

ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE ISLAM AND CHRISTIANITY

Zeitschrift des
Instituts für Islamfragen (IfI)

Journal of the
Institute of Islamic Studies

ISSN 1616-8917
Nr. 1/2018 (18. Jg.)



Der Konversionsprozess und die Konversionsfreiheit *The Process of Conversion and the Freedom to Convert*

Inhalt / Contents

Vorwort / <i>Editorial</i>	3
Konversion – ein faszinierendes Phänomen <i>Conversion – a Fascinating Phenomenon (Reinhold Strähler)</i>	5
Die Freiheit zum Glaubenswechsel als Nagelprobe der Religionsfreiheit <i>Freedom to change one's religion as the acid test of religious freedom</i> (Heiner Bielefeldt)	30
Rezensionen / <i>Book reviews</i>	50

**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 (IIS)*

Bankverbindung (für Spenden / for donations): Institut für Islamfragen, Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel, IBAN: DE 2252 0604 1000 0400 3381 BIC: GENODEF1EK1

ISSN 1616-8917

Herausgeber / Editor:
Prof. Dr. Christine Schirrmacher

Schriftleiter / Executive Editor:
Dr. Carsten Polanz, Gießen
carsten.polanz@islaminstitut.de

Redaktion / Editorial Board:
Kirchenrat A. Hauser, D. Hecker, Prof. Dr. F. Herzberg, Dr. D. Kuhl, G. Strehle, J. Strehle, E. Troeger, Dr. P. Uphoff

Übersetzungen / Translations
Michael Ponsford, Jared M. Wensyel

Trägerverein / Board:
Institut für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz e.V. (IfI)
Postfach 7427, D-53074 Bonn
ifi@islaminstitut.de / www.islaminstitut.de
I. Vorsitzender: Dr. Dietrich Kuhl
Nahestraße 6, D-45219 Essen
SEA, Josefstr. 32, CH – 8005 Zürich
ÖEA, Vogelsangstr. 15c, A – 5111 Bürmoos

Abo / Sub (Bestellung und Kündigung von Abonnements / *For ordering or canceling your subscription*): abo@islaminstitut.de

Verlag / Publisher: Schirrmacher Medien KG – Verlag für Kultur und Wissenschaft
Friedrichstr. 38, 53111 Bonn

Konto für Abos / Account for subs:
IBAN: DE09 6601 0075 0504 9297 55
BIC: PBNKDEFF, Postbank Dortmund

Telefon / *phone*: +49 (228) 29 97 15 81
vkwonlinebonn@gmail.com

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,

wenn es in den letzten zehn Jahren in der gesellschaftlichen Debatte um das Phänomen der Konversion ging, standen häufig die Themen Salafismus und Radikalisierung im Vordergrund. Erst mit den großen Flüchtlingsströmen der letzten Jahre ist auch die Hinwendung von Muslimen zum christlichen Glauben stärker ins öffentliche Bewusstsein gerückt. Vor allem Iraner und Afghanen haben sich taufen lassen und christlichen Kirchen und Gemeinden angeschlossen. Neuere Studien dokumentieren ein zunehmendes Interesse am christlichen Glauben auch in anderen Regionen der islamischen Welt.

Im Hauptartikel dieser Ausgabe fasst Reinhold Strähler die wichtigsten Erkenntnisse aus seinen zwei interdisziplinär angelegten Forschungsarbeiten zur Konversion von Muslimen zum christlichen Glauben zusammen und zeigt an geeigneter Stelle auch Parallelen und Unterschiede zu entgegengesetzten Prozessen (Konversionen zum Islam) auf. Dabei wird deutlich, wie komplex und vielschichtig die Ebenen und Ursachen einer Konversion sind und welche Veränderungen sich sowohl im Bereich der Einstellungen als auch der Überzeugungen ergeben. Kausale Faktoren wie Erlebnisse in der Kindheit, negative Erfahrungen mit der bisherigen Religion, aber auch emotionale oder familiäre Krisen können demnach die Öffnung für einen neuen Glauben befördern. Hinzu kommen nach Strählers Beobachtung intervenierende Faktoren wie die Auseinandersetzung mit der Bibel oder anderer christlicher Literatur (u.a. zu Schlüsselthemen wie Vergebung), ein überzeugender Lebensstil von Christen im eigenen Um-

feld oder auch übernatürliche Erfahrungen von Wundern und Heilungen. Das soziale Umfeld kann den Konversionsprozess erleichtern oder auch unterdrücken.

Hier knüpft der zweite Artikel von Heiner Bielefeldt an. Der Erlanger Professor für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik war von 2010 bis 2016 UN-Sonderberichterstatter für Religionsfreiheit und ist überzeugt, dass die Freiheit zum Glaubenswechsel die „Nagelprobe der Religionsfreiheit“ darstellt. Strafrechtliche Repressionen (z.B. durch Apostasie- und Blasphemie-Gesetze), administrative Schranken (wie die Unmöglichkeit, die Religionszugehörigkeit in Ausweispapieren zu ändern), familienrechtliche Sanktionen (u.a. Auflösung der Ehe und Verlust des Erb- und Sorgerechts), aber auch Stigmatisierungen von Konvertiten in Medien und Schulbüchern verletzen die völkerrechtlich verbindlichen Abkommen zur Religionsfreiheit. Bielefeldt macht zudem deutlich, dass die Freiheit zum Glaubenswechsel untrennbar mit der Freiheit zur friedlichen öffentlichen Glaubenswerbung verbunden ist. Nur wenn Menschen Zweifel offen kommunizieren, sich aktiv mit anderen Weltanschauungen auseinandersetzen und am Ende auch den Glauben wechseln können, kann der Verbleib in einer Religion als Ausdruck persönlicher Freiheit verstanden werden. Diese nur scheinbare Selbstverständlichkeit gilt es heute entschlossen zu verteidigen – vor allem dort, wo Religionsfreiheit als Einbahnstraße für Gleichgesinnte interpretiert wird.

Ihre Redaktion

Editorial

In the last ten years, whenever the phenomenon of conversion was discussed in public debate, the topics of Salafism and radicalization stood in the foreground. Not until the significant streams of refugees in the past few years did the turning of Muslims to the Christian faith move into public awareness. Especially Iranians and Afghans have been baptized and joined Christian churches and communities. New studies document increasing interest in the Christian faith, including in other regions of the Islamic world.

In this edition's main article Reinhold Strähler summarizes the most important discoveries of his two interdisciplinary research projects on the conversion of Muslims to the Christian faith, and also in the appropriate places shows parallels and differences to contrasting processes (conversion to Islam). With this it is made clear how complex and multilayered the levels and causes of a conversion are and which changes occur both in the realm of attitudes and convictions. According to his findings, causal factors such as childhood experiences, negative experiences with the former religion, but also emotional or family crises can promote openness for a new faith. Adding to these are, according to Strähler's observation, intervening factors such as exploration of the Bible or other Christian literature (i.a. on key topics such as forgiveness), the persuasive lifestyle of acquainted Christians, or even supernatural experiences of miracles and

healing. Social environment can either facilitate or hinder the conversion process.

Heiner Bielefeldt follows this topic with the second article. The University of Erlangen Professor of Human Rights and Human Rights Policy was the UN Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief from 2010 to 2016, and is persuaded that the freedom to change one's belief represents "the litmus test of religious freedom". Legal repression (e.g. through apostasy and blasphemy laws), administrative barriers (such as the inability to change religious affiliation in identification papers), familial sanctions (i.a. dissolution of marriage and loss of rights of inheritance and custody), but also the stigmatization of converts in media and school books violate covenants and agreements on religious freedom obligatory under international law. Additionally, Bielefeldt makes it clear that freedom to change one's belief is inseparably linked to the freedom of peaceful public religious promotion. When people communicate doubts openly, actively explore other world views, and in the end are also capable of changing faiths, only then is it possible to understand remaining in a religion as an expression of personal freedom. This only ostensible matter of course must be resolutely defended – especially where religious freedom is interpreted only to be a one-way street for the like-minded.

The Editors

Konversion – ein faszinierendes Phänomen

Von Reinhold Strähler¹

Einleitung

Der Religionswissenschaftler Michael Blume beschreibt in seinem 2017 herausgegeben Buch „Islam in der Krise“ das Phänomen, dass viele Muslime in Deutschland sich seit Langem im „stillen Rückzug“ befinden und islamische Praktiken für sie keine Rolle mehr spielen.² Neben einem „lauter“ werdenden Agnostizismus und Atheismus beobachtet Blume jedoch auch ein Interesse an anderen Religionen, auch gerade an denen, die als „früher“ gelten:

„Christen, Yeziden, Bahai und auch die nahezu ausgestorbene Religion der Zoroastrier vermehren trotz – und wegen – Verfolgungen in der islamisch geprägten Welt zahlreiche Anfragen von konversionswilligen Noch-Muslimen, die Gott nicht mehr im Islam finden konnten... In Deutschland wenden sich Flüchtlinge dem christlichen Glauben zu und auch religiös-weltanschauliche

¹ Reinhold Strähler erwarb am Externen Studienzentrum der Columbia International University in Korntal-Münchingen den Grad eines M.A. in Missiologie (1998) sowie an der University of South Africa (UNISA) den Grad eines MTh (2005) und eines DTh (2009) jeweils in Theologie mit Schwerpunkt Missiologie. Seit 1986 arbeitet er mit der Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten (EMO), mit der er von 1991-2006 im Sudan und von 2006-2010 in Kenia tätig war. Er ist theologischer Referent und engagiert sich in der Migrantenarbeit in Deutschland.

² Michael Blume, Islam in der Krise – eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug, Ostfildern: Patmos Verlag, 2017, 45f.

Bewegungen wie die Anthroposophie mit ihren Waldorfschulen und -kindergärten und -schulen verzeichnen ein zunehmendes Interesse von Menschen muslimischer Herkunft. Auf Blogs und auf Twitter bekunden Ex-Muslime ihren Abschied vom Islam unter Hashtags wie #exmuslimbecause. Schließlich verweist der rapide Zerfall von Familienstrukturen auf die nachlassende Verbindlichkeit religiöser Gebote und Gemeinschaften.“

Während Blume zu dem Interesse von Muslimen an Yeziden und Baha'i keine näheren Angaben macht, erwähnt er die Wiedereröffnung eines zoroastrischen Tempels in Erbil, die unter Kurden nach Jahrhunderten islamischer Dominanz als Ausdruck moderner Religionsfreiheit und eines vor-islamischen Nationalbewusstseins breite Sympathie gefunden habe.³ Das Interesse von Muslimen am christlichen Glauben ist vielfach belegt; in den vergangenen Jahren kamen in vielen Regionen der islamischen Welt Muslime zum Glauben an Jesus Christus. Der Missionswissenschaftler David Garrison spricht von „Bewegungen“, bei denen jeweils mindestens 1.000 Gläubige im Verlauf der vergangenen ein oder zwei Dekaden getauft oder 100 neue Gemeinden

³ Blume, Islam in der Krise, 46. Die Erwähnung der Yeziden in diesem Zusammenhang verwundert, da diese Religion keine Konversion vorsieht. Es wäre interessant zu erfahren, ob Muslime tatsächlich zur zoroastrischen Religion konvertiert sind.

gegründet wurden.⁴ Die von Blume erwähnten muslimischen Flüchtlinge, die sich in Deutschland dem christlichen Glauben zuwenden, sind vor allem Iraner und Afghanen, von denen in den vergangenen vier bis fünf Jahren Hunderte wenn nicht gar Tausende getauft wurden.⁵

Doch Veränderungen im Blick auf die religiöse Identität finden nicht nur vom Islam zum christlichen Glauben statt, Menschen wenden sich auch dem Islam zu, sei es aufgrund einer Eheschließung mit einem muslimischen Partner oder aus religiöser Überzeugung. Manche Jugendliche in Europa – muslimischer oder nichtmuslimischer Herkunft – werden von einer radikalen Ausprägung des Islam angezogen. Dies stellt für die Gesellschaften in Europa eine große Herausforderung dar, wie Christine Schirmacher und Ahmad Mansour ausführlich beschreiben.⁶

Während meiner Zeit im Sudan und Kenia begegnete ich immer wieder Menschen aus einem muslimischen Hintergrund, die zum Glauben an Jesus Christus gekommen waren. In zwei Forschungsarbeiten hatte ich Gelegenheit, die Prozesse ihrer Konversion zu analysieren. Dabei interessierte mich vor allem die Frage, was genau wäh-

rend solcher Prozesse geschieht, was sich verändert und welche Faktoren solche Veränderungen beeinflussen.⁷ Eine bessere Wahrnehmung solcher Prozesse kann helfen, die Konversionen von muslimischen Flüchtlingen in Deutschland zum christlichen Glauben besser zu verstehen. Gleichzeitig stellt sich die Frage, inwieweit es Ähnlichkeiten bzw. Unterschiede zu den Prozessen gibt, durch die Menschen sich dem Islam zuwenden.

Konversion als Phänomen

Für die Analyse eines bestimmten Phänomens, wie z. B. des Konversionsprozess von Muslimen, braucht man ein Schema, das die Struktur für die Analyse angibt, eine Übersicht über die Aspekte, die bei diesem Phänomen eine Rolle spielen.⁸ In meiner Forschung

⁴ David Garrison, *A Wind in the House of Islam*, Monument: WiGTAKE Resources, 2014.

⁵ Siehe z. B. Theo Volland (Hg.), *Die leise Erweckung. Wie Gott die Flüchtlinge in unserem Land berührt*, Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2018.

⁶ Christine Schirmacher, „Wege in die Radikalisierung bei Muslimen in Europa“, in: *Islam und christlicher Glaube*, 2/2013, 26-37; Ahmad Mansour, *Generation Allah. Warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus umdenken müssen*, Frankfurt: Fischer, 2015 (Zitate nach der Taschenbuchausgabe von 2017).

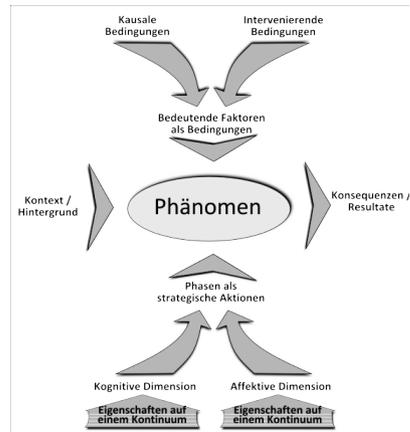
⁷ Reinhold Strähler, *Conversions from Islam to Christianity in the Sudan*, MTh-Dissertation, Pretoria: University of South Africa, 2005; siehe <http://uir.unisa.ac.za/handle/10500/2438> (letzter Zugriff am 08.03.2018); *Coming to Faith in Christ: Case Studies of Muslims in Kenya*, DTh-Dissertation, Pretoria: University of South Africa, 2009; siehe <http://uir.unisa.ac.za/handle/10500/3527> (letzter Zugriff am 08.03.2018); „Areas of Change in the Conversion Processes of East African Muslims“, in: David Greenlee (Hg.), *Longing for Community. Church, Ummah, or Somewhere in between?* Pasadena: William Carey Library, 2013, 125-135.

⁸ Strähler, *Coming to faith*, 95-99; basierend auf dem Konzept von Strauss und Corbin und dessen Anwendung als Praxiszyklus für empirische Forschung in missiologischen Studien von Faix. Anselm Strauss & Juliet Corbin, *Grounded Theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, Weinheim: Beltz, 1996; Tobias Faix, *Gottesvorstellungen bei Jugendlichen: Eine qualitative Erhebung aus der Sicht empirischer Missionswissenschaft*, Münster: LIT Verlag, 2007, 112.

wurde deutlich, dass bei der Konversion von Muslimen zum christlichen Glauben bedeutende Faktoren in der Form von kausalen und intervenierenden Bedingungen wirksam sind, die den Konversionsprozess entscheidend beeinflussen. Die unterschiedlichen Hintergründe der Konvertiten (Kontext) im Blick auf Geschlecht, sozioökonomische und bildungsmäßige Gesellschaftsschichten sowie die religiöse Zusammensetzung der Herkunftsgesellschaft führen zu Variationen in den Prozessen. Im Verlauf der Konversionsprozesse lassen sich verschiedene chronologische Phasen feststellen (im Schema „strategische Aktionen“ genannt). Diese Phasen haben eine kognitive und eine affektive Dimension. Veränderungen im Blick auf Überzeugungen und Einstellungen finden gleichzeitig auf mehreren Ebenen in beiden Dimensionen statt. Die Konsequenzen solcher Konversionsprozesse zeigen sich in einer Transformation der Konvertiten sowie in den Veränderungen in ihren Beziehungen zu ihrem sozialen Umfeld.⁹ Obwohl sich meine Untersuchung auf den kenianischen Kontext bezieht, lassen sich die erarbeiteten Prinzipien nach meiner Beobachtung auf Konversionen von Muslimen zum christlichen Glauben allgemein übertragen.¹⁰

⁹ Strähler, *Coming to faith*, 257.

¹⁰ Dies zeigt ein Vergleich mit Biographien und Untersuchungen von Konvertiten in anderen geographischen Regionen, z. B. Yassir Eric, *Hass gelernt, Liebe erfahren. Vom Islamisten zum Brückenbauer*, Aslar: Adeo, 2017; Nabeel Qureshi, *Allah gesucht – Jesus gefunden: Eine außergewöhnliche Biografie*, Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft, 2015; Tom Doyle & Greg Webster, *Träume und Visionen – Wie Muslime heute Jesus erfahren*, Giessen:



Für eine umfassende Einschätzung von Konversionen sind Erkenntnisse aus der Religionspsychologie, Religionssoziologie, Kulturanthropologie, Missiologie und Theologie hilfreich. Die Missionswissenschaftler David Greenlee und Rick Love sprechen in diesem Zusammenhang davon, das Phänomen von Konversionen am besten „in verschiedenen Spiegeln zu betrachten“.¹¹ Solch ein multidisziplinärer Ansatz soll im Folgenden versucht werden. Wenden wir uns zunächst den Ursachen und dem Verlauf des Konversionsprozesses zu.

Brunnen, 2013; Albrecht Hauser (Hg.), *Ich glaubte an Allah und träumte von Jesus*, Holzgerlingen: Hänssler, 2010.

¹¹ David Greenlee & Rick Love, „Conversion through the Looking-Glass: Muslims and the Multiple Facets of Conversion“, in: David H. Greenlee, *From the Straight Path to the Narrow Way. Journeys of faith*, Waynesboro: Authentic, 2006, 35-50.

Ursachen und Verlauf

Aus Sicht der Religionspsychologie sind unterschiedliche Formen von Konversionen von Interesse: (a) Wechsel der Religion, (b) Intensivierung der religiösen Zugehörigkeit, (c) Selbsttransformation, (d) erzwungene versus experimentierende Konversion und (e) De-Konversion.¹² Bei einer Konversion vom Islam zum christlichen Glauben wie auch von einem Nichtmuslim hin zum Islam geht es in beiden Fällen um einen Wechsel der Religion, bei dem Weg eines Muslims in die Radikalisierung um eine Intensivierung der religiösen Zugehörigkeit. Bei einem Wechsel der Religion spricht man auch von einer „horizontalen“ Konversion, da dabei eine völlig neue Sicht eingenommen wird. Diese unterscheidet sich von den Erfahrungen bei einer Intensivierung der religiösen Zugehörigkeit, einer „vertikalen“ Konversion.¹³ Bei letzterer spielen vor allem Fragen der Suche nach der eigenen Identität eine Rolle, wie sie z. B. Sophie Gilliat-Ray in ihrer Studie zur Wiederentdeckung des Islam durch die dritte Generation von muslimischen Immigranten in England beschreibt.¹⁴

¹² Ulrike Popp-Baier, „Konversionsforschung als Thema gegenwärtiger Religionspsychologie“, in: Christian Henning & Erich Nestler (Hg.), *Konversion: Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas*, Frankfurt: Peter Lang, 2002, 95-115, 95.

¹³ Popp-Baier, *Konversionsforschung*, 100.

¹⁴ Sophie Gilliat-Ray, „Rediscovering Islam: A Muslim Journey of Faith“, in: Ch. Lamb and M. D. Bryant (Hg.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, London and New York: Cassell, 1999, 315-332.

1. Motive und Gründe

Eine der faszinierendsten Aspekte in Konversionsstudien bezieht sich auf die Motivation für eine Konversion.¹⁵ In gewisser Weise ist eine Konversion immer erstaunlich und eine Person, die sich von der Religion ihrer Familie ab- und einer anderen Religion zuwendet kann entweder „an amazing convert“ oder „an amazing apostate“ genannt werden.¹⁶ Doch was bewegt Konvertiten dazu, ihr Glaubenssystem zu wechseln und eine Religion anzunehmen, die entsprechend ihrer vorigen Überzeugung als nicht wahr oder überholt angesehen wurde?

Jean-Marie Gaudeul fand in seiner Untersuchung von hundert veröffentlichten Berichten folgende Gründe für eine Konversion: (1) Jesus ist so attraktiv, (2) Durst nach Wahrheit, (3) Menschen ohne eine Familie suchen eine neue Gemeinschaft, (4) die Anziehungskraft der christlichen Kirchengemeinde, (5) die Notwendigkeit der Vergebung, (6) Durst nach Gott und (7) das Erlebnis eines Rufes von Gott z. B. durch einen Traum.¹⁷ Andreas Maurer identifizierte im südafrikanischen Kontext religiöse, mystische, affektionale, sozio-politische und materielle Motive. Seiner Beobachtung nach spielen in einem Konversionsprozess immer mehrere Motive eine Rolle und beeinflussen sich gegen-

¹⁵ Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven: Yale University, 1993, 139.

¹⁶ Bob Altemeyer & Bruce Hunsberger, *Amazing Conversions: Why Some Turn to Faith and Others Abandon Religion*, Amherst, NY: Prometheus Books, 1997.

¹⁷ Jean-Marie Gaudeul, *Called from Islam to Christ: Why Muslims Become Christians*, Crowborough: Monarch, 1999.

seitig.¹⁸ Dabei wird das religiöse Motiv manchmal als das eigentliche Motiv für eine Konversion angesehen. Maurer sieht dieses Motiv, wenn eine Person aktiv Wissen über religiöse oder geistliche Themen sucht durch Literatur, Vorträge, Fernsehen oder andere Medien. Bei einem jungen Muslim an der Küste Kenias war dieses Motiv deutlich festzustellen, da er beharrlich nach Wegen suchte, um mehr über den christlichen Glauben zu lernen und sich mit Christen auszutauschen. Er hatte einen starken Wunsch nach Veränderung.¹⁹

Doch Motive für eine Konversion müssen nicht nur religiöser bzw. kognitiver Natur sein, wie Maurer zeigt. Chana Ullman beschreibt den Prozess einer Konversion von jungen Erwachsenen in den USA zum orthodoxen Judentum, Katholizismus, Hare Krishna oder Baha'i als ein „Sich-Verlieben“ und weniger als einen Wechsel der Überzeugungen.²⁰ Nach Ali Köse, der die Konversion von britischen Konvertiten zum Islam erforschte, spielten jedoch kognitive intellektuelle Elemente eine wichtige Rolle bei der Konversion.²¹ Eines der wesentlichen Ergebnisse meiner eigenen Forschung ergab, dass es in einem Konversionsprozess immer sowohl um kognitive als auch um affektive Aspekte geht, auch wenn

¹⁸ Maurer, Andreas, *In Search of a New Life: Conversion Motives of Christians and Muslims*, DTh Dissertation, Pretoria: University of South Africa, 1999.

¹⁹ Strähler, *Coming to faith*, 115f.

²⁰ Chana Ullmann, *The Transformed Self: The Psychology of Religious Conversion*, New York, London: Plenum, 1989.

²¹ Ali Köse, *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts*, London & New York: Keagan Paul International, 1996.

die beiden Elemente unterschiedlich gewichtet sein können²². Diese Aspekte können am besten als Eigenschaften der affektiven und kognitiven Dimension des Konversionsprozesses verstanden werden, die sich im Laufe eines solchen Prozesses verändern. Dass Jesus attraktiv ist, was Gaudeul z. B. als einen der Gründe für eine Konversion identifiziert, ist oft nicht der Auslöser für die Beschäftigung mit dem christlichen Glauben, sondern eine Einstellung, die sich erst durch die intensive Beschäftigung mit dem entwickelt, was die Bibel über Jesus sagt. In meiner Forschung fällt das unter die Eigenschaft „Einstellung zu Christus und dem Evangelium“, die zu der affektiven Dimension gehört. Diese Einstellung verändert sich graduell von einem ursprünglichen „Respekt als Prophet“ über „fasziniert von Christus“ zu „Entscheidung für Christus“ und schließlich „als Christ leben“.²³

Auch im Blick auf Konversionen zum Islam werden verschiedene Motive angeführt. Kate Zebiri, die solche Konversionen in Großbritannien untersuchte, nennt die Suche nach dem Sinn des Daseins, soziale und politische Fragen, Unterschiede wie Gemeinsamkeiten zwischen Islam und Christentum, die Neugier auf andere Religionen, die allumfassende Regelung aller Lebensbereiche durch den Islam sowie die Erfahrung einer engen Gemeinschaft.²⁴

²² Strähler, *Coming to Faith*, 169; vgl. dazu die Darstellung verschiedener Typen von Konversionsprozessen, 242ff.

²³ Strähler, *Coming to Faith*, 149f., 189.

²⁴ Kate Zebiri, *British Muslim Converts. Choosing Alternative Lives*, Oxford: One World, 2008, 55-57, 62-67; zitiert in Schirmacher, *Wege in die Radikalisierung*, 27.

Larry Poston erwähnt fünf Gründe, warum westliche Erwachsene sich für den Islam entscheiden: Einfachheit, Rationalität, Gleichheit, Praktikabilität und die Abwesenheit von Priestern.²⁵

Wenden sich jedoch formal dem Islam zugehörige Muslime einer intensiveren Praxis oder einem ganz neuen Verständnis des Islam zu, so sind die Motive meist andere. Bei Migranten der zweiten oder dritten Generation hat das oft mit der Suche nach der eigenen Identität zu tun, die für viele junge Muslime Europas nicht eindeutig geklärt scheint.²⁶ Mansour unterscheidet zwischen dem breiten sozialen Phänomen der gestiegenen Bedeutung der Religion unter Jugendlichen, das er als „kulturelle Strömung unter Jugendlichen“ wahrnimmt und „Generation Allah“ nennt, und einer „radikalen“ oder „salafistischen Jugendkultur“.²⁷ Für die Jugendlichen der ersten Gruppe wird ihre Religion zu einem elementaren Baustein ihrer Identität, obwohl sie sich in religiösen Fragen kaum auskennen. Diese Jugendlichen sind nicht per se radikal, sie bieten aber den Radikalen einen fruchtbaren Boden für ihre Propaganda. Bei der zweiten Gruppe geht es um radikalisierte Jugendliche, die sich einen bestimmten Code zulegen, was Sprache oder Kleidung angeht, wodurch eine Gruppenzugehörigkeit entsteht. Solche Jugendlichen konnten sich vor ihrer Radikalisierung im Islam nicht gut aus. Offensichtlich macht gerade das geringe theologische

Wissen anfällig für Radikalisierungsprozesse, wie Schirmmacher erklärt.²⁸ In den meisten Fällen waren Kontakte zu einer Gruppe und/oder einer spirituellen Führerfigur entscheidend.

2. Phasen im Konversionsprozess

Ein Konversionsverlauf – sowohl bei einem Wechsel der Religion wie auch bei einer Intensivierung der religiösen Zugehörigkeit – verläuft in der Regel in Phasen, die chronologisch aufeinander folgen und sich voneinander unterscheiden lassen. In Konversionsprozessen von Muslimen, die zum christlichen Glauben kommen, sind das fünf solcher Phasen: (1) die Zeit, bevor ein Interesse am christlichen Glauben vorhanden ist, (2) der Zeitraum, in dem ein Bewusstsein für den christlichen Glauben beginnt, (3) die Zeit der intensiven Auseinandersetzung mit diesen neuen Gedanken, (4) der Zeitraum, in dem es zu einer Entscheidung kommt, und (5) die Zeit der Eingliederung in die neue Glaubensgemeinschaft.²⁹

Auch im Blick auf Konversionen zum Islam lassen sich einzelne Phasen feststellen. Bei britischen Konvertiten beobachtet Köse folgenden Prozess: (1) Abkehr von der früheren Religion, die als irrelevant empfunden wird, (2) Zwischenstadium ohne Religionszugehörigkeit, (3) soziale Kontakte zu Muslimen, (4) Ausprobieren der neuen Religion (rituelles Gebet, Fasten, Speise- und Kleidervorschriften) und schließlich (5) bewusste Übernahme der neuen Religion.³⁰ Bei jugendlichen Muslimen, die

²⁵ Poston, Larry, „The Adult Gospel“, in: *Christianity Today* 34 (August 20), 1990, 23-25.

²⁶ Schirmmacher, Wege in die Radikalisierung, 27f.

²⁷ Mansour, Generation Allah, 27-31.

²⁸ Schirmmacher, Wege in die Radikalisierung, 28-30.

²⁹ Strähler, Coming to Faith, 133.

³⁰ Köse, Conversion to Islam, 122f.

radikal werden, spielt die sorgfältige Auseinandersetzung mit den Inhalten des Islam kaum eine Rolle. Es geht vor allem um ein emotionales Zur-Gruppe-Gehören, was irgendwann zur Akzeptanz von radikalen Antworten und der Anwendung von Gewalt gegen ‚die Ungläubigen‘ führt.³¹ Mansour definiert keine voneinander zu unterscheidenden Phasen, zeigt aber auf, wie sich der Alltag der Jugendlichen in einem schleichenden Prozess verändert, sie sich immer stärker von ihren früheren Freunden distanzieren und diese wie auch ihre Eltern radikal in Frage stellen.³²

3. Veränderungen der Einstellungen und der Erkenntnis

Der Konversionsprozess von Muslimen, die zum christlichen Glauben kommen, führt zu wesentlichen Veränderungen. Zum einen erlebt ein Muslim während dieses Prozesses typischerweise Veränderungen im Blick auf vier bestimmte Einstellungen und Gefühle (die affektive Dimension): (a) die Einstellung zum Islam, (b) die Einstellung zu Christus und dem Evangelium, (c) die Einstellung zu den Christen und (d) die Intensität des geistlichen Interesses. Diese vier Veränderungen im Blick auf Einstellungen und Gefühle bilden zusammen die affektive Dimension des Konversionsprozesses. Zum anderen spielen sich auf der kognitiven Dimension im Konversionsprozess Veränderungen ab, die mit einer Zunahme des Wissens und des Verständnisses zu tun haben. Diese Veränderungen beziehen

³¹ Schirmmacher, Wege in die Radikalisierung, 30-35.

³² Mansour, Generation Allah, 82-86.

sich auf (a) die Überzeugung im Blick auf den Islam, (b) das Wissen über den christlichen Glauben, (c) das Wissen über Christus und (d) die Annahme des christlichen Glaubens. Diese komplexen Zusammenhänge werden in einer „Matrix für Konversionsprozesse“ dargestellt.³³ Von einer Konversion kann man demnach nur sprechen, wenn Veränderungen auf beiden Dimensionen stattgefunden haben. Einerseits muss jemand zumindest einige Grundwahrheiten des christlichen Glaubens verstanden haben, sonst würde die Person nicht sagen, dass sie an Jesus Christus glaubt. Andererseits wird jemand, der den christlichen Glauben intensiv studiert hat, sich nicht als Nachfolger Christi bezeichnen, wenn er oder sie keine positive Einstellung zu Christus gefunden hat und bewusst ihm nachfolgen will.

Für ein tieferes Verständnis des Prozesses, durch den Menschen zum Islam finden, wäre es hilfreich, ebenfalls ein Modell zu erarbeiten, das die gleichzeitig sich entwickelnden Veränderungen auf der kognitiven wie auch auf der affektiven Dimension deutlich macht. Meines Wissens existiert solch ein Modell bisher noch nicht.

Faktoren, die den Prozess beeinflussen

Bei einer Konversion verändert sich das Denken einer Person graduell. Jemand z. B. mit keinem Wissen über Jesus Christus kommt zu der Überzeugung, dass er „Retter“ und „Herr“³⁴ ist

³³ Strähler, Coming to Faith, 194-200.

³⁴ Im Neuen Testament sind die griechischen Worte *soter* und *kyrios* als Titel für Jesus Christus zentral. *Soter* ist der „Erretter, Bewahrer oder Befreier“; *kyrios* der

und entscheidet sich dafür, dies auch für sich gelten zu lassen. Irgendetwas führt dazu, dass diese Person sich mit dem christlichen Glauben auseinandersetzt und schließlich ein „Nachfolger Christi“³⁵ wird. Dieses „etwas“ sind die bedeutenden kausalen und intervenierenden Faktoren, die den Konversionsprozess entscheidend beeinflussen und eine Veränderung im Blick auf die Einstellungen und Überzeugungen der Konvertiten hervorbringen.³⁶

1. Kausale Faktoren

Die „kausalen Faktoren“ beeinflussen das Grundinteresse. Das kann manchmal lange vor der tatsächlichen Hinwendung zu Christus geschehen, z. B. während der Kindheit, und es kann eine Veränderung im Leben der Person eher verhindern oder eher begünstigen. Manche muslimischen Kinder wachsen in einem intakten Umfeld auf, bei dem nicht zu erwarten wäre, dass sie irgendwann einmal den Glauben ihrer Familie verlassen würden. Und dennoch kann es im Leben solcher Menschen Entwicklungen geben, die sie zum Glauben an Jesus Christus führen. Ein Beispiel dafür ist die Lebensgeschichte von Yassir Eric, der als erstgeborener Sohn in einer einflussreichen muslimischen Familie im Sudan aufwuchs und mit seinem Leben völlig

zufrieden war. Doch die Konversion seines Onkels zum christlichen Glauben provozierte einen kognitiven Prozess des Fragens. Dazu kam das dramatische Erlebnis einer übernatürlichen Heilung seines schwerkranken Neffen durch die Gebete von Christen. So wurde er mit einer neuen geistlichen Realität konfrontiert und wandte sich Christus zu.³⁷

Andere Muslime machen – entweder schon als Kind oder später – negative Erfahrungen mit dem Islam. Eine somalische Frau in Kenia erzählte, dass sie die Gebete im Islam immer als leblos empfunden hatte. Sie spürte keine Beziehung zu Gott und war deshalb auf der Suche. Viele afghanische und iranische Flüchtlinge, die in den vergangenen Jahren zum Glauben an Jesus Christus kamen, wurden schon in ihrer Heimat von der dort herrschenden radikalen Form des Islam abgestoßen. Solche Erfahrungen begünstigen die Suche nach einer Veränderung. Auch Krisenerfahrungen wie die Ablehnung als Kind können als kausale Faktoren agieren. Der Zusammenhang zwischen emotionalen Problemen eines Konvertiten bzw. unstabilen elterlichen Beziehungen und der Konversion ist in der Forschung bekannt³⁸, wird aber von der selbst zum Islam konvertierten Religionswissenschaftlerin Anne Sofie Roald

„Herr, Eigentümer oder Besitzer“. Walter Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin, 1971.

³⁵ Nicht „Christ“ im westlich-kulturellen Sinn, sondern im Sinn einer geistlichen bzw. spirituellen Orientierung an Jesus Christus.

³⁶ Ausführlicher dazu Strähler, *Coming to Faith*, 202ff.

³⁷ Yassir Eric, Hass gelernt.

³⁸ Z. B. Ulrike Popp-Baier, „Bekehrung als Gegenstand der Religionspsychologie“, in: Christian Henning, Sebastian Murken, & Erich Nestler (ed), Einführung in die Religionspsychologie, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003, 94-117, 98; Antti Oksanen, *Religious Conversion: A Meta-Analytical Study*, Lund Studies in Psychology of Religion, 2nd vol. Lund: Lund University Press, 1994.

abgelehnt.³⁹ Offensichtlich ist es so, dass bei manchen Konvertiten eine Krise eine wesentliche Rolle spielte, während bei anderen das Leben in geordneten Bahnen verlief und sie durch andere Faktoren dazu kamen, zu konvertieren. Am besten kann man Krisen als einen möglichen signifikanten Faktor im Konversionsprozess verstehen.⁴⁰ So erklärt es auch Köse, nach dessen Untersuchung nur etwa die Hälfte der britischen Konvertiten zum Islam in den zwei Jahren vor ihrer Konversion emotionale Herausforderungen hatten.⁴¹

Man braucht die von Mansour aufgeführten psychischen Faktoren bei der Radikalisierung Jugendlicher in Deutschland (Stichworte „fehlendes Urvertrauen“, „Schamgefühl“ und „Über-Ich“) nicht unbedingt als Krisenerfahrungen einschätzen. Er erwähnt jedenfalls immer wieder die Angst vor einem strafenden Gott als in unmittelbarem Zusammenhang mit der Radikalisierung stehend.⁴² Solch eine Angst spielt bei Konversionen von Muslimen zum christlichen Glauben keine feststellbare Rolle. Im Gegenteil, Menschen werden durch die Liebe Gottes angezogen, die ihnen im stellvertretenden Leiden Christi zu ihrem Heil deutlich wird.

2. *Intervenierende Faktoren*

Eine zweite Gruppe von vielfältigen Faktoren, die den Verlauf des Konver-

³⁹ Anne Sofie Roald, *New Muslims in the European Context. The Experience of Scandinavian Converts*, Leiden: E. J. Brill, 2004, 94; siehe Diskussion dazu in Schirrmacher, *Wege in die Radikalisierung*, 27.

⁴⁰ Strähler, *Coming to Faith*, 169.

⁴¹ Köse, *Conversion to Islam*, 94f.

⁴² Mansour, *Generation Allah*, 99ff.

sionsprozesses beeinflussen, sind die „intervenierenden Faktoren“, die eine Veränderung in der Einstellung, den Gefühlen und Überzeugungen der Person bewirken. Medien spielen eine wichtige Rolle, allen voran die Bibel. Die Begegnung mit Christen und ihrem Lebensstil haben Auswirkungen auf Muslime. Lewis Rambo, einer der profiliertesten Konversionsforscher weltweit, spricht von der Wichtigkeit der „Christian change agents“.⁴³ In Veranstaltungen erhalten Menschen alternative Informationen und erleben eine positive Atmosphäre. Übernatürliche Erfahrungen in Form von Träumen und Visionen, oder Erfahrung übernatürlicher Hilfe (Antwort auf Gebet, Wunder, Heilung) – all diese unterschiedlichen Faktoren beeinflussen den Konversionsprozess während der verschiedenen chronologischen Phasen in unterschiedlicher Weise. Manche Faktoren machen sich eher in einer frühen Phase bemerkbar, andere haben später einen stärkeren Einfluss. Manche Faktoren, wie z. B. Medien, können als Katalysatoren während des gesamten Prozesses aktiv sein. Meistens ist es eine Kombination verschiedener Faktoren.⁴⁴

Johannes Jansen beobachtet in den Niederlanden, dass Konversionen zum Islam meist mit der Aufnahme enger Beziehungen zu einem Muslim ihren Anfang nehmen.⁴⁵ Der Ausspruch des

⁴³ Rambo, *Understanding Religious Conversion*, 66.

⁴⁴ Strähler, *Coming to faith*, 204.

⁴⁵ Johannes J.G. Jansen, „The History of Islam in the Light of the Rational Choice Theory“, in: Jan N. Bremmer, Wout J. van Bekkum & Arie Molendijk, *Cultures of Conversion*, Volume 18, Groningen Stud-

irischen Dramaturgen George Farquhar aus dem Jahr 1700, "We love the precepts for the teacher's sake", fasst laut Jansen elegant viele Seiten moderner Konversionsforschung zusammen. Ist es also nicht das Bedürfnis des potentiellen Konvertiten, das zu einer Konversion führt, sondern die Anwesenheit eines effizienten und überzeugenden Predigers, wie die "rational choice theory" argumentiert?⁴⁶ Im Blick auf die Radikalisierung von Jugendlichen trifft das zu. Es bestätigt sich aber nicht bei den Konversionen von Muslimen zum christlichen Glauben, wo es in den meisten Fällen keine so intensive Bindung an einen einzelnen Lehrer gibt.

Kontext – der Einfluss des Umfeldes

Die Frage nach den speziellen Bedingungen des Umfeldes auf einen Konversionsprozess steht im Mittelpunkt der soziologischen Konversionsforschung.⁴⁷ Eine dieser Bedingungen ist die soziale Struktur der Gemeinschaft, in der eine Konversion stattfindet, aber auch der sozioökonomische Hintergrund, Bildung, Alter und Geschlecht. In meiner eigenen Forschung lernte ich einige Konvertiten kennen, deren Interesse am christlichen Glauben erst angeregt wurde, als sie von ihrer engen ländlichen muslimischen

Dorfgemeinschaft in ein offeneres städtisches Umfeld zogen und dort in Kontakt mit Christen kamen. Soziale Beziehungen können einerseits ein Grund sein, warum eine interessierte Person nicht zu einer anderen Religion konvertiert, andererseits kann aber eine Person durch jemanden anderes auf eine alternative religiöse Sicht aufmerksam werden. Rambo erklärt diese Doppelfunktion des Umfeldes gut: „Dieser Kontext umfasst ein weites Panorama von widersprüchlichen, zusammenfließenden und dialektischen Faktoren, die den Konversionsprozess sowohl erleichtern als auch unterdrücken.“⁴⁸

Verschiedene Untersuchungen zeigen, dass die Zeit als junger Erwachsener eine der wichtigsten Lebensphasen ist, in der Menschen eine Neuorientierung ihres Lebens in Erwägung ziehen. In meiner Studie waren 13 von 17 interviewten Personen zum Zeitpunkt ihrer Hinwendung zu Christus zwischen ihren späten Teenagerjahren und ihren späten Zwanzigern.⁴⁹ Dass dieses Lebensalter gerade in einem islamischen Umfeld die wesentliche Zeit für eine Neuorientierung ist, bestätigen z.B. auch Untersuchungen aus Pakistan.⁵⁰ Andererseits sind Konversionen aber auch nicht auf diese Lebensphase begrenzt und Menschen orientieren sich neu, unabhängig von ihrem Alter, was

ies in Cultural Change, Leuven: Peeters, 2006, 139-149.

⁴⁶ Rodney Stark & Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California, 2000, 127.

⁴⁷ Volkhard Krech, „Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive: Zur gegenwärtigen Lage der Konversionsforschung“, in: *Spirita (Zeitschrift für Religionswissenschaft)*, 1994, 24-41, 33ff.

⁴⁸ Rambo, *Understanding Religious Conversion*, 20.

⁴⁹ Strähler, *Coming to Faith*, 193.

⁵⁰ Edward Evans, "Coming to Faith" in Pakistan, in: David Greenlee (ed), *From the Straight Path to the Narrow Way: Journeys of Faith*, Waynesboro: Authentic, 2006, 167-185, 171; Seppo Syrjänen, *In Search of Meaning and Identity: Conversion to Christianity in Pakistani Muslim culture*, Helsinki: Finnish Society for Missiology and Ecumenics, 1984.

u. a. die Greifswalder Studie für den deutschen Kontext deutlich macht.⁵¹ Konvertiten zum Islam im westlichen Kontext scheinen laut Poston eher Anfang 30 zu sein.⁵² Bei der Radikalisierung von Jugendlichen jedoch ist es vor allem die Lebensphase der Teenager und jungen Erwachsenen, in der sie für solch eine Neuorientierung offen sind und sie auch vollziehen.

Veränderungen

Ein wesentliches Kennzeichen einer Konversion sind die Veränderungen im Leben des Konvertiten. Die religionspsychologische Forschung sieht solche Veränderungen darin, dass eine Person z. B. eine neue (andere) religiöse Perspektive einnimmt, eine schon bestehende religiöse Zugehörigkeit verstärkt wird, eine religiöse Perspektive aufgegeben wird oder jemand das 'shopping' auf dem Markt der Religionen praktiziert.⁵³ Darüber hinaus verändert sich das Leben, bei den Konvertiten in Kenia im Blick auf sich selbst, im Blick auf ihr Verhalten gegenüber anderen und im Blick auf ihr Verhältnis zu Gott.⁵⁴ Ihre Einstellung zu sich selber wurde positiver. Die allgemeine Lebenssituation verbesserte sich (z. B. Aufgeben eines destruktiven Lebensstils). Im Blick auf andere zeigten sie mehr Offenheit in Gesprächen mit Angehörigen des anderen Geschlechts,

⁵¹ Johannes Zimmermann und Anna-Konstanze Schröder (Hg.), *Wie finden Erwachsene zum Glauben? Einführung und Ergebnisse der Greifswalder Studie*, Neukirchen-Vlyn: Neukirchner Verlagsgesellschaft, 2010.

⁵² Poston, "The Adult Gospel".

⁵³ Popp-Baier, *Bekehrung als Gegenstand*, 114.

⁵⁴ Strähler, *Coming to Faith*, 232-234.

traten gegenüber den Eltern demütiger auf und behandelten Ehepartner und Kinder liebevoller. Alle interviewten Konvertiten bestätigten, dass sie durch ihre Konversion ein neues Verständnis von Gott erhielten und sich ihm nun in einer persönlichen Weise verbunden wissen. Ein Mann drückte es so aus, dass er vor seiner Konversion Gott als jemanden kannte, der mit dem Stock da war und nur darauf wartete, bis jemand etwas Falsches tat, um ihn dann zu schlagen. Durch seine Konversion sei ihm bewusst geworden, dass Gott eine Beziehung zu ihm wolle, keine willenlosen gehorsamen Roboter.

Aus theologischer Sicht geht es bei einer Konversion zum christlichen Glauben nach Andrew Walls um eine „Umkehr aufgrund von Gottes rettendem Handeln“.⁵⁵ Inwiefern lassen die Lebensgeschichten der Konvertiten ein biblisches Verständnis einer Konversion im Sinne einer Abkehr von der Sünde und einer Hinwendung im Glauben an Christus⁵⁶ erkennen? Die meisten der von mir interviewten Männer und Frauen zeigten zum Zeitpunkt ihrer Entscheidung für Christus zumindest ein Grundverständnis von der biblisch bezeugten Entfremdung des Menschen von Gott (Sünde) und dem biblischen Konzept von Errettung bzw. Versöhnung. Sie hatten dadurch ein deutliches Verlangen, Jesus Christus als Retter aus ihrer tiefsten Not anzunehmen und ihr Leben an seinem Wort und Beispiel (oder Vorbild) auszurichten. Einige

⁵⁵ Andrew F. Walls, "Converts or Proselytes? The Crisis over Conversion in the Early Church", in: *IBMR* 28, 2004, 2-6, 2.

⁵⁶ Millard J. Erickson, *Christian Theology*, unabridged, one-volume edition, Grand Rapids: Baker, 935, 938.

erlebten Christus zuerst als den, der sie aus großen persönlichen Problemen rettete. Doch nachdem sie angeleitet wurden, ihr Leben in einem geistlich-spirituellen Sinn an Jesus Christus auszurichten, eröffneten sich ihnen auch die anderen (tieferen) Dimensionen des Heils in Christus – in einem lebenslangen Prozess des Lernens und Wachstums. Diese Konvertiten nahmen ein neues Set von Glaubensüberzeugungen an und wechselten ihre religiöse Loyalität und Treue zu Jesus Christus als ihrer höchsten Autorität. Sie erlebten im biblischen Sinne eine wahre Konversion.⁵⁷

Zu den Veränderungen, die eine Konversion mit sich bringt, gehören auch die Reaktionen der Familie und des sozialen Umfeldes. Diese sind bei Konversionen zum christlichen Glauben überwiegend negativ, da nach traditionellem islamischem Verständnis ein Austritt aus dem Islam nicht möglich ist.⁵⁸ Dennoch erlebten einige der in Kenia untersuchten Konvertiten, dass ihre Angehörigen nach einer gewissen Zeit – wenn auch zögernd bzw. widerwillig – ihren neuen Glauben akzeptierten und eine Beziehung weiterhin möglich war.⁵⁹

Schlussfolgerungen

Aus dem hier dargelegten Vergleich der Konversionen von Muslimen zum christlichen Glauben und von Nicht-

muslimen zum Islam bzw. von Jugendlichen zu einem radikalen Islam ergeben sich Schlussfolgerungen für das Handeln der Gesellschaft und der christlichen Kirchen und Gemeinden.

Zunächst ist es wichtig, Konversionen als komplexes Phänomen zu verstehen. In welche Richtung Konvertiten sich auch bewegen, ob zum Islam oder zum christlichen Glauben, die dahinterstehenden Prozesse und Dynamiken sind vielschichtig. Ein tieferes Verständnis der Motive und Faktoren und der Veränderungen im Blick auf Einstellungen und Überzeugungen können helfen, Konvertiten besser zu verstehen und ihrer Situation gerecht zu werden. Vor allem sollten Konversionen von den jeweiligen religiösen Gemeinschaften (Christen wie Muslime) nicht als Bedrohung angesehen werden, sondern als ein Zeichen, dass in der jeweiligen Tradition die Freiheit zum Wechsel der Religion oder des Glaubens besteht und diejenigen, die weiter darin bleiben, dies aus Überzeugung und nicht aus Zwang tun.⁶⁰ Die Freiheit zum Wechsel der Religion ist ein hohes Gut, das es in unserer Gesellschaft zu schützen gilt.

Im Blick auf Muslime, die sich für den christlichen Glauben interessieren, ist es wichtig, den Charakter einer Konversion als Prozess wahrzunehmen. Menschen brauchen auf ihrem Weg zu Christus Zeit und wachsen allmählich in ihrem Verständnis des christlichen Glaubens. Interessierte Muslime sollen Gelegenheit erhalten, neue Informationen über Jesus Christus und das Evangelium kennen zu lernen. Erst dann können sie selber entscheiden, was sie mit dieser Alternative machen wollen.

⁵⁷ Strähler, *Coming to Faith*, 169f.

⁵⁸ Christine Schirmacher, „Es ist kein Zwang in der Religion“ (Sure 2,256): Der Abfall vom Islam im Urteil zeitgenössischer islamischer Theologen: Diskurse zu Apostasie, Religionsfreiheit und Menschenrechte, Würzburg: Ergon, 2015.

⁵⁹ Strähler, *Coming to Faith*, 234.

⁶⁰ Gaudeul, *Called from Islam to Christ*, 18.

Zu der Vermittlung von Information über den christlichen Glauben müssen aber auch persönliche Beziehungen kommen. Der Lebensstil von Christen, wie sie in Liebe mit anderen Menschen umgehen, und ihr verbales Zeugnis, wenn sie erklären, was Jesus Christus ihnen bedeutet und wie sie die Liebe Gottes und seine Hilfe im Alltag erfahren, machen oft einen tiefen Eindruck auf Muslime.

Im Blick auf Jugendliche, die zu einer radikalen Interpretation des Islam neigen, geht es – neben der Bekämpfung jeder Art von Extremismus und Radikalismus – darum, diese Jugendlichen in der Mitte der Gesellschaft ankommen zu lassen.⁶¹ Dafür sind ihrerseits Voraussetzungen zu erfüllen wie der vermehrte Erwerb von Bildung und die Bereitschaft, sich dauerhaft, friedlich und konstruktiv-kritisch in dieser Gesellschaft zu engagieren. Was die Gesellschaft dazu tun kann ist, mehr Vorbilder für solch eine Haltung zu fördern, die Schranken durchlässiger und die Gesellschaft attraktiver zu gestalten. Mansour wird noch konkreter, wenn er leidenschaftlich dafür plädiert, diesen Jugendlichen mit Migrationshintergrund ein Gefühl zu vermitteln, dass sie „mit ihrem kulturellen und religiösen Anderssein“ zu dieser Gesellschaft dazu gehören.⁶² Dies wiederum ist ein Aufgabengebiet, das gerade auch christliche Gemeinden aufgreifen sollten: Junge Menschen annehmen, ihnen Wertschätzung entgegenbringen, ihr Selbstwertgefühl, aber auch ihre Mündigkeit, selbstkritische Reflektion und Verantwortungsbereitschaft zu stärken. Unab-

hängig davon, ob sie sich für den christlichen Glauben interessieren oder nicht.

Antworten auf die wichtigsten Fragen zur Scharia (Teil 1)



Die deutsche Islamdebatte pendelt häufig zwischen Dramatisierung und Panikmache einerseits und Verharmlosung andererseits. Häufig fehlt es in der meist emotional und hitzig geführten Diskussion an einer sachlichen Auseinandersetzung mit den Hauptquellen islamischen Glaubens und den Schlüsselbegriffen der Debatte. Zu letzteren gehört der Begriff der Scharia. Wenn sich muslimische Gelehrte und Aktivisten zu Fragen von Menschenrechten und Demokratie, zur Gleich- oder Ungleichbehandlung der Frau oder zu Terroranschlägen und der Legitimation oder Verurteilung von Gewalt im Namen der islamischen Religion äußern, beziehen sie sich dabei in aller Regel auf die Scharia und präsentieren ihre eigene Sicht als die schariagemäße und damit wahrhaft islamische Position. Scheinbar werden mit demselben Begriff sowohl Terror verurteilt als auch propagiert, Toleranz gegenüber Nicht-Muslimen gefordert als auch ihre Verachtung und die Abgrenzung von ihnen gepredigt, die Gleichberechtigung der Frau behauptet als auch ihre vielfältige Diskriminierung festgeschrieben, Demokratie als unislamisch dargestellt als auch „Lehre des ungläubigen Westens“ verworfen etc. Um dieser allgemeinen Verwirrung und Unsicherheit zu begegnen, widmet sich dieser Sonderdruck in zwei gesonderten Teilen den wichtigsten Fragen zur Scharia.

Der Sonderdruck kann gratis aus dem Internet geladen werden unter:

<https://www.islaminstitut.de/category/publikationen/sonderdrucke/>

⁶¹ Schirmmacher, Wege in die Radikalisierung, 36.

⁶² Mansour, Generation Allah, 45.

Conversion – a Fascinating Phenomenon

By Reinhold Strähler¹

Introduction

The religious scholar Michael Blume describes the phenomenon in his 2017 book *Islam in der Krise* that many Muslims find themselves to be in long standing “silent withdrawal”, where Islamic practices have ceased to play any kind of role in their lives.² Alongside of increasingly “loud” agnosticism and atheism, Blume also notices an increased interest in other religions, including those considered to be “older”:

“Christians, Yazidis, Bahā’is, and also the nearly extinct religion of the Zoroastrians announce, in spite of – and owing to – persecution in the Islamic world, a significant number of conversion-willing still-Muslims, unable to find God in Islam any longer ... In Germany refugees are turning to the Christian faith, and even religious-

ideological groups such as anthroposophy with its Waldorf schools and kindergartens register an increasing interest by people with Muslim backgrounds. On blogs and Twitter ex-Muslims announce their departure from Islam with hashtags such as #exmuslimbecause. Lastly, the rapid dissolution of family structures points to the declining binding character of religious commandments and communities.”

While Blume provides no further information about Muslim interest regarding Yazidis and Bahā’is, he mentions the reopening of a Zoroastrian temple in Erbil which received widespread favor by members of the Kurdish community, following centuries of Islamic dominance as an expression of modern religious freedom and pre-Islamic national consciousness.³ The interest of Muslims regarding Christian faith has been documented many times. In the last few years Muslims have come to faith in Jesus Christ in various regions of the Islamic world. The missiologist David Garrison refers to “movements”, in which respectively at least one-thousand believers in the past one or two decades have been baptized or one-hundred new churches have

¹ Reinhold Strähler received an M.A. in Missiology (1998) from the External Study Center of the Columbia International University in Korntal-Münchingen (1998), as well as an MTh (2005) and DTh (2009) from the University of South Africa, both in Theology with an emphasis in Missiology. Since 1986, he has worked with the Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten (EMO, Evangelical Middle East Ministries), with whom he was active from 1991-2006 in Sudan, and from 2006-2010 in Kenya. He is a theological contributor and is engaged in work with immigrants in Germany.

² Michael Blume, *Islam in der Krise – eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug*, Ostfildern: Patmos Verlag, 2017, 45f.

³ Blume, *Islam in der Krise*, 46. The mentioning of Yazidis in this context is astonishing, as there is no possibility of conversion to this religion. It would be interesting to experience whether Muslims have actually converted to the Zoroastrian religion.

been planted.⁴ The Muslim refugees mentioned by Blume who turned to the Christian faith in Germany are primarily Iranians and Afghans, of which hundreds if not thousands have been baptized in the last four to five years.⁵

However, changes in religious identity are not occurring only from Islam to the Christian faith. People are also turning to Islam, whether because of marriage to a Muslim partner or due to religious conviction. Some youth in Europe – with a Muslim or non-Muslim background – are being attracted by a radical form of Islam. This presents a significant challenge for European societies, as Christine Schirmmacher and Ahmad Mansour have described in detail.⁶

During my time in Sudan and Kenya, I regularly encountered people with a Muslim background who had come to faith in Jesus Christ. In two research projects I had the chance to analyze the processes of their conversion. Most interesting was the question regarding what exactly occurs during such processes, what changes, and which factors influence such changes.⁷ A better

understanding of such processes can help to better understand the conversions of Muslim refugees in Germany to the Christian faith. At the same time the question must be asked to what extent there are similarities or differences to the processes of those who turn to Islam.

Conversion as a phenomenon

For the analysis of a certain phenomenon like the conversion process of Muslims it is necessary to have a diagram indicating the structure of the analysis, as well as a summary of the aspects relevant to this phenomenon.⁸ In my research it became clear that in the conversion of Muslims to the Christian faith certain significant factors in the form of causal and intervening conditions are at play, which decisively influence the conversion process. The different backgrounds of the converts (context) in terms of sex, socio-economic and educational level, as well

⁴ David Garrison, *A Wind in the House of Islam, Monument*: WiGTAK Resources, 2014.

⁵ See e.g. Theo Volland (Ed.), *Die leise Erweckung. Wie Gott die Flüchtlinge in unserem Land berührt*, Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2018.

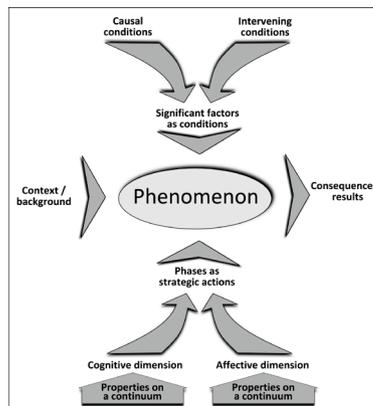
⁶ Christine Schirmmacher, “Wege in die Radikalisierung bei Muslimen in Europa”, in: *Islam und christlicher Glaube*, 2/2013, 26-37; Ahmad Mansour, *Generation Allah. Warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus umdenken müssen*, Frankfurt: Fischer, 2015 (Quotes from 2017 paperback edition).

⁷ Reinhold Strähler, *Conversions from Islam to Christianity in the Sudan*, MTh-Dissertation, Pretoria: University of South Africa, 2005; see <http://uir.unisa.ac.za/>

handle/10500/2438 (last accessed on 08 Mar 2018); *Coming to Faith in Christ: Case Studies of Muslims in Kenya*, DTh-Dissertation, Pretoria: University of South Africa, 2009; see <http://uir.unisa.ac.za/handle/10500/3527> (last accessed 8 Mar 2018); “Areas of Change in the Conversion Processes of East African Muslims”, in: David Greenlee (Ed.), *Longing for Community. Church, Ummah, or Somewhere in between?* Pasadena: William Carey Library, 2013, 125-135.

⁸ Strähler, *Coming to faith*, 95-99; based on the concept of Strauss and Corbin and its use as a praxis cycle for empirical research in missiological studies by Faix. Anselm Strauss & Juliet Corbin, *Grounded Theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, Weinheim: Beltz, 1996; Tobias Faix, *Gottesvorstellungen bei Jugendlichen: Eine qualitative Erhebung aus der Sicht empirischer Missionswissenschaft*, Münster: LIT Verlag, 2007, 112.

as differences in the religious composition of the community from which they come, lead to variations in the processes. In the course of the conversion process, various chronological phases can be determined (referred to in the diagram as “strategic actions”). These phases have both a cognitive and an affective dimension, each made up of different properties on a continuum. Changes regarding convictions and attitudes occur simultaneously at various levels on both dimensions. The consequences of such conversion processes are revealed in the transformation of the converts as well as in the changes of their relationships to their social environment.⁹ Although my research refers to the Kenyan context, according to my observation the discovered principles can be applied universally to conversions by Muslims to the Christian faith.¹⁰



For a thorough evaluation of conversions, it is helpful to receive insights from psychology and sociology of religion, cultural anthropology, missiology, and theology. Missiologists David Greenlee and Rick Love express in this context that it is best to view the phenomenon of conversions “through various looking-glasses”.¹¹ This kind of multidisciplinary approach will be attempted here. We will begin with the causes and progression of the conversion process.

Causes and progression

According to the psychology of religion, there are various notable forms of conversion: (a) change of religion, (b) intensification of religious affiliation, (c) self-transformation, (d) forced vs. experimenting conversion and (e)

⁹ Strähler, *Coming to Faith*, 257.

¹⁰ This shows a comparison with biographies and studies of converts in other geographical regions, e. g. Yassir Eric, *Hass gelernt, Liebe erfahren. Vom Islamisten zum Brückenbauer*, Asslar: Adeo, 2017; Nabeel Qureshi, *Allah gesucht – Jesus gefunden: Eine außergewöhnliche Biografie*, Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft, 2015; Tom Doyle & Greg Webster, *Träume und Visionen – Wie Muslime heute Jesus erfahren*, Giessen: Brunnen, 2013; Albrecht Hauser (Ed.), *Ich glaubte an Allah und träumte von Jesus*, Holzgerlingen: Hänssler, 2010.

¹¹ David Greenlee & Rick Love, “Conversion through the Looking-Glass: Muslims and the Multiple Facets of Conversion”, in: David H. Greenlee, *From the Straight Path to the Narrow Way. Journeys of Faith*, Waynesboro: Authentic, 2006, 35-50.

de-conversion.¹² In a conversion from Islam to the Christian faith as well as for a non-Muslim to Islam, it is in both cases about a change of religion. For the path of a Muslim towards radicalization, it is about an intensification of religious affiliation. A change of religion is referred to as a “horizontal” conversion, since a completely new view is attained. This differs from the experiences of an intensification of religious affiliation, a “vertical” conversion.¹³ For the latter, questions regarding the search for personal identity play a role, such as is described in Sophie Gilliat-Ray’s study regarding the rediscovery of Islam by the third generation of Muslim immigrants in England.¹⁴

1. Motives and reasons

One of the most fascinating aspects of conversion studies have to do with the motivation for a conversion.¹⁵ In a sense, a conversion is always perplexing, and a person who has turned away from their family’s religion to another one can either be referred to as “an amazing convert” or “an amazing apos-

tate”.¹⁶ However, what is it that moves a convert to change their faith system and take on a religion seen by their former conviction to be untrue or outdated?

Jean-Marie Gaudeul discovered in his study of one-hundred published accounts the following reasons for a conversion: (1) Jesus is so attractive, (2) thirst for truth, (3) people without a family searching for a new community, (4) the attraction of God’s community – the church, (5) the necessity of forgiveness, (6) thirst for God, and (7) the experience of a calling by God, i.e. through a dream.¹⁷ Andreas Maurer identifies in the South African context religious, mystical, affectional, socio-political, and material motives. According to his observation, various motives are always at play which also influence each other.¹⁸ In this, sometimes the religious motive will be seen as the ultimate motive for a conversion. Maurer sees this motive in the case of a person who actively searches for knowledge in religious or spiritual topics through literature, presentations, television, or other media. This motive could be clearly seen in the case of a young Muslim on the coast of Kenya, since he persistently searched for ways to learn more of the Christian faith and

¹² Ulrike Popp-Baier, “Konversionsforschung als Thema gegenwärtiger Religionspsychologie”, in: Christian Henning & Erich Nestler (Ed.), *Konversion: Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas*, Frankfurt: Peter Lang, 2002, 95-115, 95.

¹³ Popp-Baier, *Konversionsforschung*, 100.

¹⁴ Sophie Gilliat-Ray, “Rediscovering Islam: A Muslim Journey of Faith”, in: Ch. Lamb and M. D. Bryant (Ed.), *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*, London and New York: Cassell, 1999, 315-332.

¹⁵ Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven: Yale University, 1993, 139.

¹⁶ Bob Altemeyer & Bruce Hunsberger, *Amazing Conversions: Why Some Turn to Faith and Others Abandon Religion*, Amherst, NY: Prometheus Books, 1997.

¹⁷ Jean-Marie Gaudeul, *Called from Islam to Christ: Why Muslims Become Christians*, Crowborough: Monarch, 1999.

¹⁸ Maurer, Andreas, *In Search of a New Life: Conversion Motives of Christians and Muslims*, DTh Dissertation, Pretoria: University of South Africa, 1999.

converse with Christians. He had a strong desire for change.¹⁹

However, as Maurer shows, motives for a conversion need not to be purely of a religious or cognitive nature. Chana Ullman describes the process of young adults' in the US conversions to Orthodox Judaism, Catholicism, Hare Krishna, or to the Bahā'í faith as a „falling in love“ and less as a change of convictions.²⁰ However, according to Ali Köse who researched the conversion of British converts to Islam, cognitive, intellectual elements played an important role in conversion.²¹ One of the essential results of my own research showed, in a conversion process it is always about both cognitive and affective aspects, even when both elements can be assigned differing weights.²² These aspects can be best understood as properties of the affective and cognitive dimension of the conversion process, which change in the course of such a process. That Jesus is attractive, which Gaudeul for example identifies as one of the reasons for a conversion, is often not the catalyst for an exploration of the Christian faith, but instead an attitude, which is first developed through intensive exploration of what the Bible says about Jesus. In my research, this belongs to the property “attitude towards Christ and the gospel”, which belongs to the affective

dimension. This attitude changes gradually from an initial “respect as a prophet” to “fascinated by Christ”, then onwards to “decision for Christ”, and finally “living as a Christian”.²³

Various motives in light of a conversion to Islam are also presented. Kate Zebiri, having analyzed such conversions in Great Britain, lists the search for the meaning of existence, social and political questions, differences and similarities between Islam and Christianity, curiosity regarding other religions, the all-encompassing regulation of every area of life through Islam, as well as the experience of a close community.²⁴ Larry Poston mentions five reasons why Western adults make a decision for Islam: simplicity, rationality, equality, practicability, and the absence of priests.²⁵

If, however, those Muslims formally belonging to Islam turn to a more intensive praxis or a wholly new understanding of Islam, their motives are for the most part different ones. For immigrants of the second or third generation, this often has to do with a search for personal identity, which appears not to be distinctly clarified for many young European Muslims.²⁶ Mansour differentiates between the broad social phenomenon of the increased meaning of religion for teenagers, which he conceives as a “cultural movement among

¹⁹ Strähler, *Coming to Faith*, 115f.

²⁰ Chana Ullmann, *The Transformed Self: The Psychology of Religious Conversion*, New York, London: Plenum, 1989.

²¹ Ali Köse, *Conversion to Islam: A study of Native British Converts*, London & New York: Keagan Paul International, 1996.

²² Strähler, *Coming to Faith*, 169; compare the presentation of different types of conversion processes, 242ff.

²³ Strähler, *Coming to Faith*, 149f., 189.

²⁴ Kate Zebiri, *British Muslim Converts. Choosing Alternative Lives*, Oxford: One World, 2008, 55-57, 62-67; quoted in Schirmacher, *Wege in die Radikalisierung*, 27.

²⁵ Poston, Larry, “The Adult Gospel”, in: *Christianity Today* 34 (August 20), 1990, 23-25.

²⁶ Schirmacher, *Wege in die Radikalisierung*, 27f.

youth” and calls “Generation Allah”, and a “radical” or “salafist youth culture”.²⁷ For teenagers in the first group, their religion becomes an elementary building block in their identity, even though they are barely informed regarding religious questions. These youth are not per se radical, but they offer radicals fruitful ground for their propaganda. The second group refers to radicalized youth who commit themselves to a certain code regarding language or clothing, through which a group affiliation is generated. These teenagers knew very little about Islam before their radicalization. It is apparent that it is precisely the lack of theological knowledge which causes susceptibility to radicalization processes, as shown by Schirmmacher.²⁸ In most cases, contact to a group and/or leading spiritual figure was decisive.

2. Phases in the conversion process

The progression of a conversion – both in change of religion, as well as in the intensification of religious affiliation – proceeds normally in phases, which succeed each other chronologically and can be differentiated. In the conversion processes of Muslims who come to Christian faith, there are five such phases: (1) the time before an interest in Christian faith exists, (2) the period of time in which an awareness for the Christian faith begins, (3) the time of intensive interaction with these new thoughts, (4) the period of time in which a decision is made, and (5) the

²⁷ Mansour, *Generation Allah*, 27-31.

²⁸ Schirmmacher, *Wege in die Radikalisierung*, 28-30.

time of integration into the new faith community.²⁹

Specific phases for conversions to Islam can also be determined. For British converts, Köse observes the following process: (1) turning away from earlier religion, perceived to be irrelevant, (2) intermediate phase without religious affiliation, (3) social contact to Muslims, (4) testing out the new religion (ritual prayer, fasting, food and clothing regulations), and finally (5) conscious adoption of the new religion.³⁰ For teenage Muslims who become radical, the careful interaction with the contents of Islam plays a marginal role. This is primarily about an emotional belonging to the group, which eventually leads to the acceptance of radical answers and the use of violence against “the infidels”.³¹ Mansour defines no phases which can be differentiated from each other, but nonetheless shows how teenagers’ everyday life changes in a subtle process, and how they distance themselves increasingly from their earlier friends, going on to radically question these friends and their own parents.³²

3. Changes in attitude and knowledge

The conversion process of Muslims who come to the Christian faith leads to essential changes. On the one hand, a Muslim experiences typical changes during this process regarding four specific attitudes and feelings (the affective dimension): (a) attitude towards

²⁹ Strähler, *Coming to Faith*, 133.

³⁰ Köse, *Conversion to Islam*, 122f.

³¹ Schirmmacher, *Wege in die Radikalisierung*, 30-35.

³² Mansour, *Generation Allah*, 82-86.

Islam, (b) attitude towards Christ and the gospel, (c) attitude towards Christians, and (d) the intensity of spiritual interest. These four changes regarding attitudes and feelings together form the affective dimension of the conversion process. On the other hand, changes occur during the conversion process in the cognitive dimension, having to do with an increase of knowledge and understanding. These changes have to do with (a) conviction regarding Islam, (b) knowledge of the Christian faith, (c) knowledge about Christ and (d) the acceptance of the Christian faith. These complex relationships are presented in a “matrix for conversion processes”.³³ According to this, it is only possible to speak of a conversion when changes have occurred in both dimensions. On the one hand, someone has to understand at least some basic truths of the Christian faith, or else they would not say that they believe in Jesus Christ. On the other hand, someone who has intensively studied the Christian faith, will not call themselves followers of Christ if they have not developed a positive attitude towards Christ and desire intentionally to follow him.

For a deeper understanding of the process by which people come to Islam, it would be helpful to likewise develop a model which articulates the simultaneous developing of changes in both the cognitive and affective dimension. To my knowledge, such a model does not yet exist.

³³ Strähler, *Coming to Faith*, 194-200.

Factors which influence the process

In a conversion, the thinking of a person changes gradually. Someone, for example, without any knowledge regarding Jesus Christ, comes to the conviction that Jesus is “Savior” and “Lord”³⁴, and decides that this should also apply to him. Something causes this person to explore the Christian faith and ultimately become a “follower of Christ”³⁵. This “something” are the significant causal and intervening factors which decisively influence the conversion process and which bring forth a change regarding the attitudes and convictions of the convert.³⁶

1. Causal factors

The “causal factors” influence fundamental interest. This can sometimes occur long before the actual turning to Christ happens, i.e. during childhood, and can either impede or promote a change in the life of the person. Some Muslim children are raised in an intact environment, in which it is not to be expected that they would ever leave the faith of their family. Yet, developments can occur in the lives of such people which lead them to faith in Jesus Christ. An example for this is the life

³⁴ In the New Testament, the Greek words *soter* and *kyrios* are central as a title for Jesus Christ. *Soter* is the “savior, preserver or deliverer”; *kyrios* the “lord, owner or proprietor”. Walter Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin, 1971.

³⁵ Not “Christian” in a Western-cultural sense, but rather in the sense of a spiritual orientation towards Jesus Christ.

³⁶ More detailed in Strähler, *Coming to Faith*, 202ff.

story of Yassir Eric, who grew up as the first-born son in an influential Muslim family in Sudan. The conversion of his uncle to the Christian faith, however, provoked a cognitive process of questioning. Adding to this was the dramatic experience of a supernatural healing of his critically ill nephew through the prayers of Christians. In this way, he was confronted with a new spiritual reality, and turned to Christ.³⁷

Other Muslims have had – either already as a child, or later – negative experiences with Islam. A Somali woman in Kenya recounted how she had always experienced prayers in Islam as being lifeless. She felt no relationship to God, and for this reason was searching. Many Afghani and Iranian refugees, who have come in the past years to faith in Christ in Europe, were already turned off in their native countries by the radical form of Islam dominant there. Such experiences promote a search for change. Crisis experiences, such as rejection in childhood, can also operate as causal factors. The relationship between the emotional problems of a convert, particularly unstable parental relationships and conversion, is well-known in the research world³⁸, but is rejected by religious scholar Anne Sofie Roald, who herself converted to

³⁷ Yassir Eric, Hass gelernt.

³⁸ E.g. Ulrike Popp-Baier, “Bekehrung als Gegenstand der Religionspsychologie”, in: Christian Henning, Sebastian Murken, & Erich Nestler (ed), Einführung in die Religionspsychologie, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2003, 94-117, 98; Antti Oksanen, Religious conversion: A meta-analytical study, Lund Studies in Psychology of Religion, 2nd vol. Lund: Lund University Press, 1994.

Islam.³⁹ It is apparent that, for some converts, crisis plays a significant role, while, for others, life occurred in an orderly fashion and they were brought to conversion by other factors. At most, crises can be understood as a possible significant factor in the conversion process.⁴⁰ Such is also the explanation of Köse, whose research has shown that only half of British converts to Islam had emotional challenges in the two years before their conversion.⁴¹

One does not necessarily need to categorize Mansour’s psychological factors for the radicalization of youth in Germany (key words “absent basic trust”, “feeling of shame”, and “super-ego”) as crisis experiences. Be that as it may, he mentions time and again fear of a punishing God as directly related to radicalization.⁴² This kind of fear does not play a certifiable role in the conversions of Muslims to the Christian faith. On the contrary, people are drawn by the love of God, made clear to them by the substitutional suffering of Christ for their salvation.

2. *Intervening factors*

A second group of diverse factors, influential for the progression of the conversion process, are the “intervening factors” which produce a change in the attitude, feelings, and convictions of a person. Media plays a significant role, especially the Bible. An encounter

³⁹ Anne Sofie Roald, *New Muslims in the European context. The experience of Scandinavian Converts*, Leiden: E. J. Brill, 2004, 94; see discussion in Schirmmacher, *Wege in die Radikalisierung*, 27.

⁴⁰ Strähler, *Coming to Faith*, 169.

⁴¹ Köse, *Conversion to Islam*, 94f.

⁴² Mansour, *Generation Allah*, 99ff.

with Christians and their lifestyle have an impact on Muslims. Lewis Rambo, one of the most well-known conversion scholars worldwide, speaks of the importance of “Christian change agents”.⁴³ At events, people receive alternative information and experience a positive atmosphere. Supernatural experiences in the form of dreams and visions, or experiences of supernatural assistance (answers to prayer, miracles, healing) – all of these various factors influence the conversion process during the different chronological phases in different ways. Some factors are noticeable in an early phase, others have a stronger influence at a later point. Some factors, such as media, can be active as catalysts during the whole process. Sometimes, it is a combination of differing factors.⁴⁴

Johannes Jansen observes in the Netherlands that conversions to Islam begin with the start of a close relationship to a Muslim.⁴⁵ The statement of the Irish playwright George Farquhar from the year 1700, “We love the precepts for the teacher’s sake”, summarizes elegantly for Jansen many sides of modern conversion research. Is it therefore not the need of a potential convert which leads to a conversion, but rather the presence of an efficient and convincing preacher, such as is argued by the “rational choice theory”?⁴⁶ Regard-

ing the radicalization of youth, this seems to be true. It proves, however, not to be true in the case of conversions by Muslims to the Christian faith, where in the majority of cases there is not such an intense bond to a single teacher.

Context – the influence of environment

The question, whether special circumstances of context have an impact on the conversion process, is at the center of sociological conversion research.⁴⁷ One of these circumstances is the social structure of the community in which the conversion occurs, but also the socio-economic background, education, age, and sex. In my own research, I got to know several converts whose interest in the Christian faith was first inspired as they moved from their close rural Muslim village community to a more diverse urban environment, where they came into contact with Christians. Social relationships can, on the one hand, be a reason why an interested person does not convert to another religion, but, on the other hand, a person can through another person be made aware of an alternative religious view. Rambo illustrates well this double function of the context: “This context contains a wide panorama of contradictory, confluent, and dialectic factors, which both

⁴³ Rambo, *Understanding Religious Conversion*, 66.

⁴⁴ Strähler, *Coming to Faith*, 204.

⁴⁵ Johannes J.G. Jansen, “The History of Islam in the Light of the Rational Choice Theory”, in: Jan N. Bremmer, Wout J. van Bekkum & Arie Molendijk, *Cultures of Conversion*, Volume 18, Groningen Studies in Cultural Change, Leuven: Peeters, 2006, 139-149.

⁴⁶ Rodney Stark & Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Reli-*

gion, Berkeley: University of California, 2000, 127.

⁴⁷ Volkhard Krech, “Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive: Zur gegenwärtigen Lage der Konversionsforschung”, in: *Spirita (Zeitschrift für Religionswissenschaft)*, 1994, 24-41, 33ff.

facilitate as well as suppress a conversion process.”⁴⁸

Different studies show that the time as a young adult is one of the most important life-phases, in which the human being contemplates a re-orientation of their life. In my study, thirteen of seventeen interviewed persons at the time of their turning to Christ, were between their late teenager years and their late twenties.⁴⁹ That this life period is also the essential time for re-orientation in an Islamic environment, has been confirmed, for example, by studies from Pakistan.⁵⁰ On the other hand, conversions are not limited to these life-phases, and people orient themselves in new ways independent of their age, which is made clear i.a. by the Greifswald study for the German context.⁵¹ Converts to Islam in a Western context appear, according to Poston, to be primarily in their early thirties.⁵² However, for the radicalization of youth it is primarily the life-phase of teenager and young adult in which they are open for, and perform, this kind of re-orientation.

⁴⁸ Rambo, *Understanding Religious Conversion*, 20.

⁴⁹ Strähler, *Coming to Faith*, 193.

⁵⁰ Edward Evans, “Coming to Faith” in Pakistan, in: David Greenlee (ed), *From the Straight Path to the Narrow Way: Journeys of faith*, Waynesboro: Authentic, 2006, 167-185, 171; Seppo Syrjänen, *In Search of Meaning and Identity: Conversion to Christianity in Pakistani Muslim Culture*, Helsinki: Finnish Society for Missiology and Ecumenics, 1984.

⁵¹ Johannes Zimmermann und Anna-Konstanze Schröder (Ed.), *Wie finden Erwachsene zum Glauben? Einführung und Ergebnisse der Greifswalder Studie*, Neukirchen-Vlyn: Neukirchner Verlagsgesellschaft, 2010.

⁵² Poston, “The Adult Gospel”.

Changes

An essential indicator of a conversion are the changes in the life of a convert. Research in psychology of religion see such changes, for example, in a person’s taking on of a new (different) religious perspective, in the strengthening of an already existent religious affiliation, in the giving up of a religious perspective, or in “shopping” on the religious market.⁵³ Beyond this, life is changed for converts in Kenya in regards to themselves, in regards to their behavior towards others, and in regards to their relationship with God.⁵⁴ Their attitude towards themselves was improved. Their general life-situation improved (e.g. giving up a destructive lifestyle). Regarding others, they showed more openness in conversations with members of the opposite sex, interacted with their parents more humbly, and handled their spouse and children more lovingly. All interview converts confirmed that they received a new understanding of God through their conversion, and knew themselves to now be personally connected to God. One man expressed it this way, that, before his conversion, he knew God to be someone who was standing there with a cane, waiting only until someone did something wrong to then hit him for it. Through his conversion, he became aware that God wants a relationship with him, not a weak-willed, obedient robot.

From a theological point of view, a conversion to the Christian faith, according to Andrew Walls, is about re-

⁵³ Popp-Baier, *Bekehrung als Gegenstand*, 114.

⁵⁴ Strähler, *Coming to Faith*, 232-234.

pentance as a “response to God’s saving activity”.⁵⁵ To what extent do the life stories of converts reveal a biblical understanding of conversion as turning from sin and turning towards faith in Christ?⁵⁶ The majority of the men and women I interviewed showed, at the time of their decision for Christ, at least a basic understanding of the biblically testified human alienation from God (sin) and the biblical concept of salvation, or rather reconciliation. Through this, they had a clear desire to accept Jesus Christ as their Savior out of their deepest need, and to orient their life according to his word and example (or role-model). Some experienced Christ at first as the one who saved them from serious personal problems. However, after they were taught to orient their life in a spiritual sense towards Jesus Christ, other (deeper) dimensions of salvation in Christ were opened to them – in a life-long process of learning and growth. These converts accepted a new set of faith convictions and changed their religious loyalty and fidelity to Jesus Christ as their highest authority. They experienced, in a biblical sense, a true conversion.⁵⁷

Belonging to the changes brought about by a conversion, include the reactions of the family and social environment. These are, when it comes to conversion to the Christian faith, predominantly negative, since, according to traditional Islamic understanding, with-

drawal from Islam is not possible.⁵⁸ Nonetheless, some of those who converted in Kenya experience that family members, after a certain time – though reluctantly and begrudgingly – accept their new faith, and that a relationship continued to be possible.⁵⁹

Conclusions

From the comparison presented here of conversions of Muslims to the Christian faith and of non-Muslims to Islam, or rather of youth to a radical Islam, conclusions are provided for the activity of a society, as well as the Christian churches.

To begin with, it is important to understand conversion as a complex phenomenon. In whatever direction converts may move, whether towards Islam or the Christian faith, the processes and dynamics behind it are multi-layered. A deeper understanding of the motives and factors, as well as of the changes regarding attitude and convictions, can help to understand converts better and do justice to their situation. Above all, conversions from both traditions (Christians and Muslims) should not be seen as a threat, but rather as a sign that in the respective tradition freedom to change one’s religion or belief exists, and those who remain do this out of conviction rather than compulsion.⁶⁰ The freedom to change religion is an important asset, for which it is necessary that our society protects it.

⁵⁵ Andrew F. Walls, “Converts or Proselytes? The Crisis over Conversion in the Early Church”, in: *IBMR* 28, 2004, 2-6, 2.

⁵⁶ Millard J. Erickson, *Christian Theology*, unabridged, one-volume edition, Grand Rapids: Baker, 935, 938.

⁵⁷ Strähler, *Coming to Faith*, 169f.

⁵⁸ Christine Schirmacher, “Es ist kein Zwang in der Religion” (Sure 2,256): Der Abfall vom Islam im Urteil zeitgenössischer islamischer Theologen: Diskurse zu Apostasie, Religionsfreiheit und Menschenrechte, Würzburg: Ergon, 2015.

⁵⁹ Strähler, *Coming to Faith*, 234.

⁶⁰ Gaudeul, *Called from Islam to Christ*, 18.

Regarding Muslims who are interested in the Christian faith, it is important to appreciate the character of conversion as a process. People require time on their path to Christ, and grow gradually in their understanding of the Christian faith. Interested Muslims should receive the opportunity to become acquainted with information about Jesus Christ and the gospel. Only then, are they able to decide for themselves what they want to do with this alternative. Additionally, this information about the Christian faith should be complimented by personal relationships. The lifestyle of Christians, how they interact with other people in love, as well as their verbal witness when they explain what Jesus Christ means to them, and how they experience the love of God and his assistance in their daily lives, often make a deep impression upon Muslims.

Regarding youth who tend towards a radical interpretation of Islam, it is about – next to the fight against every kind of extremism and radicalism – allowing these teenagers to become a part of mainstream society.⁶¹ This requires the fulfillment of certain conditions on their part, such as increased education and readiness to engage in a long-term, peaceful, and constructively-critical way in society. What society can do to encourage this is to promote more role-models for this kind of attitude, as well as to make it easier to overcome barriers and make society more attractive. Mansour is even more concrete when he passionately calls for conveying a feeling to these youth of an immigration background, that “with

⁶¹ Schirmmacher, *Wege in die Radikalisierung*, 36.

their cultural and religious otherness” they belong to this society.⁶² This in turn, is an assignment which should be taken up specifically by Christian churches: embracing young people, appreciating them and strengthening their self-esteem, but also strengthening their maturity, self-critical reflexion, and readiness to take on responsibility. Independent of whether they are interested in the Christian faith, or not.

⁶² Mansour, *Generation Allah*, 45.

Die Freiheit zum Glaubenswechsel als Nagelprobe der Religionsfreiheit¹

Von Heiner Bielefeldt²

Das Recht zum Glaubenswechsel bildet einen unverzichtbaren Bestandteil der Religionsfreiheit. Nach einer knappen einführenden Diskussion dieses Rechts – sowie seines Korrelats: des Rechts auf Glaubenswerbung – (Abschnitt I) sollen die wichtigsten einschlägigen völkerrechtlichen Verbürgungen kurz umrissen werden (Abschnitt II). Sodann geht es um einen typologischen Überblick über Menschenrechtsverletzungen in diesem Gebiet (Abschnitt III). Der letzte Abschnitt (IV) betont die Verantwortung der Religionsgemeinschaften.

I. Nagelprobe der Religionsfreiheit

Am Thema Konversion scheiden sich die Geister. Kein Aspekt innerhalb der Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit, so der

vollständige Titel des Menschenrechts,³ hat international vergleichbar heftige Grundsatzdebatten ausgelöst, die im Übrigen bis heute anhalten. Bei der Freiheit zur Konversion geht es ums Ganze. Dieses Recht ist deshalb nicht nur relevant für diejenigen Menschen, die selbst unmittelbar davon Gebrauch machen möchten. An der Möglichkeit des Glaubenswechsels (oder auch der Abwendung von jedweder Religion) entscheidet sich der freiheitsrechtliche Kern der Religionsfreiheit insgesamt. Nur wenn die Möglichkeit zum Wechsel rechtlich eröffnet ist, kann auch das Verbleiben innerhalb einer Religionsgemeinschaft als Ausdruck persönlicher Freiheit verstanden werden. Die freiheitsrechtliche Grundierung religiöser Praxis hängt somit zuletzt eben im Ganzen davon ab, dass Menschen das Recht zugestanden wird, über ihre grundlegenden Überzeugungen nachzudenken, eventuell aufkommende Zweifel offen zu kommunizieren, sich mit anderen Überzeugungen aktiv auseinanderzusetzen und – wenn es hart auf hart kommt – ihre Glaubensgemeinschaft zu verlassen und sich neu zu orientieren. Das

¹ Dieser Beitrag ist eine gekürzte Version eines Artikels, der ursprünglich unter dem Titel „Die Freiheit zum Glaubenswechsel“ in folgendem Sammelband erschienen ist: Thomas Schirrmacher und Max Klingberg (Hg.), Jahrbuch Religionsfreiheit 2016, Bonn: VKW, 2016, 36-51.

² Heiner Bielefeldt hat katholische Theologie, Philosophie und Geschichte studiert und wurde in Philosophie promoviert. Seit 2009 ist er Professor für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik an der Universität Erlangen-Nürnberg. Von 2010 bis 2016 arbeitete er darüber hinaus als Sonderberichterstatter der Vereinten Nationen für Religions- und Weltanschauungsfreiheit.

³ Im Englischen lautet der vollständige Titel „freedom of thought, conscience, religion or belief“. Im Folgenden werde ich meist die Kurzformel „Religionsfreiheit“ verwenden. International hat sich weitgehend die Doppelformel „freedom of religion or belief“ durchgesetzt, die (immer noch eine Abkürzung) auch die Komponente nicht-religiöser Weltanschauungen umfasst.

Recht auf Glaubenswechsel ist die Nagelprobe der Religionsfreiheit.

In der Praxis hängt die Freiheit zum Glaubenswechsel eng zusammen mit einer anderen Komponente der Religionsfreiheit: dem Recht, andere Menschen zum Glaubenswechsel einzuladen. Es geht dabei also im weitesten Sinne um Glaubenswerbung, die sich keineswegs auf zielgerichtete und organisierte Maßnahmen reduzieren lässt, sondern auch spontane Kundgaben oder Einladungen einschließt. Innerhalb der rechtlichen Systematik der Religionsfreiheit gehören Glaubenswechsel und Glaubenswerbung zu unterschiedlichen rechtlichen Schichten, nämlich zum „forum internum“ bzw. zum „forum externum“, die unterschiedlich stark geschützt sind (dazu gleich mehr).

Bei aller Differenz der juristischen Ausgestaltung bewegen sich beide Komponenten der Religionsfreiheit in einem Kontinuum. Kaum jemand konvertiert für sich allein; in aller Regel gehen der Konversion Beziehungen zu Mitgliedern der neuen Gemeinschaft voraus, von denen sich Konvertiten eingeladen sehen. Auch der förmlich-zeremonielle Akt des Glaubenswechsels findet meist in der neuen Gemeinschaft statt. Repressive Maßnahmen des Staates bzw. nicht-staatlicher militanter Gruppen setzen typischerweise genau innerhalb des Kontinuums an. Sie richten sich einerseits gegen die Konvertiten selbst, andererseits aber auch – und oft sogar sehr viel direkter – gegen Mitglieder der aufnehmenden Gemeinde. Strafrechtliche Verbote gegen Missionstätigkeit oder „Proselytismus“ finden sich weit häufiger als Verbote der Konversion im engeren Sinne des Wortes. Man kann deshalb über Konversion nicht reden, wenn man nicht zugleich auch

ihr Korrelat – die kommunikative Einladung zum Glaubenswechsel – mit anspricht.

Im Englischen wird die enge Verbindung dieser beiden Komponenten innerhalb der Religionsfreiheit noch deutlicher, insofern beide im Begriff „conversion“ enthalten sind.⁴ Das Verb „to convert“ wird im Englischen gleichermaßen intransitiv wie transitiv gebraucht. Der intransitive Gebrauch entspricht dem deutschen Verb „konvertieren“ und bezeichnet den Akt der persönlichen Neuorientierung in Glaubensfragen. Anders als im Deutschen wird das Verb „to convert“ aber auch (womöglich sogar häufiger) transitiv verwendet: „Converting others“ meint dann die Einflussnahme auf andere Menschen, mit dem Ziel, sie zum Glaubenswechsel zu bewegen. Es versteht sich, dass im Rahmen der Religionsfreiheit nur zwangsfreie Formen von Werbung oder Einladung zum Glaubenswechsel geschützt werden können.

II. Völkerrechtliche Grundlagen

Kontroversen um das Thema Glaubenswechsel zeigten sich schon bei den Beratungen zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR), die von der Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 verabschiedet wurde. Die Aufnahme des Reizwortes „change“ innerhalb der Religionsfreiheit (Artikel 18 AEMR) ließ sich nur gegen erheblichen Widerstand

⁴ Da internationale Debatten zur Religionsfreiheit vor allem auf Englisch geführt werden, ist es wichtig, sich mit möglichen Bedeutungsverschiebungen zwischen deutscher und englischer Terminologie zu beschäftigen, um naheliegenden Missverständnissen entgegenzuwirken.

durchsetzen. Für die Gegenposition stand vor allem Saudi-Arabien, das sich wegen seiner Ablehnung des Rechts zum Glaubenswechsel bei der Schlussabstimmung über den Gesamttext der AEMR der Stimme enthielt – als eines von insgesamt acht Staaten; Gegenstimmen gab es nicht.⁵ Bemerkenswert ist, dass die Berufung auf den Islam auf beiden Seiten der Debatte stattfand, also nicht nur bei den Gegnern, sondern auch bei den Befürwortern des Rechts auf Glaubenswechsel vorkam. Der pakistanische Außenminister Zafrullah Khan, Mitglied der Ahmadiyya Muslim Community, warf gegen die saudische Position ein, dass der Islam von Anfang an eine „missionierende Religion“ gewesen sei und aus islamischer Sicht daher Raum für Glaubenswechsel gegeben sein müsse.

Die Kontroverse fand ihre Fortsetzung bei den Beratungen zum Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte (im Folgenden: „Zivilpakt“) von 1966. Als völkerrechtlich verbindlicher Menschenrechtsvertrag ist der Zivilpakt juristisch weit komplexer ausgestaltet als die AEMR von 1948. Dies gilt auch für die Religionsfreiheit (wiederum Artikel 18), deren Reichweite, Dimensionen und Schranken viel genauer bestimmt werden. Für eine angemessene menschenrechtliche Bewertung ist daher ein kurzer Blick auf den Zivilpakt unerlässlich.

Im Vergleich zur AEMR fällt auf, dass der umstrittene Begriff „change“ in Artikel 18 des Zivilpakts nicht mehr vorkommt. Stattdessen findet sich je-

doch eine Formulierung, die der Sache nach nichts anderes besagt: Jeder habe das Recht, einen eine Religion oder Weltanschauung eigener Wahl zu haben oder anzunehmen („to have or to adopt a religion or belief of his choice“). Dass in diesem etwas verklausulierten Wortlaut das Recht auf Glaubenswechsel nach wie vor eindeutig enthalten ist, hat der für die Umsetzung des Zivilpakts zuständige UN-Ausschuss in wünschenswerter Deutlichkeit unterstrichen. Nach seiner Interpretation beinhaltet Artikel 18 u. a. die Freiheit eines jeden, seine angestammte Religion durch eine andere Religion oder Weltanschauung zu „ersetzen“ („to replace“). Klarer lässt sich die Freiheit zur Konversion nicht formulieren.⁶

Artikel 18 des Zivilpakts besteht aus vier Absätzen. Während Absatz 1 die Religionsfreiheit in ihren verschiedenen Facetten zusammenfassend darstellt, beschäftigen sich die Absätze 2 und 3 je spezifisch mit den Dimensionen des forum internum und des forum externum, d. h. mit der „inneren“ Dimension von Glauben und Gewissen einerseits und den „nach außen“ gerichteten verschiedenen Manifestationen religiöser Überzeugung andererseits. Absatz 4 verbürgt sodann noch das religiöse Erziehungsrecht der Eltern. Die soeben zitierte Formulierung, wonach jeder das Recht hat, einen Glauben „eigener Wahl“ zu haben oder anzunehmen, findet sich zunächst in Absatz 1; sie wird dann aber im Absatz 2 noch einmal aufgegriffen. Dies ist insofern wichtig, als die Verbürgung der Religionsfreiheit im forum internum

⁵ Neben Saudi-Arabien enthielten sich auch Südafrika sowie sechs kommunistische Staaten aus unterschiedlichen Gründen der Stimme.

⁶ Vgl. General Comment Nr. 22 des VN-Ausschusses für bürgerliche und politische Rechte (1993), Abschnitt 5.

(nach Absatz 2) einschränkungslos gilt. Sie hat einen vergleichbar unbedingten Stellenwert wie etwa das Folterverbot oder das Verbot der Sklaverei. Demnach hat der Staat, völkerrechtlich gesehen, keine legitime Möglichkeit, Zwangsmaßnahmen anzuwenden, um Menschen vom Glaubenswechsel abzuhalten. Der Staat ist darüber hinaus verpflichtet, Konvertiten Schutz gegen Gewalt seitens nicht-staatlicher Akteure zu gewährleisten.

Im Unterschied dazu gehört die Freiheit zur Glaubenswerbung in den Absatz 3, der sich mit nach außen gerichteten „Manifestationen“ des Glaubens beschäftigt, nämlich in Gestalt von Gottesdienst, Befolgung religiöser Verpflichtungen, glaubensgetragener Praxis und Lehre („worship, observance, practice and teaching“). Glaubenswerbung oder Missionstätigkeit werden in dieser Liste zwar nicht expressiv vermis aufgeführt, sind in diesem weit gespannten Rahmen aber eindeutig mit umfasst. Anders als der Schutz des forum internum, gelten die Verbürgungen innerhalb des forum externum nicht einschränkungslos. Der Staat hat hier die Möglichkeit auf dem Wege der Gesetzgebung bestimmte Schranken zum Beispiel zum Schutz anderer Rechte zu setzen. So kann er beispielsweise aktiv-missionarische Betätigung von Lehrpersonen gegenüber minderjährigen Schülerinnen und Schülern verbieten (was nicht bedeutet, dass Lehrerinnen oder Lehrern im Dienst jegliche religiöse Bekundung versagt sein darf). Generell gilt, dass das Verhältnis zwischen menschenrechtlich verbürgter Freiheit und etwaigen staatlichen Freiheitsbeschränkungen als ein Verhältnis

von Regel und Ausnahme verstanden werden muss.⁷ Im Fall von Beschränkungen der Glaubenswerbung hat der Staat demnach überzeugende Argumente vorzubringen, und selbst wenn dies gelingt, können solche Einschränkungen niemals allumfassend sein. Auch die Glaubenswerbung gehört zur Religionsfreiheit unverzichtbar dazu.

Innerhalb der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) von 1950 (hier in Artikel 9) ist die Religionsfreiheit sehr ähnlich strukturiert. Artikel 9 der EMRK hat den Terminus Glaubenswechsel („change“), wie er in der AEMR enthalten ist, aufgegriffen und beibehalten. Auf der Grundlage der EMRK hat der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte mit Sitz in Straßburg seit den 1990er Jahren eine Rechtsprechung der Religionsfreiheit entwickelt, die auch Aspekte von Glaubenswechsel und Glaubenswerbung beinhaltet. Etwas verwirrend ist die Situation in Europa neuerdings insofern, als neben dem Europarat (mit derzeit 47 Mitgliedstaaten) seit einiger Zeit auch die Europäische Union (mit 28 Mitgliedstaaten) verstärkt ein menschenrechtliches Profil entwickelt. Für die gerichtliche Überprüfung der EU-Grundrechtscharta, die im Dezember 2009 im Rahmen des Lissaboner Vertrags in Kraft trat, ist in letzter Instanz der Europäische Gerichtshof der EU in Luxemburg zuständig, der in jüngster

⁷ Etwaige Beschränkungen sind nur dann legitim, wenn sie den dafür vorgesehenen Kriterien gerecht werden. Sie müssen eine gesetzliche Grundlage haben, ein legitimes Ziel verfolgen, für die Verfolgung dieses Ziels geeignet sein, sich auf ein unerlässliches Minimum konzentrieren, dürfen keine diskriminierenden Auswirkungen haben etc. Nähere Spezifizierungen finden sich im General Comment Nr. 22.

Zeit ebenfalls in Sachen Religionsfreiheit aktiv geworden ist.

III. Eine Typologie bestehender Verletzungen

Verletzungen des Rechts auf Glaubenswechsel bzw. des Rechts auf Glaubenswerbung gehen sowohl von staatlichen Institutionen als auch von nicht-staatlichen Gruppen aus – etwa von Organisationen selbsternannter Glaubenswächter. Oft arbeiten staatliche und nicht-staatliche Akteure auch Hand in Hand.⁸

1. Strafrechtliche Repressionen

Bei staatlichen Zwangsmaßnahmen gegen Konvertiten denkt man zunächst an drakonische Strafnormen. Einige Staaten, darunter Iran, Afghanistan, Saudi-Arabien oder Sudan verfolgen „Abfall vom Glauben“ – konkret: vom Islam – sogar als Kapitaldelikt (während sie gleichzeitig die Hinwendung zum Islam fördern). Tatsächlich sind in diesen und anderen islamistisch regierten Staaten in jüngerer Zeit mehrfach Konvertiten, die vom Islam zum Christentum gewechselt waren oder sich zu agnostischen oder atheistischen Positionen bekannt hatten, zum Tode verurteilt worden. Auch wenn die tatsächliche Vollstreckung dieser Todesurteile in den vergangenen Jahren, soweit be-

kannt, letztlich stets verhindert werden konnte, lässt sich leicht vorstellen, welch immenser Druck auf diese Weise auf Konvertiten lastet – mit Folgen weit über den Kreis der unmittelbar Betroffenen hinaus. Nicht-staatliche Gruppen selbsternannter Glaubenswächter sehen sich durch solche Gesetze außerdem ermutigt, Lynchjustiz zu üben und Konvertiten zu ermorden, wofür es zahlreiche Beispiele gibt. Die systematische Verfolgung der Baha'i in Iran steht in engem Zusammenhang damit, dass sie kollektiv als „Apostaten“ stigmatisiert werden.

Auch dort, wo eine ausdrückliche Strafverfolgung der Apostasie nicht vorgesehen ist, können andere Strafnormen faktische dieselbe Funktion übernehmen. Dies gilt insbesondere für Blasphemie-Gesetze, die in vielen Staaten existieren. Sie sind typischerweise sehr vage formuliert und eröffnen damit staatlicher Strafverfolgung weite Ermessensspielräume. Berüchtigt sind die drakonischen Gesetze in Pakistan, die für völlig unklar formulierte Tatbestände sogar die Todesstrafe vorsehen. Restriktive Blasphemie-Gesetze existieren indes keineswegs nur im Einflussbereich des Islams, neben Pakistan etwa in Jemen, Ägypten, Malaysia oder Indonesien; es gibt sie auch in Staaten, die historisch vom Buddhismus, Hinduismus oder dem Christentum (insbesondere dem orthodoxen Christentum) geprägt wurden, so etwa in Russland.

Hinzu kommen schließlich noch Proselytismus-Verbote, die sich ebenfalls in unterschiedlich religiös geprägten Regionen finden, zum Beispiel in Marokko, Bangladesch und Armenien. In Griechenland steht das Verbot des Proselytismus sogar in der Verfassung (Artikel 13), und Griechenland ist we-

⁸ Nähere Angaben finden sich meinem Bericht zum Thema Konversion, den ich in meiner Funktion als VN-Sonderberichterstatter für Religionsfreiheit im Oktober 2012 in der VN-Generalversammlung vorgetragen habe. Siehe hierzu Heiner Bielefeldt, *Freedom of Religion or Belief: Thematic Reports of the UN Special Rapporteur 2010-2016*, Bonn: VKW, 2017, 105-132.

gen seiner Maßnahmen gegen Proselyten mehrfach mit dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte ins Gehege gekommen.⁹ Was genau mit „Proselytismus“ gemeint ist, bleibt in den einschlägigen Verbotsnormen oft unklar. Diese geben dem Staat damit wiederum weites Ermessen, unerwünschte Formen religiöser Werbung mit Sanktionen zu bedrohen – was naturgemäß immer auch einen Schatten auf die Konvertiten selbst wirft. In einigen indischen Bundesstaaten firmieren solche restriktiven Gesetze unter dem erstaunlichen Namen von „Religious Freedom Acts“. Die erklärte Absicht besteht darin, Menschen gegen „Manipulationen“ durch ausländische Missionare zu schützen und damit zugleich das religiöse Erbe Indiens gegen unerwünschte Glaubenswerbung zu immunisieren. Konvertiten werden demnach als Opfer oder Komplizen ausländischer Machenschaften und als Verräter an der nationalen Tradition stigmatisiert. Die Stimmungsmache, die damit einhergeht, kann für die Betroffenen zu Bedrohungen an Leib und Leben führen.

2. Administrative Schikanen

Das Strafrecht ist keineswegs das einzige Mittel staatlicher Repression gegen unerwünschte Varianten von Glaubenswechsel und Glaubenswerbung. Noch häufiger kommen administrative Schikanen zum Zuge. Bei-

⁹ Der Fall *Kokkinakis versus Griechenland* (1993) steht am Anfang der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte in Sachen Religionsfreiheit. Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte, Urteil vom 25. Mai 1993, *Kokkinakis v. Griechenland*, Nr. 14307/88.

spielsweise firmieren christliche Konvertiten in Ägypten oder Jordanien in ihren Ausweispapieren oft nach wie vor als „Muslime“. Ihr Glaubenswechsel wird administrativ schlicht nicht zur Kenntnis genommen. Dies hat praktische Auswirkungen vielfältiger Art. So müssen Eltern, die den Islam verlassen haben, damit rechnen, dass ihre Kinder in der Schule als Muslime behandelt werden – einschließlich der Pflicht, am islamischen Unterricht teilzunehmen und darüber ggf. Prüfungen abzulegen.

Administrative Restriktionen zielen auch auf diejenigen, die Glaubenswerbung betreiben. Beispielsweise braucht in Kasachstan jeder, der öffentlich über seinen Glauben Auskunft geben möchte, eine eigene Missionslizenz, die jährlich erneuert werden muss. In der Praxis wird diese Regelung unterschiedlich gehandhabt; sie trifft vor allem Gruppen, die dem Staat suspekt sind, etwa Mitglieder so genannter „Sekten“, wozu etwa die Zeugen Jehovas oder die Hare Krishna-Bewegung gezählt werden.

3. Familienrechtliche Sanktionen

In manchen Staaten unterliegen familienrechtliche Fragen einem religionsrechtlichen Regime, wobei die Angehörigen unterschiedlicher Religionen weitgehend ihre jeweils eigenen Regeln anwenden können. Eine solche Struktur besteht nicht nur in den meisten islamisch geprägten Ländern, sondern etwa auch in Israel, das ein säkulares Familienrecht, obwohl vielfach gefordert, bis heute nicht kennt. Für Konvertiten gibt es innerhalb eines solchen konfessionellen Regelwerks typischerweise wenig oder gar keinen Platz. Oft führt dies zu erheblicher Rechtsunsicherheit. Die Folgen für Konvertiten sind von

Land zu Land unterschiedlich und reichen bis hin zu automatischer Eheauflösung, Ausschluss aus dem Erbrecht und Verlust des Sorgerechts an den eigenen Kindern. Allein die Möglichkeit, dass es zu solchen Konsequenzen kommen könnte, dürfte viele Menschen davon abschrecken, sich offen vom Islam abzuwenden.

4. Vorurteile und soziale Stigmatisierung

Konvertiten sehen sich in einigen Ländern massiven Vorurteilen ausgesetzt, die teils durch regelrechte Hasspropaganda in staatlichen oder privaten Medien geschürt werden. Sie werden als „fünfte Kolonne“ feindlicher Mächte dargestellt oder als Verräter, die sich für Geld oder andere materielle Vorurteile von ausländischen Missionaren haben kaufen lassen. Solche Stigmatisierungen finden sich selbst in Schulbüchern, was dazu führt, dass Kinder von Konvertiten oft unter massivem Druck leiden. Gesellschaftliche Diskriminierung manifestiert sich typischerweise im Arbeitsmarkt oder bei der Wohnungssuche, wo Konvertiten oft schlechte Karten haben.

Selbst innerhalb der eigenen Familie finden Menschen, die sich von der dominanten Religion abwenden, häufig kein Verständnis. Es gibt sogar Fälle, in denen Familienangehörige die „Schande“ des Glaubenswechsels mit Ausschuss oder gar Tötung geahndet haben. Auf staatlichen Schutz gegenüber gesellschaftlicher oder familiärer Pression können Konvertiten in manchen Ländern kaum hoffen.

5. Misstrauen im Asylverfahren

Einige Konvertiten sehen sich gezwungen, ihr Heimatland zu verlassen, weil sie den Druck, dem sie täglich ausgesetzt sind, nicht ertragen können. Hoffnungen, dass es ihnen im Zielland besser geht, erfüllen sich indessen nicht immer. Oft erleben sie stattdessen, dass ihre Motive für den Glaubenswechsel in Zweifel gezogen werden. Hatte man ihnen in der Heimat zum Vorwurf gemacht, dass sie sich von materiellen Anreizen bestechen lassen, sehen sie sich nun dem Verdacht ausgesetzt, einen Glaubenswechsel nur vorzutäuschen, um sich auf diese Weise Asyl zu erschleichen.

Im September 2012 hat der EU-Gerichtshof in Luxemburg mit einer peinlichen Rechtsfigur aufgeräumt, die von der deutschen Verwaltungsgerichtsbarkeit entwickelt worden war und viele Jahre lang die europäische Asylrechtsprechung mit geprägt hatte: nämlich dem „religiösen Existenzminimum“. Demnach mutete man Menschen zu, ihren Glauben gegenüber der sozialen Umwelt zu verbergen, sich also einer nach außen sichtbaren religiösen Praxis weitgehend zu enthalten. Dies wurde auch gegenüber Konvertiten geltend gemacht. In den völkerrechtlichen Bestimmungen zur Religionsfreiheit gibt es für einen solchen Minimalismus keine Rechtfertigung. Es ist gut, dass der EU-Gerichtshof zumindest auf der Ebene der Rechtsinterpretation 2012 in einem Verfahren gegen Deutschland dem Spuk ein Ende bereitet hat.¹⁰ Ob dies in der Praxis

¹⁰ Vgl. Europäischer Gerichtshof, Urteil vom 5. September 2012, C-71/11 und C-99/11.

schon überall angekommen ist, steht auf einem anderen Blatt.

6. Zwischenfazit: unterschiedliche Betroffenengruppen und vielfältige Hintergründe

Selbst der extrem komprimierte typologische Überblick lässt erkennen, dass sich Verletzungen des Rechts auf Glaubenswechsel – oft in Verbindung mit Verletzungen des Rechts auf Glaubenswerbung – in ganz unterschiedlicher Weise manifestieren. Je genauer man sich mit der Situation verschiedener Gruppen in unterschiedlichen Ländern beschäftigt, desto komplexer wird das Gesamtbild. Die Betroffenen solcher Verletzungen kommen aus praktisch allen Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaften. Darunter finden sich Christen, Buddhisten, Baha'is, Muslime, Angehörige neo-hinduistischer Bewegungen und andere. Innerhalb der Christen trifft es oft mit besonderer Härte Mitglieder evangelikaler Kirchen, denen aktive Missionstätigkeit vorgeworfen wird, und mehr noch die Zeugen Jehovas. Man sollte nicht vergessen, dass das Recht auf Glaubenswechsel auch Agnostiker und Atheisten schützt, die in Gefahr stehen, mit restriktiven Blasphemie-Gesetzen ins Gehege zu kommen.

Immer wieder ist zu hören, dass Verletzungen des Rechts auf Glaubenswechsel vor allem in islamisch geprägten Ländern vorkommen. Daran ist richtig, dass unter Muslimen nach wie vor oft prinzipielle Vorbehalte gegenüber der Abwendung vom Islam bestehen; hier bleibt noch viel Klärungs- und Überzeugungsarbeit zu leisten. Hinzu kommt, dass viele islamisch geprägte Länder das Recht auf Glau-

benswechsel weg vom Islam ablehnen, was sich in restriktiven Gesetzen und administrativen Schikanen manifestiert. Die ultra-konservative „Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“ von 1990 enthält eine Bestimmung, wonach es verboten sei, „die Armut und Unwissenheit der Menschen auszunutzen“,¹¹ um sie zum Abfall vom Islam zu bewegen – das ist das glatte Gegenteil der Religionsfreiheit. Es gibt allerdings auch andere Beispiele aus dem islamischen Kontext. So stellt etwa der Glaubenswechsel, und zwar in alle Richtungen, im mehrheitlich muslimischen Sierra Leone kein Problem dar; er bleibt nicht nur frei von etwaigen staatlichen Sanktionen, sondern wird auch gesellschaftlich meist problemlos akzeptiert. Außerdem treten reformorientierte muslimische Gelehrte aus allen Teilen der Welt – Ahmed Shaheed, Ziba Mir-Hosseini, Abdullahi An-Na'im, Javaid Rehman, Anwar Zainab, Norani Osman und viele andere – für eine umfassende Verwirklichung der Religionsfreiheit, unter Einschluss des Rechts auf Konversion, ein und sehen sich dabei im Einklang mit den Lehren des Koran; entsprechende innerislamische Debatten gibt es schon lange. „Essentialistische“ Zuschreibungen, wonach es Muslimen aufgrund ihres Glaubens letztlich unmöglich sei, ein affirmatives Verhältnis zum Recht auf Glaubenswechsel zu entwickeln, sind deshalb nicht nur kontraproduktiv, sondern auch sachlich falsch.

Gegen eine exklusive Fokussierung des Problems auf den Islam gilt es ferner zu beachten, dass Konvertiten auch außerhalb des islamischen Einflussbe-

¹¹ Artikel 10 Kairoer Erklärung der Menschenrechte vom 5. August 1990.

reiches Stigmatisierungen, Diskriminierungen und rechtliche Sanktionen erleiden. Das wird erst recht deutlich, wenn man das Gesamtbild, wie dies von der Sache her geboten ist, um das Thema Glaubenswerbung erweitert, die auch in manchen buddhistisch, hinduistisch oder christlich geprägten Staaten verboten oder behindert wird.

III. Verantwortung der Religionsgemeinschaften

1. Notwendigkeit interreligiöser und intra-religiöser Kommunikationen

Für die Religionsgemeinschaften eröffnet die Religionsfreiheit viele Chancen, insbesondere das Recht auf zwangsfreie und diskriminierungsfreie Entfaltung im Privaten wie in der Öffentlichkeit. Das Eintreten für Menschenrechte im Allgemeinen und Religionsfreiheit im Besonderen erhöht außerdem die Glaubwürdigkeit ihres Zeugnisses in der Gesellschaft und stärkt ihre Relevanz als Akteure im öffentlichen Diskurs. Als ein Freiheitsrecht, das allen Menschen gleichermaßen zukommt – also auch externen Konkurrenten und internen Dissidenten –, stößt die Religionsfreiheit allerdings auch heute noch auf religiös bedingte Vorbehalte, Missverständnisse und Widerstände, die sich besonders häufig an den Fragen des Glaubenswechsels und der Glaubenswerbung entzünden. Affirmative und ablehnende Positionierungen verteilen sich dabei auf die verschiedenen Religionsgemeinschaften in durchaus unterschiedlicher Weise.

Solche Differenzen resultieren nicht allein aus den jeweiligen religiösen Traditionen und Theologien, die natür-

lich eine Rolle spielen. Eine nicht geringere – womöglich weit größere – Bedeutung aber kommt historischen Erfahrungen und unterschiedlichen lebensweltlichen Kontexten zu. Schon Alexis de Tocqueville stellte in den 1830er Jahren mit Überraschung fest, dass katholische Priester in Amerika die Religionsfreiheit und sogar die Trennung von Staat und Kirche positiv würdigten – was im französischen Katholizismus der Restaurationszeit kaum vorstellbar war. Auch heute gilt, dass Erfahrungen in der Minderheitensituation oder in der Diaspora oft zu anderen Einschätzungen führen als sie sich zunächst aus der Situation einer traditionellen Mehrheitsreligion nahelegen mögen. In russisch-orthodoxen Gemeinden in Kanada geht man mit Fragen von Mission und Konversion vermutlich deutlich entspannter um als im Heimatland der Russischen Orthodoxie, und Muslime in Europa, die gelernt haben, sich im Medium des Vereinsrechts selbständig zu organisieren, entwickeln im Laufe der Zeit ein anderes Verhältnis zum Staat als in Gesellschaften, die es gewohnt sind, dass der Staat die Religion behütend und bevormundend unter seine Fittiche nimmt. Während manche Religionsgemeinschaften sich schon länger – politisch-rechtlich wie theologisch – mit der Religionsfreiheit beschäftigen, sehen sich andere erst in jüngster Zeit verstärkt damit konfrontiert und reagieren dementsprechend vorsichtig.

Interreligiöse und intra-religiöse Kommunikation kann dazu beitragen, notwendige theologische Klärungsprozesse voranzutreiben. Dies kann aber nur gelingen, wenn Unsicherheiten und Vorbehalte offen auf den Tisch kommen. Die komplizierten historischen

Lernprozesse, die auch innerhalb des okzidentalischen Christentums zu durchlaufen waren, ehe die Kirchen sich zur Religionsfreiheit vollumfänglich bekennen konnten,¹² sollten deshalb nicht vergessen werden. Die Erinnerung daran bietet Chancen, die Ängste und Widerstände besser zu verstehen, die beispielsweise im Islam, aber auch innerhalb der christlichen Orthodoxie nach wie vor sehr präsent sind.

2. Überwindung von Missverständnissen

Ein Reizwort, an dem sich bis heute manche Missverständnisse entzünden, ist der Begriff der Wahlfreiheit in Artikel 18 des Zivilpakts – auf Englisch knapp und schneidend: „choice“. Dieser Begriff ist oft so rezipiert worden, als sollten dadurch Fragen von Religion und Weltanschauung auf die Ebene privater Konsumentscheidungen innerhalb eines globalisierten Markts religiöser Angebote herabgewürdigt werden. Vordergründig steht der Begriff „choice“ außerdem in Spannung zu theologischen Konzepten von Berufung und Auserwählung. Von daher könnte der Verdacht entstehen, hier gehe der Ernst des Religiösen verloren.

Bei genauerem Hinsehen zeichnet sich ab, dass es sich um ein Missverständnis handelt. Man darf nicht vergessen, dass dem Begriff „choice“ im Zivilpakt eine sehr spezifische Funktion zukommt: nämlich Zwangsfreiheit in Fragen des persönlichen Glaubens und Glaubenswechsels mit rechtlichen

¹² Bei der katholischen Kirche geschah der Durchbruch bekanntlich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das im Dezember 1965 die Erklärung zur Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“ verabschiedete.

Mitteln zu garantieren. In diesem spezifischen juristischen Bezugsfeld ergibt der Begriff einen Sinn; und hier ist er in der Tat unverzichtbar. Keineswegs zielt er darauf ab, existenzielle Erfahrungen im Bereich des Religiösen zu trivialisieren oder gar zu delegitimieren. Theologische Begriffe wie „Berufung“ oder „Auserwählung“ bewegen sich auf einer ganz anderen Ebene. Es ist deshalb kein Widerspruch, wenn ein Zeuge Jehovas sich bei der Verweigerung des Militärdienstes auf „das Diktat des Gewissens“ beruft, das ihm letztlich keine Wahl lasse, und zugleich gegenüber dem Staat Entscheidungsfreiheit einfordert.

Der Begriff der Wahlfreiheit (erst recht seine knappe englische Formulierung als „choice“) gehört zu jenen Begriffen, die für freiheitsrechtliche Gewährleistungen unverzichtbar sind, außerhalb der spezifisch juristischen Verwendung aber gelegentlich Befremden auslösen können. Umso wichtiger sind Klärungsprozesse, an denen auch die unterschiedlichen Fachdisziplinen – etwa Rechtswissenschaft und Theologie – mitwirken müssen. Nur in interdisziplinärer Kooperation kann man in diesen Fragen weiterkommen und die nach wie vor bestehenden Vorbehalte hoffentlich ausräumen.

3. Praktischer Einsatz für Betroffene

Menschen, die religiös bedrängt, ausgegrenzt, verdächtigt oder gar systematisch verfolgt werden, brauchen Solidarität. Nichts ist schlimmer als das Gefühl, von aller Welt verlassen und vergessen zu sein. Umgekehrt kann das Wissen (oder die Vermutung), dass Menschen anderswo Einsatz zeigen, die Öffentlichkeit informieren und politi-

sche Akteure unter Dampf halten, eine Quelle der Zuversicht werden. Dass den Religionsgemeinschaften hier eine besondere Verantwortung zukommt, versteht sich von selbst.

Die „Daumenregel“ stimmt, dass öffentliches Eintreten den Betroffenen meistens nützt. Aus der Angst heraus, dass man womöglich irgendwelche Fehler machen könnte, im Endeffekt gar nichts zu tun, ist sicherlich der größte Fehler überhaupt. Unbedarfte Aktionen können im Einzelfall aber auch Schaden anrichten. Gute Kontakte mit verlässlichen Partnerorganisationen vor Ort sind wichtig, um beim advokatorischen Eintreten zugunsten konkreter, namentlich genannter Personen herauszufinden, welche Maßnahmen wirklich angemessen sind und welche „Reizworte“ vielleicht besser vermieden werden sollten. Vor allem muss Solidaritätsarbeit zugunsten der Religionsfreiheit bedrängter Konvertiten auf Dauer angelegt sein; denn nur das beständige Nachhaken auf der Grundlage präziser Informationen und sorgfältiger Konsultation kann Erfolge bringen.

Engagement für bedrängte und verfolgte Konvertiten sollte sich im Koordinatensystem der Religions- und Weltanschauungsfreiheit bewegen, die den Status eines universalen Menschenrechts hat. Universalismus bedeutet nicht Flucht in die Abstraktion; es geht nicht darum, dass alle stets gleichzeitig über sämtliche Probleme und alle Betroffenenengruppen in aller Welt reden müssen. Wenn christliche Kirchen konkret ihre Sorgen um die Zukunft der

Christen im Nahen Osten artikulieren, darf dies nicht als enger „Klientelismus“ desavouiert werden. Gleichzeitig ist es aber auch wichtig, konfessionelle, religiöse und weltanschauliche Linien immer wieder zu durchkreuzen bzw. zu überbrücken. Wenn Muslime sich gegen Antisemitismus in Europa aussprechen und symbolisch eine Synagoge in Oslo mit einem menschlichen Schutzzirkel umgeben, lässt dies aufhorchen. Es ist auch gut, dass „Christian Solidarity Worldwide“ in jüngerer Zeit über die Diskriminierung innermuslimischer Minderheiten in Indonesien berichtet oder konkrete Lobby-Arbeit für einen verfolgten atheistischen Blogger geleistet hat. Solche „Crossovers“ haben großen symbolischen Wert: Sie zeigen, dass Menschen unterschiedlicher religiöser und weltanschaulicher Orientierung gemeinsam für das Recht auf Religionsfreiheit eintreten, das letztlich im Respekt vor der Würde jedes Menschen gründet.

Wie in anderen politischen Feldern kommt auch beim Einsatz für die Freiheit zum Glaubenswechsel der Zivilgesellschaft die Aufgabe zu, sich im kritischen Gegenüber zu den Staaten und der EU zu positionieren, sie an die Leitlinien zur Religionsfreiheit zu erinnern, Informationen beizusteuern und Hilfestellung zu leisten. Die Religionsgemeinschaften in Europa haben die Chance, dabei mitzuwirken und auf diese Weise die Solidarität für bedrängte und verfolgte Konvertiten in strategische Aktionen umzusetzen.

Freedom to change one's religion as the acid test of religious freedom¹

By Heiner Bielefeldt²

Synopsis

The right to change one's religious affiliation is an indispensable component of religious freedom. In an introductory Paragraph I this right and its corollary, the right to propagate one's religion, will be briefly discussed. Paragraph II outlines the salient human rights legislation guaranteeing this freedom. Paragraph III surveys the various forms of violation of this freedom. The concluding Paragraph IV emphasizes the responsibility of the religious communities.

I. The acid test of religious freedom

The topic of conversion is a watershed, and no aspect of the "freedom of thought, conscience, religion or belief," to quote the full English title of this

particular human right³, has sparked such a vehement international debate which shows no sign of abating. The freedom to convert is fundamental, not only for people wishing to avail themselves of it. The ability to change one's religion or to have no religion at all is at the heart of religious liberty, for remaining faithful to one's religion can be regarded as an expression of personal freedom only when a person has the legal right not to do so. The human right of religious freedom thus depends completely on peoples' legal right to reflect on their fundamental convictions, publicly to express doubts they may entertain, actively to investigate alternative views and – as the bottom line – to leave their religious community and go off in a new direction. The right to change one's religion is indeed the acid test of religious freedom.

In practice the freedom to change one's religion is closely related to a further component of religious freedom, namely the right to invite other people to one's own religion. This involves the propagation of religion in the widest sense and cannot be restricted to deliberately organised measures

¹ This contribution is an abbreviated version of an article originally published under the title "Die Freiheit zum Glaubenswechsel" in Thomas Schirrmacher and Max Klingberg (Hrg.), *Jahrbuch Religionsfreiheit* 2016, Bonn: VKW, 2016, 36-51.

² Heiner Bielefeldt studied Catholic theology, philosophy and history and earned a doctorate in Philosophy. Since 2009 he is Professor of Human Rights and Human Rights Policy at the University of Erlangen-Nürnberg in Bavaria. From 2010 to 2016 he additionally served as the United Nations Special Rapporteur on freedom of religion or belief.

³ This full English title will in the following be abbreviated by "freedom of religion". On an international level the more comprehensive term "freedom of religion or belief" (still an abbreviation) has become customary, including as it does non-religious world views.

but must include spontaneous expressions and invitations. Within the overall legal framework of religious freedom the freedom to change one's religion and the freedom to propagate it belong to differing strata which may be designated the *forum internum* and *forum externum* respectively with differing degrees of protection (on which more below).

Despite legal distinctions these two components of religious freedom have to be seen on a continuum. Seldom do people convert in a vacuum, as a rule a conversion is preceded by a relationship to members of the new community who have issued an invitation to the convert. Formal and ceremonial acts of change of religious affiliation also usually take place within the framework of the new community. Repressive measures either by the state or other militant groups are typically applied within this continuum, being aimed either at the converts themselves or often much more directly at the receiving community. Missionary activity or "proselytism" is much more frequently the object of punitive prohibition than conversion itself. One cannot discuss the issue of conversion without at the same time referring to its correlate, the expression of an invitation to change one's religion.

The correlation between both components of religious freedom is more apparent in English, where the term "conversion" covers both.⁴ The English verb "convert" is used both transitively

⁴ Since the international debate about religious freedom is conducted mostly in English, it is important to recognize the semantic difference between German and English terminology in order to guard against misunderstanding.

and intransitively. In the latter sense it corresponds to the German "konvertieren" and denotes the personal act of embarking on a new orientation in one's faith. Unlike German usage "to convert" is also used (possibly more frequently) to denote "converting others", i.e. influencing other people to change their religion. It goes without saying that any form of duress in the propagation of one's religion is excluded from legal protection under freedom of religion.

II. Fundamental Provisions of International Law

Differences of opinion about change of religious affiliation already became apparent during the consultation on the Universal Declaration of Human Rights (UDHR) passed by the plenary assembly of the United Nations on 10th December 1948. Only in the face of considerable opposition was the word "change" included in Article 18 UDHR. The main objection stemmed from Saudi-Arabia, which as one of eight nations abstained from the final vote on the complete text of the Declaration. No nation voted against.⁵ It is noteworthy that both sides appealed to Islam. Zafrullah Khan, Pakistan's Foreign Minister and member of the Ahmadiyya Muslim Community, objected to the Saudi position, arguing that Islam had been a missionary religion from the start and thus religious change must be provided for from an Islamic point of view.

⁵ Besides Saudi-Arabia South Africa and six Communist countries abstained for various reasons.

The controversy continued at the consultation on the 1966 International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR). As a binding human rights treaty the ICCPR is a legally much more complex document than the 1948 UDHR. This applies to the article on religious freedom (also Article 18) whose range, dimension and limits are more closely defined. An adequate assessment of the human rights situation makes it necessary to take a quick look at the ICCPR.

It is noteworthy that in contrast to the UDHR the term “change” is absent from Article 18 of the ICCPR. In its place is a form of words which amounts to the same thing, namely that all enjoy the right “to have or to adopt a religion or belief of his choice”. The UN committee responsible for the application of the ICCPR has in desirable clarity underlined that this wording, limited as it may be by provisos, unequivocally reaffirms the right to change one’s religious affiliation. According to the committee’s interpretation Article 18 includes the freedom for all “to replace” their current religion by another religion or world view. The right to convert can hardly be more clearly stated.⁶

Article 18 of the ICCPR contains four paragraphs. The first deals comprehensively with various facets of religious freedom, while the second and third deal specifically with the *forum internum* and *forum externum*, in other words the inward dimension of faith and conscience on the one hand and the various externally orientated manifesta-

⁶ Cf. General Comment N° 22 of the UN committee for civil and political rights (1993), paragraph 5.

tions of religious conviction on the other. Paragraph 4 goes on to guarantee parents’ rights to educate their children. The above quoted words “religion of his or her own choice” initially appears in the first paragraph, but recurs in the second. This is important, since paragraph 2 guarantees religious freedom in the *forum internum* unreservedly, on a par with the prohibition of torture or slavery. This means state attempts to prevent people from changing religion by coercion enjoy no legitimacy in international law. Not only so but states are bound to afford converts protection against non-state actors.

Freedom to propagate one’s religion belongs to the third paragraph, which deals with outward manifestations of faith in the form of worship, observance, practice and teaching. The propagation of religion and missionary activity may not be expressly referred to in this list but are plainly comprised within its broad framework. In contradistinction to the provisions safeguarding the *forum internum* the guarantees of the *forum externum* are not unrestricted, allowing the state to legislate for restrictions protecting the rights of third parties. It is for instance legitimate to prohibit missionary activity by teaching staff among under age pupils, which does not however mean teachers are not permitted to hold religious convictions. On the whole the freedom guaranteed by human rights legislation and state limitations to such freedoms must be seen as the rule and the exception.⁷ Where the state imposes re-

⁷ Such limitations are only legitimate if they fulfil the prescribed criteria. They must have a legal basis, be in pursuit of a legitimate goal, be adapted to that goal, be

restrictions on religious propaganda it must furnish convincing arguments for them, and even so such restrictions may not be all-embracing. Propagation is an essential component of religious freedom.

Within the 1950 European Convention on Human Rights (ECHR) freedom of religion is similarly dealt with in Article 9, which has picked up and retained the term “change” from the UDHR. Since the 1990s the European Court of Human Rights in Strasbourg has on the basis of the ECHR developed religious freedom case law which touches aspects of change of religious affiliation and propagation of one’s religion. The situation in Europe is somewhat complicated by the fact that besides the 47 members of the Council of Europe the European Union with its 28 member states is also developing its human rights profile. The European Court of Justice in Luxembourg, the last resort in litigation arising from the EU Charter of Fundamental Rights, which came into force in December 2009 through the Treaty of Lisbon, has also recently become active on issues of religious freedom.

III. A Typology of Existing Violations

Violations of the right to change one’s religious affiliation or to propagate one’s religion may be committed by states or non-state groups such as organizations of self-appointed guardi-

kept to an indispensable minimum and may not be discriminatory, etc. Further specifications are to be found in the General Comment N° 22.

ans of the faith. State agencies and non-state actors often work hand in hand.⁸

1. Penal repression

Under state repression one tends to think of the draconian punishments which threaten converts in countries such as Iran, Afghanistan, Saudi-Arabia or the Sudan, where apostasy from Islam is a capital offence, whereas conversion to Islam is actively encouraged. As a matter of fact more than one convert from Islam to Christianity or to atheism or agnosticism has been condemned to death in these or other Muslim countries. Even though international pressure has succeeded in averting the execution of the death penalty in known cases, it is not hard to imagine the enormous pressure this exerts on converts with consequences far beyond those immediately involved. Such legislation acts also as a spur to groups of self-appointed guardians of the faith to take the law into their own hands and murder converts, as is often the case. The systematic persecution of the Bahā’i in Iran is closely related to this, as they are collectively stigmatized as apostates.

Even where apostasy is not a capital offence, other penal laws may in practice exercise the same function. This is particularly so in the case of the blasphemy laws in force in many countries. Typically vaguely framed they offer the prosecution great latitude of discretion.

⁸ Details can be found in my report on Conversion which I presented as UN Special Rapporteur on freedom of religion to the General Assembly in October 2012. See Heiner Bielefeldt, Freedom of Religion or Belief: Thematic Reports of the UN Special Rapporteur 2010-2016, Bonn: VKW, 2017, 105-132.

The draconian Pakistani laws are especially notorious, prescribing the death penalty for offenses which are not clearly defined. Restrictive blasphemy laws are incidentally not limited to Muslim countries such as Pakistan, Yemen, Egypt, Malaysia or Indonesia, but are also found in countries with a historic background of Buddhism, Hinduism or especially Orthodox Christianity, for instance in Russia.

Added to this a prohibitions of proselytism, which can be found in countries of diverse religious backgrounds, for instance in Morocco, Bangladesh and Armenia. In Greece proselytism is even forbidden by article 13 of the constitution, which has resulted in Greece being brought before the European Court of Human Rights.⁹ The pertinent prohibition clauses do not always make clear what is to be understood by proselytism, thus affording the state latitude of discretion in sanctioning undesirable forms of religious propaganda and thus of course casting aspersion on the converts themselves. In certain Indian states such restrictive laws have been given the astonishing title "Religious Freedom Acts." The declared aim of such legislation is to protect people from "manipulation" by foreign missionaries and guarantee India's religious heritage immunity from unwanted religious propaganda. Converts are purportedly stigmatised as victims or accessories of foreign intrigues and as betraying national tradi-

⁹ The case of *Kokkinakis versus Greece* (1993) marked the beginning of the European Court of Human Rights' involvement with the issue of freedom of religion. European Court of Human Rights, Judgment of 25th May 1993, *Kokkinakis versus Griechenland*, N° 14307/88.

tions. The accompanying agitation can result in threats to life and limb.

2. Administrative Hurdles

State repression against unwanted forms of change in religious affiliation or religious propaganda is not restricted to criminal law. Even more frequent are administrative hurdles, such as Christian converts in Egypt having "Muslim" stamped in their identity cards. Their change in religious affiliation is simply administratively ignored, with various practical consequences. Parents who have abandoned Islam have to face their children being treated as Muslims in school and being compelled to take part in Islamic religious education with the corresponding exams.

Those who propagate their faith are also the butt of administrative restrictions. In Kazakhstan anyone wishing to inform others publicly about their faith needs to obtain an annually renewable mission licence. The practice of this regulation is not uniform but its especial victims are groups the state considers suspect, such as members of "sects" like Jehovah's Witnesses or members of the Hare Krishna movement.

3. Family Law sanctions

In some countries family law is subject to religious authorities, with the members of different religions generally able to apply their own rules. This is the case not only in most Muslim countries but also for instance in Israel, where secular family law has long been demanded but as yet not implemented. Converts typically do not fit into such a scheme, leading to a precarious legal status. The consequences for converts

vary from country to country and in extreme cases can result in marriages being annulled, inheritance rights lost and children being removed from their parents. The sheer threat of such consequences must deter many people from abandoning Islam.

4. Prejudice and Social Stigma

In some countries converts face massive prejudice, partly fomented by downright hate propaganda in state or private media. They are represented as a fifth column of hostile powers or as traitors who have sold themselves to foreign missionaries for money or other material advantages. This kind of stigmatisation even finds its way into school textbooks, which means converts' children are often under tremendous pressure. Typical areas of social discrimination are the labour market or housing, where converts are at a disadvantage.

People who reject the predominant religion are often misunderstood by their own family members, who may even react to the "shame" involved in the change of religious affiliation by shunning or even killing converts, who in some countries look in vain for governmental protection from social or family pressure.

5. Suspicion of Asylum Seekers

Feeling unable to face the daily pressure they are subjected to, some converts leave their homeland to seek asylum elsewhere. Their high hopes of improved conditions in the land of their choice are sometimes dashed when their motives for changing their religious affiliation are called in question. After being accused in their land of

origin of having succumbed to the bribe of material advantage, they now face being suspected of changing their religion only to obtain asylum status surreptitiously.

In September 2012 the European Court of Justice in Luxembourg put an end to a legal practice developed by the German administration which had for many years affected European legal decisions pertaining to asylum cases, the so-called "religious subsistence level". People were expected to conceal their faith from their social environment and to abstain from outward religious practice, and this principle was applied to converts seeking asylum. This practice is entirely unjustified in the light of international human rights decisions on religious freedom, so it is good that the European Court of Justice in a 2012 ruling against Germany has put this legal spectre out of court.¹⁰ Whether it is recognized in practice is another question.

6. Provisional Conclusion: Varieties of Victims and Differing Backgrounds

Even this condensed survey makes clear the great variety of violations of the right to change one's religious affiliation, often closely related to breaches of the right to propagate one's religion. The more one looks into the situation of the various groups in different countries the complexer the overall picture appears. The victims of these violations come from virtually all religious communities or world views: Christians,

¹⁰ Cf. European Court of Justice, Decision of 5th September 2012, C-71/11 und C-99/11.

Buddhists, Bahai's, Muslims, members of neo-Hindu movements and more. Amongst Christians the lot of members of evangelical churches is particularly hard, accused as they are of active evangelism, and even more so the Jehovah's Witnesses. It needs to be remembered that the right to change one's religious affiliation also protects agnostics and atheists who often fall foul of restrictive blasphemy laws.

It is often said that violations of the right to change one's religious affiliation occur especially in Muslim countries. It is true that Muslims still have reservations about people turning from Islam and here there is need for more elucidation and persuasion. In addition, many Muslim countries reject the right to abandon Islam, resulting in repressive laws and administrative hurdles. The ultra-conservative Cairo Declaration of Human Rights of 1990 contains a clause forbidding "exploiting peoples' poverty and ignorance"¹¹ to incite them to apostasy from Islam – the exact opposite of religious freedom. There are however alternative examples from the Muslim context. In Sierra Leone, a majority Muslim country changing one's religious affiliation in whatever direction presents no problem whatsoever, being free from legal sanctions and also in general socially acceptable. Besides this a number of reform-oriented Muslim scholars from various parts of the world such as Ahmed Shaheed, Ziba Mir-Hosseini, Abdullahi An-Na'im, Javaid Rehman, Anwar Zainab, Norani Osman and many others plead for a comprehensive implementation of religious freedom, including the

¹¹ Article 10 of the Cairo Declaration on Human Rights of 5th August 1990.

right to convert, and see themselves in agreement with the Qur'an. Inner-Islamic debates in this sense have been going on for a long time. Essentialist claims that Muslim's beliefs make them incapable of accepting the idea of a right to change one's religious affiliation are thus not only counterproductive but also misleading.

Against a one-sided focus on Islam it is important to observe that also converts from outside the Muslim world suffer stigma, discrimination and legal sanctions. This is especially the case if one takes into account the topic of propagating one's religion which is also prohibited or restricted in some Buddhist, Hindu and Christian countries.

IV. The Responsibility of Religious Communities

1. The Need of Communication between and within religions

Religious freedom offers religious communities great opportunities, especially the right of self-development free from constraint and discrimination in both private and public spheres. Religious communities which stand up for human rights in general and religious freedom in particular thereby further their own credibility in society and strengthen their hand in public debate. The universal human right of religious freedom, also for competitors from without and for dissidents within, still faces religiously motivated reservations, misunderstanding and resistance often centering on the issues of change of religious affiliation and religious propaganda. Affirmations and denials

of this human right are to found in different degrees in the various religions.

These differences arise not only from a religion's tradition and theology, although these naturally play a part, but in no less measure, and perhaps of greater weight are historical factors and the differing life context. As far back as 1830 Alexis de Tocqueville was surprised to discover that Roman Catholic priests in America were in favour of religious freedom and the separation of Church and State, something unimaginable in Restoration France at that time. Similarly today the attitude of religious minorities in diaspora situations tends to differ considerably from that of traditional religious majorities. Russian Orthodox Churches in Canada probably have a more relaxed attitude to issues of mission and conversion than in the homeland, and Muslims in Europe who have familiarised themselves with the workings of voluntary associations develop over time a different relationship to the powers that be than where religion is protected and patronised under the wing of the state. Some religious communities have a long tradition of theological, political and legal interaction with the issue of freedom of religion, whereas others have only recently been confronted with it and are correspondingly cautious.

Communication between and within religions can contribute to furthering the needed theological clarification process, but this can only succeed when hesitations and reservations can be openly expressed. The complex historical learning process Western Christianity had to pass through before the

Churches were able to welcome religious freedom with open arms¹² should not be forgotten. Recalling this may help to understand better the fears and resistance still encountered in Islam and within the Orthodox Church.

2. Overcoming Misunderstandings

The brief and incisive English term "choice" in Article 18 of the ICCPR has proved to be a source of irritation leading to misunderstandings, since it has been understood as cheapening faith to a sort of private consumer choice within a global market-place of religion and world-views. The idea of choice also stands in tension with such theological concepts as vocation and election, leading to concern the gravity of religion could be lost.

A closer look reveals this to be a misunderstanding. It needs to be remembered that in the ICCPR the term "choice" is used in a specific context, namely to legally guarantee freedom from constraint in issues of personal faith and change in religious affiliation. In this specific legal context the term makes sense and is in fact indispensable. It is most certainly not intended to trivialise or disqualify existential religious experience. Theological concepts such as vocation and election operate on a completely different level. That is why there is no contradiction when a Jehovah's Witness appeals as a conscientious objector to the "dictates of his conscience" which leave him no other

¹² The breakthrough in the Roman Catholic Church came in December 1965 when the Second Vatican Council promulgated the Declaration on Religious Freedom "Dignitatis Humanae".

choice and at the same time insists the state grants him freedom of decision.

The expression “freedom of choice” and even more so the succinct form “choice” are among those concepts which are indispensable to guarantee freedom but which may sometimes create an unfavourable impression outside the strictly legal context. This is why clarification is essential across academic disciplines such as law and theology. Interdisciplinary cooperation is required to make progress on such issues and hopefully to eliminate reservations.

3. Practical Help for Victims.

People who are put under pressure or suspicion, marginalised or systematically persecuted on religious grounds are in need of expressions of solidarity, for nothing is worse than the feeling of being abandoned and forgotten by the rest of the world. On the other hand the awareness that people elsewhere are taking action, informing the public, and maintaining the pressure on politicians can be reassuring. It goes without saying that the religious communities have a particular responsibility in this respect.

As a rule of thumb involvement on behalf of victims is usually effective. The greatest mistake is surely to do nothing for fear of making mistakes, even though ill-conceived actions can sometimes prove harmful. In cases of legal advocacy for named individuals it is important to be in contact with reliable local partner organisations to find out which measures are appropriate and which unfavourable connotations are best avoided. Solidarity with converts deprived of their religious freedom must be a long-term project, since only

persistent reminders based on precise information and painstaking consultation can lead to success.

Involvement for oppressed and persecuted converts takes place against the background of freedom of religion and world-views as a universal human right. “Universal” does not imply a retreat into abstraction. One cannot be continually talking about all the problems of all victims in the whole world. It is not “favouritism” when Christian churches express their concern about the fate of Christians in the Middle East. At the same time it is important to break through religious barriers and build bridges to alternative world-views. One picks up one’s ears when one learns that Muslims speak out against anti-Semitism in Europe and build a human protective chain around an Oslo synagogue. It also positive when Christian Solidarity Worldwide recently reported discrimination against inner-Islamic minorities in Indonesia or lobbied in favour of a persecuted atheist blogger. Crossovers like these have great symbolic value, showing that people of diverse religious and philosophical views stand up together for the right of religious freedom which is ultimately based on respect for human dignity.

As in other areas of political activity it is the task of civil society to take a stand against states and the European Union for the freedom to change one’s religious affiliation, to remind them of the guidelines of religious freedom, to supply information and to offer assistance. Religious communities in Europe have the opportunity to cooperate and thus to take strategic action in solidarity with oppressed and persecuted converts.

Rezension / Book Review

Nilüfer Göle, *Europäischer Islam. Muslime im Alltag*. Aus dem Französischen von Bertold Galli, Berlin: Wagenbach, 2016, 299 Seiten, € 24

Kann es so etwas wie einen „europäischen Islam“ geben? Diese Frage wird seit einiger Zeit von verschiedenen Seiten engagiert diskutiert. Dabei gewinne ich immer wieder den Eindruck, dass für viele Gesprächsteilnehmer die Antwort sehr klar erscheint und vielleicht schon endgültig gegeben werden kann. Manchmal bringt mich dabei die „Eindeutigkeit“ der Antwort mehr ins Nachdenken als die eigentliche Antwort. Eindeutigkeit wird mit Statik gleichgesetzt: so ist es und so kann es auch in Zukunft nur sein. Die Geschichte des Verhältnisses von Europa und Orient sowie von Islam und Christenheit sollte den aufmerksamen Betrachter dabei eines Besseren belehren. Diese Geschichte ist sicherlich geprägt von sich wiederholenden Mustern. In diesem Sinne gibt es eine gewisse Berechenbarkeit, aber es finden sich auch immer wieder Aspekte und Entwicklungen, die überraschen und nicht in diese Muster passen.

Göles Buch verfolgt beide Spuren, indem es die zwischen 2009 und 2013 durchgeführten Feldforschungen beschreibt und auswertet und dadurch einen anderen Blick auf das Leben von Muslimen in Europa wirft – einen Blick auf „gewöhnliche“ Menschen jenseits des Mediendiskurses. Ihr Forschungsinteresse richtet sich dabei auf die Frage, warum die Präsenz des Islam „im öf-

fentlichen Bereich Europas die Wirkung einer besorgniserregenden Eigenheit hat“ (13). Mit der soziologischen Vorgehensweise und Perspektive will sie die großen Begriffe „Islam“ und „Europa“ sowie die damit verbundenen Konzepte dekonstruieren. Göle konzentriert sich auf „einfache [muslimische] Bürger“ und „deren Interaktion im Alltag“ (13). Der Ausgangspunkt für Interviews, Gespräche und Diskussionsrunden vor Ort waren jeweils Kontroversen, die muslimisches Leben und muslimische Regeln mit verschiedenen Fragestellungen in diesem Zeitraum zum Thema in der Öffentlichkeit machten. Dies führte die Forschergruppe in dreizehn verschiedene Länder u.a. nach Toulouse, Sarajevo, Mailand, Köln, London, Genf und Madrid. Sie begegnet dabei Muslimen, die nicht mehr in den Familientraditionen ihres Ursprungslandes beheimatet sind. Hier hält Göle für die Zeit ihrer Feldforschungen und danach eine Veränderung fest. Die mündliche Überlieferung religiöser Traditionen tritt zugunsten von eigenständig motivierter Beschäftigung mit islamischen Quellen in den Hintergrund. Diese Muslime im Alter von 19 bis 45 Jahre sind gesellschaftlich stark engagiert, aktiv gläubig, gehören meist zur Mittelschicht und „stehen mitten im gesellschaftlichen Leben“ (63).

Dieser Zugang ermöglicht interessante und anregende Einblicke. Hier liegen vielleicht die größte Stärke und eine weichenstellende Anfrage an das Forschungsprojekt und das daraus resultierende Buch direkt nebeneinander. Das Buch wirkt wie ein Blick hinter die

Kulissen, aber es bleibt die Frage, ob die soziologische Fokussierung ausgewogen und die dargestellten Beispiele repräsentativ sind und/oder diese Gruppe von Menschen prägend wirken bzw. wirken können. Hier mag sich im Zuge des Generationenumbruchs eine „heimliche Revolution“ im Sinne der Generation Y (d.h. Menschen der Jahrgänge 1985-2000) vollziehen; es mag aber auch schlicht ein Randphänomen sein und bleiben. Wahrscheinlich wird alleine die weitere Entwicklung eine Antwort geben können. Auf jeden Fall kommen hier Menschen zur Sprache, für die es selbstverständlich ist, „dass sie sich – wenn sie im europäischen Kontext ihren Glauben leben – einerseits nach den weltlichen Gesetzen richten müssen, andererseits aber auch die islamischen Gesetze und Vorschriften überprüfen müssen.“ (61) Sie diskutieren dabei die entsprechenden „heißen“ Themen wie Moscheebau, Kopftuch/Schleier im öffentlichen Raum oder Darstellungen in der Kunst.

Angeregt durch die Webkunst anatolischer Frauen vergleicht Göle in ihren einführenden Bemerkungen Europa mit einem gewebten Teppich, „mit den Kontroversen als Knoten, mit den Gesichtern und Stimmen von ganz unterschiedlichen Akteuren“, die eine „europäische Komposition“ entstehen lassen (17). Hier kommt m.E. sowohl eine Klarheit mit Blick auf die gegebene Vielfalt zum Ausdruck als auch ein Optimismus, dass diese Vielfalt vor allem Bereicherung und Möglichkeit ist. Allerdings stellt sie selbst klar, dass Interaktion notwendig ist. Mehr noch: wenn Göle Recht hat, dass mikrosoziologische Veränderungen im Denken und Leben von Menschen weichenstellend sind, dann ist ihr Verweis auf die Be-

deutung von Frauen sehr ernst zu nehmen: „Die Ankunft des Islam in Europa vollzieht sich in dem Kulturbereich, in dem die Frauen die zentralen Figuren sind. Die Art, wie sie ihren Platz im sozialen Leben einnehmen, verändert die Grenzen zwischen den privaten und öffentlichen Räumen und bestimmt den Ausgang der aktuellen Konflikte“ (18).

Auf jeden Fall schafft Interaktion alleine die Möglichkeit, „sich miteinander vertraut zu machen, eine gemeinsame Entwicklung einzugehen und sich gegenseitig zu verändern, kurz: in einer Gesellschaft zusammenzuleben“ (18). Vieles von dem geschieht dort, wo es von Medien nicht wahrgenommen wird. Davon will das Buch einiges sichtbar machen. Das gelingt und beschenkt die Leser mit überraschenden Perspektiven. Man muss also nicht Göles Optimismus und Hoffnung teilen, um durch ihr Buch zum Weiterdenken und zu einer differenzierten Wahrnehmung muslimischer Lebenswelten in Europa angeregt zu werden. Und damit hat sie schon einiges erreicht.

(Heiko Wenzel)

Nilüfer Göle, *Europäischer Islam: Muslime im Alltag*, Berlin: Wagenbach, 2016, 299 pp., 24 €
[Nilüfer Göle, *The Daily Lives of Muslims. Islam and Public Confrontation in Contemporary Europe*. Translated by Jacqueline Lerescu, London: Zed Books Ltd., 2017, 288 pp., 19,11 €]

Can there be such a thing as a European Islam? This question has been hotly discussed for some time by different sides. In the process I have again and again the impression that for many of the participants the answer is already clear and can perhaps ultimately be given. Sometimes the obvious clarity of the answer makes me think more than the answer itself. Obvious clarity is being viewed as if it was static: it is so and it can only be so in the future. The story of the relationship of Europe and the Orient as well as of Islam and Christianity should convince the intent observer of a more accurate interpretation. This story is doubtlessly characterized by its repetitive pattern. With this in mind there is a certain predictability, though you can find repeatedly aspects and developments which surprise and don't fit into this pattern.

Göle's book follows both trails, in that she describes and interprets the field studies carried out between 2009 and 2013 and through that gives us a different picture of the life of a Muslim in Europe – a picture of “common” people beyond the media discourse. Her research interest focuses on the question, why the presence of Islam “in the public domain of Europe an alarming peculiarity effect has.” (13) With her sociological approach and perspective she wants to deconstruct the complex terms “Islam” and “Europe” as well as the

associated concepts. Göle concentrates on the “ordinary (Muslim) citizen” and “their interaction in everyday life.” (13) The starting point of the interviews, discussions and discussion forums on site were controversies which with different questions made Muslim life and Muslim rules a public theme in this period of time. The research group conducted this in 13 different countries, cities e.g. Toulouse, Sarajevo, Milan Cologne, London, Geneva and Madrid. She met thereby Muslims who are no longer belonging to the family traditions of their country of origin. Göle found here a change during the time of her research and shortly afterwards. The oral passing on of religious traditions was less important than independent motivated studies of Islamic sources. These Muslims who were aged between 19 and 45 years old are socially strongly engaged, religiously active, belong mostly to the middle class and “stand in the middle of the social life.” (63) This approach enabled interesting and stimulating insights. Here lies perhaps the biggest strength and a course setting request on the research project and the resulting book next to each other. The book works as a view behind the scenes, but it remains the question, whether the social focusing is balanced and the illustrated examples are representative and can have a characteristic effect. Here in the passing of the torch to a new generation a “secret revolution” in the sense of Generation Y (i.e. people from the years 1985-2000) is taking place; it could as well simply be a marginal phenomenon which remains. Probably the further development alone will be able to give an answer. In any case people are speaking here, for whom it is natural “that they are – when they

want to live their faith in a European context – on the one side having to obey the worldly laws, but as well on the other side reviewing the Islamic laws, rules and regulations.” (61) They discuss thereby the relevant “hot” issues such as the building of Mosques, headscarf/veil in public places, or the depiction in art.

Inspired by the weaving art of Anatolian women Göle compares in her introductory comments Europe with a weaved carpet “with controversies as knots, with the faces and voices from very different actors”, which gives rise to a European composition. (17) Here is in my opinion both a clarity with view on the given diversity expressed as well as an optimism, that here diversity leads primarily to enrichment and possibilities. However she says clearly herself, that interaction is necessary. More than that: If Göle is right, then micro-sociological changes in thinking and living of people is course changing, then her referral to the importance of women is to be taken very seriously: “The arrival of Islam in Europe is taking place in the cultural sector, where the women are the central figures. The way, in which they take their place in social life, changes the borders between private and public places and determines the outcome of the present conflict.” (18)

In any case it is alone interaction which will provide the possibility, „to become familiar with one another, to accept a joint development and mutual change, in short: to live together in a community“. (18) Much of this happens where it is not noticed by the media. The book wants to make this clear. This is successful and blesses the reader with surprising perspectives. You

don't have to share Göle's optimism and hope, to be animated through her book to further thinking and to have a differentiating perception of Muslim life in Europe. She has already achieved much through that.

(Heiko Wenzel)

Antworten auf die wichtigsten Fragen zur Scharia (Teil 2)



Nachdem sich der erste Teil des Sonderdrucks „Antworten auf die wichtigsten Fragen zur Scharia“ der Unvereinbarkeit der Scharia mit dem Grundprinzipien des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates gewidmet hat, konzentriert sich der vorliegende zweite Teil stärker auf die aktuellen Entwicklungen des Islam in Deutschland, der Suche nach einem integrierbaren „Euro-Islam“ und den verschiedenen Bereichen, in denen der Islam in seinen unterschiedlichen Ausdrucksformen Staat und Gesellschaft herausfordert.

Der Sonderdruck kann gratis aus dem Internet geladen werden unter:

<https://www.islaminstitut.de/category/publikationen/sonderdrucke/>

Joachim Wagner, *Die Macht der Moschee. Scheitert die Integration am Islam?*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2018, 351 S., 24,00 €

Joachim Wagner, Jurist und Fernsehjournalist, bis Ende 2008 stellvertretender Leiter des ARD-Hauptstadtstudios, hat ein sehr gut recherchiertes und scharfsinniges Buch geschrieben. Er stellt die Fragen, die im Blick auf die Integrationsproblematik in Deutschland notwendig sind. Im Blick auf den Islam, im Einwanderungsland Deutschland inzwischen die zweitgrößte Religionsgemeinschaft, zeigt er auf, wie dringlich die Frage nach der kulturellen Integration des Islam in Deutschland ist. Viele Jahre lang haben Wissenschaft, Politik und Medien die Relevanz der kulturellen Integration entweder völlig verkannt oder auch tabuisiert.

Der Autor geht von einem weiten Kulturbegriff aus, der Religion, Kultur und Traditionen umfasst und problematisiert den im wissenschaftlichen und politischen Diskurs unscharf gebliebenen Integrationsbegriff, was auch für die Kategorie der kulturellen Integration gilt. Zum Begriff der Kultur gibt es seit vielen Jahren eine höchst kontroverse Debatte sowohl in der „Mehrheitsgesellschaft“ als auch zwischen „Mehrheitsgesellschaft“ und Muslimen. Namentlich eine deutsche „Leitkultur“, wie sie der damalige Innenminister Thomas de Maiziere im Mai 2017 erneut in die Diskussion einbrachte, wurde ebenso heftig begrüßt wie dezidiert abgelehnt. Letztlich geht es im „Kern um den Gesellschaftsentwurf der Zukunft“, den Wagner als die „Alternative zwischen einer von christlich-jüdischen Tradition und westlichen Werten geprägten Gesellschaft oder einer multikulturellen Gesellschaft“ (46) beschreibt.

Zentrum und Ausgangspunkt seines Buches ist die Frage, ob die von muslimischen Einwanderern „mitgebrachten und hier gelebten Werte, Einstellungen, Sitten und Gebräuche mit unserer Wert- und Rechtsordnung vereinbar sind – unabhängig davon, ob sie nun in Religion, Kultur oder Tradition wurzeln.“ (14) Eine Vermessung des im Blick auf die kulturelle Integration zu konstatierenden Konfliktpotentials ist für den Autor nur möglich, wenn zugleich eine kritische Bilanz der sozialen Integration (z.B. Teilhabe an Arbeit, Bildung, sozialem Leben etc.) gezogen wird. Kulturelle und soziale Integration überschneiden sich, z.B. hinsichtlich der Sprachkompetenz. Wagner geht bei seiner Bilanz der gelungenen oder misslungenen kulturellen Integration von empirischen Untersuchungen, Alltagserfahrungen und Interviews aus. Schwerpunkt seiner Untersuchungen ist die Schule, die er neben der Familie für die „wichtigste Integrationsagentur als Sprungbrett für berufliche Bildung, Studium und Arbeitsmarkt sowie als Vermittlerin der deutschen Werte- und Rechtsordnung“ hält (16). Denn „in keiner anderen Institution prallen die muslimischen und westlichen Wertewelten so aufeinander wie in der Schule – mit einem entsprechenden Konfliktpotential“. (16)

Da eine befriedigende Definition von kultureller Integration bisher nicht gelungen ist, orientiert sich Wagner zur Vermessung kultureller Integration an Indikatoren wie sie in der Migrationsforschung verwendet werden: „Sprachkompetenz, Medienkonsum, Kontakte zum Herkunftsland und zur Mehrheitsgesellschaft, kulturelle Identitäten, Akzeptanz unserer Wert- und Rechtsordnung, Diskriminierung und Ausgren-

zung“. (46) Seine ausführliche, offene und sehr kritische Analyse fokussiert er auf Hindernisse für eine kulturelle Integration der Muslime, die er im bisherigen Integrationsdiskurs für übersehen und unterschätzt sieht.

Die Bilanz des Autors fällt düster aus. Die soziale Integration sei nur ganz unzureichend gelungen und die kulturelle Integration für mindestens 50% der Muslime gescheitert. Als Hindernisse der kulturellen Integration benennt er auf Seiten der muslimischen Community: Unzureichende Sprachkompetenz, Distanz zur Mehrheitsgesellschaft durch mangelnde Kontakte und Betonung der muslimischen „kulturellen Identität“, Ausbildung von Parallelgesellschaften und Paralleljustiz sowie unzureichende Akzeptanz der westlichen Wert- und Rechtsordnung, indem der Religion ein größerer Stellenwert eingeräumt wird als dem Grundgesetz. Ferner problematisiert er den im Selbstbild der Muslime vorfindlichen Überlegenheitsanspruch des Islam, eine intolerante Einteilung der Gesellschaft in „Gläubige und Ungläubige“, die Zunahme von religiös-fundamentalistischen und antisemitischen Einstellungen sowie Radikalisierungen an den Rändern der Community. Auch das Beharren auf der Einhaltung der islamischen Kleiderordnung, ein patriarchalisches Familienbild und damit einhergehende religiöse Zementierung der Ungleichheit der Geschlechter werden thematisiert. Sehr kritisch werden auch die muslimischen Verbände und Moscheevereine beurteilt, die Wagner wegen ihrer ausgeprägten konservativen Identitätspolitik nicht als Integrationshelfer sieht. Die „säkular-liberalen“ Kräfte in der muslimischen Community seien zu schwach um „die Dominanz

und Deutungshoheit der konservativen Verbände auch nur anzukratzen“(211). Er beleuchtet gleichwohl, wenn auch nicht so ausführlich, wachsende Islamfeindschaft in der „Mehrheitsgesellschaft“ sowie damit verbundene Diskriminierung von Muslimen in der Arbeits- und Berufswelt.

Im Blick auf die Integrationsagentur Schule kommt er mit zahlreichen Belegen aus Forschung und konkreten Lehrererfahrungen zu dem ernüchternden Resultat: „Im Widerspruch zur offiziellen Bildungspolitik hat eine Mehrheit der befragten Lehrkräfte an Schulen mit hohen Ausländeranteilen das pädagogische Ziel Integration aufgegeben. Breiten Rückhalt findet es nur noch an Gymnasien – von einigen Ausnahmen abgesehen. An Grund-, Real- und Gesamtschulen sind die Hoffnungen auf Integration bei den meisten Pädagogen an der rauen Realität des Schulalltags mittlerweile zerschellt, in erster Linie wegen der Zusammensetzung der Schülerschaft. Geblieben ist eine verbreitete und tiefe Verunsicherung über die künftige Ausrichtung der Schulen in einer wachsenden multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft“ (157).

Wagner beleuchtet auch ausführlich die aktuelle Flüchtlingskrise und sieht durch den Zustrom weiterer muslimischer Zuwanderer die beschriebenen Integrationshindernisse verstärkt und weitere Gefährdungspotentiale hinzukommend wie z.B. Kriminalität und terroristische Gefahren, obwohl Flüchtlinge als Terrorverdächtige und Täter nur eine verschwindend geringe Minderheit unter den Flüchtlingen darstellen. Patentrezepte zur Verbesserung der kulturellen Integration und Lösung der Flüchtlingskrise hat Wagner nicht, gibt aber im „Ausblick“ seines Buches (306

ff.) einige Hinweise. So fordert er eine Obergrenze für Zuwanderung und öffentliche Signale für diese Begrenzung. Ferner seien die „Rückkehr in die Herkunftsländer nach Wegfall der Fluchtgründe“, „Zugangssperren zur Vermeidung von Parallelgesellschaften und nationale Grenzkontrollen“ notwendig (308). Nicht gerade originell, gleichwohl wichtig, sind seine Vorschläge hinsichtlich der Verbesserung der Integrationsleistung der Schule. Sie reichen von einer „Ausbildungsoffensive für Erzieher, Sozialpädagogen und Lehrer“ mit dem Schwerpunkt interkultureller Kompetenz bis zur Erarbeitung von „Leitlinien für die Wertevermittlung an Schulen“ sowie die Überprüfung und ggf. Rückführung der Inklusion (317 f.).

Die Wertevermittlung ist für den Autor eine zentrale Aufgabe der Zivilgesellschaft und darin komme der Politik eine besondere Bedeutung zu: „Diese Herausforderung und Verantwortung haben Bundesregierung und Parteien bisher noch nicht in ausreichendem Maße wahrgenommen“ (324). Um dieses zu erreichen sei „offener und ehrlicher Dialog zwischen Muslimen und Nichtmuslimen“ erforderlich, den es auf beiden Seiten bisher nicht gegeben habe (324). Für diesen Dialog hat Wagner mit seinem Buch einen wichtigen Beitrag geleistet und es ist abzusehen, dass seine Analysen sehr kontroverse Aufnahme finden und zu streitigen Auseinandersetzungen führen werden. Doch das sollte in einer freiheitlichen Demokratie der Normalfall sein.

(Dr. Johannes Kandel)

Joachim Wagner, *Die Macht der Moschee. Scheitert die Integration am Islam?* [in German only], Freiburg im Breisgau: Herder, 2018, 351 pp., 24,00 Euro

In this shrewd and well researched volume Joachim Wagner, television journalist with legal training and until 2008 deputy director of the ARD's Berlin studio, asks essential questions about the problem of integration in Germany and shows how urgent it is to culturally integrate Islam, now the second most numerous religious community in this country with its large migrant population. For far too long academics, politicians and the media have either completely failed to appreciate the importance of cultural integration or have treated it as tabu topic.

Wagner works with a broad definition of culture which encompasses religion, culture and tradition. He highlights the problematically imprecise definition of integration in academic and political discourse, which also applies to the topic of cultural integration. The concept of culture has been hotly debated for several years both within the “majority society” and between the “majority society” and Muslims. The idea of a “guiding culture,” re-introduced into the debate by Home Secretary Thomas de Maiziere in May 2017, has been both warmly welcomed and decisively rejected. At heart it is question of the “future vision of society” which Wagner sees as “a choice between a multicultural society or one based on the Judeo-Christian tradition and Western values” (p. 46).

The book starts from and revolves around the question whether “the values, attitudes, habits and customs”

Muslim migrants have brought with them and live out here “are compatible with our values and legal traditions – regardless whether they are rooted in religion, culture or tradition” (14). Without a critical assessment of social integration (e.g. participation in the work-place, education, social life etc.) the author considers it impossible to measure the potential for conflict in cultural integration. There is an overlap between cultural and social integration, for instance in the area of language competence. Wagner bases his assessment of the success or otherwise of cultural integration on empirical research, daily experience and interviews. Focal point of his investigations are schools, which next to the family he regards as the “most important integrative factor as stepping-stone into apprenticeship, higher education and the workplace as well as mediator of German values and legal system” (16). Then “in no other institution do Muslim and Western value systems collide as they do in schools – with the corresponding potential for conflict” (16).

In the absence of a satisfactory definition of cultural integration Wagner bases his assessment of cultural integration on indicators drawn from migration studies such as “language competence, use of media, contact with the country of origin and the majority society, cultural identity, acceptance of our values and legal systems, discrimination and marginalisation” (46). His detailed, candid and very critical analysis focusses on factors which hinder the cultural integration of Muslims, which he considers have heretofore been overlooked and underestimated in the debate.

The author’s assessment is gloomy. Social integration is inadequate and the integration of at least 50% of Muslims has failed. As hindrances to cultural integration on the part of the Muslim community he lists: insufficient language competence, aloofness from the majority society due to lack of contact and an emphasis on Muslim “cultural identity”, the development of parallel societies and parallel justice and an inadequate acceptance of Western values and legal systems where religion is given priority over the constitution. He sees additional problems such as the superiority of Islam in Muslims’ self-image, an intolerant division of people into “believers and infidels”, the spread of fundamentalist religious and anti-semitic attitudes and radicalisation at the fringes of the community. Also referred to are the insistence on Islamic attire and patriarchal family structure which cements gender inequality. Wagner is very critical of the Muslim and mosque associations, whose markedly conservative identity policy is unhelpful for integration. What may be termed “secular” or “liberal” elements in the Muslim community appear to be too weak “to even make a dent in the interpretative dominance of the conservative associations” (211). He also highlights, though less exhaustively, the growing islamophobia in the “majority society” and the related discrimination against Muslims in the labour market.

In the field of education, held to be a catalyst to integration, plentiful evidence from both research and teachers’ daily experience in schools leads Wagner to the sobering conclusion: “Contrary to official education policy the majority of teachers questioned in schools with a high percentage of mi-

grants have abandoned the goal of integration, which only has broad support in grammar schools – with some exceptions. In other school forms – primary, secondary and comprehensive – teachers’ hopes for integration have in the meantime foundered on the harsh reality of daily school life, primarily due to class make-up. What is left is a deep and widespread sense of uncertainty as to the future alignment of the school in an increasingly multicultural and multi-religious society” (157).

In an extensive review of the current refugee crisis Wagner regards the flood of yet more Muslim immigrants as a further threat to integration with the dangerous potential of criminality and terrorism, even though suspected and actual terrorists represent only a tiny fraction of refugees. Wagner has neither a patent remedy for cultural integration nor a solution to the refugee crisis but in a chapter entitled “Future Prospects” (306ff.) he gives a few hints. He insists on an upper limit to immigration and public signals for such limits. Also needed are “a return to the country of origin of those refused refugee status,” “entry barriers to avoid the development of parallel societies and national border checks” (308). His suggestions for improving integration in schools are not original but nevertheless important. They range from an “Education Offensive for educators and teachers” with an emphasis on intercultural competence to defining “Guidelines for Instilling Values in Schools” as well as a revision and if necessary reversal of the policy of inclusion (317f.).

For the author communicating values is an essential task of civil society in which politics has a particular role to

play. “The federal government and political parties have up to now failed to give sufficient attention to this challenge and responsibility” (324). It needs “an open and honest dialogue between Muslims and non-Muslims” such as has not yet taken place (324). Wagner’s book is an important contribution to this dialogue. His analysis will foreseeably stir up controversy and lead to hotly debated exchanges, but this should be normal in a liberal democracy.

(Dr. Johannes Kandel)

Institut für Islamfragen

Das evangelische Institut für Islamfragen ist ein Netzwerk von Islamwissenschaftlern und wird von den Evangelischen Allianzen in Deutschland, in Österreich und in der Schweiz getragen.

Durch Forschung und deren Präsentation in Veröffentlichung, Seminaren der Erwachsenenbildung und im politischen demokratischen Diskurs sollen Gesellschaft, Kirchen und Politik mit grundlegenden Informationen rund um das Thema „Islam“ versorgt werden.

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. Die Mitarbeiter und Vorstandsmitglieder des Instituts sind dem christlichen Menschenbild verpflichtet, um alle Menschen in Würde zu achten und treten deshalb für gegenseitigen Respekt, Fairness, Menschenrechte, uneingeschränkte Religions- und Meinungsfreiheit sowie kulturelle Vielfalt ein.

Das Institut für Islamfragen arbeitet auf der Grundlage der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) und der Resolution für Religionsfreiheit der Weltweiten Evangelischen Allianz. Mehr Informationen über das Institut für Islamfragen, Artikel zum Thema Islam, Originalstimmen muslimischer Gelehrter und Buchrezensionen finden Sie unter www.islaminstitut.de.