

ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE

ISLAM AND CHRISTIANITY

Zeitschrift des
Instituts für Islamfragen (IfI)

Journal of the
Institute of Islamic Studies

ISSN 1616-8917

Nr. 2/2014 (14. Jg.)



Religionsfreiheit – ein Menschenrecht

Freedom of Religion – A Human Right

Inhalt / Contents

Liebe Leser / <i>Editorial</i>	3
Religionsfreiheit und europäische Identität / <i>Freedom of Religion and European Identity</i> (Thomas Schirrmacher).....	5
Der Abfall vom Islam im Urteil zeitgenössischer islamischer Theologen / <i>Apostasy from Islam as seen by Contemporary Muslim Theologians</i> (Christine Schirrmacher).....	25
Buchbesprechung (Rezension) / <i>Book Review</i>	47

Islam und Christlicher Glaube
Islam and Christianity

Zeitschrift des Instituts für Islamfragen der Evangelischen Allianz in Deutschland, Österreich und der Schweiz / *Journal of the Institute of Islamic Studies of the Evangelical Alliance in Germany, Austria, and Switzerland in cooperation with the International Institute of Islamic Studies of the World Evangelical Alliance (IIIS)*

ISSN 1616-8917

Herausgeber / Editor

Prof. Dr. Christine Schirmmacher, Bonn

Schriftleitung / Executive Editor

Dd. Carsten Polanz (M.A.), Bonn

Redaktion / Editorial Board

Kirchenrat A. Hauser, D. Hecker, Dr. D. Kuhl, Dr. P. Uphoff, Prof. Dr. F. Herzberg, J. Strehle, G. Strehle, Pfr. E. Troeger

Übersetzungen / Translations

Michael Ponsford, Dr. Dennis L. Slabaugh

Bitte senden Sie Ihre Beiträge an / Please send your contributions to: IfI, Postfach 7427, D – 53074 Bonn, ifi@islaminstitut.de

Trägerverein / Board

Institut für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz e.V., Postfach 7427, D – 53074 Bonn, Fax: +49(0)228 965038-9, ifi@islaminstitut.de

<http://www.islaminstitut.de>

I. Vorsitzender: Dr. Dietrich Kuhl

Nahestr. 6, D – 45219 Essen

SEA, Josefstr. 32, CH – 8005 Zürich

ÖEA, Vogelsangstr. 15c, A – 5111 Bürmoos

Druck: Verlagsservice Beese,
Friedensallee 76, 22765 Hamburg

Printed in Germany

Verlag / Publisher

Verlag für Theologie und Religionswissenschaft (VTR), Gogolstr. 33, 90475 Nürnberg, Germany, Tel.: +49(0)911 831169, info@vtr-online.com

<http://www.vtr-online.com>

(Bestellung und Kündigung von Abonnements / *For ordering or cancelling your subscription*)

Jahresabonnement in Europa und außerhalb Europas (Landweg) / Annual subscription within and outside Europe (surface mail): 9,20 € / 11,-- CHF / (Luftpost auf Anfrage / *special prices for airmail*)
Einzelheft / *Single Copy:* 5,-- € / 6,-- CHF
Erscheint zweimal jährlich / *The Journal will appear twice annually*

Nachdruck von Beiträgen mit Erlaubnis des Herausgebers und zwei Belegexemplaren / Reprint of articles with permission of the editor, please send two copies

Auffassungen einzelner Autoren in namentlich gekennzeichneten Beiträgen decken sich nicht notwendigerweise mit denen von Herausgeber, Schriftleiter oder Verlag. / *Editors and publisher take no responsibility for particular opinions expressed in named articles.*

© Institut für Islamfragen e.V.

Das Institut für Islamfragen vertritt uneingeschränkt die demokratischen Prinzipien der Toleranz und Meinungsvielfalt und lehnt jede Form von Extremismus, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus sowie Diffamierung und Gewalt gegen ethnische, soziale oder religiöse Minderheiten ab. Mitarbeiter und Vorstand sind dem christlichen Menschenbild verpflichtet, das alle Menschen in Würde achtet und treten deshalb für gegenseitigen Respekt, Menschenrechte, umfassende Religions- und Meinungsfreiheit sowie kulturelle Vielfalt ein.

The Institute of Islamic Studies thoroughly defends the democratic principles of tolerance and diversity of opinion and rejects every form of extremism, xenophobia, racism as well as defamation and violence against ethnic, social, or religious minorities. Employees and board are committed to the Christian view of mankind, which respects every individual's dignity and for that reason advocates mutual respect, human rights, freedom of religion and of thought as well as cultural diversity.

Liebe Leser,

diese Ausgabe unserer Zeitschrift „Islam und Christlicher Glaube“ widmet sich einem der wichtigsten und zugleich teuersten Werte Europas: der Religionsfreiheit. Was viele Menschen heute für selbstverständlich nehmen, hat sich in Europa erst nach Jahrhunderten blutiger Religionskriege und gewaltsamer Unterdrückung von Andersgläubigen durchgesetzt.

Auch deshalb beschreibt der Theologe und Religionssoziologe Thomas Schirrmacher die Religionsfreiheit im ersten Hauptartikel als identitätsstiftendes Konzept Europas. Dabei weist er auch darauf hin, dass es nicht nur religionskritische „Aufklärer“ in der Französischen Revolution, sondern bereits Freikirchler wie die Baptisten waren, die sich schon im 17. Jahrhundert in England und später in Amerika im Namen ihres christlichen Glaubens gegen die Herrschaft der jeweiligen Mehrheitskirchen und für eine Trennung von Staat und Religion eingesetzt haben. Wer die Religionsfreiheit verteidigt, setzt sich zugleich für die Menschenrechte im Allgemeinen ein. Wo Menschen nicht die Freiheit haben, ihren Glauben zu leben und zu bekennen, aber auch zu hinterfragen und gegebenenfalls zu wechseln, kann es auch keine echte Meinungs-, Gewissens-, Versammlungs- und Pressefreiheit geben. Insofern kommt es im Blick auf das friedliche Zusammenleben in den zunehmend multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften Europas entscheidend darauf an, dass die verschiedenen religiösen und weltanschaulichen Gruppen Freiheit nicht als Einbahnstra-

ße verstehen und die Freiheit Andersdenkender nicht nur vorübergehend dulden, sondern möglichst von Herzen bejahen und überzeugend begründen.

Hier liegt die zentrale Herausforderung mit Blick auf den Islam. Bisher sucht man an den einflussreichen Institutionen islamischer Gelehrsamkeit vergeblich ein unmissverständliches und theologisch begründetes Ja zur vollen Religionsfreiheit. Wie Christine Schirrmacher in einem zweiten Artikel über den islamischen Diskurs zur Apostasie und ihrer Bestrafung darlegt, fordern nicht nur heutige Islamisten, sondern auch die Rechtsschulen des klassischen Islam die Todesstrafe für denjenigen, der sich nach außen erkennbar vom Islam abwendet. Vor allem in Moscheeführungen gern zitierte Verse wie Sure 2,256 („Es gibt keinen Zwang in der Religion“) werden von den meisten muslimischen Gelehrten keineswegs als Freiheit verstanden, den Islam zu verlassen. Vielmehr sehen sich Apostaten mit dem Vorwurf konfrontiert, die Gemeinschaft zu verraten und das (islamische) Fundament von Staat und Gesellschaft anzugreifen. Muslimische Vordenker einer Trennung von Staat und Religion leben und lehren heute zumeist in westlichen Ländern.

Die Religionsfreiheit ist also auch im 21. Jahrhundert keineswegs ein Selbstläufer. Sie muss immer wieder neu in ihrem Wert entdeckt und entschieden gegen alle Versuche ihrer Relativierung verteidigt werden.

Ihre Redaktion

Editorial,

this edition of our journal „Islam and Christian Faith“ is devoted to one of the most important and, at the same time, one of the most precious European values: religious freedom. What many people today consider as perfectly natural became accepted only after centuries of bloody religious wars and the violent oppression of dissenters.

It is not just for this reason that the theologian and sociologist of religion Thomas Schirrmacher in the first major article describes religious freedom as a concept essential in establishing European identity. Thereby, he also points out that it was not only the “enlighteners” in the French Revolution, who were critical of religion, who took a stand against the rule of the prevailing majority churches and for a separation of state and religion. But, it was also Free Church people, such as the Baptists, who, in the seventeenth century in England and later in America, did the same in the name of their Christian faith.

Whoever defends religious freedom champions at the same time human rights in general. Wherever human beings do not have the freedom to live and confess their faith, but also to question it and, if necessary, to change their religion, a genuine freedom of opinion, conscience, assembly, and the press cannot exist. In so far as this is true, it is decisively important for peaceful co-existence in the increasingly multicultural and multireligious societies of Europe that the different religious and ideological groups do not understand freedom as a one-way street and do not tolerate only temporarily the freedom granted to those who think differently,

but rather affirm this freedom as sincerely as possible and justify it as convincingly as possible.

Here lies the central challenge in regard to Islam. To the present, one seeks in vain in the influential institutions of Islamic learning for an unequivocal and theologically-grounded affirmation of full religious freedom. As Christine Schirrmacher explains in a second article on the Islamic discourse on apostasy and its punishment, not only present-day Islamists, but also the classical schools of law, demand the death penalty for those who discernibly turn away from Islam. Above all, the verse from Sura 2:256 (“There is no compulsion in religion.”), gladly cited during tours of mosques, is in no way understood by most Muslim scholars as the freedom to leave Islam. It is much rather the case that apostates see themselves confronted with the charge of betraying the community and of attacking the (Islamic) foundations of state and society. Muslim thinkers who advocate a separation of state and religion live and teach today mostly in Western countries.

Religious freedom, thus, even in the twenty-first century, is in no way a mere matter of course. Its value must be re-discovered again and again, and must be defended resolutely against all attempts to qualify it.

The Editors

Religionsfreiheit und europäische Identität

Thomas Schirrmacher

Einführung

Das Recht auf Religionsfreiheit eignet sich sehr gut als identitätsstiftendes Konzept für die Europäische Union und für Europa im Allgemeinen.¹ Dass dieses universale Menschenrecht einen derart hohen Stellenwert hat, liegt vor allem darin begründet, dass die Grundwerte, die Europa zusammenhalten, ganz wesentlich angesichts der früher fehlenden Religionsfreiheit und der verheerenden Konsequenzen in Form von (Bürger-)Kriegen, Unterdrückung und Diskriminierung aufgrund der religiösen Zugehörigkeit erstritten wurden. Dass jeder seine eigene Religion oder Weltanschauung haben, wählen und wechseln darf, und zwar öffentlich und nicht heimlich, und ihm diese weder vom Staat vorgeschrieben noch von anderen sozialen Kräften aufgezwungen wird, zählt zu den zentralen Voraussetzungen der Freiheit. Das ist nur möglich, wenn es eine gewisse Trennung des Staates von den religiösen Institutionen gibt und der Staat es nicht als seine Aufgabe betrachtet, eine bestimmte Religion zu propagieren, sondern bereit ist, alle religiösen Gemeinschaften auf der Grundlage derselben gesetzlichen Vorgaben gleich zu behandeln.

¹ Siehe Rex Ahdar, Ian Leigh. *Religious Freedom in the Liberal State*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Das Europa von heute gäbe es schlicht und einfach nicht, wenn es keine Religionsfreiheit gäbe. Eine moderne Demokratie ohne Religionsfreiheit ist nicht denkbar. Die Religionsfreiheit ist nämlich zum einen tiefgreifend mit anderen fundamentalen Rechten wie der Gewissensfreiheit, der Meinungsfreiheit, der Versammlungsfreiheit oder der Pressefreiheit verknüpft. Zum anderen kann ein säkularer demokratischer Rechtsstaat, der die Trennung von „Kirche“ und Staat voraussetzt, nur mit Religionsfreiheit verknüpft sein.

Die Religionsfreiheit ist nicht nur das komplementäre Gegenstück zum säkularen demokratischen Rechtsstaat, sondern auch die Voraussetzung für Religionsfrieden, das heißt für die Abwesenheit von Bürgerkrieg oder Krieg, der religiös oder weltanschaulich begründet oder gegen andere Religionsgemeinschaften geführt wird. Denn nicht dadurch entsteht Religionsfrieden, dass Religionsgemeinschaften oder nichtreligiöse Menschen ihren Wahrheitsanspruch aufgeben oder sich so weit einigen, dass die Unterschiede fast verschwinden (denn bekanntlich haben häufig sehr nahe beieinander stehende Konfessionen einer Religion Krieg gegeneinander geführt)², sondern durch

² Siehe Brian J. Grim, Roger Finke. *The Price of Freedom Denied: Religious Persecution and Conflict in the Twenty-First Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

die Bereitschaft zur Religionsfreiheit, die einschließt, die eigene Religion friedlich und im Zusammenleben mit Anhängern anderer Religionen und Weltanschauungen öffentlich darzustellen und im Diskurs weiterzugeben, nicht aber durch Zuhilfenahme der staatlichen Macht oder von Gewalt oder Zwang gegen Andersdenkende.

Der historische Kontext

Die Geburt der Idee der Religionsfreiheit

In der Mitte des 17. Jahrhunderts kommen im radikalprotestantischen Flügel in England erstmals Forderungen nach Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit, Pressefreiheit und allgemeinem Männerwahlrecht auf. Michael Farris hat dazu eine umfangreiche Untersuchung zu den frühen Quellen der Religionsfreiheit in den USA vorgelegt, darunter ungezählte Predigten und Traktate.³ Er führt alle frühen Initiativen auf England zurück.

Nachdem Sebastian Castellio, der als ehemaliger Calvinschüler 1554 gegen Johannes Calvin für eine noch recht rudimentäre Religionsfreiheit – etwa weiterhin Bestrafung von ‚Gottlosen‘, d.h. Atheisten – eingetreten war, stammt das erste bekannte Traktat, das völlige Religionsfreiheit forderte, vom englischen Baptisten Leonard Busher aus dem Jahr 1614.⁴ Der Gedanke breitete sich unter Baptisten und anderen ‚Dissenters‘ in England, den Niederlanden und dann den USA aus. Es war

der Baptist und Spiritualist Roger Williams (1604-1685), 1639 Mitbegründer der ersten amerikanischen Baptistengemeinde mit kongregationalistischer Struktur (alle Mitglieder sind gleichberechtigt und wählen Leitung und Pastor), der 1644 die völlige Religionsfreiheit forderte⁵ und 1647 auf Rhode Islands die erste Verfassung mit völliger Trennung von Kirche und Staat und Religionsfreiheit durchsetzte. Rainer Prätorius bringt es auf den Nenner: „Nicht obwohl, sondern weil er tief religiös war, forderte Williams eine Trennung von Politik und Religion.“⁶

Der evangelische Theologe und Religionsphilosoph Ernst Troeltsch⁷ hat vertreten, dass die Menschenrechte nicht dem Protestantismus der etablierten Kirchen, sondern den in die Neue Welt vertriebenen Freikirchen, Sekten und Spiritualisten – von den Puritanern bis zu den Quäkern – zu verdanken seien. „Hier haben die Stiefkinder der Reformation überhaupt endlich ihre weltgeschichtliche Stunde erlebt.“⁸

Die Geburtsstunde der Religionsfreiheit – so möchte ich einmal zugege-

³ Michael Farris. *From Tyndale to Madison*. Nashville (TN): B & H, 2007.

⁴ Leonard Busher. *Religious Peace*. Amsterdam: o. V., 1614, London: Sweeting, 1644.

⁵ Roger Williams. *The bloody tenent, for cause of conscience*. London: o. O., 1644, ders. *The bloody tenent yet more bloody*. London: o. O., 1652; ders. *Christenings make not Christians*. London: o. O., 1645.

⁶ Rainer Prätorius. *In God We Trust: Religion und Politik in den USA*. München: Beck, 2003. S. 35.

⁷ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf. „Puritanische Sektenfreiheit versus lutherische Volkskirche: Zum Einfluss Georg Jellineks auf religionsdiagnostische Deutungsmuster Max Webers und Ernst Troeltschs“. *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 9 (2002): 42-69.

⁸ Ernst Troeltsch. *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. München/Berlin: Oldenbourg, 1911. S. 62.

benermaßen überspitzt formulieren – ist der Freiheitskampf christlicher Minderheitenkirchen gegen christliche Majoritätskirchen und in manchen nichtchristlichen Ländern von religiösen Minderheitsbewegungen gegenüber der Mehrheitsreligion – etwa der Buddhisten in Indien gegenüber den Hinduisten. Das erklärt meines Erachtens auch die Ambivalenz des historischen Christentums gegenüber demokratischen Entwicklungen.

Was gerne übersehen wurde, vielleicht weil die Großkirchen lange vorrangig die Kirchengeschichte schrieben: Die antiklerikale Aufklärung der französischen Revolution und die von sehr frommen und von deistischen Menschen geprägte amerikanische Revolution haben eine tiefe Gemeinsamkeit, die man auf den ersten Blick nicht vermuten würde: Sie richteten sich beide gegen die herrschenden Großkirchen.

Zwei Wege zur Religionsfreiheit – anti-religiös und religiös

Die Religionsfreiheit, die dem größten Teil der Weltgeschichte unbekannt war, hat in der westlichen Welt einen mühsamen Weg hinter sich. Ein erster Schritt war der Beschluss des Reichstags von Speyer von 1526, der immerhin zwei (christliche) Religionen (die Katholische und die Protestantische, bzw. Lutherische Kirche) nebeneinander duldete. Der Augsburger Religionsfrieden von 1555 baute dies weiter aus und wurde allmählich auf eine dritte christliche Konfession, die der Calvinisten oder der Reformierten Kirchen, ausgedehnt. Doch es folgten Religionskriege, in Mitteleuropa ebenso wie innerhalb von Frankreich, England und den Niederlanden. Nach unsäglichen

Opfern kehrte Europa mit dem Westfälischen Frieden zum Augsburger Religionsfrieden zurück. 100 Jahre waren nutzlos und grausam vertan.

Aber immerhin hatte Europa genug von religiös motivierten oder verbrämten Kriegen. Zudem sorgten die Kleinstaaterei und Wanderungen dafür, dass immer mehr Menschen im ‚falschen‘ Gebiet lebten, d.h. wo der Staat eine andere als ihre eigene Religion hatte. Die Preußen dehnten erstmals die Religionsfreiheit über die im Westfälischen Frieden genannten christlichen Konfessionen auf die Arminianer und andere aus. Zentrale Schritte waren das Tolerant-Patent von Joseph II. in Österreich 1781 mit ersten Freiheiten für Juden und das Allgemeine Landrecht in Preußen von 1794. Allmählich wurde mit den Juden erstmals eine nichtchristliche Religion einbezogen. Doch generelle Religionsfreiheit gibt es in Deutschland rechtlich erst mit der Weimarer Verfassung von 1919 und tatsächlich umfassend erst seit dem Grundgesetz von 1949.

1789 wurde in zwei zentralen Verfassungsdokumenten in Frankreich und in den USA die Religionsfreiheit verankert, die die völlig gegensätzliche Vorgeschichte der Religionsfreiheit deutlich machen. Denn die moderne Religionsfreiheit, wie wir sie heute kennen, ist im letzten Vierteljahrtausend in der christlichen Welt auf zwei völlig unterschiedlichen Wegen erstritten worden, die beide zur Trennung von Kirche und Staat führten, wenn auch auf sehr unterschiedlichem Weg, wie das laizistische Frankreich heute im Gegensatz zu den religionsfreundlichen Ländern Großbritannien, Niederlande, Schweiz und – als Nachzügler – Deutschland demonstriert.

Während es in den USA christliche Theologen und Politiker waren, die die Religionsfreiheit forderten und umsetzten, brauchte die Katholische Kirche in Europa – geprägt von der Auseinandersetzung mit den zunehmend säkularisierten Staaten Europas – zumindest offiziell bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965), bis sie überhaupt die Religionsfreiheit als richtig anerkannte.

Die konfessionelle Politische Ethik und die Demokratisierung⁹

Samuel P. Huntington hat 1993 die berühmte, weithin rezipierte These von vier Wellen der Demokratisierung aufgestellt¹⁰, die für ihn die Herrschaft der Menschenrechte und die Trennung von Staat und Religion mit Religionsfreiheit beinhaltet. Neben soziologischen und wirtschaftlichen Faktoren stellt er dabei eine auffallende Häufung der religiösen Mehrheitsreligion bzw. -konfession fest, nach der – hier von mir vereinfach-

chend wiedergegeben – in der ersten Welle 1828-1926 vor allem protestantische, in der zweiten 1943-1962 vor allem protestantische, katholische und fernöstliche, in der dritten Welle 1974-1988 vor allem katholische und orthodoxe Länder demokratisch wurden und in der vierten Welle nach 1989/1990 alle genannten Religionen wieder zum Zuge kamen. Wenn wir die seit 1972 jährlich erstellte Liste von Freedom House freier Demokratien, defekter Demokratien und anderer Staaten zugrunde legen, findet sich folgende Bilanz:¹¹ Am Ende dieses Prozesses gibt es 88 freie Demokratien, davon 79 – d.h. mehr als 90 Prozent – mehrheitlich christlich, eine jüdische Demokratie und sieben Demokratien, in denen fernöstliche Religionen die Mehrheit stellen, wobei in Mauritius und Südkorea Christen einen zweiten großen Teil der Bevölkerung stellen. Mali ist das einzige freie demokratische Land, das eine mehrheitlich muslimische Bevölkerung hat.

Ist es Zufall, dass sich die Zuordnung von religiöser Ausrichtung und Fähigkeit zur Demokratisierung nach dem Zusammenbruch des Sowjetimperiums wiederholte und die säkularen, protestantischen und katholischen Länder aus dem ehemaligen Einflussbereich des Sowjetkommunismus alle recht schnell zu funktionierenden demokratischen Staaten wurden, die orthodoxen Länder nur zum Teil (unvoll-

⁹ Siehe Thomas Schirmacher, „Christianity and Democracy“. *Evangelical Review of Theology* 35 (2011) 1: 51-60; Thomas Schirmacher, „Demokratie und christliche Ethik,“ in *Politik und Zeitgeschichte* (Beilage zur Zeitschrift *Das Parlament*) 14/2009 (March 30, 2009): 21-26, auch im Internet abrufbar unter http://www1.bpb.de/publikationen/N6VK9L,0,Demokratie_und_christliche_Ethik.html (letzter Zugriff am 09.11.2014).

¹⁰ Samuel P. Huntington. *The third wave. Democratization in the late twentieth century*. Norman: Univ. of Oklahoma Press, 1993; vgl. Samuel P. Huntington. „Religion und die dritte Welle“. *Europäische Rundschau* 20 (Winter 1992) 1: 47-65; Engl.: Samuel P. Huntington. *Religion and the third wave*. in: *The National Interest* (Summer 1991) 24: 29-42; Samuel P. Huntington. *After twenty years. The future of the third wave*. in: *Journal of Democracy* 8 (1997) 4: 3-12.

¹¹ www.freedomhouse.org, vgl. zur Qualität M. Schmidt. *Demokratiethorien*. a. a. O. S. 381-386, 392-398. Vgl. die Auflistung verschiedener Studien in ebd. S. 417, 422, mit Bertelsmann Stiftung (Hg.). *Bertelsmann Transformation Index 2008*. Gütersloh: Bertelsmann, 2008, kommt man zu fast demselben Ergebnis.

endet blieb etwa die Demokratie in Russland, Georgien, Montenegro und Mazedonien), und die islamischen alle nicht?

John Witte hat darauf verwiesen, dass den Hauptdemokratisierungswellen von Staaten mit einer bestimmten konfessionellen Mehrheit in der Regel eine Befürwortung der Demokratie in der politischen Ethik vorangegangen ist.¹²

Ist es wirklich Zufall, dass die Wende der Katholischen Kirche hin zu Religionsfreiheit, Demokratie usw. im 2. Vatikanischen Konzil und weltweit der dritten Demokratisierungswelle von 1974-1990 vorausging, die viele katholische Länder in Europa und Lateinamerika erfasste? Ich will hier keine einlinige Abhängigkeit begründen, aber dass die Theologie der größten Religionsgemeinschaft der Welt keinen Einfluss auf die reale Politik ihrer Anhänger hatte und hat, wird wohl auch keiner ernsthaft vertreten wollen.

Christliche Argumente für Religionsfreiheit

Religionsfreiheit ist für Christen nicht nur eine politische Vorgabe, sondern ergibt sich aus dem christlichen Glauben selbst. Sie gehört vielmehr auf jeder Ebene zum Wesen des christlichen Glaubens – im Privaten, in der Kirche, im täglichen öffentlichen Leben, in der Gesellschaft als Ganzes und in der Politik.

Das ist darin begründet, dass Gott nach christlicher Überzeugung alle Menschen in seinem Bild geschaffen

hat (Gen 1,26-27; 5,1). Das gilt nicht nur für Christen, sondern für alle, die von Gott geschaffen wurden, so dass jeder dieselbe Menschenwürde und dieselben Menschenrechte genießt, die aus der Gottesebenbildlichkeit aller Menschen erwachsen. Wenn Religionsfreiheit also Bestandteil christlicher Lehre ist, gilt sie nicht nur für eine bestimmte Gruppe von Christen oder für alle Christen, sondern für alle Menschen, unabhängig davon, was sie glauben oder nicht glauben.

Alles beginnt mit dem Wesen der Gottesbeziehung – in der Bibel und im Christentum als „Glaube“ bezeichnet. Gott will – wie es das Alte und Neue Testament wiederholt betonen – von ganzem Herzen geliebt werden und nicht aus Zwang. Die innerste Orientierung des Gewissens und Herzens des Menschen darf und kann demnach nicht erzwungen werden.

Ist eine erzwungene Bekehrung eine Bekehrung? Alle christlichen Konfessionen sind sich einig, dass eine Bekehrung zutiefst persönlich, letztlich eine wohlüberlegte Ausrichtung des Herzens sein muss. Eine Zwangsbekehrung wollen und können wir auch nicht akzeptieren. Eine Zwangsbekehrung ist überhaupt keine Bekehrung, weil sie nicht Glauben und Vertrauen gegenüber Gott nach sich zieht, sondern lediglich blinden Gehorsam gegenüber äußerlichen Dingen.

Weil Glaube an Gott nicht erzwungen werden kann, hat Gott Christen untersagt, irgendeine Art von Strafurteil über unsere Kritiker zu vollziehen und Menschen für ihren „Unglauben“ zu strafen. Schon Jona musste erleben, dass Gott barmherziger war, als Jona selbst, der lieber das Gericht über Ninive gesehen hätte (Jona 4,1-10). Und

¹² John Witte (Hg.). *Christianity and democracy in global context*. Boulder: Westview Press, 1993.

Jesus verwarf den Gedanken seiner Jünger deutlich, auf ablehnende Dörfer Feuer vom Himmel zu schicken (Lk 9,51-56). Damit ist es Christen für alle Zeiten verwehrt, andere Menschen dafür zu bestrafen, dass sie Jesus oder das Evangelium (oder irgendwelche unserer Überzeugungen) ablehnen.

Aber was ist mit dem Staat, wenn weder Christen noch die Kirche Menschen bestrafen dürfen, wenn sie etwas anderes glauben? Der Staat hat mit seinem Gewaltmonopol den Auftrag, Religionsfreiheit zu schützen und nicht unseren Glauben oder irgendeinen anderen zu verbreiten. Wer sich anschaut, welche Aufgaben das Neue Testament dem Staat zuweist, sieht, dass die Ausbreitung oder Förderung einer bestimmten Religion *nicht* dazugehört, dafür aber Frieden und Gerechtigkeit für *alle*. Christen unterstehen in Sachen weltlicher Gerechtigkeit dem Staat, ja Paulus kann den nichtchristlichen Staat geradezu als „Diener Gottes“ beschreiben, wenn er Christen bestraft, die Böses tun (Röm 13,1-7). Dass Christen in sogenannten ‚christlichen‘ Staaten in der Geschichte oft ganz anders gehandelt haben, ändert nichts daran, dass ein Christ seinen Glauben nicht verbiegen muss, wenn er für Religionsfreiheit eintritt, sondern sich diese natürlich aus seinem Glauben ergibt.

Der Staat hat Christen nur insofern zu beschützen, als er alle beschützen soll, die Gutes tun und als er im Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden alle daran hindern muss, die Gewalt planen oder ausüben, gleich ob religiös motiviert oder nicht. Christen beanspruchen also für sich kein größeres Anrecht auf Religionsfreiheit als für andere. Die Tötung eines Muslims oder Bahais um seines oder ihres Glaubens Willen ist

ebenso furchtbar wie die Tötung eines Christen. Und Christen wollen „mit allen Menschen in Frieden“ (Röm 12,18) leben, nicht nur mit ihresgleichen.

Daraus ergibt sich selbstverständlich eine Trennung von Kirche und Staat. Als Jesus sagte „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Mt 22,21), wusste er, dass der römische Herrscher kein Christ war. Damit übertrug er automatisch die Loyalität der Juden gegenüber ihrem Staat auf die Loyalität gegenüber einem nicht-jüdischen Staat. Die Trennung von Kirche und Staat setzt eine Religion voraus, die diese Trennung will. Deutschsprachige Länder können froh sein, dass die Mehrheitsreligion diese Trennung befürwortet und nicht bekämpft.

Der Staat hat Frieden und Gerechtigkeit für alle Menschen zu garantieren, unabhängig davon, was sie glauben. Christliche Gerechtigkeit ist keine Gerechtigkeit, die Christen privilegiert, sondern eine menschliche Gerechtigkeit für alle Menschen ohne Unterschied. Der Staat hat sicherzustellen und die religiösen Bürger haben ihn darin zu unterschützen, dass der „Wettstreit“ zwischen den Religionen und nicht-religiösen Weltanschauungen, und der „Wettstreit“ zwischen den verschiedenen Gruppen innerhalb einer Religion nicht mit Gewalt oder dem Druck der Bestechung ausgetragen wird, sondern der friedlichen intellektuellen Diskussion unter reifen Menschen überlassen bleibt. Ein solcher Frieden zwischen den Religionen jeglicher Art schafft – wie die Forschung zeigt – im Gegenzug eine friedlichere und wohlhabendere Gesellschaft, während Unterdrückung der Religionsfreiheit militante religiöse

Bewegungen aller Art hervorbringt und religiöse Minderheiten mit verheerenden Folgen für jede Gesellschaft von der wirtschaftlichen Teilhabe, der Bildung und der Wissenschaft ausschließt.

Aktuelle Herausforderungen in Europa

Die Religion im öffentlichen Bereich und die Rolle der historischen Mehrheitsreligion

Im Blick auf die aktuellen Herausforderungen in Europa gibt es zwei entscheidende Fragen, die für die Entwicklung der Religionsfreiheit in der EU von zentraler Bedeutung sind. Sie stehen im Zentrum einer zunehmenden Zahl von größeren Gerichtsprozessen, die in ganz Europa öffentliche Aufmerksamkeit auf sich ziehen.

1. Die eine Frage lautet: Wie viel Öffentlichkeit soll Religionen ermöglicht werden und will der Staat Religionen auch in den Bereichen der Öffentlichkeit Raum geben, die eigentlich unter seiner Aufsicht stehen? Deutschland hat sich nun einmal für den zu Frankreich entgegengesetzten Weg entschieden, Religion auch in staatlichen Medien, Schulen, Bundeswehr usw. Öffentlichkeit zu geben, woraus zum Teil recht komplizierte Gebilde entstanden sind, die die jeweilige staatliche Aufsicht und gleichzeitig inhaltliche Unabhängigkeit der Religionsgemeinschaften garantieren.

Auch wenn Kirche und Staat in Deutschland prinzipiell voneinander getrennt sind, so dass die Kirche nicht über den Staat und der Staat nicht über die Kirche herrscht, begegnen sie einander nicht nur in der Öffentlichkeit, sondern überschneiden sich sogar häufig. So wird beispielsweise der Religi-

onsunterricht unter der Leitung der religiösen Körperschaften erteilt und ist zugleich Teil des staatlichen Schulcurriculums. Der Staat zahlt für theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten. Während es keinen Gottesdienst für die Eröffnung des Parlaments im Parlament gibt, findet in der größten Kirche Berlins ein besonderer Gottesdienst statt, an dem praktisch alle hochrangigen Politiker und eine erstaunliche Anzahl von Abgeordneten aller Parteien freiwillig teilnehmen. Während es kein Gebet in einer Parlamentssitzung gibt, stellt das Parlament Gebetsräume in seinem Gebäude zur Verfügung.

Frankreich hat die umgekehrte Strategie gewählt. Hier bedeutet die Trennung von Kirche und Staat zumindest theoretisch, dass der öffentliche Raum dem Staat und der Politik überlassen ist, während Religionen in die Privatsphäre gehören. Daher ist die religiöse Bildung nicht Bestandteil der staatlichen Schulbildung, sondern wird von den Religionen und den Eltern privat betrieben.

2. Muss auch eine Nationalkirche oder Nationalreligion, die die Geschichte eines Landes geprägt hat und der der größte Teil der Bevölkerung angehört (oder zumindest einmal angehörte) absolut gleich wie kleinere Religionsgemeinschaften und sogar sehr kleine religiöse Neuankömmlinge behandelt werden. Das französische Modell (bei Zurückdrängen der Religion in die Privatsphäre) macht alle Religionen „gleich“, indem es versucht, sie gleichermaßen fern vom Staat zu halten. (Die Realität sieht oft anders aus, da sich Frankreich im Blick auf kleine „Sekten“ sehr besorgt zeigt und die materiellen Zeugnisse katholischer Geschichte oft nicht ignoriert werden können,

z.B. die finanzielle Unterstützung der für den Tourismus benötigten Kathedralen.) Das US-amerikanische Modell (bei gleichzeitig größtmöglicher Öffentlichkeit für die Religionen in der Gesellschaft) versucht ebenfalls, die großen und die kleinen Religionen absolut gleich zu behandeln.

Oder gibt es eine Möglichkeit, den alten historischen Religionsgemeinschaften eine Sonderstellung einzuräumen – wie es die große Mehrheit der europäischen Länder tut, ohne die Religionsfreiheit für Einzelne und für religiöse Minderheiten in Frage zu stellen? Einige europäische Länder wie Griechenland tun dies auf Kosten der Religionsfreiheit anderer religiöser Gruppen. Aber besonders die mehrheitlich protestantischen Länder wie Großbritannien, Deutschland oder die skandinavischen Länder haben einen Weg gefunden, der historischen Mehrheitskirche einen besonderen Platz einzuräumen und gleichzeitig dem Einzelnen oder den religiösen Minderheitsgruppen ein erstaunliches Maß an Religionsfreiheit zu bieten.

Diese Frage führt automatisch zur Frage nach der sogenannten „negativen Religionsfreiheit“.

Negative Religionsfreiheit

Gesetzlich ist in allen Mitgliedstaaten der EU das negative Recht auf Religionsfreiheit, d.h. das Recht des Einzelnen, keiner Religion anzugehören und das Recht, eine Religion wechseln zu können, gewährleistet. Inwieweit ist dieses Recht in der politisch-gesellschaftlichen Praxis wie z.B. in öffentlichen Einrichtungen wie Schulen oder anderen tatsächlich umgesetzt?

Es gibt Tendenzen, die negative Religionsfreiheit umzudeuten in eine Frei-

heit, von jeder Art Kontakt zu Religionen verschont zu bleiben. Dies entspricht aber nicht europäischer Tradition, eher im Gegenteil, wenn man von Ausnahmen wie Frankreich absieht. Es gibt in Europa kein „right to be left alone“ wie in Ansätzen in den USA. Religionsfreiheit bedeutet auch nicht, dass der Staat nicht mit Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zusammenarbeiten oder ihnen nicht im öffentlichen Raum begegnen dürfe.

Eine sehr streng umgesetzte negative Religionsfreiheit würde die Religionen weitgehend aus dem öffentlichen Leben verdrängen. Man könnte etwa keine religiösen Veranstaltungen im staatlichen (oder gar privaten?) Fernsehen mehr übertragen. Sieht man aber nicht-religiöse Weltanschauungen als auf einer Stufe mit Religionen stehend an, führt dies in Wirklichkeit zu einer Bevorzugung nichtreligiöser Weltanschauungen und einer Diskriminierung und Ungleichbehandlung von Religionen.

Die Abgrenzung zum Islam in Europa

Die Ankunft des Islam in den westeuropäischen Ländern bringt in vielen Ländern neben den christlichen Konfessionen und dem säkularisierten Teil der Bevölkerung plötzlich einen dritten Mitspieler auf die Bühne, der nicht mehr mit den zahlenmäßig viel kleineren religiösen und weltanschaulichen Minderheiten zu vergleichen ist.

Grundsätzlich ist Alt-Europa meines Erachtens hin und her gerissen. Zum einen gilt die Religionsfreiheit so grundsätzlich und selbstverständlich für alle Religionen, dass man sie selbst für solche islamischen Gruppen aufrechterhalten möchte, die sie selbst nicht vertreten und Gewalt zur Ausbreitung

ihrer Auffassungen legitimieren. Andererseits sitzt die Sorge vor religiös begründeter Gewalt, vor der Scharia und letztlich vor dem Schockbild des Iran seit 1979 tief, als die Religionsführer die Macht in einem prowestlichen Land übernahmen und seitdem eine klassische „Hierokratie“ (Herrschaft der Geistlichen) bilden – das perfekte Gegenbild zur Religionsfreiheit.

Im Übrigen sei darauf hingewiesen, dass Fragen in Bezug auf den Islam nur sehr bedingt pauschal für ganz Europa zu beantworten sind, ist die Zahl der islamischen Bewegungen, Nationalitäten und Glaubensrichtungen doch enorm und der Islam nicht weniger aufgefächert als andere Weltreligionen.

Gerade die Ankunft des Islam hat die Religionsfreiheit wieder zum öffentlichen Thema gemacht, vor allem in Westeuropa.¹³ War vor allem bis etwa zur Jahrtausendwende das Menschenrecht auf Religionsfreiheit bei uns stark unterbelichtet und musste fast immer der Diskussion um andere Menschenrechte weichen (man suche etwa einmal

nach Debatten zum Thema im Bundestag vor 1999), weswegen es auch in seiner Umsetzung kaum fortentwickelt und der realen Situation angepasst wurde, so zwingt ein neuer Mitspieler, der zahlenmäßig mit etwa 3,2 Mio. Anhängern kaum noch als Minderheitenreligion zu bezeichnen ist, sowohl zur Beantwortung völlig neuer Fragestellungen, als auch zu einer ganz neuen Selbstvergewisserung und Verteidigung eines Wertes, der allzuoft für selbstverständlich genommen wurde.

Ob also die Anwesenheit des Islam letztlich zu einer Stärkung der Religionsfreiheit als Teil einer europäischen Identität oder aber zu Einschränkungen der Religionsfreiheit führen wird (sei es, weil bestimmte muslimische Strömungen andere muslimische Strömungen, andere Religionen und Nichtreligiöse mit Gewalt bedrohen, sei es, indem die Religionsfreiheit der Muslime beschnitten wird – siehe Minarett-Verbot in der Schweiz), wird wesentlich daran hängen, ob sich die historischen Partner auf eine gemeinsame Linie einigen können oder ob sie die Gelegenheit nutzen wollen, Religiosität gegen den Säkularismus und umgekehrt in Stellung zu bringen oder – etwa dem Modell Frankreichs folgend – alle Religion stärker aus der Öffentlichkeit zu drängen.

Denn es ist kein Wunder, dass die massiven Fälle von Einschränkung der Religionsfreiheit der Muslime vor allem in zwei Gruppen von Ländern stattfinden, zum einen in den Ländern mit dem Konzept der „laïcité“, Frankreich und Belgien, die bei den Muslimen auf eine Religion stoßen, die sich nur ungerne in den privaten Bereich abdrängen lässt, und zum anderen in orthodoxen Ländern, in denen die jahrhundertelan-

¹³ Siehe Marcel Maussen, *The Governance of Islam in Western Europe: A State of the Art Report*, IMISCOE Working Paper 16. Amsterdam: University of Amsterdam Institute for Migration and Ethnic Studies, 2007, www.imiscoe.org; Paul Marshall, *Radical Islam's Rules: The Worldwide Spread of Extreme Shari'a Law*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2005; Abdullah Saeed and Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, Ashgate: Aldershot, 2004; Bassam Tibi, *Euro-Islam*, Darmstadt: Primus, 2009; Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, New York: Oxford University Press, 2005; Thomas Schirrmacher, *Feindbild Islam*, VTR: Nürnberg, 2003; Christine Schirrmacher, *Islam und Demokratie*, Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2013.

gen Auseinandersetzungen zwischen islamischen und orthodoxen Herrschern und die Zeiten der wechselseitigen Fremdbeherrschung nachwirken und nach der 70-jährigen Überlagerung durch den Sowjetkommunismus nun wieder zum Vorschein kommen.

In Frankreich und Belgien, aber auch in Griechenland und Bulgarien hat sich die Regierung beispielsweise unmittelbar in die Vergabe (oder Vergabebewerbe) der höchsten Leitungämter der Muslime eingeschaltet oder andere als die gewählten Vertreter eingesetzt. Dies hat der EGMR mehrfach verurteilt, einige Fälle sind anhängig.

Dass wichtige Strömungen des Islam (denn den Islam gibt es so wenig wie das Christentum) überhaupt ein anderes politisches System bzw. Rechtssystem wünschen, macht die Herausforderung, historische Kompromisse nicht weiter zu kolportieren, sondern von innen heraus neu zu begründen, umso dringender.

Um es einmal ganz pauschal zu sagen: Für die große Mehrheit der Katholiken, landes- und freikirchlichen Protestanten, der Nichtreligiösen und der religiösen Minderheiten (z.B. Bahá'í) einschließlich islamischer Sondergruppen (z.B. Ahmadis, Aleviten) in Europa ist Religionsfreiheit selbstverständlich, begrüßenswert und Bestandteil der europäischen Identität. Für die große Mehrheit der Muslime und der Orthodoxen ist Religionsfreiheit – aus ganz unterschiedlichen historischen Gründen – weder ihr langjähriger Erfahrungshintergrund, noch etwas Begrüßenswertes und bei ihnen wird überwiegend das

National- oder Gruppenbewusstsein nach wie vor an den Vorrang der eigenen Religion auch in der politischen Öffentlichkeit gekoppelt.

In beiden religiösen Welten gibt es einzelne bedeutende religiöse Vordenker für Religionsfreiheit und hilfreiche Ansätze, aber sie bewegen sich noch nicht im Zentrum der theologischen Diskussion.

Fazit

Die EU befindet sich auf einem guten Weg, das großartige Erbe der Religionsfreiheit mithilfe des Europarates, seines Gerichtshofes für Menschenrechte, der OSZE und der Europäischen Menschenrechts-Standards im Allgemeinen in ihren Dokumenten und ihrer Politik zu implementieren. Damit reagiert sie zur rechten Zeit auf die vielen neuen Herausforderungen, die sich in den verschiedenen religiösen und politischen Kontexten einzelner EU Staaten ergeben – z.B. auf den Islam als „neue“ Religion in mehreren Staaten als auch auf einige Länder, in denen die Religionsfreiheit auf dem Spiel steht. Die meisten christlichen Kirchen setzen sich mit aller Kraft für die Idee der Religionsfreiheit ein und sollten Sorge dafür tragen, dass ein aus geschichtlicher Perspektive „christlicher“ Kontinent auch als ein Kontinent bekannt wird, auf dem andere Formen des Christentums, andere Religionen und nicht-religiöse Weltanschauungen in Frieden und Freiheit zusammenleben können.

Freedom of Religion and European Identity

Thomas Schirrmacher

Introduction

The right to religious freedom is one of the identifying concepts for the European Union and Europe at large.¹ That this universal human right has such a high value is above all due to the fact that the fundamental values that hold Europe together were essentially achieved in the face of what for centuries used to be the lack of religious freedom and its devastating consequences in forms of war, civil war, suppression and discrimination on the basis of one's religious affiliation. That every person may have his own religion or worldview, and may choose and change it, indeed openly and not secretly, and that such is neither prescribed by the state nor imposed by other societal forces counts as one of the central prerequisites of being free. This is only possible, if there is a certain separation of the State from religious institutions and the State does not see the propagation of a certain religion as its task, but is willing to treat all religious communities according to the same legal standards.

There plain and simply would not be the Europe of today if there were no religious freedom. A modern democra-

cy without religious freedom is not conceivable. Religious freedom is, namely, profoundly tied to other fundamental rights such as the freedom of conscience, the freedom of opinion, the freedom to assemble, or the freedom of the press. On the other hand, a secular democratic constitutional state which presupposes the separation of 'church' and state can only be tied to religious freedom.

Religious freedom is not only the necessary counterpart to a secular democratic constitutional state, rather it is also the prerequisite for religious peace, that is, for the absence of civil war or war which is religiously motivated, or worldview-motivated, or is conducted against other religious communities. This is due to the fact that religious freedom does not emerge when religious communities or non-religious people give up their truth claims or come to agree to the extent that the differences almost disappear (since, as is generally known, denominations of a religion which stand quite close to each other have frequently conducted religious wars against each other)², but rather through the willingness to demonstrate religious freedom which

¹ See Rex Ahdar, Ian Leigh. *Religious Freedom in the Liberal State*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

² See Brian J. Grim, Roger Finke. *The Price of Freedom Denied: Religious Persecution and Conflict in the Twenty-First Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

includes publicly displaying one's own religion peacefully and in coexistence with adherents of other religions and worldviews. Furthermore, this means communicating such religions through discourse, not through the aid of state power, or by violence, or coercion against those who think differently.

Historical background

The birth of the idea of religious freedom

The first demands for religious freedom, freedom of conscience, freedom of the press, and universal male suffrage arose in England in the middle of the 17th century in the radical wing of Protestantism. Michael Farris has conducted a comprehensive study regarding the early sources of religious freedom in the USA, which include countless sermons and tracts.³ He traces all the early initiatives back to England.

After Sebastian Castellio, who was previously a student of John Calvin and who in 1554 argued against Calvin for a rather rudimentary form of religious freedom (whereby there continued to be punishment for the 'Godless', that is the atheists), the first known tract that called for complete religious freedom appeared in 1614 and was produced by the English Baptist Leonard Busher.⁴ The idea spread among Baptists and other 'dissenters' in England, the Netherlands, and then in the USA. It was the Baptist and spiritualist Roger Williams (1604-1685), who in 1639 was a co-

founder of the first American Baptist community with a congregational structure, who in 1644 called for complete religious freedom⁵ and achieved religious freedom and the first constitution with complete separation of church and state in Rhode Island in 1647. Rainer Prätorius nails it on the head when he says: "Not in spite of the fact but rather because he was deeply religious, Williams called for a separation of politics and religion."⁶

The Protestant theologian and philosopher of religion Ernst Troeltsch⁷ has supported the view that human rights and religious freedom is not due to the Protestantism of established churches, but rather that it is due to free churches, sects, and spiritualists, who developed their views in Europe, but were often driven to the New World. This ranges from the Puritans to the Quakers. "It is at this point that the stepchildren of the Reformation finally had their hour in world history."⁸

The hour of birth of religious freedom – if I may admittedly exaggerate in my formulation – is the struggle for freedom by Christian minority churches against Christian majority churches, and in many non-Christian countries it is religious minority movements over

³ Michael Farris, *From Tyndale to Madison*, Nashville, 2007.

⁴ Leonard Busher, *Religious Peace*, Amsterdam 1614, London 1644.

⁵ Roger Williams, *The Bloody Tenent, for Cause of Conscience*, London 1644; Roger Williams., *Christenings make not Christians*, London, 1645.

⁶ Rainer Prätorius, *In God We Trust, Religion und Politik in den USA*, München 2003, p. 35

⁷ Comp. Friedrich Wilhelm Graf, "Puritanische Sektenfreiheit versus lutherische Volkskirche," *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte*. Vol. 9 (2002) 1, pp. 42-69.

⁸ Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München/Berlin 1911, p. 62.

against majority religions. This also explains, in my judgment, the ambivalence of historical Christianity over against democratic developments.

What was readily overlooked, perhaps because the large churches were the primary writers of church history, was the following: the anticlerical Enlightenment of the French Revolution and the American Revolution, which was shaped by very pious and deistic individuals, and which had a great impact on European developments, have a deep commonality which at first glance one would not suppose is there. That is the fact that both of them were directed against the ruling large churches.

Two ways towards religious freedom – anti-religious and religious

Religious liberty, which was unknown for most of the world's history, has come at great cost and through a painful course of events in the Western world. A first step in the direction of religious liberty was the 1526 resolution of the Reichstag in Speyer. The resolution officially tolerated two (Christian) religions (Catholic and Protestant, meaning Lutheran) for the first time. The 1555 Peace of Augsburg expanded toleration, and gradually this included a third Christian confession, that of the Calvinist or Reformed churches. However, religious wars ensued in Central Europe as well as within France, England, and Holland. After suffering untold numbers of victims, Europe returned to the Peace of Augsburg via the Peace of Westphalia. One hundred years had been wasted.

Nonetheless, Europe had had enough of religiously motivated or religiously veiled wars. Additionally, the religion-state system and demographic

migrations accounted for the fact that more and more people lived in the 'wrong' regions, meaning regions where a religion other than their own was that of the state. Prussians first extended religious liberty beyond the Christian confessions mentioned in the Peace of Westphalia to include Arminians and others. Key steps were seen in the Patent of Tolerance conferred by Joseph II in Austria in 1781. It gave Jews the first set of liberties, and the Prussian Land Law of 1794 extended rights. Gradually Jews were the first adherents of a non-Christian religion to be included. Still, general religious liberty in Germany, for example, has only been in place since 1919 under the Weimar Constitution, and truly comprehensive religious freedom has only been practiced since the acceptance of the 1949 Constitution.

Thus 1789 two central constitutional documents, one in France and the other in the United States of America, provided the anchor for religious liberty that illuminates an antithesis to the prior history of religious liberty. The modern concept of religious liberty, which we have seen developing in the Christian world over the last two hundred and fifty years, has been achieved along two completely different paths of struggle. Both paths led to the separation of church and state, but they were pursued very differently, as is shown in present-day secular France and in the religiously friendly Great Britain, Holland, and Switzerland, and as a late comer, Germany.

While in the USA it was Christian theologians and politicians who demanded religious liberty and brought it to pass, the Catholic Church in Europe – influenced by the clash with increas-

ingly secularized European states – did not even recognize religious liberty as a correct stance until the Second Vatican Council (1962-1965).

*Confessional Political Ethics and Democratization*⁹

In 1993 Samuel P. Huntington put forth the famous and widely received thesis of four waves to democracy, which for him includes the rule of human rights and the establishing of a separation of church and state with religious freedom.¹⁰ In addition to sociological and economic factors, he recognizes a striking accumulation of religious majority religions or denominations. According to him – and I reproduce it here in simplified form – in the first wave from 1828-1926 above all Protestant, in the second from 1943-1962 primarily Protestant, Catholic and Far Eastern, in the third wave 1974-1988 especially Catholic and Orthodox countries became democratic, and in the fourth wave, after 1989/1990, all the religions just named were again

involved. At the end of all of this, out of 88 free democracies, 79, or more than 90%, are majority Christian. In addition, there is one Jewish democracy and seven democracies which have Far Eastern religions in the majority, whereby in Mauritius and South Korea Christians make up a second, large segment of the population. Mali is the only free, democratic country that has a majority Muslim population.¹¹

Is it by chance that a correlation between religious orientation and the ability to democratize repeatedly was seen after the breakdown of Soviet imperialism? Is it by chance that the secular, Protestant and Catholic countries which had earlier been a part of the sphere of influence of Soviet Communism rather quickly became functioning democratic states, that Orthodox countries only became so in part (the democracies in, for instance, Russia, Georgia, Montenegro and Macedonia remained incomplete), and that none of the Muslim countries followed suit?

John Witte has suggested that, as a rule, countries with a certain denominational majority have endorsed democracy including religious freedom in their political ethics prior to waves of democratization.¹²

Is it really only by chance that the Catholic Church's turn towards freedom of religion, etc., in the Second Vatican Council and around the world preceded the third wave of democratization which embraced many Catholic

⁹ See Thomas Schirrmacher, "Democracy and Christian Ethics," pp. 568-580 in: Nelu Burcea, Thomas Schirrmacher (ed.), *Jurnalul Libertatii de Constiinta*. Editura Universitara: Bukarest, 2013. ISBN 978-606-591-728-6; "Christianity and Democracy". *Evangelical Review of Theology* 35 (2011) 1: 51-60; Thomas Schirrmacher, "Demokratie und christliche Ethik," in *Politik und Zeitgeschichte* (Supplement to *Das Parlament*) 14/2009 (March 30, 2009): 21-26, also available at http://www1.bpb.de/publikationen/N6VK9L0,0,Demokratie_und_christliche_Ethik.html.

¹⁰ Samuel P. Huntington, *The Third Wave*, Norman, 1993; comp. Samuel P. Huntington, *Religion und die dritte Welle*, in: *Europäische Rundschau* 20 (Winter 1992) 1, pp. 47-65; Samuel P. Huntington, "After twenty years," in: *Journal of Democracy*, 8 (1997) 4, pp. 3-12.

¹¹ Classification according to: www.freedomhouse.org, comp. for quality M. Schmidt (annotation 11), pp. 381-386, 392-398 and further studies, *ibid.*, pp. 417, 422.

¹² John Witte (ed.), *Christianity and Democracy in Global Context*, Boulder, 1993.

countries from 1974-1990 in Europe and Latin America? I do not want to establish a unilinear dependency, but at the same time the thought that the theological teachings of the major world religions have absolutely no influence on the actual politics of their followers is not seriously advocated by anyone.

Christian Arguments for Religious Freedom

Religious freedom for Christian churches is not only a *political* guideline for Christians. Rather, it arises from the Christian faith itself and is part of its nature on every level, in private, in the church, in every day public life, in society at large and in politics.

This is due to the fact that, according to Christians, God has created all people as his image bearers (Genesis 1:26-27; 5:1). This does not only apply to Christians, but to all those created by God, for which reason everyone has the same human dignity and human rights which derive from the image bearing nature all people possess. Thus, if religious freedom is part of Christian teachings, it applies not only to a certain group of Christians, or to all Christians, but to all humans, no matter what they believe or do not believe.

This starts with the nature of the relationship of God, called 'faith' in the Bible and Christianity. God desires – as is repeatedly stated in the Old and New Testament – to be wholeheartedly loved, not worshiped as a result of coercion. The innermost orientation of the conscience and heart of individuals may not and cannot be compelled.

Is a forced conversion a conversion? All Christian confessions agree that a conversion has to be deeply per-

sonal, ultimately a considered move of the heart. A forced conversion is not something we want and not something we can accept. A forced conversion is no conversion at all because it does not create faith and trust in God, but just blind obedience to outward things.

Because faith in God cannot be forced, God also prohibited Christians from executing any type of penalty against its critics and from punishing people for their 'unbelief.' Even Jonah had to experience that God was more merciful than Jonah himself, who would have preferred to see judgment come over Nineveh (Jonah 4:1-10). And it was Jesus who rejected the thinking of his disciples to call fire down from heaven upon the villages which did not welcome them (Luke 9:51-56). With that said, Christians throughout all time have been refused the right to punish other people for rejecting Jesus or the gospel (or any of our convictions).

But if Christians or the church may not punish people, if they believe otherwise, what about the state? The state, with its monopoly on the use of force, has the mandate to protect human rights, including the right to freedom of religion, and not to promote the Christian faith or another faith. Whoever looks at which tasks the New Testament assigns to the state sees that the expansion or promotion of a certain religion is *not* included among them. However, peace and justice *for all* are included. Christians are subject to the state in matters relating to worldly justice. Indeed, Paul is able to straightforwardly describe the non-Christian state as "God's servants" if they punish Christians who do evil (Romans 13:1-7). That Christians in so-called 'Chris-

tian' nations have acted differently in the course of history does not change anything about the fact that a Christian does not have to twist his faith if he advocates religious freedom. Rather, this is something which arises naturally from his or her faith.

The state has to protect Christians insofar as it has to protect everyone who does good, and in its efforts to promote justice and peace it has to restrain all those who plan or carry out violent acts, regardless of whether they are religiously motivated or not. Christians call for no more of a right to religious freedom for themselves than for others. The killing of a Muslim or a Baha'i for the sake of his or her faith is as terrible as the killing of a Christian. Christians want to "live at peace with everyone" (Romans 12:18), not only with people like themselves.

What arises naturally is an automatic separation of church and state. When Jesus said: "Give to Caesar what is Caesar's and to God what is God's," he knew that the Roman Emperor was not a Christian (Matthew 22:21). He automatically transferred the loyalty of the Jews towards their state to loyalty towards a non-Jewish state. The separation of church and state actually presupposes a religion which wants this, and German-speaking countries can be happy that the majority religion advocates this separation and does not fight against it.

The state has to guarantee peace and justice for all its citizens, no matter what they believe. Christian justice is not a justice that privileges Christians, but a Christian justice is human justice for all humans alike. The state has to assure, and the religious citizens have to help the state in this, that the 'com-

petition' between religions and non-religious worldviews, and the 'competition' of different branches within a religion is not carried out by violence or the pressure of bribery but is left to peaceful intellectual discussion among mature people. Such peace between religions of all kinds produces – as research shows – in return a more peaceful and prosperous society, while suppression of religious freedom produces violent religious movements of all kinds and bans religious minorities from economic participation, education and science with devastating results for every society.

Contemporary Challenges in Europe

Two issues: religion in the public space and the role of the historic majority religion

There are two crucial issues at stake here, which are important for the future development of religious freedom in the EU and become the center of more and more major court cases with public attention across Europe.

1. How much public space should be made available for religions and how much room does the state want to give religions in the public sphere, which is actually under the state's oversight? Germany has decided to take a path that is opposite to that of France. Germany gives religion a lot of public space within the state media, schools, the German Federal Armed Forces, etc., which guarantees the respective state oversight and at the same time guarantees the religions their independence as regards content.

Thus in Germany church and state are separated and in principle the

church does not rule the state and the state does not rule the church, yet they do not only meet in public, but even often overlap, for example with religious education under the authority of religious bodies, yet as part of the state's school curriculum. The state pays for theological faculties at state universities. There is no religious service for the opening of the parliament in the parliament, yet there is a special service in Berlin's major church, which is attended freely by virtually all top political leaders and an amazing numbers of members of parliament from all parties. There is no prayer in a session of parliament, but the parliament provides prayer rooms in its building.

France chose the opposite strategy. Separation of church and state means, that – at least in theory – the public space is filled by the state and politics, while religions belong to the private sphere. Thus religious education is not part of state school education but is run privately by religions and parents. And there are no theological faculties at state universities.

2. Does a state church or a state religion which has shaped the history of a country and to which the majority of the population belongs (or at least belonged at some time in the past) have to be treated absolutely equally with smaller religious communities or even very small religious newcomers? The French model (by driving the religion back into the private sphere), makes all religions 'equal' by trying to keep them all equally far away from power. (The reality is often different, as France is very nervous about small 'sects' and the material evidence of Catholic history often cannot be bypassed, for example in the financial support of cathe-

drals needed for tourism.) The US model (with simultaneously the largest amount of public space for religions within society) also tries to deal the large and the small religions absolutely equally.

Or is there the possibility of producing a special status for the old historic religious communities – as is done by the large majority of European countries? Some European countries, such as Greece, do this at the price of religious freedom for other religious groups. Yet especially the Protestant majority countries such as the UK, Germany, or the Scandinavian countries have found a way to have a special place for the historic majority church, yet provide an amazing level of religious freedom for the individual or for religious minority groups.

This question automatically leads us to the question of the so-called 'negative religious freedom.'

Negative religious freedom

In all EU member states the negative right to religious freedom is guaranteed, i.e., the individual has the right to not belong to any religion and the right to change religions. To which extent is this right actually put into practice socio-politically, in public facilities such as schools or otherwise?

There are tendencies to reinterpret religious freedom as a freedom to be spared from all types of contact with religion. This does not correspond, however, to the European tradition. Rather, the opposite is the case, if one disregards exceptions such as France. There is no 'right to be left alone' in Europe as is found in approaches in the USA. Religious freedom also does not mean that the state cannot work togeth-

er with religious communities and worldview communities or may not encounter them in the public sphere.

A very strictly implemented negative religious freedom would largely push religions out of public life. One could, for instance, no longer transmit a religious event on public (or perhaps private) television. If, however, one views non-religious worldviews as being on the same level as religions, this leads in reality to a preference for non-religious worldviews and discrimination against religions and unequal treatment of religions.

The delimitation of Islam in Europe

For many countries, the arrival of Islam in EU countries, especially in Western Europe, has meant the presence of a third player on the stage in addition to Christian denominations and a secularized segment of the population that is not to be compared with the numerically much smaller religious and worldview minorities.

In my opinion, 'old Europe' is basically torn back and forth. On the one hand, religious freedom is so fundamental and taken for granted that one wants to maintain it for such Islamic groups which themselves do not defend it or legitimize violence for the propagation of their ideas. On the other hand, there is deep concern in the face of religiously based violence, in the face of the sharia, and, finally, in the face of the shocking picture of Iran since 1979 when religious leaders took over the power in a pro-Western country and since then has built a classical hierocracy (rule by clerics) – the perfect antithesis to religious freedom.

It should be pointed out, in any case, that questions with respect to Is-

lam can only conditionally be given sweeping answers for the entirety of Europe. The number of Islamic movements, nationalities, and religious orientations are not less varied than is the case with other world religions.

It is precisely the arrival of Islam that has again made religious freedom a public topic, above all in Western Europe.¹³ Up until about the turn of the millennium, the human right to religious freedom was greatly underexposed and almost always had to yield to the discussion of other human rights (one only has to look for instance at *Bundestag* debates on the topic prior to 1999). Due to this, there was little that was advanced in its practice and adapted to real life situations. A new participant, which with about 3.2 million adherents can hardly be deemed a minority religion, calls for responses to completely new issues and calls for completely new self-assurance and defense of a value that all too often has been taken for granted.

Whether the presence of Islam will finally lead to a strengthening of religious freedom as part of European

¹³ See Marcel Maussen, *The Governance of Islam in Western Europe: A State of the Art Report*, IMISCOE Working Paper 16. Amsterdam: University of Amsterdam Institute for Migration and Ethnic Studies, 2007, www.imiscoe.org; Paul Marshall, *Radical Islam's Rules: The Worldwide Spread of Extreme Shari'a Law*, Oxford: Rowmann & Littlefield Publishers, 2005; Abdullah Saeed and Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, Ashgate: Aldershot, 2004; Bassam Tibi, *Euro-Islam*, Darmstadt: Primus, 2009; Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, New York: Oxford University Press, 2005; Thomas Schirrmacher, *Feindbild Islam*, VTR: Nürnberg, 2003; Christine Schirrmacher, *Islam und Demokratie*, Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2013.

identity or rather to limitations on religious freedom (be it because certain Muslim currents are threatening other Muslim groups, other religions, or non-religious people with violence, or be it by cutting back the religious freedom of Muslims – see the prohibition on minarets in Switzerland) will significantly depend on whether the historical partners can agree on a common stance, or whether they will want to use the opportunity to move against secularism or vice versa, or – following France's model – whether all religions will be more forcefully pushed out of the public eye.

It is really no wonder that the largest number of cases dealing with limitations on the religious freedom of Muslims takes place primarily in two groups of countries. On the one hand, there are countries with the concept of *laïcité*, France and Belgium, which in dealing with Muslims come upon a religion which only unwillingly allows itself to be pushed into the private sphere. On the other hand, there are the Orthodox countries. There one sees centuries-long disputes between Islamic and Orthodox rulers and times of alternating foreign rule continuing to have an effect, and after the imposition of 70 years of Soviet communism one sees these disputes again reappearing.

In France and Belgium, but also in Greece and Bulgaria, the governments have, for instance, become directly involved in awarding the highest posts of Muslim leadership (or in determining how they are awarded) or have placed others in those positions as chosen representatives. This has repeatedly been denounced by the European Court of Human Rights, and several cases are pending.

That important currents within Islam (since one can speak of *the one form of Islam* just as little as one can speak of *the one form of Christianity*) want an altogether different political system or legal system is what makes the challenge all the more urgent. And that challenge involves not continuing to hawk historical compromises but rather coming up with something new from the inside out.

To state it quite simply: In Europe religious freedom is taken for granted, is welcomed, and is a component of European identity for the large majority of Catholics, national church and free church Protestants, the non-religious, and religious minorities (e.g., Bahá'í), including special Islamic groups (e.g., Ahmadis, Alevis).

For the large majority of Muslims and Orthodox, religious freedom – for completely different historical reasons – is not tied to many years of background experience. It is also not something that is welcomed. Rather, national or group awareness is still tied to a priority for one's own religion in the sphere of public politics.

In both religious worlds there are important forward-thinking religious individuals involved in the cause of religious freedom and in constructing helpful approaches, but they do not operate in the center of theological discussion.

Conclusion

The EU is on a good way to implement the great heritage of religious freedom by means of the European Council, its human rights court, the OSCE, and European human rights standards in general, into actual EU documents and policies. This is timely,

as among the diverse religious and political situations in the EU countries there are many new challenges, e.g., Islam as a newcomer religion in several countries, as well as some countries in which religious freedom is at stake. Most Christian churches are a major force behind the idea of religious free-

dom, and they should assure that a historically 'Christian' continent should also be known as a continent where other forms of Christianity, other religions, and non-religious worldviews can live in peace and freedom which each other.

Der Abfall vom Islam im Urteil zeitgenössischer islamischer Theologen

Christine Schirmacher

Religionsfreiheit – eine Einbahnstraße?

Yousef Nadarkhani, Leiter einer Untergrundkirche in Iran, Ehemann und Vater zweier Söhne, wurde am 28.06.2011 vom Obersten Gerichtshof des Iran einzig und allein deshalb zum Tod verurteilt, weil er sich durch seinen Übertritt zum Christentum offen zu seiner Abwendung vom Islam bekannt hatte, was im Iran als todeswürdiges Verbrechen gilt. Yousef Nadarkhani ist mittlerweile frei – nicht aber zahlreiche Andere, die im Iran ihres Glaubens wegen oder aber vom schiitischen Staatsislam abweichender Weltanschauungen verhaftet, unter Druck gesetzt, häufig gefoltert und mit dem Tod bedroht werden.

Wie positionieren sich einflussreiche islamische Theologen zur Religionsfreiheit? Derzeit nutzt die politisch-extremistische Gruppierung der Salafisten diese in Deutschland gesetzlich verankerte Religionsfreiheit, um in deutschen Städten 25 Mio. Koranexemplare zu verschenken und damit nicht nur für den Islam zu werben, sondern auch für ihre Islamauslegung Propaganda zu machen und ihre Gruppierung in die Schlagzeilen zu bringen. Niemand kann sich andererseits wohl vorstellen, dass ein einziges islamisch geprägtes Land die Verteilung von 25 Mio. Bibeln dulden würde. Gilt im Islam die Religionsfreiheit also nur in eine Richtung? Ist das Todesurteil ge-

gen Pastor Nadarkhani durch den Koran und die islamische Theologie abgedeckt oder geht es hier lediglich um Machtpolitik? Und wie beurteilen klassisch-islamische Theologen einflussreicher Gelehrtenstätten wie der al-Azhar-Universität in Kairo oder der Islamischen Universität Medina diese Frage?

Folgen des Abfalls vom Islam

Muslime halten ebenso wie Vertreter der klassisch-islamischen Theologie die Hinwendung eines Menschen zum Islam für wünschenswert, verurteilen jedoch seinen Abfall. Das gilt umso mehr, wenn sich der „Apostat“ einer anderen Religion zuwendet, wie etwa dem christlichen Glauben, der der islamischen Theologie als überholt und verfälscht gilt. Daher sehen sich Muslime, die Christen oder, in seltenen Fällen, etwa Buddhisten werden oder einer nicht anerkannten Minderheit wie den Baha'i angehören, mit zahlreichen Schwierigkeiten konfrontiert:

Oft steht ihre Familie ihrem Glaubenswechsel mit völligem Unverständnis gegenüber und versucht, sie umzustimmen und bedroht sie teilweise, denn Abfall bedeutet in der Regel Schande, Verrat und Skandal. Der Konvertit kann zwar in den meisten islamisch geprägten Ländern nicht per Gesetz zum Tod verurteilt werden, aber zumindest enterbt und zwangsgeschieden (da laut Schariarecht keine Muslimin mit einem Nicht-Muslim verheiratet sein darf). Dem Apostaten droht der

Entzug seiner Kinder (da nach Scharia-recht muslimische Kinder nicht von einem Nicht-Muslim erzogen werden dürfen), und er verliert oft seine Arbeitsstelle (da kaum jemand einen Konvertiten beschäftigen wird) und sein Zuhause; nicht selten wird er aus der Familie ausgestoßen. In dramatischen Fällen kann es soweit kommen, dass Mitglieder der Familie oder Gesellschaft selbst Hand an den Konvertiten legen und ihn misshandeln, ihn zwangsweise in eine Psychiatrie einweisen oder sogar versuchen, ihn umzubringen. Manche glauben, den öffentlichen Gesichtsverlust durch einen Konvertiten in der Familie nicht ertragen zu können, andere hören vom Imam oder Mullah, dass es nach Scharierecht die Pflicht jedes Gläubigen sei, Konvertiten auch ohne Gerichtsverhandlung zu töten. Manche sind davon überzeugt, mit der Tötung des Abgefallenen den Islam zu verteidigen, da die westliche Welt – insbesondere die USA – ausgezogen sei, den Islam zu zerstören und Konvertiten „kaufe“ und als Spione aussende.

Weil es nicht möglich ist, aus dem Islam auszutreten, bleiben die Kinder von Apostaten scharierechtlich in jedem Fall Muslime. Sie müssen auch als Muslime erzogen werden, müssen also den islamischen Religionsunterricht besuchen. Sie können nur islamisch heiraten und ihre Kinder gelten rechtlich ebenfalls wieder als Muslime, auch wenn sie, ihre Eltern und Großeltern bereits Konvertiten zum Christentum waren. In etlichen Staaten droht einem konvertierten Ehepaar oder einem konvertierten Elternteil der Entzug ihrer Kinder, wenn etwa ein Verwandter gerichtlich klagt, dass „muslimische

Kinder“ nicht bei Christen aufwachsen dürfen, was das Scharierecht verbietet.¹

Daher gehört der Vorwurf des Unglaubens, des Abfalls vom Islam und der Blasphemie in islamisch geprägten Gesellschaften zu den folgenschwersten Anklagen überhaupt. Nicht immer wird er nur dort erhoben, wenn eine Person den Islam verlassen oder sich der Gotteslästerung schuldig gemacht hat. Er richtet sich z. T. auch gegen missliebige politische Gegner oder wird benutzt, um Besitz zu erpressen. Dies ist besonders in Pakistan der Fall, wo die seit Kolonialzeiten bestehenden und ab 1980 schrittweise verschärften „Blasphemy Laws“ als scharfe Waffe benutzt werden, um vor allem Minderheiten wie die islamische Sondergemeinschaft der Ahmadiya sowie Christen unter Druck zu setzen.² Dort haben bereits mehrere Politiker – bisher vergeblich – versucht, die Blasphemiegesetze zu entschärfen.

Die Blasphemiegesetze in Pakistan und ihre Opfer

So wurde Shabaz Bhatti, Minister für Religiöse Minderheiten und Mitglied der regierenden Pakistan Peoples Party (PPP), in Islamabad im Jahr 2011 ermordet, nachdem er angekündigt hat-

¹ Zu den zivilrechtlichen Folgen siehe etwa W. Heffening, Murtadd. In: Encyclopedia of Islam/2, Band VII. Leiden: E. J. Brill, 1993, S. 635f.

² Zu den Wirkungsmechanismen der Blasphemiegesetze siehe etwa: ACSJC Position Paper: Blasphemy & Death Penalty in Pakistan. Australian Catholic Social Justice Council Position Paper, hg. von der Australian Catholic Bishops Conference. Sydney, 2001.

te, die in Pakistan geltenden Blasphemiegesetze revidieren zu wollen. Die in den Jahren 1980, 1982, 1984 und 1986 verschärften „Blasphemy Laws“ bedrohen herabsetzende Bemerkungen über die Kalifen, die Frauen, die Familie und die Gefährten Muhammads, die Beschmutzung, Zerstörung oder Entweiheung des Korans mit lebenslänglicher Haft und die Herabsetzung Muhammads mit der Todesstrafe. Von 1986 bis 2007 sollen in Pakistan über 4.000 Anklagen wegen Blasphemie registriert worden sein.³

Auf dem Weg zu seinem Ministerium war Shabaz Bhatti am 02.03.2011 von drei Attentätern aus seinem Wagen gezerrt und in aller Öffentlichkeit hingeworfen worden. Die Terrorgruppierung Tehrik-i Taliban Pakistan (TTP) übernahm später die Verantwortung für die Tat. Die regierende Pakistan Peoples Party (PPP) verurteilte die Taten nur verbal und zog nach heftigen Straßenprotesten ihren Antrag auf Revision der Blasphemiegesetze im Parlament zurück.⁴

Gründe für die Ablehnung voller Religionsfreiheit im Islam

Die „prominenteste“ Aussage des Korans zur Religionsfreiheit ist sicher der Vers: „Es gibt keinen Zwang in der Religion“ (Sure 2,256). Zahlreiche

³ Diese Zahlen nennt Theodore Gabriel. Christian Citizens in an Islamic State. The Pakistan Experience. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2007, S. 66.

⁴ So der Bericht von Declan Walsh. Pakistan MP Sherry Rehman drops effort to reform blasphemy Laws, 03.02.2011. <http://www.theguardian.com/world/2011/feb/03/pakistan-blasphemy-laws-sherry-rehman> (14.10.2014)

muslimische Theologen haben hervorgehoben, dass niemand zur Konversion zum Islam gezwungen werden dürfe. Das spiegelt sich auch mindestens in Teilen der islamischen Eroberungsgeschichte wider: Christen und Juden durften in den von Muslimen eroberten Gebieten in der Regel ihren Glauben und ihre religiöse Autonomie behalten, mussten also nicht konvertieren. Sie wurden zu „Schutzbefohlenen“ (dhimmi), die Sondersteuern entrichten und sich unterwerfen mussten. Sie waren Geduldete, Bürger zweiter Klasse und rechtlich Benachteiligte, da sie einer durch den Islam überholten – und aufgrund der Abweichungen vom Islam als verfälscht beurteilten – Religion anhängen.

Wer jedoch einmal zum Islam übertrat, durfte den Islam nicht wieder verlassen. Sure 2,256 bedeutet nach überwiegender Meinung der Theologen daher nicht, dass der Islam für den freien Religionswechsel in beide Richtungen und die Gleichberechtigung aller Religionen eintreten würde. Vielmehr wird er oft so ausgelegt, dass man keinen Menschen zum Akt des „Glaubens“ (im Sinne eines Überzeugtseins) zwingen könne.

In der Tatsache, dass schon der Koran das Juden- und Christentum als minderwertige Religionen ansieht, liegt ein Grund, warum die Konversion zum Christentum als grundlegend falsch gilt: Sie scheint ein Rückschritt zu einem überholten Glauben zu sein, der aus Sicht des Islam korrigiert und durch Muhammad, das „Siegel der Propheten“ (Sure 33,40), abgelöst wurde. Die „Kairoer Erklärung der Menschenrechte“ nennt in Art. 10 etwa den Islam „die Religion der reinen Wesensart“, also

die unverfälschte Religion, die jedem Menschen natürlicherweise entspricht; jede Abweichung davon gilt als minderwertig.⁵ Zudem erscheint das Christentum vielen Theologen als „westliche“ Religion, als Religion der Kreuzfahrer und Kolonialherren und wird mit westlich-politischer Dominanz verknüpft.

Ein weiterer Grund für die Ablehnung des freien Religionswechsels liegt in der Tatsache, dass die Abwendung vom Islam von vielen Muslimen nicht als Privatangelegenheit betrachtet wird, sondern als Schande für die ganze Familie oder sogar als politisches Handeln, als Unruhestiftung, Aufruhr oder Kriegserklärung an die muslimische Gemeinschaft. Weil sich nach Muhammads Tod im Jahr 632 mehrere Stämme auf der Arabischen Halbinsel, die den Islam zunächst angenommen hatten, wieder von ihm abwandten, bekämpfte Abu Bakr, der erste Kalif nach Muhammad, diese Stämme in den sogenannten *ridda*-Kriegen (Abfall-Kriegen) und schlug ihren Aufstand erfolgreich nieder.⁶ Aufgrund der „Abfall-Kriege“ des Frühislam ist die Apostasie im kollektiven Gedächtnis der muslimischen Gemeinschaft von der Frühzeit an mit politischem Aufruhr, mit Verrat und

mit der Niederschlagung dieses Verrats verknüpft.⁷

Koran, Überlieferung und islamische Theologen über die Apostasie

Der Koran selbst spricht einerseits vom Unglauben der Menschen und vom „Abirren“ (Sure 2,108), dem der „Zorn Gottes“ (9,74) sowie die „Strafe der Hölle“ (4,115) drohen, definiert aber kein irdisches Strafmaß und benennt kein Verfahren zur einwandfreien Feststellung der Apostasie. Einige Verse scheinen sogar die freie Religionswahl nahelegen (z.B. 3,20), während andere, wie etwa Sure 4,88-89, Muslime ermahnen, die zu „greifen und zu töten“, die sich „abwenden“. Ein vieldeutiger Textbefund also, der von einigen wenigen muslimischen Theologen so ausgelegt wird, dass der Koran volle Religionsfreiheit befürworte, da hinsichtlich des Tatbestandes der Apostasie eben kein eindeutiger Textbefund zu erheben ist. Andere jedoch argumentieren, der Koran votiere für die Todesstrafe bei Abfall, z.B. aufgrund von Versen wie Sure 4,88-89. Hier ist zunächst von den „Heuchlern“ (arab.: *al-munafiqun*) die Rede, die sich wünschen, dass alle so ungläubig wären wie sie. Und dann heißt es:

„Und wenn sie sich abwenden (und eurer Aufforderung zum Glauben kein Gehör schenken), dann greift sie und tötet sie, wo (immer) ihr sie findet, und nehmt euch niemand von ihnen zum Freund oder Helfer!“

⁵ *The Cairo Declaration of Human Rights in Islam*, abrufbar unter <http://www.oic-oci.org/english/article/human.htm> (30.06.2014). Für eine deutsche Übersetzung der Erklärung siehe <http://www.dailytalk.ch/wp-content/uploads/Kairoer%20Erklaerung%20der%20OIC.pdf> (30.06.2014).

⁶ Vgl. die Schilderungen bei Tilman Nagel. Mohammed. Zwanzig Kapitel über den Propheten der Muslime. München: Oldenbourg, 2010, S. 193-198.

⁷ So formuliert Wael Hallaq. *Apostasy*. In: *Encyclopaedia of the Qur'an*, Band I. Leiden: E. J. Brill, 2001, S. 119-122, hier S. 121.

Und auch in Sure 9,11-12 geht es um diejenigen, die sich der muslimischen Gemeinschaft angeschlossen haben – Vers 11 benennt als Kennzeichen ihrer neuen Zugehörigkeit zum Islam Reue, rituelles Gebet und Almosenabgabe – die dann aber ihre „Eide brechen“: Sie sollen als „Anführer des Unglaubens bekämpft“ werden (arab.: *fa-qatilu a'immata al-kufri*). Insbesondere aus diesen Versen sowie die auf der Arabischen Halbinsel mit Muhammads Tod einsetzende, militärisch niedergeschlagene Abfallbewegung, die *ridda*-Kriege, leiten zahlreiche Theologen die politische Gefährdung der muslimischen Gemeinschaft durch Apostaten ab.

Die bis zum 9./10. Jahrhundert zusammengetragene islamische Überlieferung (mit Berichten über Muhammad und die ersten Muslime und ihr Handeln) verurteilt die Abwendung weitaus schärfer und fordert nun auch eindeutiger die Todesstrafe.⁸ Die Überlieferung verwendet ausdrücklich den Begriff „Abfall“ (arab.: *ridda*) für die Abwendung vom Islam und berichtet von der Hinrichtung einzelner Abtrünniger, etwa durch die Kalifen, und fordert mehrfach den Vollzug der Todesstrafe für den Apostaten.

Die von den Befürwortern der Todesstrafe am häufigsten zitierte Überlieferung in diesem Kontext ist der auf Muhammad zurückgeführte Ausspruch: „Wer seine Religion wechselt, den tö-

tet“ (arab.: *man baddala dinahu fa'qtuluhu*).⁹ Andere Theologen wiederum bezweifeln die Echtheit dieses Ausspruches und lassen ihn zur Begründung der Todesstrafe nicht gelten.¹⁰

Allerdings schließen sich dieser Forderung nach Verhängung der Todesstrafe für die Abwendung vom Islam bis zum 10. Jahrhundert die Gründer und Schüler der vier sunnitischen Rechtsschulen sowie der wichtigsten schiitischen Rechtsschule an, so dass die Mehrzahl der einflussreichen Theologen der Frühzeit des Islam die Todesstrafe bei Konversion fordert und dies in den Strafrechtstexten der Schariakompendien verbindlich niederlegt.¹¹

Wer ist ein Apostat?

Im Laufe der Jahrhunderte wurden von islamischen Theologen zwar viele

⁹ Diese Überlieferung geht auf Ibn Abbas zurück. Bukhari (*istitabat al-murtaddin*, Kap. 2, Vol. 9, Buch 84, Nr. 57) erwähnt sie neben anderen wie Ibn Maja (*hudud*, Kap. 2) sowie al-Nasa'i (*tahrim ad-dam*, Kap. 14). Vgl. den Überblick über die verschiedenen Überlieferungstexte bei A. J. Wensinck. *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, 7 Vol., Leiden: E. J. Brill, 1936-1969, Vol. I, S. 153 and Vol. V, S. 287.

¹⁰ So etwa der maledivischstämmige Professor für Islamwissenschaft an der Universität Melbourne Abdullah Saeed, das er mit seinem Bruder, dem damaligen Generalstaatsanwalt der Malediven veröffentlichte: *Abdullah Saeed, Hassan Saeed. Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Aldershot: Ashgate, 2004.

¹¹ So zusammenfassend Frank Griffel zur frühislamischen Rechtsliteratur: *Apostasy*. In: EI/3. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/apostasy-SIM_0044?s.num=7 (15.10.2014). Siehe hierzu auch Wael Hallaq. *Apostasy*. In: *Encyclopaedia of the Qur'an*, Band 1. Leiden: E. J. Brill, 2001, S. 119.

⁸ Lutz Wiederhold. *Blasphemy against the Prophet Muhammad and his Companions (sabb al-rasul, sabb al-sahabah): The Introduction of the Topic into Shafi'i Legal Literature and its Relevance for Legal Practice under Mamluke Rule*. In: *Journal of Semitic Studies* 42/1 (1997), S. 39-70.

Kennzeichen für Apostasie zusammengetragen – allen voran die Leugnung Gottes und der Glaube an mehrere Götter, also die Bestreitung des Zentrums islamischer Theologie, des Eingottglaubens – aber an keiner Stelle findet sich in den normativen Texten oder bei einem der Theologen eine umfassende Definition von Apostasie.¹² Alle Umschreibungen sind bis heute entweder inhaltlich wenig umfassend oder aber vage geblieben und waren unter Gelehrten zu jeder Zeit der Geschichte nur sehr eingeschränkt konsensfähig. Mit dazu beigetragen hat das Fehlen einer Gelehrtenhierarchie zumindest im sunnitischen Islam.

Weitgehend Konsens besteht von der Frühzeit an darüber, dass die Distanzierung vom Islam in Wort oder Tat als Abfall gilt, selbst wenn sich der Betreffende lediglich aus Spaß geäußert oder entsprechend gehandelt hätte. Ebenso fällt die dauerhafte, vorsätzliche Nichtbefolgung der fünf Säulen des Islam, insbesondere der Gebetspflicht, darunter, die nicht mit einem schariadefinierten Verhinderungsgrund (wie etwa Krankheit, Reise o. ä.) erklärt werden kann. Als Abfall wird zudem generell jede Überzeugung verstanden, die den Grundlehren des Islam grundsätzlich widerspricht, wie etwa die Verneinung Gottes oder die Ungültigkeitserklärung der Scharia.¹³

¹² Mahmoud Ayoub. *Religious Freedom and the Law of Apostasy in Islam*. In: *Islamochristiana* 20 (1994), p. 88, nennt einige für den Beweis der Apostasie notwendige Bedingungen.

¹³ Diese und einige weitere Bestimmungen s. bei Mathias Rohe. *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*. München: C. H. Beck, 2009, S. 304ff.

Tatsache ist, dass von der Frühzeit des Islam an und durch die gesamte islamische Geschichte Menschen wegen ihres Abfalls hingerichtet wurden. Ob die Todesstrafe, besonders in der Frühzeit des Islam, in jedem Fall vollzogen wurde, ob der Abgefallene Gelegenheit zur Reue erhielt und wer überhaupt berechtigt war, den Abfall zu beurteilen und den Beschuldigten anzuklagen und hinzurichten, ist aus der Geschichte nicht lückenlos zu rekonstruieren. Bis zum 19. Jahrhundert sind Einzelfälle von Hinrichtungen bekannt, aber auch Fälle von Begnadigungen.¹⁴

Im 20. Jahrhundert erhält die Thematik jedoch eine ganz neue Bedeutung. Im Zusammenhang mit dem Aufkommen des Islamismus und der Forderung politisch-islamischer Kräfte, die Scharia in vollem Umfang zur Anwendung zu bringen, erheben sich vermehrt Rufe nach der Hinrichtung von Apostaten. Progressive Koranausleger, Frauenrechtlerinnen, kritische Journalisten und Autoren, Säkularisten und Angehörige von Minderheiten werden vermehrt wegen Apostasie angezeigt. So kam es in den letzten zehn Jahren des 20. Jahrhunderts in Ägypten zu mindestens 50 Anklagen wegen Apostasie vor Gericht, darunter der berühmte Fall des Koranwissenschaftlers Nasr Hamid Abu Zaid, der 1996 wegen einer Apostasieklage aus Ägypten in die Niederlande fliehen musste.¹⁵ Einige Theologen forderten

¹⁴ Vgl. Adel Theodor Khoury (Übersetzer). *Der Koran, Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991, Band 2, S. 94-98.

¹⁵ Jörn Thielmann. *Nasr Hamid Abu Zaid und die wiedererfundene hisba. Sari'a und Qanun im heutigen Ägypten*. Ergon: Würzburg, 2003.

damals sogar die Einführung der Todesstrafe in das ägyptische Recht.

Apostasie im 20. Jahrhundert: Bekenntnis gilt als Umsturz- versuch

Besonders von Islamisten wird die frühislamische Zeit nun vermehrt bemüht, um zu zeigen, dass die Verfolgung von Apostaten ‚schon immer‘ praktiziert worden und im übrigen ‚im Islam‘ eine verpflichtende Handlung sei, da es sich bei Abfall um ein Kapitalverbrechen handle. Apostasie wird in der Neuzeit häufig mit Landesverrat, Aufruhr, Aufkündigung der politischen Loyalität und Umsturz gleichgesetzt.

Heute vertreten muslimische Theologen vor allem drei Positionen zur Frage der Apostasie: Eine Minderheit fordert wie der einflussreiche pakistanische Theologe, Journalist und politische Aktivist Abu l-A‘la Maududi (gest. 1979) kompromisslos die Todesstrafe für jeden, der den Islam verlässt.¹⁶ Eine weitere Minderheit fordert, wie der von den Malediven stammende Theologe Abdullah Saeed (geb. 1960), vollkommene Glaubensfreiheit, wozu für ihn auch die Freiheit gehört, sich folgenlos vom Islam ab- und einer neuen Religion zuwenden zu können. Abdullah Saeed ist der Auffassung, dass die Bedrohung des Konvertiten mit der Todesstrafe zu Zeiten des Frühislam durch das politische Überleben der islamischen Gemeinschaft motiviert war

und daher heute keinerlei Bedeutung mehr hat.¹⁷

Die Mehrheit der klassisch-islamischen Theologen dürfte heute die Auffassung des international einflussreichen ägyptischen Gelehrten Yusuf al-Qaradawi (geb. 1926) befürworten: Danach darf ein Muslim zwar durchaus in seinem Innersten Zweifel hegen, denn das Innerste eines Menschen ist niemand zugänglich und daher nicht zu beurteilen. Er darf nach al-Qaradawis Auffassung jedoch mit niemand über seine Zweifel sprechen, nicht zu einer anderen Religion konvertieren oder versuchen, andere vom Islam abzuwerben. Auch die Scharia, den Islam, den Koran oder Muhammad darf er in keinem Aspekt kritisieren. Tut er dies doch, betrachtet al-Qaradawi dies als Aufruhrstiftung, Verrat und Entzweiung der muslimischen Gemeinschaft, die unterbunden und bestraft werden muss: al-Qaradawi hält in diesem Fall die Anwendung der Todesstrafe für verpflichtend.¹⁸ Seine Definition von „Glaubensfreiheit“ bedeutet eben nicht Religionsfreiheit, sondern nur innere Gedanken- und Überzeugungsfreiheit,

¹⁶ Abul Ala Mawdudi. *The Punishment of the Apostate According to Islamic Law*. Mississauga: The Voice of the Martyrs, 1994.

¹⁷ Abdullah Saeed. *A Fresh Look at Freedom of Belief in Islam*. In: Kingsbury, Damien; Barton, Greg (Hg.). *Difference and Tolerance. Human Rights Issues in Southeast Asia*. Geelong: Deakin University Press, 1994, S. 27-37, hier S. 31-34 und Abdullah Saeed; Hassan Saeed. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Aldershot: Ashgate, 2004, S. 41 ff.

¹⁸ Yusuf al-Qaradawi. *jarimat ar-rida wa-uqubat al-murtadd fi dau' al-qur'an wa-'s-sunna. silsilat rasa'il tarshid as-sahwa*, Nr. 6. Kairo: Maktabat wahba, 2005³. Siehe auch al-Qaradāwī, Yūsuf. „Apostasy: Major and Minor“ (April 2006), abrufbar unter <http://www.onislam.net/english/shariah/temporary-issues/islamic-themes/413125.html> (20.05.2013).

ohne dass diese auch zum Ausdruck kommen darf. Damit wird ein persönliches Bekenntnis zum Staatsverrat.

Pastor Nadarkhani in Iran in der Todeszelle

Pastor Nadarkhani wurde erstmals 2006 und erneut am 12.10.2009 verhaftet und befand sich lange in einer Haftanstalt des Geheimdienstes in Lakan außerhalb der Stadt Rasht im Nordiran. Ein Druckmittel, um Nadarkhani zur Rückkehr zum Islam zu bewegen, war zunächst die Verhaftung der Ehefrau Nadarkhanis am 18.06.2010 und ihre Verurteilung zu lebenslanger Haft gewesen. Nachdem dies Nadarkhani nicht zur Rückkehr zum Islam bewegen hatte, wurde sie freigelassen. Die Behörden drohten den Eltern, ihnen das Sorgerecht für ihre Kinder zu entziehen und sie in einer muslimischen Familie aufwachsen zu lassen.

Am 22.09.2010 wurde Yusef Nadarkhani in einem Urteil der Ersten Kammer des Revolutionsgerichts wegen „Verbreitung nichtislamischer Lehre“ und „Abfall vom islamischen Glauben“ (Apostasie) zum Tod durch den Strang verurteilt; am 28.06.2011 wurde das Urteil von der Dritten Kammer des Obersten Gerichtshofes in Qom bestätigt. Gholamali Rezvani, Vize-Gouverneur der Provinz Gilan, bezeichnete Pastor Nadarkhani als „Zionisten“, der sich der „Korruption schuldig gemacht und Hochverrat“ begangen habe.¹⁹ Andere iranische Medien bezeichneten ihn

¹⁹ Vgl. etwa den Bericht von Dietrich Alexander. Iraner sitzt in der Todeszelle, weil er Christ wurde, 24.02.2012: <http://www.welt.de/politik/ausland/article13886003/Ira-ner-sitzt-in-der-Todeszelle-weil-er-Christ-wurde.html> (14.10.2014).

als „Vergewaltiger“, „Einbrecher“ und „Erpresser“. Ihm wurde jeder Kontakt zu seiner Familie sowie zu einem Anwalt verwehrt. Nadarkhanis Anwalt Mohammad Ali Dadkhah war bereits Anfang Juli 2011 zu Peitschenhieben, 9 Jahren Haft und 10-jährigem Berufsverbot als Dozent und Anwalt sowie einer Geldstrafe verurteilt worden.

Pastor Yousef Nadarkhani wurde am 08.09.2012 im Rahmen eines erneuten Gerichtsverfahrens im Iran überraschend vom Vorwurf der Apostasie freigesprochen und aus der Haft entlassen. Diese erfreuliche Tatsache sollte nicht die vielen Anderen vergessen lassen, die im Iran wegen ihres Glaubens bzw. ihrer von der staatlicherseits propagierten Form des Islam abweichenden Überzeugungen weiterhin inhaftiert bleiben und häufig menschenunwürdiger Behandlung sowie harten Haftbedingungen unterworfen sind.

Obwohl die Iranische Verfassung Religionsfreiheit garantiert, kann jederzeit die Todesstrafe gegen Menschen wie Pastor Nadarkhani, die als Apostaten betrachtet werden, verhängt werden.²⁰ Hinzu kommt, dass der Iran mit der Unterzeichnung des „Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte“ die Verpflichtung eingegangen ist, die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit seiner Bürger anzuerkennen. Es könnte sein, dass sie internationale Reaktion auf den Fall in Politik und Medien Nadarkhanis Hinrichtung verhindert hat.

²⁰ Vgl. etwa den „Report Iran“ von 2011 der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte, Frankfurt: http://www.igfm.de/fileadmin/igfm.de/pdf/Publikationen/Iran-Report/Report-Iran-IGFM-1-2011-deutsch_01.pdf (14.10.2014)

Nadarkhani war seit Jahren der erste Konvertit, bei dem die iranische Justiz den „Abfall vom Islam“ offen als Begründung für ihr Todesurteil beim Namen nannte; frühere Konvertiten wurden offiziell meist wegen anderer Vergehen wie „Spionage“ oder „Drogenhandel“ angeklagt, andere, wie der iranische Pastor Mehdi Dibaj im Jahr 1994, auf offener Straße verschleppt und später tot aufgefunden.²¹ Da die iranische Regierung derzeit offensichtlich unter erheblichem Druck steht, sehen sich Konvertiten vom Islam und iranische Untergrundgemeinden mit zahlreichen Verhaftungen, verschiedenen Formen der Einschüchterung und der Androhung der Todesstrafe konfrontiert.

Religionsfreiheit nach Definition des Iran

Seit 1996 wird durch eine Änderung des Strafrechts die Beleidigung Muhammads im Iran zwar mit der Todesstrafe bedroht, bisher enthält das iranische Strafgesetzbuch aber noch keinen Paragraphen, der für Abfall vom Islam explizit die Todesstrafe fordert. Das derzeitige geltende Strafrecht des Iran ist im „Gesetz über die islamischen Strafen“ vom 30.07.1991 kodifiziert. Es ist seitdem provisorisch in Kraft und wird derzeit alle zwei Jahre verlängert, ist jedoch nicht Teil des durch das Parlament erlassenen legislativen Strafrechts. Aber auch Vorstöße, die Apostasie direkt als Strafrechtsverstoß festzuhalten, hat es bereits gegeben:

²¹ Eliz Sanasarian. *Religious Minorities in Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, S. 124-125.

So wurde am 09.09.2008 im iranischen Parlament (*Majlis*) ein Gesetzesentwurf zu „Abfall, Ketzerei und Hexerei“ verabschiedet, der die Todesstrafe für Apostasie vorsieht,²² aber das Gesetz ist bisher (April 2012) dem Wächterrat offensichtlich noch nicht zur Zustimmung vorgelegt worden. Geschieht das, muss der Wächterrat innerhalb kürzester Zeit über das ihm vorgelegte Gesetz entscheiden. Wenn das Gesetz verabschiedet würde, wäre das eine erstmalige Kodifizierung des Straftatbestands der Apostasie im Iran. Grundsätzlich aber hat der Iran 1979 die Scharia in vollem Umfang in sein Rechtssystem eingeführt. Apostasie gilt daher derzeit im Iran als schwerwiegenderes Verbrechen, auch wenn es noch kein explizites Gesetz dazu gibt. Nach dem neuen, noch nicht ratifizierten islamischen Strafrecht wäre laut Art. 225.7 und 225.8

„Die Bestrafung für einen (...) [männlichen] Apostaten (...) der Tod ... Die Höchststrafe für abtrünnige Frauen (...) ist lebenslängliche Haft. Während dieser Strafe werden ihr auf Anweisung des Gerichts erschwerte Lebensbedingungen bereitet und es wird versucht, sie zum rechten Weg zu geleiten, und sie wird zum Widerruf ermutigt werden.“²³

²² Der Text erschien mit Datum vom 11.12.2007 auf der Seite des iranischen Justizministeriums <http://maavanews.ir/tabid/38/Default.aspx> (14.05.2011)

²³ Max Klingberg. *Abfall vom Islam in der Islamischen Republik Iran*. Rechtslage nach der Präsidentschaftswahl vom 12. Juni 2009. Unveröffentlichter Bericht, Internationale Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM): Frankfurt [2010] (Kopie aus Besitz der IGFM)

Ajatollah Ruhollah Khomeini definierte diese „erschweren Lebensbedingungen“ folgendermaßen:

„An den fünf täglichen Gebetszeiten muss sie ausgepeitscht werden, und ihre Lebensqualität und die Menge des Essens, der Bekleidung und des Wassers muss herabgesetzt werden, bis sie Reue zeigt.“²⁴

Grundsätzlich ist aufgrund der generellen Gültigkeit des Schariarechts, das die Todesstrafe für den Abfall vorsieht, die iranische Rechtsprechung verpflichtet, Apostasie zu bestrafen. Art. 167 der iranischen Verfassung regelt, dass ein Richter sein Urteil grundsätzlich auf die islamischen Quellen bzw. gültigen Fatawa (Rechtsgutachten) gründen muss, sollte ein Gesetz zu einer bestimmten Frage fehlen.²⁵ Zudem darf laut Art. 170 der Verfassung kein Urteil im Widerspruch zu den Gesetzen des Islam gefällt werden.

Art. 226 des iranischen Strafrechts erlaubt zudem die Tötung des Apostaten auch ohne Anklage und Gerichtsverfahren; zudem wird der Vollstrecker der Todesstrafe an einem Apostaten oder einer Person, die er dafür hielt, laut Art. 295 des Strafrechts nicht bestraft. – Eine Vielzahl von Bestimmungen also, die es im Iran jederzeit erlau-

ben, einen Konvertiten mit dem Tod zu bestrafen.

Konvertiten vom Islam zum Christentum werden mindestens seit dem Jahr 2009, seit Anbruch der „Grünen Revolution“, ähnlich vielen Frauenrechtlerinnen besonders hart verfolgt, ihre privaten Versammlungen aufgelöst und die Mitglieder von Hauskirchen zu langen Haftstrafen oder sogar Hinrichtungen verurteilt.

Da die Todesstrafe im Iran für zahlreiche Vergehen verhängt werden kann wie z.B. für Mord, Rauschgiftschmuggel, Terrorismus, Kampf gegen Gott (*Mohareb*), bewaffneten Raub, Straßensraub, Umsturz, Waffenbeschaffung, Hoch- und Landesverrat, Veruntreuung und Unterschlagung öffentlicher Gelder, Bandenbildung, Beleidigung und Entweihung von heiligen Institutionen des Islam oder heiligen Personen (was z.B. durch Missionsarbeit von Konvertiten grundsätzlich als gegeben gilt) sowie für Vergewaltigung, Homosexualität, sexuelle Beziehungen eines Nicht-Muslims mit einer Muslimin sowie Ehebruch, ist die Anklage von Apostaten unter Vorgabe eines dieser Delikte jederzeit möglich.²⁶

Das Thema Religionsfreiheit gehört auf die Tagesordnung internationaler Politik und Diplomatie

Zusammenfassend gesagt entsteht also die paradoxe Situation, dass die Verfassungen etlicher islamisch ge-

²⁴ Ebd.

²⁵ So wurde etwa am 03.12.1990 Hossein Soodmand in Mashad aufgrund seines 30 Jahre zurückliegenden Abfalls vom Islam vor Gericht gestellt und trotz Fehlen eines entsprechenden Paragraphen im iranischen Strafrecht mit Berufung auf Schariarecht wegen Apostasie zum Tod durch den Strang verurteilt: Alasdair Palmer. Hanged for being a Christian in Iran, 11 Oct, 2008. <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/iran/3179465/Hanged-for-being-a-Christian-in-Iran.html> (13.05.2011).

²⁶ So eine Aufzählung von derzeit im Iran mit der Todesstrafe belegten Vergehen aus einer landesintern erhobenen Dokumentation deutscher Regierungsinstitutionen, Juni 2010 (Kopie aus Privatbesitz).

präger Staaten das Recht auf Religionsfreiheit ausdrücklich zuerkennen,²⁷ es dort aber nirgends umfassende, positive wie negative Religionsfreiheit in alle Richtungen gibt, sondern nur die Freiheit, zum Islam überzutreten oder am Islam festzuhalten. Dabei hat die Frage nach der Berechtigung von Religionsfreiheit aufgrund der häufig dramatischen Konsequenzen für den Apostaten nicht nur eine religiöse Dimension, sondern auch gesellschaftliche wie politische Folgen. Auch wenn viele Muslime persönlich nie Hand an einen Konvertiten legen bzw. seine Verurteilung mindestens als problematisch betrachten würden, trägt zur Konfliktlage auch die Tatsache mit bei, dass weder die klassische noch die zeitgenössische islamische Theologie bisher eine weit- hin akzeptierte positive Begründung für Religionsfreiheit noch eine grundsätzliche Verurteilung der Todesstrafe für Apostasie vorgelegt haben. Zudem fehlt eine allgemeingültige Definition für Apostasie, so dass die sehr wandelbare Füllung dieses Begriffs seine Anwendung auf vielerlei Situationen erlaubt.

Fehlende Religionsfreiheit geht immer mit fehlenden politischen wie persönlichen Freiheitsrechten einher. Auch wenn die nur kurzzeitig regierende Muslimbruderschaft in Ägypten heute bereits wieder Geschichte ist und unter General al-Sisi erneut eine Militärherrschaft die Macht hat, wird sich

dort echte Religionsfreiheit für Minderheiten und Andersdenkende auf absehbare Zeit wohl kaum anbahnen. Leidtragende sind neben den Frauen insbesondere Konvertiten, die dort, wo, wie in Ägypten laut Artikel 2 der Verfassung, die Scharia Quelle aller Gesetzgebung ist, keinerlei Rechtsstatus beanspruchen können.

Religionsfreiheit ist ein grundlegendes Menschenrecht. Das Thema Religionsfreiheit gehört daher auf die Tagesordnung internationaler Politik und Diplomatie. Zumindest unsere Stimme zu erheben sind wir im reichen, freien Westen, wo es uns nichts kostet, all denen schuldig, die für ihre Überzeugungen – seien sie nun religiöser Natur oder nicht – täglich inhaftiert und schikaniert, drangsaliert oder sogar exekutiert werden. Menschenrechte sind unteilbar. Wir genießen heute ihre Früchte, weil andere – nicht selten aus der Perspektive des eigenen Glaubens heraus – an diese Idee geglaubt und sich ungeachtet persönlicher Nachteile für sie eingesetzt haben. Uns sollte das Mahnung und Ansporn sein, es ihnen gleichzutun.

²⁷ Einige Beispiele aus den entsprechenden Textpassagen der Verfassungen von Syrien, Jordanien, Algerien, Jemen, Mauretanien und Marokko, die Religionsfreiheit garantieren, s. bei: Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh. *Le Délit d'Apostasie aujourd'hui et ses Conséquences en Droit Arabe et Musulman*. In: *Islamochristiana* (20) 1994, S. 93-116, hier S. 96ff.

Apostasy from Islam as seen by Contemporary Muslim Theologians

Christine Schirrmacher

Religious Freedom – a one-way Street?

Yousef Nadarkhani, pastor of an underground church in Iran, husband and father of two sons had been sentenced to death on June 28, 2011 by the Supreme Court of Iran, solely on account of his open confession of apostasy which is punished by the death penalty in Iran. He has been set free in the meantime – but numerous other persons who have been arrested, pressured, frequently tortured, and threatened with death because of their faith or the beliefs they hold that differ from Shiite state Islam have not.

What are the positions taken by influential Islamic theologians on religious freedom? At this time, the politically extremist Salafists are using what in Germany is a situation of legally anchored religious freedom in order to give away 25 million copies of the Koran in German cities. In so doing, they not only solicit for Islam but also make propaganda for their interpretation of Islam and get their group into the headlines. On the other hand, no one can imagine that a single Muslim majority country would tolerate the distribution of 25 million Bibles. Does religious freedom only apply in one direction in Islam? Is the death sentence against people like Pastor Yousef Nadarkhani which had previously been issued on June 28, 2011 by the Supreme Court of

Iran on account of apostasy, covered by the Koran and Islamic theology, or does this merely have to do with power politics? And how do classic Islamic theologians at influential institutions of scholarship such as al-Azhar-University in Cairo or the Islamic University of Medina judge this question?

The Consequences of Apostasy from Islam

As a result, Muslims as well as representatives of classic Islamic theology consider an individual's orientation towards Islam to be desirable and yet condemn his or her falling away. This applies all the more when the 'apostate' turns to another religion, such as for instance the Christian faith, which is held by Islamic theology as superseded and adulterated. As a consequence, Muslims who become Christians or, in seldom cases, Buddhists for instance, or who are members of a non-recognized minority such as the Baha'i, are confronted with a number of difficulties:

Often the family has no understanding at all when it comes to a change of religion. It may attempt to change the individual's mind and in part threatens them, for apostasy as a general rule means disgrace, treason, and scandal. In most countries characterized by Islam, the convert can indeed not be condemned to death according to law, but the individual can at least be disinherited and

forced to divorce (since according to Sharia law a Muslim may not be married to a non-Muslim). The apostate is threatened with the removal of his children (since according to Sharia law Muslim children may not be raised by a non-Muslim), and he often loses his job (since practically no one will employ a convert) and home. It is not uncommon for him to be cast out by his family. In dramatic cases, it can go so far that members of the family or society themselves lay hands on the convert and mistreat him, force him into psychiatric care, or even attempt to kill him. Many believe that the public loss of face due to having a convert in the family cannot be tolerated. Others hear from an imam or mullah that according to Sharia law it is the duty of every believer to kill apostates from Islam in order to defend Islam, since the Western world – especially the USA – has set out to destroy Islam and to ‘buy’ converts and send them out as spies.

Because it is not possible to leave Islam according to Sharia law, the children of apostates in any event remain Muslims. They also have to be raised as Muslims and have to visit Islamic religious instruction. They only may get married within the framework of an Islamic ceremony and their children likewise legally count as Muslims, even if they, their parents, and their grandparents have converted to Christianity. In many states a converted married couple or a converted parent is threatened with the removal of the children, if for instance a relative files a legal suit charging that ‘Muslim children’ are not allowed to grow up among Christians, which Sharia law prohibits.¹

¹ Some of the social consequences are

For that reason the charges of unbelief, apostasy from Islam, and blasphemy in countries characterized by Islam count as the most serious charge there are. It is not only leveled in cases where a person leaves Islam or brings guilt upon himself for blasphemy. It is in part directed against undesirable political opponents or is used in order to extort possessions. This is particularly the case in Pakistan. ‘Blasphemy laws,’ have existed there since colonial times, and they have been used as a powerful weapon, having been exacerbated step by step since 1980 in order to mainly apply pressure to the special Islamic community known as the Ahmadiya as well as Christians:

Blasphemy Laws in Pakistan and their Victims

Thus Shabaz Bhatti, the Religious Minorities Minister and member of the ruling Pakistan Peoples Party (PPP), was murdered in 2011 in Islamabad after he had announced that he wished to revise the blasphemy laws applicable in Pakistan. The blasphemy laws, which were tightened in 1980, 1982, 1984, and 1986, threaten degrading remarks about the caliphs, the wives, family, and the companions of Muhammad, and the defilement, destruction, or desecration of the Koran with lifelong imprisonment. Furthermore, the degradation of Muhammad is threatened with the death penalty. From

mentioned by W. Heffening. Murtadd. In: Encyclopedia of Islam/2, Vol. VII. Leiden: E. J. Brill, 1993, pp. 635-636.

1986 to 2007 there were over 4,000 charges filed on account of blasphemy.²

Shabaz Bhatti was dragged from his car by three assassins and publicly executed on the way to his ministry on March 2, 2011. The terror group Tehrik-i Taliban Pakistan (TTP) later assumed responsibility for the act. The ruling Pakistan Peoples Party (PPP) condemned the act in a restrained manner and retracted its proposal to revise the blasphemy laws from Parliament.³

Reasons for the Rejection of Complete Religious Freedom in Islam

The most prominent statement in the Koran on religious freedom is surely the verse: “Let there be no compulsion in religion” (Sura 2:256). Numerous Muslim theologians have emphasized that no one may be forced to convert to Islam. This is also mirrored in parts of the Islamic history of conquest: In areas conquered by Muslims, Christians and Jews were as a general rule allowed to retain their faith and their religious autonomy and thus did not have to convert. They were ‘subdues’ (dhimmi) who had to pay special taxes and submit to the authorities. They were tolerated, second class citizens and legally discriminated against since they adhered to a religion that due to its

deviation from Islam was viewed as adulterated and had been superseded by Islam.

Whoever has converted to Islam at some time, however, may not leave Islam. For that reason, according to the predominant opinion among theologians, Sura 2:256 does not mean that Islam would advocate free change of religion in both direction and the equality of all religions. Rather, it is often so interpreted to mean that no individual can be forced into the act of ‘belief’ (in the sense of being convinced).

In the fact that the Koran views Judaism and Christianity as inferior religions lies a reason as to why conversion to Christianity counts as basically false: It appears to be a regress to a superseded belief, which from the point of view of Islam was corrected and replaced by the ‘seal of the prophets’ (Sura 33:40). ‘The Cairo Declaration on Human Rights’ mentions Islam for instance in Article 10 as “the religion of unspoiled nature”⁴, thus the unadulterated religion which naturally corresponds to every individual; every deviation from it is counted inferior. Additionally, Christianity appears to many theologians to be a ‘Western’ religion, a religion of the crusaders and colonial lords and linked to Western political dominance.

An additional reason for the rejection of the freedom to change religions lies in the fact that turning away from Islam is not viewed as a private matter by many Muslims. Rather, it is a disgrace for the entire family or even a

² These figures are mentioned by Theodore Gabriel. *Christian Citizens in an Islamic State. The Pakistan Experience*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2007, p. 66.

³ See the report by Declan Walsh. Pakistan MP Sherry Rehman drops effort to reform blasphemy Laws, 03.02.2011, <http://www.theguardian.com/world/2011/feb/03/pakistan-blasphemy-laws-sherry-rehman> (14.10.2014).

⁴ See the text: <http://www.oic-oci.org/english/article/human.htm> (30.06.2014).

political act. It foments unrest, brings about turmoil, or is seen as a declaration of war on the Muslim community. Due to the fact that after Mohammed's death in 632 several tribes on the Arabian Peninsula who had initially accepted Islam turned from it, Abu Bakr, the first caliph after Mohammed, fought these tribes in the so-called Ridda wars (apostasy wars) and successfully struck down the insurgency.⁵ Owing to the 'apostasy wars' of early Islam, apostasy has from early on been linked in the collective memory of the Muslim community with political insurrection and treason and the suppression of this act of treason.⁶

The Koran, Tradition, and Islamic Theologians on Apostasy

On the one hand, the Koran itself speaks of unbelief and of 'straying' (Sura 2:108), for which the punishment of God and "a grievous chastisement" (9,74) are threatened, but it does not define an earthly punishment and does not name a method of flawlessly determining apostasy. A number of verses even appear to suggest free choice of religion (e.g., Sura 3:20), while others, such as Sura 4:88-89, warn Muslims to "seize them and slay them" who "turn renegades." An ambiguous textual finding is thus present, and it is interpreted by a small number of Muslim theologians to say that the Koran advocates

⁵ Comp. Tilman Nagel. Mohammed. Zwanzig Kapitel über den Propheten der Muslime. München: Oldenbourg, 2010, pp. 193-198.

⁶ So Wael Hallaq. Apostasy. In: Encyclopaedia of the Qur'an, Vol. I. Leiden: E.J. Brill, 2001, p. 119-122, p. 121.

complete freedom of religion. This is due to the fact that no clear textual finding of the elements of the offense of apostasy can be made. Others, however, argue that the Koran votes for the death penalty in the case of apostasy, e.g., owing to verses such as Sura 4:88-89. What is first of all spoken of here in the verse are "hypocrites" (Arabic: *al-munafiqun*), who wish that all were as unbelieving as they are. And then it states:

"But take not friends from their ranks until they flee in the way of God (from what is forbidden). But if they turn renegades, seize them and slay them wherever ye find them; and (in any case) take no friends or helpers from their ranks . . ."

Sura 9:11-12 also has to do with those who have joined the Muslim community – verse 11 mentions repentance, ritual prayer, and the giving of alms as marks of their new adherence to Islam. They then "violate their oaths" and the call is: "Fight ye the chiefs of unfaith" (Arabic: *fa-qatilu a'immat al-kufr*). With these verses as well as the incipient and militarily defeated movement of apostasy, the Ridda wars, which occurred on the Arabian Peninsula upon Muhammad's death, numerous theologians derive from apostasy a political danger to the Muslim community.

Islamic tradition as it was compiled up to the 9th/10th century (with reports about Mohammed and the first Muslims and their actions) condemned turning away far more sharply and called more clearly for the death penalty.⁷

⁷ Lutz Wiederhold. Blasphemy against the Prophet Muhammad and his Companions

Tradition expressly uses the term ‘apostasy’ (Arabic: *ridda*) for turning from Islam and reports the execution of individual apostates, for instance by caliphs, and several times calls for administering the death penalty to apostates.

The most often quoted tradition relating to advocacy of the death penalty in this context is the dictum attributed to Muhammad: “Whosoever changes his religion, kill him” (Arabic: *man baddala dinahu fa-’qtuluhu*).⁸ Other theologians in turn doubt the genuineness of this dictum and have not allowed it to count as justification of the death penalty.⁹

Admittedly the founders and students of the four Sunni legal schools of religious law as well as the most important Shiite school of law go along with this call for administering the death penalty for turning from Islam. The result is that from the early days of Islam, the majority of influential theo-

logians call for the death penalty in the case of conversion and have set this down in binding form in texts for criminal law within Sharia compendia.¹⁰

Who is an Apostate?

Over the course of centuries, Islamic theologians have indeed compiled many marks of apostasy – first and foremost are the denial of God and the belief in many gods. Thus these marks of apostasy are denials of the center of Islamic theology, monotheism – but at no point can a comprehensive definition of apostasy be found in the normative texts or in the work of any theologian.¹¹ All the circumscriptions up to this day have not been sufficiently comprehensive on the basis of content or have remained vague. Thus, throughout history there has only been limited consensus achieved among scholars. The lack of a scholarly hierarchy in at least Sunni Islam has also contributed to this situation.

Far-reaching consensus exists from early days onward that distancing from Islam in word or deed counts as apostasy. This is the case even if the involved party only expressed himself in fun or acted in similar fashion. Likewise the permanent, deliberate non-observance

(*sabb al-rasul, sabb al-sahabah*): The Introduction of the Topic into Shafii Legal Literature and its Relevance for Legal Practice under Mamluke Rule. In: *Journal of Semitic Studies* 42/1 (1997), pp. 39-70.

⁸ This tradition goes back to Ibn Abbas; Bukhari (istitabat al-murtaddin, bab 2, Vol. 9, book 84, No. 57) mentions it among others, also Ibn Maja (hudud, bab 2) as well as al-Nasa’i (tahrir ad-dam, bab 14). Comp. the overview over the texts of tradition at A. J. Wensinck. *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, 7 vols., Leiden: E. J. Brill, 1936-1969, vol. I, p. 153 and vol. V, p. 287.

⁹ An example would be Abdullah Saeed (born 1960), professor of Arabic and Islamic Studies in Melbourne, Australia, who has published extensively on the topic of religious freedom; see e.g.: Abdullah Saeed; Hassan. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Aldershot: Ashgate, 2004.

¹⁰ Comp. Frank Griffel. *Apostasy*. In: *Encyclopaedia of Islam*/3. http://0-www.brillonline.nl.oasis.unisa.ac.za/subscriber/uid=1460/entry?entry=ei3_SIM-0044 (15.09.2013); Wael Hallaq. *Apostasy*. In: *Encyclopaedia of the Qur’an*, vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 2001, p. 119.

¹¹ Some conditions necessary to „prove“ apostasy are mentioned e.g. by Mahmoud Ayoub. *Religious Freedom and the Law of Apostasy in Islam*. In: *Islamochristiana* 20 (1994), p. 88.

of the Five Pillars of Islam counts as apostasy, in particular the duty to pray, the non-observance of which cannot be explained away on various grounds (such as illness, travel, or the like). Additionally, every conviction which essentially contradicts the basic teachings of Islam is generally counted as apostasy, such as the denial of God or a declaration of the invalidity of the Sharia.¹²

The fact remains that from the early days of Islam and throughout the entirety of Islamic history, people have been executed on account of their apostasy. History cannot be reconstructed without gaps to know whether the death penalty was administered in every case, in particular during the early days of Islam, whether the apostate received an opportunity to repent, and just who was justified in the first place to judge what constituted apostasy and to bring charges and conduct executions. Up to the 19th century, there are known individual cases of executions, but there are cases of pardons as well.¹³

In the 20th century the topic received a brand new meaning. In connection with the rise of Islamism and the call on the part of politico-Islamic forces to bring about the complete implementation of the Sharia, there have been increased calls for the execution of apostates. Individuals who interpret the Koran progressively, women's rights activists, critical journalists, and

authors, secularists, and members of minorities have increasingly been charged with apostasy. As a result, there have been at least 50 charges of apostasy brought before courts in the last 20 years in Egypt, among them the famous case of the Koran scholar Nasr Hamid Abu Zaid. He had to flee from Egypt to the Netherlands in 1996 on account of apostasy charges.¹⁴ A number of theologians even called at that time for the introduction of the death penalty into Egyptian law.

Apostasy in the 20th Century: A Confession of Faith as a Coup Attempt

There is an increasing attempt, especially by Islamists, to show that the persecution of apostates has 'always' been practiced and apart from that is a compulsory action. This is due to the idea that in the case of apostasy one is dealing with a capital crime. In modern times, apostasy is frequently equated with treason, insurgency, the revocation of political loyalty, and subversion.

Nowadays Muslim theologians above all defend three positions on the question of apostasy: A minority, such as the influential Pakistan theologian, journalist, and political activist Abu l-A'la Maududi (d. 1979), calls without compromise for the death penalty for every individual who leaves Islam.¹⁵

¹² On these and further regulations see Mathias Rohe. *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*. München: C. H. Beck, 2009, p. 304ff.

¹³ Comp. Adel Theodor Khoury (Translator). *Der Koran, Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991, vol. 2, pp. 94-98.

¹⁴ The whole case of Abu Zaid is analysed in the following dissertation: Jörn Thielmann. *Nasr Hamid Abu Zaid und die wiedererfundene hisba. Sari'a und Qanun im heutigen Ägypten*. Würzburg: Ergon, 2003.

¹⁵ Abul Ala Mawdudi. *The Punishment of the Apostate According to Islamic Law*.

Another minority, including the theologian Abdullah Saeed (b. 1960), who hails from the Maldives, calls for complete freedom of belief. In his case, freedom also includes the latitude to turn from Islam to a new religion without consequences, Abdullah Saeed is also of the opinion that threatening a convert with the death penalty at the time of early Islam was motivated by the Islamic community's desire for political survival and for that reason nowadays no longer has any implication.¹⁶

The majority of classical Islamic theologians supposedly advocate the understanding of the internationally influential Egyptian scholar Yusuf al-Qaradawi (b. 1926). According to this position, a Muslim may indeed entertain definite doubts in his innermost being. This is due to the fact that the innermost being of an individual is not accessible to anyone and for that reason cannot be judged. However, according to Qaradawi's understanding, the individual may not speak with anyone about his doubts, may not convert to another religion, and may not attempt to entice an individual away from Islam. He may also not criticize the Sharia, Islam, the Koran, or Mohammed in any respect. If he does this, however,

Mississauga: The Voice of the Martyrs, 1994.

¹⁶ Abdullah Saeed. A Fresh Look at Freedom of Belief in Islam. In: Kingsbury, Damien; Barton, Greg (Hg.). *Difference and Tolerance. Human Rights Issues in Southeast Asia*. Geelong: Deakin University Press, 1994, p. 27-37, here pp. 31-34, and Abdullah Saeed; Hassan Saeed. *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Aldershot: Ashgate, 2004, pp. 41ff.

Qaradawi views it as inciting insurrection, treason, and divisiveness within the Muslim community, which has to be prevented and punished: al-Qaradawi holds the administration of the death penalty in this case to be compulsory.¹⁷ His definition of 'freedom of belief' does not mean religious freedom. Rather, it is only a freedom of inner thought and conviction, without this being allowed to come to expression. In the process, a personal profession becomes treason.

The case of Yusuf Nadarkhani

Pastor Nadarkhani was initially arrested in 2006, again on October 12, 2009, and had remained for a long time in an intelligence services detention facility in Lakan outside of the city of Rasht in the northern part of Iran. One means of pressure was first of all the arrest of Nadarkhani's wife on June 18, 2010 and her conviction to lifelong imprisonment. After this did not move Nadarkhani to return to Islam, she was released. The authorities also threatened the parents with the removal of the children from their custody so that they could be raised in a Muslim family.

On September 22, 2010, Yusef Nadarkhani was sentenced to death by hanging in a judgment by the Chamber

¹⁷ Yusuf al-Qaradawi. *jarimat ar-rida wa-uqubat al-murtadd fi dau' al-qur'an wa'-s-sunna. silsilat rasa'il tarshid as-sahwa*, No. 6. Kairo: Maktabat wahba, 2005 (3rd ed.). See also Yusuf al-Qaradawi. "Apostasy: Major and Minor" (April 2006), <http://www.onislam.net/english/shariah/contemporary-issues/islamic-themes/413125.html> (20.05.2013).

of First Instance of the Iranian Revolutionary Court. This was on account of ‘dissemination of non-Muslim teaching’ and ‘apostasy from the Islamic faith.’ On June 28, 2011 the judgment was confirmed by the Third Chamber of the Supreme Court in Qom. Gholamali Rezvani, Vice-Governor of the Provinz of Gilan, labeled Pastor Nadarkhani a “Zionist” who had “made himself guilty of corruption and had committed high treason.”¹⁸ Other Iranian media designated him a “rapist,” “burglar,” and an “extortionist.” He was denied all contact to his family as well as to his legal counsel. Nadarkhani’s lawyer, Mohammad Ali Dadkhah, was sentenced in July 2011 to lashings, 9 years of imprisonment, and a 10-year occupational ban as a lecturer and lawyer in addition to a fine. Pastor Nadarkhani was finally unexpectedly released on September 8, 2012. Although this case has tentatively come to an end, it should not make us forget the many people who are still in prison in Iran only because their faith deviates from the state propagated form of Islam many of whom are subjected to torture and mistreatment in various forms.

Although the Iranian Constitution guarantees religious freedom, the death penalty can be administered any day against people like Pastor Nadarkhani who are considered apostates.¹⁹ Addi-

¹⁸ Cf. e.g. the report by Dietrich Alexander. *Iraner sitzt in der Todeszelle, weil er Christ wurde*, 24.02.2012: <http://www.welt.de/politik/ausland/article13886003/Iraner-sitzt-in-der-Todeszelle-weil-er-Christ-wurde.html> (14.10.2014).

¹⁹ Cf. e.g. „Report Iran“ (2011) by Internationale Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM), Frankfurt: <http://www.igfm.de/fileadmin/igfm.de/pdf/Publikationen/Iran-Re>

tionally, Iran, by signing the International Covenant on Civil and Political Rights, has incurred the obligation of allowing its citizens the right to freedom of thought, conscience, and religion. It might be that the international response to the case in political circles and the media had prevented Nadarkhani’s execution.

Nadarkhani has for years been the first convert where the Iranian judiciary has openly named ‘apostasy from Islam’ as the justification for their death sentence. Earlier converts were mostly charged with other offenses such as ‘espionage’ or ‘drug dealing.’ Others, such as the Iranian pastor Mehdi Dibaj, were dragged out into broad daylight and later found dead.²⁰ Since the Iranian government finds itself presently under tremendous pressure, converts from Islam and underground churches see themselves confronted with numerous arrests, various forms of intimidation, and the threat of execution.

Religious Freedom according to Iran’s Definition

Due to a change in penal law, an insult to Muhammad has indeed been punishable by threat of the death penalty since 1996. However, up until now the Iranian Penal Code contains no paragraph explicitly calling for the death penalty in the case of apostasy from Islam. The currently applicable penal code in Iran is codified in the July 30, 1991 Islamic Criminal Code of Iran. It

[port/Report-Iran-IGFM-1-2011-deutsch_01.pdf](http://report-iran-igfm-1-2011-deutsch_01.pdf) (14.10.2014)

²⁰ Eliz Sanasarian. *Religious Minorities in Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 124-125.

has been provisionally in force since that time and is extended every two years. However, it is not a part of the legislative penal code as passed by Parliament. Yet there have already been advances to openly hold apostasy to be a violation of penal law:

Thus in the Iranian Parliament on September 9, 2008 (*Majlis*) there was a legal draft passed regarding “apostasy, heresy, and witchcraft,” which provides for the death penalty for apostasy.²¹ However, the law has apparently up to now (April 2012) not yet been presented to the Iranian Guardian Council for its approval. If that were to happen, the Guardian Council would have to make a decision regarding the law placed before it within a brief period of time. If the law were passed, it would be the first time apostasy would be codified as a statutory offense in Iran. In 1979 Iran basically introduced the Sharia in its entirety into its legal system. For that reason, apostasy currently counts in Iran as a serious offense, even if there is no explicit law in this connection. According to the new and not yet ratified Islamic penal code, the following would apply according to Articles 225.7 and 225.8:

“Punishment for a (. . .) [male] apostate . . . death . . . The highest penalty for apostate women (. . .) is lifelong imprisonment. During this time of punishment her living conditions will be made difficult as directed by the court and attempts will be made to guide her

*to the right path and to be encouraged to issue a retraction.”*²²

Ayatollah Ruhollah Khomeini defines these “difficult living conditions” in the following manner:

*“She is to receive lashings at the five daily prayer times, and her quality of life and amount of food, clothing, and water have to be reduced until she demonstrates remorse.”*²³

Essentially, owing to the general validity of Sharia law, which provides for the death penalty for apostasy, the Iranian administration of justice is obliged to punish apostasy. Article 167 of the Islamic Republic of Iran Constitution stipulates that a judge has to base his judgment on Islamic sources, or more specifically, valid Fatawa (legal opinions) in cases where a law covering a particular issue is lacking.²⁴ Additionally, according to Article 170 of the Constitution, no judgment can be made which contradicts the laws of Islam.

Article 226 of the Iran Penal Code additionally permits the killing of an apostate without charges and court pro-

²¹ The text appeared with the date December 11, 2007 on the page of the Iranian Ministry of Justice. <http://maavanews.ir/tabid/38/Default.aspx> (14.05.2011).

²² Max Klingberg. Abfall vom Islam in der Islamischen Republik Iran. Rechtslage nach der Präsidentschaftswahl vom 12. Juni 2009. Unpublished Report, Frankfurt: Internationale Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM) [2010].

²³ *Ibid.*

²⁴ Thus Hossein Soodmand for instance was brought before a court on December 3, 1990, in Mashad due to his apostasy from Islam 30 years prior. In spite of the lack of a corresponding paragraph in the Iranian penal code, he was sentenced to death by hanging by invoking Sharia law on apostasy: Alasdair Palmer. “Hanged for being a Christian in Iran,” October 11, 2008. <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/iran/3179465/Hanged-for-being-a-Christian-in-Iran.html> (May 13, 2011).

ceedings. Furthermore, according to Article 295 of the penal code, the executor administering the death penalty upon an apostate or a person held to be an apostate is, , not to be punished. There are thus a number of regulations which allow a convert to be punished with death at any time in Iran.

At least since 2009, the time of the onset of the ‘Green Revolution,’ converts from Islam to Christianity and similarly many women’s rights activists have been especially severely persecuted, their private meetings dissolved, and the members of house churches sentenced to long periods of imprisonment or even condemned to be executed.

Since the death penalty can be administered for numerous offenses, charges against apostates are possible at any time under the claim of one of these offenses. They include murder, drug smuggling, terrorism, war against God (*Mohareb*), armed robbery, mugging (highway robbery), subversion, obtaining weapons, treason, embezzlement and the misappropriation of public funds, forming gangs, insults against and desecration of institutions of Islam or holy individuals (which, for example, counts essentially as a given in the case of missions work by converts) as well as rape, homosexuality, sexual relationships between a non-Muslim and a Muslim, and adultery.

The Topic of Religious Freedom belongs on the International Politics and Diplomacy Agenda

To summarize, a paradoxical situation emerges where in a number of countries characterized by Islam the right to religious freedom is expressly

recognized,²⁵ and yet nowhere is there positive as well as negative religious freedom in all directions. Rather, there is only the freedom to convert to Islam or to retain Islam. In the process, the question of the justification of religious freedom on the basis of frequently dramatic consequences for an apostate not only has a religious dimension but rather also social as well as political consequences. Even when many Muslims personally never lay a hand on a convert or more specifically would at least consider his condemnation to be problematic, the fact remains that neither classic nor contemporary Islamic theology has up to now provided a largely accepted positive justification for religious freedom nor an essential condemnation of the death penalty for apostasy. The result is that the term apostasy is very changeable in how it is filled with meaning and how it finds application in various situations.

The lack of religious freedom always involves a lack of political and individual civil rights and liberties. “Even if the Muslim Brotherhood in Egypt, which was in power for only a short time, is today history and power is once again in the hands of the military under General al-Sisi, genuine religious freedom for minorities and those who think differently will certainly not grow in the foreseeable future. Those who thus suffer are, along with

²⁵ For several examples of corresponding passages in the texts of the constitutions of Syria, Jordan, Algeria, Yemen, Mauritania, and Morocco, which guarantee religious freedom, see Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh. “Le Délit d’Apostasie aujourd’hui et ses Conséquences en Droit Arabe et Musulman,” in: *Islamochristiana* (20) 1994, pp. 93-116, here pp. 96ff.

women, especially the converts who, where Sharia is the source of all legislation, as in Egypt according to Article 2 of the constitution, may not claim any legal status at all.”

Religious freedom is a foundational human right. For that reason, the topic of religious freedom belongs on the international politics and diplomacy agenda. We owe it to all those who are imprisoned, harassed, bullied, and even executed daily for their convictions – be they of a religious nature or not – to

at least raise our voice from our position in the affluent, free West where it does not cost us anything. Human rights are indivisible. We enjoy their fruits today because others – not uncommonly due to the perspective of their own faith – believed in these ideas and stood up for them despite the personal disadvantages they therefore experienced. This should be a reminder and an incentive to follow suit.

Rezension / Book Review

Hatem Elliesie (Hrsg.): Beiträge zum Islamischen Recht VII. Islam und Menschenrechte/Islam and Human Rights/al-Islam wa-huquq al-insan. Frankfurt: Peter Lang 2010. 579 S. (Leipziger Beiträge zur Orientforschung 26). 94,80 €

Die Thematik „Islam und Menschenrechte“ beschreibt auch 60 Jahre nach der Verkündung der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ der UN-Generalversammlung im Jahr 1948, aber auch nach Formulierung der beiden wichtigsten islamischen Menschenrechtserklärungen, der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam“ von 1981 und der „Kairoer Erklärung der Menschenrechte“ von 1990, ein spannendes und in vielen Fällen spannungsreiches Verhältnis.

Im ersten Abschnitt zur „Islamrechtlichen Methodik sowie zur Rechtsphilosophie“ stellen vier Autoren grundsätzliche Überlegungen zur Vereinbarkeit von internationalen Menschenrechtsstandards und Islam an. Diese Vereinbarkeit wird meist entweder durch eine Vereinnahmung des Islam als vollkommene und erste Inkorporation des Menschenrechtsgedankens überhaupt oder durch eine wie auch immer gewählte Methode der Relativierung und Neuinterpretation der traditionellen Schariapositionierung der formativen Periode bis zum 10. Jahrhundert hergestellt. Assem Hefny wählt den letzteren Zugang: Für ihn liegt, wie er in seinem Beitrag „Hermeneutik, Koraninterpretation und Menschen-

rechte“ ausführt, der Schlüssel zu der Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten in einer Entsakralisierung der arabischen Schrift des Korans, die den Menschen ermächtigt, den Koran text immer wieder neu zu interpretieren, da die nicht-religiösen Inhalte des Korans keinen Allgemeingeltungsanspruch für die Gegenwart reklamieren dürfen.

Den grundsätzlichen Ansatz dieses Abschnitts hat Muhammad Kalisch in seinem Aufsatz „Islam und Menschenrechte: Betrachtungen zum Verhältnis von Religion und Recht“ gewählt. Zunächst erläutert er die Möglichkeiten einer Versöhnung von modernen Menschenrechtskonzeptionen mit dem klassisch-islamischen Recht, die er allein im Rahmen einer rationalistischen Exegese erkennt. Für Kalisch ist es unabdingbar, die Methodenlehre für den Gebrauch modernistischer Werkzeuge zu öffnen. Allerdings, so wendet der Autor kritisch ein, bewegt man sich damit letztlich in einem Raum, in dem dann all das als islamisches Recht definiert werden kann, was der Betreffende als solches behauptet.

Im zweiten Teil des Bandes wird in 12 Beiträgen die Menschenrechtssituation in ausgewählten afrikanischen, arabischen und asiatischen Staaten beleuchtet. Die Frage der Vereinbarkeit von Islam und Menschenrechten bzw. die Frage nach Möglichkeiten zur Erweiterung der Menschenrechte steht bei allen Beiträgen im Hintergrund, berufen sich doch zumindest alle arabischen Staaten auf die Scharia als eine oder

einzigste Quelle der Gesetzgebung. Ist diese Berufung auf die Scharia das wesentliche Hindernis für die Verwirklichung vermehrter Menschenrechte? Welche Rolle spielt die Schariagesetzgebung in Regionen, die sich im Unterschied zu den eher säkularen Rechtsgemeinschaften des Nahen Ostens auch beim Strafrecht auf die Scharia berufen wie der Sudan oder die nördlichen Bundesstaaten Nigerias?

Besonders der Blick in die gegenwärtigen Konfliktregionen ist unter den genannten Aspekten ebenso interessant wie die Antworten auf diese Fragen divers sind: Der Aufsatz von Isa Hayatu Chiroma und Hatem Elliesie „Islam, Islamic Law and Human Rights in the Nigerian Context“ bietet eine Kurzzusammenfassung der Genese des heute geltenden Rechts bis zur Einführung des Schariarechts in den nördlichen Bundesstaaten Nigerias. Er benennt einige Beispiele der besonders Frauen gefährdende, für Machtmissbrauch anfälligen Rechtswirklichkeit, in der die unteren Gerichtsebenen eher die Anwendung der Körperstrafen anordnen, während höhere Gerichte diese eher zu verwerfen suchen. Ferner weisen die Autoren auf die Problematik von Schariawächtern hin, die in Selbstjustiz das Recht in die eigenen Hände nehmen, auf das Nebeneinander verschiedener Rechtssysteme aus der Zeit vor und seit der Kolonialzeit sowie auf politische und wirtschaftliche Fehlentwicklungen.

Nicht nur von akademischem Interesse, sondern auch von politischer Aktualität ist der Beitrag von Tilman Röder „Human Rights Standards in Afghan Courtrooms“, der durch einen persönlichen Einblick in das Gerichtswesen Afghanistans bereichert wurde,

da der Autor die seltene Gelegenheit erhielt, im April 2007 einer Gerichtsverhandlung des Provinzgerichtes in Herat beizuwohnen. Gerade in Afghanistan stellt sich die deutliche Frage, ob die Berufung der Verfassung von 2004 auf die Scharia als einzige Rechtsquelle als Hauptursache der problematischen Situation des afghanischen Rechtswesens ausgemacht werden kann. Tilman Röder vermittelt eine sehr differenzierte Antwort, die zahlreiche weitere Gesichtspunkte als Problemfaktoren auf dem Weg zu größerer Rechtsstaatlichkeit benennt.

In einem dritten Teil des Werkes schließlich geht es um die Interaktion zwischen islamisch geprägten Ländern bzw. deren Organisationen mit Menschenrechtsinstitutionen: den Vertragsausschuss für das Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau, CE-DAW, sowie die Verhandlungen der OIC mit dem der UN-Generalversammlung direkt unterstellten Menschenrechtsrat.

Der vierte Teil dieses Sammelbandes stellt Überlegungen hinsichtlich der Vereinbarkeit von Menschenrechten und islamischem Recht unter dem Blickwinkel des internationalen Privatrechts dar, wobei der Schwerpunkt auf der Frage der Religionsfreiheit liegt.

Ist „der Islam“ das Problem auf dem Weg zu einer vermehrten Durchsetzung von Menschenrechten in islamisch geprägten Ländern? Weder ja noch nein. Er bedingt einerseits in seiner klassisch-schariarechtlichen Interpretation oder schlimmstenfalls strafrechtlichen Anwendung erhebliche Konflikte mit einschlägigen Menschenrechtsstandards. Ob und wie diese Interpretation allerdings vor Ort zum Tragen kommt und damit zu einem wichtigen Faktor

bei der Reduktion von Menschenrechten wird, hängt von einer Vielzahl weiterer, auch politischer Bedingungen ab. Was daran „Islam“ ist und was Machtmissbrauch, Fehlinterpretation, theologische Erstarrung oder Politik, ist Gegenstand intensiver Debatten unter muslimischen Intellektuellen und Theologen.

Hier ist ein von großem Fachwissen getragener Sammelband entstanden, der sowohl dem Islamwissenschaftler, als auch dem Rechts- und Politikwissenschaftler eine wahre Informationsfundgrube für die Fragestellung „Islam und Menschenrechte“ bietet.

(Christine Schirmmacher)

Hatem Elliesie (ed.): Beiträge zum Islamischen Recht VII. Islam und Menschenrechte/Islam and Human Rights/al-Islam wa-huquq al-insan. Frankfurt: Peter Lang, 2010. 579 pp. (Leipziger Beiträge zur Orientforschung 26). 94.80 €

Sixty years after the proclamation of the „General Declaration on Human Rights“ by the United Nations General Assembly in 1948, but also after the formulation of the two most important Islamic declarations on human rights, the „General Declaration on Human Right in Islam“ from 1981 and the „Cairo Declaration on Human Rights“ from 1990, the theme of „Islam and Human Rights“ still describes a gripping and, in many cases, a suspenseful relationship.

In the first section on „Islamic Legal Methodology and Legal Philosophy“, four authors present fundamental reflections on the compatibility of international human rights standards and

Islam. This compatibility is established in most case either through an appropriation of Islam as a perfect and first incorporation of the human rights idea generally, or through an arbitrarily selected method of relativizing and reinterpretation of the traditional Sharia positions on human rights in the formative period up to the tenth century. Assem Hefny chooses the latter approach: For him, as he declares in his article “Hermeneutik, Koraninterpretation und Menschenrechte”, the key to the compatibility of Islam and human rights lies in a de-sacralization of the Arabic script of the Koran, which enables people again and again to reinterpret the Koran text anew, since the non-religious content of the Koran may not claim general validity for itself in the present age.

The most fundamental approach in this section, however, has been chosen by Muhammad Kalisch in his article on “Islam und Menschenrechte: Betrachtungen zum Verhältnis von Religion und Recht”. First of all, he explains the possibilities for reconciliation between modern concepts of human rights and classical Islamic law. He recognizes these possibilities alone within the framework of a rationalistic exegesis. For Kalisch, an opening of methodology to the use of modern tools is indispensable. The author, however, makes the critical objection that one thereby moves within a sphere in which then, in the last analysis, everything that can be defined as Islamic law is what the person concerned claims to be such.

In the second part of the volume, twelve articles describe the human rights situation in selected African, Arabic, and Asian states. The question of the compatibility of Islam and hu-

man rights, or the question of the possibilities for the extension of human rights, form the background of all the articles, since at least all the Arabic states invoke the Sharia as one, or the only, source of legislation. Is this reference to Sharia the essential obstacle to the realization of increased human rights? What role does Sharia legislation play in regions where, in contrast to the relatively secular legal communities of the Near East, the Sharia is invoked also in criminal law? Such regions are the Sudan or the northern federal states of Nigeria.

The consideration of the present regions of conflict under the aspects already named is especially just as interesting as the answers to these questions are diverse: The article by Isa Hayatu Chiroma and Hatem Elliesie, "Islam, Islamic Law and Human Rights in the Nigerian Context", offers a short summary of the genesis of current valid law up to the introduction of Sharia law in Nigeria's northern federal states. It cites several examples of the legal reality there, which poses an especial danger to women and is prone to the abuse of power. In this situation, the lower judicial levels are more apt to order the application of corporal punishment, while the higher courts seek to reject this. Further, the authors point out the problem of the Sharia watchdogs, who take the law into their own hands, the co-existence of different legal systems from the time before and since the colonial period, as well as undesirable political and economic developments.

The contribution by Tilman Röder is not only of academic interest, but also has political currency. His article, "Human Rights Standards in Afghan

Courtrooms", is enhanced by a personal insight into Afghanistan's legal system made possible by the rare opportunity granted the author to attend a judicial hearing of the provincial court in Herat in April, 2007. It is exactly in Afghanistan where the distinct question can be posed of whether the reference in the constitution of 2004 to Sharia as the only legal source can be perceived as the chief cause of the problematic situation in the Afghan judiciary. Tilman Röder gives a very nuanced answer that names numerous further aspects as problem factors on the path to a greater presence of the rule of law.

In a third part of the work, the subject is the interaction between Islamic-dominated countries (or their organizations) and human rights institutions: the Committee for the Convention on the Elimination of Discrimination Against Women, CEDAW, as well as the negotiations conducted by the OIC with the Human Rights Council under the direct authority of the UN General Assembly.

The fourth part of this anthology presents reflections in regard to the compatibility of human rights and Islamic law under the aspect of international civil law. Here, the emphasis lies upon the question of religious freedom.

Is "Islam" the problem blocking the path to an increased assertion of human rights in Islamic-dominated countries? The answer is neither yes nor no. On the one side, Islam in its classical Sharia-based interpretations, or, in the worst case, in its application in criminal legal proceedings, induces considerable conflict with pertinent human rights standards. Whether and how this interpretation, though, has an effect on the local level and thus becomes an important factor in the reduction of human

rights, is dependent upon a multitude of further, also political, circumstances. What in all of this is “Islam” and what is abuse of power, misinterpretation, theological torpor, or politics is the object of intense debate among Muslim intellectuals and theologians.

What has been created here is an anthology characterized by a wealth of specialized knowledge. It offers not only the scholar of Islamic studies, but also the legal scholar and political scientist, a real treasure trove in dealing with the subject of “Islam and human rights”.

(Christine Schirmacher)

Das **Institut für Islamfragen** will der Herausforderung durch die ständige Zunahme der Zahl der Muslime in Europa begegnen und Christen helfen, sich dieser Herausforderung zu stellen.

Dieses Institut der Evangelischen Allianz bietet sachliche Informationen aus christlicher Perspektive vor dem Hintergrund der besonderen Ereignisse unserer Zeit.

Unsere Ziele

- Eine sachlich-wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Islam.
- Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Anspruch des Islam als Religion, politischem System und Gesellschaftsordnung.
- Regelmäßige Veröffentlichungen, Seminare, Vorträge u. Tagungen.
- Ein zeitgemäßes Vertreten christlicher Werte und Auffassungen.
- Zurüstung von Christen zu einer angemessenen Begegnung mit Muslimen.

© Institut für Islamfragen der Evangelischen Allianz
in Deutschland, Österreich und der Schweiz
Alle Rechte vorbehalten.

Sie finden uns im Internet unter: <http://www.islaminstitut.de>.

ISLAM AND CHRISTIANITY

Journal of the Institute of Islamic Studies of the Evangelical Alliance in Germany, Austria, and Switzerland

- German/English. All articles in both languages.
- Topics of current issues: Women in Islam, Human Rights in Islam, Sharia law, Shii Islam.
- Editor: Carsten Polanz, M.A.
- ISSN 1616-8917
- 48 pp. twice annually
- 9,20 € per year including postage (airmail on request)
- **Sample copies and subscription:** IfI, Pf 7427, D-53074 Bonn, Germany, info@islaminstitut.de or from the publisher VTR, info@vtr-online.com, <http://www.vtr-online.com>
- **Download** under <http://www.islaminstitut.de/zeitschrift.20.0.html>