propaganda die Gewalt in Algerien unterstützen. Das Gericht ordnete auch die Beschlagnahme seiner Telefaxgeräte an und ließ seine elektronischen Kommunikationsmittel blockieren, unter anderem wurde ihm der Zugang zum Internet verwehrt. Zaoui klagte gegen die Beschlagnahme vor dem EGMR und machte geltend, diese Maßnahme sei ein Eingriff in seine Religionsfreiheit und eine Verletzung seines Rechts auf freie Meinungsäußerung. Ohne Erfolg. Das Gericht stellte zunächst einmal fest, dass „die Aktivitäten des Klägers in erster Linie darauf abzielten, Propagandabotschaften der FIS zu verbreiten und nicht als Ausdruck einer religiösen Überzeugung im Sinne von Artikel 9 der Konvention angesehen werden können... Angesichts der Umstände, unter denen der Kläger Algerien verlassen hatte, wo er in Abwesenheit zum Tode verurteilt worden war, angesichts seiner Tätigkeit im Zusammenhang mit der islamischen Opposition, seiner Verurteilung in Belgien ... und der Gründe für seinen Aufenthalt in der Schweiz, kann die Beschlagnahme seiner Kommunikationsmittel, durch die der Kläger

daran gehindert werden sollte, seine Propaganda für den CCFIS fortzusetzen, als gerechtfertigt angesehen werden, weil sie in einer demokratischen Gesellschaft für den nationalen Schutz und die öffentliche Sicherheit notwendig war.“

In dem in der Angelegenheit Gündüz ergangenen Urteil interessiert sich der EGMR für die Folgen der öffentlichen Erklärungen, die der Betroffene im Rahmen einer Diskussionssendung im Fernsehen abgegeben hatte. Bei Gündüz handelt es sich um den Führer einer muslimischen Gemeinschaft, mit dem Namen *Tarikat Aczmendi*, einer Gruppierung, die sich selber als „islamische Sekte“ bezeichnet. Gündüz hatte die heutigen laizistischen Institutionen „gottlos“ genannt, heftige Kritik an den Begriffen Demokratie und Laizität geäußert und sich ganz offen für die „Sharia“ stark gemacht. Diese Äußerungen wurden vom türkischen Verfassungsgericht geahndet, weil sie einen Aufruf zu Hass und Feindseligkeit darstellten, dessen Grundlage die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Religionen ist. Der Betroffene klagte vor dem EGMR, weil er in dieser Reaktion eine ungerechtfertigte Einmischung in sein Recht auf freie Meinungsäußerung sah.

Für das Gericht „zeugen“ die zur Frage stehenden Äußerungen, die Gündüz im Rahmen einer Diskussionssendung mündlich und live abgegeben hat, „von einer starren Haltung sowie von einer tiefen Unzufriedenheit mit den heutigen Institutionen in der Türkei, wie dem Laizitätsgrundsatz und der Demokratie. Betrachtet man sie jedoch in ihrem Kontext, so können sie weder als Aufruf zum Hass noch als Hasspredigt auf der Grundlage religiöser Intoleranz gewertet werden... (§48–49)... Das Gericht erinnert daran, dass es in den Urteilen, die in der Angelegenheit der Refah Partisi gegen die Türkei ergangen sind, vor allem betont hat, dass es schwer ist, einerseits zu erklären, man achte die Demokratie und die Menschenrechte, andererseits aber ein auf der Sharia beruhendes Rechtssystem zu befürworten... Das Gericht erinnert jedoch daran, dass es im oben genannten Fall der Refah Partisi um die Auflösung einer politischen Partei ging, deren Tätigkeit zum Ziel hatte, in einem Mitgliedsstaat der Konvention die Sharia einzuführen, und dass diese Partei zum Zeitpunkt ihrer Auflösung eine reale Chance besaß, an die politische Macht zu gelangen. Eine solche Situation lässt sich schwerlich mit dem vorliegenden Fall vergleichen. Gewiss, es steht außer Frage, dass Äußerungen, mit denen auf Grund von Intoleranz, auch auf Grund religiöser Intoleranz, Hass gepredigt oder gerechtfertigt und zu Hass aufgerufen werden

soll, genau wie jede andere gegen die Konvention gerichteten Absichten nicht unter dem Schutz von Artikel 10 der Konvention stehen. Doch nach Ansicht des Gerichts stellt die einfache Tatsache, dass jemand für die Sharia eintritt, ohne zur Gewalt aufzurufen, um sie einzuführen, noch keine „Hasspredigt“ dar. Außerdem handelt es sich bei der Angelegenheit Gündüz um ganz besondere Umstände: Zum einen sollte in der betreffenden Fernsehsendung die Sekte vorgestellt werden, deren Führer der Kläger ist; des weiteren waren die extremistischen Vorstellungen der Sekte schon bekannt und in der Öffentlichkeit diskutiert worden, wobei vor allem die anderen Teilnehmer an der betreffenden Sendung mit ihren Beiträgen ein Gegengewicht darstellten; und schließlich sind diese Äußerungen im Rahmen einer pluralistischen Debatte gefallen, an der sich der Kläger aktiv beteiligte. Deshalb ist das Gericht der Meinung, dass im vorliegenden Fall keine überzeugenden Gründe für die Notwendigkeit der strittigen Restriktion vorliegen.“ (§ 51). Schließlich war das Gericht der Ansicht, dass für die Verletzung des Rechts des Klägers auf freie Meinungsäußerung keine ausreichenden Gründe im Sinne von Artikel 10 vorhanden waren, der das Recht auf freie Meinungsäußerung schützt und garantiert. (In diesem Fall haben die Richter, die mit sechs gegen eine Stimme zu dem Schluss kamen, dass die Türkei gegen Artikel 10 verstoßen hat – nur Richter Türmen war anderer Ansicht –, ganz eindeutig dem Umstand ausschlaggebende Bedeutung beigemessen, dass es sich um eine Fernsehsendung handelte. Die Unmittelbarkeit der Stellungnahme, die Tatsache, dass sie nur mündlich erfolgte, der Diskussionscharakter der Sendung sowie der Umstand, dass nicht erklärt wurde, wie die verbal geäußerten Ziele konkretisiert werden sollten, waren möglicherweise Gründe dafür, dass die überzogenen Äußerungen des muslimischen Führers als zulässig anzusehen waren. Diese Logik, der zufolge jemand aus der Verantwortung entlassen wird, entspricht in gewisser Weise den Verfahrensmodalitäten des Presserechts, in dem Formfragen eine wichtige Rolle spielen.)

II. Die „kulturelle Laizität“ als Identität stiftender Wert des Rechtsstaats in Europa

1. Die kulturelle Laizität – ein gemeinsamer europäischer Wert

a) *Eine gemeinsame demokratische Basis in Europa*

Während sich zu Beginn der Jahre 2000 die politische und öffentliche Debatte auf die religiösen, spirituellen, christlichen usw. Wurzeln oder das

religiöse Erbe Europas konzentrierte, auf das in dem Entwurf zu einer Verfassung für Europa Bezug genommen worden war, zögerte der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte nicht, die Laizität mit Nachdruck und ganz formal als einen europäischen Wert zu verankern.²¹ Allerdings hat das EGMR in Straßburg mit seinem Festhalten an der Laizität kein so starkes Echo erfahren wie der Vatikan, der im Zusammenhang mit dem Hinweis auf die Religion, wie er in dem (noch in Vorbereitung befindlichen) „Verfassungstext“ aus Brüssel steht, eine wahre Mobilmachung ausgelöst hat.²² Diese Diskrepanz offenbart, dass über eine so genannte „kulturelle Laizität“ in Europa Einigkeit herrscht, und darin zeigt sich, dass „es nicht nur eine gemeinsame europäische Grundlage der (ethischen) Werte, sondern auch der Prinzipien gibt.“²³ Jean-Paul Willaime war einer der Ersten, der – vom Standpunkt des Soziologen aus gesehen – jene Entwicklung beschrieben hat, die zum Verlust der Vormachtstellung und absoluten Autorität der Religion auf dem Kontinent führte, und wie es gerade dadurch möglich wurde, ihre Stellung innerhalb einer pluralistischen, von der Bevormundung durch den Klerus befreiten Gesellschaft neu zu definieren.²⁴ Dieser Fachmann erklärt, dass jedenfalls in

²¹ Rostane Mehdi: *L'Union européenne et le fait religieux*, RFD Const., Nr. 54, 2003, S. 228–248.

²² Von den vielen Arbeiten zu dem Thema siehe z.B. den Beitrag von Mgr. Renato Martino: *La Convention européenne: les racines chrétiennes de l'Europe, de l'est à l'ouest*, Pontificalrat Gerechtigkeit und Frieden und Päpstliche Universität Regina Apostolorum, 27. Januar 2003 (<http://www.vatican.va>). Martino betont, dass „die europäische Kultur zweitausend Jahre lang im Wesentlichen vom Christentum geprägt worden ist, und dass diese Prägung die Besonderheit Europas ausmacht. Ein solches Erbe darf nicht verleugnet werden. Das Bekenntnis zu diesem Erbe bedeutet keineswegs die Leugnung der Laizität, vielmehr bedeutet es, das richtige Verständnis von Laizität. Gewiss, die Kirche hat andere Pflichten als der Staat, doch die Kirche lässt sich nicht von der Gesellschaft abspalten (...)“

²³ Siehe das Kapitel „Convergences autour d'une ‚laïcité culturelle‘ européenne“ im Etappenbericht über „La laïcité aujourd'hui“, der von der Nationalen Konsultativkommission zu den Menschenrechten herausgegeben wurde. (<http://www.commission-droits-homme.fr>).

²⁴ Jean-Paul Willaime: *La laïcité culturelle. Un patrimoine commun à l'Europe ?* Projet Nr. 240, 1994–1995, S. 7–15 ; siehe vom selben Autor die Analysen zum Begriff der „kulturellen Laizität“ in seinem Werk : *Europe et religions – Les enjeux du XXIème siècle*, (Paris, Fayard, Bibl. de culture religieuse, Les dieux dans la Cité, 2004, S. 44–52). Außerdem seinen Beitrag : *Eglises, laïcités et intégration européenne*, in : Alain Dierken (Hrsg.) : *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne*, Brüssel, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1994, S. 153–165 ; siehe auch : *Unification européenne et religions*, in : Jean Baudouin und Philippe Portier (Hrsg.) : *La laïcité – une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle français*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001, S. 133–144.

Westeuropa „ ... eine gewisse Laizität zum Allgemeingut geworden ist. Nicht solch eine Laizität, wie sie sich auf institutioneller Ebene in Frankreich manifestiert, sondern eine kulturelle Laizität, die Emile Poulat zu Recht veranlasst hat zu sagen: ‚Wir sind alle laizistisch‘ in dem Sinne, dass wir heute in einer Gesellschaft und unter einer Regierung leben, die ihre Grundlage und ihre Sicherheit nicht mehr in Gott, nicht mehr in religiöser Transzendenz sucht, sich dafür aber an einen Vertrag hält, den ihre Mitglieder untereinander geschlossen haben: an die Bekräftigung der Grundrechte für alle und an eine geschriebene Verfassung.“ (2004, S. 46). Die Modelle für das Verhältnis von Kirche und Staat, der verfassungsmäßige Rahmen sowie die gesetzlichen und administrativen Bestimmungen sind in den einzelnen Nationen zwar weiterhin unterschiedlich, doch über die formale Garantie der Grundrechte, die diese verschiedenen Modelle ermöglichen, herrscht in Europa eine gewisse Übereinstimmung. Diese Grundrechte sind in Europa das Ergebnis einer gemeinsamen politischen und kulturellen Entwicklung, die als laizistisch bezeichnet wird und die auf der Trennung von Sakralem und Profanem, von Spirituellem und Weltlichem, von Religion und Politik beruht, in der sich insgesamt die tiefgehende Entklerikalisierung der heutigen Welt zeigt. Wenn man es so sieht, gilt diese Entwicklung hin zur Laizität nicht allein für die Situation in Frankreich.²⁵ Die Nationale Konsultativkommission zu den Menschenrechten betont deshalb, dass „... das Bild von Frankreich als einer laizistischen Insel inmitten eines klerikalen Ozeans in den Bereich der Karikatur gehört; es ist eine Verzerrung, die auf die Unkenntnis des Auslands zurückzuführen ist.“²⁶ Jean-Paul Willaime nennt folgende Merkmale für die Laizität, die in verschiedenen Systemen des Umgangs mit den religiösen Kulturen zu finden sind: „*konfessionelle Neutralität des Staates und der öffentlichen Gewalt, Anerkennung der Religionsfreiheit (auch der Freiheit, keiner Religion anzugehören), Anerkennung der Autonomie des individuellen Gewissens (per-*

²⁵ Die Lage in Frankreich, die als „Modelltypus“ dargestellt wird, besteht übrigens aus einem ausgesprochen komplizierten und überfrachteten „Geflecht“ an Statuten und Vorschriften zur Laizität. Siehe: Guy Bedouelle und Jean-Paul Costa: *Les laïcités à la française*, Paris, PUF, Politique aujourd’hui, 1998, 265 S.; Xavier Delsol, Alain Garay und Emmanuel Tawil: *Droit français des cultes*, Ed. Juriservices-Dalloz, Paris 2005, erscheint demnächst.

²⁶ Op. cit.. Siehe auch: Philippe Portier: *Les laïcités dans l’Union européenne : vers une convergence des modèles ?*, G. Saupin, M. Launay und R. Fabre : *La tolérance*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1999, S. 303–319 ; Jean Bauberot (Hrsg.) : *Religions et laïcité dans l’Europe des Douze*, Paris, Syros, 1994 ; Martine Cohen (Hrsg.) : *Religions et laïcité en Europe*, Sociétés contemporaines, Nr. 37, 2000.

*sönliche Freiheit von Mann und Frau hinsichtlich jeglicher religiösen oder philosophischen Macht) sowie eine kritische und reflektierte Haltung in allen Bereichen (in Religion, Politik, Wissenschaft ...)*²⁷ Im Zusammenhang mit der kulturellen Laizität hat die Nationale Konsultativkonferenz zu den Menschenrechten eine Reihe von Grundsätzen und Garantien herausgestellt, die allen Mitgliedstaaten der Europäischen Union gemeinsam sind:

- *die Garantie der Gewissensfreiheit*
- *der freien Bekundung der Religion , auch im öffentlichen Raum (und vor allem die Garantie der Kultfreiheit)*
- *die Gleichstellung von Gläubigen und Nichtgläubigen*
- *die Gleichbehandlung der Gläubigen unterschiedlicher Kulte sowie die (weitgehende, wenn auch nicht vollkommene) Gleichbehandlung der Kulte*
- *die Neutralität des Staates hinsichtlich der Finanzierung der Kulte (mit der gleichen Einschränkung wie oben)*...²⁸

Bei der kulturellen Laizität stellt sich immer wieder das Problem, dass der Begriff der Laizität so vieldeutig ist und dass sie sich in unterschiedlicher Form zeigt. Sie weist viele Merkmale auf, die nicht zusammenpassen und die sich je nach Lesart ergänzen. Gerade diese Flüchtigkeit ist eines ihrer wesentlichen Kennzeichen. Auch wenn die Laizität heute der gemeinsame Nenner für die Europäisierung verschiedener religiöser Identitäten im öffentlichen Raum zu sein scheint, so wird ihr Anspruch, die „Seele für Europa“ zu werden, doch nicht endgültig erreicht, solange im Alltag immer noch nationale Lösungen vorherrschen, die oft weit entfernt sind von dem europäischen Ethos, dessen Grundlage die Achtung des Rechtsstatus und der Demokratie ist. Die Überwindung der nationalen Gegebenheiten und der nationalen Modelle für das Verhältnis von Kirche und Staat ist aber eine Vorbedingung dafür, dass sich die kulturelle Laizität herausbilden kann.

b) Die Überwindung nationaler Rahmen für das Verhältnis von Kirche und Staat als Vorbedingung für die kulturelle Laizität in Europa

Mit seinem *in abstracto* erfolgten Hinweis auf das Prinzip der Laizität fordert der EGMR dazu auf, die nationalen Rechtsmodelle zu überwinden, zwischen denen sich trotz ihrer scheinbaren Nachbarschaft ein tiefer

²⁷ Op. cit., 2004, S. 46.

²⁸ Op. cit.,

kultureller Graben auftut. Der Hauptfehler der verschiedenen Analysen zum Stellenwert der Religion in Europa²⁹ liegt darin, dass sie sich fast ausschließlich für das Verhältnis von Kirche und Staat interessieren, und dadurch zum einen die integrative Kraft der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs außer Acht lassen und zum anderen den rechtlichen Folgen religiöser Aktivität und religiöser Praktiken in der Zivilgesellschaft zu wenig oder gar keine Bedeutung beimessen, obwohl eben diese Praktiken möglicherweise der gerichtlichen Kontrolle jener Staaten unterliegen, die wiederum an die Europäische Konvention gebunden sind. Bei dieser Art der Darstellung werden vorrangig die Situationen in verschiedenen Nationen und/oder Staaten vergleichend analysiert.³⁰ Diese Darstellungen des vergleichenden Rechts sowie die Fixierung auf das französische Modell der Laizität, das in erster Linie als ein Exportmodell angesehen wird, sind ausgesprochen strittig.³¹

In der 11. Zusatzklärung zum Vertrag von Amsterdam heißt es: „Die Europäische Union achtet den Status des nationalen Rechts, den die Kirchen, religiösen Vereinigungen oder Religionsgemeinschaften in den Mitgliedstaaten genießen, und sie trifft keine Vorentscheidungen darüber. Die Europäische Union achtet gleichermaßen den Status der philosophischen und nichtkonfessionellen Organisationen.“³² Stellt diese aufmerksame und

²⁹ Gilbert Vincent und Jean-Paul Willaime: *Religion et transformation de l'Europe*, Straßburg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1993, 456 S.; A. Dierkens: *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne*, Brüssel, Editions de l'Université de Bruxelles, 1994, 432 S.; Jean Bauberot (Hrsg.): *Religions et laïcités dans l'Europe des Douze*, Paris, Syros, 1994, 421 S. Siehe ebenfalls die Arbeiten des Europäischen Konsortiums zur Untersuchung des Verhältnisses von Kirche und Staat, veröffentlicht bei Ed. Giuffrè in Mailand (www.church-state-europe.org).

³⁰ Einige Autoren, die das Verhältnis von Staat und Kirche analysiert haben, sind zu dem Schluss gelangt, dass eine Tendenz der Annäherung zwischen den Organisationsmodellen für das Verhältnis von Kirche und Staat in Europa besteht. (Marie-Dominique Charlier-Dagras: *La laïcité française à l'épreuve de l'intégration européenne*, Paris, Harmattan, 2003, S. 261).

³¹ Siehe den einführenden Text zur *Erklärung über die Laizität*. Darin wird dazu aufgefordert, „sich von der Situation in Frankreich oder selbst in Europa bzw. der westlichen Welt frei zu machen ... Was in Frankreich oder in der westlichen Welt ein unanfechtbarer Wert ist, muss nicht notwendigerweise eine Errungenschaft für den Rest des Planeten sein.“ (Jean Bauberot; Roberto Blancarte; Micheline Milot, declarationlaicite@hotmail.fr).

³² Louis-Léon Christians: *Droit et religion dans le Traité d'Amsterdam : une étape décisive ?*, in: *le Traité d'Amsterdam – espoirs et déceptions*, Bruylant, Brüssel, Coll. „Inst. Etudes européennes“, 1998, S. 234–256; siehe auch die Unterlagen zu dem Kolloquium, das vom

bewahrende Haltung eine Bremse für die Emanzipation einer wahren Laizität in Europa dar, die ausschließlich auf Werten beruht und nicht auf einem bestimmten rechtlichen Rahmen? Kann der Dialog der nationalen und der europäischen Richter Bewegung in diese Situation bringen, die in verfassungsrechtlicher und institutioneller Hinsicht recht starr ist? So hat etwa in Frankreich das Verfassungsgericht, der Conseil Constitutionnel, im Rahmen einer Kontrolle des Vertrags über eine Verfassung für Europa am 19. November 2004 geprüft, ob dieser Vertrag mit der Charta der Grundrechte der Europäischen Union übereinstimmt.³³ Der Verfassungsrichter hat überprüft, ob Artikel II-70 des Vertrags dem Verfassungsprinzip der Laizität widerspricht. Dieser Artikel gewährt jedem Menschen das Recht, seine religiöse Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen durch Praktiken in der Öffentlichkeit zu bekunden. Der Conseil Constitutionnel meint dazu: „*Ohne rechtliche Einschränkungen stünde dieses Recht im Widerspruch zur Laizität.*“ Doch vor allem angesichts der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte, der „*den Grundsatz der Laizität als Wert etabliert hat*“, und angesichts der von den Gesetzgebungen der Länder vorgeschriebenen und eingehaltenen Beschränkungen kommt der Conseil Constitutionnel zu dem Schluss, dass Artikel II-70 nicht im Widerspruch zur Laizität steht.

2. Das Argument der „überwachten“ kulturellen Laizität

a) *Reicht der Hinweis auf die „Laizität“ als Bedingung für die Wahrung der europäischen Werte aus?*

Die Nationale Konsultativkommission zu den Menschenrechten erteilt der „kulturellen Laizität in Europa“ die Note befriedigend und zögert nicht festzustellen: „*Anders ausgedrückt, Verletzungen der Gewissens- und Kulturfreiheit sind in der Europäischen Union äußerst selten und religiöse Diskriminierungen die Ausnahme.*“³⁴ Eine so glorifizierende Beschrei-

Europäischen Konsortium für die Untersuchung des Verhältnisses von Kirche und Staat am 21. und 22. November 1996 zu dem Thema *Die Religionen im Recht der Gemeinschaft* veranstaltet wurde, Ed. Giuffré, Mailand 1998, 192 S.

³³ Entscheidung Nr. 2004-505 DC, Cahiers du Conseil constitutionnel Nr. 18. In Artikel II-112, Absatz 3 des Vertrags heißt es: „*Soweit diese Charta Rechte enthält, die den durch die Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten garantierten Rechten entsprechen, haben sie die gleiche Bedeutung und Tragweite, wie sie ihnen in der genannten Konvention verliehen wird*“

³⁴ Op. cit.

bung der Realität, ohne jeden dokumentierten und objektiven Beleg, darf jedoch nicht heißen, dass Schritte zur Überprüfung der Effektivität des Laizitätsprinzips überflüssig sind.³⁵

So ist z.B. die „Laizität à la française“³⁶ in den Augen der Straßburger Richter und des Sonderberichterstatters der Vereinten Nationen für Überzeugungsfreiheit und auch nach Ansicht der OSZE (Büro für demokratische Institutionen und Menschenrechte) keineswegs vor internationalen Sanktionen gefeit, wenn ihre Übereinstimmung mit der Europäischen Konvention geprüft wird. Es sei hier nur an einen Fall erinnert. Am 6. Juli 1994 hat die Europäische Kommission einen Bericht zu der Angelegenheit *Union des Athées* vorgelegt, in dem sie zu dem Schluss gelangt, dass hier eine Verletzung der Vereinsfreiheit sowie eine diskriminierende Behandlung vorlagen.³⁷ In der ersten Klage ging es darum, dass der Vereinigung *Union des Athées*, in der ihrer Satzung zufolge „all jene zusammen geschlossen sind, die Gott für einen Mythos halten“, von der Präfektur die Genehmigung verweigert wurde, eine Erbschaft in Höhe von 2000 Francs anzunehmen, wohingegen zwei andere Vereinigungen (die *Union rationaliste* und der *Cercle Ernest Renan*) durchaus in den Genuss dieser Genehmigung gelangt waren. Nachdem die Europäische Kommission zunächst sachlich dargelegt hatte, dass „eine der wichtigsten Unterscheidungen, die das französische Recht bezüglich von Vereinigungen trifft, eben darin besteht, dass die einen Vermächtnisse annehmen dürfen, die anderen hingegen nicht“, stellte sie fest, dass „keine objektive und vernünftige Berechtigung vorliegt, an einem System festzuhalten, dass die Nichtkultgemeinschaften dermaßen benachteiligt.“ Die Kommission wies darauf hin, dass „die Klägerin das Ziel verfolge, all jene zusammenzuschließen, die Gott als einen Mythos ansehen. Sie räumt ein, dass eine solche Haltung auf den ersten Blick nicht geeignet ist, die Vereinigung als Kultvereinigung ein-

³⁵ Siehe z.B. Emile Poulat und Dominique Kounkou (Hrsg.): *Les discriminations religieuses en France*, Paris, Harmattan, Théologie et vie politique de la terre, 2004, 190 S.

³⁶ Diese Formulierung haben wir dem „Buch zum offiziellen 100. Jahrestag des Gesetzes von 1905“ entnommen: *Histoire de la laïcité à la française*, Académie des sciences morales et politiques, Paris 2005, 191 S.

³⁷ Klage Nr. 14635/89. Bedauerlicherweise haben im Rahmen der früher üblichen Verfahrensweise weder die Europäische Kommission noch der Ministerausschuss des Europarats diesen Fall an den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte weitergeleitet. Für eine Analyse des der Klage zugrunde liegenden Urteils des Conseil d'Etat vom 17. Juni 1988 siehe: D. 1988, I, S. 197; AJDA 1988, S. 612, Verf. M. Azibert und M. de Bois-Defpre.

zustufen. Allerdings vertritt auch die Klägerin lediglich eine bestimmte metaphysische Auffassung vom Menschen, die ihre Weltanschauung bestimmt und ihrem Handeln zugrunde liegt. Deshalb ist die Kommission der Ansicht, dass die philosophische Grundhaltung, die in den beiden Fällen sicherlich eine grundlegend andere ist, doch kein ausreichendes Argument dafür darstellt, den Atheismus von einem religiösen Kult im klassischen Sinn zu unterscheiden, und dass sie auch keine Grundlage für einen so unterschiedlichen Rechtsstatus darstellt.“ Der Ausgang dieses Falles hat gezeigt, welche Mängel das System der rechtlichen und steuerlichen Behandlung der Vereinigungen aufweist und wie „uneindeutig das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat ist.“^{38 39 40}

Die Verfechter der *Laïcité à la française* vertreten den Standpunkt, dass sich „die Religionen und die spirituellen Überzeugungen ohne Gott in einem laizistischen Staat am freisten äußern können, ohne dass Privilegien für die eine oder andere von ihnen ihre prinzipielle Gleichheit in Frage stellen (...). Mit der Laizität verhindert man den Krieg der Götter und beseitigt jegliche Diskriminierung unter den spirituellen Optionen.“⁴¹ Angesichts dieser ideologischen Sichtweise vom System der Trennung von Kirche und Staat müssen die Alarmglocken läuten, wenn die Laizität von den Behörden, insbesondere vom Fiskus, so ungleich gehandhabt wird.⁴² Der Fall der *Union des Athées* zeigt ganz deutlich, dass es sich bei den Reden über die Gleichbehandlung in der Laizität nur um ein Schlagwort handelt, weil die administrative Praxis auf dem Gebiet der Gewissens-

³⁸ Siehe: Danielle Lochak: *Les ambiguïtés du principe de séparation*, in : *Les Religions en face du droit*, Actes, April 1992, Nr. 79/80.

³⁹ Hierzu: Joël-Benoît d'Onorio: *La crise de la laïcité française*, in : *La laïcité au défi de la modernité*, Téqui 1990, S. 23–71 ; Alain Boyer : *Le droit des religions en France*, PUF, Paris, 1993, 260 S. ; Guy Bedouelle und Jean-Paul Costa : *Les laïcités à la française*, PUF, Paris, 1998, 266 S.

⁴⁰ Siehe die Unterlagen zu dem Kolloquium: *Muss das Gesetz von 1905 abgeändert werden?* Nationalversammlung, LPA Nr. 53, 1. Mai 1996; siehe auch die Analysen von Jean Baubérot: *Vers un nouveau pacte laïque?* Seuil, Paris, 1990.

⁴¹ Siehe Henri Pena-Ruiz: *La laïcité pour l'égalité*, Mille et une nuits - Fondation du 2 mars, Paris, 2001. Der Autor plädiert für die Laizität, sieht aber auch „Verdrehungen“ oder Dinge, die der „Aufmerksamkeit“ bedürfen; für den Autor ist „die absolute Trennung von Kirche und Staat eine Garantie für Unparteilichkeit. Dass diese dann Korruption nicht verhindert, ist ein anderes Problem. Man darf eine notwendige Bedingung nicht unter dem Vorwand verwerfen, sie sei nicht ausreichend.“

⁴² Siehe: Olivier Schrameck und Xavier Delcros: *La fin de la laïcité fiscale*, AJDA 1988, S. 267–269.

und Kultfreiheit noch nicht reformiert wurde. Hier hört die Ideologie dort auf, wo die Gerichte das Sagen haben.

b) Ist die Verrechtlichung des Laizitätsprinzips eine Vorbedingung für den Schutz des Rechtsstaates und der Demokratie?

Die Berufung auf die Rechte und Freiheiten aber auch auf deren durch die öffentliche Ordnung in Europa gesetzten Grenzen bleibt der gerichtlichen Kontrolle und der Rechtsauslegung durch den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte unterworfen.⁴³ „Die öffentliche Ordnung in Europa“⁴⁴ stellt so gesehen nicht nur den rechtlichen Rahmen für die Freiheiten und Pflichten dar, an die sich die Gläubigen zu halten haben, sondern auch die gemeinsamen Grundwerte, wie sie in der Präambel zur Europäischen Konvention zum Schutz der Menschenrechte aufgeführt werden. Dazu gehören auch die Demokratie und der Rechtsstaat.⁴⁵ Diese Entwicklungen müssen untersucht werden,⁴⁶ um die Dynamik der Menschenrechte in Europa besser verstehen zu können, die sich nicht in einfachen Absichtserklärungen erschöpft, zumal der EGMR schon etliche Entscheidungen in Streitsachen gefällt hat, bei denen es um die Ausübung religiöser Tätigkeiten ging (vor allem in der Türkei, in Bulgarien und Griechenland) und die eine wahrhaft europäische Rechtsprechung darstellen.⁴⁷

Es sei gleich zu Anfang darauf hingewiesen, dass die in den verschiedenen Erklärungen und internationalen Dokumenten zum Schutz der Menschenrechte garantierten Rechte und Freiheiten theoretisch nur für den Einzelnen gelten. Deshalb ist die ideologische Grundlage für die religiösen Freiheiten das Individuum und der Mensch als Einzelwe-

⁴³ Patrice Rolland: *Ordre public et pratiques religieuses*, in: Jean-François Flauss (Hrsg.): *La protection internationale de la liberté religieuse*, Bruylant, Brüssel, 2002, S. 273–300.

⁴⁴ Frédéric Sudre: *Existe-t-il un ordre public européen ?* in: Paul Tavernier (Hrsg.): *Quelle Europe pour les droits de l'homme*, Bruylant, Brüssel, 1996, S. 39–80; Jean-Paul Costa: *La Cour européenne des droits de l'homme*, in: Festschrift für Richter Pettiti, Bruylant, Brüssel, 1998, S. 235–262.

⁴⁵ Patrice Rolland: *Ordre public et pratiques religieuses*, loc. cit.

⁴⁶ Siehe: Marie-Noëlle Redor (Hrsg.): *L'ordre public: ordre public ou ordres publics? Ordre public et droits fondamentaux*, op. cit..

⁴⁷ Raymond Goy: *La garantie européenne de la liberté de religion*, in: *Droit et religion*, Archive für Rechtsphilosophie, Sirey 1993, Bd. 38, S. 209. Der Artikel ist zuvor auch schon im Jahr 1991 in der *Revue du Droit Public* erschienen, S. 5–60.

sen.⁴⁸ Die Freiheit, seine Religion zu bekunden, ist jedoch dem Wortlaut von Artikel 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention zufolge auch ein Gruppenrecht, da sie sich auf Praktiken bezieht, die sowohl allein als auch gemeinsam mit anderen, also individuell oder kollektiv ausgeübt werden können.⁴⁹ (Die Juristen interessieren sich also für die Ausübung von „Gruppenrechten“, wenn sich die individuellen Rechte der Person, die die Voraussetzung für die Menschenrechte sind, auf Kollektive bzw. Gruppen von Individuen auswirken.)⁵⁰

Die europäische Garantie der Religionsfreiheit, so wie sie ausdrücklich in Artikel 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention formuliert ist, beruht auf dieser Dialektik des Schutzes der religiösen „Gruppe“, insofern als die Gruppe Ausdruck individueller Praktiken ist, die „gemeinsam sowohl privat als auch in der Öffentlichkeit“ ausgeübt werden. Deshalb sind für Geneviève Koubi „die kollektiven Rechte lediglich individuelle Rechte, die gemeinsam mit anderen wahrgenommen werden, also kollektiv ausgeübte individuelle Rechte ... Diese Unterscheidung zwingt dazu, den Tenor vieler heutiger Reden zu bremsen, in denen allzu stark auf die Kultur, die Unterschiede und das Wesen abgehoben wird.“⁵¹ Die anfängliche Weigerung der europäischen Rechtsinstanzen, Klagen zuzulassen, die von Gruppen eingereicht wurden, erklärt sich aus der Ablehnung, Gruppenrechte im Namen der Allgemeingültigkeit der Menschenrechte, die für jeden ungeachtet seiner Herkunft oder Zugehörigkeit gelten, als vorrangig zu betrachten. Doch mit der Zeit ließ es sich nicht mehr vermeiden, dass das Gericht die Religion auch als ein kollektives und gesellschaftliches Faktum wahrnahm.

In der Praxis müssen sich Gläubige und ihre jeweiligen Gruppen, wenn sie sich an die europäischen Gerichte wenden, für ausreichend transparente und klare Organisationsformen und eine demokratische Funktionsweise entscheiden, damit die Kontrolle durch das Gericht überhaupt

⁴⁸ Jean Rivero: *Les droits de l'homme: droits individuels ou droits collectifs?* in : *Les droits de l'homme : droits individuels ou droits collectifs ?*, Annales de la Faculté de droit de Strasbourg, 1980, Bd. 32, S. 17.

⁴⁹ Geneviève Koubi: *Réflexion sur les distinctions entre droits individuels, droits collectifs et droits de groupe*, in : Festschrift für Raymond Goy, op.cit. 1998, S. 105–117.

⁵⁰ Hugues Moutouh: *Recherches sur un „droit de groupes“ en droit public français*, Th. Droit, Bordeaux 1984, 566 S. Über die Entwicklung von der Theorie zu den ganz praktischen Folgen siehe: A. Fenet, G. Koubi und I. Schulte-Tenckhoff (Hrsg.): *Le droit et les minorités*, Bruylant, Brüssel, 2000, 344 S. A.Fenet und G. Soulier: *Les minorités et leurs droits depuis 1789*, l'Harmattan, Paris, 1989, 455 S.

⁵¹ op. cit., S. 116.

zustande kommen kann. Denn genau wie jedes andere Gericht gibt sich auch der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte weder mit beschwörenden Verweisen auf hehre Prinzipien zufrieden noch mit Mitleid heischenden aber wirkungslosen Beteuerungen der eigenen Opferrolle oder mit Klageliedern! Der pragmatische Ansatz des EGMR zeigt sich darin, dass er Rationalität verlangt, und daran sind schon Tausende von Klagen gescheitert, die in Straßburg eingingen, ohne Beweise oder Tatsachen vorlegen zu können. Deshalb kann sich die Anziehungskraft des EGMR positiv auf die „Strukturierung“ und die Gestaltung der Beschwerden auswirken, die allerdings den demokratischen Garantien entsprechen müssen. Das ist eine *conditio sine qua non* dafür, dass die Beschwerden überhaupt zugelassen werden (Art und Interesse des Handelns, usw.).

Es ist recht kompliziert, sich an die Gerichte der Europäischen Konvention zu wenden, und daraus erklärt sich zum Teil, warum die Rechtsprechung des EGMR so wenig bekannt ist und so wenig Anerkennung findet.⁵² Die Dynamik hin zu einem integrierten Europa, in dem die Rechtsprechung des EGMR zum Tragen kommt, vermittelt Werte, die auch eine pädagogische Funktion beinhalten. Sie erzieht zu einem kritischen und rationalen Denken, das jeden Fundamentalismus aufhalten kann. Wenn diese gemeinsamen Werte anhand der europäischen Rechtsprechung und nicht nur über die „Ideologie von der Säkularisierung“ erlernt werden,⁵³ dann lassen sich möglicherweise Vorstellungen aller Gläubigen einschränken, die auf religiösem Ausschlussdenken beruhen. Die Erziehung zu den Menschenrechten macht es auch möglich, jenen Diskurs in den Blickpunkt zu rücken, der von dem prinzipiellen Gegensatz zwischen der religiösen Gruppe einerseits und dem Rechtsstaat, der Demokratie und den Menschenrechten andererseits ausgeht.⁵⁴

⁵² Eine Ausnahme stellt das grundlegende Werk von Gérard Gonzales dar: *La Convention européenne des droits de l'homme et la liberté des religions*, op. cit., das im April 1997 erschien. In französischer Sprache liegt bis heute keine andere Untersuchung vor.

⁵³ Die Versuchung ist groß, unsere heutige Zeit mit der These von der Säkularisierung der europäischen Gesellschaft zu erklären. Siehe: René Remond: *Religion et société en Europe – Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aus XIXième et XXIème siècles*, Seuil, Paris, 1998, 465 S.

⁵⁴ Siehe die nicht vollständige Liste der Publikationen zu dem Thema, die vom Centre de Recherches et d'Études sur les Droits de l'homme et le Droit humanitaire (CREDHO) der Universität Paris-Sud zusammengestellt wurde. Diese Zusammenstellung kann auf der Startseite von CREDHO (www.credho.org) unter „Bibliographie“, dann „l'Islam et les Droits de l'homme“ abgerufen werden.

Dafür ist aber, wie es scheint, auf der Grundlage der „rechtswissenschaftlichen Sedimentation“, die aus der Entwicklung der jüngsten rechtlichen Auseinandersetzungen um die religiösen Menschenrechte entstanden ist, eine – wenn auch noch schwache – Bereicherung für die Demokratie erwachsen. Einen wichtigen Beitrag zu dieser Auseinandersetzung haben die „muslimischen Angelegenheiten“ geleistet. Die Anrufung der europäischen Gerichte durch Muslime trägt so zur Schaffung und Konsolidierung des demokratischen Raums auf dem Kontinent bei – im Europa des Europarats und der Europäischen Union. Gleichzeitig werden dadurch die europäischen Werte gefördert und unterstützt, insofern als sie *sui generis* ein Modell für die Entwicklung einer weltweiten Politik in sich tragen, das auf dem Gleichgewicht der Nationen, auf Frieden und Toleranz gegründet ist. Dieser Beitrag der Muslime entspricht dem Grad ihrer Integration in die Gesellschaft, er widerspiegelt ihr Vertrauen in den Rechtsstaat und beweist, in welchem Ausmaß sie bereit sind, die Regeln für das Leben in der europäischen Gesellschaft zu akzeptieren.

Schlussfolgerung

Die Frage nach einer Laizität, die nicht nach französischem „Wein und Käse“ riecht,⁵⁵ stellt sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts in einem Zusammenhang, den niemand erwartet hatte, nämlich im Zusammenhang mit der Besinnung auf die europäischen Prinzipien. Als europäisches Prinzip wird die Laizität ständig neu formuliert, und unter der Kontrolle des Europäischen Gerichtshofs verändert sie sich sowohl in Frankreich als auch anderswo, wie etwa in der Türkei. Die Laizität, die nie so häufig bemüht wird wie dann, wenn sich die Frage nach der Identität in einer im Aufbau befindlichen demokratischen Gesellschaft stellt – 1946 in Frankreich, als es um die Verfassung der IV. Republik ging und im Jahr 2000 im Europarat –, kehrt den endlosen Debatten über ihre Vergangenheit und ihre strittige Definition⁵⁶ den Rücken. Sie ist auf die Zukunft ausgerichtet und steht deshalb an vorderster Stelle bei den Debatten über den demokratischen Aufbau

⁵⁵ Claude Nicolet beschreibt die Laizität humorvoll als „eine französische Besonderheit, etwas Altmodisches, etwas typisch Französisches, das man uns vielleicht in Anbetracht unserer Weine und unseres Käses nachsieht.“ In: *La République en France – Etats des lieux*, Seuil, Paris, 1992, S. 101.

⁵⁶ Siehe nur die zahlreichen Leitartikel, die im Jahr 2005 in Frankreich zum Thema der Laizität erschienen sind und die alle von unterschiedlichen Konzepten, Annahmen, Begriffen und Definitionen ausgingen...

Europas, als ein Zeichen für dessen symbolische und mythische Modernität. Wie modern und effizient dieses Prinzip ist, zeigt sich deutlich darin, dass die Laizität ganz unerwartet von den europäischen Gerichten als Wert bestätigt wurde.

Erfordert die Europäisierung der Laizität nun einen „neuen rechtlichen Umgang mit der Religion in Europa“?⁵⁷ Das „europäische Recht der Laizität“, das sich seinem Wesen nach stets weiterentwickelt, speist sich aus zahlreichen Quellen und sieht sich mit verschiedenen Herausforderungen konfrontiert.⁵⁸ Was die religiösen Angelegenheiten betrifft, so wird die sich ständig weiterentwickelnde Auffassung von der Europäischen Menschenrechtskonvention auch weiterhin vom Europäischen Menschenrechtsgerichtshof geprägt sein, der in seinem Grundsatzurteil zur Religionsfreiheit vom 25. Mai 1993 in der Angelegenheit *Minos Kokkinakis gegen Griechenland* festgestellt hat: *„Die Gedanken-, Religions- und Wissenschaftsfreiheit stellt eine der Grundlagen für eine ‚demokratische Gesellschaft‘ im Sinne der Konvention dar. Mit ihrem religiösen Aspekt zählt sie zu den wesentlichen Elementen für die Identität der Gläubigen und für ihre Lebensauffassung. Sie ist aber auch für die Atheisten, Agnostiker, Skeptiker und die Gleichgültigen von Wert. Es geht hier um den – im Laufe der Jahrhunderte teuer errungenen – Pluralismus, der mit solch einer Gesellschaft untrennbar verbunden ist.“*⁵⁹

Heute, da Millionen gläubige und nichtgläubige Menschen gemeinsam in Europa leben, da die politische Debatte über die Aufnahme von Verhandlungen über den Beitritt der Türkei in einem „Europa“ mit fünfundzwanzig „sehr katholischen Mitgliedstaaten“ in vollem Gang ist, heute, da das Gespenst des „islamistischen“ Fundamentalismus, Extremismus, Fanatismus und der islamischen Parallelgesellschaft an die Wand gemalt wird und der Begriff der „Islamphobie“ Diskussionen darüber auslöst, was damit gemeint ist,⁶⁰ stellen sich viele Fragen. Und während die religi-

⁵⁷ Marco Ventura: *Protektionismus und freier Wettbewerb der Religionen. Die Religion und das Recht in Europa heute*, in: *Gewissen und Freiheit*, Nr. 59, 2003, S. 122–135.

⁵⁸ Mireille Delmas-Marty: *Pour un droit commun*, Seuil, Coll. „Librairie du XXIème siècle“, Paris, 1994, 256 S.

⁵⁹ Hélène Surrel: *La liberté religieuse devant la Cour européenne des droits de l’homme*, RFDA 1995, S. 573 ff.; Alain Garay: *Liberté religieuse et prosélytisme: l’expérience européenne*, RTDH 1994, S. 9–29.

⁶⁰ Ein Intellektueller wie Pascal Bruckner spricht etwa in der Tageszeitung „Le Figaro“ von „der Islamphobie als Mittel der Erpressung“, wohingegen die Nationale Konsulta-

öse Identität eine der wesentlichen Grundlagen Europas bleibt,⁶¹ widmet sich der Europäische Gerichtshof unermüdlich seiner Aufgabe, die Konsolidierung und den Schutz der Menschenrechte zu verbessern.⁶²

Auf Grund seiner Internationalisierung⁶³ und auch auf Grund des Appells, Spannungen, die durch die Ausübung religiöser Überzeugungen entstanden sind, vor Gericht zu lösen, steht Europa, der „geistige Raum des kosmopolitischen Denkens“,⁶⁴ heute an „einer Wende“.⁶⁵ Ist das eine Chance für eine Demokratie der Moderne? Mehr denn je müssen wir es verstehen, den Dialog der nationalen und der europäischen Richter zu verfolgen, der den Spannungen in einer europäischen Gesellschaft, die sich auf der Suche nach ihrer Identität befindet, unterworfen ist.

tivkommission zu den Menschenrechten in ihrem Bericht vom November 2003 diesen Begriff nicht verwendet und statt dessen lieber von der „Intoleranz gegenüber dem Islam“ spricht (siehe den Artikel: *En France, le terme 'islamophobie' suscite un débat*, in: *Le Monde*, 15./16. Februar 2004, S. 5).

⁶¹ Siehe das jüngste Werk von Jean-Paul Willaime: *Europe et religion – Les enjeux du XXI^e siècle*, Fayard, Coll., Paris, Les Dieux dans la cité, 2004, 377 S.; siehe auch: *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*, Bericht des Commissariat du Plan, Jean Monnet-Institut für Europafragen, Florenz, La Documentation Française, Paris, Juni 2002. Außerdem: Alain Garay: *Religionsfreiheit in Europa – Einschränkungen und Schutz*, in: *Gewissen und Freiheit*, Nr. 54, 2000, S. 67–75.

⁶² Das grundlegende Werk in französischer Sprache ist das von Gérard Gonzales: *La Convention européenne des droits de l'homme et la liberté des religions*, op. cit. Siehe die jüngsten Artikel von Michele de Salvia: *Liberté de religion, esprit de tolérance et laïcité dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme*, in: Festschrift für Gérard Cohen-Jonathan, Bruylant, Brüssel, 2004, S. 591–606 (der Autor ist Rechtsberater am EGMR) und von Jean-Pierre Schouppe: *La dimension collective et institutionnelle de la liberté religieuse à la lumière de quelques arrêts récents de la Cour européenne des droits de l'homme*, in: *Rev. trim. dr. h.*, 63/2005, S. 611–633. Siehe auch: Jean-François Flauss: *Les sources internationales du droit français des religions*, LPA, Paris, Nr. 95, 1992; Jean Duffar: *La liberté religieuse dans les textes internationaux*, in: *Revue de Droit canonique*, 1996, S. 317–344.

⁶³ Eine vollständige Bibliographie zu diesem Thema liefert die Auswahlbibliographie (32 Seiten!) in dem von Jean-François Flauss herausgegebenen Werk mit dem Titel *La protection de la liberté religieuse*, Bruylant, Brüssel, 2002, 335 S.

⁶⁴ Der Ausdruck stammt von Blandine Chelini-Pont: Von derselben Autorin: *Dieu en France et aux Etats-Unis, quand les mythes font la loi*, Berg International Editeurs, Paris, 2005, 95 S. (in Zusammenarbeit mit Jeremy Gunn).

⁶⁵ Yves Lambert: *Religion: L'Europe à un tournant*, Futuribles, Paris, Juli/August 2002. Der Autor kommentiert die jüngsten Befragungen zur Religion in der europäischen Gesellschaft.

Dokumente

International Religious Liberty Association

12501 Old Columbia Pike, Silver Spring, Maryland 20904, USA
Tel: (001) 301 680 6686; Fax: (001) 303 680 6695;
Email: info@irla.org; www.irla.org

Frau Asma Jahangir
Sonderberichterstatterin für Religionsfreiheit
UNO-Hochkommissariat für Menschenrechte
Palais Wilson
CH-1201 Genf

Sehr geehrte Frau Sonderberichterstatterin!

In meiner Eigenschaft als Hauptvertreter der IRLA, der International Religious Liberty Association, bei den Vereinten Nationen in Genf ist es mir eine Ehre, Ihnen für das, was Sie in Ihrem Bericht über Nigeria zur Todesstrafe für den Abfall vom Glauben gesagt haben, meine Zustimmung und meinen Dank auszusprechen. Sie haben ausdrücklich gesagt, dass schon allein die Möglichkeit, das Gesetz der Shari'a anzuwenden, eine ganz klare Verletzung des Rechts auf Religions- oder Überzeugungsfreiheit darstellt.

Jeder, der seine Religion wechseln möchte, hat dazu das uneingeschränkte Recht. Er übt ein Grundrecht aus, das von der Internationalen Gemeinschaft eindeutig anerkannt wird. Es ist absolut inakzeptabel, dass Menschen zum Tode verurteilt werden können, nur weil sie ein Grundrecht in Anspruch genommen haben. Es ist absurd, über unschuldige Menschen die Höchststrafe zu verhängen.

Die Todesstrafe wegen des Abfalls vom Glauben verletzt aber nicht nur das Recht auf Religionsfreiheit; sie verletzt auch das Recht auf Leben und damit föhglich alle Freiheiten und Rechte des Menschen.

In diesem Jahr begehen wir den 25. Jahrestag der Verkündung der *Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung auf Grund der Religion oder der Überzeugung*. Aus diesem Anlass wird sich die Menschenrechtskommission unbedingt für die Abschaffung der Todesstrafe wegen Apostasie, jener extremsten Form religiöser Intoleranz, aussprechen müssen.

Wie Sie wissen, ist das Gesetz der Shari'a auf menschliche Überlieferung zurückzuführen und stellt keineswegs ein durch die göttliche Offenbarung sanktioniertes Gebot dar. Weder der Koran noch das Handeln des Propheten Mohammed können angeführt werden, um diese absurde Bestrafung zu rechtfertigen. Diesen Standpunkt vertreten auch viele Muslime und kämpfen dafür, dass diese archaische Erfindung der Ulema, der islamischen Rechtsgelehrten, aus der islamischen Theologie heraus genommen wird. Mohamed Charfi, der ehemalige Minister für Erziehung und Wissenschaft von Tunesien, schreibt z.B. in seinem Buch *Islam et liberté: le malentendu historique* (Editions Albin Michel, 1998, Paris, S. 78-80):

„Die verheerendste Idee, die die islamischen Rechtsgelehrten gehabt haben, ihre schrecklichste Erfindung, die noch heute den größten Makel der Shari'a darstellt, ist, dass sie die Apostasie vom Islam zum Verbrechen erklärt haben, das mit der Höchststrafe, der Todesstrafe, geahndet wird.

So erstaunlich es auch erscheinen mag: Die Rechtsgelehrten haben diese Gesetzesbestimmung, die einen Angriff auf die Gewissensfreiheit darstellt, ohne jegliche Grundlage im Koran geschaffen (...). Es gibt nicht nur keinen Vers, der dieses Verbrechen und die darauf stehende Strafe vorsieht oder sie in irgendeiner Weise nahe legt, nein, der Wortlaut des Korans besagt genau das Gegenteil. Wir haben ja schon auf den Vers hingewiesen, in dem es heißt: „Es gibt keinen Zwang in der Religion“ (Koran, Sure II, Vers 256). Man kann auch noch Vers 29 der Sure XVIII (Die Höhle – al Kahf) hinzufügen, in dem sich Gott mit folgenden Worten an seinen Propheten wendet: „Es ist die Wahrheit von eurem Herrn. Wer nun will, möge glauben, und wer will, möge ungläubig sein.“ Oder aber Vers 99 der Sure X (Jonas – Yunus): „Wenn dein Herr wollte, würden die, die auf der Erde sind, alle zusammen gläubig werden. Bist du es etwa, der die Menschen zwingen kann, gläubig zu werden?“ (...) Da die Rechtsgelehrten im Koran keine Grundlage für die von ihnen erlassene Bestimmung finden konnten, führten sie sie auf einen *hadith* des Propheten zurück, der gesagt haben soll: „Den, der die Religion wechselt, den sollt ihr töten.“ Dieses Argument steht auf schwachen Füßen, denn dieser *hadith* gehört zu der Kategorie der *ahad*, d.h., er wurde nur von einer einzigen Person überliefert, und seine Echtheit ist somit zweifelhaft. Dieser Zweifel wird noch verstärkt, wenn man weiß, dass der Gefährte, der diesen *hadith* überliefert hat – nämlich Ibn Abbas - zum Zeitpunkt des Todes des Propheten ein Junge von dreizehn Jahren war ...! Diese Rechtsgrundlage ist auch deshalb so schwach, weil das Verhalten des Propheten ihr widerspricht, denn

zu seinen Lebzeiten kam es auch vor, dass Menschen erklärtermaßen vom Glauben abfielen. Insbesondere traf das auf den Stamm der Kinda zu. Als der Prophet davon erfuhr, rügte er ihre vier Könige (Gamad, Mihwas, Misrah und Abdaa). Diese Rüge war eine durchaus legitime Reaktion seinerseits, doch es war nie die Rede von Krieg oder Bestrafung!“

Die Gesetzesbestimmung der Shari'a muss nicht nur deshalb angeprangert und verurteilt werden, um den Muslimen Religionsfreiheit zu garantieren, sondern auch, um den islamistischen Extremismus zu bekämpfen, der diese Bestimmung als Waffe im internationalen Terrorismus benutzt.

Mit der Anwendung der Todesstrafe für den Abfall vom Glauben bringen die Islamisten Muslime um, die sie als „Ungläubige“ und „Apostaten“ ansehen, nur weil diese ihre totalitäre Auffassung vom Islam nicht teilen.

Der Generalsekretär der Vereinten Nationen, Kofi Annan, hat anlässlich des Seminars zum Thema „Confronting Islamophobia“, das am 7. Dezember 2004 in New York stattfand, deutlich die Notwendigkeit betont, die Angst vor dem Islam zu bekämpfen, aber er hat auch erklärt: „Bei den Bemühungen, die Angst vor dem Islam zu bekämpfen, muss man sich auch mit dem Problem des Terrorismus und mit der im Namen des Islams begangenen Gewalt auseinandersetzen (...). Wir alle müssen jene verurteilen, die solch moralisch verwerfliche und durch nichts zu rechtfertigenden Taten begehen. Vor allem die Muslime selber sollten sich dazu äußern, wie dies auch viele nach den Angriffen vom 11. September auf die Vereinigten Staaten getan haben, und sie sollten sich dafür einsetzen, jene zu isolieren, die Gewalt predigen oder selber ausüben, und sie sollten deutlich machen, dass es sich dabei um nicht hinnehmbare Verzerrungen des Islams handelt.“

Selbst der Generalsekretär der Vereinten Nationen betont also, dass die inakzeptablen Verzerrungen des Islams aufgezeigt werden müssen, die Gewalt und Terrorismus nach sich ziehen.

In der Präambel der Verfassung der UNESCO heißt es: „Da Kriege im Geist der Menschen entstehen, muss auch der Frieden im Geist der Menschen verankert werden.“ Wir müssen die Ideologie der terroristischen Islamisten bekämpfen. Die Internationale Gemeinschaft muss den Mut haben, gegen die Verzerrungen des Islams Stellung zu beziehen, durch die die Menschenrechte verletzt werden. Sie muss die islamischen Länder auffordern, sich den fundamentalistischen Auslegungen des Islams entge-

gen zu stellen und den wahren Islam wieder zu entdecken, der eine Religion der Barmherzigkeit, der Freiheit und des Friedens ist.

Diesen Standpunkt hat Abdullah II. König von Jordanien, auf dem Gipfeltreffen der Vereinten Nationen am 16. September 2005 vertreten, als er erklärte: „Unser Land, unsere Region und die Welt sind alle an einer friedlichen Zukunftsperspektive interessiert. Deshalb kommt es darauf an, dass wir denjenigen, die den Extremismus schüren, keinerlei Toleranz entgegen bringen. Jordanien ist - zusammen mit der internationalen muslimischen Gemeinschaft - darum bemüht, sich den fundamentalistischen Auslegungen des Islams zu widersetzen. Jordanien will den Fundamentalismus, den militanten und radikalen Islam überall in der Welt und für jeden Muslim durch den wahren, gemäßigten und traditionellen Islam ersetzen.“

Ich bin überzeugt, sehr geehrte Frau Sonderberichterstatterin, dass Sie auf der Grundlage der von mir vorgebrachten Überlegungen alles in Ihrer Macht Stehende tun werden, damit sich die Menschenrechtskommission in ihrer Resolution über die *Beseitigung aller Formen religiöser Intoleranz* entschließt, die extreme Form religiöser Intoleranz - nämlich die Todesstrafe für den Wechsel der Religion - ganz klar zu verurteilen.

Es geht nicht darum, gegen die Muslime Stellung zu beziehen, nein, es geht im Gegenteil darum, die terroristischen Fundamentalisten zu bekämpfen und den Muslimen zu helfen, sich von einem entstellten Islam zu befreien, in dem sie bedauerlicherweise immer noch gefangen sind. Es geht darum, sie in die Lage zu versetzen, das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit in Einklang mit den Lehren des Korans effektiv und uneingeschränkt zu achten.

Ich danke Ihnen für Ihre geschätzte Aufmerksamkeit sowie für alles, was Sie in dieser Frage unternehmen werden, und verbleibe

mit vorzüglicher Hochachtung
Dr. Gianfranco Rossi

Lugano-Viganello , 28. Februar 2006

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!“