

Teil 3

»heute«

Micha Brumlik (Frankfurt)

Antisemitismus und Islamophobie – Eine Diskussionsbemerkung

Dass er es gewagt hat, Islamophobie und Antisemitismus auch nur miteinander zu vergleichen, hat dem hochverdienten Zeithistoriker Wolfgang Benz, der im April sein Amt als Direktor des Berliner Zentrums für Antisemitismusforschung aus Altersgründen abgibt, eine hierzulande nur selten zu beobachtende Feindseligkeit eingetragen. Zumal die Blogosphäre, also jene Internetseiten, die sich wie »Politically incorrect« oder die »Achse des Guten« dem Kampf gegen eine angebliche Islamisierung verschrieben haben, entfesselten ein regelrechtes Kesseltreiben. Mit Gründen?

Der beste, meist nur angedeutete Grund bestand im Beharren auf der Singularität – nein, nicht des nationalsozialistischen Völkermords an den europäischen Juden – sondern einer judenfeindlichen Einstellung überhaupt. Diese sei strikt von beliebigen anderen Formen von Rassismus und Sexismus zu unterscheiden. So sei die etwa von Soziologen gestellte Frage »*Warum* die Juden?« falsch gestellt – frage man hingegen: »*Warum* die *Juden*?«, werde sofort klar, dass keine andere Ideologie einen solchen Vorlauf habe wie der Antisemitismus: von pagan römischen Verspottungen der Juden über den blutigen kirchlichen Antijudaismus, die rassistische Hetz- und Ermordungspraxis im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert bis hin zum ebenfalls auf Vernichtung zielenden »Antizionismus«. Hinzu kommt die noch weniger begründete Annahme, dass auf jeden Fall der Islamismus, womöglich gar der Islam selbst als ganzer judenfeindlich sei. Wenn dem tatsächlich so wäre, so stellt auch nur der Vergleich eine letztlich schamlose und moralisch empörende Vermengung von Tätern und Opfern dar.

Man könnte freilich genauer hinblicken und differenzierter fragen: ob nämlich die heute vielfältig geäußerte Furcht vor dem oder die Feindschaft gegen den Islam nicht strukturelle Gemeinsamkeiten mit einer bestimmten Form der Judenfeindschaft aufweist. Gewiss nicht

mit jener der SS, wohl aber mit jener eines großen Teils der national-liberalen Intelligenz des 1871 neu gegründeten deutschen Kaiserreichs. Man könnte zudem darauf hinweisen, dass diese Judenfeindschaft des 19. Jahrhunderts die Ende des 18. Jahrhunderts geäußerte jüdenfeindliche Furcht vor einem »Staat im Staate« übernommen hat und übernimmt. Heute wird die aus dem 18. Jahrhundert stammende Formel übrigens durch die zeitgemäß soziologisch belehrte Besorgnis über angebliche »Parallelgesellschaften« abgelöst. Damals wie heute besteht schließlich die Furcht vor einem Amalgam von »fremder Religion« und »fremdem Volkstum«. So räumte Sarrazin am 7.12.2010 im Gespräch mit der taz ein, in seinem Manuskript überall dort, wo ursprünglich »Rasse« stand, auf Anraten des Lektorats »Ethnie« geschrieben zu haben, um anzufügen: »Dann muss man klarmachen, dass die, die einwandern, sich vermischen sollten. Wir, die Deutschen, waren dazu immer sehr gut in der Lage, die Juden übrigens weitgehend auch.« Weitgehend!

Juden galten sich selbst und anderen stets als Gruppe, die sowohl ethnisch als auch religiös bestimmt war – das scheint heute anders zu sein, indes: im islamophoben Diskurs werden islamische Religion und türkische Ethnizität gerne miteinander vermischt. Als jüngstes Beispiel dafür lässt sich Altbundeskanzler Schmidt anführen, der am 23. November 2010 der BILD-Zeitung in einem Interview Folgendes zu Protokoll gab. Auf die Frage, ob er für die Integration von Millionen von Moslems eine positive Prognose habe, antwortete er:

Nein, nicht für alle und nicht für die nächsten Jahre. Wobei ich natürlich weiß, dass viele Moslems tatsächlich integriert sind und man sie deshalb nicht besonders wahrnimmt. Allerdings habe ich erst recht keine positive Prognose, wenn wir weiterhin den Beitritt der Türkei zur EU in Aussicht stellen. Denn dann würden zig Millionen Moslems freien Zugang zu ganz Europa haben und unsere Arbeitsmärkte und Sozialsysteme überschwemmen. Da können wir auch gleich Algerien, Marokko, Libanon, Syrien einplanen. Und deren Konflikte – etwa zwischen Kurden und Türken – fänden dann in unseren Städten statt.

Die geäußerte Angst vor der »Überschwemmung« aus dem Osten aber, die heute rechtspopulistische Parteien und Agitatoren in allen Nachbarländern Deutschlands beflügelt und in die Parlamente spült, wurde auch hierzulande schon einmal beschworen: in jenen 1880er Jahren, als in Bismarcks Reichsgründung die ersten sozialen Spannungen, politischen Konflikte und ökonomischen Krisen sichtbar wurden und die

Euphorie der Gründerjahre beeinträchtigte. In dieser Zeit entstanden verschiedenste Gruppierungen und Parteien, die ihr wichtigstes Ziel darin sehen, gegen die Juden zu agitieren; die modernsten unter ihnen verabschiedeten sich dabei vom traditionell kirchlichen Antijudaismus und stellten sich – vermeintlich naturwissenschaftlich aufgeklärt – auf den Boden von Rassen- und Sprachwissenschaft: im Jahr 1879 prägt der Journalist Wilhelm Marr zum ersten Mal den Begriff »Antisemitismus« mit dem ausdrücklichen Interesse, die Frage der Juden nicht mehr vom »confessionellen Standpunkt« aus zu betrachten. Der bedeutende nationalliberale Historiker Heinrich von Treitschke nahm das Thema auf, verknüpfte es mit der Angst vor Einwanderung und provozierte so den sogenannten »Berliner Antisemitismusstreit«. In einem berüchtigt gewordenen Aufsatz aus dem Jahr 1879 – er erschien in den »Preußischen Jahrbüchern« – schrieb Treitschke:

Über unsere Ostgrenze aber dringt Jahr für Jahr aus der unerschöpflichen polnischen Wiege eine Schaar strebsamer hosenverkaufender Jünglinge herein, deren Kinder und Kindeskindern dereinst Deutschlands Börsen und Zeitungen beherrschen sollen; die Einwanderung wächst zusehends, und immer ernster wird die Frage, wie wir dies fremde Volksthum mit dem unseren verschmelzen können.

Daher fordert Treitschke von »unseren israelitischen Mitbürgern« einfach:

Sie sollen Deutsche werden, sich schlicht und recht als Deutsche fühlen – unbeschadet ihres Glaubens und ihrer alten heiligen Erinnerungen, die uns allen ehrwürdig sind; denn wir wollen nicht, daß auf die Jahrtausende germanischer Gesittung ein Zeitalter deutsch-jüdischer Mischcultur folge.

Heinrich von Treitschke wusste wie heute Thilo Sarrazin, dass man sich mit pöbelnden Judenfeinden oder Islamfeinden zwar nicht gemein machen darf, es aber auf jeden Fall sinnvoll sein kann, ihre Wut als Anlass zu nutzen, ein angebliches Tabu zu knacken:

Die natürliche Reaction des germanischen Volksgefühls hat zum mindesten das unfreiwillige Verdienst, den Bann einer stillen Unwahrheit von uns genommen zu haben; es ist schon ein Gewinn, daß ein Uebel, das Jeder fühlte und Niemand berühren wollte, jetzt offen besprochen wird. Täuschen wir uns nicht: Bis in die Kreise höchster Bildung hinauf, unter Männern, die jeden Gedanken kirchlicher Unduldsamkeit oder nationalen Hochmuths mit Abscheu von sich weisen würden, ertönt es heute wie aus einem Munde: Die Juden sind unser Unglück.

Bei alledem muss man sich klar machen, dass es beim Nachweis der strukturellen Identität von damaligem Antisemitismus und heutiger Islamophobie nicht darum gehen kann, die damalige jüdische mit der heutigen muslimischen Immigration gleichzusetzen, sondern nur darum, die Reaktionsmuster zu vergleichen. Die heutigen Rechtspopulisten mit ihrer heißen Liebe zu den Rechten von Frauen und Homosexuellen sowie ihrer Zuneigung zu den Juden behaupten daher, dass das der entscheidende Unterschied sei: die damalige Abneigung gegen die Juden war in der Sache unbegründet, während der heutige Kampf gegen die Muslime sachlich gerechtfertigt und daher Parallelen rein zufällig seien.

Eine Woche nach Helmut Schmidts Interview in der BILD lagen in Berliner Briefkästen Werbepostkarten von »Pro-Berlin«, die mit einem Bild des Altbundeskanzlers warben und eine Äußerung von ihm zitierten, nach der »man aus Deutschland mit immerhin einer tausendjährigen Geschichte seit Otto I. nicht nachträglich einen Schmelztiegel machen« könne – ein Zitat, das, sofern es authentisch sein sollte, auch aus der Feder Heinrich von Treitschkes stammen könnte. Dass es mit dem Doppelpack von Philosemitismus und Islamophobie denn doch nicht so gut klappt, zeigen die Forderungen von »Pro Berlin«: »Religionsfreiheit begründet kein Baurecht für Moscheen und Minarette; Keine Zwangsheirat von Minderjährigen; Verbot für Beschneidungen von Frauen; Ehrenmorde sind und bleiben Morde; Schächtungsverbot zum Schutz der Tiere.« Hier möchte man nun wissen, was wohl der »Zentralrat der Juden in Deutschland« zur Forderung eines Schächtverbots sagen würde.

Aber wie dem auch sei: Für eine Strukturidentität von Antisemitismus des späten Kaiserreichs und heutiger Islamophobie, für semantische Überschneidungen in den Äußerungen Treitschkes und Sarrazins, auch Helmut Schmidts, liegen doch so viele Indizien vor – Staatsanwälte sprechen hier von »begründetem Anfangsverdacht« – dass ein Verfahren, sprich eine vergleichende wissenschaftliche Konferenz, wie sie Benz organisiert hat, nicht nur zulässig, sondern geradezu geboten war. Der Erfolg von Sarrazins Buch, jenes Treitschkes des frühen 21. Jahrhunderts, gibt Wolfgang Benz nachträglich recht – die Befunde der Münsteraner Religionssoziologen sowie Wilhelm Heitmeyers neueste »Deutsche Zustände«, die eine auch im Vergleich zu den europäischen Nachbarländern deutlich erhöhte Islamophobie nachweisen, bestätigen dies.

Gegenwärtige islamische Konzeptionen von religiöser Toleranz: das Beispiel Iran

Dass Iran heutzutage ein Hort des Obskurantismus und der Intoleranz ist, ist eine Assoziation, die sich kaum als vollkommen unbegründet zurückweisen lässt. Von dem Gespann Mahmoud Ahmadinejad und Ayatollah Mohammad Taqi Mesbah Yazdi (geb. 1934), seinem Mentor, sind Äußerungen verbrieft, die großen Zweifel an der Toleranzfähigkeit dieses Regimes aufkommen lassen.

Ahmadinejads anti-semitische Tiraden sind hinlänglich bekannt. Für den innenpolitischen Bereich hat sein Mentor Mesbah Yazdi Weiteres hinzugefügt. Mesbah Yazdi ist Geistlicher im Range eines Ayatollah, also ein klerikales Mittel- bis Schwergewicht. Ausschlaggebender für seinen gesellschaftlich-politischen Einfluss ist, dass er die Haqqani-Schule in Qom leitet, eine theologische Hochschule, in der eine der radikalsten Auslegungen des Islams gelehrt wird. In den letzten Jahrzehnten und Jahren haben zahlreiche Abgänger dieser Schule ihren Weg in die höchsten Positionen des Staates gefunden, unter ihnen die letzten drei Geheimdienstminister der Islamischen Republik. Mit Ali Fallahian zählt ein international gesuchter Verbrecher zu den Alumni dieser Schule. Fallahian wurde vom Berliner Kammergericht wegen der Morde im Restaurant Mykonos des Staatsterrorismus für schuldig befunden.

Um ein Beispiel für das in der Haqqani-Schule Gelehrte zu geben, sei aus einem Buch Mesbah Yazdis zitiert, das an dieser Schule unterrichtet wird. Es ist ein Buch über die islamische Regierung, die er als Alternative zur demokratischen Regierungsform sieht:

In solch einer nicht-religiösen Zivilgesellschaft [gemeint ist die Demokratie, K. A.], die manche Menschen heute befürworten, haben alle Mitglieder der Gesellschaft den gleichen Zugang zu den Regierungsämtern. Wenn Iran eine Zivilgesellschaft würde, bedeutet dies also, dass ein Jude der Präsident dieses Landes werden könnte, denn alle Menschen wären gleich, und wir hätten

keine Menschen ersten und zweiten Grades mehr (*ensan-e daraje yek va do*).¹

Er schlussfolgert:

Wir müssen entweder Humanisten werden oder Allahisten (*ya bayad allah-ist shavim ya humanist*).²

Mesbah Yazdi und Ahmdinejad sind beide gleichermaßen geprägt von einem Mann, der zwar wenig geschrieben hat, dafür aber umso einflussreicher war. Er ist ein Beispiel dafür, dass der Ausspruch der amerikanischen Akademie *publish or perish* nicht notwendigerweise stimmt.³ Die Rede ist von Ahmad Fardid (1909–1994). Fardid ist vermutlich der Begründer des iranischen Antisemitismus. Dieser Antisemitismus ist ein sehr modernes Phänomen.⁴ Und es scheint nicht weit hergeholt, dass Ahmdinejads antisemitische Ausfälle in weiten Teilen auf Fardid zurückgehen.

Berühmt machte Ahmad Fardid, dass er einst den Begriff *Gharbzadegi* prägte, das vom Westen Geschlagensein. Er löste damit eine Lawine aus, denn für die, die in den sechziger Jahren jung waren, war Westtoxikation der identitätsstiftende Diskurs schlechthin.⁵ Es war die Generation, die 1978 eine Revolution machte, um den westlichen Einfluss in Iran abzuschütteln.

Ahmad Fardid gilt als Schüler Martin Heideggers; er selbst bezeichnete sich als geistigen Bruder von Heidegger. Fardid wurde unter

¹ Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi: *Nazariye-ye siyasi-ye islam* (Die politische Theorie des Islams). Die Erstausgabe erschien im Jahre 2000. Die Verfasserin bezieht sich hier auf die Version, die auf der Homepage Mesbah Yazdis zu finden ist: <http://mesbahyazdi.org/farsi/?..lib/nazariye2/ch04.htm>. Zuletzt abgefragt am 7. 2. 2011.

² <http://mesbahyazdi.org/farsi/?..lib/nazariye1/ch14.htm>. Zuletzt abgefragt am 7. 2. 2011.

³ Einige der Vorlesungen und Interviews von Fardid sind auf der Homepage <http://www.ahmadfardid.com/> zusammengetragen worden.

⁴ Siehe dazu: Amirpur, Katajun: »Iran und die Juden. Ein facettenreiches Verhältnis«, in: Benz, Wolfgang & Wenzel, Juliane: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung*, Bd. 20, Berlin 2011, S. 240–263.

⁵ Siehe zur Bedeutung des *Gharbzadegi*-Diskurses für Iran: Boroujerdi, Mehrzad: »*Gharbzadegi*: The Dominant Intellectual Discourse of Pre- and Post-Revolutionary Iran«, in: Farsoun, Samih K. & Mashayekhi, Mehrdad: *Iran – Political Culture in the Islamic Republic*, London 1992, 30–56; Hanson, Brad: »The ›Westoxication‹ of Iran. Depictions and Reactions of Behrangi, Al-e Ahmed and Shari'ati«, in: *International Journal for Middle Eastern Studies* 15 (1983), 1–23.

dem Schah Professor für Philosophie an der Universität Teheran. Eines seiner Hauptthemen war, dass der moderne Mensch ohne Ethik leben würde. In seinen Vorlesungen faszinierte der wortgewandte Fardid – obschon ihn kaum jemand verstand – mit einer selbsterfundenen Terminologie. Wie Heidegger betrachtete Fardid die Dichtung als »Haus des Seins«. Er entnahm seine Terminologie für die Heidegger'schen Begriffe wie »Dasein« oder »Geworfensein« den Ghaselen des Hafez. Fardid teilt die Geschichte in fünf Perioden: vorgestern, gestern, heute, morgen und übermorgen. Das »Übermorgen« ist die eschatologische Endzeit der Geschichte, das Erscheinen des verborgenen Imams wird verstanden als »Wahrheit des Seins«.

Fardid war bekennender Antisemit. Laut Fardid gibt es nur zwei Arten von Weltsicht, die den Gang der menschlichen Geschichte bestimmen: die jüdische und die nichtjüdische. Was immer Spinoza, Marx, Adorno, Freud oder Max Weber gesagt haben, ihre Ideen wurzelten ausschließlich im Judentum. Deshalb, so Fardid, seien die Juden Ursache aller sozialen und politischen Katastrophen dieser Erde. *Der westliche Liberalismus als zionistisches Projekt* lautete der Titel einer von Fardids Vorlesungen. Der Schlimmste von ihnen, so Fardid, sei der Jude Karl Popper gewesen, denn mit Poppers Theorien gingen die Anhänger des westlichen Liberalismus hausieren. Hiermit waren der Philosoph Abdolkarim Soroush (geb. 1945) und seine Anhänger gemeint. Ende der achtziger, Anfang der neunziger Jahre war die philosophische Bühne in Iran von der Auseinandersetzung der Popperianer und der Heideggerianer geprägt.

Fardid hat in den dreißig Jahren seiner Professorentätigkeit eine ganze Generation iranischer Philosophen und Intellektuellen beeinflusst. Und seit dem Amtsantritt Mahmud Ahmadinejads scheint Fardid wieder auferstanden zu sein, er ist für seine Anhänger ebenso wie für seine Gegner aktueller denn je. Ahmadinejad, der der Fardid-Stiftung, die sich der Erforschung der Ideen Fardids widmet, kürzlich eine große Summe hat zukommen lassen, verehrt ihn ebenso wie zahlreiche gegenwärtige Kabinettsmitglieder und einflussreiche Revolutionsgardisten. Alle Funktionäre um Ahmadinejad, die heute in Fragen der Kultur das Sagen haben, sind mit Fardids Gedankenwelt vertraut. Nach seinen Ideen werden Filme produziert, Schulbücher geschrieben, Holocaust-Konferenzen abgehalten oder die aktuellen Weltprobleme analysiert – ein Beispiel ist Ahmadinejads Rede vor den Vereinten Nationen im Jahre 2005, bei der Ahmadinejad das Ende des säkularen

Zeitalters proklamierte, die Aufklärung in Frage stellte und über das schreckliche Erbe des agnostischen Zeitalters dozierte:

Der Westen, der die Schuld für die Folgen seiner säkularen Verfasstheit trage – Kriege, Armut, Gewalt, Verbrechen, Terror, Staatsterror und Massenvernichtungswaffen –, gebärde sich arroganterweise als Richter über andere Völker und versuche, diese durch Einschüchterungen willfährig zu machen. Nur durch eine wachsende Verbreitung von Spiritualität und Gläubigkeit könnten Gerechtigkeit und Frieden hergestellt und dauerhaft garantiert werden. Dazu werde es bald kommen, wenn der Mahdi wiederkehrt und – in der Terminologie Fardids – das Übermorgen beginnt, die Wahrheit des Seins.⁶

Das hat Reaktionen unter iranischen Intellektuellen provoziert. Abdolkarim Soroush beispielsweise wirft Fardid vor, geistiger Vater der im iranischen Diskurs hoffähigen Gewaltverherrlichung zu sein. Er habe die Menschenrechte abgelehnt, weil sie westlich seien und habe mit dieser Idee das Klima Irans vergiftet.⁷ Und nicht nur stammten sämtliche Argumente gegen die westliche Demokratie, die Menschenrechte, Toleranz und Freiheit, die den heutigen iranischen Diskurs bestimmen, von ihm, sondern vor allem der – wie Soroush sagt – neue Antisemitismus. Soroush schreibt über den Antisemitismus Fardids: »Der negative Teil der heideggerschen Philosophie wurde uns Iranern anteilig.«⁸

Doch im Zentrum dieses Aufsatzes soll nicht die Intoleranz im heutigen Iran stehen, sondern der Rekurs auf Traditionen der Toleranz durch die Verfechter des Toleranzgedankens. Dennoch musste der Hintergrund deutlich werden, vor dem heute von einigen Denkern in Iran Toleranz gepredigt wird: Es ist ein Hintergrund, der intoleranter nicht sein könnte. Die Toleranzverfechter versuchen sich in einem Diskurs durchzusetzen, in dem Männer wie Ahmadinejad und Mesbah Yazdi schon deshalb über die absolute Diskurshoheit verfügen, weil den Toleranzverfechtern kaum ein Medium geblieben ist. Ihre Bücher erhalten keine Erlaubnis zu erscheinen, ihre Zeitschriften und Zeitungen werden verboten, in Funk und Fernsehen dürfen sie nicht auftreten.

⁶ <http://www.globalsecurity.org/wmd/library/news/iran/2006/iran-060920-irna02.htm>. Zuletzt abgefragt am 7. 2. 2011.

⁷ <http://www.dr.soroush.com/English/Interviews/E-INT-IAMNotTheReformistsGodfather.html>. Zuletzt abgefragt am 7. 2. 2011.

⁸ <http://www.aftabnews.ir/vdcbw5brh8bga.html>. Zuletzt abgefragt am 7. 2. 2011.

Mesbah Yazdi und Ahmadinejad haben hingegen zusätzlich noch die offiziellen Kanzeln, von denen sie predigen können. Hier rechtfertigen sie jedwede Form der Intoleranz, die sie predigen, mit dem Wort Gottes, das es umzusetzen gelte. Und gegen genau diese Vereinnahmung des Wortes Gottes richten sich diejenigen Diskursteilnehmer, die heute Toleranz predigen und diese ebenfalls mit der Tradition begründen. Deshalb soll es im Folgenden vor allem um Abdolkarim Soroush gehen, dem einstigen Gegenspieler von Ahmad Fardid, der heute gegen dessen Erbe anschreibt.

Abdolkarim Soroush wurde 1945 in Teheran geboren. Nach dem Studium der Pharmazie ging er nach London, um dort seinen Doktor zu machen. Nebenbei besuchte er Vorlesungen bei Karl Popper, der ihn sehr prägte. Außerdem hatte sich Soroush schon seit seiner Schulzeit mit den islamischen Wissenschaften beschäftigt und Unterricht bei einem großen Gelehrten seiner Zeit genommen. Wieder zurück in Iran, wir schreiben das Jahr 1979, gewinnt Soroush die Aufmerksamkeit Ayatollah Khomeynis, der ihn 1980 in den Rat für Kulturrevolution beruft. Dieses Gremium sollte die Wissenschaften islamisieren – so zumindest die Auffassung einiger. Soroush dagegen sagt, er habe die Geisteswissenschaften vor dieser Idee, dass sie islamisierbar seien, retten wollen. Was auch immer stimmen mag: Viele werfen Soroush die Mitarbeit in diesem Gremium bis heute vor; das Gremium hatte nämlich auch die Aufgabe, missliebige, also zu westlich-orientierte Wissenschaftler und Studenten aus den Universitäten zu werfen. Zudem trat Soroush oft als Apologet der Islamischen Republik im Fernsehen auf, wo er die Ideologie der Linken demontierte. Soroush ist also aufgrund dieser seiner Vergangenheit keineswegs unumstritten. Allerdings avancierte Soroush, der heute in den USA lebt, in den letzten Jahren zum wohl unumstritten größten Kritiker des iranischen Systems.

Mit der Veröffentlichung seiner Theorie der sogenannten *Theoretischen Zusammenziehung und Erweiterung der Scharia* hatte Ende der achtziger Jahre die Wende Soroushs zu einem post-islamistischen Denker begonnen. Sie setzte sich fort mit seiner Theorie der religiös-demokratischen Regierung und seiner Abkehr von der Idee, dass man den Islam ideologisieren müsse. In allen fortan erschienenen Aufsätzen wandte er sich gegen die Monopolisierung der Religionsinterpretation durch eine Schicht und dagegen, religiöse Erkenntnis mit der Religion gleichzusetzen. 1997 formulierte er eine These, die allerdings weit-

gehend unbemerkt blieb, bis Soroush im Jahre 2007 ein Interview gab, weil eine englische Übersetzung des Aufsatzes anstand.⁹

In dem Aufsatz, der unter dem Titel *The Expansion of the Prophetic Experience* im Jahre 2009 in dem gleichnamigen Buch auf Englisch erschienen ist,¹⁰ argumentiert Soroush: Wie ein Dichter überträgt der Prophet die Inspiration, die er empfängt, in die Sprache, die er kennt, den Stil, den er beherrscht, und das Wissen, über das er verfügt. Und diese Perspektive auf den Koran mache es möglich, zwischen den essentiellen und den akzidentellen Aspekten der Religion zu unterscheiden. Manche Teile der Religion seien historisch und kulturell determiniert und heute nicht mehr relevant.¹¹

Seine Kritiker warfen ihm daraufhin vor, dass er damit endgültig die Religion verlassen habe und erklärten ihn zum Ketzer: Er habe sich vom Glauben abgewandt und sei gottlos.¹² Andere sehen in dieser epistemologischen Wende hingegen eine Möglichkeit, das Aggiornamento des Islams herbeizuführen.

Über Soroushs Denken und Wirken liegt eine ganze Reihe von Aufsätzen und zwei Monographien vor.¹³ Zudem sind einige seiner

⁹ Soroush, Abdolkarim: »The Word of Muhammad«. Interview mit Michel Hoebink, in: *ZemZem* (2007).

¹⁰ Soroush, Abdolkarim: *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*, Leiden 2009, 3–12.

¹¹ Soroush, Abdolkarim: *Bast-e tajrobe-ye nabavi* (Die Erweiterung der prophetischen Erfahrung), Teheran 1999.

¹² <http://www.dralae.blogfa.com/post-17.aspx>. Zuletzt abgefragt am 7.2.2011.

¹³ Ghamari-Tabrizi, Behrooz: *Islam & Dissent in Postrevolutionary Iran*. Abdolkarim Soroush, *Religious Politics and Democratic Reform*, London 2008; Amirpur, Katajun: *Die Entpolitisierung des Islam, 'Abdolkarim Soroushs Denken und Wirkung in der Islamischen Republik Iran*, Würzburg 2003. Zu Soroushs politischen Denken siehe: Vakili, Valla: *Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thought of Abdolkarim Soroush*, Washington 1996; Wright, Robin: »Islam and Liberal Democracy: Two Visions of Reformation,« in: *Journal of Democracy* 2 (1996), 64–75; Amirpur, Katajun: »Ein iranischer Luther? 'Abdolkarim Soroushs Kritik an der schiitischen Geistlichkeit«, in: *Orient* 37 (1996), 465–481. Zu seinem Beitrag zum modernen islamischen Diskurs: Boroujerdi, Mehrzad: *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse 1996; 158 ff.; Matin-Asghari, Afshin: »Abdolkarim Soroush and the Secularization of Islamic Thought in Iran«, in: *Iranian Studies* 30 (1997) 1–2. 95–115; Cooper, John: »The Limits of the Sacred: The Epistemology 'Abd al-Karim Soroush, in: Cooper, John & Ronald & Mohamed Mahmoud (eds.): *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, London 1998, 38–56; Dahlén, Ashk: *Islamic Law, Epistemology and Modernity: Legal Philosophy in Contemporary Iran*, Routledge 2003, 187–342; Jahanbakhsh, Forough: *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran (1953–2000)*,

Aufsätze ins Englische übersetzt worden.¹⁴ Soroush genießt international eine hohe Reputation: Er wird in einem Buch vorgestellt, das laut Titel die fünfzig Schlüsselfiguren des Islams versammelt,¹⁵ und von John L. Esposito wird er als einer der neun *Makers of contemporary Islam* geführt.¹⁶

Soroush hat zu vielem viel gesagt, hier geht es speziell um Soroushs Gedanken zur Toleranz. Dargelegt hat er sie u. a. anlässlich der Verleihung des Erasmus-Preises im Jahre 2004. Diesen Preis hat er damals zusammen mit Sadik Jalal al-Azm und Fatima Mernissi bekommen. Seine Preisrede nennt Soroush *Treatise on Tolerance*. Und er erklärt, die Wahl sei auf ihn vermutlich wegen seines Buches *Modara va hokumat* (Toleranz und Regierung) gefallen. Soroush schreibt:

As the title suggests, the book tries to present democracy as a way of governance that is based on tolerance, and to persuade the post-revolution Muslim community of Iran that it is possible for them both to safeguard their Muslim values and norms and to live in a democratic system; that they need not acquire one at the cost of the other.¹⁷

From Bazargan to Soroush, Leiden 2001. Eine besonders kritische Auseinandersetzung mit Soruś ist: Dabashi, Hamid: »Blindness and Insight: The Predicament of a Muslim Intellectual«, in: Jahanbegloo, Ramin: *Iran. Between Tradition and Modernity*, Oxford 2004, 95–116. Der Aufsatz ist wieder abgedruckt in: Dabashi, Hamid: *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*, London 2008, 99–142. Soroush hat Artikel, Aufsätze und Bücher über sich auf seiner Homepage versammelt: <http://www.drSoruś.com/On-DrSoruś-E.htm>. Auf der Homepage www.drSoruś.com findet sich auch eine vollständige Bibliographie, zahlreiche seiner Aufsätze und Artikel, eine Liste seiner akademischen Tätigkeiten und eine ausführliche Biographie.

¹⁴ Soroush, Abdolkarim: *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. Translated, Edited and with a critical Introduction by Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri, Oxford 2000; Soroush, Abdolkarim: *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*. Translated by Nilou Mobasser, Leiden 2009. Auch in der Sammlung von Originaltexten mit dem Titel *Liberal Islam*, die Charles Kurzman herausgegeben hat, ist Soroush vertreten: Soroush, Abdul-Karim: »The Evolution and Devolution of Religious Knowledge«, in: Kurzman, Charles (ed.): *Liberal Islam. A Sourcebook*, Oxford 1998, 244–251. Ins Deutsche ist ein Aufsatz von ihm übersetzt worden: 'Abdolkarim Soruś: »Eine religiöse demokratische Regierung?«, in: *Spektrum Iran* 5 (1992) 4, 79–85.

¹⁵ Jackson, Roy: *Fifty Key Figures in Islam*, Routledge 2006, 236–241.

¹⁶ Vakili, Valla: »Abdolkarim Soroush and Critical Discourse in Iran«, in: Esposito, John L. & Voll, John O.: *Makers of Contemporary Islam*, Oxford 2001, 150–176.

¹⁷ Soroush, Abdolkarim: *Treatise on Tolerance*. Praemium Erasmianum Essay 2004, Amsterdam 2004, 9.

Sowohl im Buch als auch in der Dankesrede macht Soroush das, was so charakteristisch ist für ihn. Er begründet den Toleranzgedanken mit den Geistesgrößen der persischen Dichtung, in diesem Falle mit Hafez (1319–1389). Soroush ist im westlichen Ausland zwar als politischer Philosoph bekannt geworden, in Iran gilt er jedoch zudem als einer der bedeutendsten Literaturinterpreten.¹⁸ Außerdem ist Soroush selber als Dichter anerkannt.

Soroush schreibt, die Toleranz, derer wir heute in so großem Maße bedürfen in Iran, ist der iranischen Kultur und dem islamischen Glauben nicht fremd. Das versucht er mit dem Werk der größten Dichter und Denker Irans zu zeigen. Schließlich habe schon Hafez gesagt, man solle den Freunden gegenüber Großmut üben und den Gegnern gegenüber Toleranz.¹⁹

Soroush erläutert: Hafez begründet seine Toleranz mit dem Sündenfall. Denn hier hat der Mensch gezeigt, dass er fehlbar ist. Wer selber fehlbar ist, muss Toleranz üben. Gemäß der islamischen Überlieferung geht die Präsenz des Menschen auf der Erde auf zwei Sündenfälle zurück: Der erste, den Satan beging: Gott forderte alle Menschen auf, vor Adam niederzuknien. Satan weigerte sich, denn er wollte niemanden außer Gott anbeten. Satan wurde verstoßen und hatte so erst die Möglichkeit, Adam zu verführen. Der zweite Sündenfall ist bekannt. Adam aß von der verbotenen Frucht.

Hafez Lesart ist, so Soroush, dass der Mensch, der das Ergebnis einer Sünde ist und sich niemals als gefeit vor satanischen Versuchungen betrachten kann, keine Unfehlbarkeit für sich behaupten dürfe. Deshalb könne er auch andere nicht für Verfehlungen zu Rechenschaft ziehen oder erwarten, dass sie sich wie Engel benähmen. Nichts davon sei kompatibel mit der menschlichen Natur oder der Genese der menschlichen Existenz. Hafez drücke das aus, so Soroushs Interpretation, mit dem Gedicht, das sinngemäß lautet: Wer sind wir, Unschuld zu behaupten, wenn selbst der heilige Adam sündig wurde?

Hafez, so Soroush, gehe noch weiter als das und charakterisiere den Menschen mit vor allem zwei Eigenschaften: Er ist schläfrig oder

¹⁸ Beispielsweise hat er den *Mathnavi* Rumis herausgegeben, eingeleitet und kommentiert: Balkhi Rumi, Jalal od-Din: *Masnavi-ye ma'navi*, 2 Bde., Teheran 1996. Das Buch *Qesse-ye arbab-e ma'refat* (Geschichte der Herren des Wissens) enthält Essays über Rumi, Hafez, Ghazali und Shari'ati (Teheran 1993). Seine Rumi-Interpretationen sind zudem Thema des Buches: *Qomar-e asheqane* (Verliebtes Spiel), Teheran 2000.

¹⁹ Soroush (2004), 10.

schlaftrunken und dem Weine verfallen. Hafez wolle sagen: Der Mensch sieht die Wahrheiten mit halb-offenen Augen nur; in einem dem Träume vergleichbaren Stadium. Deshalb habe er keine klare Konzeption von ihnen. Niemand besitzt die Wahrheit, denn jeder ist schlaftrunken. Niemand verfügt über eine Vision des Absoluten, und deshalb kann auch niemand den andern als Blinden behandeln und ihm Gewalt antun. Wir sind alle halb-blinde, halb-schlaftrunkene, halb-bewusste Kreaturen und müssen einander deshalb eine Hand reichen, um gemeinsam zu gehen, interpretiert Soroush.

Dass Hafez von Goethe als sein Bruder im Geiste ausgemacht wurde, gibt uns einen Hinweis auf eine weitere Parallele zwischen den beiden: Hafez ist Irans Nationaldichter. Der Unterschied zwischen ihm und Goethe ist allerdings, dass alle Iraner ihren Hafez kennen, wohl kaum aber jeder Deutsche seinen Goethe. Kinder lernen Hafez auswendig in der Schule – und zwar nicht nur ein bisschen, sondern fast den kompletten *Diwan*. Und man muss nicht einmal lesen und schreiben können, um seinen Hafez zu beherrschen. Es ist nicht ungewöhnlich, dass Analphabeten den *Diwan* auswendig können. Bevor *soap operas* und das Fernsehen auch Iran eroberten, ging Mann ins Café bzw. Teehaus und lauschte dort dem *naqqal*, dem Geschichtenerzähler, der Hafez' *Diwan* vortrug. Hafez' Mausoleum in Schiraz ist ein Wallfahrtsort bis heute, und dass er besonders gerne von Wein, Weib und Gesang dichtete, verzeiht ihm sogar die Islamische Republik. Es darf nicht vergessen werden, dass die iranische Kultur Jahrhunderte lang eine vorwiegend orale Kultur war. Und das Persische ist eine Sprache, die sich seit tausend Jahren so wenig verändert hat, dass jeder heutige Iraner verstehen kann, was Hafez im 14. Jahrhundert schrieb. Hinzu kommt, dass das iranische Volk mehr als auf alles andere auf seine Dichter stolz ist.

Deshalb spielt für die Herausbildung einer toleranten Geisteshaltung auch ein anderer Mann eine Rolle, der bei Soroush gleichfalls immer wieder im Zusammenhang mit der Toleranzidee zitiert wird: Jalaaladdin Rumi. Geboren 1207 in Balkh, im heutigen Afghanistan, ist er der Verfasser des Buches, das schon zweihundert Jahre nach seinem Tod von dem Mystiker Jami als *Qor'an be zaban-e parsi*, als Koran in persischer Sprache bezeichnet wurde. Die Rede ist von Rumis *Mathnavi*. Mathnavi ist eigentlich der Name einer Reimform. Spricht man aber im Persischen von dem *Mathnavi*, so ist das Werk Rumis gemeint, das in 30.000 Doppelversen abgefasste Hauptwerk.

Der *Mathnavi* ist vielen Iranern tatsächlich der Koran in persischer Zunge; d.h. er ist ähnlich konstitutiv für ihr Denken und ihre Weltanschauung wie für andere Muslime der Koran. Damit soll nicht die Bedeutung des Korans für persische Muttersprachler klein geredet werden, aber es spielt grundsätzlich eine nicht zu unterschätzende Rolle, dass Iraner den Koran eben nicht auf Anhieb verstehen (wobei eine heutige arabische Generation das natürlich auch nicht mehr tut), Iran aber andererseits über eine sehr ausgeprägte Literatursprache und eine eigene literarische Tradition verfügt. Es ist ja kein Zufall, dass an den meisten Orten, an denen der Islam sich ausbreitete, das Arabische die Landessprache verdrängte, nicht aber in Iran.

Um sich über die Bedeutung dieser Art von Argumentation klar zu werden, die Soroush hier anwendet, muss man noch etwas anderes wissen: Seine Art der Argumentation ist nämlich, dass er eine Aussage trifft und diese dann nicht wirklich argumentativ belegt, sondern zur Begründung sagt: Das hat Rumi schon mit dem Vers XY ausgedrückt. Das klingt in westlichen Ohren seltsam. Denn warum soll etwas stimmen, nur weil Rumi es gesagt hat? Doch genau das funktioniert im iranischen Diskurs. Rumis Aussagen haben Beweiskraft, *hojjiyat*, wie es im Persischen heißt. Weil Rumi es gesagt hat, ist es richtig. Diese Haltung hat vielleicht mit übertriebener Autoritätsgläubigkeit zu tun, aber mehr noch mit einer bestimmten Geisteshaltung gegenüber der Dichtung: Etwas, das so schön ist, muss wahr sein. Das kennen wir auch aus unseren Breiten. Ästhetische Schönheit ist Wahrheit.

Das funktioniert innerhalb der persischen Dichtung, die, weil sie schön ist, für wahr gehalten wird, es funktioniert aber auch im arabischen Kontext in Bezug auf den Koran. Der Koran hat eine ganz besonders große ästhetische Dimension. Er ist schön. So kommt es zum Beispiel dazu, dass auch ägyptische Kopten den Koran hören, weil er ihnen einen ästhetischen Genuss bereitet. Es gibt ein ganzes Genre mit Berichten über Berufungsgeschichten, in denen die Menschen zum Islam konvertiert sind, weil der Vortrag des Korans sie so betört hat. Etwa so wie die Sirenen in Griechenland. Dahinter steckt auch die Idee: Etwas, das so schön ist, muss von Gott sein. Es muss wahr sein.

Übertragen auf Iran heißt dies: Weil Rumis und Hafez' Poesie so schön ist, muss sie wahr sein. Deshalb ist den Menschen so wichtig, was Rumi und Hafez zum Thema XY sagen, und deshalb funktioniert die Art und Weise der Argumentation Soroushs so gut – über den viele westliche Akademiker, die über ihn geschrieben haben, sagten, was ist

denn eigentlich seine eigene Meinung, er zitiert ja nur. Das stimmt und stimmt auch nicht. Soroush rezipiert und stellt sich in eine bestimmte Tradition. Allerdings redet er hier eigentlich nur für ein iranisches Publikum, denn nur dieses Publikum kann mit dieser speziellen Diskurs-technik wirklich etwas anfangen.

Der *Mathnavi* also: Die deutsche Teilübersetzung von Annemarie Schimmel vermag zwar die überragende sprachliche Schönheit des Originals nicht ganz zu vermitteln, kann aber immerhin einen Eindruck geben. Im Folgenden sollen zwei Geschichten zitiert werden, die uns in Iran immer wieder im Zusammenhang mit dem Toleranzgedanken begegnen. Die erste ist die Geschichte von Moses und dem Hirten. Moses, der strenge Prophet, schilt einen Hirten, weil dieser Gott mit liebevoll törichten Worten anredet. Dafür wiederum wird Moses von Gott getadelt.

Auf dem Weg sah Moses einen Hirten,
der sprach: »Du, der wählt wen Er auch will!
Wo bist Du, dass ich Dein Diener werden,
Deinen Rock Dir flick, Dein Haar Dir kämme,
wasch Dein Kleid und töte Dir die Läuse,
Milch Dir bringe, o Du Hoherhabener
O Du, dem ich alle Zicklein opfre!«
Solchen Unsinn redete der Hirte –
Moses fragt: »Mit wem sprichst Du denn da?«
»Nun, mit dem, der uns erschaffen hat,
von dem Himmel ward und Erde sichtbar!«
Moses rief: »Du bist auf falschem Wege,
noch nicht Muslim, bist ein Heide du!
Was für Unsinn, was für Heidenquatsch!
Stopf dir besser Watte in den Mund!
Deiner Ketzerei Gestank verdirbt die Welt!
Sie zerschleißt des Glaubens feine Seide!
Du verdienst Schuhprügel, Bastonnade –
wie kannst du die Sonne denn so schmähen?
Wenn du nicht gleich solch Gerede stoppst,
kommt ein Brand, die Menschen zu vernichten.
Käm' kein Feuer – woher kommt der Rauch denn?
Schwarz die Seele, und das Herz verstoßen!
Wenn du weißt, dass Gott der Richter ist,
wie verlässt du dich auf solch Geschwätz?
Feindschaft ist des Dummen Freundschaft ja –
Gott braucht solche Diener nicht, du Dummkopf!

Redest du mit deinem Onkel denn?
Braucht der Mächt'ge etwas für den Leib?
Milch trinkt jemand, der noch wachsen muss
Schuhe trägt, wer Bein und Füße braucht.
Redest du von einem Menschen, den
Gott pries: »Er ist Ich und Ich bin er«,
als Er sagte: »Ich war krank, doch du
hast mich nicht besucht«. – ein solcher Mensch,
der da ward: »Durch Mich hört er und sieht«
auch für den trifft ja dein Wort nicht zu.
Wer mit Gottes Freunden unverschämt
spricht, dess Buch der Taten wird ganz schwarz.
Nennest einen Mann du Fatima,
(Wenn auch Mann und Frau von gleicher Art)
tötet er dich wohl, wenn er es könnte,
wenn er sonst auch sanft und freundlich ist.
Fatima ist Ehre für die Frau,
doch ein Schlag ist's für die Männer wohl.
Hand und Fuß sind lobenswert bei uns,
doch Befleckung für den reinen Gott.
»Nicht gezeugt und zeugend nicht« –
das ziemt Ihm, der Zeuger und Gezeugte schuf.
Was entsteht, vergeht – geschaffen ist's
und bedarf des Ew'gen, der es schafft.«
Sprach der Hirt: »Hast mir den Mund gestopft
und mein Herz mit Reue ganz verbrannt.«
Und er stöhnte laut, zerriss sein Kleid,
floh und wandte sich zu Wüsten weit.
Doch zu Moses kam die Offenbarung:
»Meinen Diener trenntest du von Mir.
Kamst du, um die Menschen zu verbinden?
Oder kamest du, um sie zu trennen?
Strebe möglichst nicht zu einer Trennung!
»Am verhasstesten ist Scheidung Mir«.
Jedem hab Ich einen Weg gegeben.
Lob ist es für ihn, für dich ist's Tadel!
Honig ist's für ihn – dir gift'ge Nadel!
Frei sind Wir von Unrein und von Rein
und von Langsamkeit und Schnelligkeit.
Nicht befahl Ich, dass ich Nutzen hätte –
Nein, dass Ich den Menschen Gutes täte!
Inder lieben doch den Hindi-Ausdruck,
Sindis lieben doch den Sindi-Ausdruck.

Nicht Ich werde rein, wenn sie Mich preisen,
doch sie werden rein und streuen Perlen.
Wir schauen nicht auf Zunge oder Rede;
Wir schauen auf das Innere, den Zustand.
Blicken auf das Herz, ob's demutsvoll,
ob das Wort auch frech sei, fehlervoll.
Denn das Herz, das ist ja die Essenz,
und die Erde ist nur Akzidenz.
All dies Reden, Metaphern, Benennen –
Ich will nur das Glühen, Herzensbrennen!
Zünd' der Liebe Feuer in der Seele
und verbrenn Gedanken, Wort voll Fehle!«
Eines sind, die feinen Anstand kennen,
Anders sind, die ganz ihr Herz verbrennen.
Liebende, die müssen ständig brennen,
das zerstörte Dorf wird nicht besteuert.
Sprach er Falsches, nenn ihn doch nicht irrend –
Märtyrer voll Blut darfst du nicht waschen,
denn ihr Blut ist besser ja als Wasser,
solch ein Fehler besser als das Richt'ge.
In der Kaaba gibt es keine Richtung –
Hat der Taucher keine Schuh – was tut es?
Suche Führerschaft nicht von Berauschten –
wer sein Kleid zerriss, wird es nicht flicken.
Der Liebe Reich ist anders als alle Religionen
Den Liebenden ist Gott ihr Reich und Religionen.²⁰

Soroushs eindrücklichster Kommentar zu dieser Geschichte stammt aus einem Aufsatz, den er Ende der neunziger Jahre in der iranischen Zeitschrift *Kiyan* veröffentlicht hat.²¹ Die Zeitschrift *Kiyan* war das Flaggschiff der – wie sie sich selber nannten – religiösen Aufklärer, *rous-hanfekran-e dini*. In ihr wurden Debatten um Islam und Moderne geführt; auf hohem Niveau und bei hoher Auflage. Das *Who is who* der iranischen intellektuellen Szene debattierte und schrieb hier – und vor allem Soroush. *Kiyan* galt als seine Hauspostille. 2008 wurde die Zeit-

²⁰ *Das Mathnawi*. Ausgewählte Geschichten, übertragen von Annemarie Schimmel, Basel 1994, 66–71. Übersetzung von: Rumi, Jalaloddin Mohammad: *Mathnawi*. Herausgegeben von Reynold A. Nicholson, Teheran 1984, Buch I, Beyt 1720–1815.

²¹ Soroush, Abdolkarim: »Saratha-ye mostaqim; sokhani dar pluralism-e dini, mosbat ya manfi (Rechte Wege; ein Wort über religiösen Pluralismus, Pro und Contra)«, in: *Kiyan* 7 (1997) 36, 2–17. Soroush hat den Artikel zu einem Buch mit dem Titel *Saratha-ye mostaqim* ausgeweitet, das 1999 in Teheran erschienen ist (= 1999b).

schrift verboten. Das erstaunte weniger, als dass sie sich so lange hatte halten können. Der Aufsatz Soroushs ist überdies 1999 in einem Buch mit dem gleichnamigen Titel erschienen.

All das wäre heute nicht mehr möglich. Zwar gab es auch damals Proteste in den iranischen Medien, was an dem Kontext lag, in den Soroush die Geschichte eingebettet hat, aber heute kann Soroush in Iran gar nicht mehr publizieren und ein Forum für religiöses Neudenken – so der Terminus im Persischen, *nouandishi-ye dini*, was im Deutschen merkwürdig klingt, aber im Englischen als *Islamic New-thinking* inzwischen etabliert ist – gibt es auch nicht mehr.

Soroush hat den Aufsatz, um den es im Folgenden gehen soll, *Saratha-ye mostaqim* genannt. Hierbei handelt es sich um eine Anspielung auf einen Teil der Fatiha, also der Eröffnungssure, die in jedem Gebet vorkommt. In der Fatiha heißt es: *Ihdina sirata al-mustaqim*. Weise uns den rechten Weg. Also, weise uns, den Muslimen, den rechten, den muslimischen Weg. Soroush macht in seinem Titel einen Plural daraus: *Rechte Wege*. Es gibt also, so schon das statement im Titel, mehrere rechte Weg zu Gott: So wie es sowohl den Weg Moses zu Gott gibt wie auch den Weg des Hirten zu Gott. Denn ohnehin ist unser Verstehen von IHM, also von Gott, immer begrenzt und nur ungefähr – so wie es auch das Verstehen des Hirten ist, interpretiert Soroush. Soroush schreibt, was Rumi sagen will, ist, dass Gott unsere Gebete nicht deswegen akzeptiert, weil sie ihm gerecht werden; oder weil der Betende ihn so sieht wie er ist; oder weil der eine Betende ihn richtig erkannt hat. Sondern Gott erhört uns, weil er mitfühlend ist. Uns wurde erlaubt, ihn mit unseren begrenzten Anthropomorphismen anzubeten, weil wir ohnehin unfähig sind, uns völlig davon zu befreien und weil wir zu begrenzt sind, um Gott zu verstehen – und weil Gott eben götig ist.

Soroush geht noch einen Schritt weiter und argumentiert, seine Sichtweise – nämlich von den rechten Wegen im Plural zu sprechen – sei durchaus im Einklang mit der koranischen Ansicht, denn schon im Koran sei von mehreren Wegen die Rede. Der Koran schreibe, die Propheten würden *einem* rechten, geraden Weg folgen, nicht *dem* rechten, geraden Weg. Soroush zitiert Sure 16, 120–121:

Siehe, Abraham war eine Leitgestalt,
demütig Gott ergeben, ein wahrer Gläubiger,
war keiner der Beigeseller,

dankbar gegenüber seinen Gnadengaben.

Er erwählte ihn und leitete ihn auf einen geraden Weg.²²

Und 36, 3–4, in der Mohammad angesprochen wird.

Siehe, du bist einer der Abgesandten

Auf einem geraden Weg.²³

Gott also ist es, die die Pluralität schon angelegt hat; sie ist sein Werk und von ihm gewünscht. Soroush zitiert einen anderen sehr bekannten Ausspruch Rumis. Rumi sagt im *Mathnawi*:

Vom Standpunkt, der Perspektive rührt sie her

Die Meinungsverschiedenheit des Muslims, des Zoroastriers und des Juden.²⁴

Soroush schreibt erläuternd:

Rumi sagt, die Meinungsverschiedenheit dieser drei ist keine Meinungsverschiedenheit über Recht und Unrecht / Wahrheit und Unwahrheit. Es geht hier nur um unterschiedliche Perspektiven. Dabei geht es auch nicht um die Perspektiven der Anhänger, sondern um die Perspektiven der Propheten. Die Wahrheit war eine, doch drei Propheten haben sie aus drei verschiedenen Perspektiven betrachtet. Oder sie erstrahlte den drei Propheten aus drei Perspektiven in Pracht und Herrlichkeit, und deshalb haben sie drei Religionen vorgestellt. Die Unterschiedlichkeit der Religionen ist also nicht nur der Unterschiedlichkeit der gesellschaftlichen Umstände geschuldet oder etwa eventuell dem Faktum, dass eine Religion entsteht wurde und eine andere an ihre Stelle getreten ist. Sondern die verschiedenen Manifestationen Gottes in der Welt haben, genauso wie sie die Natur verschieden gestaltet haben, auch das religiöse Gesetz verschieden gestaltet.²⁵

Die zweite Geschichte, die Soroush in seinem Aufsatz über die vielzähligen Wege zu Gott erzählt, und die in diesem Zusammenhang immer erzählt wird, wurde gleichfalls durch Rumi in Iran bekannt. Zuerst im Persischen überliefert, ist sie aber durch Sana'i von Ghazna, der 1131 starb. Jedes Kind in Iran kennt diese Geschichte:

Im finstern Hause war der Elefant,

wo von den Indern ausgestellt er stand.

Und viele Leute kamen, ihn zu sehen –

²² *Der Koran*. Neu übertragen von Hartmut Bobzin, München 2010.

²³ Ebd.

²⁴ Rumi, Jalaloddin Mohammad: *Mathnawi*. Herausgegeben von Reynold A. Nicholson, Teheran 1984, Buch 3, Beyt 1258.

²⁵ Soroush (1999b), 14.

sie alle mussten in das Dunkel gehen.
Da sie ihn in der Dunkelheit nicht sahen,
berührten sie ihn nur mit ihren Händen.
Der, dessen Hand an seinen Rüssel rührte,
sprach: »Wie 'ne Regenrinne ist der wohl!«
Der, dessen Hand an seine Ohren traf,
rief: »Wie ein Fächer sieht das Wesen aus!«
Der, dessen Hand berührte nur sein Bein,
sprach: »Wie ein Pfeiler wird das Tier wohl sein.«
Der, dessen Hand den Rücken rührte schon,
sprach: »Sicherlich, er ist gleichwie ein Thron.«
So kam ein jeder nur zu *einem* Teil
und er verstand nur dies, und nicht das Ganze,
denn je nach dem Gesichtspunkt war verschieden
wie A und Z, was sie zu sehen glaubten.
Doch hielt jeder einer Kerze Licht,
so gäbe es die Unterschiede nicht!²⁶

Der eine hielt den Elefanten also für eine Regenrinne, der andere für eine Säule, der dritte für einen Thron. Soroush schreibt erläuternd, Rumi erzähle uns, wenn die Menschen eine Kerze in der Hand gehabt hätten, dann wären ihre Differenzen verschwunden. Aber in der dunklen Kammer der Natur ist unsere Kenntnis der Wahrheit – symbolisiert durch den Elefanten – bruchstückhaft. Wir alle halten einen Teil der Wahrheit in unserer Hand, und niemand hat sie ganz. Das Eingeständnis, dass unser Wissen so defizitär ist, sollte ausreichen, uns demütiger zu machen. Und Geduld und Toleranz seien nichts anderes als die Früchte des Baums der Demut.

All das sind die Lehren, die Soroush aus der Mystik zieht, vor allem aus dem Werke Rumis, der ihm als das Siegel der Mystiker gilt. Soroush sagt in seiner Dankesrede anlässlich des Erasmus-Preises, dass es gerade die moderne Welt den Sufismus stärken müsse:

Islamic Sufism, despite its shortcomings, was the bearer and teacher of values that we are in great need of today if we are to bolster the element of tolerance. In denigrating power and wealth, Sufis used to teach people to view these two things with the utmost suspicion and to be extremely wary of the afflictions they could give rise to [...]. By teaching humility and rejecting avarice and

²⁶ *Das Mathnawi*. Ausgewählte Geschichten, übertragen von Annemarie Schimmel, Basel 1994, 158. Übersetzung von: Rumi, Jalaloddin Mohammad: *Mathnawi*. Herausgegeben von Reynold A. Nicholson, Teheran 1984, Buch III, Beyt 1259 ff.

even an excessive avarice for knowledge (!), and by restraining ›the pleasure principle‹ and bolstering the ›quest for virtues‹, they guided people in a direction that reduced tension and conflict amongst them, thereby encouraging coexistence and moderation. They always asked God to grant them the ability to do two things: ›battling against the self and being benevolent to others‹, and they believed that the latter was a product of the former.²⁷

Soroush ist nicht der einzige muslimische Denker, der die mystischen Werte verbreiten möchte. Ein interessantes Projekt, das sich *Libforall* nennt, wurde in Indonesien begründet, ist aber transnational vernetzt.²⁸ Auch hier will man die Mystik stärken als Gegenpol zum Rechtsislam und zum orthodoxen wahabitischen Islam, der sich starr an den Vorgaben des Korans orientiert und erklärt, diese müssten eins zu eins so befolgt werden wie das Buch aussagt, denn schließlich sei dies Gottes Wort.

Soroush oder die Macher von *Libforall* stellen nicht in Abrede, dass der Koran Gottes Wort ist. Doch glauben sie, wenn ein Koranvers gewalttätig anmute oder so, als würde darin eine inhumane Vorstellung formuliert, dann sei dies sicher darauf zurückzuführen, dass wir Menschen den Koran und dessen Wahrheit nicht verstanden hätten. Der Koran, so sagte Soroush einmal, kam um die Herzen der Menschen zu gewinnen und nicht um ihre Leiber zu beherrschen. In diesem Sinne formuliert auch *Libforall*:

Those who view Islam as a religion of fanatics are often unfamiliar with its inner dimensions, as revealed by the great mystics, who have illuminated the Path of Love and inspired traditional Muslim societies with their wisdom and tolerance.

Even today, mystically-inclined Muslims are in the forefront of the battle against extremist ideology – unafraid to oppose the hijacking of Islam by those who claim to speak for God on behalf of *all* Muslims. The Libforall Foundation works closely with many Sufi Muslims, united by a belief in the universal values of liberty and tolerance.²⁹

Das Projekt wurde begründet von Abdurrahman Wahid, dem früheren indonesischen Präsidenten und T. C. Holland, einem ehemaligen Geschäftsmann und Indonesien-Kenner, um eine tolerantere Variante des

²⁷ Soroush (2004), 19–20.

²⁸ <http://www.libforall.org/>

²⁹ <http://www.libforall.org/background-islamic-mysticism-and-tolerance.html>. Zuletzt abgefragt am 7.2.2011.

Islams zu verbreiten und um dem extremistischen Saudi-Islam entgegen zu treten. Holland erklärt:

The [organization's] main thrust is to enlist top Muslim leaders to generate a worldwide movement for Muslims to address the problem [of extremism] themselves.³⁰

An diesem Projekt wirkte der 2010 verstorbene ägyptische Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zayd mit, der leider im Westen weit weniger aufgrund seiner hochspannenden Anwendung modernen hermeneutischen Theorien auf den Koran bekannt wurde, sondern weil ein ägyptisches Gericht ihn wegen angeblicher Apostasie zwangsscheiden ließ. Wenige haben die Intoleranz dieser heutigen ägyptischen Gesellschaft, die nicht einmal seine aufrichtige und gut gemeinte Kritik am islamischen Diskurs in Ägypten ertragen konnte, so zu spüren bekommen. In Indonesien, das eher die mystische Tradition des Islams aufrecht erhält, habe er dagegen das lächelnde Antlitz des Islams gesehen, sagte er immer.

Mit ihm arbeitet in diesem Projekt Ziba Mir-Hosseini zusammen, die sich speziell mit dem Thema Gender und Islam auseinandersetzt und eine feministische Lesart des Islams leistet³¹ sowie Mohammad Mojtahed Shabestari (geb. 1936). Was das Thema Intoleranz anbelangt, hat er ähnliche Erfahrungen gemacht wie Abu Zayd. Shabestari wurde 2007 zum Ketzer erklärt, weil er gesagt hatte, der Prophet sei nicht unfehlbar gewesen. Dies ist zwar keineswegs ein islamisches Dogma, sondern heftig umstritten, wird aber in Iran heute durchaus zum Dogma erhoben.

Mit Shabestari soll ein Beispiel dafür gegeben werden, wie eine heutige Toleranzbegründung nicht auf die mystische Tradition rekurriert, sondern sie aus der schiitischen Theologie entwickelt. Shabestari ist ausgebildeter Theologe. Er war Schüler eines der größten Philosophen der schiitischen Gegenwartsgeschichte, von Seyyed Mohammad Hossein Tabataba'i, mittels der Philosophie Avicennas die iranische Jugend in den sechziger Jahren vor dem Kommunismus retten wollte. Ende der sechziger Jahre ging Shabestari nach Hamburg, wo er das schiitische Zentrum leitete. Aus dieser Zeit stammen seine hervor-

³⁰ <http://www.heatherrobinson.net/blog/2009/05/29/interview-with-cholland-taylor-co-founder-of-libforall-foundation-an-ngo-that-argues-for-rejecting-extremists-definition-of-islam/>. Zuletzt abgefragt am 7.2.2011.

³¹ Siehe Mir Hosseini, Ziba: *Islam and Gender*, Princeton 1999.

ragenden Deutschkenntnisse sowie seine Liebe für Hermeneutik – er ist ein großer Gadamer-Freund – und sein Interesse für die moderne, meist protestantische Theologie. Karl Barth, Paul Tillich und andere wurden mit großem Interesse von ihm rezipiert und haben Eingang in sein Werk gefunden. Außerdem ist Shabestari ein Fan der deutschen Islamwissenschaft, die er wegen Josef van Ess' Werk *Theologie und Gesellschaft im 2./3. Jahrhundert Hidschra* schätzen gelernt hat, das Shabestari für überragend hält.

Shabestari hat einen Aufsatz mit dem Titel »Die Menschenrechte und das Verständnis der Religionen« geschrieben.³² Hier geht es ihm darum, argumentativ zu begründen, warum die Muslime – gemeint ist das islamische Recht in Iran – heute den Juden und Christen die volle Gleichberechtigung gewähren müssen. Er wendet sich also gegen namhafte Theoretiker des Systems wie den erwähnten Mesbah Yazdi, die den Juden und Christen diese volle Teilhabe verwehren wollen.

Heute leben ca. 25.000 Juden und ca. 300.000 Christen in Iran. Sie sind nicht vollkommen gleichberechtigt, aber sie stehen unter dem Schutz des Staates und es werden ihnen Minderheitenrechte gewährt. So haben sie ihre eigenen Schulen, Krankenhäuser, sie dürfen Kirchen und Synagogen bauen; sie haben Abgeordnete im Parlament. Im Recht werden sie massiv benachteiligt. Allerdings lassen sich auch hier Verbesserungen beobachten: So betrug das sogenannte Blutgeld, d. h. die finanzielle Entschädigung, die die Familie eines jüdischen, christlichen oder Zoroastrischen Toten bekommt, nur halb so viel wie die für einen Muslim. Das ist aber vor kurzem geändert und dem der Muslime angeglichen worden. Es gibt also hier durchaus Möglichkeiten zur Rechtsfortbildung, wenn dies nur politisch gewünscht wird.

Shabestaris wichtigstes Argument ist, dass die Gründe, die Muslime früher bewogen haben, ein Verhältnis der Ungleichheit zwischen ihnen selbst und den Juden und Christen festzuschreiben, heute nicht mehr zutreffen. Um seine Idee zu belegen, untersucht Shabestari deshalb das Verhältnis der drei Offenbarungsreligionen in der Geschichte zueinander und stellt eine Beziehung zwischen ihnen und den Menschenrechten her. Das Argument, das er entwickelt, verläuft entlang einem Dreischritt.

³² Shabestari, Mohammad Mojtahed: »Die Menschenrechte und das Verständnis der Religionen«, in: *Unterwegs zu einem anderen Islam. Texte iranischer Denker*. Eingeleitet und übersetzt von Katajun Amirpur, Freiburg i. Br. 2009, 37–44.

1. Wie Juden, Christen und Muslime einander in der Vergangenheit sahen, basierte auf den damals verbreiteten religiösen Grundsätzen. Die Anhänger einer jeden dieser drei Religionen hätten die Anhänger der anderen entweder als Irregeleitete oder als Feinde betrachtet.

2. Diese Überzeugung wiederum fand in der gesellschaftlichen Ordnung ihren Widerhall. Es wurde angenommen, dass die Anhänger der anderen Religionen in Gesellschaft und Politik als Menschen zweiter Klasse zählen, da sie nicht in einer herausragenden Position zu Gott stehen. Hinzu komme:

Es könnte den Anschein haben, als seien gewaltfördernde Überzeugungen und die darauf beruhenden bitteren Tatsachen und Ungerechtigkeiten nur von einigen wenigen Anhängern dieser Religionen erdacht und in die Tat umgesetzt worden. Aber Tatsache ist, dass es in den Texten aller dreier dieser Offenbarungsreligionen, des Judentums, des Christentums und des Islams, Formulierungen gibt, die, wenn sie nicht richtig interpretiert werden, zu solchen Auffassungen führen. In den religiösen Texten der Juden wird gesagt, es sind nur die Juden, die von allen Menschen Gott am nächsten stehen und die als seine Auserwählten gelten. In den religiösen christlichen Texten ist dies ein Privileg der christlichen Gläubigen und in den religiösen Schriften der Muslime ist es ein Privileg derer, die der Religion Muhammads folgen.³³

Shabestari will nicht die religiösen Texte interpretieren. Es geht ihm nur darum zu erklären, worin der Fehlschritt in der Argumentation bestand. Der Fehler sei dadurch entstanden, argumentiert Shabestari, dass die Anhänger dieser Religionen zwei verschiedene Dinge, nämlich die Nähe der Menschen zu Gott und die Rechte der Menschen in einer Gesellschaft voneinander nicht zu trennen vermochten. Sie hätten die Prämisse eines logischen Schlusses auf den anderen übertragen. Aber diese beiden Gegenstände seien vollkommen verschieden, und ihre Prämissen dürften nicht miteinander verwechselt werden.

Der Grad der Nähe der Menschen zu Gott betreffe die spirituelle Glückseligkeit der Menschen im Jenseits, während es bei den Rechten der Menschen in der Gesellschaft um das gleichberechtigte Leben der Menschen miteinander in diesem Leben gehe. Das erste sei ein vertikales Verhältnis zwischen Gott und den Menschen, so Shabestari, und das

³³ Shabestari, Mohammad Mojtahe: *Naqdi bar qera'at-e rasmi az din* (Eine Kritik an der religiösen Lesart der Religion), Teheran 2000, 313.

zweite ein horizontales der Menschen untereinander. Im Gegensatz zum Verhältnis der Menschen zu Gott, das nicht Sache des menschlichen Gestaltungswillens sei, sei das Verhältnis der Menschen zueinander eine Angelegenheit des menschlichen Gestaltungswillens.

Ergebnis der Vermischung sei gewesen, dass diese horizontalen, gesellschaftlichen Beziehungen zum Abbild der vertikalen Beziehung zwischen Gott und dem Menschen wurden. Die Machtpyramide in der Gesellschaft sei auf der Grundlage einer Ideologie errichtet worden, die das Ergebnis dieses Spiegelbilds gewesen sei.

Damit kommt Shabestari zum dritten Schritt, seiner Schlussfolgerung:

Aber im gegenwärtigen Zeitalter sieht unsere Situation vollkommen anders aus. Im gegenwärtigen Zeitalter hat die Tatsache, dass die Philosophie und die Wissenschaft als unabhängige Quellen der Erkenntnis akzeptiert wurden, sowie die kritische Philosophie, die Rechtsphilosophie, die Moralphilosophie und die politische Philosophie den Anhängern der drei Religionen die Möglichkeit und die Gelegenheit gegeben, die essentiellen Rechte des Menschen, welche die Grundlage des Verhältnisses zwischen den Menschen sein können, von der Frage des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen in aller Klarheit und Richtigkeit zu trennen. Im gegenwärtigen Zeitalter können wir so denken, dass Gott im Alten und im Neuen Testament und im Koran die nicht-gläubigen Menschen dem Tadel und der Rüge unterzieht. Aber gleichzeitig sind wir Menschen – sowohl die gläubigen als auch die ungläubigen – verantwortlich und verpflichtet, allen Menschen ohne irgendeine Ausnahme im gesellschaftlichen Leben dieselben Menschenrechte zu gewähren.³⁴

Zweierlei ist in diesem Zusammenhang erwähnenswert. Der Text ist 2000 in Iran in einem Buch erschienen, das Shabestari *Eine Kritik an der offiziellen Lesart der Religion* genannt hat. Heute wäre es nicht mehr möglich, solch ein Plädoyer für die Toleranz zu publizieren. Inzwischen können Shabestaris Bücher nicht mehr in Iran erscheinen. Er veröffentlicht nur noch im Internet. Damit erreicht er allerdings sein Publikum immer noch (über 30 Prozent der iranischen Bevölkerung verfügen über einen Internet-Anschluss), vielleicht sogar noch besser, da er sich weniger als früher selbst zensieren muss. Früher griffen Denker und Autoren zur Selbstzensur, um eine Publikation zu sichern.

Bemerkenswert ist an diesem Text aber auch, wovon er nicht han-

³⁴ Ebd. 316–317.

delt. Es ist in ihm keine Rede von den Baha'is. Dabei stellen sie mit 350.000 Mitglieder die größte religiöse Minderheit Irans dar. Und sie sind die Minderheit, die am meisten Unterstützung bräuchte, denn im Gegensatz zu Juden, Christen und Zoroastriern werden sie nicht nur im Recht benachteiligt, sondern sie werden verfolgt. Sie dürfen ihre Religion nicht ausüben, ihre Friedhöfe werden geschändet, immer wieder werden Dörfer, die von ihnen bewohnt werden, dem Erdboden gleichgemacht. Kürzlich wurde sogar eine Gesetzesvorlage eingereicht, der zufolge der Abfall vom islamischen Glauben mit dem Tode zu ahnden ist. Damit würden die noch in Iran lebenden Bahais als Religionsgemeinschaft kollektiv von der Todesstrafe bedroht, denn sie gelten als vom Glauben abgefallene.

Dass Shabestari sich zu ihnen nicht äußert, hat vermutlich einen einfachen Grund: Er ist zwar ein rechtschaffener und toleranter Mensch, aber über allzu viel Mut von Tyrannenthronen verfügt er nicht. Er ist nicht der einzige. Alle religiösen Aufklärer oder Neudenker sind beim Thema Baha'is auffällig still. Das hat neben der Angst natürlich noch einen zweiten Grund: Die Baha'is sind theologisch gesehen für die Schiiten eine wirklich große Herausforderung – anders als die Juden und Christen oder die Zoroastrier. Immerhin behaupten sie – oder so haben es zumindest die Schiiten verstanden, – dass mit ihrem Religionsgründer Baha'ullah der 12. Imam, auf den die Schiiten warten, erschienen sei. Das fällt den Schiiten schwer zu akzeptieren. Sie müssten in der Religion der Baha'is aufgehen, befürchten sie – und das wollen eigentlich auch die Baha'is. Daher rühren also die nicht geringen theologischen Probleme zwischen den beiden Glaubensgemeinschaften. Und religionsgeschichtlich ist es ja nicht ungewöhnlich, dass man weniger Probleme hat, die vorhergehenden Religionen zu akzeptieren als die nachgekommenen. Das kennt als Phänomen ja nicht nur der Islam.

Um so bemerkenswerter ist daher, dass Groß-Ayatollah Hossein Ali Montazeri (1922–2009) im Jahre 2008 eine Fatwa erlassen hat, in der er erklärt, gemäß dem Gesetz der Islamischen Republik, das sich ja am Koran orientiert, seien die Bahais zwar keine anerkannte Minderheit, da sie keine Schriftbesitzer im Sinne der koranischen Definition seien, aber sie seien Bürger der Islamischen Republik und müssten als solche unter dem Schutz des Staates stehen. Zwar bezeichnet Montazeri die Baha'is als »irregeleitete Sekte«, doch fordert er trotzdem, dass »ihre Menschenrechte und ihre Rechte als Bürger beachtet wer-

den«. Seinen Missionsauftrag sieht er darin, »ihre Herzen zu gewinnen«. ³⁵

Diese Fatwa ist weit davon entfernt, ein Manifestum der Toleranz zu sein. Aber andererseits ist das Formulierte auch nicht wenig unter den gegebenen iranischen Umständen – und gesprochen aus dem Munde einer religiösen Autorität. Montazeri galt Millionen von Gläubigen als sogenannte »Quelle der Nachahmung«, er war in seinen Lebensjahren die führende religiöse Autorität Irans. ³⁶ Somit hatte er maßgeblichen Einfluss; er bestimmt also die Haltung von Millionen von Menschen in punkto Toleranz in Bezug auf eine Minderheit, die ansonsten keine Fürsprecher hat. Wie gesagt, nicht einmal die großen religiösen Neudenker wie Shabestari und Soroush haben sich an das Thema Baha'is herangewagt.

Was uns diese beiden letzten Beispiele aus dem iranischen Diskurs aber ebenso zeigen: Auch die schiitische Theologie und die schiitische Jurisprudenz bieten Möglichkeiten und haben eigene Instrumentarien, den Toleranzgedanken zu formulieren und zu entwickeln und sogar – wenn jemand wie Montazeri ihn formuliert – in der Gesellschaft durchzusetzen. Es käme also nur darauf an, die alten Texte neu zu lesen oder die alten Texte aufs Neue zu lesen, um einen Toleranzgedanken zu entwickeln, der auf Eigenem fußt.

³⁵ http://www.amontazeri.com/Farsi/topic.asp?TOPIC_ID=27&FORUM_ID=4&CAT_ID=3

³⁶ Zu ihm: Amirpur, Katajun: »Wider die ›absolute Führungsbefugnis des Rechtsgelehrten‹ (*velayat-e motlaq-e faqih*): Zur Rolle und Kritik des Hosein 'Ali Montazeri«, in: *Asiatische Studien* 64 (2010) 3, 475–515.

Sonja Weinberg (Zürich)

Religiöse und politische Toleranz gegenüber Minderheiten

Paul Guggenheim und die europäische Minderheitenfrage 1918–1945

Die vor zwei Jahrzehnten zu Ende gegangenen Verfolgungen haben die Angehörigen meiner Generation zutiefst aufgewühlt. Bis an unser Lebensende wird die Frage offen bleiben, ob wir auf dem rechten Wege sind, wenn wir unser Leben so fortsetzen, als ob sich zwischen 1933 und 1945 nicht Grundlegendes ereignet hätte. Oder war es vielleicht einfach die Bestätigung der jüdischen Geschichte, dass der Jude nach Lessings Lehre in Nathan dem Weisen von Zeit zu Zeit verbrannt werde, ob er nun in einer geschlossenen oder in einer offenen Gesellschaft lebe, ob er ein Sonderdasein führe, oder ob er sich mit seiner Umgebung zu identifizieren suche?

Paul Guggenheim¹

Als einer der bedeutendsten Schweizer Völkerrechtler des 20. Jahrhunderts hatte sich der 1899 in Zürich geborene Paul Guggenheim zeitlebens mit dem Thema von Assimilation und Abgrenzung kultureller und religiöser Minderheiten auseinandergesetzt.² Die dahinter stehende Grundthematik der religiösen, kulturellen und politischen Toleranz bedeuteten für den Rechtswissenschaftler Guggenheim immer auch die Frage nach deren Ausmaß und rechtlichen Grundlagen: Wie viel Toleranz soll kulturellen und religiösen Gemeinschaften gewährt werden und wo sollen die Grenzen der Toleranz gezogen werden? Welche

¹ Paul Guggenheim: »Die Judenemanzipation in heutiger Sicht«, in: *Schweizer Monatshefte*. 47, 5 (1967), S. 462.

² Eine über 40-jährige Lehrtätigkeit am *Institut universitaire de hautes études internationales* (im Gefolge von rechtswissenschaftlichen Studien in Genf, Rom und Berlin), ein umfangreiches wissenschaftliches Werk und seine Amtstätigkeit an internationalen Gerichten, insbesondere am Internationalen Gerichtshof in Den Haag, begründeten Guggenheims internationales Renommee. Vgl. Dietrich Schindler: »Zum Hinschied von Professor Paul Guggenheim«, in: *Neue Zürcher Zeitung*. Jhg. 212, 10./11.9.1977, S. 34.

rechtlichen Voraussetzungen müssen geschaffen werden, um die kulturelle und religiöse Identität einer Gruppe zu schützen? Und wie können diese angesichts komplexer politischer Machtverhältnisse sowie ethnischer und nationaler Konflikte wirkungsvoll durchgesetzt werden? Diese Fragen rückten erstmals während der Friedenskonferenz in Versailles 1918 in den Fokus der internationalen Politik, als durch die Neugestaltung der Grenzen Mittel- und Osteuropas als Folge des Ersten Weltkriegs die Minderheitenfrage eine enorme politische Sprengkraft erlangte. Die daraus resultierende Debatte über den rechtlichen Umgang mit Minderheiten, welche der vorliegende Beitrag untersucht, blieb auch während der folgenden Jahrzehnte virulent. Im Vordergrund sollen dabei die Positionen jüdischer Völkerrechtler, insbesondere diejenige Paul Guggenheims stehen. Versuchten doch gerade jüdische Juristen, als Vertreter einer kulturellen und religiösen Minderheit von der Problematik in besonderer Weise betroffen, politisch wie rechtlich Einfluss auf die Minderheitenpolitik zu nehmen. Bevor die Minderheiten-Debatte im Detail besprochen werden kann, ist zunächst auf die Ereignisse und Ideen einzugehen, die ihren geschichtlichen Hintergrund bildeten.

Historischer und ideologischer Kontext

Der Zerfall multinationaler Großreiche wie Österreich-Ungarn und die Errichtung neuer Nationalstaaten wie Polen und die Tschechoslowakei, veränderten nach dem Ersten Weltkrieg nicht nur die europäische Landkarte, sondern führten zugleich zur Entstehung zahlreicher neuer Minderheiten. Durch die neuen Grenzziehungen fanden sich plötzlich ca. 80 Millionen Menschen in einem anderen Staat wieder als zuvor.³ Von den etwa 35 Millionen Angehörigen von Minderheiten in Europa der Zwischenkriegszeit lebten über 25 Millionen in Mittel- und Osteuropa.⁴ Die Existenz von Minderheitenpopulationen war jedoch keine

³ Zu den neu- oder wiederentstandenen Staaten zählten: Estland, Lettland, Litauen, Polen, die Tschechoslowakei, das Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen, Bulgarien, Ungarn, Österreich, die Türkei. Griechenland und Rumänien konnten ihr Staatsgebiet durch territoriale Zugewinne massiv vergrößern. Vgl. Martin Scheuermann: *Minderheitenschutz contra Konfliktverhütung?* Marburg 2000, S. 18.

⁴ Oliver Zimmer: *Nationalism in Europe, 1890–1940*. Basingstoke 2003, S. 60; Zahlen variieren zwischen 20 und 30 Millionen Minderheitenangehörigen nach dem Ersten

neue Erscheinung, vielmehr verringerten die neuen Grenzziehungen sogar die Zahl der Menschen, die Minderheiten angehörten.⁵ Allerdings hatte der Nationalismus, wie er sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entwickelte und als international anerkanntes politisches Prinzip durchsetzte, ein neues Bewusstsein geschaffen. Die Kern doktrin des Nationalismus, gemäß welcher verschiedene kulturelle Gemeinschaften das legitime Recht auf nationale Selbstbestimmung haben, führte »unweigerlich zur Politisierung von Ethnizität« und »transformierte ethnische Gruppen ohne Anspruch auf einen unabhängigen Staat in ›Nationalitäten‹, die solche Ansprüche hegten.«⁶ 1918 hatte der amerikanische Präsident Woodrow Wilson das Selbstbestimmungsrecht der Völker gefordert, das Recht aller Völker und Nationalitäten, auf demokratischer Grundlage in Freiheit und Sicherheit miteinander zu leben.

Dabei war es nicht das Prinzip des nationalen Selbstbestimmungsrechts an sich, das zu Konflikten führen sollte, sondern die Art und Weise, wie die neuen Staaten dieses Prinzip interpretierten und anwendeten, wie Oliver Zimmer argumentiert. Anstatt einem föderalistischen Nationalismus, welcher die Erschaffung autonomer, teilsouveräner Gliedstaaten vorsah, verschrieben sich die Mehrheitsgruppen in den meisten Nachfolgestaaten einem hegemonischen Nationalismus.⁷ Dieser zielte auf die kulturelle, sprachliche, ökonomische und politische Dominanz der Mehrheitsgruppe und die Schaffung eines kulturell einheitlichen Nationalstaats, der mit der Mehrheitsgruppe identisch sein sollte. In dieser Sicht galt kulturelle Homogenität als fortschrittlich, kulturelle Vielfalt hingegen als problematisch.⁸ Die Schaffung nationaler Gemeinschaften durch die Staatsgewalt in Ostmittel- und Südost-

Weltkrieg, vgl. Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 19 n. 55. Ein spezifisches ostmittel- und südosteuropäisches Nationalitätenproblem ergab sich nicht zuletzt aus den nationalen Überlappungen zwischen den Staaten dieses Gebiets. Jedes Volk siedelte auf dem Gebiet mehrerer Staaten, umgekehrt lebten im Durchschnitt in jedem dieser Staaten fünf verschiedene Völker, vgl. Carl Georg Bruns: *Grundlagen und Entwicklung des internationalen Minderheitenrechts*. Berlin 1929, S. 7 f.

⁵ Schätzungen gehen von 60 Millionen Minderheitenangehörigen vor dem Ersten Weltkrieg aus, vgl. Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 19 n. 55.

⁶ Zimmer: *Nationalism*, S. 50.

⁷ Zimmer: *Nationalism*, S. 60.

⁸ Diese Vorstellung hatte sich zuerst in Frankreich ausgebildet und war aus vielfältigen intellektuellen, strukturellen und historischen Faktoren entstanden, vgl. Zimmer: *Nationalism*, S. 52, 64 f.

europa ging denn auch nicht primär von konservativen oder reaktionären, sondern oft von liberalen politischen und intellektuellen Kreisen aus.⁹ Das Ideal eines kulturell homogenen Nationalstaates war jedoch weit entfernt von der Realität der ethnisch gemischten Nachfolgestaaten Mittel- und Osteuropas. Die jeweiligen Mehrheiten in diesen Staaten zeigten in der Folge oft wenig Achtung gegenüber den Minderheiten oder betrachteten diese sogar als Bedrohung für die Integrität des Nationalstaates. Dies führte zu Diskriminierung, Zwangsassimilation, Umsiedlung oder Vertreibung der jeweiligen Minderheiten.¹⁰

Dabei ist es wichtig zwischen ethnischen und nationalen Minderheiten zu unterscheiden. Die Situation dieser zwei Arten von Minderheiten unterschied sich, damals wie heute, in Bezug auf ihre politischen Möglichkeiten. Als ethnische Minderheiten bezeichnet man Bevölkerungsgruppen ohne ein nationales »Mutterland«, wie zum Beispiel Juden, Roma und Sinti. Sie waren besonders gefährdet, da sie – anders als nationale Minderheiten, wie zum Beispiel die Deutschen in Polen – kein »Mutterland« besaßen, in das sie allenfalls einwandern oder von dem sie politische Unterstützung erwarten konnten.¹¹

Die Alliierten waren sich der Minderheitenproblematik in den neuen oder wiederentstandenen Staaten und deren Bedeutung für die Erhaltung des Friedens bewusst. Ein diskriminierender Umgang der neuen Staaten mit ihren Minderheiten, so befürchteten sie, könnte die gesamte Region destabilisieren. Daher gründeten sie 1919 die sogenannte »Kommission für neue Staaten und Minderheitenschutz«, einen aus Vertretern der alliierten und assoziierten Hauptmächte zusammengesetzten Ausschuss, der völkerrechtliche Vereinbarungen zum Zwecke des Minderheitenschutzes in Mittel- und Osteuropa aus-

⁹ Mark Mazower: *Dark Continent. Europe's Twentieth Century*. London 1999, S. 58 f.

¹⁰ Zimmer: *Nationalism*, S. 61 ff. Die Minderheitenproblematik wurde dadurch noch erschwert, dass bei den Grenzziehungen für die neuentstandenen Staaten die Alliierten Mächte oft den Forderungen der verbündeten Staaten entgegenkamen. Das Resultat dieser Politik war, dass ein großer Teil der entstehenden Minderheitenangehörigen von jenen Nationen stammten, die den Krieg verloren hatten, wie Deutsche, Österreicher oder Ungarn, vgl. Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 22 f.

¹¹ Zimmer: *Nationalism*, S. 51.

arbeitete.¹² Diese wurden in separaten Minderheitenverträgen den neuen oder vergrößerten osteuropäischen Staaten auferlegt als Bedingung für die von ihnen beanspruchte nationale Unabhängigkeit und die staatsrechtliche Anerkennung durch die alliierten und assoziierten Hauptmächte. Trotz der Existenz von Minderheiten in ihren eigenen Staaten, unterwarfen sich die Siegermächte den Minderheitenverträgen selber nicht, eine Situation die mit dazu führte, den Widerstand und die Ressentiments der Verlierstaaten zu stärken, die sich in ihrer Souveränität beschnitten und in ihrem nationalen Stolz verletzt fühlten.¹³

Die neue geopolitische und ideologische Entwicklung wirkte sich auf die Juden noch stärker aus als auf andere ethnische und nationale Minderheiten. Die überwiegende Mehrheit der jüdischen Bevölkerung lebte in den Nachfolgestaaten Ostmittel- und Südosteuropas. Anders als ihre durch die Erlangung der rechtlichen Gleichstellung meist assimilierten Glaubensbrüder in Zentral- und Westeuropa, war ihre Situation vielerorts gekennzeichnet durch das Festhalten an einer gemeinsamen Kultur und der jüdischen Religion.¹⁴ Antisemitische Haltungen in der Politik der osteuropäischen Staaten, wie zum Beispiel in Polen oder Rumänien, manifestierten sich in staatlicher Diskriminierung (wie Zulassungsbeschränkungen für Juden zu den Universitäten sowie dem Öffentlichen Dienst) und Pogromen. Diese Entwicklung veranlasste jüdische Juristen unter der Führung des amerikanischen Verfassungsrechtlers Louis Marshall zu reagieren.¹⁵ In der Folge traten

¹² Mark Mazower: »The strange Triumph of Human Rights, 1933–1950«, in: *The Historical Journal*. 47, 2 (2004), S. 382.

¹³ Vgl. Carole Fink: *Defending the Rights of Others*. Cambridge 2004, S. 360; Paul Guggenheim: *Der Völkerbund*. Leipzig 1932, S. 265, 270 f. Wilson hatte die Problematik der Einseitigkeit bei der Abschließung der Minderheitenschutzverträge frühzeitig erkannt und forderte daher einen universellen Minderheitenschutz aller Völkerbundstaaten. Doch scheiterte er mit diesem Anliegen am Widerstand der Siegermächte, die in keiner Weise bereit waren, sich Beschränkungen ihrer nationalen Souveränität zu unterziehen, vgl. Fink: *Rights*, 153 ff.

¹⁴ Gemäß Schätzungen zählte 1900 die jüdische Gesamtbevölkerung etwas weniger als 8700000 Personen. Davon lebten etwa 1330000 in Zentral- und Westeuropa sowie ungefähr 7360000 in Osteuropa, vgl. Oscar I. Janowsky: *The Jews and Minority Rights (1898–1919)*. New York 1933, S. 16 n. 1. In jedem der Nachfolgestaaten Ostmittel- und Südosteuropas lebte eine jüdische Minderheit. Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 46.

¹⁵ Antijüdische Pogrome fanden insbesondere in der weißrussischen Kleinstadt Pinsk statt, wo am 5. April 1919 34 Juden getötet wurden, vgl. Fink: *Rights*, S. 171–208. In

Juden als engagierteste Befürworter eines internationalen Minderheitenschutzes auf der Pariser Friedenskonferenz 1919 und in dem 1920 gegründeten Völkerbund auf. Sahen sie doch in Letzterem eine Möglichkeit, Schutz von außen zu erhalten. Die Juden als größte und einflussreichste ethnische Minderheit sollte denn auch als eine der wenigen unter den ethnischen Volksgruppen Gebrauch von den neuen Minderheitenschutzvereinbarungen machen.¹⁶

Rechtliche Positionen zur Minderheitenfrage

Im März 1919 gründeten jüdische Juristen das *Comité des Délégations Juives auprès de la Conférence de la Paix*. Zusammengesetzt aus jüdischen Vertretern vor allem aus Amerika, England, Frankreich und Osteuropa versuchte dieses Komitee, ein gemeinsames Programm mit Forderungen zum Schutz der Juden bei der Ausarbeitung der Minderheitenschutzverträge zu erarbeiten.¹⁷ Allerdings muss hier vorweg die in der Historiographie noch immer vertretene Ansicht relativiert werden, dass die Minderheitenschutzverträge, die in der Folge zwischen den alliierten und assoziierten Hauptmächten und den neuen, erweiterten bzw. besiegten osteuropäischen Staaten ausgehandelt wurden, hauptsächlich den Anstrengungen dieser jüdischen Juristen zu verdanken sei. Carol Fink hat in ihrer detaillierten Studie auf die oft ohnmächtige Rolle hingewiesen, die den jüdischen Befürworter des Minderheitenschutzes angesichts der Macht- und Interessenpolitik der Völkerbundstaaten zukam, und gezeigt, dass die jüdischen Bemühungen nur einer von vielen politischen und diplomatischen Faktoren waren, die schließlich zum Zustandekommen der Minderheitenverträge führten.¹⁸ Auch dass die jüdische Delegation in Bezug auf die

der Ukraine wurden 1919 und 1920 mehr als 100 000 Juden in Pogromen ermordet, vgl. Philipp Graf: *Die Bernheim-Petition 1933*. Göttingen 2008, S. 73 f.

¹⁶ Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 21.

¹⁷ Vertreter kamen aus Amerika, Kanada, Großbritannien, Frankreich, Ukraine, Italien, Tschechoslowakei, Polen, Ostgalizien, Palästina, Russland und Rumänien, vgl. Fink: *Rights*, S. 196 n. 143.

¹⁸ Fink: *Rights*, S. 191–208. Es wird vermutet, dass in den Friedensverträgen ein Schutz dieser Minderheiten zugesichert wurde, um einen potentiellen Revanchismus ihrer »Mutterländer« zu verhindern. Auch wird angenommen, dass der Minderheitenschutz als Kompensation für das Selbstbestimmungsrecht, das nicht allen Volksgruppen gewährt werden konnte, dienen sollte, vgl. Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 22 f.

Definition von »Minderheitenrechten« ideologisch gespalten war, schwächte ihre diplomatische Wirkungskraft bei der Friedenskonferenz sowie in den Jahren danach. Die unterschiedlichen Haltungen der jüdischen Verfechter der Minderheitenrechte zeigen uns dabei exemplarisch die Spannungen und Schwierigkeiten in der Minderheitenschutzdebatte.

Welche Positionen wurden von den jüdischen Minderheitenprotagonisten vertreten? Auf der einen Seite standen die jüdischen Nationalisten, die meist aus der zionistischen Bewegung kamen und die Ansicht vertraten, dass Juden nicht nur eine religiöse Gruppe, sondern eine der vielen Nationen der vormaligen multinationalen Großreiche seien, aus der ebenfalls ein eigener Staat hervorzugehen habe. Dementsprechend verfolgten die Zionisten das Ziel eines eigenen Staates mit einer jüdischen Mehrheit. In Hinblick auf die jüdische Diaspora jedoch beanspruchten die jüdischen Nationalisten, den jüdischen Minderheiten in den verschiedenen Mehrheitsstaaten müsste neben dem Grundrecht auf Gleichberechtigung eine weitreichende soziale und kulturelle Autonomie zugestanden werden. Diese sollte das Recht beinhalten, eigene religiöse, soziale, Bildungs- und Wohltätigkeitseinrichtungen zu errichten. Zudem forderten sie das Recht auf politische Repräsentation auf nationaler und sogar auf internationaler Ebene. Diese partikularistische Position kontrastierte mit den Ansichten der jüdischen Anti-Nationalisten, meist antizionistische assimilierte Juden aus westlichen Ländern. Sie befürworteten generell vor allem das individuelle Recht auf freie Religionsausübung sowie Gleichberechtigung und Schutz für alle Bürger.¹⁹ Den Zionisten ging es primär um den Schutz und die Erhaltung jüdischen Lebens in Osteuropa. Ihre jüdischen Gegner hingegen rangen um einen Schutz ihres hart errungenen

Auch David Engel weist auf den limitierten Einfluss der jüdischen Juristen auf die Minderheitenverträge hin, vgl. David Engel: »Perceptions of Power – Poland and World Jewry«, in: *Simon-Dubnow-Institut Jahrbuch*. 1 (2002), S. 17–28. Unter den älteren Arbeiten, die die Bedeutung des *Comité* in dieser Frage betonen, vgl. Erwin Viefhaus: *Die Minderheitenfrage und die Entstehung der Minderheitenschutzverträge auf der Pariser Friedenskonferenz 1919*. Würzburg 1960; Oscar I. Janowsky: *The Jews and Minority Rights*. New York 1933. Für neuere Arbeiten die diese Sicht teilweise vertreten vgl. Jacques Picard: »Zwischen Minoritätenschutz und Menschenrecht – Paul Guggenheims Rechtsverständnis im Wandel, 1918–1950«, in: *Simon-Dubnow-Institut Jahrbuch*. 4 (2005), S. 122.

¹⁹ Fink: *Rights*, S. 194; Viefhaus: *Minderheitenfrage*, S. 140 ff.; Janowsky: *Jews*, S. 263–282.

Status der Emanzipation in den westlichen Demokratien. Es ging also um die Spannung einer »westlichen« Idee von citizenship, die individuelle Rechte und Pflichten, und damit implizit einen assimiliatorischen Ansatz betonte, einerseits, sowie einer »osteuropäischen« Realität von separaten religiösen und ethnischen Gruppen andererseits. Letztere kämpften um ihr soziales und kulturelles Überleben und strebten daher nach Gruppenautonomie.²⁰

Es zeigte sich, dass die jüdischen Vertreter häufig diejenigen rechtlichen Konzepte und Prinzipien vertraten, welche in den Staaten, in denen sie lebten und deren Staatsbürgerschaft sie besaßen, vorherrschend waren. So waren zum Beispiel die französischen Juden am striktesten gegen jegliche Form von Gruppensonderrechten. Dies erstaunt wenig, wenn man bedenkt, dass sich Frankreich als Pionier des assimiliatorischen Nationsmodells etabliert hatte.²¹ Auch die britischen Juden machten mehrheitlich das Ideal des Assimilationismus zur Basis ihrer Forderungen eines Minderheitenschutzes in Osteuropa. Sie erkannten zwar, dass ihr westeuropäisches Nationalstaatsbewusstsein, basierend auf ihrer längst erfolgten Emanzipation und ihrer Assimilation, nicht ohne weiteres auf die osteuropäischen Realitäten und deren Nationalitätenprobleme übertragen werden konnte, die einen Assimilierungsprozess westlicher couleur nicht erlaubten. Trotzdem beharrten sie auf ihrem Ideal eines einheitlichen Nationalstaates. Mit dieser Auffassung eines primär individualrechtlich ausgerichteten Minderheitenschutzes befanden sich die britischen Juden in Übereinstimmung mit der offiziellen alliierten politischen Haltung.²² Die Alliierten wie auch die unmittelbar betroffenen Staaten befürchteten nämlich, dass Kollektivrechte für Minderheiten diesen ermögliche, »Staaten im Staate« zu bilden. Eine solche Entwicklung, so ihre Sorge, könnte die Souveränität und die nationale Einheit gefährden.²³

Es waren vor allem die amerikanisch-jüdischen Protagonisten, die für die jüdischen Minderheiten in Osteuropa einen kollektiven Minderheitenschutz forderten. Viele von ihnen waren ursprünglich selbst aus Osteuropa nach Amerika emigriert. Sie waren sich daher der Realität der jüdischen Massen in Osteuropa, die ihre Kultur in großem

²⁰ Fink: *Rights*, S. 201, 363.

²¹ Fink: *Rights*, S. 194 n. 132; für das französische Modell von Nationalismus vgl. Zimmer: *Nationalism*, S. 52 f.

²² Vieffhaus: *Minderheitenfrage*, S. 84 f.

²³ Vieffhaus: *Minderheitenfrage*, S. 152 f.

Maße bewahrt hatten, bewusst. Auch hatten sie wohl die antijüdischen Pogrome noch gut in Erinnerung.²⁴ Hinzutreten könnte, dass die amerikanischen Juden ihrem Präsidenten, Woodrow Wilson, folgen wollten. Dieser hatte sich, trotz seiner generell auf individuelle Bürgerrechte ausgerichteten Haltung, für einzelne Autonomierechte für die jüdischen Minderheiten in Osteuropa (wie zum Beispiel den Schutz des Sabbats) eingesetzt. Möglicherweise suchte Wilson mit dieser Politik eine Verbesserung der Lage vor Ort und damit eine Eindämmung der großen ostjüdischen Einwanderungswellen nach Amerika zu erreichen.²⁵ Die Vertreter des östlichen Judentums schlossen sich den amerikanischen Protagonisten an, sahen sie doch ihre Interessen durch diese am besten vertreten.

Was beinhalteten die von den Siegermächten ausgearbeiteten Minderheitenschutzverträge? Die Minderheitenverträge gewährleisteten primär individualrechtliche Grundrechte. Dazu gehörten der Schutz von Leben sowie persönliche und religiöse Freiheit aller Einwohner des jeweiligen Staates, unbeschleunigt ihrer Herkunft, Nationalität, Sprache, Rasse oder Religion. Dies war in seiner Essenz ein Schutz vor negativer Diskriminierung, wie wir ihn auch heute kennen. Hinzu kam der Grundsatz der Gleichbehandlung bei der Zulassung zu öffentlichen Ämtern, Tätigkeiten und zur Ausübung von Berufen sowie Gewerben.²⁶ Dieser individualrechtliche Minderheitenschutz schwächte die Position von Minderheitengruppen. Denn er bedeutete, dass Minderheitenangehörige ihrem Staate und den übergeordneten Beschwerdeinstanzen des Völkerbundes immer nur als Einzelne gegenüber treten konnten. Für den Einzelnen war es jedoch erheblich

²⁴ Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 23, 23 n. 77. Die amerikanisch-jüdischen Protagonisten hatten sich, entgegen ihrem Engagement für Gruppenrechte für die Minderheiten Osteuropas, in den USA für individuelle Bürgerrechte eingesetzt, vgl. Picard: *Minoritätenschutz*, S. 124.

²⁵ Vgl. Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 28 n. 106. Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren große ostjüdische Einwanderungswellen erfolgt. Schätzungen gehen von 2,5 Millionen Juden aus, die in den Westen emigrierten um Schutz vor physischer Gewalt, aber auch bessere soziale, politische und ökonomische Möglichkeiten zu suchen. Ein Großteil davon emigrierte in die USA. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch Wilsons Unterstützung für den Zionismus darin sehen, dass für die flüchtenden osteuropäischen Juden ein alternativer Ort zu Amerika bereitgestellt werden sollte, vgl. Fink: *Rights*, S. 87 n. 115.

²⁶ Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 26–30.

schwieriger, seine Rechte wahrzunehmen und gegebenenfalls einzuklagen, als es dies für eine Gruppe gewesen wäre.²⁷

Ansätze zu Gruppenrechten in den verschiedenen Minderheitenschutzverträgen waren jedoch vorhanden. So gab es das Recht, auf eigene Kosten eigene Schulen, Wohlfahrtsverbände, religiöse und soziale Einrichtungen in der eigenen Sprache zu unterhalten. Staatliche Schulen durften sogar in der Minderheitensprache geführt werden, wenn mindestens 25 Prozent der Bevölkerung eines Gebietes diese als Muttersprache beherrschte. In seltenen Fällen wurden auch weitergehende Autonomierechte gewährt. So wurde im polnischen Vertrag der Sabbat für die jüdische Minderheit geschützt und jüdische Schulen erhielten Sonderrechte für ihre Lehranstalten. Auch im rumänischen und griechischen Vertrag erhielten die jüdischen Minderheiten Sonderrechte, die über die generellen Minderheitenschutzrechte hinausgingen. Ebenso erhielten andere Minderheiten Gruppensonderrechte, wie zum Beispiel die Muslime in Griechenland und Albanien.²⁸

Paul Guggenheim: Menschenrechte versus Minderheitenschutz

Paul Guggenheim hat sich in den frühen 1940er Jahre, wie viele andere Völkerrechtler, ausführlich mit dem Minderheitenschutz der Zwischenkriegszeit und dessen völkerrechtlicher Neugestaltung für die Nachkriegsordnung beschäftigt. Der Zusammenbruch internationaler Rechtsnormen in den 1930er Jahren hatte auf erschreckende Weise die

²⁷ Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 30.

²⁸ Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 28 ff. Minderheitenschutzverträge wurden abgeschlossen zwischen den alliierten und assoziierten Hauptmächten und Polen (der als erster Minderheitenschutzvertrag zum Modell für die anderen Minderheitenverträge wurde), dem Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen (außer Altserbien), der Tschechoslowakei, Rumänien und Griechenland. 1921 traten Albanien, Litauen, Lettland und Estland in den Völkerbund ein und mussten als Bedingungen für den Beitritt Minderheitenschutzzerklärungen annehmen. Mit Österreich, Ungarn, Bulgarien, und Türkei wurden in den Friedensverträgen Minderheitenschutzbestimmungen vereinbart, vgl. Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 24 f. Mit der Auferlegung der Minderheitenschutzverträge wurde ein politisch heikler Widerspruch etabliert: Einerseits sollten die neuen und oder wiederentstandenen Staaten Anspruch auf die volle nationale Unabhängigkeit erhalten, andererseits mussten sie sich den Minderheitenvereinbarungen – und damit Kontrolle von außen – unterziehen als Vorbedingung für ihre staatsrechtliche Anerkennung. Fink: *Rights*, S. 360f.; Scheuermann: *Minderheitenschutz*, S. 25.

Wirkungslosigkeit des Völkerrechts und seiner Institutionen offenbart. Der Völkerbund und sein Minderheitenschutzsystem waren damit in den Augen vieler Völkerrechtler diskreditiert. Ihr viktorianischer Glaube an das Gute im Menschen und an die Möglichkeit der Herstellung einer ultimativen Harmonie der Interessen zwischen den Staaten, die das Völkerrecht zum Instrument für den Weltfrieden machen sollte, war zutiefst erschüttert.²⁹ Jacob Robinson, ein litauischer Rechtsanwalt und in der Zwischenkriegszeit selber noch ein vehementer Verteidiger des Völkerrechts, brachte diese Verunsicherung mit seiner 1943 unter dem Titel »Were the Minority Treaties a Failure«? publizierten Analyse des Minderheitenschutzes auf den Punkt.³⁰

Auch Guggenheim setzte sich eingehend mit dieser Frage auseinander. Insbesondere die Abhängigkeit der Pariser Minderheitenschutzverträge von liberal-demokratischen Bedingungen schien Guggenheim problematisch. So schrieb er 1944 in der renommierten Völkerrechtszeitschrift »Friedens-Warte«:

Das ... völkerrechtliche Schutzsystem war aber in der Praxis vielfach wirkungslos, wenn der dem Minderheitenschutz verhaftete Staat jene innerpolitische Verfassungsstruktur nicht besass oder aufgab, die den geistigen Ausgangspunkt des Pariser Minoritätenrechts darstellte, nämlich die liberal-demokratische Staatsform.³¹

Guggenheim kritisierte zudem die vorwiegend individualrechtliche Ausrichtung der Verträge:

[...] hier [in den Rechtssätzen der Minoritätenverträge] stehen individuelle Grundrechte – zum Teil der Toleranzidee entstammend – zur Diskussion. Auch hier wird nicht die Minderheitengruppe als solche geschützt, sondern das der Minderheit zugehörige Individuum.³²

Im Gegensatz zu den individualrechtlichen Rechtssätzen, die ein Diskriminierungsverbot darstellten, so Guggenheim, bestehe der Zweck eines Minoritätengruppenrechts jedoch gerade darin,

²⁹ Vgl. Martti Koskenniemi: »Hersch Lauterpacht (1897–1960)«, in: Jack Beatson und Reinhard Zimmermann (Hgg.): *Jurists Uprooted*. Oxford 2007, S. 617 ff.

³⁰ Verlagsort: New York.

³¹ Paul Guggenheim: »Der Minderheitenschutz der Zukunft«, in: *Friedenswarte*. 44 (1944), S. 208–209.

³² Ebd.

eine Diskrimination zwischen Mehrheitsbevölkerung und Minderheitsbevölkerung zu erzeugen, die letztere als Gruppe zu kennzeichnen und ihre spezifischen Interessen durch eine Sonder- und eventuell Besserbehandlung sicherzustellen.³³

Nur so, glaubte Guggenheim, könnten die Minderheiten vor einer zwangsweisen Assimilation an die jeweiligen Mehrheiten geschützt und ihre Erhaltung als kulturelle Gruppe gewährleistet werden:

Es gehört zu den meines Erachtens notwendigsten Einsichten in das europäische Minderheitenproblem, dass es mit ausschließlichen Willkürverboten, diskriminationsbekämpfenden Grundrechtsregeln, selbst wenn sie einer wirksamen Gerichtsbarkeit unterstellt sind, nicht gelöst werden kann. Die Minderheiten bedürfen einer Protektion, die ihre Erhaltung als *soziale Gruppe* sicherstellt [...] besteht doch die Hauptaufgabe des spezifischen Minderheitengruppenrechts darin, die zwangsweise Assimilation der nationalen und religiösen Minderheiten an die Mehrheitsbevölkerung zu verhindern.³⁴

Allerdings war sich Guggenheim bewusst, dass bestimmte Minderheiten, vor allem solche, die im Dienste von revisionistischen Staaten wie Ungarn und Deutschland agierten, eine Mitschuld am Versagen der Minderheitenverträge trugen. Deshalb, so glaubte er, sei auch die Befürchtung mancher Mehrheitsstaaten, dass ein kollektives Minoritätenrecht die politische Einheit des Staates gefährden könne, begründet. Eine weitgehende Autonomie einer Volksgruppe könne tatsächlich zu Spannungen und Schwierigkeiten für den betroffenen Mehrheitsstaat führen, insbesondere wenn irredentistische Intentionen der Minderheit vorhanden wären, wie dies bei der Henlein-Bewegung in den sudetendeutschen Teilen der Tschechoslowakei 1938 der Fall gewesen sei. Daher plädierte Guggenheim für eine sorgfältige Ausbalancierung zwischen dem berechtigten Interesse der Minderheit, ihre soziale Eigenart zu bewahren, und dem ebenso berechtigten Interesse des Staates, dem sie angehören, sich diesem nicht zu entfremden und seine friedliche Entwicklung nicht zu gefährden.³⁵

Doch hatte sich inzwischen die internationale Haltung in Bezug

³³ Ebd., S. 209

³⁴ Ebd., S. 214.

³⁵ Ebd., 215. Auf Guggenheims rechtstechnische Kritik am Völkerbund und seinem Minderheitenschutzssystem kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. hierzu den oben bereits zitierten Artikel Guggenheims »Der Minderheitenschutz in der Zukunft«.

auf Minderheitenrechte fundamental geändert. Ein kollektiver Minderheitenschutz widersprach »der fortschrittlichen politischen Auffassung der Gegenwart, zwischen einer Religion für Majoritäten und einer Religion von Minoritäten zu unterscheiden«, wie Nahum Goldmann, der Präsident des Jüdischen Weltkongresses (der 1936 in Genf aus dem Comité des Délégations Juives hervorgegangen war) feststellte.³⁶ Anstatt dessen rückten während des Zweiten Krieges individuelle Menschenrechte ins Zentrum der Diskussionen über die völkerrechtliche Nachkriegsordnung. Dieser Wandel von kollektiven Gruppenrechten zu Individualrechten ging auf verschiedene Faktoren zurück. Die plötzliche und unerwartete Prominenz und schließlich, 1948, mit der Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen, das Triumphieren des individualrechtlichen Ansatzes über den kollektivrechtlichen Minderheitenschutz, hatten ihren Grund nicht zuletzt in der Bekämpfung der NS-Herrschaft und einer Zurückweisung des nationalsozialistischen rassistischen Völkerrechts. Die Etablierung von individuellen Menschenrechten sollte dabei helfen, die Prinzipien der liberalen Demokratie gegenüber faschistischen Staaten zu stärken.³⁷

Mark Mazower weist jedoch darauf hin, dass nicht nur humanistische Motive, sondern auch eine handfeste Macht- und Interessenpolitik hinter dieser Entwicklung stand. Weder die Großmächte, noch die osteuropäischen Staaten hatten ein Interesse an kollektiven Minderheitenrechten. Im Falle Amerikas hätte dies nämlich bedeutet, dass seine eigenen Rassenprobleme im Süden des Landes ins Rampenlicht gerückt worden wären. Ebenso wollte weder Großbritannien eine internationale Einmischung in seine Kolonialpolitik, noch hätte Stalin, der Osteuropa besetzt hatte, eine Intervention in seine Minderheitenpolitik geduldet. Auch die osteuropäischen Staaten, die während der Zwischenkriegszeit die Minderheitenschutzverträge notgedrungen akzeptiert hatten, weigerten sich nun, dies ein zweites Mal zu tun. Hinzu kam, dass die Großmächte Amerika, Großbritannien und die Sowjetunion der Tschechoslowakei und Polen ihr Einverständnis zur Vertreibung ihrer deutschen Minderheiten nach dem Krieg angedeutet hatten, eine Politik, die mit kollektiven Minderheitenrechten gänzlich unvereinbar gewesen wäre. Sogar die Juden kamen nach den Erfahrungen der Zwischenkriegs- und der Kriegszeit, in der sie Diskriminierung und

³⁶ Guggenheim: »Minderheitenschutz oder Menschenrechte«, S. 4.

³⁷ Picard: »Minoritätenschutz«, S. 115 f.

schließlich Vernichtung schutzlos ausgeliefert waren, zur Überzeugung, dass schon alleine ihre Aussonderung als Gruppe negative Folgen für sie haben könne. Gleichzeitig jedoch waren sich die Vertreter der internationalen Mächte im Klaren darüber, dass ein Minderheitenschutz in der zukünftigen Charta der Vereinten Nationen nicht einfach ignoriert werden konnte. Individuelle Menschenrechte, so wurde bald klar, könnten diesen ersetzen. Erstere ließen sich nicht nur gut mit der Verfassung Amerikas, sondern auch mit seiner politischen Wende weg vom Isolationismus hin zu einem internationalen und universellen Sendungsbewusstsein vereinbaren. Menschenrechte wurden schließlich auch von Großbritannien, das seine Allianz mit Amerika deswegen nicht gefährdet sehen wollte, als »notwendiges Übel« anerkannt. Ebenso fanden sie den Zuspruch der osteuropäischen Staaten. Und so konnte, wie Mazower feststellt »unter dem Deckmantel der Rechte des Individuums [...] der Körper der Minderheitenpolitik des Völkerbundes auf sichere Weise begraben werden«.³⁸

Guggenheim stand nun als Verteidiger kollektiver Minderheitenrechte auf verlorenem Posten. Zwar erkannte er die Vorteile der zeitgenössischen Bemühungen an, den Minderheitengruppenschutz durch Menschenrechte zu ersetzen, wie dies auch von jüdischen Exponenten vorgeschlagen wurde. So bezwecke Nahum Goldmanns Konzept einer »Magna-Charta« »den Individuen unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zu einer Mehrheit oder zu einer Minderheit auf universeller Grundlage einen rechtlichen Minimalstandard zu verleihen[,] um sie vor willkürlicher Behandlung durch die Regierungen zu schützen«.³⁹ Dadurch würden die Juden nicht mehr durch völkerrechtliche Rechtsätze als Gruppe von ihrem »Wirtsvolk« (Guggenheim) politisch ausgesondert und weiter von diesem entfremdet werden. Denn die Erfahrungen der Zwischenkriegszeit hätten gezeigt, so Guggenheim, dass Juden nur sehr zögerlich von der Geltendmachung ihrer Rechte beim Völkerbund gegen ihre eigene Regierung Gebrauch gemacht hatten. Handelten sie sich damit doch den Vorwurf fehlenden Patriotismus' und des »Judenprivileges« ein und hätten negative Folgen zu befürchten.⁴⁰ Trotzdem warnte Guggenheim eindringlich davor, zu glauben,

³⁸ Mazower: »Triumph«, S. 386–398.

³⁹ Guggenheim: »Minderheitenschutz«, S. 214; Vgl. auch Picard: »Minoritätenschutz«, S. 126 ff.

⁴⁰ Vgl. oben, S. 4. Guggenheim: »Minderheitenschutz oder Menschenrechte«, S. 3 ff.

dass allein auf individualrechtlicher Basis »eine wesentliche Besserstellung der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lage der bedrängten jüdischen Massen zustande käme«. ⁴¹ Auch dass durch solche »ephemeren« und »schablonenhaften« universellen Menschen- und Gruppenrechte die Regelung der schwierigen und spezifischen Probleme des Diaspora-Judentums (wie Migrationsfragen, Berufsumschichtung, Arbeitsstatut und Erwerb von Staatszugehörigkeitsrechten) in irgendeiner Form befriedigend gelöst werden könne, glaubte Guggenheim in keiner Weise. Vielmehr insistierte er darauf, die Vorteile des Minderheitenschutzes der Zwischenkriegszeit, so mangelhaft und in seiner Wirksamkeit begrenzt dieser auch gewesen sei, anzuerkennen, und ihn nicht »einfach für die Zukunft abzulehnen«. So habe sich zum Beispiel gezeigt, dass es durchaus möglich sei, beim Minderheitenschutz eine individuelle Regelung der verschiedenen und partikularen Bedürfnisse eines jeden Staates zu berücksichtigen und dass sich höchst differenzierte Lösungsmöglichkeiten finden lassen würden. Ein Vorteil, den eine universelle und für alle gleiche Regelung der Menschen- und Minderheitenrechte nicht bieten könne. Deshalb appellierte Guggenheim an die Führer des Diaspora-Judentums,

sich bei ihren Bemühungen um die Regelung der jüdischen Weltprobleme der Mannigfaltigkeit der kontinental und regional verschiedenartig gelagerten Verhältnisse bewusst zu bleiben. Bei aller Anerkennung der Einheit der jüdischen Gemeinschaft in der Welt ist niemals außer acht zu lassen, dass das Schicksal uns an die verschiedensten Orte gestellt hat und unsere Beziehungen zur Umwelt der mannigfaltigsten Ordnung bedürfen. Eine universelle Erklärung der Menschen- und Gruppenrechte vermag zweifellos uns und vielen bedrängten anderen Gemeinschaften eine gewisse Hilfe bedeuten. *Unsere Nöte* erfordern aber noch *andere* Mittel. Es wäre daher politisch verfehlt und geradezu verhängnisvoll, unsere Bestrebungen ausschließlich auf das Ziel der Erlangung einer Magna Charta der Menschenrechte hinzuleiten, und eine derartige Deklaration einem regional differenzierten, inhaltlich mannigfaltigen Minderheitenschutz ohne weiteres vorzuziehen. ⁴²

Obwohl Guggenheim das Problem des völkerrechtlichen Minderheitenschutzes als »eine der schwierigsten und kompliziertesten Fragen der internationalen Beziehungen« einschätzte, ⁴³ lehnte er auch die radikale Lösung für die europäische Minderheitenfrage, den freiwilligen

⁴¹ Ebd., S. 10.

⁴² Ebd., S. 11.

⁴³ Guggenheim: »Minderheitenschutz der Zukunft«, S. 201.

oder zwangsweisen Bevölkerungsaustausch und Umsiedlungsprojekte, die in der Zwischenkriegszeit propagiert und verwirklicht wurden, als einer der wenigen seiner Zeit ab.⁴⁴ Seine Kritik am Bevölkerungsaustausch, einer Maßnahme, die »eine Lösung der Minderheitenfrage nur durch ihre radikale *Beseitigung*« anstrebe, gründe nicht nur auf der auch von anderen festgestellten »Unsumme von individuellem Unglück«. Diese sei, so Guggenheim, eine temporäre und vorübergehende Folge jeder Bevölkerungsumsiedlung. Besorgniserregender war für ihn die Frage des kollektiven Gedächtnisses mit Bezug auf die verlorene Heimat:

Viel tragischer ist die unvermeidliche Tatsache, dass die kollektive Umsiedlungsaktion einen Zustand erzeugt, welcher in den kommenden Generationen stets die Erinnerung an die frühere »Heimat« wachhält und damit eine sozial-psychologische Problematik schafft, von deren Ausmaß wir uns gar keine Rechenschaft abzugeben vermögen und die ihrerseits politische Konflikte herbeiführen dürfte, die beispiellos dastehen.⁴⁵

Guggenheim wies dabei auf eine Kernthematik des Minderheitenrechts hin, nämlich auf die Frage, nach welchen Kriterien Minderheitenangehörige überhaupt zu definieren seien: Sollte man sich dabei auf objektive Kriterien wie zum Beispiel die Umgangssprache, die Herkunft oder die Zugehörigkeit zu einer Religion stützen, oder auf die subjektive Willensäußerung des Individuums? Guggenheim schloss sich in dieser Frage der Schule der Objektivisten an: »[...] die Minderheit stellt eine in sich geschlossene Gruppe dar. Sie ist eine soziale und kollektive Lebenserscheinung, die objektiv feststellbar erscheint.«⁴⁶ Wie diese Kriterien im Detail aussähen, führte Guggenheim jedoch nicht aus.

Welches Gruppenbild steht hinter der Position Guggenheims? Welche Faktoren konstituieren für ihn eine Minderheit? Mit seinem Insistieren darauf, dass es sich bei einer Minderheit um mehr als die Summe einzelner Subjekte handle, hob sich Guggenheim von der Tra-

⁴⁴ So waren zum Beispiel Polen und Juden aus den annektierten Gebieten des westlichen Polen in der Zwischenkriegszeit vertrieben worden und hunderttausende ethnische Deutsche hatten die baltischen Staaten, Italien und die Sowjetrepubliken verlassen müssen, um schließlich in den besetzten Osten umgesiedelt zu werden. Vgl. Detlef Brandes, Holm Sundhaussen, Stefan Troebst (Hgg.): *Lexikon der Vertreibungen*. Wien, Köln, et al., 2010.

⁴⁵ Guggenheim: »Minderheitenschutz der Zukunft«, S. 212.

⁴⁶ Ebd., S. 211.

dition der Aufklärung ab.⁴⁷ Entgegen der Position seines Freundes, des früheren Bundesrates Felix-Louis Calonders und der eminenten deutschen Völkerrechtler Hans Wehberg und Walther Schücking, war für Guggenheim die Existenz einer Minderheit keineswegs durch die freie und selbstbestimmte Willensäußerung des einzelnen Mitglieds determiniert.⁴⁸ Mit dieser Vorstellung, so war er sich vollends im Klaren, ließe sich ein Minderheitenschutz nicht begründen. Denn was soll geschützt werden, wenn die Zugehörigkeit zu einer Gruppe durch subjektive Wahl bestimmt wird, als ein Phänomen also, das sich schwer an objektiven Kriterien festmachen lässt? Wie sollte dies funktionieren für die Juden, die sich im Europa der Zwischenkriegs- und Kriegszeit mit aggressivem Nationalismus konfrontiert sahen?

Als Liberaler und als Jude, der sich der jüdischen Gemeinschaft verpflichtet fühlte – und gegen deren Entrechtung im NS-Herrschaftsgebiet er sich vergeblich eingesetzt hatte – sah sich Guggenheim mit einer Realität konfrontiert, die mit den hehren universalistischen Normen der Aufklärung wenig zu tun hatte.⁴⁹ Außerdem war er grundsätzlich davon überzeugt, dass es sich bei Minderheiten nicht lediglich um Konstrukte handelte, die sich durch ein tägliches Plebiszit konstituieren oder auflösen ließen. Guggenheim verstand Minderheiten vielmehr als historisch gewachsene Gemeinschaften, gegründet auf einer gemeinsamen Kultur oder Religion. Geschichte und Kultur bildeten gemäß Guggenheim die objektive Basis für die Ausbildung einer gemeinsamen Identität: Diese war dynamisch, aber keineswegs beliebig. Guggenheim erkannte, dass bei Minderheiten eine soziale und kulturelle Dynamik am Werk war, die weit über das vom Individuum Gewollte hinausgeht. Um seine Position mit heute in der Nationalismusforschung gängigen Konzepten auf den Punkt zu bringen: Der jüdisch-liberale Völkerrechtler Guggenheim war, was seine eigene Minderheitentheorie anbelangte, kein Konstruktivist, sondern ein kluger *participant primordialist*. Primordialisten verstehen eine ethnische Gruppe als natürlich gegeben, sozusagen a priori. Der Begriff »participant primordialist«, ein Begriff des amerikanischen Anthropologen

⁴⁷ »Il faut tout refuser aux Juifs comme nation et tout accorder aux Juifs comme individus«: so lautet das berühmte Wort, welches Stanislas von Clermont-Tonnerre anlässlich einer Debatte im Französischen Parlament vom 21. bis 24. Dezember 1789 äußerte.

⁴⁸ Guggenheim: »Minderheitenschutz der Zukunft«, S. 211 mit n. 24.

⁴⁹ Vgl. Picard: »Minoritätenschutz«, S. 119 ff.

Clifford Geertz, besagt, dass die Mitglieder einer Gruppe daran glauben, dass ihre Gruppe naturgemäß und objektiv gegeben ist, und weil sie daran glauben, ist es für sie eine objektive Realität. Max Weber spricht diesbezüglich von einem »subjektiven Gemeinsamkeitsglaubens«, die er ethnischen Gruppen zuschreibt.⁵⁰ Hierzu muss angemerkt werden, dass – da Menschen zur Gruppenbildung tendieren – ein subjektiver Gemeinsamkeitsglaube aufgrund einer subjektiven Wahrnehmung keineswegs weniger wirkmächtig ist. Guggenheim erkannte, dass diese Wahrnehmungsweise im wahrsten Sinne des Wortes folgenreich war, und er war daher nicht bereit, eine Minderheit als das jeweilige Produkt individueller Willenskundgebungen anzusehen.

Fazit und Ausblick

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, 1948 von den Vereinten Nationen verkündet, basiert auf den liberalen Konzepten der amerikanischen Verfassung. Sie fokussiert auf universelle Individualrechte und auf das Diskriminierungsverbot, um das Individuum zu schützen. Obwohl auch heute in den meisten Staaten der Welt ethnische und nationale Minderheiten leben, fehlt ein rechtlicher Minderheitengruppenschutz weitgehend.⁵¹ Noch immer dominiert der universelle Menschenrechtsschutz das Völkerrecht. Doch hat es sich gezeigt, wie Guggenheim voraussah, dass formelle Gleichheit dazu führen kann, dass Minderheitengruppen immer wieder überstimmt und diskriminiert werden, und es für sie schwieriger ist, ihre Identität zu erhalten und zu entwickeln als für die Mehrheit. Einige Anstrengungen wurden zwar seit 1948 unternommen, um Minderheiten besser zu schützen, etwa Artikel 27 der Internationalen Konvention über zivile und politische Rechte (1966). Dieser besagt, dass Minderheitenangehörige das Recht haben, in ihrer Gruppe ihre Kultur und Religion auszuüben.⁵²

⁵⁰ Vgl. Anthony D. Smith: *Myths and Memories of the Nation*. Oxford, 1999, S. 3–5, 98f.

⁵¹ Daniel Thürer: »Minorities: Their Protection in General International Law and International Humanitarian Law«, in: Helen Durham und Timothy McCormack (Hgg.): *The Changing Face of Conflict and the Efficacy of International Humanitarian Law*. The Hague 1999 (International humanitarian law series, Bd. 2), S. 48.

⁵² Thürer: »Minorities«, S. 48–50. Weitere Bestimmungen umfassen die Genocide Convention von 1948, die UN-Declaration on the Rights of Persons Belonging to Na-

Doch bleiben diese Vorkehrungen ungenügend. Es stellt sich weiterhin die Frage, ob der auf Individuen basierende Liberalismus den Bedürfnissen der modernen globalen Gesellschaft, welche durch diverse kulturelle und religiöse Gruppen zusammengesetzt ist, noch gerecht wird, oder ob kollektive Minderheitengruppenrechte anerkannt und ausgearbeitet werden sollten? Völkerrechtler beschäftigen sich heute mit diesen Fragen und besinnen sich dabei auf die Zeit des Völkerbundes zwischen den beiden Weltkriegen. Zum ersten Mal in der Geschichte der Minderheitenprotektion war damals ein institutionalisierter Minderheitenschutz geschaffen worden, durch den ein gewisses Maß an Gruppenrecht im Völkerrecht verankert worden war.

Analog zu den Bemühungen jener Zeit, fordern Völkerrechtler heute den Schutz und die Förderung von Minderheiten als gemeinsame Verantwortung der internationalen Gemeinschaft. Um die Vielfalt der Minderheiten zu bewahren und zu fördern wird, ähnlich wie schon 1919 und in der Zwischenkriegszeit, vorgeschlagen, Autonomiestatute für Minderheiten zu entwickeln. Auch wird diskutiert, ob durch Repräsentation auf lokaler, regionaler und nationaler Ebene den Minderheiten ein stärkeres politisches Gewicht verliehen werden solle. Das Konzept der Autonomie und Teilnahme dürfe dabei nicht die Menschenrechte beeinträchtigen, und die Selbstbestimmung dürfe nicht in einen Ethno-Nationalismus münden.⁵³

Die internationale Bedeutung von Guggenheim ist darin zu erblicken, dass er als einer der Wenigen, trotz des zeitgenössischen Trends hin zu Individualrechten, weiterhin an einem Gruppenrecht festhielt. Die historischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts hatten ihn schmerzlich gelehrt, dass der individualistische Ansatz und dessen Glaube an den Fortschritt an der Realität vorbeizieht; dass die Mehrheitsnationen, in politischen und wirtschaftlichen Krisenzeiten auch

tional or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, Art. 14 European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, Art. 34 Protocol No. 11 and Art. 1 Protocol No. 12 to the European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, Document of the Copenhagen Meeting of the Conference on the Human Dimension of the CSCE, European Charter for Regional or Minority Languages, Framework Convention for the Protection of National Minorities and Central European Initiative Instrument for the Protection of Minority Rights, vgl. Daniel Thürer: »Minorities and Majorities: Managing Diversity«, in: *Schweizerische Zeitschrift für internationales und europäisches Recht*. 1, 1 (1991), S. 660 mit n. 1.

⁵³ Vgl. Thürer: »Minorities«, S. 46 ff.; *ibid.* »Majorities«, S. 661 ff.

assimilierte Juden nicht als Individuen, sondern als Gruppe ansahen, diskriminierten und verfolgten.

Doch heute, wie schon in der Zwischenkriegszeit, fehlt das Interesse von Regierungen an einem Minderheitengruppenschutz. Heute wie damals befürchten Regierungen, dass das Ideal einer homogenen Nation durch einen Minderheitengruppenschutz beeinträchtigt werde. Und heute wie damals dominiert ihre Angst, dass durch Einmischung von Außen ihre Staatssouveränität und Macht durch Dezentralisierung oder Sezession beeinträchtigt wird (wie zum Beispiel im Fall des Baskenlands in Spanien). Daher wird der Frage des Minderheitenschutzes weiterhin wenig politische Beachtung geschenkt.⁵⁴ Doch Europas Minderheitenprobleme haben nicht abgenommen, sondern zugenommen. Ethnische und nationale Minderheiten, neue und alte, machen ihre Ansprüche geltend.

Auch die 1,6 Millionen Juden Europas bleiben weiterhin ein Thema von Sorge. Vor dem Hintergrund des Nahostkonfliktes sehen sie sich neuen Bedrohungen ihrer Kultur und Existenz ausgesetzt. Verbale und physische Gewalt entlädt sich immer wieder auch gegen jüdische Menschen und Einrichtungen in Europa. Juden verlassen ihre europäischen Heimatländer, weil sie sich dort nicht mehr sicher fühlen.⁵⁵ Einmal mehr, wie schon 1918 und in den folgenden Jahren, versuchen jüdische Fürsprecher Einfluss zu nehmen auf ihre Regierungen und auf internationale humanitäre Organisationen, für die Rechte der Juden Europas.⁵⁶ Vielleicht können Guggenheims Ideen ihnen dabei ein Wegweiser sein.

⁵⁴ Thürrer: »Majorities«, S. 659 f.

⁵⁵ Aldo Keel: »Nahost im hohen Norden«, in: *Neue Zürcher Zeitung*. 75, Jhg. 231, 31.3.2010, S. 53.

⁵⁶ Gisela Blau: »Wird das SVP-Parteiprogramm revidiert?«, in: *Tachles*. 51/52, Jhg. 231, 24.12.2010, S. 10; Fink: Rights, S. 364.

Brigitta Rotach (Zürich)

Trialog mit wechselnden Hauptrollen

Über die Arbeit an einer medialen Gesprächsform

Wer sich befreunden will, muss sich befremden lassen.

Claus Leggewie

Im Zeichen des interreligiösen Dialogs

Offenkundig ist unsere heutige Welt plural und mobil. So sind in der Schweiz etwa die ehemaligen evangelisch-reformierten Hochburgen, die Zwinglistadt Zürich¹ und Calvins Genf seit kurzem mehrheitlich katholisch. Traditionell katholische Kantone dafür sind bei weitem nicht mehr ausschließlich katholisch². Basel hat eine konfessionslose Mehrheit und überhaupt stellen die Konfessionslosen gesamtschweizerisch die drittgrößte Gruppe dar. Juden gehen zu mehr als fünfzig Prozent³ Mischehen mit Andersgläubigen ein. Muslime haben ihre Präsenz in der Schweiz seit 1970 ungefähr verzwanzigfacht.⁴ Dass neue Formen des gestalteten Zusammenlebens nötig sind, wird daher klar.

¹ Amtsblatt zur Wohnbevölkerung der Gemeinden nach der Konfession am 31. Dezember 2010: Von insgesamt 372 047 Einwohnenden in Zürich sind 94 419 reformiert und 111 942 römisch-katholisch, andere oder konfessionslose 165 686.

² So hat etwa in Luzern seit 1960 eine tiefgreifende Änderung der konfessionellen Zusammensetzung der Wohnbevölkerung eingesetzt. In den 1960er-Jahren wanderten orthodoxe Christen aus Jugoslawien und Griechenland und Muslime aus Jugoslawien ein. Seither ging der römisch-katholische Bevölkerungsanteil (trotz starker Zuwanderung katholischer Südeuropäer) von (1970) 85,2 Prozent auf (2000) 70,9 Prozent zurück.

³ Vgl. Daniel Gerson, der im Rahmen des nationalen Forschungsprogramms »Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft« (NFP 58) die Studiengruppe »Wandel im Judentum in der Schweiz« leitete (Schlussbericht 2010).

⁴ Nach dem Bundesamt für Statistik waren es 1970 16 353 Männer und Frauen, im Jahr 2000 bereits 310 807.

So hat neben allen Ängsten gegenüber dem Fremden und Ungewohnten auch der interreligiöse Dialog Hochkonjunktur. Dazu passt, dass in Bern ein Haus der Religionen in Planung ist und demnächst gebaut wird, in Basel ein Zelt der Religionen und in Zürich ein Forum der Religionen entstand. Ein Rat der Religionen beschäftigt sich mit dem Zusammenleben der Religionen auf nationaler und politischer Ebene. Schweizweit findet außerdem jährlich eine Woche der Religionen statt.

Es lag deshalb nahe, dass sich auch die Sternstunden, die sonntägliche Fernsehsendung auf SF1, für die ich die letzten siebzehn Jahre gearbeitet habe, Gedanken darüber machten, dem interreligiösen Dialog, insbesondere dem Dialog unter den sogenannten abrahamitischen Religionen, eine Form zu geben. Der Weg zum »Dialog mit wechselnden Hauptrollen« soll im Folgenden nachgezeichnet und mit Beispielen illustriert werden. Dabei stammen die geschilderten Erfahrungen und Zitate meist aus eigenen Sendungen und vom mir verantworteten Moderationen – am lehrreichsten waren dabei diejenigen Versuche, die nicht rundum nach Drehbuch verliefen.

Zwei Sternstunden-Events

Zwei große Live-Sendungen standen für die Fragestellung Pate. Am ersten Advent 1999 fand in Einsiedeln im und um das Benediktinerkloster eine dreistündige »Sternstunde Spezial« statt, die mit einer eindrücklichen interreligiösen Feier in der Klosterkirche abgerundet wurde. »Interreligiöses Gebet zum Beginn des Kirchenjahres 2000« war der Titel. Der katholische Radio- und Fernsehbeauftragte Willi Anderau hat in seinem Presstext klar gemacht, worum es ging:

Das Kloster Einsiedeln lädt am ersten Advent zu einer interreligiösen Gebetsstunde um Frieden und Gerechtigkeit für diese Welt ein. Die Mönche des Klosters versammeln sich mit Frauen und Männern der verschiedenen christlichen Konfessionen sowie mit Hindus, Buddhisten, Moslems und Juden zum gemeinsamen Gebet. [...] Für die Christen beginnt das Kirchenjahr 2000 mit dem ersten Advent. [...] Um der Geburt Christi angemessen zu gedenken, begeht das Kloster Einsiedeln diesen Tag mit einem großen Fest der Begegnung. Mit verschiedenen Menschen anderer Religionen, mit denen das Kloster freundschaftliche Beziehungen pflegt, möchten die Mönche im letzten Jahr des zweiten Jahrtausends und an der Schwelle zum dritten Jahrtausend für Frieden und Gerechtigkeit in unserer Welt beten.

Der Event war ein großer Erfolg. Allerdings stellten sich im Nachhinein doch einige Fragen. Etwa: Was senden wir für Signale aus, wenn die interreligiöse Live-Sendung in einem katholischen Kloster stattfindet? Wie wird das Datum der Feier empfunden, der 1. Advent, der das 2000. Jahr nach Christi Geburt einläutet? Was heißt es, wenn als Kriterium für die Teilnahme am Dialog die Beziehung zu den Einsiedler Mönchen oder deren Pilgertraditionen genommen wird? Ort, Absender, Teilnehmende und Form des Dialogs waren klar christlich, in diesem Fall katholisch geprägt, wie überhaupt noch immer die Kirche in vielen interreligiösen Gesprächen Gastgeberin und Referenzpunkt für die andere ist, ohne dass man sich gemeinhin überlegt, was dies für die Gesprächshaltung der Beteiligten heißt.

Etwas anders war das Setting, als am 3. Juli 2006 wiederum eine interreligiöse Live-Sendung über den Sender ging. Die Verantwortlichen der Sternstunde wählten nun als Ort die offene Kirche Elisabethen in Basel, die in ihrer Programmgestaltung Offenheit nach verschiedenen Seiten signalisiert und von der der Moderator Bernard Senn zu Beginn der Sendung sagte: »Die offene Kirche Elisabethen ist regelmäßig Gastgeberin im interreligiösen Dialog.«⁵ Der interreligiöse Dialog wurde auf einen abrahamitischen Dialog beschränkt und an der Figur des Abraham konkretisiert. Das Datum war nicht an den christlichen Festkalender gebunden.

Motto der Sendung war das Wort von Claus Leggewie »Wer sich befreunden will, muss sich befremden lassen«. Befreunden sollte Ziel sein, aber dem Befremden in der Begegnung bewusst auch Raum gelassen werden. Nebst Musik-Intermezzi aus den drei Religionen gab es eine Lesung von Texten zu Abraham, die der katholische Tübinger Theologe Karl-Josef Kuschel eigens für diesen Anlass geschrieben hat. Diese mehrstimmigen, von drei Schauspielern an verschiedenen Standorten der Kirche her gelesenen Texte wurde gerahmt von drei innerreligiösen Dialogen (je zwei Muslime, Christinnen und Juden waren einzeln im Gespräch mit der Moderatorin) und einem größeren Gespräch mit drei Religionsvertretern am Tisch in der Mitte der Kirche.

Grundsätzlich erwies sich die thematische Bündelung auf Fragen rund um die Abraham-Figur als wohltuend. Karl-Josef Kuschels jüdisch-christlich-muslimische Abraham-Texte gaben einen themati-

⁵ Moderation B. Senn 00:59–01:04.

schen Boden für die Diskussionen. Sie fanden die Balance zwischen dem Bild von Abraham als Vater vieler Völker und Religionen und der schmerzhaften Tatsache, dass in allen drei monotheistischen Religionen im Laufe der Geschichte Abraham immer wieder auch gebraucht wurde, um die je Anderen auszuschließen.⁶

Von gegenseitigen Anfeindungen war an diesem Tag allerdings wenig zu spüren. Vielmehr stimmten sämtliche Teilnehmenden der inner-religiösen Gespräche darin überein, dass der interreligiöse Dialog für sie heute einfacher sei als derjenige innerhalb ihrer eigenen Glaubensgemeinschaft. Die Islamwissenschaftlerin Amira Hafner-Al Jabaji stellte fest, dass sich in den letzten 15 Jahren im interreligiösen Dialog sehr viel verändert habe, »aber ich denke, dass im innerislamischen Dialog noch sehr wenig passiert ist«⁷. Der interreligiöse Dialog mag also gelegentlich eine Art Übersprungs-Handlung darstellen, indem man sich mit anderen, Fremden unterhält, wenn es intern zu schwierig wird. Doch kam auch die Hoffnung zum Ausdruck, dass der Dialog nach außen zurückstrahlen und helfen kann, aus einer gewissen Distanz dem Eigenen neue Impulse zu geben. Es lohnt sich also, den interreligiösen Dialog sorgfältig zu gestalten, fanden Juden, Christen und Muslime.

In der mit Spannung erwarteten Schlussdebatte sollte dies am 3. Juli exemplarisch geschehen. Von den unterschiedlichen Rollen von Abraham ging das Gespräch mit drei Exponenten der abrahamitischen Religionen aus. Allerdings zeigte sich hier eine typische Gefahr des interreligiösen Dialogs. In knapp vierzig Minuten kamen nach der Abraham-Figur, Religion und Ethik, Wahrheitsanspruch der monotheistischen Religionen und auch noch der Nahostkonflikt zur Sprache. Keines dieser umfassenden und gewichtigen Themen konnte ausführlich besprochen und im Austausch weiter entwickelt werden. Zudem erwies sich auch die Sprache und Begrifflichkeit als geprägt denn vielleicht angenommen. Zum Beispiel als es im Gespräch um die Ideologiegefahr der Religionen ging, fragte der selber christliche Moderator die jüdische Gesprächsteilnehmerin: »Ist dann die Gefahr, dass, wenn nur noch Ethik da ist, kein Glaube mehr übrig bleibt?«⁸ – Diese verstand nicht, was er meinte. Die Anspielung auf eine innertheologische,

⁶ Vgl. Karl-Josef Kuschels ein Jahr später erschienenes Buch »Juden Christen Muslime. Herkunft und Zukunft«, Patmos 2007.

⁷ 00:12:25 ff.

⁸ 01:23:38 ff.

vor allem reformierte Debatte, in der es um das Schlagwort einer Reduktion der Religion auf Ethik geht, war der jüdischen Theologin nicht geläufig.

Aufgrund der geschilderten Erfahrungen verdichtete sich mehr und mehr der Ansatz, für weitere Sendungen im interreligiösen Dialog möglichst präzise umrissene Fragestellungen zu wählen, kleinteiligere Themen, an denen die Unterschiede diskutiert werden können und im besten Falle neue Erkenntnisschritte möglich sind innerhalb einer Sternstunde.

Zudem zeigte auch die Basler Sternstunde Spezial, wie delikat die Wahl des Veranstaltungsorts ist. Selbst wenn es sich nicht um eine Kirche der üblichen Art handelte, ist die offene Kirche Elisabethen doch klar christlich konnotiert. Gewisse orthodoxe Gesprächsteilnehmer kamen als Gäste nicht in Frage, weil sie keine Kirche betreten. Das Fernsehstudio ist insofern privilegiert als es quasi einen neutralen Ort darstellt und für keine der Religionen ein Heimspiel erlaubt.

Vom Dialog zum Trialog?

Traditionell wurden vor allem Dialoge geführt, so insbesondere der jüdisch-christliche⁹ seit der Schoa oder in jüngerer Zeit der christlich-islamische. Angesichts der pluralistischen Wirklichkeit heute gibt es vermehrt auch Stimmen, die sämtliche bei uns gelebten Religionen zum Gespräch laden wollen. Trotz dieser berechtigten Forderung spricht einiges für einen Ansatz, bei dem sich zunächst die drei großen monotheistischen Religionen in die interreligiöse Debatte begeben. Ihnen ist der Stammvater Abraham gemeinsam, die Vorstellung von Offenbarung, heiliger Schrift und Monotheismus. Ein inhaltlicher Diskurs ist somit von der Struktur her einfacher. Der Begriff »Trialog« oder »Abrahamitische Ökumene«¹⁰ hat sich dafür gebildet und wurde von Karl-Josef Kuschel entscheidend geprägt.

⁹ Vgl. Bernd Schröder in »Zeitschrift für Theologie und Kirche« Dezember 2008: »Abrahamitische Ökumene?«. Er ist kritisch gegenüber dem Trialog. Spricht lieber vom christlich-jüdischem und dem christlich-islamischen Dialog.

¹⁰ Vgl. von Karl-Josef Kuschel besonders »Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt und was sie eint« (2001) und »Juden Christen Muslime. Herkunft und Zukunft« (2007). Hans Küng »Projekt Weltethos« (1990), wobei für Küng der abrahamitische Trialog die Zwischenstufe für ein Gespräch mit allen Religionen darstellt.

Natürlich fragt sich auch, was das Ziel eines solchen Gesprächs ist. Ob vor allem die Nähe und Verwandtschaft zu betonen ist oder eher die Differenzen genauer herausgearbeitet werden sollen, ob es mehr um ein Zusammensein und Feiern geht oder eher um eine intellektuelle Auseinandersetzung.

Für das Sendegeräß der Sternstunde legt sich als Form die Debatte nahe, die über eine Betonung des guten Gefühls hinausgeht.

Mögliche Richtlinien dafür sind in einem Papier zu lesen, das der Deutsche Bundestag im Juni dieses Jahres zum 33. Deutschen Evangelischen Kirchentag formuliert hat und das den Titel trägt »Vom Dialog zum Dialog?«¹¹. Wer sich ernsthaft auf einen Dialog der monotheistischen Weltreligionen einlassen will, heißt es dort, sei gefordert, sich mit den folgenden Kriterien auseinander zu setzen:

1. Der jüdisch-christlich-muslimische Dialog muss mehr sein als ein »multikultureller Small-Talk ohne Tiefgang und Profil« (Edna Brocke), muss mehr sein auch als die Freude an Vielfalt, oft verbunden mit dem fröhlichen Missverständnis, alles ist möglich, alles ist gleich, alles ist gleich gültig oder gleichgültig.
2. Der Blick auf das Gemeinsame darf die Sicht auf Unterschiede nicht trüben. Dialog ist keine Bagatellisierung der Wahrheitsfrage. »Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer Gemeinde gemacht, einer einzigen. Aber er wollte euch in dem prüfen, was er euch gegeben hat. So wetteifert um die guten Dinge« (Koran, Sure 5, 48).
3. Es gibt keinen Dialog zwischen Religionen, schon gar keinen Dialog. Dialoge gibt es nur zwischen Menschen, sie müssen zum Dialog bereit und in der Lage sein. Sie müssen die Eigenständigkeit des jeweils Anderen wahren und der doppelten Versuchung zur Dramatisierung wie zur Banalisierung widerstehen. Überfällig ist ein Erlernen dialogischer Kompetenz durch das jeweilige Führungspersonal: bei der Ausbildung von Rabbinern, Pastoren und Mullahs. Der Stellenwert dieser Qualifikation ist bei der Auswahl wie der Ausbildung geistlicher Führer in allen drei Religionen nach wie vor defizitär.¹²

Die ersten beiden Punkte decken sich mit den Ansätzen der Sternstunden-Überlegungen. Wobei vielleicht im Fernsehalltag nebst »fröhlichen Missverständnissen« und multikulturellem Small-Talk noch eine wei-

¹¹ 02.06.2011 – »Vom Dialog zum Dialog?« Geburtstagswünsche zum 50. Jahrestag des Christlich-jüdischen Dialoges, 33. Deutscher evangelischer Kirchentag in Dresden am 2. Juni 2011.

¹² Ebd. S. 2.

tere Gefahr droht. Das Fernsehen mag es schrill. Je kontroverser ein Gespräch, je pittoresker die Religionsvertreter, desto höher sind die Einschaltquoten. Es ist daher verlockend, möglichst Mönche in Kutten, Juden mit Schläfenlocken und Musliminnen mit Schleier ins Studio zu laden. Insofern trifft das, was der Schriftsteller Thomas Hürlimann kürzlich in Zusammenhang mit der politischen Mitte als Problematik der »Telekratie«¹³ angesprochen hat, ebenso auf die religiöse Mitte zu. Auch in der Fernseharena ist es schwieriger, mittleren Positionen im religiösen und interreligiösen Gespräch eine Stimme zu geben. Sternstunden gehören zu den wenigen Gefäßen, die dies können und sollen. Die Wahl der »richtigen« Gesprächspartner ist also zentral für das Gelingen eines solchen Gesprächs. Ja, die Zusammenstellung der Gästeliste beeinflusst bereits zahlreiche inhaltliche Entscheidungen. Es macht nicht nur einen Unterschied, ob orthodoxe Menschen eingeladen werden sollen oder solche, die liberale Positionen vertreten. In Bezug auf den christlichen Part ist es oft entscheidend, ob eine katholische oder reformierte Person am Tisch sitzt.

Dennoch ist das dritte der oben genannten Kriterien zu extrem mit seinem Postulat, es gäbe keinen Dialog/Trialog der Religionen, sondern nur Dialoge zwischen Menschen. Einzelne Menschen führen den Dialog und es ist wichtig, immer wieder zu betonen, dass die gewählten Gäste nicht für »die« Religion stehen, sondern bestenfalls für eine Strömung und für sie selbst. Dennoch sollte es möglich sein über theologische Inhalte der Religionen einen Dialog führen, auch anhand der heiligen Schriften.

Dialogkonzepte als Vorbild

Einen sorgfältigen Umgang mit den unterschiedlichen Quellen demonstrieren Gesprächsmodelle, die Dialoge über unterschiedliche Positionen hinweg pflegen. Zwei davon seien daher kurz erwähnt.

Das Geschichtsbuchprojekt des 2008 verstorbenen israelischen Psychologen Dan Bar-On¹⁴ versucht, interkulturelle und politische

¹³ So der Schriftsteller Thomas Hürlimann in einem Interview, das am 1. Juli 2011 im TagesAnzeiger, S. 30 f. gedruckt wurde.

¹⁴ Sternstundengast zu seinem Gesprächsansatz und auch dem Geschichtsbuch-Projekt unter dem Titel »Erzähle dein Leben!« am 4. September 2004, vgl. dort ab 47:53.

Gräben zu überwinden. Zusammen mit seinem palästinensischen Kollegen Sami Adwan gründete Dan Bar-On das Peace Research Institute in the Middle East (Prime)¹⁵, das zum Träger der Vorstellung eines israelisch-palästinensischen Geschichtsbuchs wurde. Dabei waren die Autoren nicht so vermessen, eine gemeinsame Lesart des Nahostkonflikts zu verfassen. Sie wollten nur die palästinensische Sicht neben die israelische stellen¹⁶. *Learning each other's historical narrative*¹⁷, so heißt das Schulbuch, welches sich an Oberstufenschüler in Israel und dem Westjordanland richtet und zusammen mit jüdischen und palästinensischen Lehrern geschrieben wurde. Wesentlich ist der Aufbau: in Bezug auf ausgewählte Daten wie die Balfour-Deklaration, die Kriege von 1948 und 1967 steht jeweils auf der linken Seite die israelische Sicht der Dinge, auf der rechten Seite die palästinensische. In der Mitte ist Raum für Notizen, Platz für die Gedanken der Schüler.

Die Fakten sind dieselben, nur gibt es eben zwei unterschiedliche Interpretationen dazu. So bedeutet etwa das Jahr 1948 für die Israelis Unabhängigkeitskrieg und Staatsgründung, für die Palästinenser ist es das Jahr der Katastrophe, der *nakba*, der Vertreibung aus ihrer Heimat. Bisher taucht der Holocaust in den palästinensischen Büchern kaum auf, das Trauma der Vertreibung der Palästinenser wird dafür auf israelischer Seite ignoriert. Nun stehen die beiden Narrative¹⁸ nebeneinander. Sie wurden sorgfältig recherchiert, aber nicht vorschnell versöhnt. Nur schon hören und lesen können, wie der je Andere seine Geschichte erzählt, ist für Dan Bar-On ein wichtiger Baustein auf dem Weg interkultureller Konfliktbewältigung.

Auf theologischer Ebene hat das Konzept des »Scriptural Reasoning« Pionierarbeit geleistet. Der Sache nach sind die Anfänge bei jüdischen Philosophen zu suchen, die den Talmud im Dialog mit rabbinischen Gelehrten lasen. Aus der innerjüdischen Textarbeit entwickel-

¹⁵ Vgl. Dan Bar-On, »Die Anderen in uns. Dialog als Modell der interkulturellen Konfliktbewältigung«, 2. Auflage 2003, 203 ff.

¹⁶ Vgl. Der Spiegel 38/2008 und Arnfried Schenk, Zeit, 10.6.2009, Nr. 25 und Zeit online 13.6.2009.

¹⁷ Deutsche Übersetzung online zum Andenken an Dan Bar-On von Berghof Conflict Research herausgegeben. »Das Historische Narrativ des Anders kennen lernen. Palästinenser und Israelis«. (2003/ deutsche Übersetzung 2009)

¹⁸ Vgl. zum Sinn des Erzählens von Dan Bar-On auch »Erzähl mir dein Leben. Meine Wege zur Dialogarbeit und politischer Verständigung«, edition Körberstiftung Hamburg 2004.

te sich eine Methode für die Begegnung der drei abrahamitischen Religionen. 1995 kreierte der amerikanische Philosophieprofessor Peter Ochs den Begriff des »Scriptural Reasoning« und macht es sich zur Aufgabe, Beziehungen zwischen den jüdischen, christlichen und muslimischen Traditionen der Textinterpretation zu untersuchen und miteinander ins Gespräch zu bringen. Was als rein akademischer Diskurs an Universitäten begann, wird unterdessen weltweit über die akademischen Kontexte hinaus erprobt für den interreligiösen Dialog. Feste Spielregeln gibt es kaum. Für die Gruppen, die sich dem Scriptural Reasoning widmen, ist genaue Textlektüre, das gemeinsame Nachdenken und Austauschen darüber zentral. Scriptural Reasoning ist im Unterschied zur Fernsehrealität üblicherweise auf einen langfristigen Prozess mit gleichbleibenden Teilnehmern hin angelegt und will die wesentliche Arbeit abseits der medialen Öffentlichkeit tun. Dennoch ergeben sich daraus wichtige Impulse für unsere Fragestellung.

Was heißt das für die Entwicklung des Sternstunde Dialogs?

Um über die allgemeine Beteuerungen der Notwendigkeit von Dialog hinaus zu kommen, ist es gewinnbringend, Textstellen zu zitieren, diese möglichst auch von den unterschiedlichen Hintergründen her zu erläutern und gegebenenfalls zu diskutieren. Verschiedene Wertungen gleicher historischer Ereignisse, theologischer Begriffe oder Lebensformen sollen nicht vorschnell geglättet werden, sondern dürfen nebeneinander bestehen. Einzelheiten machen das Gespräch spannend, neu und gelegentlich auch kontroverser. Das Erzählen von Beispielen soll dabei seinen Platz haben. Für die Planung von Sternstunden Dialog bedeutet dies, konkrete Themen zu finden, an denen die drei Religionen diskutieren können, Themen die von allgemeinem Interesse sind und die möglicherweise unterschiedlich bewertet werden.

Prototyp Dialog: »Religion und Essen«

Ein erster Versuch zu Sternstunde Dialog konnte für die Neujahrssendung am 1. Januar 2008 realisiert werden. »Du bist, was Du isst!« war der Titel der Sendung, bei der es um Religion und Essen ging. Das Thema erwies sich als vielfältig, ergiebig und aktuell. Gerade in Hinblick auf die drei monotheistischen Religionen lässt sich viel anhand der Essens-Vorschriften, Essens-Tabus, Essens-Traditionen oder Festessen sagen. Trotz hochkarätigen Gästen und spannendem Thema ver-

lief die Sendung jedoch nicht wie geplant. Besonders ergiebig waren denn auch die Lerneffekte!

Etwa, als es um die Frage des Schweinefleisch-Tabus ging, bemerkte die Islamwissenschaftlerin Amira Hafner-Al Jabaji: »Ich finde es im Übrigen interessant, dass sich hier der Jude und die Muslimin erklären müssen oder sollen, warum wir *kein* Schweinefleisch essen. Dabei steht unter uns dreien die Christin sozusagen im Abseits. Mich würde es eher interessieren, warum die Christen sich selber das Schweinefleisch zu essen erlauben!«¹⁹

Etwas später ging es darum, dass nach Aussage des jüdischen Theologen Michel Bollag der heimische Tisch laut Talmud als Altar verstanden werden kann. Demgegenüber findet im Christentum das religiöse Essen, die Eucharistie, in der Kirche statt.

Auf die Frage, wo sich denn der Islam in dieser Frage situieren würde, gab die Muslimin die unerwartete Antwort: »Ist noch schwierig, ich finde mich jetzt nicht so wieder, ehrlich gesagt. Ich habe das jetzt schon zweimal gesagt, das Profane und das Kultische verschmilzt im Islam miteinander ...«²⁰.

Als es um Essen und Identität ging, kam das delikate Thema der Speisetabus zur Sprache. Auf die provokante Frage, ob es sich dabei von außen gesehen um eine Form von Ausgrenzung Andersgläubiger handle, antwortete die katholische Theologin Béatrice Acklin-Zimmermann: »Ich finde es irgendwie bezeichnend – verzeihen Sie, wenn ich die Frage zurückgebe – dass ich nicht gefragt werde, ob nicht das Christentum diesen Aspekt der Identität eventuell auch mit irgendwelchen Essensvorschriften in Verbindung bringt. Mich irritiert, dass das Thema dermaßen auf Judentum und Islam fokussiert wird.«²¹

Weiter gab ein kurzer Dialog am Tisch zu denken. So äußerte die christliche Theologin: »Der Knackpunkt ist da, wo man meint im interreligiösen Gespräch aus einer gewissen politischen Correctness heraus, man müsse das, was beim andern aneckt – das können Essensgepflogenheiten sein – aus falsch verstandenem Respekt zurückhalten. Man müsse die Ecken und Kanten der eigenen Religion quasi abschleifen. Das sehe ich dezidiert anders. Ich denke sogar, erst dann kann ein Dialog, der dieses Wort überhaupt verdient, stattfinden, wenn man weiß,

¹⁹ 13:59–14:14:18.

²⁰ 59:17–59:29.

²¹ 01:05:23–01:05:45.

welche Konturen das Gegenüber hat. Dann kann man sich daran abarbeiten. Und das bedingt unter Umständen auch, dass man ein sehr deutliches dezidiertes ›Nein!‹ sagt«. ²² Die Muslimin antwortete darauf: »Béatrice Acklin, wenn Sie sagen, es bestehe die Gefahr, dass das Eigene abgeschliffen werden muss, um dem Anderen in toleranter Weise Rechnung zu tragen, möchte ich gerne von Ihnen ein konkretes Beispiel hören. In unserer Situation als Minderheit in einem christlich geprägten Raum, kommt mir nichts spontan in den Sinn, wo von der christlichen Seite her ein Abschleifen passieren müsste, gerade wenn es um die Speiseregeln geht«. ²³

Eindrücklich, dieser letztzitierte Gesprächsgang zwischen den beiden Frauen am Tisch. Er zeigt in aller Kürze, wie viel ein wirkliches Gespräch bringen kann. Die Definition eines Dialogs, der auch ein dezidiertes *Nein* erträgt, war wichtig, aber mindestens ebenso das Nachhaken, wo denn konkret bei der gerade diskutierten Frage ein solches Nein zu platzieren wäre.

Die übrigen Zitate sind angeführt, weil sie auf entwaffnende Art zeigen, wie anspruchsvoll es ist, einen guten Dialog zu moderieren. In der ehrlichen Aussage: »Ich finde mich nicht wieder in dieser Diskussion«, machte Amira Hafner-Al Jabaji die Schwierigkeit deutlich, bei allen Themenaspekten sämtliche Gäste im Gespräch zu halten. Immer wieder gab und gibt es Themen, die nicht für alle gleicherweise relevant sind. Offensichtlich war in diesem Sternstundengespräch auch mehrfach unklar, wer kritisch befragt wurde und wer sich von einer Außenperspektive her dazu äußern sollte. So wunderte sich jemand, sich rechtfertigen zu müssen oder jemand wunderte sich, nicht auf die eigene Tradition hin befragt zu werden oder jemand hatte nichts Wesentliches zu diesem Punkt beizutragen.

Das Konzept der wechselnden Hauptrollen

All dies rief nach einem klareren Konzept. Einem Konzept, das drei Gäste in ihrer Verschiedenheit angemessen zu Wort kommen lässt. Eine Form, die sich flexibel erweist gegenüber Themen, die in ihren Aspekten bei jeder der drei Religionen an einem andern Ort besonders

²² 01:07:38–01:08:28.

²³ 01:11:05–01:11:35.

umstritten und delikat sind. Denn offenbar lässt sich gar nicht zu jedem Teilthema ein gewinnbringender Dialog führen.

Als zündende Idee erwies sich daher ein Konzept mit wechselnden Hauptrollen. Das heißt, das Gespräch wird in Hauptteile gegliedert, wobei jeder der Gäste einmal mit »seinem« Thema im Zentrum steht, ausführlicher Stellung beziehen und klären darf, aber auch mit kritischen Fragen konfrontiert wird. Nachdem die anderen Gäste zuerst diesem Gedankengang zu folgen versuchen, haben sie dann die Gelegenheit, sich aus dem Gehörten heraus ebenfalls ins Spiel zu bringen. Sie dürfen jetzt durchaus auch widersprechen oder aber müssen sich ähnliche Anfragen gefallen lassen. Diese Form des Gesprächs entlastet die Moderation davon, in allen Phasen des Gesprächs und bei jeder Fragestellung alle gleichmäßig zu befragen oder ständig unterschiedliche Erzählweisen und Zugangsformen harmonisieren zu müssen.

Paradigma Dialog: Heißes Eisen Konversion²⁴

Am schwierigen Thema der Konversionen zeigte sich, wie das Konzept eines Dialogs mit wechselnden Hauptrollen funktionieren kann. Im Eingangsteil des Sternstunden-Gesprächs zu diesem Thema wurden alle drei Gesprächsteilnehmer, der Abt Martin Werlen vom Benediktinerkloster Einsiedeln, Imam Petrit Alimi von Luzern und der jüdische Theologe Michel Bollag vom Zürcher Lehrhaus, gefragt, wie sie reagieren würden, wenn jemand zu ihrer Religion konvertieren möchte oder umgekehrt, was sie sagen würden, wenn jemand aus ihrer Religion wegkonvertiert, beziehungsweise von seiner Religion abfällt. Alle drei Herren antworteten höflich und sorgfältig. Virulent wurde das Gespräch aber, als es in den drei Hauptteilen zu unterschiedlichen konkreten Aspekten der Konversion ging.

Der katholische Theologe wurde daraufhin befragt, wie er die Missionstätigkeit des Christentums sieht und ob sich die katholische Kirche wieder vermehrt missionarisch gibt. Beim Muslim stand die Frage des Abfalls vom Islam im Zentrum, auch die Bestrafung für Apostasie. Der jüdische Gesprächsteilnehmer schließlich musste sich dazu äußern, warum es so schwierig bis fast unmöglich ist, zum Judentum zu konvertieren.

²⁴ Sternstunde Religion 14. 2. 2010, 10.00–11.00.

Selbstverständlich gab es bei jedem der Hauptteile nach einem Gespräch mit der Hauptperson die Möglichkeit für die beiden anderen, sich dazu zu äußern und sich gegenüber ihrem Kollegen zu positionieren. Zudem war es für die Moderation einfacher, sich auf das Gedankengebäude jeweils einer Religion einzulassen, auch je mit Zitaten aus den Schriften zu arbeiten und insgesamt härter, nie aber unfair zu fragen und nachzufragen.

Proben aufs Exempel

Drei weitere Versuche zu Trialog sollen hier noch kurz erwähnt werden, vor allem, um die breite Palette der Möglichkeiten dieser Gesprächsform anzudeuten.

Der »Interreligiöse Dialog im Schatten des Nahostkonflikts«²⁵ versuchte im Umfeld der Gaza-Offensive ein Religionsgespräch zu führen. Die christliche Theologin Viola Raheb, der Rabbiner Tovia ben-Chorin und die islamische Theologin Hamide Mohagheghi haben alle drei ihre familiären Wurzeln im Nahen Osten. Dieser Trialog im Januar 2009 zeigte, dass das Konzept sich auch für politische Aktualitäten eignet und insbesondere hilfreich sein kann, ein sehr kontroverses Gespräch in konstruktiven Bahnen zu halten.

Umgekehrt war die Anlage des Trialogs »Religion und Frauenrechte«²⁶, der im März 2011 zum vierzigsten Jubiläum des Frauenstimmrechts in der Schweiz positioniert wurde. Die Idee hier war, drei Frauen einzuladen, die positiv je in ihrer Religion viel erreicht haben, die erste Großmünsterpfarrerin Käthi la Roche, Rabbiner Bea Wyler und die Professorin für Islamwissenschaften Katajun Amirpur. Auch hier kam das Konzept der wechselnden Hauptrollen zum Einsatz, allerdings weniger scharf getrennt. Die drei Hauptthemen setzten je mit dem Statement einer Frauen ein: Frauenordination, Frauenrechte in den Religionsgemeinschaften, Feministische Auslegung der Schriften. Alle drei Gäste sahen die großen Fortschritte in Sachen Frauenrechte und benannten auch, was dennoch uneingelöst ist. Darüber kam ein lebendiges Gespräch zustande. Das heißt, ein Trialog mit wechselnden

²⁵ Sternstunde Religion 25.1.2009, 10.00–11.00.

²⁶ Sternstunde Religion 27.3.2011, 10.00–11.00.

Hauptrollen eignet sich nicht nur für kontroverse, sondern auch für komplementär angelegte Gespräche.

Beim Dialog »Religion und Sexualität«²⁷ mit Rabbiner Michael Goldberger, mit der Islamwissenschaftlerin Rifa'at Lenzin und dem evangelischen Theologen Thomas Römer war besonders lehrreich, dass zwei der drei Gesprächsteilnehmer kurz darauf zum gleichen Thema an die Berliner Schaubühne²⁸ geladen wurden.

Im Vergleich zum Berliner Exempel zeigten sich exemplarisch die Vorteile des Konzepts mit wechselnden Hauptrollen. So begann in der Schaubühne die Muslimin Hilal Szegin, die nach 20 Minuten erstmals zu Wort kam und vorher zwei Monologe mit wenig Rückfragen anhörte, mit den Worten: »Es sind jetzt schon so viele Aspekte angesprochen worden, die ich auch total interessant finde. Ich könnte mich jetzt zurücklehnen und die erst mal auf mich wirken lassen. Alles andere ist gar nicht so leicht ...«²⁹. Fast jeder Gesprächsgang wurde mit einer Frage an denselben Gast begonnen. Von den angesagten Hauptrollen fiel die Frage der Verschleierung weg, vielleicht weil diese Frage vor allem für Muslime relevant ist und weniger Stoff für die anderen Gäste bietet.

Das Konzept des Dialogs mit wechselnden Hauptrollen bot gerade bei diesen für den interreligiösen Dialog typischen Klippen Hilfestellungen. Die Thematik von Verschleierung und Sexualisierung der Frauen wurde im Teil besprochen werden, in dem die Muslimin Hauptperson war. Dass dabei Kippa und Scheitel wie auch der paulinische Appell an die Frau, nur mit Kopfbedeckung öffentlich zu reden, nur am Rande betroffen sind, stellte aufgrund des Konzepts kein Problem dar. Die anderen Gäste hatten ja später ihren Hauptrollenteil. Der christliche Theologe wurde schwerpunktmäßig zur Frage von Homosexualität und Religion befragt. Als die Diskussion sich den einschlägigen Bibelstellen zu Homosexualität zuwandte, Levitikus 18 und 20, gab nach dem christlichen Theologen der Rabbiner eine weitere und ganz andere Deutung des Textes. Seine Hauptrolle aber hatte er im Teil zur Frage der Sexualität außerhalb der Ehe.

²⁷ Sternstunde Religion, August 2010.

²⁸ 28. November 2010: »Die Kinder Abrahams und der neue Kampf um alte Tabus – Religion und Sexualität«. Michael Goldberger, Thomas Römer und Hilal Szegin im Gespräch mit Carolin Emcke.

²⁹ Schaubühne 20:03–12.

Fazit

Mit der bei Sternstunden erprobten Form des Trialogs lassen sich eine Vielzahl von spezifischen Themen behandeln. Dabei kommen Gemeinsamkeiten zu Tage, Differenzen können benannt und besprochen werden, ohne die ganze Gesprächsbasis zur Disposition zu stellen. Das Konzept der wechselnden Hauptrollen garantiert jedem der Teilnehmenden, einmal im Zentrum zu stehen und dann wieder mehr zu reagieren. Unterschiedliche Zugänge, brennende Interessen und intellektuelle Stärken können damit gebührend berücksichtigt werden.

Das Konzept erlaubt es, punktuell zu vertiefen und die Fragestellung zu konkretisieren, ohne ständig das Problem zu haben, dass diese oder jene Frage für jemanden interessant oder gar brisant oder umstritten ist, für die anderen oder einen der anderen hingegen überhaupt nicht. Indem deutlich wird, dass die Problemkreise oft auf unterschiedlichen Ebenen liegen, können Missverständnisse vermieden werden. In wechselnder Reihenfolge kommt jede Person mit ihrem eigenen Zugang zum Zuge, während sich die anderen auch einbringen und dazu verhalten können. Sei es, dass sie widersprechen, eigene Erfahrungen anfügen, das Gesagte bestätigen, eine Analogie dazu aufzeigen oder aber beschreiben, wie dieser Punkt von außen wirkt.

Selbstverständlich sollten die drei Gesprächspartner gut gewählt und ungefähr gleich stark sein. Sicherlich muss weiterhin diskutiert werden, wie kontrovers die gewählten Themen sein sollten. Die bisherige Erfahrung zeigte, dass sowohl komplementäre wie hart umstrittene Fragestellungen in dieser Weise verhandelbar sind.

Es ist vorstellbar, dass zukünftig der Ort der Diskussion ein anderer als das Fernsehstudio sein könnte. In Anlehnung an die Berliner Schaubühne ist ein Gespräch vor anwesendem Publikum eine wünschenswerte Option. Natürlich müsste dann wieder die Konnotation des Ortes bedacht werden, sei es, dass wechselnd Kirche, Synagoge und Moschee die Veranstaltung zu sich einladen, oder dass sie an einem der offiziellen Dialogorte stattfinden könnte, etwa im Haus der Religionen. Auch ein neutraler Ort wäre denkbar, ein universitärer Saal, ein Theater oder im Freien.

All dies ließe sich ausprobieren, um den Wort von Leggewie näher zu kommen, »wer sich befreunden will, muss sich befremden lassen«. Im Blick auf dieses Ziel ist das Konzept vom Trialog mit wechselnden Hauptrollen in meinen Augen vielversprechend.