Gewissensfreiheit in den Weltreligionen

*von Friedmann Eißler*

Die Gewissensfreiheit ist selbstverständlicher Teil unserer öffentlichen Diskurse. Am 11. Februar 2016 wurde in Berlin die „Allianz für Weltoffenheit“ vorgestellt. Angesichts der Terroranschläge in Brüssel und Paris und der zunehmend polarisierten Debatten zur Flüchtlingssituation hat sich auf Initiative des DGB „wohl eine der größten zivilgesellschaftlichen Allianzen, die wir bislang in Deutschland gesehen haben“, formiert. Unter den zehn Punkten, für die die Allianz in ihrem Aufruf insbesondere eintritt, wird genannt der „Schutz der Grundrechte, zu denen die Glaubens- und Gewissensfreiheit und das Recht auf körperliche Unversehrtheit ebenso zählen wie die Gleichberechtigung von Mann und Frau und das Diskriminierungsverbot“, denn: „Ein friedliches Miteinander und die Integration in die deutsche Gesellschaft gelingen nur dann, wenn die Werte des Grundgesetzes und unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens von allen akzeptiert werden.“[[1]](#footnote-1)

Der Vorsitzende des Zentralrats der Juden in Deutschland, Josef Schuster, unterstreicht dies in seinem Statement und lässt zugleich erkennen, dass damit immer auch eine Herausforderung verbunden ist: „Der Zentralrat der Juden in Deutschland unterstützt die Ziele der neuen Allianz aus tiefster Überzeugung. Werte wie Glaubens- und Gewissensfreiheit, der Schutz von Minderheiten sowie Toleranz und Respekt müssen immer wieder neu errungen, neu mit Leben erfüllt und verteidigt werden.“

Dieses eine Beispiel – es könnten beliebig viele herangezogen werden – zeigt, wie selbstverständlich wir uns auf die Gewissensfreiheit berufen. Gewissensfreiheit verbindet sich in aktuellen Diskursen in besonderer Weise mit der Frage der Menschenrechte. Sie wird in enger Beziehung zur Gedanken- und insbesondere zur Glaubensfreiheit gesehen und häufig mit diesen unter dem Grundrecht der Religionsfreiheit subsumiert. Freie Religionsausübung, auch in frei gewählten sozialen Formen, aber auch die Freiheit zum Religionswechsel (Konversion) oder gar die Freiheit *von* Religion (negative Religionsfreiheit!) sind ebenso kontroverse wie zentrale Themen in den sozialen, politischen, kulturellen und religiös-weltanschaulichen Konstellationen der Gegenwart, gerade auch in den Migrationsdebatten unserer Tage.

Der Blick „in die Weltreligionen“ öffnet vor dem inneren Auge einen noch viel weiteren Horizont ganz unterschiedlicher Fragestellungen, innerhalb derer die Kontextgebundenheit und Kulturalität auf der einen bzw. die Allgemeinheit und Universalität von „Menschenrechten“ auf der anderen Seite in noch viel stärkerem Maße ins Blickfeld rücken.

An der Frage, was „die Weltreligionen“ zur Gewissensfreiheit sagen, kann man sich mit Sicherheit hoffnungslos verheben.[[2]](#footnote-2) Wir werden sie nicht *in extenso* beantworten (können). Denn wir müssen gleich zu Beginn konstatieren, dass allein die Frage, welche Äquivalente für unser Wort „Gewissen“ in den Religionen in Betracht gezogen werden können, abgründig und nicht in eindeutigen Abmessungen darstellbar ist. Sofort tauchen Grundfragen der Anthropologie und der Ethik in den einzelnen Religionen auf. Gewissens*freiheit* wiederum verweist uns sofort auf das Soziale, die Politik und vor allem das Recht, insbesondere das Verfassungsrecht – je eigene große Themen, denen eigene Untersuchungen zu widmen wären.

Wir konzentrieren uns auf einige Aspekte des Gesamtthemas, deren Darstellung sich in keiner Weise als erschöpfend oder gar abschließend versteht, sondern als erste Annäherung und Impuls für das Gespräch, das sich anschließen kann. Zunächst wird eine kurze Reflexion auf den Gewissensbegriff nötig sein. Es folgen einige Bemerkungen zur Gewissensfreiheit im Kontext der Menschenrechte. Dann fragen wir, wie es damit in den Weltreligionen steht, wobei wir uns aus Platzgründen auf den Buddhismus, den Hinduismus sowie (etwas ausführlicher) den Islam beschränken. Diese Weltreligionen bieten sich gerade in ihrer Unterschiedlichkeit gleichsam exemplarisch an, um über das Gesamtthema zu sprechen. Aufgrund des eigenen Gewichts wird die Frage nach der Gewissensfreiheit im Islam einen größeren Raum einnehmen.

**1. Gewissen**

Ich vermute, dass alle hier Anwesenden relativ zielsicher sagen könnten, was sie unter Gewissen verstehen. „Das Gewissen lässt sich allgemein als ein dem Menschen eigenes Bewusstsein von der sittlichen Qualität seiner Handlungen bezeichnen.“[[3]](#footnote-3) Im Gewissen ist der Mensch „Mitwisser seines eigenen Handelns im Hinblick auf dessen Normgemäßheit“[[4]](#footnote-4) – das Gewissen als eine Art ethischer Qualitätsmanager.

Der Begriff „Gewissen“ als „wertendes Bewusstsein eigener Handlungen“ hat seinen Ursprung schon in der Philosophie der Antike und scheint die „Erfindung des inneren Menschen“ seit dem Alten Ägypten vorauszusetzen, so der Titel eines von Jan Assmann herausgegebenen Buches.[[5]](#footnote-5) In Ägypten und im Alten Testament ist vom „hörenden Herzen“ die Rede. Der Begriff des Gewissens geht über das Neue Testament (*syneidesis* bei Paulus) in die christliche Theologie ein, die Moralphilosophie, die Gnaden- und Sündenlehre. Das Gewissen wird als innere Instanz konzeptualisiert, als „innerer Gerichtshof“, geradezu als inneres Organ, das gewissermaßen im Personkern des Menschen verortet ist. Als ein historisch komplexer Begriff tritt „Gewissen“ schließlich in die Verbindlichkeitssphäre des kodifizierten Rechtes ein und entfaltet seine juristische und politische Relevanz.[[6]](#footnote-6)

Wenn man sich einen religionswissenschaftlichen Überblick verschaffen möchte, stellt man vor allem fest, wie sehr der Begriff im *westlichen christlichen* Kontext verankert ist. Gängige religionswissenschaftliche Nachschlagewerke verzeichnen den Begriff gelegentlich und verstreut oder gar nicht. Im Oxford-Lexikon der Weltreligionen etwa ist nur der Verweis auf „Ethik (Christentum)“ zu finden. Damit ist freilich ein entscheidendes Stichwort genannt, die Ethik. Um also in nichtchristlichen Religionen nach möglichen Entsprechungen zu suchen, so können wir festhalten, wird man nach spezifischen Schnittstellen zwischen Aspekten der Anthropologie und der Ethik Ausschau halten.

**2. Gewissensfreiheit im Kontext der Menschenrechte**

Die Freiheit des Gewissens ist ein modernes Konzept. Die Überzeugung der Dignität und Schutzbedürftigkeit von Gewissensfreiheit ist in einer langen und allzu oft blutigen Geschichte der Konfrontation und – erst sehr spät – der Emanzipation gewachsen. Im Mittelalter war für eine Religionsfreiheit aufgrund der engen Verbundenheit von politischer und (relativ) einheitlicher christlicher Religion kein Platz. Ein wichtiger Schritt zum Schutz des Gewissens des Einzelnen vor Glaubenszwang wurde im Augsburger Religionsfrieden 1555 gemacht, der unterschiedliche Bekenntnisse gleichsam nebeneinander bestehen ließ, wenngleich territorial geschieden *(cuius regio, eius religio)*. Seit dem Westfälischen Frieden (1648) konnte man auch mit abweichender Religion in (s)einem Territorium bleiben. Religionsfreiheit im heutigen Sinne setzte sich freilich erst viel später durch, über die Bürger- und Menschenrechtskataloge in Amerika und Frankreich am Ende des 18. Jahrhunderts und die Weimarer Reichsverfassung in unser bundesrepublikanisches Grundgesetz. Die aufgeklärte Aufmerksamkeit für das Individuum und dessen individuelle Verantwortung, die Anerkenntnis der Würde des einzelnen Menschen und der Unverfügbarkeit seiner innersten Überzeugungen, sowie spezifisch neuzeitliche Unrechtserfahrungen, die die entscheidenden Anstöße gaben, waren wichtige Momente in der Erfolgsgeschichte der Menschenrechte. Heute ist die Gewissensfreiheit in allen wichtigen Menschenrechtserklärungen verbürgt. Sie fließt mit der Glaubens-, Kultus- (d.h. Religionsausübungsfreiheit) und Bekenntnisfreiheit zu dem umfassenden Recht der Religionsfreiheit zusammen, das von Georg Jellinek schon 1895 als „Urgrundrecht“ bezeichnet wurde.[[7]](#footnote-7)

Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (AEMR) lautet: „Jeder Mensch hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen in der Öffentlichkeit oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollzug eines Ritus zu bekunden.“[[8]](#footnote-8) Alle Menschen sollen demnach das Recht genießen, eine Religion oder Weltanschauung zu haben und entsprechende Sozialformen zu gestalten, die Religion zu wechseln oder keiner Religion anzugehören. Diese Rechte werden heute weit ausgelegt und öffnen so den Raum für die Entfaltung religiös-weltanschaulicher Pluralität, die zum Kennzeichen der postsäkularen Gesellschaft geworden ist.

Die Religions- (und Weltanschauungs-)freiheit hat unter den Menschenrechten einen besonderen Stellenwert, insofern sie sich als Bezugspunkt und Maßstab anderer Menschenrechte erweist. Sie stellt eine wesentliche Grundlage für alle anderen Menschenrechte dar, „weil sie eine die Gesamtpersönlichkeit des Menschen erfassende besondere Tiefenstruktur besitzt, die in der Konfrontation mit der Bedrohung durch Gewissenszwänge auf intensive Weise erfahrbar wird“[[9]](#footnote-9).

Die Freiheit der Gewissensverwirklichung als Grundrecht des Individuums steht allerdings selbst immer wieder im Konflikt mit ebenfalls gesetzlich ausgewiesenen Interessen des Gemeinwesens. Beispiele dafür aus unserer Gesellschaft wären etwa die Auseinandersetzungen um das Tragen eines Kopftuchs als religiöses Bekenntnis (in staatstragenden Aufgaben), das rituelle Schächten oder der koedukative Sportunterricht. Es sind Konstellationen beobachtbar, in denen Tendenzen zur Relativierung von Individualrechten zugunsten des Gemeinwohls aufgrund starker Orientierungen an Familie und Gemeinschaft teilweise für erhebliche Spannungen mit den Menschenrechten sorgen. Dies ist in so unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten wie dem konfuzianisch geprägten China, dem vom Shintoismus geprägten Japan sowie in islamisch dominierten Gesellschaften der Fall.[[10]](#footnote-10) Ein besonderes Augenmerk muss daher dem Verhältnis von Individuum und Kollektiv gelten.

Der Verwirklichung individueller Religionsfreiheit droht darüber hinaus vor allem überall dort Gefahr, wo der Staat die Durchsetzung einer bestimmten Religion oder Weltanschauung als seine Aufgabe betrachtet oder umgekehrt auf einem antireligiösen weltanschaulichen Fundament ruht.[[11]](#footnote-11)

Wir können die in den einleitenden Abschnitten angelegten Fragestellungen nicht im Einzelnen für die Weltreligionen klären. Wir fragen: Wo sind Anknüpfungspunkte für gegenwärtige Diskurse zur Gewissensfreiheit, wo ist Gewissensfreiheit religiös-anthropologisch verortet? Und: Wie sieht es in der Praxis aus? Dabei gehen wir von allgemeinen Überlegungen zu nicht verallgemeinerbaren, exemplarischen und damit konkreten Menschenrechtsfragen über, dies jedoch mit einem sehr weiten Verständnis von Religionsfreiheit (nicht nur Gewissensfreiheit) und dem Schutz von Minderheiten.

**3. Buddhismus**

**3.1 Gewissen**

Wir haben gesagt, dass „Gewissen“ zunächst und vor allem ein westlich-philosophischer und christlicher Begriff ist. Das wird besonders augenfällig, wenn wir auf die östlichen Religionstraditionen schauen.

Was das Gewissen in buddhistischer Perspektive sei, ist nicht einfach zu beantworten, da die klassische buddhistische Lehre vom Nicht-Selbst besagt, dass die individuelle Existenz aus der Verbindung von fünf beweglichen und absolut vergänglichen Daseinsfaktoren[[12]](#footnote-12) zustande kommt. *An-atta* „Nicht-Selbst“ (Sanskr. *anatman*) besagt – im Unterschied zum Hinduismus – gerade die Leugnung eines überdauernden Grundprinzips des Menschen, das heißt, es „gibt“ gerade keine Identität der „Person“, keinen „Personkern“.[[13]](#footnote-13) Es gibt unter diesem Gesichtspunkt also keinen „Ort“ für so etwas wie ein Gewissen. Ein berühmtes traditionelles Anschauungsbeispiel ist die Kutsche, die in ihre Einzelteile zerlegt werden kann (Achsen, Räder, hölzerner Rahmen, Deichsel, Zügel etc.). Ein modernes Beispiel ist Wasser (H2O), was darin besonders anschaulich ist, dass es keine getrennte substanzielle Entität darstellt, sondern aus Teilen besteht, die wiederum andere Elemente wie Luft oder Erde bilden. Dies wird auch auf Lebewesen übertragen. Der vietnamesische Zen-Meister Thich Nhat Hanh hat dafür den Begriff „Inter-Being“ geprägt. Alles auf der Welt ist miteinander verbunden, nichts ist völlig getrennt von allem anderen.

Erleuchtung ist die Erkenntnis der alles durchwaltenden Veränderung, der Vergänglichkeit, und die Verwirklichung des Nicht-Anhaftens. Alle Wesen sind letztlich essenziell „leer“ und damit in ihrer „Essenz“ identisch. Der Mahayana-Buddhismus hat es gleichsam umgekehrt formuliert und von der jedem Wesen innewohnenden „Buddha-Natur“ gesprochen, die auf dem langen Weg der Erdenleben verwirklicht werden muss.

Daraus wird jedoch schon ersichtlich, wo die Ansätze für die Menschenrechtsdiskussion aus buddhistischer Sicht gegeben sind: Das Verwobensein aller Wesen unterein­ander macht zunächst sowohl den Aspekt der *Gleichheit* aller Wesen stark als auch den Aspekt des *Mitgefühls* bzw. des *Mitfühlens* füreinander. An der Vorstellung der Buddha-Natur können ferner Bestimmungen der menschlichen Würde anknüpfen. Die Menschenrechtsdiskussion musste und muss von buddhistischer Seite gegen das Vorurteil angehen, es handle sich dabei um „westliche“ Ideen und Forderungen. Und im Unterschied zur westlichen Betonung individuell zuschreibbarer Grund*rechte* zeigt sich im buddhistischen Diskurs, dass hier eher auf Grund*pflichten* abgehoben wird, die bei Nichterfüllung negative Konsequenzen haben, was wiederum vor dem Hintergrund der Karmalehre verstanden werden kann.[[14]](#footnote-14)

**3.2 Praktische Einsichten (Menschenrechtsfragen aktuell)**

Der Buddhismus gilt als ausgesprochen friedfertige Religion. Der Dalai Lama ist eine Ikone der Gewaltlosigkeit. Im Westen besteht die Neigung, den Buddhismus zu idealisieren, während die Gewaltanfälligkeit des Monotheismus beispielsweise in der Debatte um Jan Assmanns „Mosaische Unterscheidung“ intensiv diskutiert wurde (und wird). Im Sinne unserer problemorientierten Vorgehensweise bürsten wir an der Stelle ein wenig gegen den Strich. So gibt es markante Beispiele der Unterdrückung, ja Verfolgung von religiösen Minderheiten durch Buddhisten. Dabei handelt es sich nicht um Glaubenskriege, der Anteil *religiöser* Auseinandersetzung ist nicht selten schwer zu bestimmen, teilweise wird er eher gering ausfallen. Dennoch erweist sich die Religion aber in den anstehenden Menschenrechtsdebatten immer wieder als ein wichtiger Faktor.

Man wird an den alten (ethnischen) Konflikt zwischen buddhistischen Singhalesen und hinduistischen Tamilen in Sri Lanka denken, oder an die aus Nepal stammenden, meist hinduistischen Lhotshampa („Südländer“), die im Himalayastaat Bhutan etwa ein Viertel der Landesbevölkerung ausmachen und von der buddhistischen Mehrheit ausgegrenzt und massiv diskriminiert werden.[[15]](#footnote-15)

Besondere Aufmerksamkeit haben zuletzt blutige Auseinandersetzungen zwischen buddhistischen und muslimischen Burmesen erregt, nicht zuletzt weil es hier um Muslime geht, die betroffen sind. Seit Jahrzehnten werden in Myanmar (Burma; 89% buddhistisch, 4% muslimisch) die muslimischen Rohingya besonders bedrängt. Im Sommer 2012 kam es zu schweren Übergriffen, es folgten Wellen der Gewalt. Die Rohingyas sind ein Volk, das es für die Burmesen offiziell gar nicht gibt. Sie gelten als illegale Einwanderer aus dem angrenzenden Bangladesch, obwohl sie teilweise schon seit Generationen in Myanmar leben. Aus verschiedenen Gründen hat sich hier ein aggressiver buddhistischer Fundamentalismus formiert, der sich unter anderem darauf beruft, dass Muslime wichtige Zeugnisse des buddhistischen kulturellen Erbes zerstört hätten.[[16]](#footnote-16) Die wüsten Aktionen gewalttätiger buddhistischer Mönche machten die Rohingya zu einer der derzeit bedrohtesten Volksgruppen weltweit.[[17]](#footnote-17)

**4. Hinduismus**

**4.1 Gewissen**

Im Hinduismus liegen die Probleme wiederum ganz anders als im Buddhismus. Im Unterschied zum Buddhismus gehen die indischen Religionen von *Atman* aus, einer ewigen „Seele“, einem bleibenden Personkern. Mit der Interpretation der Upanishaden[[18]](#footnote-18), dem letzten Teil der Veden (Vedanta), durch den vielleicht bedeutendsten indischen Philosophen Shankara (8./9. Jh. n.Chr.) wird dessen strenge Auffassung vom Nondualismus (*advaita*)im Hinduismus wirkmächtig. *Atman* ist letztlich (nur) eine Spiegelung des Wesens von *Brahman*, der universellen Weltenseele, in jedem Wesen. Hinter den durch *Maya* verschleierten individuellen Erscheinungen gilt es die innerste Essenz zu erschauen.[[19]](#footnote-19) Die Überwindung des Kreislaufs aus Werden und Vergehen wird durch die befreiende Erkenntnis der Einheit von Brahman und Atman erreicht (*Tat tvam asi* „Das bist du“ – alles ist Brahman).[[20]](#footnote-20)

Es leuchtet ein, dass diese letztendliche Identität des Selbst mit dem absoluten Seinsgrund Anschluss bietet für menschenrechtliche Überlegungen der Gleichheit aller Menschen und damit die gleiche Würde aller Menschen. Neo- oder reformhinduistische Denker wie Vivekananda (1863–1902) oder mehr noch Sarvepalli Radhakrishnan (1888–1975) oder Sri Aurobindo (1872–1950) verstärken diesen Gedanken und nehmen Elemente der Aufklärung, westlicher Philosophien, humanistisches Denken und Vorstellungen von einem Weltbürgertum auf. Sie wenden sich mit einem freiheitlich geprägten Menschenbild gegen das auf eine Hierarchie der Ungleichheit aufbauende Menschenbild des traditionellen Hinduismus. Denn das größte Hindernis für die praktische Durchsetzung von Menschenrechten im indischen Raum ist sicherlich das zwar formal und offiziell abgeschaffte, praktisch aber nach wie vor überaus wirksame Kastensystem. Im Kastendenken ist die Menschheit gleichsam von Uranfang an in soziale Gruppen eingeteilt, *varna* (Stand, wörtl. Farbe). Sie stellen kurz gefasst Heirats-, Arbeits- und Essensgemeinschaften mit einem je eigenen religiös-moralischen Kodex von Rechten und Pflichten dar.[[21]](#footnote-21) Die „unberührbaren“ Kastenlosen stehen rechtlos außerhalb und damit am untersten Rand der Gesellschaft.

Zwar gibt es auch in der Tradition immer wieder den Gedanken der Gleichheit, vor allem in den *Bhakti*-Bewegungen der liebenden Hingabe an Gott, die von einem allen gleichermaßen geltenden Heilsweg der Liebe zu Gott ausgehen. Bei uns ist diese Strömung beispielsweise in Gestalt der ISKCON (Hare-Krishna-Bewegung) präsent. Allerdings kann diese ekstatische Frömmigkeitsform durchaus mit einer sehr traditionalistischen Auslegung altindischer Schriften einhergehen, die beispielsweise eine deutlich untergeordnete Rolle der Frau vorsieht und von einem „spirituellen Kastensystem“ spricht, das in einer idealen Gesellschaftsordnung Verwirklichung finden sollte.

**4.2 Praktische Einsichten (Menschenrechtsfragen aktuell)**

Mehr als 80 Prozent der Bevölkerung Indiens gehören dem Hinduismus an, 13,4% sind Muslime. Christen machen etwa 2,3% der 1,27 Milliarden Einwohner aus. Die Menschenrechte sind offiziell fest verankert. Seit Jahren nimmt indes aktuell der Einfluss hindunationalistischer Wortführer und Aktivisten zu. Radikale Hindunationalisten gehen im Namen ihrer Religion gegen Muslime, Sikhs, Buddhisten und Christen vor.

Der indische Nationalismus geht auf den Freiheitskampf Indiens gegen den britischen Kolonialismus zurück. In den 1920er Jahren wurde die Basis für eine faschistische Auffassung des Nationalismus gelegt.[[22]](#footnote-22) Unter der Bezeichnung „Sangh Parivar“ werden die gesamten hindunationalistischen Gruppierungen zusammengefasst, die der fundamentalistischen Hindutva-Ideologie verpflichtet sind („Ein Land, ein Volk, eine Kultur“). Die zentrale, radikal-hinduistische Kaderorganisation ist ein hierarchisch strukturierter Kampfbund mit anti-islamischer, anti-christlicher und anti-säkularistischer Ausrichtung, das 1925 gegründete „Nationale Freiwilligenkorps“ Rashtriya Svayamsevak Sangh (RSS), das doktrinär und militant für einen Hindustaat nach Hinduregeln kämpft. Für den RSS können Christen und Muslime keinesfalls vollgültige Inder sein.

Neben dem RSS und hindunationalistischen Nichtregierungsorganisationen wie dem „Welt-Hindurat“ (Vishva Hindu Parishad, VHP) oder Dharam Jagaran Samiti (DJS) gehört z.B. auch die Regierungspartei Indiens, Narendra Modis Indische Volkspartei (Bharatiya Janata Party, BJP) zum Sangh Parivar. Die BJP stellt seit dem Gewinn der absoluten Mehrheit im Mai 2014 die Regierung.

Es passt ins Bild, dass die BJP ein allgemeines Verbot von Konversionen fordert. Narendra Modi, selbst früherer RSS-Aktivist, war vor seiner Wahl zum Ministerpräsidenten langjähriger Regierungschef des westindischen Bundesstaates Gujarat. Bei blutigen Pogromen im Frühjahr 2002, in denen mehr als 1000 Muslime getötet und schätzungsweise 150.000 vertrieben wurden, spielte er eine höchst umstrittene Rolle. In der Folgezeit war er in der EU und in den USA eine Zeitlang persona non grata.

Im vergangenen Jahr (2015) hat eine Kampagne des Hindurats und des DJS in Indien eine heftige Kontroverse ausgelöst. Wie verschiedene Medien berichteten, wurden in einer Reihe von öffentlichen Zeremonien Muslime und Christen in großer Zahl zum Hinduismus „zurückgeführt“. Die Hindunationalisten nannten es „gharvapsi“ (Heimkehr) und behaupten, alles geschehe freiwillig. Dahinter steht der Gedanke, dass die Muslime wie die Christen ursprünglich Hindus gewesen seien und – teilweise vor mehreren Generationen – durch muslimische Eroberer oder christliche Missionare zur Abkehr vom Hinduismus veranlasst wurden. Die Betroffenen sprechen von Druck, der ausgeübt werde, und von Zwangsbekehrungen. Seit dem Amtsantritt des indischen Ministerpräsidenten Narendra Modi nehmen Berichte über Zwangskonvertierungen religiöser Minderheiten zum Hinduismus durch radikale Hindu-Organisationen zu. Im Dezember 2014 sagte der örtliche DJS-Vorsitzende im nordindischen Agra laut Medienberichten: „Unser Ziel ist es, Indien bis 2021 zu einer Hindu-Nation zu machen. Christen und Muslime haben kein Recht, hier zu bleiben. Entweder werden sie zum Hinduismus konvertiert oder gezwungen, von hier fortzugehen.“

Die Opposition protestierte, doch Narendra Modi äußerte sich nicht zu den Vorfällen. Kritiker werfen ihm vor, das Vorgehen zu dulden oder gar zu fördern.

In Delhi wurden letztes Jahr Anschläge auf mehrere Kirchen verübt. Christen sehen sich durch die Regierung nicht genügend geschützt. In Westbengalen wurde eine 74-jährige Nonne vergewaltigt, die sich gegen sechs Einbrecher wehrte. Tausende nahmen an Protest- und Schweigemärschen teil. Das sind Momentaufnahmen einer Entwicklung, die nicht nur Christen und Muslime beunruhigt. Im modernen Indien Narendra Modis ist der Hindunationalismus auf dem Vormarsch.

Auch hier gilt, dass eine nähere Analyse das spezifisch Religiöse der Konflikte genauer bestimmen müsste, das sich hier mit dem Politischen und ethnisch-kulturellen bzw. nationalistischen Aspekten vermischt.

**5. Islam**

Wenden wir uns schließlich etwas ausführlicher dem Islam zu. Wir kommen aber auch hier über knapp gehaltene Annäherungen nicht hinaus.

**5.1 Gewissen, Menschenwürde, Gewissensfreiheit**

Es gibt keinen Ausdruck für das Gewissen im Koran, und auch in der Tradition gilt es genau hinzuschauen, wo von so etwas wie „Gewissen“ die Rede ist. Grundsätzlich ist die islamische Anthropologie – ich gehe im Wesentlichen von der sunnitischen Orthodoxie aus – mit Geist, Seele, Leib nah an dem, was wir aus Judentum und Christentum kennen. Aber Gewissen? Es werden in modernen arabischen Texten Begriffe wie *damīr* (Inneres, innere Stimme, Gewissen) oder *widschdān* genannt (wörtl. leidenschaftliches Gefühl, Ekstase; Seelenkräfte), oder andere Entsprechungen gesucht, mit mehr oder weniger überzeugenden Ergebnissen.

Wir stecken das Themenfeld mit drei theologisch-anthropologischen Begriffen ab:

a) Wenn es um den Ort geht, an dem der Glaube entsteht bzw. ankommen muss, dann ist zuerst an das *Herz* zu denken. Damit ist für unseren Zusammenhang ein zentraler Begriff genannt: Der Glaube muss im „Herzen“ ankommen, hier ist der Ort, an dem sich der wahre Glaube entscheidet. Hier wird die innere Stimme laut, die tiefste Überzeugung. In diesem Sinn kommt das Wort ziemlich oft im Koran vor. Dass das Herz der Ort des Glaubens ist, der sich vom äußerlich bleibenden Ritenvollzug abhebt, wird etwa aus Sure 49,14 deutlich:

Die Wüstenaraber (die Beduinen) sagen: „Wir glauben.“ Sag: Ihr glaubt nicht (wirklich), sondern sagt: „Wir sind Muslime geworden“, denn der Glaube ist noch nicht in eure Herzen eingezogen.

Der Status eines *muslim* besteht demnach zuallererst in einer Pflichterfüllung, während der Status eines *mu’min* (Glaubenden) das Innerste, das Herz berührt.[[23]](#footnote-23) Nach dem mittelalterlichen Theologen Umar as-Suhrawardi (gest. 1234) – er ist diesbezüglich keine Randfigur – entsteht das Herz aus der Verbindung des Geistes, der als ein „animalischer“ Lebensodem allen Wesen innewohnt, und dem Geist, der die Humanitas verbürgt.[[24]](#footnote-24) Es ist nach Suhrawardi ein feinstoffliches Organ in der Herzgegend. Das Herz füllt sich mit Glaubensgewissheit und strebt gleichsam Gott entgegen. So entfaltet es seine lenkende Kraft und leitet den Menschen zu rechtem Handeln an. Folgt der Mensch seinen natürlichen Regungen, ringen die widerstreitenden Strebkräfte miteinander im Herzen. Es ist indes zunächst weniger das Gewissen als vielmehr die Gewissheit, die hier zum Ausdruck kommt.[[25]](#footnote-25)

b) Wenn es um die Bestimmtheit der menschlichen Existenz geht, an der sich der Mensch in seinem Handeln und in seiner Glaubensausübung ausrichten soll, ist an eine weitere Vorstellung zu denken, die für die islamische Anthropologie zentral ist: die *fitra*, die schöpfungsgemäße Ausrichtung des Menschen auf Gottes Willen hin, die den Menschen gleichsam von Uranfang an in die Pflicht nimmt.

Nach dem Koran heißt der erste Mensch wie in der Bibel Adam, das ist ursprünglich der „Erdling“: Er ist aus dem Staub der Erde, nach anderen Stellen aus Lehm, aus Wasser, aus einem Samentropfen oder einem Blutklumpen (Embryo) erschaffen (Sure 96,1-2; 32,7-8; 3,59). Gott hat ihm „von seinem Geist“ eingehaucht (Sure 15,29; 32,9) und ihn von allem Anfang an auf die Anerkennung des einen und einzigen Gottes verpflichtet. In Sure 7,172 ist davon die Rede, dass alle Kinder Adams, das heißt alle Menschen, die je noch werden sollten, gleichsam in einem urzeitlichen Akt die Herrschaft Gottes einmütig anerkannt und bezeugt haben. Aufgrund dieses „Urvertrags“, wie diese verpflichtende Abmachung zwischen Gott und Menschen genannt worden ist, können die Menschen dereinst am Jüngsten Tag nicht behaupten, sie hätten von der Botschaft Gottes nichts gewusst.

Dem entspricht die Auffassung, dass jeder Mensch von der Schöpfung her die Veranlagung zur wahren Gotteserkenntnis und Gottesverehrung mitbringt, also im Grunde schöpfungsgemäß im Islam geboren wird. Eine berühmte Überlieferung lautet:

„Jedes Neugeborene wird mit der ursprünglichen natürlichen Anlage (zum Islam) geboren; erst seine Eltern machen es zum Juden oder Christen oder Magier.“ (Sahih Buchari) Diese natürliche Anlage heißt arabisch *fitra* und bestimmt jeden Menschen zur „richtigen Religion“, die im Islam vollkommene Gestalt angenommen hat:

So richte dein Gesicht aufrichtig zur Religion hin als Anhänger des rechten Glaubens (*hanif*), – (gemäß) der natürlichen Anlage Gottes (*fitra*), in der Er die Menschen erschaffen hat. Keine Abänderung gibt es für die Schöpfung Gottes. Das ist die richtige Religion. Aber die meisten Menschen wissen nicht. (Sure 30,30)

Die Menschen werden nach dem Koran fortwährend dazu aufgefordert nachzudenken. In diesem „Nachdenken“ (*tafakkur*), dem Gebrauch der Vernunft als Schöpfungsgabe, erkennt der Mensch seine Berufung zum Dienen, zum Gottesdienst.[[26]](#footnote-26)

c) Wer sich glaubend auf Gott ausgerichtet hat und damit seine natürliche Schöpfungsanlage angemessen zur Geltung bringt, gehört zur Gemeinschaft der Glaubenden, der *umma* der Muslime. Diese ist indessen nicht nur eine geistig-geistliche Größe, sondern in der Gestalt, die sie in Medina gefunden hat, wird sie zum Vorbild für islamische Sozialordnungen, das bis heute regelmäßig aktualisiert wird. Sure 3,110 spricht von der „besten Gemeinschaft“ (*khaira ummatin*), Sure 2,143 von der „Gemeinschaft der Mitte“ (*ummatanwasatan*). Diese beste aller Gemeinschaften verwirklicht drei Dinge: Sie ruft zum Guten auf, sie gebietet das Rechte und verbietet das Verwerfliche.[[27]](#footnote-27)

Ihr seid die beste Gemeinschaft, die für die Menschen hervorgebracht worden ist. Ihr gebietet das Rechte und verbietet das Verwerfliche und glaubt an Allah. Und wenn die Leute der Schrift glauben würden, wäre es wahrlich besser für sie. Unter ihnen gibt es Gläubige, aber die meisten von ihnen sind Frevler. (Sure 3,110)[[28]](#footnote-28)

Immer wieder beziehen sich die islamische Theologie und die Rechtswissenschaften darauf, mit konkreten Folgen, die in der Ausgestaltung der Scharia und des sich davon ableitenden Rechts (*fiqh*)Form angenommen haben. Das Konzept der *umma* ist unmittelbar mit den Entwicklungen in der frühesten islamischen Gemeinde in Medina verknüpft. Der epochale Einschnitt durch die Hidschra im Jahr 622 n.Chr., die Übersiedelung der muslimischen Gemeinde von Mekka nach Yathrib – später Medina, „*die* Stadt“ des Propheten genannt –, ist kaum zu überschätzen. Das Ereignis wurde nicht zufällig zum Jahr Null der islamischen Zeitrechnung. Die Entfaltung einer nicht mehr auf stammesmäßiger Herkunft, sondern auf ihrer religiösen Identität beruhenden und politisch erfolgreichen Religion zeichnete sich ab. Die Ausgestaltung des privaten und öffentlichen Lebens der wachsenden *umma* erforderte verstärkt gesetzliche Regelungen, was sich im Charakter und in den Inhalten der medinischen Offenbarungen niederschlug. Die „Verleiblichung“ des Islam in einem „Staatswesen“ zog eine Verrechtlichung schon des frühen Islam nach sich, die nicht zuletzt von klaren Abgrenzungen gegenüber Ungläubigen und Gegnern gekennzeichnet ist.

Hier stoßen wir wieder auf die Spannung im Verhältnis von Individuum und Kollektiv. Das von „Medina“ ausgehende *umma*-Ideal stellt die Gemeinschaft über die Interessen des Einzelnen. Nicht nur kulturell, sondern auch theologisch und religionsrechtlich dominieren die Einordnung des Individuums in das Kollektiv und die Orientierung an den Rechten und Pflichten der Gemeinschaft.

Nach diesem Versuch, „Gewissen“ als Gegenstand islamisch-religiöser Anthropologie gleichsam einzukreisen, müsste im Blick auf die individuelle Verantwortung und Verantwortlichkeit des Menschen zumindest auch der Aspekt der Menschenwürde in Betracht gezogen werden, was wir hier nur andeuten können. Ein wichtiger Ansatzpunkt für islamische Menschenwürde-Konzepte ist der Mensch als *khalifa* „Statthalter oder Stellvertreter“ Gottes auf Erden. Sure 2,30-32:

Und als dein Herr zu den Engeln sagte: „Ich bin dabei, auf der Erde einen Statthalter einzusetzen“, da sagten sie: „Willst Du auf ihr etwa jemanden einsetzen, der auf ihr Unheil stiftet und Blut vergießt, wo wir Dich doch lobpreisen und Deiner Heiligkeit lobsingen?“ Er sagte: „Ich weiß, was ihr nicht wisst.“ Und Er lehrte Adam die Namen alle. Hierauf legte Er sie den Engeln vor und sagte: „Teilt Mir deren Namen mit, wenn ihr wahrhaftig seid!“ Sie sagten: „Preis sei Dir! Wir haben kein Wissen außer dem, was Du uns gelehrt hast. Du bist ja der Allwissende und Allweise.“

*Khalifa*, das arabische Wort, das das Bedeutungsspektrum „Statthalter, Stellvertreter, Nachfolger“ hat und das wir als Kalif kennen, wird nicht nur hier im Koran gebraucht, hier allerdings in einzigartiger Weise für eine fundamentale Aufgabe des menschlichen Daseins. Adam und seine Nachkommen sollen nach Gottes Willen die Nachfolger Gottes auf Erden sein, die als Sachwalter Verantwortung für die Schöpfung nach Gottes Ordnungen übernehmen und auf diese Weise als Stellvertreter Gottes anzusehen sind. Ein Aspekt dieser Statthalterschaft besteht freilich darin, das „Wissen“ von Gott aufzunehmen und anzunehmen. Adam ist gewissermaßen Kanal für das Wissen Gottes, das bei Gott gleichsam absolut und vollkommen vorhanden ist.[[29]](#footnote-29)

Damit sind wir mitten in sehr aktuellen Debatten um die Gewissens- und Religionsfreiheit in Bezug auf den Islam. Sie sind für uns von spezifischen Ambivalenzen geprägt:

1) Einerseits wird der Vernunftgebrauch betont. Andererseits wird dieser in den bis heute tonangebenden Auslegungen der islamischen Überlieferung kaum als Anleitung zu einem aufgeklärten rationalen Denken oder im Sinne „liberaler“ Traditionen verstanden, sondern ist traditionell immer wieder auf die Erkenntnis der *fitra* ausgerichtet.

2) Einerseits ist die Menschenwürde klar angelegt. Andererseits wird die Autoritätsfrage in Sachen Religion und freies Denken kaum auf das Individuum bezogen, sondern auf das von Gott gesetzte (quasi absolute) Wissen, das nach den maßgeblichen Interpretationen in den religionsrechtlichen Formen der Schariaauslegungen historisch greifbar geworden ist.

3) Einerseits wird häufig unter Verweis auf Sure 2,256: „Es gibt keinen Zwang im Glauben!“ die angeblich im Koran verbürgte Religionsfreiheit betont. Andererseits stützen die traditionell relevanten Interpretationen eben dieses Verses seine Heranziehung zur Begründung von Religionsfreiheit im heute und hier verstandenen Sinne nicht. Um nur zwei Auslegungen zu erwähnen: Eine besagt, es gibt keinen Zwang in der Religion für *Dhimmis* (Juden und Christen), die nicht zur Konversion gezwungen werden sollen, sofern sie sich der islamischen Ordnung unterstellen. Der Vers beziehe sich gar nicht auf Muslime oder die Menschheit insgesamt. Eine andere Auslegung betont tatsächlich die innere (Wahl-)Freiheit aller Menschen; die persönliche Überzeugung in religiösen Dingen könne nicht erzwungen werden – die gesellschaftliche Norm im Sinne der islamischen Gesetze allerdings schon.[[30]](#footnote-30)

Hinzu kommt, dass der Glaube mit dem Element der gemeinschaftsorientierten Loyalität verbunden ist. Zu glauben bedeutet, Teil der *umma* zu sein. Sich aus dieser Gemeinschaft zu entfernen, dem Glauben abzusagen, hat nicht nur eine individuell-religiöse, sondern auch eine soziale, im Grunde religionspolitische Dimension. Apostasie, der Abfall vom Glauben, wird von allen vier Rechtsschulen des sunnitischen Islam dem politischen Hochverrat gleichgestellt und mit der Todesstrafe bedroht. Das bedeutet: Eine persönliche, quasi psychologische Freiheit in Religionsdingen ist selbstverständlich anzuerkennen. Al-Ghazali (1058–1111) erklärte, dass Glaube und Frömmigkeit wichtiger seien als der *taqlid*, die „blinde Befolgung der Traditionen“. Er räumte somit in gewisser Weise eine aus der Interpretation abgeleitete Gewissensfreiheit ein. In *religionsrechtlicher* Hinsicht bestehen gleichwohl klare Verhältnisse, die nach einer eindeutigen und kritischen Aufarbeitung der Tradition verlangen, soll der Vers tatsächlich für Religionsfreiheit im heutigen Sinne herangezogen werden.

**5.2 Praktische Einsichten (Islamische Menschenrechtserklärungen)**

Wir gehen im abschließenden Teil nicht auf konkrete Menschenrechtsfragen in der islamischen Welt ein – Anschauungsmaterial und Diskussionsstoff dazu bekommen wir praktisch täglich aus vielen Teilen der Welt medial vermittelt –, sondern werfen einen Blick auf islamische Menschen­rechtserklärungen, die die jeweilige Praxis in gewisser Weise systematisch auf den Punkt bringen. Von muslimischer Seite wurden verschiedentlich Menschenrechtserklärungen formuliert, so z.B. die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam von 1981[[31]](#footnote-31), die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam (KEMR) vom 5. August 1990 sowie die Arabische Charta der Menschenrechte (15. September 1994, rev. 2004). Man kann für die Situation in Deutschland die Islamische Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) vom Februar 2002 hinzunehmen, die einige Aspekte aufgreift.

Die islamischen Menschenrechtserklärungen entstanden vornehmlich aus der Kritik muslimischer Organisationen an der Allgemeingültigkeit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) von 1948. Die Gegenentwürfe basieren denn auch auf der AEMR und den in den UNO-Konventionen enthaltenen Menschenrechten, weichen in einzelnen Punkten aber von diesen ab. Insbesondere sehen die islamischen Menschenrechtserklärungen einen Vorrang des islamischen Rechts vor und räumen Kollektivrechten einen höheren Stellenwert ein. Wir gehen nur auf die Kairoer Erklärung und die Arabische Charta ein.

a) Die KEMR wurde 1990 von der Organisation der Islamischen Konferenz (Organization of the Islamic Conference, OIC; jetzt: Organisation für Islamische Zusammenarbeit, Organization of Islamic Cooperation), der wichtigsten internationalen islamischen Organisation von derzeit 56 Staaten, verabschiedet (und von 45 Außenministern unterzeichnet). Sie ist völkerrechtlich nicht bindend und sie wird von der UNO auch nicht als regionales Menschenrechtsinstrument anerkannt. Sie wurde allerdings auch von der OIC nicht offiziell bestätigt und führte auch nicht zu Änderungen der Gesetzgebung der beteiligten Staaten (die die Scharia selbst nur teilweise oder gar nicht offiziell anwenden).

In der Kairoer Erklärung werden in 23 Artikeln Rechte und Freiheiten im Duktus der AEMR proklamiert. Gleichwohl findet sich eine durchgehende Einschränkung durch den Zusatz, dass „die islamische Scharia […] die einzig zuständige Quelle für die Auslegung oder Erklärung jedes einzelnen Artikels dieser Erklärung“ sei (Art. 25). Der Schariavorbehalt wird in Art. 24 ausdrücklich formuliert: „Alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung genannt wurden, unterstehen der islamischen Scharia.“ Die KEMR hat eine weitgehend symbolische und indirekt menschenrechtspolitische Bedeutung. Sie kann zwar als ein Schritt zur Anerkennung von Menschenrechten betrachtet werden, der allerdings die kulturelle Selbstbestimmung durch normative Abgrenzung zu behaupten versucht.[[32]](#footnote-32)

Ganz entsprechend ist die jüngste Deklaration zu Religionsfreiheit und Minderheitenrechten im Islam einzuordnen, die „Erklärung von Marrakesch“. Rund 250 muslimische Gelehrte haben darin im Januar 2016 in Marrakesch (Marokko) die „Charta von Medina“ und damit im Prinzip den Dhimmi-Status von Juden und Christen bekräftigt.[[33]](#footnote-33)

b) Die Charta der Menschenrechte der Arabischen Liga (1994; 2004) bezieht sich in der Präambel anders als die KEMR ausdrücklich und positiv auf die Charta der Vereinten Nationen und den UNO-Zivilpakt, daneben aber auch auf die KEMR. Die als Hauptkritikpunkt gegen die KEMR angeführte Einschränkung durch göttliches Recht wird in der Arabischen Charta verworfen, die Einschränkungen durch Scharia-Normen werden im Unterschied zur KEMR nicht erwähnt.

Jeder Vertragsstaat verpflichtet sich, das Recht auf den Genuss aller in dieser Charta verkündeten Rechte und Freiheiten allen in seinem Gebiet befindlichen und seiner Herrschaftsgewalt unterstehenden Menschen zu gewährleisten, ohne Diskriminierung hinsichtlich der Rasse, der Hautfarbe, des Geschlechts, der Sprache, der Religion, der politischen Anschauung, der nationalen oder sozialen Herkunft, des Vermögens, der Geburt oder des sonstigen Status sowie ohne Unterschied zwischen Mann und Frau. (Art. 2)

Art. 9 betont die Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz. Nach Art. 19 geht die Staatsgewalt vom Volk aus. Art. 26 handelt von der Religions-, Gedanken- und Meinungsfreiheit. Insoweit geht die Charta deutlich weiter als die KEMR. Die Spannung zur der in der Präambel formulierten „Bestätigung“ der KEMR ist allerdings offenkundig und bleibt bestehen.[[34]](#footnote-34)

In der *Praxis* bedeutsam ist immer wieder die Unterscheidung von öffentlichem und privatem Bereich, einer äußeren und inneren Sphäre – ganz auf der Linie der traditionellen Auslegungen von Koran Sure 2,256: Die innere Glaubensüberzeugung ist „frei“, kann nicht überprüft und bestraft werden, aber sie darf nicht nach außen kommuniziert werden, da dies den gesellschaftlichen Frieden stören würde. Die restriktiven Auswirkungen auf religiöse Minderheiten in islamisch dominierten Gesellschaften sind vielfach Gegenstand aktueller Debatten.[[35]](#footnote-35)

**Schluss**

Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit sind klar im internationalen Recht verankert. Menschen haben das Recht, eine Religion oder Weltanschauung zu haben, sie zu wechseln oder keiner Religion anzugehören. Sie haben auch das Recht, allein oder in Gemeinschaft nach diesen Überzeugungen zu leben.

Wir haben auf einige praktische Konfliktfelder geschaut.[[36]](#footnote-36) Die Gewissensfreiheit wird zusammen mit anderen Grundrechten eingeschränkt, wo sich *Fundamentalismus* breitmacht, wo *ethnische Unterschiede* als Hindernis für ein egalitäres Miteinander betrachtet werden, wo *festgefügte Sozialordnungen* unüberwindbare Schranken zwischen Menschen errichten und wo *göttliches Recht* die Ungleichheit zwischen Gläubigen und Ungläubigen festschreibt.

Das Ziel des (interreligiösen) Dialogs kann nicht die Verständigung über Glaubensfragen sein. Vielmehr muss es um eine kulturübergreifende Verständigung über ein konstruktives und produktives Miteinander in der religiös-weltanschaulich pluralen (Welt-)Gesellschaft gehen. Dabei scheint viel an der Einsicht zu liegen, dass die Begründung der Menschenrechte nicht „allgemeinverbindlich“, gleichsam auf einer Metaebene vollzogen werden kann. Die christlich geprägte europäische Naturrechtstradition vermag einen universalen Menschenrechtsanspruch nicht (mehr) allgemein zu formulieren. Daher kann und muss jeder das, was für alle gelten soll, „durchaus auf seine besondere – auch religiöse – Weise rechtfertigen und so innerhalb seiner eigenen Gruppe zustimmungsfähig machen“.[[37]](#footnote-37) In diesem Zusammenhang verdient die „Theorie vom relativen Universalismus“ des US-Politologen Jack Donnelly Aufmerksamkeit, die von der Hypothese ausgeht, dass eine ethische Minimalverständigung aus den Ressourcen unterschiedlicher Kulturen (und Religionen) möglich ist.[[38]](#footnote-38)

Die Anerkennung individueller Gewissensfreiheit im Sinne des freien Bekenntnisses und der freien Religionsausübung ist eine der Voraussetzungen für Pluralismusfähigkeit. Weder die christlichen Kirchen noch aber auch der säkulare Humanismus haben hier Urheberrechte anzumelden. Die Kirchen haben erst ab den 1960er Jahren ihren Frieden mit den Menschenrechten gemacht, haben also nahezu 170 Jahre gebraucht, um die Menschenrechte nicht nur zu akzeptieren, sondern engagiert für sie einzutreten. Allerdings führt kein Weg mehr zurück. Die Begründung universaler Menschenrechte aus der eigenen Tradition ist unabdingbar. Ohne aktive Akzeptanz der Menschenrechte hat die religiös-weltanschaulich plurale Gesellschaft keine Zukunft. Auf dem Weg zu diesem Ziel liegen noch einige Etappen vor uns.[[39]](#footnote-39)

Dr. Friedmann Eißler ist Wissenschaftlicher Referent für Islam und andere nichtchristliche Religionen, neue religiöse Bewegungen, östliche Spiritualität und interreligiösen Dialog bei der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Berlin.

\*\*\*\*

**Literaturhinweise gesondert (wieder extrapoliert):**

Philippe Brunozzi / Sarhan Dhouib / Walter Pfannkuche (Hg.), Transkulturalität der Menschenrechte. Arabische, chinesische und europäische Perspektiven, Welten der Philosophie Bd. 11, Freiburg i.Br. / München 2013

Hildegard Cancik-Lindemaier, Art. Gewissen, in: Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Karl-Heinz Kohl (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. III, Stuttgart / Berlin / Köln 1993, 17-31

Patricia Crone, „Es gibt keinen Zwang in der Religion“: Islam und Religionsfreiheit, Festvortrag DOT 2007, in: CIBEDO 1/2008, S. 4-9

Ulrich Dehn, Buddhismus und Religionsfreiheit, in: Hans-Georg Ziebertz (Hg.), Religionsfreiheit. Positionen – Konflikte – Herausforderungen, Würzburg 2015, 211-218

Friedmann Eißler, Adam und Eva im Islam, in: Christfried Böttrich / Beate Ego / Friedmann Eißler, Adam und Eva in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2011, 138-199

Friedmann Eißler / Michael Borchard (Hg.), Islam in Europa. Zum Verhältnis von Religion und Verfassung, EZW-Texte 227, Berlin 2013

Friedmann Eißler, Erklärung von Marrakesch: Muslime bekräftigen die Charta von Medina, in: Materialdienst der EZW 3/2016, 103-106

Lidia Guzy, Menschenrechte: Hinduismus, in: M. Klöcker / U. Tworuschka, Ethik der Weltreligionen (s. Anm. 14), S. 205-207

Wilfried Härle, Art. Gewissen IV. Dogmatisch und ethisch, in: RGG 4. Aufl., Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. (902-906)

Hans Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 32012 (1. Aufl. 2011)

Friedrich Johannsen (Hg.), Die Menschenrechte im interreligiösen Dialog. Konflikt- oder Integrationspotenzial, Religion im kulturellen Kontext Bd. 2, Stuttgart 2013

Tilman Nagel, Islam. Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen, Westhofen 2001

ders., Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam, Berlin 2014

Christine Schirrmacher, „Es ist kein Zwang in der Religion“ (Sure 2,256): Der Abfall vom Islam im Urteil zeitgenössischer islamischer Theologen. Diskurse zu Apostasie, Religionsfreiheit und Menschenrechten, Würzburg 2015

Eva M. Synek, Menschenrechte/Religionsfreiheit, in: Johann Figl (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck u.a. 2003, S. (786-803)

Frank Usarski, Menschenrechte: Buddhismus, in: Michael Klöcker / Udo Tworuschka (Hg.), Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch, Darmstadt 2005, S. 204 f

Heinrich de Wall, Art. Glaubensfreiheit/Gewissensfreiheit/Bekenntnisfreiheit, in: RGG 4. Aufl., Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 989-992

1. Aufruf „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ der Allianz für Weltoffenheit, Solidarität, Demokratie und Rechtsstaat – gegen Intoleranz, Menschenfeindlichkeit und Gewalt (s. http://[www.allianz-fuer-weltoffenheit.de](http://www.allianz-fuer-weltoffenheit.de)). [↑](#footnote-ref-1)
2. Der Begriff der „Weltreligionen“ ist an sich schon kritischer Betrachtung wert – was hier allerdings unberücksichtigt bleiben muss. [↑](#footnote-ref-2)
3. Hildegard Cancik-Lindemaier, Art. Gewissen, in: Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Karl-Heinz Kohl (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. III, Stuttgart / Berlin / Köln 1993, S. (17-31) 17. [↑](#footnote-ref-3)
4. Wilfried Härle, Art. Gewissen IV. Dogmatisch und ethisch, in: RGG 4. Aufl., Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. (902-906) 903. [↑](#footnote-ref-4)
5. Jan Assmann (Hg.), Die Erfindung des Inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie, Gütersloh 1993. [↑](#footnote-ref-5)
6. Hildegard Cancik-Lindemaier, Art. Gewissen (s. Anm. 3), S. 18. [↑](#footnote-ref-6)
7. Georg Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte, München 31919 (1. Aufl. Leipzig 1895). – Die unterschiedliche Kombination bzw. Auffächerung des Religionsfreiheitsbegriffs im Allgemeinen sorgt im Verhältnis zur Frage der Gewissensfreiheit im Besonderen für eine gewisse Unschärfe, bei der wir es für unsere Zwecke belassen. [↑](#footnote-ref-7)
8. UNO-Hochkommissariat für Menschenrechte (UNHCHR), s. http://[www.unhchr.ch/udhr/lang/ger.htm](http://www.unhchr.ch/udhr/lang/ger.htm). Die Religionsfreiheit ist ebenso in Art. 18 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte (UN-Zivilpakt) festgehalten; vgl. ferner Art. 14 der UN-Kinderrechtskonvention sowie Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention. [↑](#footnote-ref-8)
9. G. Luf (1996), zit. nach: Eva M. Synek, Menschenrechte/Religionsfreiheit, in: Johann Figl (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck u.a. 2003, S. (786-803) 789. [↑](#footnote-ref-9)
10. Vgl. Eva M. Synek, Menschenrechte/Religionsfreiheit, a.a.O., S. 790. [↑](#footnote-ref-10)
11. Vgl. Heinrich de Wall, Art. Glaubensfreiheit/Gewissensfreiheit/Bekenntnisfreiheit, in: RGG 4. Aufl., Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 989-992. [↑](#footnote-ref-11)
12. Oder Aggregaten (*khandas*, Sanskr. *skandhas*): Gestalt – Empfindung – unterscheidende Wahrnehmung – Gewohnheiten/geistige Bildekräfte – Geist. [↑](#footnote-ref-12)
13. Der Mensch ist demnach aus vielen interaktiven Aspekten geformt, von denen jeder einzelne sich andauernd ändert. Der Tod ist der Moment, in dem die Aggregate auseinandertreten und die „Person“ nicht mehr ist. [↑](#footnote-ref-13)
14. Mitleidsvolle Empathie tritt als Alternative zu liberalistischen Argumentationen in den Fokus des Interesses. Vgl. zum Ganzen Frank Usarski, Menschenrechte: Buddhismus, in: Michael Klöcker / Udo Tworuschka (Hg.), Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch, Darmstadt 2005, S. 204 f. [↑](#footnote-ref-14)
15. So dass auch dort Zehntausende, hierzulande weitgehend unbemerkt, zu Flüchtlingen wurden. – Bhutan berechnet zur Beurteilung seiner Volkswirtschaft und als Zeichen der Balance zwischen Materialismus und Spiritualität das „Bruttosozialglück“ (Gross National Happiness). Zur Situation von Christen in Bhutan s. World Watch Monitor vom 14.4.2016, Bhutan – a ‘happy’ place, but not for all (<https://www.worldwatchmonitor.org/2016/04/4408970>). [↑](#footnote-ref-15)
16. Die Verwüstung der berühmten Buddhastatuen von Bamiyan, Afghanistan, kurz vor den Anschlägen auf das World Trade Center in New York (2001) und spätere Attacken wie die Zerstörung buddhistischer und hinduistischer Kunst im Museum der Malediven (2012) schreckten viele Buddhisten auf. Als Auslöser buddhistischer Gewalt wirkte dann der Aufruf radikaler junger Bengalen, die Pagoden der buddhistischen Minderheit im Grenzgebiet zu Burma zu zerstören. Vgl. Georg Schmid, Die Zukunft der Kirchen und Religionen. Religionswissenschaftliche Skizzen, in: Materialdienst der EZW 3/2015, S. 96-108. [↑](#footnote-ref-16)
17. Gewalttätige Übergriffe gehen von der „Gruppe 969“ aus, die nach öffentlichen Bekundungen nicht im staatlichen Auftrag handelt, aber vom Staat geduldet wird (und möglicherweise von bestimmten wohlhabenden und einflussreichen politischen Kreisen unterstützt). Die nationalistischen buddhistischen Mönche der Gruppe 969, angeführt von dem Mönch Ashin Wirathu, auch „Hitler Burmas“ oder „Bin Laden von Myanmar“ genannt, rufen zum Boykott von muslimischen Geschäften auf. Muslime werden verdächtigt, die Macht im Lande übernehmen zu wollen und gezielt buddhistische Frauen zu heiraten, um sie zum Islam zu bekehren. Es gab Anschläge auf Moscheen. Vgl. Ulrich Dehn, Buddhismus und Religionsfreiheit, in: Hans-Georg Ziebertz (Hg.), Religionsfreiheit. Positionen – Konflikte – Herausforderungen, Würzburg 2015, S. 211-218. [↑](#footnote-ref-17)
18. Die Upanishaden (ca. 700–200 v.Chr.) gehören zu den späten Veda-Schriften, daher der Begriff Vedanta, der „Ende“ oder „Vollendung des Veda“ bedeutet und sowohl die Schriften als auch die Einheitslehre der Upanishaden bezeichnet. [↑](#footnote-ref-18)
19. Reines Sein, reines Glück (*Ananda*), unvergänglich, unendlich, rein, unberührt von äußeren Veränderungen, ohne Anfang und Ende, unbegrenzt durch Zeit, Raum und Kausalität. [↑](#footnote-ref-19)
20. In popularisierter Form wurde der Advaita-Vedanta im neuzeitlichen Indien zu einer weitverbreiteten, individualistischen Mittelschichtenreligiosität vor allem in den Städten. Diese Form des Hinduismus spricht auch viele Nicht-Hindus im Westen an. [↑](#footnote-ref-20)
21. Vgl. Lidia Guzy, Menschenrechte: Hinduismus, in: M. Klöcker / U. Tworuschka, Ethik der Weltreligionen (s. Anm. 14), S. 205-207. [↑](#footnote-ref-21)
22. Vinayak Savarkar, Hindutva – Who is a Hindu, 1923. [↑](#footnote-ref-22)
23. Vgl. Sure 3,167; 48,11; 5,41. – Zur Unterscheidung von *muslim – mu’min* s. Tilman Nagel, Islam. Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen, Westhofen 2001, S. 112; ders., Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam, Berlin 2014, S. 90 f. [↑](#footnote-ref-23)
24. Er bezieht sich dabei u.a. auf Sure 23,12-14; vgl. Tilman Nagel, Im Offenkundigen das Verborgene. Die Heilszusage des sunnitischen Islams, Göttingen 2002, S. 398; vgl. auch Sure 26,193. [↑](#footnote-ref-24)
25. Der „Glaube“ (*imān*)ist im koranischen Kontext regelmäßig damit verbunden, sich für Gottes Sache zur Verfügung zu stellen. Gläubiger ist, wer „auswandert“ (Hidschra) und sich „auf dem Wege Gottes abmüht“ (Dschihad); vgl. Sure 2,218; 4,74; 8,72-74 u.ö. [↑](#footnote-ref-25)
26. Der Mensch ist theologisch-anthropologisch zuerst und vor allem Diener Gottes (Sure 19,93; 2,21). Dies ist auch die Bedeutung des geläufigen muslimischen Namens Abdullah als Inbegriff dessen, der der Rechtleitung Gottes in Koran und Sunna (der prophetischen Überlieferung) folgt. – Zum Nachdenken wird in verschiedenen koranischen Zusammenhängen aufgefordert, vgl. z.B. Sure 2,219; 3,191; 5,89; 7,176; 13,3; 16,44; 30,8. [↑](#footnote-ref-26)
27. *da’waila l-khair, amr bi-l-ma’rufwa-nahy an al-munkar*; vgl. Sure 3,104.110.114; 7,157; 9,71.112; 22,41; 31,17. [↑](#footnote-ref-27)
28. Der frühere bosnische Großmufti Mustafa Cerić schreibt: „Jegliches authentische muslimische Denken muss mit dem Koran beginnen. Von daher wird klar, dass es sich bei der muslimischen Gemeinschaft nicht um ein ethnisches Konstrukt handelt. Vielmehr zeichnet sie sich vor der Menschheit durch ihre *moralische* Erhabenheit aus. Sie hat den präzisen historischen Auftrag, zu fördern, was als recht anerkannt ist (*ma´ruf*), und zu verhindern, was als unrecht verurteilt ist (*munkar*).“ (Mustafa Cerić, Religion und politische Verfassung in demokratischen Staaten. Überlegungen zum Verhältnis von Scharia und „muslimischem Gesellschaftsvertrag“ in Europa, in: Friedmann Eißler / Michael Borchard (Hg.), Islam in Europa. Zum Verhältnis von Religion und Verfassung, EZW-Texte 227, Berlin 2013, S. (16-24) 17 f.) [↑](#footnote-ref-28)
29. Nach Bibel und Koran (vgl. Gen 2,18-20) ist die erste Aufgabe, die der Mensch zu erfüllen hat, die Vergabe der Namen für alle Geschöpfe. Nach Gen 2,19 beteiligt Gott Adam am Schöpfungswerk, indem er dessen schöpferische Namengebung ermöglicht und respektiert: „Denn wie der Mensch jedes Tier nennen würde, so sollte es heißen.“ Nach dem Koran ist der Schöpfer auch der Lehrer, der Mensch führt aus, was Gott ihm zuvor beigebracht hat: „Und Er lehrte Adam die Namen alle.“ Der Mensch ist gerade auch in der Hinsicht Stellvertreter, während die Vorstellung der Gottebenbildlichkeit dem Koran fremd ist. Vgl. zum Ganzen Friedmann Eißler, Adam und Eva im Islam, in: Christfried Böttrich / Beate Ego / Friedmann Eißler, Adam und Eva in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2011, S. 138-199, hier bes. S. 180-185. [↑](#footnote-ref-29)
30. Vgl. Patricia Crone, „Es gibt keinen Zwang in der Religion“: Islam und Religionsfreiheit, Festvortrag DOT 2007, in: CIBEDO 1/2008, S. 4-9. Nach Rudi Paret ist der Vers eher resignativ zu verstehen: Man *kann* Menschen nicht zur Religion zwingen. Aber „(Der Weg) zur Besonnenheit [der rechte Weg] ist nunmehr klar unterschieden von dem der Verirrung“, so die unmittelbare Fortsetzung des Verses, d.h.: Der Mensch muss schon von sich aus den Weg zur wahren Einsicht finden. Vgl. Rudi Paret, Der Koran. Kommentar und Konkordanz, Stuttgart 1993, S. 54 f. [↑](#footnote-ref-30)
31. Verabschiedet vom Islamrat für Europa, einer privaten Institution mit Sitz in London,19. September 1981. [↑](#footnote-ref-31)
32. Vgl. Moussa Al Hassan Diaw, Das Verhältnis von Menschenrechten und Gottesrecht (Scharia) im Islam, in: Friedrich Johannsen (Hg.), Die Menschenrechte im interreligiösen Dialog. Konflikt- oder Integrationspotenzial, Religion im kulturellen Kontext Bd. 2, Stuttgart 2013, S. (52-75) 63-67; Sarhan Dhouib, Von der interkulturellen Vermittlung zur Transkulturalität der Menschenrechte, in: Philippe Brunozzi / Sarhan Dhouib / Walter Pfannkuche (Hg.), Transkulturalität der Menschenrechte. Arabische, chinesische und europäische Perspektiven, Welten der Philosophie Bd. 11, Freiburg i.Br. / München 2013, S. 173-198. [↑](#footnote-ref-32)
33. S. Friedmann Eißler, Erklärung von Marrakesch: Muslime bekräftigen die Charta von Medina, in: Materialdienst der EZW 3/2016, S. 103-106. [↑](#footnote-ref-33)
34. Vgl. Moussa Al Hassan Diaw, Das Verhältnis von Menschenrechten und Gottesrecht (Scharia) im Islam (s. Anm. 32), S. 69-71. [↑](#footnote-ref-34)
35. Zur „Glaubensfreiheit“ in Ägypten als einer in diesem Sinne eingeschränkten Religionsfreiheit s. z.B. Christine Schirrmacher, „Es ist kein Zwang in der Religion“ (Sure 2,256): Der Abfall vom Islam im Urteil zeitgenössischer islamischer Theologen. Diskurse zu Apostasie, Religionsfreiheit und Menschenrechten, Würzburg 2015, S. 76 ff. (Kapitel 1.7.5). [↑](#footnote-ref-35)
36. Es ist noch einmal auf die Auswahl aufgrund der Themenstellung zu verweisen. Entsprechende Konfliktfelder sind auch im Bereich des Christentums festzustellen, was ein eigenes Thema wäre. [↑](#footnote-ref-36)
37. Friedrich Johannsen, Die Menschenrechte im interreligiösen Dialog, in: ders. (Hg.), Die Menschenrechte im interreligiösen Dialog (s. Anm. 32), S. (9-23) 21. [↑](#footnote-ref-37)
38. Vgl. a.a.O., S. 20 f. Ein wichtiger Unterschied zu Hans Küngs Projekt Weltethos liegt in dem bewussten Verzicht auf harmonisierende Visionen, die auf einer eurozentrischen Interpretation von Ethik und Humanität beruhen. Donnellys These zielt nicht auf eine ethische Schnittmenge ab, sondern auf die Vitalisierung derjenigen authentischen Ressourcen, die zur Begründung allgemein geltender Menschenrechte beitragen können. Konflikthafte Elemente müssen identifiziert werden (die *particula veri* der Sicht Samuel Huntingtons), ohne sie via „Humanum“ nivellieren oder harmonisieren zu können. [↑](#footnote-ref-38)
39. Weitere Literatur: Anselm Hertz, Glaube und Gewissen, in: Handbuch der christlichen Ethik, hg. v. Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff u. Hermann Ringeling, aktual. Neuausg. Bd. 3, Freiburg i.Br. 1993, S. 43-66; Ludger Honnefelder, Praktische Vernunft und Gewissen, in: a.a.O., S. 19-43; Hans Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 32012 (1. Aufl. 2011). [↑](#footnote-ref-39)