

MANFRED HUTTER

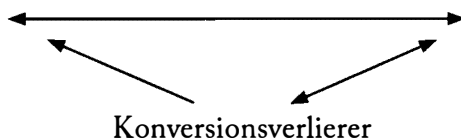
Konversion zum Christentum und Antikonversionshaltungen: Soziale Spannungen aufgrund der Politisierung von Hinduismus (Indien), Islam (Malaysia) und Buddhismus (Myanmar)

Konversion, d.h. der Wechsel von einer Religion zu einer anderen, ist ein Phänomen, das in vielen Kulturen vorkommt. Wenn nämlich die Weitergabe von Religion¹ nicht mehr ausschließlich (und damit theoretisch nach außen abgeschlossen) innerhalb der Abstammungsgesellschaft geschieht, sondern auch andere „Verbreitungstypen“ von Religion auftreten, verändert sich die religiöse Zusammensetzung der Gesellschaft. Dabei kann die Verbreitung von Religion entweder in Verbindung mit politischer Macht stehen, um dadurch jene Religion für alle Personen zu propagieren, die für die politischen Machttäger (zur Stützung der eigenen Herrschaft) bevorzugt wird. Genau so ist aber auch die bewusste „Missionstätigkeit“ ein entscheidender Faktor zur Verbreitung der eigenen Religion, aufgrund der Überzeugung, dass diese für alle Menschen relevant ist.

Innerhalb der beiden letzteren Weitergabeformen von Religion erlauben dabei (neue) Lebenserfahrungen oder vermehrte Möglichkeiten der Kenntnisnahme von pluralen Anschauungen für den Einzelnen Veränderungen seiner bisherigen religiösen „Verortung“, wobei jedoch der Konvertit

¹ Feldtkeller (2001), *Mission*, 100–102, unterscheidet in der Weitergabe von Religion innerhalb der Abstammungsgesellschaft drei Möglichkeiten: durch politische Expansion oder Interessen sowie durch Mission.

eingebettet ist in eine Beziehung sowohl zu Anbietern von verschiedenen religiösen Optionen als auch zu denjenigen, die seine „bisherige“ Religion vertreten. Insofern haben wir es mit einem Konversionsdreieck zu tun: der Konvertit, die „Konversionsakteure“ und die Angehörigen der vom Konvertiten „verlassenen“ Gruppe als „Konversionsverlierer“.



Betrachtet man das Verhältnis dieser drei Personen(-gruppen) zueinander, zeigt sich Folgendes. Der Konvertit erfährt einen „Statuswechsel“, indem er sein bisheriges religiöses bzw. weltanschauliches Umfeld verlässt und dadurch sein Leben mit einer neuen religiösen Ausrichtung interpretiert. Daraus ergeben sich für den Konvertiten neue Beziehungen und Netzwerke, teilweise auf Kosten bzw. unter Aufgabe bestehender Sozialkontakte.

Ein zentraler Punkt von Konversionsforschung ist dabei die Frage, weshalb es zu einer solchen religiösen Neuorientierung des Konvertiten gekommen ist, ob es Unzufriedenheit oder Unerfülltheit mit der bisherigen Religion ist, ob materieller, sozialer oder psychischer Druck eine Rolle spielt, ob möglicherweise auch pragmatische Gründe – etwa im Falle einer konfessions- oder religionsverschiedenen Ehe – die Konversion beeinflussen.²

Ein Teil dieser Fragen bezüglich des Konvertiten führt zur zweiten Ecke des Konversionsdreiecks, die von „Konversionsakteuren“ besetzt ist. Damit bezeichne ich Personen oder Gruppen, die mit „missionarischem“ Impetus aktiv sind, um die eigene Religion an Menschen, die nicht ihrer Gemeinschaft angehören, weiterzugeben oder zumindest in einer Form zu präsentieren, so dass ein anderer daran Gefallen findet und sich ihr zuwendet.

Die daraus resultierende Veränderung des Konvertiten betrifft jedoch nicht nur ihn selbst, sondern auch die Angehörigen seiner bisherigen Religion, die in diesem Netzwerk von sozialen Veränderungen zu „Konversionsverlierern“ werden. Dabei geraten die Konversionsverlierer aber auch in

² Dass Konversion wohl in den meisten Fällen kein spontan-punktuell Ereignis, sondern ein Prozess ist, zeigt z. B. das siebenstufige Konversionsmodell von Rambo/Farhadian (2005), *Conversion*, 1972. Zur Komplexität des Phänomens Konversion in seinen vielfältigen Beziehungen zu individueller und kollektiver Identität, zu rechtlichen, sozialen und politischen Feldern sowie zu unterschiedlichen Konversionskräften siehe auch die systematischen Überlegungen von Lienemann, in: Lienemann-Perrin/Lienemann (2012), *Religiöse Grenzüberschreitungen*, 28–36.

eine Spannungssituation zu den Konversionsakteuren, die umso konfliktgeladener ist, je stärker die „Konversionsverlierer“ die eigene Religion in Verbindung mit politischen Interessen sehen. Damit ist „Konversion“ aber nicht nur eine individuelle Angelegenheit, die den Konvertiten – vielleicht in Wechselwirkung mit seiner unmittelbaren familiären Vernetzung – beträfe, sondern Konversion ist prinzipiell immer auch eine interreligiöse Auseinandersetzung, die durch religiöse oder national-religiöse Radikalisierung auch gesellschaftliches Konfliktpotenzial beinhaltet.

Diesen Aspekt von Konversion fokussiert der vorliegende Beitrag anhand von christlichen Konvertiten in drei Ländern Asiens, die mehrheitlich von unterschiedlichen nicht-christlichen Religionen geprägt sind. In den drei ausgewählten Ländern – Indien, Malaysia, Myanmar – haben im letzten Jahrzehnt Benachteiligungen bzw. Verfolgungen von Christen (aber auch anderen religiösen Minderheiten) deutlich zugenommen. Nach den Daten des nicht gänzlich unumstrittenen „Weltverfolgungsindex“ der christlich-evangelikalen Organisation *Open Doors* lag im Jahr 2018 Indien an 11., Malaysia an 23. und Myanmar an 24. Stelle jener 50 Länder, die von *Open Doors* entsprechend der Intensität der Einschränkung von Religionsfreiheit und Verfolgung von religiösen Aktivitäten aufgelistet werden.³ Einige Eckpunkte der Spannung zwischen Konversion und Anti-Konversionsaktivitäten in Indien, Malaysia und Myanmar sind dabei zunächst darzustellen, ehe in einem abschließenden Kapitel einige systematische Schlussfolgerungen gezogen werden.

1 Hindu-Nationalismus und Anti-Konversionsbewegungen in Indien

Indien ist seit der Unabhängigkeit ein säkularer Staat, wobei Artikel 25 der Verfassung Religionsfreiheit nennt, inklusive des Rechts, die eigene Religion zu praktizieren und zu propagieren. Dadurch ist auch der Wechsel von der einen zur anderen (oder zu keiner) Religion möglich, wobei zu betonen ist, dass der „Glaubensabfall“ im Hinduismus keine ausdrückliche religiöse Missbilligung erfährt. Zwar wird ein Glaubenswechsel aus hinduistischer Sicht nicht günstig für ein Streben nach *moksha* („Erlösung“) angesehen, aber es liegt in der Hand des Einzelnen, der dadurch schlechtes Karma erwirbt. Grundsätzlich war dadurch die Aufnahme der Religionsfreiheit in die Verfassung

³ Vgl. <https://www.opendoors.de/christenverfolgung/weltverfolgungsindex/weltverfolgungsindexkarte> (24.02.2018).

problemlos. In der Praxis schafft die Konversion jedoch Probleme – und wirkt sich dadurch (im offiziell „säkularen“ Indien) auf die Stellung des Hinduismus zu anderen „Minderheiten“-Religionen aus, soweit diese „missionarisch“ tätig sind. Denn seit den 1980er-Jahren sind Tendenzen unübersehbar, den Hinduismus als dominierendes Kultur- und Nationalgut zu fördern.⁴

Diese Veränderung hängt mit dem „Hindu-Nationalismus“ bzw. der so genannten *Hindutva* zusammen. Die Grundlagen eines Hindu-Nationalismus sind bereits in den 1920er-Jahren im Zusammenhang mit dem Streben nach Unabhängigkeit von der englischen Kolonialherrschaft entstanden, wurden aber im unabhängigen Indien erst wieder deutlich relevant, als der *Vishva Hindu Parishad*, die „Welt Hindu-Vereinigung“, im Jahr 1979 folgende vier „Definitionsmerkmale“ für den Hinduismus benannte:⁵

- die morgendliche Sonnenverehrung
- die Silbe Om als sakrale Formel
- die Bhagavadgita als Heiliges Buch
- die Verehrung von Mutter Indien

Diese vier Definitionsmerkmale erreichen deswegen große Akzeptanz, weil sie es vielen Hindus ermöglichen, darunter unterschiedliche richtungsspezifische Riten zu vereinen. Zugleich zielen sie auf einen Hinduismus als geschlossenes und dogmatisches Religionssystem. Diese Interpretation führt dazu, dass die politische Idee der Multikulturalität, die Javal Nehru bei der säkularen Staatsgründung vertreten hat, nicht nur abgelehnt wird, sondern auch ein neuer Fundamentalismus entstanden ist. Vor allem die beiden Religionen Islam und Christentum sind in das Indien-Konzept der *Hindutva*-Denker bzw. Hindu-Nationalisten als „un-indische Fremdreigionen“ nicht einbeziehbar, so dass hierin ein erstes Spannungspotenzial liegt; dieses wird auch dadurch verstärkt, dass beide monotheistischen Religionen gewisse Bekehrungserfolge unter den Dalits haben.⁶

Solche Bekehrungen laufen dem Streben nach einer „Hindu-Nation“ entgegen, was zur Formulierung von Gesetzen führt, welche die Konversion zu einer anderen Religion unter Strafe stellen. Dabei greift man einerseits auf Ideen zurück, die schon in der späten Kolonialzeit als Reaktion auf die Überfremdung durch die Engländer zur Kritik an christlicher Mission geführt haben, andererseits entstanden bereits knapp ein Jahrzehnt nach der

⁴ Zum kulturellen Hindu-Fundamentalismus vgl. Neelankavil (2016), *Interkultureller Raum*, 131 f.; vgl. ferner Ghosh (2015), *Ghar Wapsi*, 88–90. Vgl. Lochtefeld (1996), *New Wine, Old Skins*, 107 f.

⁶ Vgl. für Beispiele etwa Nehring (2004), *Bekehrung als Protest*, 18 f. Zur Bewertung von Islam und Christentum als „un-indisch“ vgl. Khalidi (2008), *Hinduising India*, 1549 f.; Swami (2016), *Indian Christian Responses*, 62.

Unabhängigkeit Indiens erste Bewegungen, die – trotz des säkularen Staatsmodells – eine Abgrenzung gegenüber anderen Religionen zugunsten der Hindu-Nation favorisierten. Nach ersten Antikonversionsaktivitäten in Madhya Pradesh im Jahr 1954 wurde auf der rechtlichen Ebene das Thema erstmals durch ein gesetzliches Verbot von Zwang zur Annahme von Religion im Jahr 1967 im Bundesstaat Orissa (seit 2011 „Odisha“ als hindu-nationalistische Aktion zur Reinigung der Terminologie von aus der Kolonialzeit stammenden Begriffen) fixiert.⁷

Andere Bundesstaaten wie Madhya Pradesh (1968) und Arunachal Pradesh (1978) folgten mit Gesetzen zum „Schutz der Religionsfreiheit“, wie der offizielle Sprachgebrauch lautet, auch wenn solche Gesetze aus der Sicht der indischen Kirchen als „Antikonversionsgesetze“ den Wechsel vor allem zum Christentum unmöglich machen sollen. Diese Gesetze akzeptieren zwar äußerlich die Möglichkeit der freien Entscheidung eines Menschen, eine andere Religion anzunehmen, untersagen jedoch im Wortlaut „unlautere“ Bekehrungstätigkeiten, die mit Zwang (*force*), Verlockungen (*allurement*) oder betrügerischen Mitteln (*fraudulent means*) arbeiten. In der Praxis werden aber genau hier die Grenzen fließend, indem lokale Behörden in der Durchsetzung bzw. „Interpretation“ der Gesetze sich der „Lesart“ jener Hindu-Nationalisten anschließen, die Religionsfreiheit ablehnen.

In verschiedenen Bundesstaaten bestehen solche Gesetze, so in Tamil Nadu (2002: „Tamil Nadu Prohibition of Forcible Conversion of Religion Act“) und in Gujarat (2003: „The Gujarat Freedom of Religion Bill“). Das alte Gesetz von Madhya Pradesh wurde 2006 verschärft, indem – bei Androhung von Geld- bzw. Gefängnisstrafen – ein Religionswechsel einen Monat vor der Konversion dem Distriktsmagistrat gemeldet werden muss. Im Jahr 2009 trat in Rajasthan ein entsprechendes Gesetz in Kraft, nach dem Konversion durch „Gewalt, Zwang oder Betrug“ mit bis zu fünf Jahren Gefängnis bestraft werden kann. Im Sommer 2017 hat auch der ostindische Bundesstaat Jharkhand ein entsprechendes Gesetz erlassen.

Dadurch verändert sich der Umgang mit dem Christentum in Indien auf für dieses negative Weise, und der säkulare Staat mit seinem religiösen Pluralismus gerät zunehmend in ein Spannungsfeld von Restriktion der Religionsfreiheit. Denn die Gesetze spiegeln ein tiefes Ressentiment gegenüber dem Gedanken eines Rechtes auf freie Wahl einer Religion wider. Auf diese Weise entsteht aber auch ein „politisches“ Klima, das die Verfolgung von Christen möglich macht.

⁷ Vgl. grundsätzlich Kim (2012), *Religious Conversion and Law*; Swami (2016), *Indian Christian Responses*, 54–57.

Im Mai 2014 hat die *Bharatiya Janata Party* (BJP) bei den landesweiten Wahlen einen deutlichen Sieg errungen, und ihr Spitzenkandidat Narendra Modi steht seither als Premierminister an der Spitze des Landes. Dieser Wahlsieg hat den Hindu-Nationalisten erneut Auftrieb gegeben, so dass im Dezember 2014 die Ministerin Niranjana Jyoti alle Nicht-Hindus in Indien als „Bastarde“ bezeichnete. Auch wenn diese Aussage große öffentliche Entrüstung hervorrief, zeigt sie die Stimmung, die in anderer Weise so beschrieben wird, dass Muslime und Christen eigentlich „gestohlene Hindus“ seien, die man in die richtige Religion zurückbringen müsse – durch *Ghar vapsi*-Aktivitäten, d.h. durch „Heimholungsaktivitäten“.⁸

Dieses Modell ist zwar sprachlich neu, nicht aber in der Sache, da es den *shuddhi*-Zeremonien, den „Reinigungszeremonien“, der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts entspricht, als die hinduistische Reformbewegung des *Arya Samaj* Rituale einführt, um Hindus, die während der englischen Kolonialherrschaft zum Christentum konvertiert waren, in den Hinduismus – auch als Kampf gegen die Kolonialherren – zurückzuholen. Begründet werden diese Aktivitäten in der Gegenwart auch damit, dass kein ehrlicher Hindu seine Religionsgemeinschaft verlassen würde – es sei denn, er wird verführt oder mit Gewalt zur Aufgabe seiner Religion gezwungen. Und damit schließt sich sehr schnell der Kreis: *Ghar vapsi* – die „Heimholung“ – ist die eine Seite, das Verbot von Konversion (da man diese nur mit Verführung oder Gewalt verbindet) die andere Seite der Medaille. Beides schränkt in komplementärer Weise die Religionsfreiheit maßgeblich ein, da sowohl Christen als auch Muslime in Massenkonversionen zur „Heimkehr“ in den Hinduismus gezwungen werden.

Neben diesen Aktivitäten laufen seit Herbst 2015 auch Bemühungen, ein gesamt-indisches Anti-Konversionsgesetz zu erlassen, das sich am Gesetz des Bundesstaates Gujarat aus dem Jahr 2003 orientiert; dazu ist in Erinnerung zu rufen, dass der derzeitige indische Premierminister Modi damals Regierungschef des Bundesstaates Gujarat war. Im Gesetz von Gujarat – und damit „Vorbild“ für Gesamtindien – muss jede Konversion zunächst von den staatlichen Behörden genehmigt werden, obwohl dies kaum mit der Religionsfreiheit entsprechend der Verfassung vereinbar ist. Dass diese Genehmigung in Fällen, wenn ein Hindu, Jain, Sikh oder Dalit zum Christen oder Moslem werden möchte, oft nicht erteilt wird, ist ebenfalls zu erwähnen.

Fasst man dies zusammen, so ist unübersehbar, dass der Hindu-Nationalismus – gestützt auch durch die Regierungspartei und Premierminister

⁸ Vgl. Wessler (2015), Heimkehr, 66f.; Neelankavil (2016), Interkultureller Raum, 127; Ghosh (2015), *Ghar Vapsi*, 92–94.

Modi – das Zusammenleben der Religionen in Indien mehr und mehr belastet. Konversion bzw. Religionswechsel in Übereinstimmung mit der verfassungsgemäßen Religionsfreiheit erhält dadurch zunehmend Konfliktpotenzial, weil ein Religionswechsel von Seiten der Hindutva-Vertreter als unvereinbar mit ihrem Konzept eines indischen Staates ist, der von den Werten ihrer Hinduismus-Interpretation bestimmt werden muss.

2 Malaysia – „Allah“ als Übersetzungsbegriff und Bekehrungsprobleme durch den Sharia-Gerichtshof

Malaysia wird häufig als Modell eines friedlichen Zusammenlebens von Ethnien und Religionen dargestellt. Allerdings hat der Versuch von islamischen Organisationen, den Islam als „Lebensweise“ für alle Bewohner Malaysias zu propagieren, zu Beginn der 1980er-Jahre dazu geführt, dass sich nicht-muslimische Religionsgemeinschaften gegen die Gefahr der fortschreitenden Islamisierung des Landes zusammengeschlossen haben. 1983 wurde als Ausdruck der Bewahrung von Interessen der nicht-islamischen Religionen der *„Malaysian Consultative Council of Buddhism, Christianity, Hinduism, Sikhism (and Taoism [seit 2006])“* gegründet. Die Verfassung des Landes⁹ gewährt Religionsfreiheit, gibt aber dem Islam eine bevorzugte Stellung, wobei dieses verfassungsgemäße Modell der Religionsfreiheit von Vertretern eines politisch aktiven Islam nicht unbeschränkte Zustimmung erfährt. Ebenfalls für den Umgang mit Religionsfreiheit und nicht-muslimischen Religionen aufschlussreich ist die Verfassungsposition, dass als Malaie derjenige gilt, der Malaiisch als Sprache, den Islam als Religion hat und nach malaiischer Sitte lebt. Dabei ist v. a. die Verbindung zwischen malaiischer Ethnizität und dem Islam aufschlussreich, da dadurch nicht-malaiische Muslime (z. B. indischer oder chinesischer Herkunft in Malaysia) gegenüber malaiischen Muslimen nachrangig sind. Genauso ist bezüglich der Religionsfreiheit erwähnenswert, dass es Muslimen nicht erlaubt ist, zu einer anderen Religion zu konvertieren; genau gesagt ist aktive „Missionstätigkeit“ gegenüber Muslimen verboten. Seit den 1980er-Jahren ist der Verkauf von Bibeln nur noch an Christen erlaubt. Damit wird zugleich eine erste Abgrenzung der muslimischen Bevölkerungsmehrheit gegen christliche (und anders-religiöse) Konversion gezogen.

⁹ Vgl. Schindehütte (2012), Konversion und Religionsrecht, 769 f.; Hutter (2006), Gesellschaft Malaysias, 83 f.

Die staatlichen Islamisierungsmaßnahmen¹⁰ waren ihrerseits Resultat sowohl der Revitalisierung des Islam auf gesellschaftlicher Ebene als auch der Konkurrenz zwischen den beiden großen politischen Parteien in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts, der „*United Malays National Organisation*“ (UMNO) und der „*Islamischen Partei Malaysias*“ (PAS), im Werben um Wählerschaft. Durch die Förderung des Islam für die nationale Identität kam es aber auch zur Marginalisierung der nicht-islamischen Ethnien und religiösen Traditionen. In der Auseinandersetzung zwischen UMNO und PAS kam von Seiten Letzterer immer stärker der Druck zur Einführung islamischer Rechtsprechung, wobei Wahlerfolge der PAS in den 1990er-Jahren in Kelantan und Trengganu ebenfalls zur Implementierung islamischen Rechts in diesen Bundesstaaten führte.

Für Christen stellten solche Gesetze (v.a. in Bezug auf Apostasie) den Nährboden für die Befürchtung dar, Bürger zweiter Klasse in einem Islamstaat zu werden. Trotz solcher Islamisierungstendenzen ist aber zu beobachten, dass das Christentum (in Westmalaysia) nicht nur unter den wirtschaftlich gut gestellten Chinesen stark verbreitet ist, sondern auch eine wachsende Minderheitenreligion darstellt. Die Wachstumsraten gehen dabei v.a. auf evangelikale und pfingstlerische Gemeinden zurück, während die Zahl der Katholiken eher stabil bleibt.

Damit kommen wir zum Problemfeld „Konversion (und Mission)“. Nach der Verfassung ist Mission unter Muslimen verboten, wobei – je nach Bundesstaat – bei Verstößen dagegen hohe Geldstrafen bzw. Inhaftierung möglich sind. Muslime haben – falls ihre Konversion bekannt wird – mit sozialen Beschränkungen sowie mit „Umerziehung“ in *rehabilitation centers* zu rechnen, aber auch mit Gefängnis- und Körperstrafen. Grundsätzlich sind die staatlichen Behörden daher bemüht, überhaupt jede Form von Mission (unter dem pejorativen Begriff „Proselytismus“) zu kontrollieren bzw. zu unterbinden. Einerseits gilt dabei die theologische „Nähe“ des Christentums zum Islam als Gefahr, andererseits wird die Angst vor „Überfremdung“ des Landes durch Christen immer wieder – als gängiges Vorurteil – ins Spiel gebracht. Teilweise schüren außerdem regierungsnaher Zeitungen bzw. Einrichtungen (irrationale) Ängste vor christlicher Machtübernahme in Malaysia und der Errichtung eines christlichen Staates. Dadurch verschlechtert sich die Lage für nicht-muslimische Minderheiten.

¹⁰ Vgl. Kortteinen (2008), *Islamic Resurgence*, 218–221; Schindehütte (2012), *Konversion und Religionsrecht*, 771 f.; Kit (2016), *Malaysia*, 162.

Ein sehr bekanntes Beispiel der Konversionsproblematik in Malaysia ist der Fall von Lina Joy, geboren 1964 als Muslima Azalina Jailani:¹¹ Sie ist im Jahr 1990 zum Christentum konvertiert, ließ sich 1998 taufen und nahm im darauf folgenden Jahr den neuen Namen Lina Joy an. Und damit begann der Rechtsstreit, da sie – mit dem neuen Namen – in ihrem Personalausweis den verpflichtenden Religionseintrag ändern wollte, d.h. „Islam“ löschen und „Christentum“ eintragen. Dies zeigt zunächst einmal, dass Konversion nicht nur eine religiöse, sondern auch eine Frage des Personenstandsrechts ist. In den ersten Jahren des 21. Jahrhunderts zog sich der Rechtsstreit hin, wobei am 30. Mai 2007 das Bundesgericht Lina Joys Rechtsfall mit der Begründung abgewiesen hat, dass es für die Änderung der Religionszugehörigkeit nicht zuständig sei. Denn Lina Joy müsse als „Muslima“ sich an den Sharia-Gerichtshof Malaysias wenden, um von dieser für Muslime zuständigen Rechtsinstanz¹² ihren Austritt aus der islamischen Religionsgemeinschaft bestätigt zu bekommen.

Dies lehnt Lina Joy mit der Begründung ab, dass sie seit der Taufe Christin ist, daher nicht mehr der Sharia-Gerichtshof, sondern das für Christen zuständige „zivile“ Bundesgericht ihr Ansprechpartner in diesem Rechtsfall des Personenstandsgesetzes sei. Das Beispiel zeigt die Problematik von religiösem Pluralismus bzw. die fast totale Verhinderung der Konversion von Muslimen.

Daran ändern auch Ausnahmefälle kaum etwas, wie derjenige der Chinesin Siti Fatimah Tan Abdullah, die zwischen 2006 und 2009 auf der (chinesisch dominierten) Insel Penang ihre Re-Konversion zum Buddhismus erstritten hat. Auch der nun – nach fast zwei Jahrzehnten – abgeschlossene Rechtsfall von Ronney Rebit illustriert das Problem Konversion bzw. die Versuche, Konversion zu verhindern. Rebit, geboren 1975, stammt aus einer christlichen Familie, die acht Jahre nach seiner Geburt den Islam annahm, so dass der Junge den islamischen Namen Azmi Mohamad Azam Shah erhielt. Im Jahr 1999 wandte er sich wieder der ursprünglichen Religion seiner Eltern zu und ließ sich taufen, wobei das höchste Gericht des Bundesstaates Sarawak ihm dieses Recht auch bestätigte. Für die Eintragung der neuen Religionszugehörigkeit im Personalausweis – inklusive der Tilgung des islamischen Namens – ist jedoch die Nationale Registrierungsbehörde zuständig, die gegen das Urteil des bundesstaatlichen Gerichts von Sarawak Einspruch erhob. Daran entzündete sich ein Rechtsstreit, der im Frühjahr 2016

¹¹ Vgl. Schindehütte (2012), Konversion und Religionsrecht, 766; Kortteinen (2008), *Islamic Resurgence*, 217 f.

¹² Zu den Rechtsinstanzen vgl. Schindehütte (2012), Konversion und Religionsrecht, 774–776.

endgültig entschieden wurde, indem Rebit aufgrund von § 11 der Verfassung das Recht auf gültige (Re-)Konversion zum Christentum zuerkannt wurde.¹³

Die positiven Urteile in Bezug auf Siti Fatimah und Ronney Rebit dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich hier – im Unterschied zu Lina Joy – um „Re-Konversionen“ handelt, da beide im Kindesalter über ihre Familie zum Islam konvertierten. Sind schon diese „Re-Konversionen“ nur im langwierigen Rechtsverfahren möglich, so bleibt eine „freie“ Konversion aus dem Islam weiterhin fast unmöglich.

Ein anderes Thema, das man zumindest indirekt der „Anti-Konversionsstrategie“ zuweisen kann, liegt auf der sprachlichen Ebene. Dabei geht es um das Verbot der Verwendung von „islamisch konnotierten“ Wörtern im Gottesdienst der Christen. Hier steht die Diskussion um die Verwendung des Wortes „Allah“ im Mittelpunkt.¹⁴ Aus muslimisch-malaysischer Sicht darf „Allah“ nur exklusiv im Kontext des Islam verwendet werden, aus christlicher Sicht hingegen wird das Wort als allgemeine malaysische Bezeichnung für Gott angesehen. Daraus entsteht der Anspruch, dieses Wort – und nicht den allgemeineren malaysischen Begriff *tuhan* für „Gott“ – auch im christlichen Kontext oder in Bibelübersetzungen zu verwenden. Seit 2008 lief in dieser Frage eine rechtliche Auseinandersetzung, nachdem zunächst der Gebrauch des Wortes Allah durch Christen von der Regierung untersagt worden war. Die Katholische Kirche erhob dagegen einen rechtlichen Einspruch, bekam 2009 vor Gericht Recht, wogegen wiederum die Regierung bei der nächsten Instanz Widerspruch einlegte.¹⁵ Letzten Endes wurde der Rechtsstreit bis zur Aufhebung des Verbotes durch den Obersten Gerichtshof Malaysias durchgeföhrt, so dass nunmehr auch christliche Texte von „Allah“ sprechen dürfen – ohne dass durch diese rechtliche letztgültige Entscheidung der Widerstand mancher islamischer Einrichtungen dagegen beseitigt wäre.

Damit ist zusammenfassend für Malaysia zu sagen, dass das Verhältnis zwischen der zunehmend islamisch ausgerichteten Gesellschaft und den Christen (sowie anderen Religionen¹⁶) Spannungen zeigt, weil der Status des Islam „als Religion des Staates“ in vielen Bereichen dazu führt, religiöse Aktivitäten, die von Muslimen als Werbung für andere Religionen aufgefasst werden, zu beschränken oder zu verbieten. Da solche Einschränkungen jedoch nicht rechtens sind, können Nicht-Muslime in – langwierigen – Rechtsverfahren sich zwar dagegen wehren, müssen aber dieses Recht

¹³ Vgl. <http://proskynoe.org/2016/04/malaysisches-gericht-entscheidet-zugunsten-eines-konvertierten/?pdf=2173> (24.02.2018).

¹⁴ Vgl. Kit (2016), Malaysia, 162f.

¹⁵ Zur Entwicklung des Rechtsfalls vgl. die Details ebd., 163–174.

¹⁶ Vgl. Hutter (2006), Gesellschaft Malaysias, 98 f.; Kit (2016), Malaysia, 177 f.

mühsam erstreiten. Denn die politisch unterstützte Förderung des Islam in Malaysia schränkt die Religionsfreiheit – und das heißt auch die Möglichkeit der Konversion – zunehmend ein.

3 Der zunehmende Verlust der Religionsfreiheit in Myanmar

Die Verfassung Myanmars aus dem Jahr 2008 weist in Abschnitt 361 dem Theravada-Buddhismus, dem ein Großteil der Bevölkerung des multiethnischen Landes angehört, eine bevorzugte Stellung zu, nennt jedoch im folgenden Abschnitt auch Christentum, Islam, Hinduismus und ethnische Religionen als Teil der religiösen Vielfalt des Landes. Streng genommen kommt dem Buddhismus damit rechtlich nicht die Stellung einer Staatsreligion zu; allerdings ist die Verfassungsformulierung derart, dass viele Buddhisten dies de facto so auslegen und damit die religiösen Minderheiten auch zu zweit-rangigen Religionen deklassieren.

Die Diskussion um die Stellung des Buddhismus im Land ist dabei keineswegs neu, denn bereits der Wahlkampf des Jahres 1961 war von dem Versprechen geprägt, den Buddhismus zur Staatsreligion zu machen; im August 1961 verabschiedeten beide Kammern des Parlaments diese religionsrechtliche Regelung.¹⁷ Jedoch wurden im Folgemonat auch die religiösen Rechte der nicht-buddhistischen Religionen und der Religionsfreiheit in einem Verfassungszusatz gestärkt, woraufhin politisch aktive Mönche zu Protestaktionen aufriefen, die in den folgenden Monaten das Land mit Religionskonflikten besonders gegen Muslime sowie teilweise gegen christliche ethnische Minderheiten überzogen. Der Militärputsch am 2. März 1962 beendete – zumindest an der Oberfläche – diese Spannungen für ein halbes Jahrhundert, auch wenn die bevorzugte Stellung des Buddhismus kaum in Frage gestellt wurde.

Mit den Wahlen im Herbst 2011 setzte der schrittweise Übergang des Landes von der Militärdiktatur zu einem Demokratisierungsprozess mit der Möglichkeit von Pluralismus und Meinungsfreiheit ein. Allerdings begannen im Mai 2012 im Westen des Landes Auseinandersetzungen zwischen muslimischen Rohingyas, die von Myanmar nicht als Staatsbürger anerkannt wurden, und der lokalen (buddhistischen) Bevölkerung. Den Rohingyas wurde und wird der Versuch vorgeworfen, das Land muslimisch zu unterwandern, um die buddhistische Bevölkerungsmehrheit mittelfristig zu beseitigen.

¹⁷ Vgl. Hutter (2013), Religionspolitik von U Nu, 89 f., 94–96; Fräsch (2016), Birma, 87 f.; van Hmung (2015), Religious Conversion and the Law, 66 f.

Der Konflikt hat eine für unsere Fragestellung zentrale Konsequenz. Nationalistisch-fundamentalistische Buddhisten haben ab Beginn des Konflikts ein Schreckensszenario der Bedrohung des Buddhismus durch den Islam erfunden, zunächst unter der Führung des Mönches Ashin Wirathu mit der so genannten 969-Bewegung, die etwa bis 2014 landesweit agierte, um primär Feindschaft gegen die muslimischen Bevölkerungsgruppen Myanmars zu schüren. Fortgesetzt werden diese Agitationen durch die in der Wortwahl, aber keineswegs in der Sache gemäßigtere *Ma-Ba-Tha*-Bewegung („Patriotische Vereinigung Myanmars“), wobei aus diesen Kreisen 2014 auch Gesetzesentwürfe eingebracht wurden, welche die Religionsfreiheit deutlich einschränken.¹⁸

Im Mittelpunkt dieser Gesetzesdiskussion¹⁹ stehen Konversion bzw. Mischehen. Am 27. Mai 2014 wurde der Entwurf eines „Religiösen Bekehrungsgesetzes“ öffentlich gemacht. Wer die Religion wechseln will, muss dies – so das Gesetz – vor den Behörden des Regierungsbezirks beantragen und nachweisen, dass dies freiwillig geschieht. Ob der Antrag angenommen wird, obliegt der zuständigen Behörde, die auch beurteilt, ob der Konversionsantrag etwa die Absicht verfolgt, die bisherige Religion zu beleidigen oder zu benachteiligen. Wird eine solche Absicht des Konversionswilligen festgestellt oder unterstellt, so kann dies mit einer Gefängnisstrafe von zwei Jahren geahndet werden.

Da dieser „Konversionsaspekt“ im Prinzip eine Konversion vom Buddhismus zu einer anderen Religion im Blick hat (auch wenn diese Konversionsrichtung nicht explizit formuliert ist), handelt es sich – weitgehend – um ein Gesetz zur Verhinderung von Konversionen. Der Gesetzesentwurf verbindet aber das Thema Konversion (nun in umgekehrter Richtung) mit der Fragestellung von interreligiösen Eheschließungen – und ist primär gegen Muslime gerichtet, ohne dies explizit im Gesetz zu benennen. Muslimen wird nämlich vorgeworfen, buddhistische Frauen zu heiraten, um sie dadurch zwangsweise zum Islam zu bekehren und durch eine große Zahl von (muslimischen) Kindern die religiöse Demographie des Landes so zu verändern, um aus dem buddhistischen Myanmar ein islamisches Land zu machen. Dies ist der Hintergrund der gesetzlichen Regelung, derzufolge Buddhistinnen vor einer Eheschließung mit einem Nicht-Buddhisten die Erlaubnis der Behörden, Eltern und Verwandten für die Ehe einholen müssen und der

¹⁸ Vgl. Frasch (2016), Birma, 92 f.; Hayward/Walton (2016), *Advancing Religious Freedom*, 69 f.; <http://missio-blog.de/blog/2014/06/16/myanmar-das-religioese-bekehrungsgesetz-bedroht-die-religioese-freiheit/> (24.02.2018).

¹⁹ Vgl. Bwa (2016), Myanmar, 181 f.; Hayward/Walton (2016), *Advancing Religious Freedom*, 69 f.; van Hmung (2015), *Religious Conversion and the Law*, 65 f.

nicht-buddhistische Ehepartner zum Buddhismus konvertieren muss. Im Dezember 2014 hat Staatspräsident Thein Sein das Gesetz unterzeichnet und den beiden Kammern des Parlaments zur endgültigen Annahme vorgelegt, was im August 2015 geschehen ist.

Die Kritik an diesem Gesetzespaket wendet sich gegen die Restriktion von Religionsfreiheit, Menschenrechten und ethnischem Pluralismus.²⁰ Buddhistische wie nicht-buddhistische Frauenverbände kritisieren die Vorschrift, dass Frauen nicht eigenständig über ihren (andersreligiösen) Ehepartner entscheiden können; ethnische Gruppen kritisieren am Gesetz, dass durch die „Zwangsbekehrung“ zum Buddhismus ethnische Traditionen aufgegeben werden müssen, und Angehörige der nicht-buddhistischen Religionen weisen auf die Zwangskonversion zum Buddhismus und das de-facto-Verbot von Konversion in andere Religionen hin. Diese Kritikpunkte machen deutlich, dass es sich hierbei um Gesetzesgrundlagen zur Förderung des Buddhismus auf Kosten aller anderen Religionen handelt; auch wenn der Anlass für diese Gesetzesformulierung die Auseinandersetzung mit Muslimen war, so sind davon Christen, Hindus und Angehörige von ethnischen Religionen in gleicher Weise betroffen, d.h. Abschnitt 362 der Verfassung von 2008 ist dadurch in der Praxis maßgeblich eingeschränkt.²¹ Die Beschränkung von Konversion in eine nicht-buddhistische Religion bzw. die Zwangskonversion zum Buddhismus im Falle von Mischehen stellt die Religionsfreiheit in Myanmar somit seit wenigen Jahren ganz klar in Frage und unterstützt einen birmanisch-buddhistischen Nationalismus auf Kosten ethnischer, kultureller und religiöser Vielfalt des Landes.

4 Abschließende systematische Überlegungen

Die drei besprochenen Länder sind ethnisch und religiös pluralistisch zusammengesetzt, aber es ist unübersehbar, dass in allen drei Staaten jeweils eine Bevölkerungsgruppe national eine bevorzugte Stellung einnimmt und dieser Gruppe auch die jeweils bevorzugte Religion zugewiesen wird. Das Christentum ist in keinem der drei Länder diese Religion, so dass der „Missionsanspruch“ des Christentums oder Konversion zum Christentum auf Grenzen stößt und nur einzelne Segmente der Gesellschaft erreicht.

²⁰ Vgl. <https://www.gfbv.de/de/news/burmamyanmar-schwerer-rueckschlag-fuer-religionsfreiheit-7634/> (24.02.2018); vgl. Bwa (2016), Myanmar, 191 f.

²¹ Vgl. dazu auch das Schreiben der Myanmar Christian Churches vom Juni 2015 an den Staatspräsidenten Thein Sein; van Hmung (2015), Religious Conversion and the Law, 71.

Zugleich ist unübersehbar, dass alle drei Länder gegenwärtig in unterschiedlicher Weise religiöse Konversion behindern oder verbieten.

Auf den ersten Blick scheint dies in Bezug auf Malaysia wenig überraschend, da das theologische Selbstverständnis des Islam eine Bekehrung von Muslimen zu anderen Religionen ausschließt. Auch wenn einige problematische „Konversionsfälle“ in Malaysia genannt wurden, liegt das größere Problem für Christen (und andere Religionen) in Malaysia darin, dass Muslime selbst als aktive Konversionsakteure fungieren und dadurch – mit den Vorteilen des Personenstandsrechtes, das mit der Konversion zum Islam zusammenhängt – eher Christen (und Hindus) zu „Konversionsverlierern“ machen, als selbst durch Konvertiten zum Christentum geschwächt werden. Die Ursachen dafür liegen in einem – seit der Entstehung des Staates bestehenden – Missionsverbot unter Muslimen, das lange Zeit als Teil des real existierenden Nebeneinanders von Religionen in Malaysia von allen zur Kenntnis genommen wurde. Indirekt gefördert wird dieses Konversionsverbot unter Muslimen dabei aber durch die zunehmende Islamisierung der Öffentlichkeit, die Muslime fester in die Gesellschaft einbindet, was einer Konversion hinderlich wird. In Einzelfällen organisieren dabei seit ca. zwei Jahren muslimische Aktivisten auch „Anti-Christianisierungs-Seminare“ für Muslime, um sie gegen die „Gefahr der Christianisierung“ zu schützen.

Malaysische Muslime, die sich dem Christentum angeschlossen haben, das durch Konversionsakteure mit pfingstkirchlicher oder evangelikaler Ausrichtung (u. a. Assemblies of God; Sabah Injil Borneo) propagiert wird, erfahren dabei als Individuen Diskriminierung und Verfolgung, da der Religionswechsel als Infragestellung der malaysischen (muslimischen) Kultur und des Staates gewertet wird.

Eine größere Rolle spielen – im Zusammenhang mit (religiös gestütztem) Nationalismus – aber eindeutig Anti-Konversions-Bemühungen in Indien und Myanmar, die in beiden Ländern auf national-fundamentalistischen Interpretationen des Hinduismus bzw. Buddhismus aufbauen. Beiden Ländern gelten Christen und Muslime als Bedrohung ihrer nationalen Identität, so dass konkrete Anti-Konversionsgesetze aus der irrationalen Angst, Hinduismus bzw. Buddhismus würden großflächige Konversionsverlierer werden, formuliert werden. Zugleich zeigt sich in beiden Staaten, dass national-religiös ausgerichtete Konversionsakteure im Bereich von Bekehrungs- oder „Heimholungszeremonien“ versuchen, ethnische Minderheiten wie Dalits, Adivasis und Stammesethnien in Ostindien dem Hinduismus bzw. ethnische Gruppen wie beispielsweise Chin, Karen oder Kachin in Myanmar dem Buddhismus anzuschließen.

Bei diesen Aktivitäten treten jedoch Hindus bzw. Buddhisten auch in „Konkurrenz“ zu christlichen Konversionsakteuren unter diesen ethnischen Gruppen, wobei die staatlichen Anti-Konversionsgesetze den „religiösen Wettbewerb bzw. Markt“ zu Ungunsten der christlichen Mitbewerber steuern. Bislang stärker in Indien als in Myanmar sind dabei die „Heimholungszeremonien“ ausgeprägt, um Christen bzw. Muslime wieder zur „nationalen“ Hindu-Religion zurückzuführen. Christen (oder Muslime), denen man zuschreibt, dass sie (oder deren Eltern) Hindus bzw. Buddhisten gewesen wären, gelten dabei als besonderes Ziel von Re-Konversionsdruck. Dass der Druck zur Konversion dabei nicht nur in geistiger Weise geschieht, sondern durch Übergriffe auf Christen (in Indien) bzw. auf Muslime (in Myanmar) unterstützt wird, ist dabei ein Ausdruck religiöser Gewalt, welche die Konversionsproblematik in diesen beiden Ländern prekärer darstellt als in Malaysia.

Konversion und Religionswechsel sind somit nicht nur ein individuelles, sondern zugleich ein soziales und politisches Phänomen. Die individuelle Seite von Konversion ist in diesem Beitrag ausgeklammert geblieben. Aus der Position bzw. der Sorge, „Konversionsverlierer“ zu werden, sind – angetrieben durch religiös-nationalistische „Lobbys“ – Staaten selbst zu „Konversionsakteuren“ geworden, indem Gesetzgebung zu Konversionen der nationalen Ideologie dienen soll. Dass dadurch religiöser Pluralismus und das friedliche Nebeneinander in den drei Staaten in den Hintergrund tritt, ist unübersehbar. Genauso schränken die gesetzlichen Regelungen nicht nur Religionsfreiheit im Besonderen, sondern auch Menschenrechte im Allgemeinen in empfindlicher Weise ein. Diese Benachteiligungen betreffen dabei keineswegs nur Christen, sondern alle Religionsangehörigen, die außerhalb des national geförderten religiösen Mainstream stehen. Damit ist „Konversion“ aber weit mehr als ein theologisches oder interreligiöses Thema, sondern führt mitten in den Kontext politischer Auseinandersetzungen.

LITERATURVERZEICHNIS:

- Bwa, Saw Hlaing, Myanmar. Religious Presence in the Public Space and Inter-religious Relations, in: Sinn, Simone/Wing-Sze, Tong (Hg.): Interactive Pluralism in Asia. Religious Life and Public Space, Geneva 2016, 179–192.
- Feldtkeller, Andreas, Mission aus der Perspektive der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 85 (2001) 99–115.

- Frasch, Tilman, Buddhismus in Birma, in: Hutter, Manfred (Hg.), *Der Buddhismus II. Theravāda- Buddhismus und Tibetischer Buddhismus*, Stuttgart 2016, 61–98.
- Ghosh, Tapas, Ghar Wapsi. Politics with Religion, in: *Journal of Mission and Intercultural Studies* 2 (2015) 1, 87–102.
- Hayward, Susan/Walton, Matthew J., Advancing Religious Freedom and Coexistence in Myanmar. Recommendations for the next U.S. Administration, in: *The Review of Faith & International Affairs* 14 (2016) 2, 67–75.
- Hmung, Van, Religious Conversion and the Law. A Case Study from Myanmar with an Ecumenical Perspective and Response, in: *Asia Journal of Theology* 29 (2015) 64–73.
- Hutter, Manfred, Hindus in der muslimisch geprägten Gesellschaft Malaysias, in: Franke, Edith/Pye, Michael (Hg.), *Religionen Nebeneinander. Modelle religiöser Vielfalt in Ost- und Südostasien*, Berlin 2006, 83–101.
- Hutter, Manfred, Die Religionspolitik von U Nu (1907–1995) in den ersten Jahren der Unabhängigkeit Burmas. Die unüberwindbaren Spannungen zwischen buddhistischen Zielen und politischem Erfolg, in: Franke, Edith/Triplett, Katja (Hg.), *Religion und Politik im gegenwärtigen Asien. Konvergenzen und Divergenzen*, Berlin 2013, 85–99.
- Khalidi, Omar, Hinduising India. Secularism in Practics, in: *Third World Quarterly* 29 (2008) 8, 1545–1562.
- Kim, Sebastian C. H., Religious Conversion and Law in India. Controversy over the „Freedom of Religion“ Acts, in: Lienemann-Perrin, Christine/Lienemann, Wolfgang (Hg.), *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*, Wiesbaden 2012, 693–718.
- Kit, Sivin, Malaysia. Reimagining Solidarity – the „Allah“ Controversy, Public Discourse and Interreligious Relations, in: Sinn, Simone/Wing-Sze, Tong (Hg.): *Interactive Pluralism in Asia. Religious Life and Public Space*, Geneva 2016, 161–178.
- Kortteinen, Timo, Islamic Resurgence and the Ethnicization of the Malaysian State. The Case of Lina Joy, in: *Sojourn. Journal of Social Issues in Southeast Asia* 23 (2008) 2, 216–233.
- Lienemann, Wolfgang, Einführung, in: Lienemann-Perrin, Christine/Lienemann, Wolfgang (Hg.), *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*, Wiesbaden 2012, 3–37.
- Lochtefeld, James G., New Wine, Old Skins. The Sangh Parivār and the Transformation of Hinduism, in: *Religion* 26 (1996) 101–117.
- Neelankavil, Tony, Interkultureller Raum für Theologie. Eine Abhilfe gegen das Wiederaufleben des kulturellen Fundamentalismus in Indien, in: Gmainer-Pranzl, Franz/Kowalski, Beate/Neelankavil, Tony (Hg.), *Herausforderun-*

- gen interkultureller Theologie (Beiträge zur komparativen Theologie 26), Paderborn 2016, 127–147.
- Nehring, Andreas, Bekehrung als Protest. Zur Konstruktion religiöser Identität der Dalits in Indien, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 12 (2004) 3–21.
- Rambo, Lewis R./Farhadian, Charles E., Conversion, in: Jones, Lindsey (Hg.), *Encyclopedia of Religion*, Vol 3: Cabasilas, Nicholas – Cyrus II, New York 2005, 1969–1974.
- Schindehütte, Matti J., Konversion und Religionsrecht in Malaysia und Indonesien, in: Lienemann-Perrin, Christine/Lienemann, Wolfgang (Hg.), *Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*, Wiesbaden 2012, 763–795.
- Swami, Muthuraj, Indian Christian Responses to Anti-Conversion Activities, in: *Journal of Mission and Intercultural Studies* 3 (2016) 1, 54–68.
- Wessler, Heinz Werner, Heimkehr. Nationale und religiöse Identitätsdiskurse im gegenwärtigen Indien, in: *Südasiens. Zeitschrift des Südasiensbüro e.V.* 35 (2015) 1, 64–67.