

Heiner Bielefeldt und Volker von Bremen

Indigene Spiritualität als Menschenrechtsthema

Ethnologische, juristische und politische Aspekte

Herausgegeben von Frank Schwabe und Wolfram Stierle

Mit Fotos von Paola Tamayo und einem Geleitwort von Svenja Schulze



Angaben zum Titelbild

Das Bild hat der Kazike José Ávila von den Huichol, einem in der Sierra Madre im mexikanischen Bundesstaat Nayarit lebenden indigenen Volk, mit Fäden aus Wolle hergestellt. Im Anschluss an eine Meditation legte der Künstler die Fäden auf eine Holzplatte, die zuvor mit Harz und Wildbienen-Wachs bestrichen worden ist. Die Huichol sind eine der indigenen Ethnien, die ihre präkolumbische Lebensweise und Religion weiterhin leben. Sie verstehen sich als Bewahrer der Balance des Lebens. Einmal im Jahr pilgern sie in die ihnen heilige Wüste Wirikuta, das Land der Götter. Dort befindet sich für sie das Herz von Mutter Erde und der Geburtsort von Vater Sonne. In einer zeremoniellen Jagd erlegen sie in der Wüste den heiligen Kaktus Peyote (Hikuri). Sie verzehren den Peyote gemeinsam, um Visionen zu empfangen, die ihr Bewusstsein erweitern. Das Bild zeigt neben der Sonne den Peyote-Kaktus und kulturelle Gegenstände der Schamaninnen und Schamanen.

(© BMZ)

Heiner Bielefeldt und Volker von Bremen

Indigene Spiritualität als Menschenrechtsthema

Ethnologische, juristische und politische Aspekte

Herausgegeben von Frank Schwabe und Wolfram Stierle
Mit Fotos von Paola Tamayo und einem Geleitwort von
Svenja Schulze

Inhalt

Einleitung	5
-------------------------	----------

*Svenja Schulze, Bundesministerin für wirtschaftliche
Zusammenarbeit und Entwicklung*

Es geht um unser aller Überleben	8
---	----------

*Frank Schwabe, Beauftragter der Bundesregierung
für weltweite Religions- und Weltanschauungsfreiheit*

Warum ich mich für die Religionsfreiheit

indigener Völker einsetze	11
--	-----------

1. *Neuland und Hindernisse*..... 11
2. *Indigene Völker – Verständnis,
Situation und Spiritualität*..... 16
3. *Rahmenbedingungen indigener Religionsfreiheit*..... 17
4. *Religionsfreiheit und Spiritualität indigener Völker*..... 19
5. *Missionstätigkeit und die Religionsfreiheit
indigener Völker* 21
6. *Landkonflikte und die Religionsfreiheit
indigener Völker* 21
7. *Antidrogengesetze und die Religionsfreiheit
indigener Völker* 22
8. *Das FPIC-Prinzip*..... 23
9. *Es bleibt viel zu tun*..... 23

Paola Tamayo

Kohleabbau in Kolumbien: Der Kampf des Volkes gegen den Extraktivismus, Wayuu-Frauen im Widerstand	25
---	-----------

Heiner Bielefeldt und Volker von Bremen

**Indigene Völker und ihr Recht auf Religions- und
Weltanschauungsfreiheit. Ethnologische und**

menschenrechtspolitische Grundlagen 52

1. *Ein politisch brisantes Thema auch für Deutschland* 52
2. *Basisinformationen zu indigenen Völkern* 58
3. *Menschenrechtliche Grundlagen* 62
 - 3.1. *Zum Verständnis der Religions- und
Weltanschauungsfreiheit* 62
 - 3.2. *Ein lange vernachlässigtes Menschenrechts-
thema: die Rechte indigener Völker* 74
 - 3.3. *Rechte indigener Völker versus Menschenrechte?
Verbreitete Missverständnisse* 82
 - 3.4. *Weiterentwicklung der Religionsfreiheit
im Blick auf indigene Völker* 92
4. *Zur Charakterisierung indigener Religiosität* 101
 - 4.1. *Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer
Annäherung* 101
 - 4.2. *Religion – Spiritualität – Kosmvision* 102
 - 4.3. *Mission, indigene Kirchen, synkretische,
hybride Ausprägungen* 114
 - 4.4. *Einbettung in die Lebenswelt –
Land und Territorium* 121
5. *Religionsfreiheit indigener Völker:
Konflikte, Hindernisse, Durchbrüche* 125
 - 5.1. *Konflikthafte Grundstruktur* 125
 - 5.2. *Landkonflikte als Schlüsselthema indigener
Religionsfreiheit* 128
 - 5.3. *Ein Brennpunkt der Kontroverse:
Missionstätigkeit bei indigenen Völkern* 136
 - 5.4. *Inklusion versus Entfremdung?
Religionsfreiheit indigener Völker im
Bildungskontext* 149

5.5. Konflikte zwischen Religionspraxis und staatlichen Gesetzen: das Beispiel Peyote	154
5.6. Religionsfreiheit Indigener und Entwicklungszusammenarbeit.....	161
6. <i>Neue Chancen und neue Gefahren: Perspektiven für die Politik</i>	165

An diesem Buch haben mitgewirkt	171
--	------------

Einleitung

Menschen brauchen Freiheits-Rechte wie die Luft zum Atmen. Und diese Luft wird immer dünner. Immer mehr Länder erlassen Gesetze, die ein zivilgesellschaftliches Engagement behindern oder gar verhindern. Sich gegen soziale Ungerechtigkeit, Diskriminierung oder Umweltzerstörung zu engagieren, wird gefährlicher und schwieriger. Noch gut 2% aller Menschen leben in Staaten mit einer offenen Zivilgesellschaft. Tendenz fallend.

Die Religions- und Weltanschauungsfreiheit ist eines dieser fundamentalen und bedrohten Rechte. Etwa 90% der Menschen fühlen sich einer Religionsgemeinschaft zugehörig. Tendenz steigend. Und wer nicht religiös ist, hat gleichwohl oftmals eine Weltanschauung, die sein Leben und Handeln orientiert. Religions- und Weltanschauungsfreiheit betrifft alle. Entgegen manchen Vermutungen ist sie in der modernen Welt nicht etwa weniger wichtig geworden. Zur fairen und respektvollen Gestaltung des Zusammenlebens in religiös und weltanschaulich pluralistischen modernen Gesellschaften bleibt sie unverzichtbar.

Im Fokus dieses Buches steht eine bislang stark vernachlässigte Komponente der Religions- und Weltanschauungsfreiheit: das Recht indigener Menschen, individuell und gemeinschaftlich nach ihrer jeweiligen Spiritualität und Kosmvision, das heißt nach ihrer Religion bzw. Weltanschauung zu leben. Wer sich mit diesem Themenfeld beschäftigt, wird schnell feststellen, dass es nicht nur darum geht, eine „Lücke“ in der bisherigen Wahrnehmung und Realisierung des Rechts auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit zu füllen.

Die Herausforderung ist weit größer und verlangt, die Kategorien, in denen dieses Menschenrecht bislang verhandelt wurde, systematisch auf den Prüfstand zu stellen. Mit Überraschungen ist dabei zu rechnen. Zugleich stellt sich die beständige Aufgabe, die unvermeidliche eigene Standort-Gebundenheit selbstkritisch im Blick zu behalten. Menschenrechtspraxis und

Menschenrechtsreflexion verlangen stets genaues und sensibles Hinhören auf Positionen, Interessen, Vorstellungen und Bedarfe, die von Anderen – in manchmal auch ungewohnten Formen – artikuliert werden. Alle Versuche, darauf Antworten zu formulieren, bleiben unvermeidlich fragmentarisch und höchst vorläufig.

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um eine Gemeinschaftsarbeit. Heiner Bielefeldt hat eine menschenrechtliche Einordnung der Rechte indigener Völker erarbeitet und dabei systematische Überlegungen zur Weiterentwicklung des menschenrechtlichen Konzeptes der Religionsfreiheit formuliert. Das wäre von vorneherein nicht möglich gewesen, ohne dass Volker von Bremen ethnologisch erschlossen hätte, was die immer noch kolonial verstellten Kennzeichen indigener Spiritualität unter den heutigen Bedingungen von Globalisierung und der Zerstörung von Lebensräumen ausmachen. Und Frank Schwabe stellt als Menschenrechtspolitiker und Beauftragter der Bundesregierung für die weltweite Religions- und Weltanschauungsfreiheit sein Engagement in den Dienst der Weiterentwicklung der nationalen, europäischen und internationalen Instrumente des Menschenrechtsschutzes. Die Kooperation in diesen drei Dimensionen mündete im Dritten Bericht der Bundesregierung zur Lage der weltweiten Religions- und Weltanschauungsfreiheit, der im November 2023 vom Kabinett verabschiedet worden ist.¹

Mit der hier vorliegenden Veröffentlichung wollen wir dazu beitragen, dass diese Impulse in Wissenschaft und Politik, Rechtsprechung, Kultur und Gesellschaft national wie international nachhaltig im Sinne der Religions- und Weltanschauungsfreiheit weiterwirken können. Bei den Rechten indigener Völker, einschließlich ihrer Religionsfreiheit, handelt es sich keineswegs um ein gesondertes „Spezialthema“, abseits des sonstigen Menschenrechtsdiskurses. Vielmehr entscheidet sich am Umgang mit dieser Frage die Glaubwürdigkeit menschenrechtlichen Engagements im Ganzen sowie die Bereitschaft,

¹ Vgl.: <https://religionsfreiheit.bmz.de/religionsfreiheit-de/der-bericht>

menschenrechtliche Kategorien aus eurozentrischen und anderen Verengungen herauszunehmen. Letztlich ist dies ein Beitrag zur weiteren (und noch lange nicht abgeschlossenen) „Entkolonialisierung“ der internationalen Politik und des internationalen Rechts.

Im Blick auf ein nachhaltigeres Leben auf diesem Planeten hat das öffentliche Interesse an der Spiritualität indigener Völker in jüngster Zeit merklich zugenommen. Auch zu deren Würdigung und Stärkung bieten die Menschenrechte unverzichtbare Eckpunkte. In der vorliegenden Studie haben wir den Schwerpunkt auf Lateinamerika gelegt, wohl wissend, dass dort nur 11,5% aller indigenen Menschen weltweit leben – was zeigt, wie viel es noch zu tun gibt.

Dieses Buch enthält Fotos, die einen authentischen Einblick geben in das Leben des größten indigenen Volkes Kolumbiens, den Wayuu. Ein besonderer Focus gilt dabei der Situation von Frauen. Die Bilder wurden von der kolumbianisch-deutschen Künstlerin Paola Tamayo während eines dreimonatigen Aufenthalts Anfang des Jahres in der stark vom Extraktivismus betroffenen Region La Guajira in Kolumbien aufgenommen.

*Nürnberg, München, Berlin, Stuttgart im Sommer 2024
Heiner Bielefeldt, Volker von Bremen, Frank Schwabe,
Wolfram Stierle, Paola Tamayo*

*Svenja Schulze,
Bundesministerin für wirtschaftliche
Zusammenarbeit und Entwicklung*

Es geht um unser aller Überleben



Es ist bekannt, dass Menschen, die in indigenen Gemeinschaften leben, sich eng mit der Natur verbunden fühlen. Dass sie diese besonders gut kennen und daher ein großes Interesse daran haben, sie zu schützen und zu erhalten. Aber was hat die Spiritualität indigener Gemeinschaften mit unserem Leben in Europa zu tun?

Als Sônia Guajajara bei einem Frauen-Gipfel in Argentinien war, kam sie nicht allein, sondern mit zwei weiteren Frauen aus Ihrer Heimat. In bunten Kleidern und mit befedertem Kopfschmuck tanzten die drei Frauen Arm in Arm, bevor Sônia an das Mikrofon trat. Sônia erklärte den anwesenden Frauen warum: „Wir singen, denn bevor wir Indigenen sprechen, bitten wir zuerst unsere Mutter Erde und unsere Vorfahren um Erlaubnis“.

Sônia Guajajara ist Brasiliens erste Indigenenministerin. Ich traf sie auf meiner letzten Reise nach Brasilien und sie hat mich sehr beeindruckt. Wenn man Sônias gesamtes Engagement für Frauen, für indigene Gemeinschaften und für die Umwelt auf eine Kernbotschaft herunterbrechen müsste, dann lautet diese:

„Die Menschen müssen erkennen, dass die Unterstützung der indigenen Sache ihre eigene Existenz sichert.“

Und damit hat sie in nur zwei Sätzen erklärt, worum es in diesem Buch geht. Darum, dass indigene Gemeinschaften Mensch und Natur über Generationen hinweg zusammen denken. Dass ihre Spiritualität ein Menschenrecht ist, das um seiner selbst willen geschützt werden muss. Dass, wenn die Weltgemeinschaft die Spiritualität der indigenen Gemeinschaften schützt, auch gleichzeitig unser aller Lebensumwelt schützt.

Worum es in diesem Buch auch geht, ist die Verantwortung, die der Rest der Welt dafür trägt, den indigenen Gemeinschaften zu Ihrem Recht zu verhelfen. Denn immer noch sind internationale Politik und Wirtschaft, sind die Verteilung von Macht und Ressourcen vom Kolonialismus und dessen Folgen geprägt. Von der Unterdrückung, Ausbeutung und Diskriminierung der ehemals kolonialisierten Gebiete und Menschen. Deshalb habe ich im Entwicklungsministerium einen Prozess aufgesetzt, um koloniale Kontinuitäten in der deutschen Entwicklungszusammenarbeit zu überwinden. Dazu liefert dieses Buch einen guten wissenschaftlichen, juristischen und politischen Beitrag.

Denn die Entwicklungspolitik lässt sich nur dekolonisieren, wenn alle Akteur*innen sich selbstkritisch mit bestehenden Strukturen, Formaten und Instrumenten auseinandersetzen. Wenn sie aktuelle Vorstellungen und Praktiken zusammen mit Partner*innen weltweit hinterfragen und neu gestalten. Wenn Indigene nicht nur gehört, sondern an Entscheidungs- und Gestaltungsprozessen beteiligt werden.

Apropos Entscheidungen: Dass Gesellschaften friedlicher, stabiler und wirtschaftlich erfolgreicher sind, wenn Frauen gleichberechtigt mitentscheiden können, ist wissenschaftlich nachgewiesen. Deshalb ist es auch gut, dass das Buch indigene Frauen und ihr Engagement sichtbar macht. Frauen, die sich für gerechte Arbeitsverhältnisse, für Lieferketten-Verantwortung und für Landrechte einsetzen.

Frauen wie Paola Tamayo, die als Co-Regisseurin des Dokumentarfilms „Blutige Kohle“ darüber berichtet, wie Kohleunternehmen in Kolumbien unschuldige Menschen vertreiben oder gar ermorden, um an ihr Land zu kommen. Und wie internationale – auch deutsche – Unternehmen, dennoch mit den kolumbianischen Kohleproduzenten Geschäfte machen. Einige der ergreifenden Bilder von Paola Tamayo finden Sie in diesem Buch.

Durch diese und ähnliche Beispiele aus dem Buch wird klar: Der Schutz von Menschenrechten hängt eng mit dem Schutz unserer Umwelt zusammen. Und beide sind gleichzeitig eine wichtige Aufgabe der Entwicklungspolitik.

Deshalb bedanke ich mich bei den Autoren für ihren gelungenen Beitrag zu der Entkolonialisierungsdebatte. Und setze darauf, dass wir deren Erkenntnisse auch in die praktische Entwicklungszusammenarbeit mit unseren indigenen Partner*innen einfließen lassen.

*Frank Schwabe,
Beauftragter der Bundesregierung für weltweite
Religions- und Weltanschauungsfreiheit*

Warum ich mich für die Religionsfreiheit indigener Völker einsetze



1. Neuland und Hindernisse

Die Religions- und Weltanschauungsfreiheit ist ein fundamentales Menschenrecht. Kein übergeordnetes, aber auch keines am Rande. Sie ist eng verwoben mit anderen Menschenrechten wie der Meinungs-, der Versammlungsfreiheit und dem Schutz vor Diskriminierung. Aber sie geht in diesen Rechten nicht auf. Und genau darum geht es mir: Dieses oft gering geschätzte Menschenrecht in der Mitte der ganzen Menschenrechtsagenda zu verankern.

Die Religions- und Weltanschauungsfreiheit ist zugleich ein immer wieder missverstandenes Menschenrecht. Es geht dabei nämlich nicht um Ansprüche von Religionen oder Weltanschauungen, von Kirchen oder Gruppen an den Staat. Ich bekleide nicht das Amt eines Religions- oder Weltanschauungs-„Agenten“. Es geht vielmehr um die Freiheit des einzelnen Menschen, seine Religion oder seine Weltanschauung allein

oder in Gemeinschaft sichtbar zu bekennen, sie zu wechseln oder eben auch keiner Religion oder Weltanschauung anzugehören. Für die politische Bedeutung von Spiritualitäten, Religionen und Weltanschauungen den Blick zu schärfen, war eines der Ziele des 3. Berichtes der Bundesregierung zur weltweiten Lage der Religions- und Weltanschauungsfreiheit, den ich im November 2023 vorgestellt habe.

Dieser Bericht aus Deutschland betritt Neuland, indem er einen thematischen Schwerpunkt auf die Religions- und Weltanschauungsfreiheit indigener Völker legt. Er schließt damit an einen Bericht der Sonderberichterstatterin der Vereinten Nationen (VN) für Religions- und Weltanschauungsfreiheit an und entwickelt das Thema weiter. Während der Entstehung des Berichtes wurde deutlich, dass wir Pionierarbeit leisten, auch weil uns die Meinung entgegengehalten wurde, dass indigene Spiritualität gar nicht mit dem Thema der Religions- und Weltanschauungsfreiheit in Verbindung stünde. Diese Sichtweise ist für mich ein gutes Beispiel dafür, wie sehr wir in unseren Gesellschaften noch immer an kolonialen Weltansichten arbeiten müssen. Umso mehr danke ich den beiden Autoren des in diesem Buch veröffentlichten wissenschaftlichen und zugleich allgemein verständlichen Grundlagentextes zur indigenen Religionsfreiheit für ihre Arbeit. Als Politiker habe ich ihrer wissenschaftlichen Expertise viel zu verdanken. Die hier veröffentlichte Arbeit von Heiner Bielefeldt und Volker von Bremen scheint mir ungemein wertvoll für den ganz praktischen menschenrechtlichen Einsatz für indigene Religions- und Weltanschauungsfreiheit, wo immer sie verletzt wird.

Beim Blick auf die Situation indigener Völker auf unserer Welt sprechen schon die Zahlen für sich. Weltweit gibt es rund 5.000 indigene Völker. Ihre Gesamtbevölkerung wird auf ungefähr 476,6 Millionen Menschen geschätzt. 70,5 Prozent von ihnen leben in Asien und der Pazifikregion, 16,3 Prozent in Afrika, 11,5 Prozent in Lateinamerika und der Karibik, 1,6 Prozent in Nordamerika und 0,6 Prozent in Europa. Indigene sind fast dreimal so häufig von extremer Armut betroffen wie nicht-

indigene Menschen. Indigene Frauen leiden noch einmal besonders unter Ungleichheit. Indigene verwalten über 25 Prozent der Landfläche weltweit. Sie leben in 40 Prozent der Schutzgebiete und letzten ökologisch intakten Landschaften. In indigenen Gebieten finden sich aber auch über 60 Prozent der begehrtesten Rohstoffe der Welt. Und so ist es kein Wunder, dass Indigene in ihrem Einsatz für die Natur überproportional gefährdet sind: 2022 waren 36 Prozent der ermordeten Umwelt- und Landrechtsaktivistinnen und -aktivisten Indigene, obwohl indigene Völker nur 6,2 Prozent der Weltbevölkerung ausmachen.

Mit der Herausgeberschaft für dieses Buch möchte ich dazu beitragen, dass wir alle einen neuen Blick auf Land- und Infrastrukturkonflikte rund um indigene Gemeinschaften werfen und unser Handeln überprüfen. Wir müssen dringend ein Verständnis dafür entwickeln, dass es sich oftmals nicht „nur“ um Ressourcenkonflikte handelt. Wir müssen lernen, dass es auch eine andere Weltsicht gibt als die uns vertraute. Wir müssen aus menschenrechtlichen Gründen respektieren, dass das Erleben einer beseelten Mitwelt für die indigene Spiritualität eine zentrale Rolle spielt und entsprechend handeln.

Meine persönliche Lernkurve bei diesem Thema ist mit den indigenen Gemeinschaften in Guatemala und meinen Erfahrungen mit konfliktbehafteten Infrastrukturprojekten verbunden. Bei einem meiner Besuche habe ich vor einigen Jahren nicht verstanden, warum es heftige Proteste rund um in meiner Sicht ganz naturverträgliche kleine Wasserkraftwerke gab. Ich habe gelernt, dass es darum ging, dass die Gebiete um einen kleinen Strom herum eine spirituelle Bedeutung hatten. Da der Wald in den Augen indigener Gemeinschaften beseelt war, durften dort aus ihrer Sicht ohne spirituelle Rechenschaft keine Eingriffe stattfinden. Es ging nicht darum, keinerlei Eingriffe vorzunehmen. Es ging darum, besser zu verstehen, was getan wird und was die Folgen sind. Die Auffassung, dass alles Leben in für uns oft unsichtbarer Weise miteinander zusammenhängt, hat mich beeindruckt. Wir dürfen solches Denken nicht

einfach als „exotisch“ abtun. Mich hat diese Wahrnehmung der Zusammenhänge des Lebens an das Motto der Ethik von Albert Schweitzer erinnert: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.“ Wir können das Leben der Natur nicht unabhängig vom menschlichen Leben und unserer Verantwortung betrachten. Wir müssen dafür in unserer Gesellschaft dringend ein besseres Verständnis indigener Spiritualität im Sinne des Menschenrechtes auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit entwickeln. Ich bin zudem überzeugt, dass die Auseinandersetzung mit für viele noch neuen Elementen wie mit der indigenen Spiritualität auch zahlenmäßig größeren Gruppen wie etwa Christinnen und Christen hilft, deren Anliegen bisher in der Regel mit der Religionsfreiheit verbunden werden.

Wer sich, wie ich, für die Religions- und Weltanschauung indigener Völker einsetzen möchte, trifft schnell auf eine Reihe von Hindernissen. Das fängt, wie angedeutet, schon damit an, dass viele indigene Spiritualität gar nicht als Religion ansehen und respektieren. Ich will dazu klar sagen, dass ich diese Auffassung als eine koloniale Grundhaltung zurückweise. Hinderlich ist des Weiteren, dass im Menschenrechtsdiskurs - und nicht selten gerade bei denen, die sich für die Menschenrechte und die Landrechte Indigener einsetzen - das Thema Religion in keinem guten Ruf steht. Was mit Religion und Spiritualität zu tun hat, das wird in säkularen Zusammenhängen vorschnell vernachlässigt, wenn nicht bewusst umgangen. Auch damit tut man indigenen Menschen Unrecht. Diese Hindernisse zu überwinden ist ebenfalls eine Aufgabe der Entkolonialisierung. Schließlich, und nicht weniger gewichtig: Als ich mich aufmachte, das Thema indigene Religionsfreiheit politisch aufzuwerten, wurde mir gesagt, dass dazu wissenschaftliche Vorarbeiten fehlen würden. Und das sogar in doppelter Hinsicht. Zum einen betrifft dies unser Verständnis von „Indigenen“ und ihrer spezifischen Spiritualität. Wenige können dazu qualifiziert Auskunft geben. Zum anderen betrifft es aber nicht weniger die vorherrschenden menschenrechtlichen

Konzepte von Religion. Als die entsprechenden Passagen 1948 formuliert wurden, standen den Autoren eher die bekannten Weltreligionen vor Augen. Der Einsatz für die Religionsfreiheit indigener Völker benötigt daher gleichsam ein doppeltes Fundament: ein ethnologisch kenntnisreiches Verständnis von indigener Spiritualität und die Fortentwicklung des menschenrechtlichen Konzeptes von Religion. Dieses Buch will dazu beitragen, dieses doppelte Defizit des Engagements für indigene Religions- und Weltanschauungsfreiheit abzubauen.

Umfassender und grundlegender als dies in einem Regierungsbericht möglich ist, bereitet der hier herausgegebene Text die spezifischen menschenrechtlichen Fragen indigener Religiosität auf. Ich danke Heiner Bielefeldt für die menschenrechtliche Expertise und Volker von Bremen für den ethnologischen Beitrag zur Spiritualität indigener Völker. Und beiden zusammen ist zu danken für die alles andere als selbstverständliche Bereitschaft, diesen Text kooperativ und diskursiv zu erstellen. Mir liegt daran, dass diese einmalige juristisch-ethnologische Kooperation in den kommenden Jahren gesellschaftliche, juristische und politische Früchte tragen kann – hierzulande und in den Gebieten, in denen indigene Völker leben.

Es gibt also nicht zu unterschätzende Barrieren für eine Politik, die sich menschenrechtlich der Bedeutung indigener Spiritualität stellt. Diese gemeinsam mit vielen anderen zu überwinden, das habe ich mir zur politischen Aufgabe gemacht. Deshalb bin ich wenige Wochen nach Veröffentlichung des Berichtes im Januar 2024 nach Guatemala gereist. Dort haben Maya-Völker einen entscheidenden Beitrag dazu geleistet, dass der gewählte Präsident Bernardo Arévalo gegen die Widerstände korrupter Kräfte im Land im Januar 2024 sein Amt antreten konnte. Zuvor hatten Indigene 105 Tage lang ein Protestcamp vor dem sogenannten „Ministerio Publico“ errichtet. In den Morgenstunden des 14. Januar 2024, dem Tag der Inauguration des neu gewählten Präsidenten, haben sie vor dem Zaun des Ministeriums eine religiöse Zeremonie abgehalten. In der Berichterstattung war später von der größten

Demokratiebewegung des 21. Jahrhunderts die Rede. In der Tat verlangt uns der Mut der Mayas und die Aufopferungsbereitschaft ihrer „Autoridades“ allen Respekt ab. Auch ein katholischer Gottesdienst hat an diesem Morgen vor dem für viele Guatemaltekinnen und Guatemalteken für Willkür, Gewalt und Unterdrückung stehenden Ministerium stattgefunden. Gemeinsam mit Kardinal Ramazzini und indigenen Menschenrechtskämpferinnen und -kämpfern durfte ich mit den Menschen feiern und singen. Dies war ein Tag, der eindrücklich gezeigt hat, wie wichtig Religionen und Religionsfreiheit für den Erhalt der Demokratie sein können.

Im Folgenden will ich kurz einige der Themen skizzieren, welche die beiden Autoren Heiner Bielefeldt und Volker von Bremen in ihrem wegweisenden Text aufnehmen und in einer Weise vertiefen, die eine große Unterstützung für das menschenrechtliche, politische und zivilgesellschaftliche Engagement ist, das wir in diesem Bereich dringend brauchen.

2. Indigene Völker – Verständnis, Situation und Spiritualität

Um es unmissverständlich zu sagen: Für die Glaubwürdigkeit unserer Menschenrechtspolitik kommt dem Einsatz für die Religions- und Weltanschauungsfreiheit indigener Völker eine zentrale Bedeutung zu. Die Aufnahme spezifischer Menschenrechtsanliegen indigener Völker ist die Voraussetzung dafür, den Universalismus der Menschenrechte angesichts indigener Unrechtserfahrungen glaubwürdig und inklusiv zu verteidigen. Die Menschenrechte indigener Völker werden weltweit verletzt. Im Zentrum dieser Konflikte stehen in der Regel Agrarinvestitionen, Landraub, Energie-, Infrastruktur- und Bergbauprojekte sowie Naturschutzmaßnahmen. Wo indigene Besitzansprüche auf das von ihnen bewohnte Land verletzt werden, sehen sie sich um ihre ökonomischen, kulturellen und religiösen Lebensgrundlagen gebracht. In diesen Konflikten

sind nicht nur Indigene Opfer von Menschenrechtsverletzungen, sondern auch Menschenrechtsverteidigerinnen und -verteidiger, die sich für ihre wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte einsetzen.

Konflikte um die Rechte indigener Völker betreffen oftmals ihre Religions- und Weltanschauungsfreiheit und haben als solche in der menschenrechtspolitischen Diskussion bisher zu wenig Aufmerksamkeit gefunden. Eine entsprechende Menschenrechtspolitik sollte dabei berücksichtigen: Was ist das Verständnis von „Indigenen“, von ihrer Spiritualität oder Kosmvision und wie sind im Blick auf indigene Völker die bisherigen menschenrechtlichen Konzepte von Religion und Religionsfreiheit fortzuentwickeln?

Eine allgemein akzeptierte Definition von Indigenen gibt es nicht. Die Vielzahl der indigenen Völker vermag ein Sammelbegriff nicht zu umfassen. Im Zuge der Debatten im Rahmen der VN zu Fragen der Allgemeinen Menschenrechte hat sich aber der Begriff der „indigenen Völker“ durchgesetzt. Es besteht für indigene Völker ein allgemeiner, allumfassender Bezug zum Recht auf Selbstbestimmung, zu kollektiven und kulturellen Rechten sowie den Rechten auf Land und Territorien und ihre Ressourcen. Dafür steht die Erklärung der Rechte indigener Völker, welche von der VN-Generalversammlung im Jahr 2007 verabschiedet wurde. Es ist zu begrüßen, dass die Anliegen indigener Völker in den menschenrechtspolitischen Foren der VN zunehmend stärker repräsentiert sind.

3. Rahmenbedingungen indigener Religionsfreiheit

Weder die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 noch die beiden Menschenrechtspakte von 1966 zu bürgerlichen und politischen sowie wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten enthalten ausdrückliche Bezüge zu indigenen Völkern. Indigene Kinder werden dagegen in Art. 30 der

Kinderrechtskonvention von 1989 ausdrücklich erwähnt und auch die Fachausschüsse für die Überwachung der VN-Menschenrechtskonventionen haben wiederholt Bezüge zu Indigenen hergestellt, etwa 1994 der Menschenrechtsausschuss zu ihren Landrechten oder 1997 der Ausschuss für die Beseitigung der Rassendiskriminierung.

Erst mit der ILO-Konvention 169 aus dem Jahr 1989 ist es gelungen, ein völkerrechtliches Vertragswerk zu schaffen, das die Rechte indigener und tribaler Völker (indigenous and tribal peoples) im Titel trägt. Bis heute stellt die ILO-Konvention 169 die wichtigste rechtsverbindliche Gewährleistung der Rechte indigener Völker auf globaler Ebene dar. Sie ist allerdings bislang nur von 24 Staaten – mehrheitlich aus Lateinamerika – ratifiziert worden. Deutschland ist der Konvention 2021 beigetreten. Nur etwa 15 Prozent der indigenen Menschen leben in diesen 24 Ländern. Somit genießt der weitaus größte Teil der indigenen Völker über 30 Jahre nach ihrer Verabschiedung weiterhin nicht den durch diese Konvention gewährten Schutz.

Vor diesem Hintergrund zeigt sich die Bedeutung der Erklärung der VN über die Rechte indigener Völker (United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, UNDRIP). Die Erklärung ist nicht völkerrechtlich verbindlich, sondern hat – als Beschluss der Generalversammlung – empfehlenden Charakter. Sie gilt als historischer Durchbruch und berücksichtigt die besonderen Unrechtserfahrungen indigener Völker, die im Menschenrechtsdiskurs lange Zeit zu wenig Beachtung gefunden haben. Art. 1 UNDRIP unterstreicht die Geltung der Menschenrechte für indigene Völker und ihre Angehörigen. Die Klarstellung in Art. 1 UNDRIP, dass die Rechte indigener Völker universale Menschenrechte sind, schließt die Religions- und Weltanschauungsfreiheit ein.

Internationale Instrumente zum Schutz der Rechte indigener Völker

- ILO-Konvention 107 (1957), ratifiziert von 27 Staaten (zehn zurückgetreten)
- ILO-Konvention 169 (1989), ratifiziert von 24 Staaten (darunter seit 2021 Deutschland)
- Ständiges VN-Forum über indigene Angelegenheiten (seit 2000)
- VN-Sonderberichterstatter zu den Rechten indigener Völker (seit 2001)
- VN-Erklärung über die Rechte indigener Völker (2007)
- EMDRIP (Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples, Expertenmechanismus für die Umsetzung der VN-Erklärung von 2007)

4. Religionsfreiheit und Spiritualität indigener Völker

Die Anliegen und Bedürfnisse indigener Völker erfordern angemessene Berücksichtigung im menschenrechtlichen Diskurs zur Religionsfreiheit. In seinem Bericht über die Religionsfreiheit indigener Völker verweist Ahmed Shaheed, damaliger VN-Sonderberichterstatter für Religions- und Weltanschauungsfreiheit (2016-2022) darauf, dass indigene Völker den Begriff der Religion – und ähnlich auch den Begriff der Weltanschauung – oft vermeiden und stattdessen lieber von Spiritualität sprechen. Dabei sei man auf diesen einen Begriff keineswegs festgelegt. Die Entscheidung für die passende Begrifflichkeit liegt bei den betroffenen Menschen.

In den einschlägigen internationalen Dokumenten zu den Rechten indigener Völker findet sich ein Sprachgebrauch, der das Feld des Religiösen in Richtung Spiritualität und Kultur ausweitet. So sieht die ILO-Konvention 169 in Art. 5 u.a. vor, dass die „sozialen, kulturellen, religiösen und spirituellen

Werte und Gepflogenheiten dieser Völker“ bei der Umsetzung dieser Konvention anzuerkennen und zu schützen sind. Dies greift auch UNDRIP auf. Art. 12 Abs. 1 UNDRIP bezieht sich auf Rechte indigener Völker aus spirituellen und religiösen Praktiken. Ausdrücklich werden religiös relevante Riten, Stätten und Objekte genannt. Mit Fragen der Rückerstattung entwendeten Eigentums und ggf. Wiedergutmachung beschäftigt sich Art. 11 Abs. 2 UNDRIP. Art. 25 UNDRIP spricht die besondere Beziehung an, die indigene Völker zum traditionell genutzten Land und ihrer natürlichen Umwelt pflegen.

Die Rechte Indigener sind vielfältig durch unfreiwillige Assimilierung bedroht. Es gibt Überlappungen zwischen indigener Spiritualität und den Einflüssen anderer Religionen. Hybride Formen der Religionspraxis fallen unter den Schutz der Religionsfreiheit. Religionsfreiheit umfasst also konventionelle religiöse Praxis genauso wie reformerische Projekte. Sie schließt die Freiheit zum Religionswechsel ebenso ein wie die Abkehr von Religion.

Die religionsbezogenen Rechte indigener Völker stehen im Gesamtzusammenhang menschenrechtlicher Freiheit. Das heißt, indigene Menschen entscheiden selbstbestimmt darüber, wie sie ihre religiös-spirituelle Praxis verstehen, entwickeln, praktizieren und respektiert sehen wollen und welche staatliche Förderung bzw. welchen staatlichen Schutz sie dazu für erforderlich halten. Auch die Freiheit religiöser Minderheiten oder individueller Dissidentinnen oder Dissidenten innerhalb indigener Völker ist vom Recht auf Religionsfreiheit umfasst.

Einschränkungen der Religionsfreiheit und ihrer Freiheits- und Gleichheitsdimensionen bedürfen einer Rechtfertigung. In der Praxis gibt es Überschneidungen mit anderen Menschenrechten, etwa der Meinungsfreiheit, der Versammlungsfreiheit oder den Rechten kultureller Minderheiten. Diese Überlappungen machen deutlich, dass die verschiedenen Menschenrechtsnormen zusammengehören und sich wechselseitig stützen.

5. Missionstätigkeit und die Religionsfreiheit indigener Völker

Zu den umstrittensten Themen im Kontext der Religionsfreiheit zählt die Missionstätigkeit unter indigenen Völkern. Mission hat im Lauf der Geschichte und bis in die Gegenwart die Rechte indigener Völker massiv verletzt. So hat Papst Franziskus bei seinem Besuch in Kanada 2022 auf die Rolle kirchlicher Einrichtungen bei der Zwangsassimilierung hingewiesen, die in Kanada seit 2008 Gegenstand der Arbeit einer Wahrheits- und Versöhnungskommission ist. Ähnliche Unrechtserfahrungen haben indigene Völker weltweit gemacht.

Zugleich schützt die Religionsfreiheit grundsätzlich auch Missionstätigkeit, jedenfalls sofern diese ohne Zwang und Ausnutzung von Abhängigkeiten erfolgt. Vor diesem Hintergrund kann es zu Konflikten zwischen den Grundrechten der missionierenden Personen und denen der indigenen Völker kommen, die in der Abwägung ggf. auch staatliche Einschränkungen der Mission zum Schutz Indigener erfordern.

6. Landkonflikte und die Religionsfreiheit indigener Völker

Viele politische und juristische Auseinandersetzungen um die Rechte indigener Völker beziehen sich auf Landkonflikte. Obwohl in den Verfassungen und Gesetzen der Länder mit indigener Bevölkerung meist verankert, sind Land- und Territorialrechte indigener Völker und Gemeinschaften in sehr vielen Fällen de facto nicht umgesetzt. Die genaue Zahl von landbezogenen Verletzungen der Religionsfreiheit lässt sich schwer ermitteln, da Eingriffe in die Landrechte oft nicht als mögliche Einschränkungen der Religionsfreiheit erfasst werden.

Art. 26 UNDRIP bekräftigt das Recht indigener Völker auf das von ihnen traditionell besiedelte, besessene und

genutzte Land und fordert die Staaten auf, die gewohnheitsrechtlichen Traditionen der Indigenen hinsichtlich ihres kollektiven Landbesitzes zu respektieren. Ressourcenschutz und Religionsfreiheit sind eng verbunden. Ausdrücklich Anerkennung findet die religiös-spirituelle Dimension des Landes in Art. 13 der ILO-Konvention 169 bzw. in Art. 25 UNDRIP.

James Anaya, ehemaliger VN-Sonderberichterstatler für die Rechte indigener Völker (2008-2014), beklagt die oft verheerenden Auswirkungen von Rohstoffindustrien wie dem Bergbau auf die Lebensgrundlagen indigener Völker. Auch die Ausweisung neuer Naturschutzgebiete geht nicht selten zulasten der Indigenen und kann zu Zwangsumsiedlungen in Verbindung mit schwerwiegenden Auswirkungen auf Kultur, Sprache und spirituelle Identität führen.

In den letzten Jahren hat es in der Rechtsprechung dazu bemerkenswerte und wichtige Entwicklungen gegeben. Die einschlägigen Kapitel dieses Buches geben auch Fachleuten dazu detailliert Auskunft. Sie sind damit eine wichtige Basis für die juristische Aufarbeitung dieser zentralen Fragen auch in Lateinamerika.

7. Antidrogengesetze und die Religionsfreiheit indigener Völker

Religiöse Minderheiten sehen sich oft mit dem Problem konfrontiert, dass Gesetzgebung wenig Rücksicht auf ihre spezifischen religiösen Interessen und Praktiken nimmt. Aus der Perspektive der Religionsfreiheit kann es geboten sein, mit Blick auf Minderheiten im Rahmen der allgemein geltenden nationalen Gesetze spezifische Konzessionen zu vereinbaren.

Zur Frage, wie ein Ausgleich zwischen Anliegen der Religionsfreiheit indigener Völker einerseits und der staatlichen Antidrogenpolitik andererseits gefunden werden könnte, wird die US-amerikanische Rechtsprechung und Politik aufgearbeitet. Die Debatten dazu sind noch nicht abgeschlossen.

8. Das FPIC-Prinzip

Speziell zwischen den Ansprüchen indigener Völker und den Interessen von Staaten im Blick auf Landrechte, wirtschaftliche Entwicklung, Naturschutz oder Antidrogengesetze entstehen immer wieder Spannungen. Für solche Situationen gilt das Prinzip des „free, prior and informed consent“ (FPIC). Sein Zweck besteht darin, sämtliche staatlichen Zwangsmaßnahmen, die typischerweise mit schweren Menschenrechtsverletzungen einhergehen, zu verhindern und stattdessen auf einvernehmliche Lösungen zu setzen. Grundlage dafür ist Art. 10 UNDRIP.

Das Prinzip des FPIC gibt indigenen Völkern eine starke Verhandlungsposition. Art. 46 Abs. 2 UNDRIP zählt die Voraussetzungen für Einschränkungen der in der Erklärung aufgelisteten Rechte indigener Völker auf. Aufgrund des Rechtes Indigener auf Religionsfreiheit sind auch die Kriterien zu berücksichtigen, die religiös-spirituelle Fragen betreffen und die sich aus diesen für die Lebensgestaltung und Entwicklung der Gemeinschaften ableiten. Die hier in dem entsprechenden Kapitel vertieften Fragen sind von höchster juristischer Relevanz im Einsatz für die Rechte indigener Völker.

9. Es bleibt viel zu tun

Die Bedeutung der Religionsfreiheit indigener Völker ist – auch dies macht dieses Buch deutlich – ein noch wenig bearbeitetes Forschungs- und Politikfeld. Ein „Mehr“ an Wissen, Analyse und politischer Aufmerksamkeit ist wichtig für die Stärkung der Religionsfreiheit indigener Völker. Es ist aber auch für ein zeitgemäßes Verständnis von Religion nötig, das Spiritualität und Kosmovision einbezieht. Das hier veröffentlichte menschenrechtlich-ethnologische Gutachten ist nicht nur ein Meilenstein auf dem Weg vor uns, es ist zugleich ein Weckruf, indigenen Völkern nicht weiter in kolonialer Manier ihre Rechte

vorzuenthalten. Ich danke allen, die sich in Zivilgesellschaft und Politik, in Religionsgemeinschaften, Wissenschaft und nicht zuletzt Wirtschaft daran beteiligen. Ich danke dem Deutschen Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ), dass es eigens für die menschenrechtliche Arbeit vor Ort eine spanische Fassung dieses Buches hat erstellen lassen.

Paola Tamayo

Kohleabbau in Kolumbien: Der Kampf des Volkes gegen den Extraktivismus, Wayuu-Frauen im Widerstand



In Kolumbien sind mehrere nationale und multinationale Unternehmen im Rohstoffhandel tätig, wie zum Beispiel Glencore, eine Unternehmensgruppe aus der Schweiz, und Drummond, ein US-Bergbauunternehmen. Beide Firmen sind im Bereich der Kohleindustrie tätig und werden schwerwiegender Gesetzesverstöße beschuldigt, darunter Umweltzerstörung, Verletzung der Menschenrechte und Vertreibung der Einwohner mithilfe von Paramilitäreinheiten. Die davon Betroffenen sind zumeist Menschen, die in der Nähe der Kohleminen leben und zu benachteiligten Bevölkerungsgruppen gehören, wie afrokolombianische Gemeinden und dem größten indigenen Volk Kolumbiens, den Wayuu. Mehrere Ex-Kämpfer der Paramilitärs haben vor Gericht gegen die Unternehmen ausgesagt, weil sie sich aufgrund des Abkommens „Justiz und Frieden“ der Justiz gestellt haben oder weil sie gefasst wurden. Beispielsweise

Alcides Mattos alias „El Samario“ und Elias Arias alias „El Pigua“, die ich während der Dreharbeiten des Dokumentarfilms „Blutige Kohle“ kennengelernt und mit denen ich mehrere Tage verbracht habe. Sie erzählten, dass sie im Auftrag der Unternehmen viele grausame Taten begangen haben. Das kann man in dem Bericht „The Dark Side of Coal“ der niederländischen Organisation Pax for Peace nachlesen.

Bezüglich der Umweltzerstörung im Departamento del Cesar wurden durch die Resolution 970 vom 20. Mai 2010 (geändert durch die Resolution 1525 von 2010) die Unternehmen Drummond, Colombian Natural Resources SAS, CNR III Sucursal Colombia und C.I. Prodeco S.A. (Glencore) angewiesen, die Dörfer Plan Bonito, El Hatillo und Boquerón im Departamento del Cesar umzusiedeln.

Die zwei größten Regionen Kolumbiens, in denen Kohle abgebaut wird, sind Cesar und La Guajira. In der Stadt Albania in La Guajira liegt die Kohlemine El Cerrejón, die größte Tagebau-Kohlemine Lateinamerikas und eine der größten weltweit. Der Export dieses begehrten Minerals ist in den letzten Jahrzehnten stetig gestiegen. Das Bergbauunternehmen El Cerrejón gehört seit 2022 vollständig dem Schweizer multinationalen Großkonzern Glencore. Die Erzeugnisse werden in Länder wie Deutschland exportiert, das sich über Unternehmen wie EnBW, RWE, Uniper und anderen mit diesem Mineral versorgt.

Kolumbien war bis 2017 der zweitgrößte Kohlelieferant Deutschlands nach Russland. Danach ging der dortige Import für einige Jahre zurück, aber nach Beginn des Ukraine-Kriegs ist er wieder gestiegen und hat sich sogar mehr als verdoppelt. Diese Art des Extraktivismus ist eine neue Form des Postkolonialismus, die nicht nur Umweltzerstörung, zunehmende Atemwegserkrankungen und Menschenrechtsverletzungen verursacht, sondern auch die Kultur und Weltanschauung des indigenen und afrokolumbianischen Volkes verletzt. Ein Beispiel dafür ist die Umleitung des Baches Bruno (El Arroyo Bruno), dessen Verlauf durch den multinationalen Großkonzern Glencore um 3,6 Kilometer verlegt wurde.

Der Bach Bruno ist die einzige Wasserquelle der dort lebenden Wayuu in diesem Teil der Region. Wasser bedeutet Leben für das Volk der Wayuu, ebenso wie für alle Menschen. Für die Wayuu ist das Wasser jedoch besonders wichtig, da es für sie „Mutter Wasser“ ist, wo ihre Vorfahren bereits ihre Rituale durchgeführt haben. Nach der Umleitung des Baches Bruno ist ihre heilige Quelle derzeit nicht mehr für sie erreichbar, weil dieser Teil des Baches in den Privatbesitz der Firma Glencore übergegangen ist. Rosa Sierra von der Gemeinde El Rocio berichtet: „Wir können nicht mehr zur heiligen Quelle gehen oder unsere Kinder in aller Ruhe hinschicken, weil wir Angst haben, was uns dort geschehen könnte.“

Während vergangener Filmprojekte, an denen ich beteiligt war, und im Laufe meines dreimonatigen Aufenthalts in der Region La Guajira konnte ich mehrere Gemeinschaften des indigenen Volks Wayuu kennenlernen, die Opfer des Kohleabbaus sind. Dort konnte ich erleben, wie insbesondere Frauen eine unglaubliche Kraft haben, um Schwierigkeiten, Grausamkeiten und Ungerechtigkeiten zu überwinden und damit umzugehen. Ihre Resilienz ist bewundernswert. Sie wollen nicht nur für sich Gerechtigkeit, sondern für alle Frauen, denen das Gleiche widerfahren ist. Vertreibungen, Vergewaltigungen, Morde und Verletzungen ihrer Rechte sind einige der Verbrechen, die viele Frauen in den Bergbauregionen durchmachen mussten und weiterhin durchmachen.

Inmitten dieser Menschenrechtsverletzungen spielen die Wayuu-Frauen eine entscheidende Rolle in der Gesellschaft, indem sie sich als Aktivistinnen und politische Vertreterinnen in ihren Gemeinschaften engagieren. Sie haben soziale Bewegungen ins Leben gerufen und Organisationen gegründet, in denen sie für ihre Rechte, die Rechte der Natur und die ihres Ökosystems kämpfen.

Menschen, die in den importierenden Ländern von der kolumbianischen Kohle profitieren, fragen sich in den seltensten Fällen, woher dieser Rohstoff kommt oder was sich hinter den Prozessen des zerstörerischen Abbaus von Kohle verbirgt.

Aus diesem Grund ist es fundamental, dass die Bevölkerung in den importierenden Ländern vor Augen geführt bekommt, welche Auswirkungen es hat, wenn ihr Strom aus Kohle produziert wird. Mithilfe der hier zusammengestellten Fotos möchte ich einen Einblick in das Leben und den Widerstand dieser indigenen Frauen und die Situation in La Guajira geben.

Für alle Frauen, die unter der Ausbeutung, dem Kapitalismus und dem übermäßigen Konsum in der Welt gelitten haben und weiterhin leiden! Für die, die heute nicht mehr da sind!
Für alle, die weiterhin ihre Stimme gegen Ungerechtigkeit und für die Wahrheit erheben!

Kohletagebau in Alta Guajira



Unternehmen wie Drummond aus den USA und Glencore aus der Schweiz, die in der Kohleindustrie in Kolumbien tätig sind, werden wegen schwerwiegender Gesetzesverstöße stark kritisiert, darunter Umweltzerstörung, Vertreibung von Einwohnern durch Paramilitäreinheiten und Verletzung der Menschenrechte.

Während einiger Filmprojekte, bei denen ich mitgewirkt habe, und während meines dreimonatigen Aufenthalts Anfang 2024 in den Regionen Cesar und La Guajira habe ich viele Menschen kennengelernt, die Opfer des Kohleabbaus geworden sind. Einige leiden unter anhaltenden Atemwegserkrankungen aufgrund von Kohlestaub und Umweltverschmutzung, darunter viele Kinder und ältere Menschen. Ganze Familien wurden im Auftrag der Kohleunternehmen durch Paramilitäreinheiten vertrieben, um weiterhin Kohle abbauen zu können. Einige Frauen wurden vergewaltigt und zur Abtreibung gezwungen. Viele Angehörige dieser Menschen wurden gefoltert, ermordet oder sind verschwunden.

Im Februar 2024 hatte ich die Gelegenheit, mit einem Bewohner der Gemeinde Media Luna in der Wüste Alta Guajira zu sprechen. Media Luna liegt in der Nähe des Hafens des Unternehmens El Cerrejón. Der Bewohner berichtete, dass schwere Konflikte innerhalb der Familien und der Clans der Gemeinden entstanden sind. Das Unternehmen plant, Teile des Territoriums zu kaufen, um den Betrieb auszubauen. Dabei haben die Vertreter des Unternehmens jedoch mit den falschen Personen gesprochen und nicht mit den tatsächlichen Eigentümern dieses Territoriums. Daraus ist ein ernsthaftes Problem für die Gemeinden vor Ort entstanden. In der Folge der Verhandlungen mit den falschen Personen kam es zu Todesfällen aufgrund der dadurch ausgelösten Streitigkeiten.



Arbeiterin in der Kohlemine El Cerrejón La Guajira

Sie möchte nicht erkannt werden. Sie gehört zum Volk der Wayuu, ist dreißig Jahre alt und Psychologin. Sie arbeitet als Lkw-Fahrerin bei El Cerrejón. Die Mine wird von den Menschen in der Region als „Monster“ bezeichnet und erstreckt sich über 690 Quadratkilometer, was etwa der Größe Hamburgs entspricht.

Die Arbeitsbedingungen der Minenarbeiterinnen sind nahezu unmenschlich. Im Jahr 2022, als ich sie kennenlernte, berichtete die Arbeiterin zum Beispiel von neuen Schichtplänen, bei denen sie und ihre Kolleginnen wöchentlich sieben Tage und zwölf Stunden täglich arbeiten mussten. Sie erwähnte Unfälle, die schwere gesundheitliche Schäden verursacht haben. Sie erzählte, dass kontrolliert wird, wie oft die Arbeiterinnen auf die Toilette gehen, weshalb sie manchmal im Lastwagen urinieren müssen. Zudem wird ihre Leistung überwacht und wenn sie zu viele Pausen machen, werden ihnen nicht die vollen Stunden bezahlt, die sie gearbeitet haben.

Als ich die Frau 2024 wieder traf, sagte sie mir, dass sie aufgrund ihrer vielen Krankheiten nicht mehr arbeiten könne. Das Unternehmen und die Berufsgenossenschaft behaupten nun, dass ihre Krankheiten angeboren seien oder sie aufgrund ihres Alters krank geworden sei, obwohl sie erst dreißig Jahre alt ist. Außerdem sagen sie, dass ihre Unfallberichte nicht mehr zu finden seien. Die Arbeit in der Mine hat sie so krank gemacht, dass sie nicht einmal mehr ihre Kinder im Arm halten kann. Sie hat mir von ihren Krankheiten und von ihren Kindern erzählt, während ihr die Tränen über das Gesicht liefen. Sollten Arbeiterinnen aus dem globalen Süden nicht die gleichen Rechte haben wie Arbeiterinnen in den Ländern, aus denen diese Unternehmen stammen?



Familienleben. Gemeinde Cerritos 3

Handwerkskunst der Wayuu. Gemeinde Cerritos 3





*Mutter Natur, Leben und Tod.
Mauer an der kleinen Schule der Gemeinde El Rocío*

Auf dem Wandbild wird die Natur als Frau in ihrem Glanz und in ihrer Güte dargestellt. Einige der Tiere der Region und der Bach Bruno sind abgebildet. Das Wasser, das so wichtig für das Volk der Wayuu ist, entspringt im Herzen von Mutter Natur. Auf ihrem linken Arm kann man Symbole sehen, die die Clans des Volkes der Wayuu darstellen. Andere Symbole repräsentieren verschiedene Tiere.

Doch die Darstellung zeigt nicht nur die lebende Natur, sondern auch die Zerstörung und Vernichtung dieses Glanzes durch den Kohleabbau, der zum Tod der gesamten Natur und der Menschen führt.

Die Zeichnung ist mit den Ausdrücken „Sembrando Resistencia en el Territorio“ (Widerstand im Territorium säen) und „Minería = Miseria“ (Rohstoffabbau gleich Elend) versehen.



*Rosa Sierra, Wayuu-Frau und Lehrerin der Schule
in der Gemeinde El Rocio am Bach Bruno*

Rosa habe ich in der Schule „Los Remedios“ kennengelernt. An dem Tag, als ich dort ankam, wurde ihr von ihrem Arbeitgeber gekündigt, weil sie eine Wayuu-Frau ist und die Schule für Afrokolumbianer vorgesehen sei. Sie solle in einer indigenen Schule lehren, weil sie indigen ist, obwohl sie in Los Remedios bereits neunzehn Jahre gearbeitet hat. Sie weinte, während sie erzählte, wie sehr sie alle ihre Kinder in der Schule liebt und dass sie bis dahin nie ein Problem dort hatte.

Sie ist die Schwester von Leobardo Sierra, einem Menschenrechtsverteidiger, der für die Rechte seines Volkes und seiner Gemeinde kämpft - Rechte die durch den multinationalen Großkonzern Glencore auf verschiedene Weise verletzt wurden und weiterhin verletzt werden. Sie wohnen direkt neben dem Bach Bruno, der um 3,6 km von seinem natürlichen Lauf umgeleitet wurde. Rosa erzählte, dass sie aufgrund dieser Verlegung viele ihrer Rituale nicht mehr durchführen können, weil die heilige Quelle, die in der Nähe der Umleitung des Baches liegt, sich nun im Privatbesitz von Glencore befindet.



Mädchen der kleinen Schule der Gemeinde El Rocio



Kinderspielzeug. Gemeinde El Rocio



Tierliebe. Gemeinde Mauren

Juana Rita Velasquez Ipuana, bekannt als Tita, ist „Hüterin des Windes“, wie sie und ihre Mitstreiterinnen und Mitstreiter sich selbst nennen. Sie kämpft zusammen mit anderen Mitgliedern ihres Volks für die Rechte der indigenen Wayuu.

Als wir bei Titas Haus ankamen, freute sich die kleine Ziege riesig, Tita zu sehen. Sie rannte fast wie ein Hund auf Tita zu und begrüßte sie voller Liebe.

Ich habe einige Tage mit Tita verbracht. Sie ist eine faszinierende und sehr starke Frau. An einem Tag war Tita sehr verzweifelt, weil ihre Tiere noch nicht gefüttert worden waren. Wir fuhren zum Markt und besorgten Futter für ihre Tiere, da es aufgrund der Dürre und des geringen Regens vor Ort nicht genug natürliches Futter gibt. Sie sagte: „Wenn wir nicht einmal genug Wasser für uns haben, wie soll es dann Wasser für die Windkraftanlagen und die grüne Wasserstoffproduktion geben?“



Kinder der Gemeinde El Apyr, Cabo de la Vela; vor dem Haus der Ahnenautorität Ipaishi (Laura Velasquez Ipuana).

An einem der Tage, an denen ich in dieser Gemeinde blieb, kam ein Wasserlaster vorbei. Die Frauen rannten schnell nach draußen, um den Laster anzuhalten und Wasser zu bekommen. Die Häuser besitzen keine Wasserleitungen und sie müssen das Wasser für den Haushaltsbedarf kaufen.

Der Tonmann für unsere Filme und ich mussten immer Tütchen mit Wasser für unseren eigenen Verbrauch kaufen. Viele der Wayuu sagten uns: „Nehmt immer euer eigenes Wasser mit, ansonsten werdet ihr krank.“ Viele der Bewohnerinnen und Bewohner müssen täglich schmutziges Wasser verwenden und das bei Temperaturen von über 35 Grad Celsius das ganze Jahr über. Wenn es für uns, die nur ein paar Tage hier verbracht haben, schon so schwierig ist, kann ich mir nicht vorstellen, wie es sein muss, ein ganzes Leben lang so zu leben.

Für die Wayuu stellt es eine Verachtung dar, wenn Gäste nicht das essen oder trinken, was ihnen angeboten wird. Oft war jedoch jemand dabei, der solche Situationen vorsichtig regeln konnte, damit man nicht als arrogant wahrgenommen wird oder damit sie nicht glauben, dass man sie herabwürdigen möchte.



Wayuu-Frau Tita bei einem Feuerritual

Auf dem Territorium der Ahnenautorität Ipaishi (Laura Velasquez Ipuana) in der Alta Guajira führte ihre Schwester Tita in jener Nacht das Ritual des Feuers durch. Sie erklärte, dass sie dieses Ritual durchführen, um zu überprüfen, ob die Energie der Menschen gut ist. Wenn die Energie einer Person gut ist, würde die Flamme schnell wachsen.

In dieser Gemeinschaft konnte ich drei Tage mit Titas Familie verbringen, direkt am Meer, in der Wüste, die eigentlich keine wirkliche Wüste ist, sondern ein ausgetrockneter Wald. Ohne Lichtverschmutzung kann man dort nachts den Himmel und die Sterne in voller Pracht beobachten.



Windkraftanlage. Alta Guajira

An diesem Tag fuhr ich mit Tita und Joaquín Viscoche Ibarra, einer Ahnenautorität eines nahegelegenen Territoriums, zu den Windkraftanlagen. Tita hatte ziemlich Angst, unter den Windrädern zu stehen. Die Windkraftanlagen wurden in unmittelbarer Nähe einiger Häuser und eines Friedhofs errichtet.

In Kolumbien gibt es ein grundlegendes Recht namens „Consulta previa“, das vorsieht, dass Unternehmen vor der Ausführung von Projekten, dem Bau von Komplexen oder Kraftwerken in den Gebieten, eine vorherige Konsultation mit den dort lebenden Gemeinschaften und Ahnenautoritäten durchführen müssen.

Offenbar halten sich die Unternehmen jedoch nicht immer an dieses Recht der betroffenen Gemeinschaften oder nicht so, wie es erwartet wird. Es wurden bereits zwei Windkraftanlagen gebaut, wovon eine im letzten Jahr stillgelegt

wurde. Es sind jedoch 56 weitere Anlagen für die nächsten zwei Jahre geplant, wie Joanna Barney, Forscherin und Leiterin der Organisation INDEPAZ (Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz), berichtete, als ich sie interviewt habe. Sie erzählte auch von der Bedrohung, die von den Windkraftanlagen für Flamingos und Fledermäuse ausgehen, wenn diese Unternehmen auf sie keine Rücksicht nehmen.

Die Gemeinschaften erhoffen sich von den Unternehmen, dass sie einbezogen, geschult, angehört und respektiert werden. Die Unternehmen versprachen den Menschen Fortschritt und Zukunft. Leider ist davon in diesen Gemeinschaften nichts zu spüren.

Wayuu-Friedhof. Gemeinde Walinay





Wüstenkinder. Cabo de la Vela



Frauen und Kinder der Gemeinde Luace in Bahía Honda, Alta Guajira

Am 4. Februar 2024 war ich mit der Organisation „Movimiento Feminista Niñas y Mujeres Wayuu“ unterwegs. Wir fuhren um drei Uhr morgens von Riohacha, der Hauptstadt von La Guajira, zur Gemeinde Luace los. Die Reise sollte fünf Stunden dauern. Nichtsdestotrotz brauchten wir mehr als sieben Stunden. Auf dem Weg hatten wir eine Panne in der Wüste bei vierzig Grad Celsius. Zudem versagten auf dem Rückweg die Bremsen. Der Fahrer meisterte jedoch alles gut, obwohl es sehr anstrengend war. Es war ein Abenteuer!

Die Frauen und Kinder der Gemeinde Luace warteten auf die Lebensmittel, die sie an diesem Tag erhalten würden. In dieser abgelegenen Gemeinde haben die Menschen kein Trinkwasser, keinen Strom, einen Mangel an Lebensmitteln, keine Schule und nicht einmal ein Krankenzimmer oder einen Arzt, ausgenommen die traditionelle Medizin. Viele sprechen nur ihre Sprache „Wayunaiki“ und sind Analphabeten. Aus diesem Grund konnte ich mich nur mit denen verständigen, die Spanisch sprachen. Aber ihr Lächeln erinnerte mich erneut daran,

wie resilient, kämpferisch, stark und dankbar die Frauen in diesen Regionen sind, in denen ich aufgrund meiner Arbeit sein durfte.

Die Wayuu-Gemeinschaften haben Wasserstellen, die Jagüeyes genannt werden. Diese Jagüeyes sammeln Regenwasser, das abgestanden, verseucht und nicht für den menschlichen Konsum geeignet ist. Doch die abgelegenen Gemeinschaften haben keine andere Möglichkeit, als dieses Wasser zu verwenden.

Wenn so viele multinationale Großkonzerne in der Region im Bereich Rohstoffabbau tätig sind, sollte das Volk der Wayuu nicht davon profitieren? Sollten sie nicht wenigstens die Grundlagen für ein würdiges Leben haben?



Erika Uriana, Frau der Gemeinde Luace in Bahía Honda, Alta Guajira



Kellys Estrada, Frau der Gemeinde Luace in Bahía Honda, Alta Guajira



Emili Uriana, Mädchen der Gemeinde Luace



Maidelis Uriana, Mädchen der Gemeinde Luace

Der Blick dieses Mädchen war so stark und eindringlich. Ich musste daran denken, wie sie und alle Frauen, die an jenem Tag dabei waren, ein sehr hartes Leben haben. Ich wünschte, es wäre anders. Aber leider werden den Kindern und Mädchen, die an diesem Tag dort waren, ihre Menschenrechte ein Stück weit verweigert.



Klagemauer. Die Stimme der Wayuu-Frauen. Alta Guajira, 2024

Wayuu-Wohnzimmer. Gemeinde Palenstú





Resilienz. Celinda Rosa, Ahnenautorität der Gemeinde Palenstú

Ihr Haus stürzt langsam ein. An dem Tag, als ich dort war, erzählte sie mir, dass sie derzeit draußen in einer Hängematte schlafen muss, weil sie Angst hat, dass ihr Haus auf sie stürzen könnte.

Ediana Montiel, Aktivistin, Bildungsreferentin des Volkes Wayuu und Mitgründerin des „Colectivo Mujeres del Desierto“ (Kollektiv Wüstenfrauen). Rosa Medina, Aktivistin, Leiterin von „Red de Jóvenes Políticos de Colombia – Mujer y Género“ (Netzwerk politischer Jugend Kolumbiens – Frauen und Gender).





Wayuu Frauen bereiten sich für die Demonstration am Frauentag vor. Riohacha

Kämpferinnen, Aktivistinnen, Mütter, Töchter, Freundinnen – resiliente und starke Frauen erheben ihre Stimmen gegen die Gewalt und für ihre Rechte als Frauen, als Indigene, als Menschen.



*Ediana Montiel, Colectivo mujeres del desierto, Riohacha.
„Auf ewig Jake“*

Am Frauentag 2024 haben alle Wayuu-Frauen Jakeline Romero Epiayu geehrt. Jakeline war eine bedeutende Menschenrechtskämpferin in der Region La Guajira. Sie war eine ökofeministische Wayuu-Frau, die einige Wochen vor dem Frauentag verstorben war. Ihr Leben widmete sie dem Kampf für die Rechte aller Wayuu-Frauen, dem Schutz ihrer Kosmvision und dem Widerstand gegen Extraktivismus und Kohleabbau sowie dem Erhalt ihres Ökosystems. Sie war Mitglied der Organisation „Fuerza de Mujeres Wayuu“.



*„Politik ist persönlich und spirituell.“
Die Stimmen der Wayuu-Frauen müssen Gehör finden!
Marimilia Ipuana erinnert am internationalen Frauentag 2024
an die verstorbene Jakeline Romero Epiayu.*

Ich danke Gott, dass er mir immer wieder die Möglichkeit gibt, starken, resilienten und wunderbaren Menschen auf meinem Weg zu begegnen. Menschen, die gehört werden wollen und mir die Kraft geben, ihre Stimmen und Geschichten sichtbar zu machen. Menschen, die mir die Wichtigkeit ihres Kampfs für ein würdiges Leben und ihre Rechte zeigen. Und ich danke diesen Menschen, dass sie mir ihre Erlebnisse und in vielen Fällen ihre grausamen Geschichten anvertrauen und mir nicht nur die Türen ihrer Häuser, sondern auch die Türen zu ihren Herzen öffnen.

Indigene Völker und ihr Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Ethnologische und menschenrechtspolitische Grundlagen

1. Ein politisch brisantes Thema auch für Deutschland

Auf den ersten Blick könnte man den Eindruck haben, bei der Religionsfreiheit indigener Völker und ihrer Angehörigen handle es sich um ein recht „entferntes“ Problem. Schließlich leben in Deutschland keine Bevölkerungsgruppen, auf die die typischen Merkmale indigener Völker² zutreffen.³ In einer immer

² Nähere Erläuterungen finden sich in Kapitel II: *Basisinformationen zu Indigenen Völkern*.

³ Wobei jüngst das Sorbische Parlament (serbski sejm) der Bundesregierung unter Berufung auf die ILO-Konvention Nr. 169 erfolglos ein Ultimatum gestellt hat, die Volksgruppen der Sorben und Wenden in Deutschland als Indigene anzuerkennen. Vgl. [Anerkennung als Indigene? Was hinter der angedrohten Klage des Sorbenparlaments gegen die Bundesregierung steckt | rbb24](#) (zuletzt abgerufen am: 17.07.2023).



Heiner Bielefeldt



Volker von Bremen

stärker vernetzten und durch vielfältige Interdependenzen geprägten Welt ist uns das Thema inzwischen aber nahe gerückt.

Die Ratifikation der einschlägigen ILO-Konvention Nr. 169⁴ (ILO – International Labour Organization, Internationale Arbeitsorganisation) durch Deutschland im Jahre 2021 ist ein klares Signal für einen politischen Bewusstseinswandel. Tatsächlich stellt der gebotene Respekt vor den Rechten indigener Völker eine Herausforderung für die unterschiedlichen Bereiche deutscher Politik dar und ist somit als Querschnittsaufgabe zu betrachten. Dies gilt nicht nur für Außen- und Entwicklungspolitik, sondern auch für Wirtschafts-, Landwirtschafts- und Handelspolitik, Umwelt- und Klimapolitik, aber auch für Sozial-, Finanz-, Verkehrs-, Forschungs- und Bildungspolitik.

Unmittelbar gefordert ist insbesondere die Menschenrechtspolitik, die ihrerseits eine Querschnittsaufgabe für die verschiedenen Politikbereiche darstellt. Denn indigene Völker und ihre Angehörigen erleiden vielerorts gravierende Verletzungen ihrer Menschenrechte. Da ihre kollektiven Besitzansprüche auf das von ihnen traditionell bewohnte und bewirtschaftete Land oft nicht rechtlich anerkannt werden oder rechtlich unsicher sind, können sie leicht um ihr Land und damit um ihre ökonomische, kulturelle und religiöse

⁴ Erläuterungen dazu finden sich in Kapitel III,2: *Ein lange vernachlässigtes Menschenrechtsthema: die Rechte Indigener Völker.*

Lebensgrundlage gebracht werden. Die Folgen sind nicht selten Vertreibungen oder Zwangsumsiedlungen – sei es im Interesse industrieller Landwirtschaft, sei es zum Zwecke der Ausbeutung von Bodenschätzen oder im Zuge staatlich geförderter Entwicklungsprogramme.⁵ Aufgrund ihrer oft naturnahen Lebensweise sind Indigene überproportional von den Folgen des Klimawandels und anderer ökologischer Zerstörungen betroffen, obwohl sie am allerwenigsten zur Erderwärmung beigetragen haben. Hinzu kommen rassistische Stigmatisierungen und Ausgrenzungen, mit denen Angehörige indigener Völker fast überall konfrontiert sind. Diejenigen, die sich gegen Verletzungen ihrer Rechte politisch und juristisch zur Wehr setzen, erleben vielerorts mediale Hasskampagnen, Einschüchterung, Morddrohungen und physische Gewalt.

Indigene Völker sind jedoch keineswegs nur „Opfer“ von Menschenrechtsverletzungen. Aus ihren Kreisen rekrutieren sich zahlreiche Menschenrechtsverteidigerinnen und -verteidiger, die sich vor allem für Themen im Schnittpunkt von Umweltbelangen und menschenrechtlichen Anliegen engagieren. Auch in den menschenrechtspolitischen Foren der Vereinten Nationen sind sie mittlerweile stärker als zuvor repräsentiert. Manche Beobachterinnen und Beobachter stellen die Forderungen und Beiträge indigener Völker in den Kontext einer weiteren „Dekolonisierung“ der internationalen Menschenrechtspolitik.⁶ Durch Einflüsse aus dem globalen Süden hat sich der ursprünglich stark westlich-europäisch geprägte – von eurozentrischen Verengungen daher gewiss nicht immer freie – Menschenrechtsansatz in den letzten Jahrzehnten bereits erheblich verändert. Die Debatte ist thematisch breiter geworden. Etwaige Bedenken, dass damit zweifellos auch Risiken einhergehen, können kein Argument dafür sein, sich diesem Öffnungsprozess prinzipiell zu verweigern. Durch die verstärkte Berücksichtigung der lange Zeit vernachlässigten Erfahrungen

⁵ Vgl. Kapitel V,2: *Landkonflikte als Schlüsselthema indigener Religionsfreiheit.*

⁶ Erläuterungen dazu finden sich in Kapitel III,3: *Rechte indigener Völker versus Menschenrechte? Verbreitete Missverständnisse.*

indigener Völker erfährt die Entwicklung der internationalen Menschenrechtspolitik inzwischen einen weiteren Schub nach vorn. Damit stellen sich auch neue und schwierige Fragen – etwa die Frage, wie die Konsistenz des universalistischen und freiheitlichen Menschenrechtsansatzes durch die Aufnahme spezifischer Rechte indigener Völker gewahrt und gestaltet werden kann. Die Auseinandersetzung mit den Rechten indigener Völker ist insofern nicht nur von hoher praktischer Relevanz; ihr kommt auch eine wichtige symbolische Bedeutung für die zeitgemäße Formulierung einer glaubwürdigen und inklusiven Menschenrechtspolitik im Ganzen zu.

Viele Konflikte um die Rechte indigener Völker betreffen auch das Menschenrecht der Religionsfreiheit, das im Zentrum des 3. Berichts der Bundesregierung steht. Hier nur einige Beispiele: Bei Auseinandersetzungen um Landrechte Indigener geht es stets zugleich um die Möglichkeit, eine religiös-kulturelle Lebensweise, die mit dem traditionell besiedelten Land unauflöslich verwoben ist, weiter zu pflegen und zu entwickeln. Das Menschenrecht auf Bildung beinhaltet nicht zuletzt den angemessenen Umgang mit religiös-kultureller Verschiedenheit, zu der auch indigene religiöse Traditionen gehören. Wo es an der gebotenen Sensibilität beispielsweise in der Schule fehlt, kommt es leicht zu Verletzungen der Religionsfreiheit der betroffenen indigenen Kinder und ihrer Familien. In Projekten der Entwicklungszusammenarbeit, die sich vornehmlich wirtschaftlichen und sozialen Fragen widmen, spielen stets auch religiös-kulturelle Aspekte eine Rolle. Auch dort, wo indigene Völker sich gegen kulturellen Assimilierungsdruck stemmen, sind fast immer Aspekte der Religionsfreiheit involviert.

Umso mehr überrascht es, dass die Religionsfreiheit indigener Völker und ihrer Angehörigen in der menschenrechtspolitischen Diskussion bislang wenig Aufmerksamkeit gefunden hat.⁷ Wissenschaftliche Literatur zu diesem Thema ist

⁷ Dies gilt jedenfalls für die internationale Menschenrechtsdebatte, auf die sich die vorliegende Darstellung konzentriert. Auf nationaler Ebene mag sich dies, von Land zu Land unterschiedlich, gelegentlich anders darstellen.

relativ rar gesät. In der umfangreichen Rechtsprechung zum Menschenrecht auf Religionsfreiheit kommen die Anliegen indigener Völker und ihrer Angehörigen bisher eher am Rande vor. In der Judikatur zu den Rechten indigener Völker wiederum mag die Religionsfreiheit oft *implizit* mitschwingen, etwa wenn es um Zugang zu religiös-spirituell bedeutsamen Ländern geht; *explizit* wird die Religionsfreiheit dabei aber eher selten erörtert.⁸

Dieses Gutachten kann nicht den Anspruch erheben, diese Lücke zu schließen. Das Ziel besteht vielmehr darin, Grundsatzfragen aufzuwerfen, stereotypische Annahmen aufzudecken, Interesse zu wecken und anstehende politische Schritte hin zu einer konsequenten Umsetzung der Rechte indigener Völker – einschließlich ihrer Religionsfreiheit – zumindest zu umreißen. Die Ausführungen basieren zu einem großen Teil auf einschlägigen Fachbeiträgen sowie Originaldokumenten der Vereinten Nationen (United Nations – UN), insbesondere der UN-Sonderberichterstattung zu den Rechten indigener Völker und daraus gewonnenen Erkenntnissen. Letzteres bietet sich auch deshalb an, weil die zitierten Inhaber bzw. eine Inhaberin dieses Mandats selbst aus indigenen Völkern stammen.⁹ Kapitel II enthält zunächst allgemeine Informationen zum Thema. Dabei geht es um Schätzungen der Anzahl von Menschen aus indigenen Völkern, ihre Verbreitung in unterschiedlichen Regionen sowie um ihre Selbstverständnisse, die sich nicht zuletzt auch in den Bemühungen um eine

⁸ Ein ähnlicher Befund ergibt sich auch im Blick auf die UN-Sonderberichterstattung. In den thematischen und länderbezogenen Berichten der Sonderberichterstellerinnen bzw. Sonderberichtersteller zur Religionsfreiheit kommen die Anliegen indigener Völker zwar gelegentlich vor; eine systematische Befassung dazu hat es bis vor Kurzem aber nicht gegeben. Die Komplementärfigur zeigt sich in den Berichten zu den Rechten indigener Völker. Konkrete Probleme von religiöser Relevanz – etwa heilige Orte – kommen zwar immer wieder zur Sprache, werden aber meist nicht als systematische Herausforderungen der Religionsfreiheit thematisiert.

⁹ Die UN-Sonderberichterstattung zu den Rechten indigener Völker besteht seit 2001 und wurde bisher wahrgenommen von Rodolfo Stavenhagen (2001-2008), James Anaya (2008-2014), Victoria Tauli-Corpuz (2014-2020) und José Francisco Calí Tzay (seit 2020).

angemessene Terminologie niederschlagen, um deutlich zu machen, wie sie politisch und gesellschaftlich wahrgenommen werden. Das stärker theoretisch angelegte Kapitel III dient sodann der menschenrechtlichen Grundlegung sowohl der Religionsfreiheit als auch der Rechte indigener Völker. Es soll deutlich werden, dass die Rechte indigener Völker im Gesamthorizont des globalen Menschenrechtsschutzes verortet und von dorthin systematisch interpretiert werden müssen. Dies gilt auch für diejenigen Normen, die sich mit der religiös-spirituellen Lebensweise der Indigenen beschäftigen. Ihre Funktion besteht darin, das universale Recht der Religionsfreiheit im Blick auf Bedarfe und Vulnerabilitäten indigener Völker kontextuell zu spezifizieren und zugleich inhaltlich weiterzuentwickeln. Kapitel IV unternimmt den schwierigen Versuch, wichtige Facetten der reichhaltigen und vielfältigen indigenen Spiritualität und Religionspraxis zu beschreiben, um durch eine Annäherung an verschiedene Aspekte gelebter Spiritualität die dem Gegenstand angemessene Sensibilität zu fördern. Dies stellt nicht zuletzt deshalb eine besondere Herausforderung dar, weil die gängigen Kategorien von Theologie, Religionswissenschaft und Rechtswissenschaft mit der Selbst- und Weltsicht indigener Völker nicht ohne Weiteres kompatibel sind. In Kapitel V werden sodann einige exemplarische Konfliktfelder erörtert. Während beispielsweise Konflikte um Missionstätigkeit stets explizit auf Religion verweisen, bleibt die religiöse Relevanz von Konflikten um Landrechte oftmals eher im Hintergrund; auch in solchen Auseinandersetzungen sind Aspekte der Religionsfreiheit aber vielfach mit berührt. Kapitel VI zeigt einige aktuelle Tendenzen auf, die der Diskussion um die Rechte indigener Völker zugutekommen können. Vor allem das gewachsene ökologische Problembewusstsein hat dazu beigetragen, den Anliegen der Indigenen in jüngerer Zeit mehr Aufmerksamkeit zu widmen. Indigene Völker sind nicht nur überproportional von den Auswirkungen globaler ökologischer Fehlentwicklungen betroffen; mit ihren besonderen Erfahrungen und Sensibilitäten im Umgang mit der Natur können sie wichtige Beiträge zur Bewältigung der Probleme leisten. Das

zunehmende Interesse an indigenen Völkern bietet die Chance, auch mehr Aufmerksamkeit für die Religionsfreiheit der Indigenen zu schaffen.

2. Basisinformationen zu indigenen Völkern

Indigene Völker und Gemeinschaften leben auf allen Kontinenten. In der Geschichte bis in die Gegenwart gab und gibt es eine Vielzahl von Begriffen zur Bezeichnung jener Menschen, Gemeinschaften und Völker, die in Regionen lebten und leben, in welche andere später kamen, um sie zu kolonisieren und zu beherrschen: „Indios/Indianer“, „Eingeborene“ (*natives*), „Urvölker“ (*aborigenes*), „Ursprungsvölker“ (*originarios*), „Stammesvölker“ (*tribal peoples*), „Bergstämme“ (*hill tribes*), „Naturvölker“; aber auch „Wilde“, „Barbaren“, „Nackte“, „Primitive“ und „Heiden“. Sie alle entstanden mit der kolonialen Begegnung als Fremdbezeichnungen für „die Anderen“ aus der Perspektive derer, die solche Begriffe benutzen. All jene, die mit diesen Begriffen bezeichnet wurden, haben ihre eigenen Namen zur Benennung ihrer Gemeinschaften und Völker. So werden Kulturen, Kosm visionen, soziale und politische Institutionen und Praktiken erst „indigen“ in der Gegenüberstellung mit jenen, die als „nicht-indigen“ bezeichnet werden im Rahmen der weiter gefassten sozialen und politischen Gliederung, in der sie mit den Erfahrungen von Kolonialismus leben. Im Zuge der Dekolonisierung und im Kontext der internationalen Debatten im Rahmen der Vereinten Nationen zu Fragen der Allgemeinen Menschenrechte hat sich der Begriff der „indigenen Völker“ heute als am ehesten angemessener Begriff weit hin durchgesetzt.¹⁰

¹⁰ Adam Kuper, *The Reinvention of Primitive Society*. London/New York: Routledge 2005, S.223.

Über die Definition des Begriffs gibt es trotz langjähriger Diskussionen jedoch kein allgemein akzeptiertes Verständnis. Denn die Vielzahl indigener Völker ist so groß, dass eine allumfassende, allgemeine Definition den vielfältigen, teilweise sehr unterschiedlichen Situationen und Bedingungen weltweit nicht gerecht würde. Dennoch bliebe das Verständnis von indigenen Völkern und ihren Rechten unvollständig ohne den umfassenden Bezug zu ihrem Recht auf Selbstbestimmung, zu ihren kollektiven und kulturellen Rechten sowie den Rechten auf Land und Territorien und ihre Ressourcen. Die „Erklärung der Rechte indigener Völker“, welche von der UN-Vollversammlung im Jahre 2007 verabschiedet wurde, bringt dies zum Ausdruck.¹¹ Zum einen zeigt sich die Vielfalt in kulturellen Formen und Prinzipien, in Sprache, Weltbildern, Religionen, sozialen und wirtschaftlichen Organisationsformen, die in unterschiedlichsten Ausprägungen bis in vorkoloniale Zeiten zurückreichend ihre Grundlagen finden. Die Nachfahren nicht-sesshafter Völker mit kaum vorhandenen sozio-politischen Hierarchien gehören ebenso dazu wie die Nachfahren ehemaliger Königtümer und imperialer Reiche – soweit sie überleben konnten und nicht brutaler Ausrottung anheimfielen. Zum anderen gab es sehr unterschiedliche Strategien und Praktiken kolonialer Eroberung und Durchdringung mit vielfältigen Auswirkungen auf die lokale, kolonisierte Bevölkerung.

Hier seien zwei grundsätzlich verschiedene historische Konstellationen erwähnt, deren Auswirkungen bis in die Gegenwart spürbar sind und deshalb politisch wahrgenommen werden müssen.¹²

¹¹ Vereinte Nationen, *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* (13.09.2007): https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf.

¹² Vgl. Victoria Tauli-Corpuz, „The Concept of Indigenous Peoples at the International Level. Origins, Development and Challenges“, in: Christian Erni (Hg.), *The Concept of Indigenous Peoples in Asia. A Resource Book*. IWGIA-Documents No. 123. Copenhagen/Chiang Mai 2008, S. 77–99, hier S.79ff.

a) Ab dem 15. Jahrhundert (vornehmlich in Nord-, Mittel- und Südamerika, später auch Australien und Neuseeland) drangen europäische Siedler in Regionen mit indigener Bevölkerung ein und etablierten ihre wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Kolonialsysteme. Nachfahren dieser Kolonialherren gründeten Nationalstaaten und blieben die politisch und ökonomisch Herrschenden. Viele indigene Völker wurden völlig ausgerottet, andere drastisch dezimiert. Ihre Nachfahren lebten fortan meist als Minderheiten in ihrem Territorium oder bildeten als Mestizen Teil der Gesellschaft, meist unterprivilegiert und marginalisiert. Postkoloniale Regierungen förderten die Einwanderung von vornehmlich europäischen Siedlern in indigene Territorien. Auch in postkolonialen Staaten, in denen die europäischen Einwanderer in der Minderheit blieben, stellten sie die herrschende Schicht, die in den Nationalstaaten dominierte (z.B. Südafrika).

b) In verschiedenen Ländern und Regionen vornehmlich in Afrika und Asien stellten die Kolonialmächte hingegen zwar die herrschende Schicht und etablierten koloniale Herrschaftssysteme. Jedoch kam es hier nicht zu großen Einwanderungsströmen von Siedlerinnen und Siedlern. Außerdem verließen viele Siedler die Länder nach deren Unabhängigkeit und der Bildung der Nationalstaaten. Während der Kolonialzeit wurden Mitglieder indigener Völker teilweise in das koloniale Herrschaftssystem integriert und assimiliert. Sie stellten in post-kolonialer Zeit die dann herrschende Schicht des Landes. Es gab aber auch verschiedene indigene Völker und Gemeinschaften, die sich der Assimilierung widersetzen und auf der Grundlage ihrer indigenen, vorkolonialen Systeme weiterlebten. Sie unterliegen bis in die Gegenwart systematischem Rassismus und fortgesetzter Diskriminierung durch postkoloniale Regierungen und die assimilierte herrschende Bevölkerung. Besonders in diesen Ländern wird das Konzept der Indigenität zur Bezeichnung von Teilen der eigenen Bevölkerung politisch zurückgewiesen. Die post-kolonial dominierende Gesellschaft, deren Mitglieder die Unabhängigkeit von den

Kolonialmächten erfochten, erachtet es nach wie vor als schwierig, die nicht assimilierte Bevölkerung im Rahmen der Nationalstaaten als eigenständige indigene Völker anzuerkennen. Vielmehr setzt man sich für die Etablierung einer Nation mit einer Kultur und einer Sprache innerhalb der nationalen Grenzen ein. Indigene Territorien und Völker wurden ‚integriert‘ und als Teil des nationalen Territoriums und der in ihm gültigen Gesetzesordnung begriffen. Hauptsächlich aus diesem Grunde wurde die ILO-Konvention Nr. 169 von den entsprechenden Staaten bis heute nicht ratifiziert. Erst in den letzten Jahren erfahren indigene Völker in Afrika gewisse Aufmerksamkeit, nachdem ihnen spezifische Rechte zuerkannt wurden.¹³

Bei all der großen und weitreichenden Vielfalt indigener Völker und Gemeinschaften und deren historischen Erfahrungen mit Kolonialismus verbindet sie zugleich vieles. Sie haben ihre Identität als eigenständige Völker aufrechterhalten. Sie sprechen in den meisten Fällen ihre eigenen Sprachen, sie leben in ihren Territorien – wenn auch häufig nur mehr partiell, sie praktizieren ihre eigenen Formen der Existenzsicherung, und ihre Beziehung zur natürlichen Umwelt. Obwohl auch hier der Grad der Zerstörung sehr unterschiedlich ist, streben alle danach, ihre Identität zu bewahren und ihre Kulturen, Territorien und Sprachen zumindest in dem, was von ihnen weiter existiert, zu erhalten und zu fördern.

Weltweit gibt es rund 5.000 indigene Völker, deren Gesamtbevölkerung auf ungefähr 476,6 Millionen Menschen geschätzt wird. Sie stellen 6,2 Prozent der Weltbevölkerung. 70,5 Prozent von ihnen leben in Asien und der Pazifikregion, 16,3 Prozent in Afrika, 11,5 Prozent in Lateinamerika und der Karibik, 1,6 Prozent in Nordamerika und 0,6 Prozent in Europa. Nur ungefähr 15 Prozent leben in den 24 Ländern, die die ILO-Konvention Nr. 169 aus dem Jahr 1989 ratifiziert haben. Somit

¹³ Im Jahr 2010 wurden zum ersten Mal durch die Afrikanische Kommission für Menschenrechte (ACHPR) Landrechte eines indigenen Volkes (Endorois, Kenia) anerkannt. Im selben Jahr ratifizierte die Zentralafrikanische Republik die ILO-Konvention Nr. 169, wodurch die Rechte der indigenen Baka gestärkt wurden.

genießt der weitaus größte Teil von ihnen selbst über 30 Jahre nach ihrer Verabschiedung weiterhin keinen durch diese Konvention gewährten Schutz.¹⁴

3. Menschenrechtliche Grundlagen

3.1. Zum Verständnis der Religions- und Weltanschauungsfreiheit

Anders als die Rechte indigener Völker, die erst in jüngerer Zeit breite Anerkennung im Menschenrechtskontext gefunden haben, zählt die Religionsfreiheit – mit vollständigem Titel: Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit¹⁵ – zu den „klassischen“ Menschenrechten. In manchen Darstellungen firmiert sie gar als eines der historisch ersten staatlich verbürgten Menschenrechte überhaupt.¹⁶ Verankert ist sie heute nicht nur in zahlreichen nationalen Verfassungen, so etwa in Artikel 4 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland, sondern auch in verschiedenen Konventionen des globalen und regionalen Menschenrechtsschutzes.

¹⁴ International Labour Organization, *Implementing the ILO Indigenous and Tribal Peoples Convention No. 169: Towards an inclusive, sustainable and just future*. Genf 2019: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/-/dcomm/---publ/documents/publication/wcms_735607.pdf.

¹⁵ Auf Englisch: „freedom of thought, conscience, religion or belief“. Diese Formel hat sich jedenfalls auf UN-Ebene durchgesetzt. Dabei steht der Begriff „belief“ auch für nicht-religiöse Varianten umfassender Weltsicht und wird deshalb im Deutschen mit „Weltanschauung“ wiedergegeben. Die französische Fassung spricht von „conviction“. Im Folgenden wird im Interesse besserer Lesbarkeit meist die Kurzversion „Religionsfreiheit“ verwendet.

¹⁶ Klassisch: Georg Jellinek, „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“, in: Roman Schnur (Hg.), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2. Aufl. 1974, S. 1-77.

Die wichtigste Garantie im Rahmen der Vereinten Nationen stellt Artikel 18 des *Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte* von 1966 dar.¹⁷ Ihm zugrunde liegt die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948,¹⁸ die ebenfalls in Artikel 18 eine freilich knappere und nicht rechtsverbindliche Formulierung der Religionsfreiheit enthält. Für den regionalen Menschenrechtsschutz seien die *Europäische Menschenrechtskonvention* des Europarats (Artikel 9),¹⁹ die im Rahmen der Organisation Amerikanischer Staaten (OAS) entstandene *Amerikanische Menschenrechtskonvention* (Artikel 12)²⁰ sowie die *Afrikanische Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker* (Artikel 8)²¹ genannt. Mit dem Lissabonner Vertrag der EU von 2009 ist auch die *Europäische Grundrechtecharta* rechtsverbindlich geworden, die die Religionsfreiheit erneut bekräftigt (Artikel 10).²² Trotz mancher Differenzen im Detail fallen die Formulierungen dieses Menschenrechts insgesamt recht ähnlich aus.

¹⁷ International Covenant on Civil and Political Rights (1966): www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights. Die hier und im Folgenden genannten Jahreszahlen beziehen sich stets auf die Verabschiedung, nicht auf das Inkrafttreten der Dokumente.

¹⁸ Universal Declaration of Human Rights (1948):

www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights.

¹⁹ European Convention on Human Rights (1950): eur-lex.europa.eu/EN/legal-content/glossary/european-convention-on-human-rights-echr.html.

²⁰ American Convention on Human Rights (1969):

www.oas.org/dil/treaties_b-32_american_convention_on_human_rights.pdf.

²¹ African Charter on Human and Peoples' Rights (1981):

www.achpr.org/legalinstruments/detail?id=49.

²² EU Fundamental Rights Charter (2000):

www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_en.pdf.

Artikel 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte

(1) Jeder Mensch²³ hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, eine Religion oder Weltanschauung eigener Wahl zu haben oder anzunehmen, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Beachtung religiöser Bräuche, Ausübung und Unterricht zu manifestieren.²⁴

(2) Niemand darf einem Zwang ausgesetzt werden, der seine Freiheit, eine Religion oder eine Weltanschauung seiner Wahl zu haben oder anzunehmen, beeinträchtigen würde.

(3) Die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu manifestieren, darf nur den gesetzlich vorgesehenen Einschränkungen unterworfen werden, die zum Schutz der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit, Sittlichkeit oder der Grundrechte und -freiheiten anderer erforderlich sind.

(4) Die Vertragsstaaten verpflichten sich, die Freiheit der Eltern und gegebenenfalls des Vormunds oder Pflegers zu achten, die religiöse und sittliche Erziehung ihrer Kinder in Übereinstimmung mit ihren eigenen Überzeugungen sicherzustellen.

Ungeachtet dieser breiten Verankerung auf unterschiedlichen Ebenen bleibt die Religionsfreiheit freilich politisch umkämpft. Sie wird nicht nur in der Praxis vielfach missachtet, wie

²³ Der Begriff „everyone“ wird hier nicht wie in der offiziellen deutschen Übersetzung mit „jedermann“ wiedergegeben, sondern als „jeder Mensch“ übersetzt.

²⁴ In der offiziellen deutschen Übersetzung wird der Begriff „to manifest“ zu eng mit dem Verb „bekunden“ wiedergegeben. Um die Einbeziehung weit verstandener lebenspraktischer Ausdrucksformen festzuhalten, wird hier der englischen Originalfassung entsprechend das Verb „manifestieren“ verwendet, und zwar sowohl im ersten wie im dritten Absatz von Artikel 18. Auch der Begriff „Ausübung“ kann enger verstanden werden als der im englischen Original verwendete Begriff „practice“.

die zahlreichen Verletzungen in aller Welt bezeugen.²⁵ Auch konzeptionell ist sie manchen *Missverständnissen oder sogar bewussten Verdrehungen* ausgesetzt, die ihren Charakter als Menschenrecht verunklären können. Klarstellungen erweisen sich deshalb immer wieder als erforderlich. Wichtig ist vor allem die Einsicht, dass die Religionsfreiheit nicht etwa Religionen als solche unter rechtlichen Schutz stellen; sie schafft keinen Bestandsschutz oder Reputationsschutz für religiöse Traditionen, und sie fungiert auch nicht als Vehikel zur Förderung religiöser Werte in der Gesellschaft. Als säkulares Menschenrecht schützt sie vielmehr die *Freiheit der Menschen* im weiten Feld religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen und damit einhergehender individueller und gemeinschaftlicher Lebenspraxis.

Dieser konsequente Fokus auf die Menschen als die entscheidenden Rechtssubjekte der Religionsfreiheit wird in seiner systematischen Relevanz oft übersehen, was immer wieder zu politischen Fehleinschätzungen führt.²⁶ Gewiss geht es bei der Religionsfreiheit im weitesten Sinne um Religion, die ja nicht ohne Grund im Titel dieses Rechts steht. Genau genommen, beschäftigt sich die Religionsfreiheit mit Fragen der Religion allerdings stets nur in *indirekter Weise*, nämlich vermittelt *über die Menschen*, die als Trägerinnen und Träger dieses Rechts firmieren. Wie im Einzelnen die Menschen sich auf Religion beziehen, ist dabei ihnen selbst überlassen – genau darin besteht der freiheitsrechtliche Kern der Religionsfreiheit. Insofern umfasst die Religionsfreiheit konventionelle bzw. traditionelle religiöse Praxis genauso wie reformerische Projekte, etwa eine

²⁵ Dazu gibt es unterschiedliche Dokumentationen, die je ihre eigenen Stärken, aber auch Grenzen haben. Exemplarisch genannt seien die regelmäßig – im Prinzip im Jahresrhythmus – veröffentlichten Länderberichte, die das US State Department unter dem Begriff „International Religious Freedom Report“ herausgibt. Sie werden aufgrund von Informationen, die aus den jeweiligen US-Botschaften nach einer vorgegebenen Matrix eingehen, zusammengestellt: www.state.gov/international-religious-freedom-reports.

²⁶ Ausführlich dazu vgl. Heiner Bielefeldt/ Michael Wiener, *Religionsfreiheit auf dem Prüfstand. Konturen eines umkämpften Menschenrechts*, Bielefeld: transcript-Verlag, 2020. (Original: *Religious Freedom Under Scrutiny*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019).

feministische Neu-Lektüre religiöser Quellen. Sie schließt ausdrücklich auch die Freiheit zum Religionswechsel ein – sei es zu einer anderen Religion, sei es zur Abkehr von jedweder Religion, etwa hin zu Atheismus oder Agnostizismus. Auch Hybridbildungen oder synkretische²⁷ Formen von Religiosität sind von ihr umfasst.

Dass die Religionsfreiheit nicht etwa Religion als solche in ihrer Integrität schützt oder gar gegen Veränderungen immunisiert, muss auch im Kontext der Rechte indigener Völker stets bedacht werden. Da die Rechte indigener Völker vor allem durch unfreiwillige Assimilierung bedroht waren und sind, stellt die Ermöglichung selbstbestimmter gemeinschaftlicher Entwicklung, zu der wesentlich die religiös-spirituelle Lebensweise gehört, ein zentrales Anliegen der betroffenen Völker dar. Dies manifestiert sich auch in den einschlägigen Formulierungen zu den Rechten Indigener, wie unten noch näher ausgeführt wird. Es wäre jedenfalls ein Missverständnis, daraus zu schließen, es gehe primär um die Konservierung oder gar Restaurierung einer „ursprünglichen“ indigenen Religiosität, die von Veränderungen freigehalten werden solle. Gegenüber Ursprünglichkeitsprojektionen, die oft von außen an indigene Völker herangetragen werden, ist große Vorsicht angezeigt.²⁸ Tatsächlich haben sich im Laufe der Zeit vielfältige Überlappungen zwischen indigener Weltsicht und Spiritualität einerseits und Einflüssen von Christentum, Islam, Buddhismus und sonstigen Weltreligionen andererseits herausgebildet. Solche synkretischen oder hybriden Formen von Religionspraxis fallen selbstverständlich ebenfalls unter den Schutz der Religionsfreiheit, sofern die betroffenen Menschen dies wollen; denn sie sind die Trägerinnen und Träger dieses Rechts. Auch die religionsbezogenen Rechte indigener Völker stehen jedenfalls systematisch im Gesamtzusammenhang menschenrechtlicher

²⁷ Dieses eher ungewohnte Adjektiv ist bewusst gewählt, um den negativ klingenden „ismus“ im gängigen Begriff des „Synkretismus“ zu vermeiden.

²⁸ Dies betont – mit Blick insbesondere auf die Inuit – auch Barbara Schellhammer, „*Dichte Beschreibungen“ in der Arktis. Clifford Geertz und die Kulturrevolution der Inuit in Nordkanada*, Bielefeld: Transcript-Verlag, 2015, S. 321.

Freiheit. Deshalb obliegt es den betroffenen Menschen – als Individuen, Gruppen oder Völker – selbstbestimmt darüber zu entscheiden, wie sie ihre religiös-spirituelle Praxis verstehen, entwickeln, praktizieren und respektiert sehen wollen und welche staatliche Förderung sie dazu ggf. für erforderlich halten. Auch die Freiheit religiöser Minderheiten oder individueller Dissidentinnen oder Dissidenten *innerhalb* indigener Völker ist vom Recht auf Religionsfreiheit umfasst.

Wie bereits angedeutet, beschränkt sich die Religionsfreiheit nicht auf Fragen des Glaubens und Bekennens; sie bezieht sich auch auf eine von dorthin getragene individuelle und gemeinschaftliche Lebenspraxis, und zwar im privaten wie im öffentlichen (und damit auch im politischen) Bereich. Vielfach geht es dabei um Themen wie gemeinsame Gottesdienste, Initiationsriten, religiöse Sozialisierung von Kindern und Jugendlichen, Ausbildungsstätten für religiöses Leitungspersonal, den Bau von Andachtshäusern, die Durchführung von Beerdigungen, die Pflege von Grabstätten, die Schaffung caritativer Organisationen oder den angemessenen Umgang mit der Natur (der „Schöpfung“). Die Rechtsprechung beschäftigt sich außerdem mit Fragen von Ernährung, Speisetabus oder Fastenvorschriften oder religiöser Kleidung.²⁹ Eine abschließende Liste relevanter Themen gibt es nicht; ein umfassender Überblick wäre schon deshalb nicht möglich, weil immer wieder neue Problemstellungen und Konflikte aufkommen und Entscheidungen verlangen. Im Zuge fallbezogener Entscheidungen verändern sich dann jeweils auch wieder die konkreten Konturen der Religionsfreiheit, die insofern – wie andere Menschenrechte – für neue Entwicklungen offenbleibt. Dies gilt auch für indigene Ansprüche, die in der Judikatur zur Religionsfreiheit allerdings bislang vergleichsweise wenig Berücksichtigung gefunden haben. Ihre verstärkte Integration in die Praxis der Religionsfreiheit dürfte sicherlich zu weiteren Veränderungen im

²⁹ Vgl. Paul M. Taylor, *Freedom of Religion: UN and European Human Rights Law and Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Verständnis dieses Menschenrechts führen. Dafür ist die Religionsfreiheit ihrer Struktur nach jedenfalls offen.

Wie andere Menschenrechte ist die Religionsfreiheit nicht nur durch die Freiheitsdimension charakterisiert, die ja schon im Titel dieses Rechts angesprochen ist; sie weist außerdem eine *Gleichheitsdimension* auf, die nicht weniger wichtig ist. Konkret operationalisiert wird der Anspruch auf Gleichheit der Menschen hinsichtlich ihrer grundlegenden Freiheiten durch das Diskriminierungsverbot, also das Verbot ungerechtfertigter Ungleichbehandlung. Entsprechende Vorgaben finden sich in allen umfassenden Menschenrechtsdokumenten. Paradigmatisch genannt sei Artikel 2 Absatz 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, der besagt, dass die in der Erklärung genannten Verbürgungen für alle Menschen gelten, und zwar „ohne irgendeinen Unterschied, etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand“.³⁰ Die Liste der hier genannten Merkmale ausdrücklich verbotener Anknüpfung für Ungleichbehandlungen bleibt für Erweiterungen offen.³¹ Sie schließt jedenfalls das Merkmal Religion – und in jüngerer Zeit auch Weltanschauung – regelmäßig mit ein. Die *UN-Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung aufgrund von Religion oder Weltanschauung*³² stellt in Artikel 3 in starken Worten fest: „Die Diskriminierung zwischen Menschen aufgrund von Religion oder Weltanschauung

³⁰ Die Verwendung und angemessene Übersetzung des englischen Begriffs „race“ sorgt seit Längerem für Kontroversen, die hier nicht vertieft dargestellt werden können. Einige Organisationen, wie etwa die Deutsche Sektion von Amnesty International, haben sich dafür entschieden, den problematischen Begriff der „Rasse“ durch „rassistische Zuschreibung“ zu ersetzen.

³¹ In jüngeren Menschenrechtsdokumenten ist sie z.B. durch die Aufnahme der Merkmale Behinderung, Alter oder sexueller Orientierung erweitert worden – so etwa in Artikel 21 der EU-Grundrechtecharta.

³² UN Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and Discrimination Based on Religion or Belief (1981): www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/declaration-elimination-all-forms-intolerance-and-discrimination.

stellt eine Beleidigung der Menschenwürde und eine Verleugnung der Grundsätze der Charta der Vereinten Nationen dar [...]“.

Gleichheit im Menschenrechtskontext zielt nicht auf vordergründige Gleichförmigkeit oder gar Uniformität. Um es auf Englisch zu sagen: „equality“ meint nicht „sameness“. Vielmehr geht es um den *gleichen Respekt*, den Menschen *gerade in der Vielfalt* ihrer unterschiedlichen Lebenslagen, Orientierungen, Bedarfe oder Vulnerabilitäten erfahren sollen. Diesen Anspruch einzulösen, ist keine leichte Aufgabe. In keinem Bereich zeigen sich Schwierigkeiten, die es bei der gleichberechtigten Berücksichtigung relevanter Differenzen zu bewältigen gilt, indes so deutlich wie im Feld der Religions- und Weltanschauungsfreiheit.³³ Dies liegt vor allem an der unübersehbaren Mannigfaltigkeit religiöser Überzeugungen und Praktiken. Ein hypothetischer Vorschlag, beispielsweise allen Religionsgemeinschaften gleichermaßen das Recht zu geben, sonntags die Glocken zu läuten, wäre deshalb offensichtlich absurd; mehr noch, dies wäre eine beleidigende Karikatur der menschenrechtlich geforderten Gleichheit. Es kann stattdessen gerade im Interesse der recht verstandenen Gleichheit sein, den Angehörigen bestimmter Minderheiten ggf. auch Ausnahmen von sonst geltenden allgemeinen Regeln zu konzedieren. Dies wäre jedenfalls dann angezeigt, wenn die bestehenden generellen Regeln faktisch an dominanten religiös-kulturellen Vorstellungen orientiert sind, die oft unhinterfragt als „Normalität“ angesehen und als Maßstab unterstellt werden.

In der Menschenrechtsdebatte hat sich für eine solche Praxis flexibler Berücksichtigung besonderer Lebenslagen von Minderheiten der Begriff der „reasonable accommodation“

³³ Vgl. W. Cole Durham, Jr., „Religion and Equality. Reconcilable Differences?“, in: W. Cole Durham, Jr./ Donly Thayer (Hg.), *Religion and Equality. Law in Conflict*, London and New York: Routledge, 2016, S. 185-202.

etabliert.³⁴ Entgegen einer häufig anzutreffenden Fehlwahrnehmung geht es dabei nicht etwa um „Privilegien“, sondern um einen angemessenen Ausgleich dafür, dass religiöse oder andere Minderheiten oftmals Reglements unterworfen sind, die ihrem Selbstverständnis entgegenstehen und die ihnen überproportionale Belastungen zumuten. Wie Gérard Bouchard und Charles Taylor in ihrem für die Regierung der Kanadischen Provinz Québec erstellten Bericht über „reasonable accommodation“ betonen: „differential treatment“ zielt nicht auf „preferential treatment“.³⁵ Die Praxis von „reasonable accommodation“ sprengt ihrem Anspruch nach den gleichheitsrechtlichen Rahmen gerade nicht, sondern bemüht sich um eine *angemessene kontextuelle Übersetzung des Gleichheitsprinzips*. Deshalb eignet sich dieser Ansatz prinzipiell auch dafür, im Gesamtzusammenhang egalitärer Menschenrechte den besonderen Situationen, Bedarfslagen und Interessen indigener Völker systematisch Raum zu schaffen. Gelegentlich ist dies denn auch bereits geschehen. Ein Beispiel bietet die in der US-Amerikanischen Rechtsprechung und Gesetzgebung zur Religionsfreiheit geschaffene Erlaubnis zum Gebrauch bestimmter ansonsten verbotener Narkotika wie der Peyote-Pflanze innerhalb indigener religiöser Praktiken.³⁶ Dieses Thema wird unten, im Kapitel über Konflikte, noch einmal ausführlicher diskutiert.

³⁴ Verbindlich verankert wurde dieses Prinzip in Artikel 5 Absatz 3 der UN-Behindertenrechtskonvention. Vgl. Convention on the Rights of Persons with Disabilities (2006): www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/convention-rights-persons-disabilities. „Reasonable accommodation“ steht ausdrücklich im Kontext des Diskriminierungsverbots, das auf diese Weise komplexer ausgestaltet wird. In der offiziellen deutschen Fassung der Konvention wird „reasonable accommodation“ mit dem Begriff „angemessene Vorkehrungen“ wiedergegeben. Die wichtige Komponente des Raumgebens („accommodation“) geht in dieser Übersetzung verloren.

³⁵ Gérard Bouchard/ Charles Taylor, *Building the Future. A Time for Reconciliation. Abridges Report*, veröffentlicht von der Regierung von Québec, 2008, S. 25.

³⁶ Vgl. René Kuppe, *Indianische Sacred Sites und das Recht auf Religionsfreiheit in den Vereinigten Staaten von Amerika*. Habilitationsschrift eingereicht an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien, November 2003 (Typskript), S. 205-224.

Obwohl der Anwendungsbereich der Religionsfreiheit weit gefasst werden muss, ist er nicht unbegrenzt. Einen „absoluten“ Schutz genießt nur das so genannte „forum internum“, d.h. der innere Bereich persönlicher Überzeugungen, die sich frei von jedwedem Zwang bilden und ggf. auch verändern können sollen.³⁷ Das Verbot von Zwangseinwirkung in das forum internum der Religionsfreiheit ist ähnlich apodiktisch formuliert wie die Ächtung der Folter oder das Verbot der Sklaverei.³⁸ Äußere Manifestationen der Religionsfreiheit, wozu vor allem auch praktische Themen religionsbasierter individueller und gemeinschaftlicher Lebensführung gehören, können hingegen im Interesse konkurrierender hoher Rechtsgüter – insbesondere auch konkurrierender Menschenrechtsansprüche – beschränkt werden, sofern es keinen anderen Ausweg gibt. Obwohl der Schutz der Religionsfreiheit im „forum externum“ demnach keinen absoluten Charakter hat, bleibt er allerdings hoch. Es wäre jedenfalls grundfalsch, die einschlägigen Schranken Klauseln – nach Art des Artikels 18 Absatz 3 im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte³⁹ – in eine schlichte „Erlaubnis“ für die Staaten umzumünzen, nach eigenem Ermessen Einschränkungen der Religionsfreiheit vorzunehmen.⁴⁰

Recht verstanden, zielt die Schranken Klausel auf das Gegenteil: Sie knüpft von Staats wegen vorgenommene Einschränkungen an verbindlich vorgegebene und überprüfbare

³⁷ Vgl. Artikel 18 Absatz 2 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte.

³⁸ Vgl. die Artikel 7 und 8 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte.

³⁹ Ähnliche Formulierungen zu etwaigen Schranken finden sich auch in anderen Verbürgungen der Religionsfreiheit.

⁴⁰ Dies verkennt beispielsweise Saba Mahmood wenn sie zum Umgang mit äußeren Manifestationen der Religionsfreiheit schreibt, der Staat habe „a legitimate right to regulate and limit“ diese. Saba Mahmood, *Religious Difference in a Secular Age. A Minority Report*, Princeton: Princeton University Press, 2016, S. 156.

Kriterien.⁴¹ Innerhalb der deutschen juristischen Literatur hat man für diese kritische Funktion den sehr passenden Begriff der „*Schranken-Schranken*“ geprägt: die Möglichkeit, staatliche Beschränkungen vorzunehmen, soll ihrerseits beschränkt werden. Es geht darum, etwaige Willkür bei Eingriffen in die Freiheitsrechte zu verhindern und deren Stellenwert auch im Konfliktfall hochzuhalten. Einschränkungen der Religionsfreiheit bedürfen deshalb jeweils einer *detaillierten staatlichen Rechtfertigung*, die ihrerseits bestimmten vorgegebenen Kriterien genügen muss. Verlangt werden eine klar formulierte gesetzliche Grundlage, eine Zwecksetzung zum Schutz hoher Rechtsgüter (z.B. öffentliche Ordnung, öffentliche Gesundheit oder die Menschenrechte anderer) sowie die Einhaltung des Verhältnismäßigkeitsprinzips, welches wiederum mehrere Unterkategorien (Geeignetheit, Erforderlichkeit, Angemessenheit) enthält. Die Gesamtheit dieser Kriterien, deren Anwendung außerdem Gesichtspunkten empirischer Sorgfalt und Genauigkeit unterliegt, ergibt einen *komplexen Prüfungsmaßstab*, dem freiheitsbeschränkende Gesetze oder Maßnahmen genügen müssen, wenn sie denn gerechtfertigt werden wollen. Außerdem muss für Menschen, die sich in ihrem Recht auf Religionsfreiheit verletzt sehen, der Rechtsweg offenstehen.⁴²

Die Unterscheidung zwischen *forum internum* und *forum externum* der Religionsfreiheit wird beispielsweise beim Thema Mission unter indigenen Völkern relevant. Während der persönliche Glaubenswechsel in den absolut geschützten Bereich des *forum internum* fällt, gehört Missionstätigkeit in den Bereich externer Manifestationen. Der Schutz der Religionsfreiheit gilt hier zwar nicht gänzlich ohne Wenn und Aber; er ist gleichwohl stets zunächst als verbindlicher Ausgangs-

⁴¹ Vgl. T. Jeremy Gunn, „Permissible Limitations on the Freedom of Religion or Belief“, in: John Witte/Jr./ Christian Green (Hg.), *Religion and Human Rights: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2012, S. 254-268.

⁴² Diese Kriterien hat der für das Monitoring des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte zuständige UN-Menschenrechtsausschuss (UN Human Rights Committee) in Abschnitt 8 seines General Comment Nr. 22 (1993) näher dargelegt. Vgl. UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 (30.04.1993).

punkt vorauszusetzen, dies verlangt der hohe Stellenwert des Menschenrechts der Religionsfreiheit. Missionstätigkeit, die mit Zwang einhergeht, wäre hingegen mit der Religionsfreiheit offensichtlich unvereinbar. Analog gilt dies für Zwangsmaßnahmen, die zur Verhinderung eines persönlichen Glaubenswechsels eingesetzt würden; auch sie wären eine eindeutige Verletzung der Religionsfreiheit. Abgesehen vom Einsatz offenen oder versteckten Zwangs ergeben sich immer wieder Fallkonstellationen, deren menschenrechtliche Bewertung nicht auf den ersten Blick klar ist und die jeweils einer sorgfältigen kontextuellen Prüfung bedürfen.

Die Religionsfreiheit erweist sich somit als ein komplexes Menschenrecht. Mit ihrer Orientierung an Menschenwürde, Freiheit und Gleichheit verkörpert sie dieselben normativen Prinzipien, die den Menschenrechtsansatz insgesamt definieren. In der Praxis gibt es denn auch immer wieder Überschneidungen mit anderen Menschenrechten, etwa der Meinungsfreiheit, der Versammlungsfreiheit oder den Rechten kultureller Minderheiten. Solche partiellen Überlappungen stellen kein Problem dar, sondern machen einmal mehr deutlich, dass die verschiedenen Menschenrechtsnormen inhaltlich zusammengehören und einander wechselseitig ergänzen und stützen.⁴³ Es ist daher möglich, dass Menschen sich mit ihren Anliegen auf mehrere Menschenrechte gleichzeitig berufen, was denn auch nicht selten geschieht. Eine solche Berufung auf mehrere womöglich „benachbarte“ Menschenrechte kann auch für die Durchsetzung der Rechte indigener Völker hilfreich sein.

⁴³ Zur Bezeichnung dieser inhaltlichen Zusammengehörigkeit der Rechte hat sich in der internationalen Debatte der Begriff der „Unteilbarkeit“ der Menschenrechte durchgesetzt.

3.2. Ein lange vernachlässigtes Menschenrechtsthema: die Rechte indigener Völker

Die *Erklärung der Vereinten Nationen über die Rechte indigener Völker* vom 13. September 2007⁴⁴ (nach dem englischen Titel als *UNDRIP* abgekürzt) markiert den vorläufigen Abschluss einer Entwicklung, innerhalb derer die rechtlichen Ansprüche indigener Völker systematisch in den internationalen Menschenrechtsschutz integriert worden sind. Dies war bekanntlich nicht immer so. In der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* vom 10. Dezember 1948, die den Auftakt für die Kodifizierung menschenrechtlicher Standards auf globaler Ebene bildet, ist von indigenen Völkern und ihren Angehörigen noch keine Rede. Dies gilt zunächst auch für die verschiedenen rechtsverbindlichen Konventionen, die im Gefolge der Allgemeinen Erklärung entstanden sind, darunter die beiden umfassenden Menschenrechtspakte von 1966: der *Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte*⁴⁵ sowie der *Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte*.⁴⁶

Die Nicht-Erwähnung der Indigenen hat die für das Monitoring der jeweiligen Konventionen zuständigen Fachausschüsse (treaty bodies) freilich nicht daran gehindert, die Anliegen indigener Individuen, Gruppen oder Völker in ihrer Arbeit zu berücksichtigen und im Laufe der Zeit zumindest Elemente einer Judikatur zu den Rechten Indigener zu entwickeln. So hat der UN-Menschenrechtsausschuss, beauftragt mit dem Monitoring des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte, im Jahre 1994 anlässlich seiner Kommentierung von Artikel 27 (d.h. den Rechten von Minderheiten) ausdrücklich auch auf die Landrechte indigener Völker Bezug genom-

⁴⁴ United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (2007): www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_E_web.pdf.

⁴⁵ International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (1966): www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights.

⁴⁶ Siehe oben Fußnote 16

men.⁴⁷ Der Fachausschuss zur *Internationalen Konvention zur Beseitigung aller Formen von Rassendiskriminierung*⁴⁸ stellte im Jahre 1997 klar, dass die Rechte indigener Völker generell in den Anwendungsbereich der Konvention fallen.⁴⁹ Allerdings führt erst die im Jahre 1989 verabschiedete *UN- Kinderrechtskonvention*⁵⁰ Indigene – genauer gesagt: indigene Kinder – direkt im Konventionstext selbst auf (in Artikel 30).

Die bislang existierenden völkerrechtlich verbindlichen Abkommen zu den Rechten der Indigenen auf globaler Ebene sind unterdessen im Rahmen der *Internationalen Arbeitsorganisation (ILO)* entstanden. Dieser eigenständige Entstehungskontext könnte den problematischen Eindruck erwecken, dass es sich bei der Normierung von Menschenrechten einerseits und den Rechten Indigener andererseits um zwei nebeneinander herlaufende, aber nicht systematisch miteinander verbundene Entwicklungen handeln würde. Diese Vorstellung kommt in der politischen Debatte immer wieder zu Wort.⁵¹ Die *ILO-Konvention 107* aus dem Jahre 1957 vermeidet den Begriff der indigenen „Völker“ („peoples“), an den sich weiter reichende Ansprüche auf kollektive Selbstbestimmung heften, und spricht stattdessen vorsichtiger von „indigenen und tribalen Bevölkerungen“ („indigenous and tribal populations“).⁵² Erst mit der *ILO-Konvention 169* aus dem Jahre 1989 ist es gelungen, ein völkerrechtliches Vertragswerk zu schaffen, das die Rechte „indigener und tribaler Völker“ („indigenous and tribal peoples“) im Titel trägt.⁵³ Bis heute stellt die ILO-Konvention 169 die

⁴⁷ Vgl. UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.5 (08.04.1993), Abschnitt 7.

⁴⁸ International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination (1965): www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-convention-elimination-all-forms-racial.

⁴⁹ Vgl. CERD, Gen. Rec. No. 23 (18.08.1997).

⁵⁰ Convention on the Rights of the Child (1981): www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/convention-rights-child.

⁵¹ Vgl. Kapitel III, 3. Rechte indigener Völker versus Menschenrechte? Verbreitete Missverständnisse

⁵² www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEX-PUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C107.

⁵³ www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEX-PUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169.

wichtigste rechtsverbindliche Gewährleistung der Rechte indigener Völker auf globaler Ebene dar. Sie ist allerdings bislang nur von 24 Staaten (mehrheitlich aus Lateinamerika) ratifiziert worden. Deutschland ist der Konvention im Jahre 2021 beigetreten.⁵⁴

Vor dem Hintergrund dieser langwierigen und etwas verschlungenen Entwicklung zeigt sich die enorme, vor allem klarstellende Bedeutung der Erklärung der Vereinten Nationen über die Rechte indigener Völker (UNDRIP) von 2007. Obwohl nicht völkerrechtlich verbindlich, kann UNDRIP hohe politisch-rechtliche Autorität beanspruchen: Die Erklärung ist von einer überwältigenden Mehrheit der Staaten verabschiedet worden, nämlich mit nur vier Gegenstimmen und elf Enthaltungen; die vier Staaten, die damals gegen die Erklärung gestimmt hatten, haben ihre Position im Übrigen zwischenzeitlich revidiert und das Dokument doch noch anerkannt.⁵⁵ UNDRIP repräsentiert somit einen mittlerweile gefestigten Konsens der internationalen Gemeinschaft im Hinblick auf die Bedeutung und die Inhalte der Rechte indigener Völker und hat von dorthin hohes Gewicht.⁵⁶ James Anaya, ehemaliger UN-Sonderberichterstatter für die Rechte Indigener Völker (2008-2014), würdigt UNDRIP als das derzeit wichtigste Dokument zu den Rechten indigener Völker auf globaler Ebene, nämlich als die Frucht einer über eine Jahrzehnte verlaufene internationale Konsensbildung: „The Declaration on the Rights of Indigenous Peoples is the most important of these developments globally, encapsulating as it does the widely shared understanding about the rights of indigenous peoples that has been building over

⁵⁴ Vgl. www.ilo.org/berlin/presseinformationen/WCMS_808679/lang--de/index.htm.

⁵⁵ Vgl. Jessika Eichler, *Die Rechte indigener Völker im Menschenrechtssystem. Normen, Institutionen und gesellschaftliche Auswirkungen*, Baden-Baden: Nomos, 2022, S. 83.

⁵⁶ Damit ist freilich nicht gesagt, dass sie die Rechte indigener Völker in ihrem jeweiligen Jurisdiktionsbereich anerkennen und respektieren. Einige Staaten haben jedenfalls im Gefolge von UNDRIP ihre nationalen Gesetze geändert. Vgl. dazu Eichler, *Die Rechte indigener Völker im Menschenrechtssystem*, a.a.O., S. 96, die namentlich Ecuador, San Salvador und Kenia nennt.

decades on a foundation of previously existing sources of international human rights law.“⁵⁷

Wie Anaya in der zitierten Würdigung betont, stellt UNDRIP außerdem klar, dass die Rechte indigener Völker systematisch in den Gesamtzusammenhang der Menschenrechte hineingehören und von dorthier interpretiert werden müssen. Im Grundsatz wird dies auch von der ILO-Konvention 169 festgehalten;⁵⁸ die Formulierungen in UNDRIP sind diesbezüglich aber ausführlicher abgefasst. So unterstreicht Artikel 1 UNDRIP die volle Geltung der Menschenrechte für indigene Völker und ihre individuellen Angehörigen: „Indigene Völker haben das Recht, als Kollektiv wie auch auf der Ebene des Individuums, alle in der Charta der Vereinten Nationen, der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und den internationalen Menschenrechtsnormen anerkannten Menschenrechte und Grundfreiheiten uneingeschränkt zu genießen.“ Diese weitreichende Klarstellung schließt selbstverständlich auch die Religions- und Weltanschauungsfreiheit mit ein.

Die systematische Einbindung in den Gesamtkontext der Menschenrechte zeigt sich auch an anderen Stellen der Erklärung. So wird der bereits in der UN-Charta von 1945 festgehaltene Grundsatz der Gleichberechtigung von Frauen und Männern auch für UNDRIP bekräftigt, wenn es in Artikel 44 heißt: „Alle in dieser Erklärung anerkannten Rechte und Freiheiten werden indigenen Männern und Frauen gleichermaßen garantiert.“ Anliegen der Geschlechtergerechtigkeit müssen bei der Interpretation und Umsetzung der Rechte indigener Völker insofern stets konsequent gewährleistet sein. Man kann sich leicht vorstellen, dass dies immer wieder für Kontroversen und politische Konflikte sorgt.

Der abschließende Artikel 46 UNDRIP enthält außerdem eine Schrankenklausele, wie man sie analog auch in Bezug auf verschiedene Menschenrechte findet. Auch darin zeigt sich die menschenrechtliche Strukturierung der Erklärung über die

⁵⁷ UN Doc. A/HRC/9/9 (James Anaya, 11.08.2008), Abschnitt 18.

⁵⁸ Vgl. z.B. Artikel 3 Absatz 1 der ILO-Konvention 169.

Rechte indigener Völker. In etwa vergleichbar der Schranken-
klausel zur Religionsfreiheit (in Artikel 18 Absatz 3 des Interna-
tionalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte) besteht
die Pointe nicht etwa darin, den Staaten einen Titel für Ein-
schränkungen der Rechte Indigener in die Hand zu spielen.
Ganz im Gegenteil geht es darum, von Staats wegen ggf. für er-
forderlich gehaltene Beschränkungen *an strikte Kriterien zu-
rückzubinden*, für deren Einhaltung der Staat die Argumentati-
onslast trägt. Diese kritische Funktion lässt sich wiederum mit
dem Begriff der „Schranken-Schranken“ beschreiben, der oben
bereits bei den Erläuterungen zur Religionsfreiheit verwendet
wurde. Einschränkungen können demnach nur dann gerecht-
fertigt werden, wenn sie auf einer gesetzlichen Grundlage be-
ruhen und mit internationalen Menschenrechtsverpflichtun-
gen vereinbar sind. Einschränkungen müssen ferner der
Sicherung der Rechte anderer oder für die Durchsetzung ge-
rechter und höchst dringlicher („most compelling“) Anliegen
einer demokratischen Gesellschaft dienen, und sie müssen sich
im Blick auf diese Zielsetzung als strikt erforderlich ausweisen
lassen. Außerdem müssen sie nicht-diskriminierend angelegt
sein. All diese Bedingungen gelten kumulativ und definieren
gemeinsam eine sehr hohe Hürde. Hier die entsprechende Pas-
sage in Artikel 46 Absatz 2, zweiter und dritter Satz im Wortlaut:
„Die Ausübung der in dieser Erklärung niedergelegten Rechte
darf *nur* den gesetzlich vorgesehenen und mit den internatio-
nalen Verpflichtungen auf dem Gebiet der Menschenrechte im
Einklang stehenden Einschränkungen unterworfen werden.
Solche Einschränkungen dürfen nicht diskriminieren und
müssen unbedingt notwendig sein zu dem ausschließlichen
Zweck, die gebührende Anerkennung und Achtung der Rechte
und Freiheiten anderer zu sichern und den gerechten und drin-
gendsten Notwendigkeiten einer demokratischen Gesellschaft
zu genügen.“ Besonders wichtig innerhalb dieser Bestimmung
ist das kleine Wort „nur“ („only“), das wir deshalb hier durch
Kursiv-Schreibung hervorgehoben haben. Es stellt nämlich
klar, dass in Zweifelsfällen Einschränkungen gerade nicht

legitim sind. Nur unter eng definierten Bedingungen können Einschränkungen ausnahmsweise gerechtfertigt werden.

Wichtige internationale Instrumente zum Schutz der Rechte indigener Völker

- ILO-Konvention 107 (1957), ratifiziert von 27 Staaten.
- ILO-Konvention 169 (1989), ratifiziert von 24 Staaten (darunter Deutschland).
- UN-Erklärung über die Rechte indigener Völker (2007).
- EMDRIP (Expertenmechanismus für die Umsetzung der UN-Erklärung von 2007).
- Ständiges UN-Forum über indigene Angelegenheiten (seit 2000).
- UN-Sonderberichterstattung zu den Rechten indigener Völker (seit 2001).

Auf regionaler Ebene sind die wichtigsten Durchbrüche in Lateinamerika, nämlich im Rahmen der Organisation der Amerikanischen Staaten (OAS) geschehen. Auf der Grundlage der *Amerikanischen Menschenrechtskonvention* der OAS von 1969⁵⁹ haben die Interamerikanische Menschenrechtskommission in Washington D.C. (USA) und der Interamerikanischen Gerichtshof für Menschenrechte in San José (Costa Rica) maßgebliche Entscheidungen getroffen und auf diese Weise eine Judikatur entwickelt, die für andere Regionen Vorbild sein kann. Anaya spricht von einer bahnbrechenden Rolle („path-breaking role“) des Interamerikanischen Menschenrechtsschutzes für die Entwicklung der Rechte Indigener.⁶⁰ Dabei geht es vor allem um Landrechte, an denen nicht nur die ökonomischen Lebensgrundlagen, sondern zugleich auch Gesellschaftsstruktur, Kultur, Spiritualität und Religion hängen. Im Jahre 2016 hat die OAS eine *Amerikanische Erklärung zu den Rechten*

⁵⁹ American Convention on Human Rights (1969): www.oas.org/dil/treaties_b-32_american_convention_on_human_rights.pdf.

⁶⁰ UN Doc. A/HRC/9/9 (James Anaya, 11.08.2008), Abschnitt 28.

indigener Völker verabschiedet, zu der sich auch die zuvor disanzierten nordamerikanischen Staaten – USA und Kanada – bekannt haben.⁶¹ Eine vergleichbare Erklärung aus anderen Regionen gibt es bislang nicht. Dass gerade lateinamerikanische Staaten zu den Vorreitern in der Anerkennung und Förderung der Rechte Indigener gehören, zeigt sich bei den Ratifikationen der ILO-Konvention 169, bei der die Region Lateinamerika mit großem Abstand vor allen anderen Regionen liegt.⁶²

Interessante regionale Beiträge zur Entwicklung der Rechte Indigener kommen in jüngerer Zeit indes auch aus Afrika. Eine im Jahr 1999 eingesetzte Arbeitsgruppe der *Afrikanischen Kommission der Menschenrechte und Rechte der Völker* hat mittlerweile mehrere Berichte vorgelegt und darin ein auf afrikanische Länder zugeschnittenes Verständnis von indigenen Gemeinschaften entwickelt.⁶³ Entscheidend seien dabei eine von der Mehrheitsgesellschaft abweichende gemeinschaftliche Lebensform, eine besondere Verbundenheit mit dem traditionell genutzten Land, reale Risiken von Diskriminierung und Marginalisierung sowie das Selbstverständnis der betreffenden Menschen.⁶⁴ Aus afrikanischen Staaten war zuvor über lange Zeit hinweg nahezu einhellig zu hören, dass die aus Nord- und Südamerika, Australien und Neuseeland bekannte Matrix, wonach die Okkupierung der Länder durch europäische Kolonialmächte als die entscheidende historische Zäsur gilt, auf ihre eigene Situation nicht anwendbar sei; denn nach dieser Matrix

⁶¹ American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (2016): www.oas.org/en/sare/documents/DecAmIND.pdf.

⁶² Von den 24 Staaten gehören 15 zur Region Lateinamerika einschließlich der Karibik (Stand Dez. 2022). Vgl. www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEX-PUB:11300:0::NO::P11300_INSTRUMENT_ID:312314.

⁶³ Vgl. www.achpr.org/specialmechanisms/detail?id=10. Der Name der AG lautet: „Working Group on Indigenous Populations/Communities and Minorities in Africa“. Der Begriff “peoples”, an den sich weiter reichende kollektive Selbstbestimmungsansprüche heften, wird offenbar bewusst vermieden.

⁶⁴ Vgl. file:///C:/Users/47U/Downloads/un_advisory_opinion_idp_eng.pdf. Fragen einer offenen Definition werden vor allem in den Abschnitten 12 und 13 angesprochen.

müsse fast die gesamte Bevölkerung als „indigen“ betrachtet werden, was offensichtlich wenig Sinn erbe.⁶⁵

Vor dem Hintergrund solcher Skepsis sind die Klarstellungen der Arbeitsgruppe der Afrikanischen Kommission umso bemerkenswerter. Sie können auch über den afrikanischen Kontext hinaus zu einer offeneren, gewissermaßen „fluideren“ Definition von Indigenen beitragen, die weniger auf vorkoloniale „Ursprünge“ abstellt, wie dies in der Vergangenheit oft geschah, sondern sich vor allem an *besonders vulnerablen* Lebenslagen (nämlich dem Druck unfreiwilliger Assimilierung) sowie am *Selbstverständnis der betreffenden Menschen* orientiert. Eine starke Fokussierung auf vorkoloniale „Ursprünge“ wirft nicht nur immer wieder Schwierigkeiten konkreter Dokumentation auf; sie kann auch Anlass zu romantisierenden Ursprungsmythen und exotisierenden Zuschreibungen geben, die aus der Perspektive der Menschenrechte problematisch sind. Eine Ausrichtung auf besonders vulnerable Situationen kommt demgegenüber dem Menschenrechtsansatz entgegen; sie ist auch aus anderen Kontexten – etwa den Rechten kultureller und sprachlicher Minderheiten oder dem Umgang mit Geflüchteten – vertraut.⁶⁶ Für eine zukunftsorientierte Entwicklung von Rechten der Indigenen sind insofern gerade auch die jüngeren Impulse aus Afrika vielversprechend.

⁶⁵ Vgl. dazu auch die Ausführungen oben, unter Kapitel II: *Basisinformationen zu indigenen Völkern*

⁶⁶ Vgl. Alexander H.E. Morawa, „Vulnerability“ as a Concept in International Human Rights Law, in: *Journal of International Relations and Development*, Bd. 10 (2003), S. 139-155.

3.3. Rechte indigener Völker versus Menschenrechte? Verbreitete Missverständnisse

Trotz der mittlerweile klar formulierten Integration der Rechte Indigener in den Gesamtkontext der Menschenrechte – auf globaler Ebene kulminierend in der UN-Erklärung von 2007 – stößt man in der politischen Debatte immer noch auf antagonistische Zuschreibungen, wonach es sich um wesentlich unterschiedliche, womöglich gar entgegengesetzte Rechtskategorien handele. Vor allem drei Argumente dienen dazu, die skeptische Position zu unterstreichen, wonach Menschenrechte und die Rechte Indigener nicht wirklich zusammenpassen: (3.1.) Während die Menschenrechte primär auf den Schutz des Individuums zielten, handele es sich bei den Rechten Indigener um kollektive Ansprüche; (3.2.) während die Menschenrechte universale Geltung für alle Menschen beanspruchten, hätten die Rechte Indigener den Charakter von „Sonderrechten“, die mit dem Universalismus der Menschenrechte nicht vereinbar seien; (3.3.) und im Unterschied zu den modernen Menschenrechten, seien die Rechte Indigener Völker an vor-modernen Lebensweisen und Rechtsvorstellungen orientiert. Bei näherer Betrachtung lassen sich solche abstrakt-antagonistische Lesarten allerdings ausräumen, wie im Folgenden kurz aufgezeigt werden soll.

3.3.1. Kollektivrechte versus Individualrechtsschutz?

Dass die meisten Menschenrechte auf den Schutz des Individuums abstellen, ist unbestritten. Allerdings wäre es falsch, daraus einen abstrakten Gegensatz zu gemeinschaftlichen Anliegen herzuleiten. Letztlich haben die Menschenrechte stets auch kommunitive, d.h. auf die Gemeinschaft bezogene Dimensionen. Ein naheliegendes Beispiel bilden Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit.

Zwar steht es jeder einzelnen Person frei zu entscheiden, ob sie an einer Versammlung – etwa einer politischen Demonstration – teilnehmen möchte oder nicht; darin zeigt sich

der individualrechtliche Kern der Versammlungsfreiheit.⁶⁷ Sinnvoll ausgeübt werden kann sie allerdings nur *zusammen mit anderen*. Wer bestimmte gemeinschaftliche Aktivitäten dauerhaft stabilisieren möchte, kann sich darüber hinaus auf die Vereinigungsfreiheit berufen, die etwa auch die Grundlage für die Schaffung zivilgesellschaftlicher Organisationen darstellt. Hier kommt dann also auch noch eine institutionelle Dimension in den Blick. Diese zeigt sich ähnlich auch bei anderen Menschenrechten. So wurde die Meinungsfreiheit⁶⁸ traditionell zumeist unter dem Begriff der „Pressefreiheit“ – also mit Blick auf eine wichtige gesellschaftliche *Institution* – eingefordert. Dies ist bezeichnend. Neben der Option, individuelle Meinungen frei zu äußern, zielt die Meinungsfreiheit nämlich vor allem auch auf die Ermöglichung einer *freiheitlichen Diskursgemeinschaft*, für die wiederum institutionelle Voraussetzungen – etwa eine pluralistische Medienlandschaft – unerlässlich ist; sie weist also von vornherein wichtige kommunitäre und institutionelle Aspekte auf. Die Religionsfreiheit zeigt, wie bereits dargestellt, eine ähnlich komplexe Struktur. Es wäre jedenfalls verfehlt, ihre kommunitären, institutionellen und infrastrukturellen Aspekte gegenüber der Freiheit des individuellen Glaubens und Bekennens hintanzustellen. Für die Praxis der Religionsfreiheit sind Themen wie der Bau von Synagogen, Kirchen, Tempeln oder Moscheen, die Gestaltung von Wallfahrten oder öffentlichen Feiertagen sowie die Organisation von Friedhöfen seit jeher wichtig.⁶⁹ Die dafür erforderlichen rechtlichen Strukturen lassen sich von einem eng verstandenen individualrechtlichen Ansatz her von vornherein nicht angemessen begreifen. Man könnte die Liste der Beispiele leicht verlängern, an denen sich demonstrieren ließe, dass letztlich alle

⁶⁷ Vgl. Artikel 21 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte.

⁶⁸ Vgl. Artikel 19 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte.

⁶⁹ Ausführlich dazu vgl. Heiner Bielefeldt, Michael Wiener, Nazila Ghanea, *Freedom of Religion or Belief. An International Law Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 2016, S. 117-143, S. 166-179, S. 223-232.

Menschenrechte direkte oder indirekte komunitäre bzw. institutionelle Dimensionen aufweisen.

Umgekehrt gilt, dass die spezifischen Rechte indigener Völker, wie schon aus dem Titel von UNDRIP hervorgeht, zwar dezidiert gruppenbezogen angelegt sind. Sie sollen aber ausdrücklich auch individuelle Angehörige der Indigenen vor Diskriminierung, Marginalisierung oder Ausgrenzung schützen. Die Formulierungen in UNDRIP lassen diesbezüglich an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Wie bereits erwähnt, bekräftigt Artikel 1 sämtliche Menschenrechte der Indigenen, und zwar sowohl in ihrer kollektiven wie in ihrer individuellen Dimension („as collective or as individuals“). Die weiteren Artikel beziehen sich entweder auf indigene Völker („indigenous peoples“) oder indigene Individuen („indigenous individuals“), oder sie verklammern beide Aspekte in der Formulierung „indigenous individuals and peoples“. Die Gleichberechtigung der Geschlechter wird in Artikel 44 mit der Wendung bekräftigt, dass sämtliche in der Erklärung anerkannten Rechte gleichermaßen für männliche wie weibliche indigene Individuen („male and female indigenous individuals“) gelten. Man könnte die Liste der Beispiele noch erweitern. Die individualrechtliche Komponente muss also neben der komunitären Dimension stets mit bedacht werden.⁷⁰

Gewiss können zwischen individuellen und komunitären Rechtsansprüchen Spannungen und Konflikte entstehen, die sich manchmal nur schwer auflösen lassen. Im Kontext der Religionsfreiheit können etwa individualrechtliche Ansprüche auf freie Entscheidungen in Fragen religiöser Praxis mit dem Interesse an der Pflege kollektiver religiös-kultureller Identität kollidieren. Es wäre aber falsch, solche Konflikte vorab derart zu sortieren, dass die „klassischen Menschenrechte“ stets auf

⁷⁰ Vgl. kritisch dazu Eichler, *Die Rechte indigener Völker im Menschenrechtssystem*, a.a.O., S. 85, die davon ausgeht, „die fortwirkende Priorisierung von Individualrechten“ könne „vernakuläre Ausdrucksformen des Rechts weitestgehend untergraben“.

der Seite des Individuums, die Rechte der Indigenen stets auf der Seite der Gruppe stünden. So können beispielsweise auch *innerhalb* des „klassischen“ Menschenrechts der Meinungsfreiheit die Interessen individueller Journalistinnen und Journalisten mit den Ansprüchen einer Redaktion (also eines Kollektivs bzw. eines institutionellen Repräsentationsorgans) miteinander ins Gehege kommen. Auch in solchen Fällen stehen individuelle und gruppenspezifische Rechtsansprüche also gelegentlich gegeneinander.⁷¹ In entsprechenden Konfliktkonstellationen angemessene Wege zur Lösung zu suchen, ist seit jeher ein Bestandteil der menschenrechtlichen Praxis. Dies betrifft naturgemäß auch die Religionsfreiheit, die ja ebenfalls individuelle, kommunitäre und institutionelle Aspekte aufweist. Im Gegenzug gilt, dass auch bei den Rechten indigener Völker individuelle und gruppenspezifische Anliegen kollidieren können – etwa bei der Nutzung des Bodens, bei Fragen der Ansiedlung oder bei der Wahl politischer Repräsentationsorgane.

Die politische Konstruktion eines vermeintlich wesentlichen Gegensatzes zwischen Menschenrechten und den Rechten indigener Völker entlang der Matrix von Individualrechten versus Kollektivrechten greift in der Sache demnach zu kurz. Sie trägt zum Verständnis existierender Probleme und Konflikte nichts bei. Sowenig es angemessen wäre, die Menschenrechte im Allgemeinen mit einem eng verstandenen individualrechtlichen Ansatz (oder gar mit einem „westlich-individualistischen“ Lebensstil) zu assoziieren, sowenig lassen sich die Rechte Indigener als Kollektivrechte pauschal dagegensetzen.⁷²

⁷¹ Ein weiteres Beispiel: Bei der Wahrnehmung ihres Rechts auf Versammlungsfreiheit sind Organisationsteams von Demonstrationen regelmäßig mit der Frage konfrontiert, wie man mit individuellen Äußerungen umgehen soll, die dem allgemeinen Zweck der Veranstaltung entgegenwirken.

⁷² Vgl. in diesem Sinne auch Janne Mende, *Kultur als Menschenrecht? Ambivalenzen kollektiver Rechtsforderungen*, Frankfurt a.M.: Campus, 2015, S. 225.

3.3.2. Gruppenspezifische „Sonderrechte“ versus universale Menschenrechte?

Die Menschenrechte kommen dem Menschen schlicht aufgrund seines Menschseins zu und gelten deshalb für alle Menschen gleichermaßen. In dieser Grundorientierung besteht der normative Universalismus der Menschenrechte. Die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 spricht von den gleichen und unveräußerlichen Rechten aller Mitglieder der menschlichen Familie („equal and inalienable rights of all members of the human family“),⁷³ gegründet in der „inhärenten“ Würde aller. Die meisten Artikel der Allgemeinen Erklärung beginnen mit dem Wort „everyone“: Jeder Mensch hat die Rechte auf Leben, Meinungsfreiheit, Religionsfreiheit, Gesundheit, Bildung usw. Die Artikel von UNDRIP klingen demgegenüber anders; sie beziehen sich jeweils spezifisch auf indigene Menschen, Gruppen oder Völker. Diese Differenz der Formulierungen könnte den Eindruck vermitteln, die spezifischen Rechte der Indigenen stünden außerhalb der Matrix universaler Menschenrechte, womöglich sogar in Gegensatz zu ihr. Statt um die elementaren Rechte aller Menschen gehe es um „Sonderrechte“, die von vornherein für bestimmte Gruppen von Menschen reserviert seien.

Die universalistische Normstruktur der Menschenrechte schließt indes die besondere Berücksichtigung vulnerabler Lebenslagen keineswegs aus – ganz im Gegenteil. Auch wenn menschenrechtliches Engagement letztlich allen Menschen gilt, muss es sich stets auf spezifische Kontexte einlassen und weiß dabei seit jeher zwischen unterschiedlichen Bedarfslagen, Dringlichkeiten und Verletzlichkeiten zu differenzieren. Die besondere Aufmerksamkeit, die Menschen in Hochrisiko-Situationen – etwa Geflüchteten, Binnenvertriebenen oder Personen in Untersuchungshaft – geschuldet ist, steht deshalb nicht im Widerspruch zum Universalismus der Menschenrechte. Ein illustratives Beispiel bietet die *Konvention*

⁷³ Warum die Metapher der „human family“ in der offiziellen deutschen Übersetzung zur „Gemeinschaft der Menschen“ verblasst, bleibt unerfindlich.

über die Rechte von Menschen mit Behinderungen, verabschiedet von der UN-Generalversammlung im Dezember 2006.⁷⁴ Sie zielt keineswegs darauf ab, neue Rechte für eine bestimmte Gruppe von Menschen – abseits der allgemeinen Menschenrechte – zu schaffen, sondern geht das gesamte Feld der Menschenrechte aus den Erfahrungsperspektiven von Menschen mit unterschiedlichen Beeinträchtigungen durch, um von dorthin ggf. erforderliche Ergänzungen und Modifikationen vorzunehmen. Statt um „Sonderrechte“ geht es um die systematische Berücksichtigung von Erfahrungen behinderter Menschen, die im Menschenrechtsdiskurs lange Zeit marginalisiert worden waren. Insofern stellt die Konvention über die Rechte von Menschen mit Behinderungen gerade nicht etwa ein „partikularistisches“ Gegenstück zu den universalen Menschenrechten dar; vielmehr trägt sie im Gegenteil dazu bei, den Universalitätsanspruch der Menschenrechte, kontextuell zu verdeutlichen, inklusiver zu fassen und von dorthin zugleich konsequent politisch umzusetzen.

Eine ähnliche systematische Einordnung nimmt James Anaya auch für UNDRIP vor. In seinem UN-Bericht von 2008 würdigt er die Bedeutung der erst wenige Monate zuvor verabschiedeten UN-Erklärung über die Rechte der Indigenen als historischen Durchbruch. Er sieht ihre Relevanz vor allem in der konsequenten Rückbindung indigener Rechte an die universal geltenden Menschenrechte, die nicht etwa durch „Sonderrechte“ oder „neue Rechte“ für Indigene konterkariert, sondern mit Blick auf zuvor wenig beachtete Lebenslagen hin kontextuell weiterentwickelt werden. Anayas Bericht mündet in die folgende systematisch wichtige Klarstellung: „Accordingly, the Declaration does not attempt to bestow indigenous peoples with a set of special or new human rights, but rather provides a contextualized elaboration of general human rights

⁷⁴ Convention on the Rights of Persons with Disabilities (2006): www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/convention-rights-persons-disabilities.

principles and rights as they relate to the specific historical, cultural and social circumstances of indigenous peoples.“⁷⁵

Statt um „Sonderrechte“ (oder gar Privilegien) geht es bei den Rechten indigener Völker um die angemessene Berücksichtigung extremer Unrechtserfahrungen, die innerhalb des Menschenrechtsdiskurses lange Zeit wenig Beachtung gefunden hatten. Die vermeintliche „Entdeckung“ fremder Territorien durch europäische Kolonisatoren, die die entsprechenden Gebiete als „Niemandsländer“ („terrae nullius“) bezeichnet und die Ansprüche Indigener schlicht beiseite gefegt hatten, markierte den Beginn einer jahrhundertelangen Unrechtsgeschichte, geprägt von rassistischer Stigmatisierung, Gewalt genozidaler Dimension, systematischer Entrechtung, kultureller Entfremdung und Zwangsassimilierung. Im Hinblick darauf bedeuten die Rechte indigener Völker ein Stück Wiedergutmachung; Anaya spricht von einem „essentially remedial character“ von UNDRIP: „The standards affirmed in the Declaration share an essentially remedial character, seeking to redress the systemic obstacles and discrimination that indigenous peoples have faced in their enjoyment of basic human rights.“⁷⁶ Die Aufnahme spezifischer Menschenrechtsanliegen indigener Völker steht in dieser Perspektive nicht nur keineswegs in Gegensatz zu den universalen Menschenrechten; sie bildet darüber hinaus sogar eine unerlässliche Voraussetzung dafür, dass man den Universalismus der Menschenrechte angesichts indigener Unrechtserfahrungen weiterhin glaubwürdig als inklusives Konzept begreifen und politisch verteidigen kann.

⁷⁵ UN Doc. A/HRC/9/9 (James Anaya, 11.08.2008), Abschnitt 86.

⁷⁶ Ebd., Abschnitt 86.

3.3.3. Traditionelle Lebensweise versus menschenrechtliche Emanzipation?

Bei den Menschenrechten handelt es sich um eine moderne, emanzipatorisch ausgerichtete Rechtsfigur. Es ist kein Zufall, dass viele der Rechte den Begriff der Freiheit im Titel tragen: Meinungsfreiheit, Religionsfreiheit, Versammlungsfreiheit usw. Die Menschenrechte sollen Menschen die Möglichkeit geben, sich aus kulturellem, religiösem und politischem Autoritarismus zu befreien und zu einem selbstbestimmten Leben zu finden – als Individuen und in Gemeinschaft mit anderen. Sowohl historisch als auch systematisch hängen Menschenrechte außerdem eng mit der modernen freiheitlichen Demokratie zusammen. Bei den Rechten indigener Völker spielt hingegen die Wahrung eines kulturellen und spirituellen Erbes, meist verbunden mit dem traditionell genutzten Land, eine entscheidende Rolle. Besteht hier nicht ein offenkundiger Gegensatz der Zielrichtungen? Auf den ersten Blick mag dies so erscheinen.

Gegen eine solche antagonistische Zuordnung spricht allerdings die explizit formulierte Entwicklungsorientierung der Rechte indigener Völker. Das Ziel von UNDRIP und ähnlichen Instrumenten zum Schutz indigener Rechte besteht nicht etwa darin, eine „ursprüngliche“ Lebensweise – die sich bei näherer Hinsicht oft als stereotypisierender Mythos erweist – museal zu konservieren und von moderner Entwicklung abzukoppeln. Vielmehr geht es darum, indigenen Völkern die Möglichkeit, *selbstbestimmter und eigenständiger Entwicklung* zu gewährleisten. Mit den Worten von John Borrows: „Freezing the development of Aboriginal rights at the ‘magic moment of European contact’ is [...] contrary to the broad framing of rights found in UNDRIP, as illustrated in article 1.“⁷⁷ Die Rechte indigener Völker beziehen sich gewiss immer auch auf Traditionen, nämlich auf intergenerationell überlieferte Vorstellungen und

⁷⁷ John Borrows, „Revitalizing Canada’s Indigenous Constitution. Two Challenges“, in: Centre for International Governance Innovation (Hg.), *UNDRIP Implementation. Braiding International, Domestic and Indigenous Laws*, Waterloo/ Canada, 2017, S. 20-27, hier S. 22.

Praktiken; sie sind zugleich aber auf Zukunft ausgerichtet, und zwar eine Zukunft, für die die Menschenrechte einen kritischen Maßstab bieten. Daraus, so Borrows, ergeben sich zugleich Herausforderungen für indigene Völker, ihre eigenen, selbstbestimmten Entwicklungswege hin zu einer indigenen Menschenrechtskultur zu finden, die auch Raum für individuelle Freiheiten bietet, wie UNDRIP dies verlangt: „It would be tragically ironic if nation-states began recognizing and protecting the rights of indigenous individuals, while indigenous governments did not take the same action.“⁷⁸ Brenda L. Gunn findet noch deutlichere Worte, wenn sie davor warnt, den Status quo indigener Traditionen zu romantisieren und gegen Veränderungen abzuschotten. Die Aufgabe bestehe vielmehr darin, für eine Weiterentwicklung zu sorgen, damit indigene Weltansichten und moderne Menschenrechte – darunter ausdrücklich auch die Gleichberechtigung von Männern und Frauen⁷⁹ – miteinander verschränkt werden können. Dies wiederum setze Reformoffenheit auch auf Seiten der Indigenen voraus. „Finally, where Indigenous legal traditions did not historically meet contemporary human rights standards, the traditions must continue to evolve.“⁸⁰ Die hier geforderte „Evolution“ impliziert wiederum die Selbstbestimmung indigener Völker, die nur so ihren eigenen Entwicklungsweg finden und gestalten können, der nicht einer Unterwerfung unter westlich-eurozentrische Normen und Normierungen gleichkommt.

Das Anliegen, einen eigenständigen indigenen Zugang zu den universalen Menschenrechten zu schaffen, korrespondiert mit der wichtigen Einsicht, dass die Entwicklungspfade in Richtung menschenrechtlicher Emanzipation *unterschiedlich* ausfallen können, also nicht notwendig am Modell westlicher Gesellschaften ausgerichtet sein müssen, wie dies lange Zeit meist unausgesprochen vorausgesetzt wurde. Dies gilt auch für

⁷⁸ Ebd., S. 25f.

⁷⁹ Vgl. Artikel 44 UNDRIP.

⁸⁰ Brenda L. Gunn, „Beyond Van der Peet. Bringing Together International, Indigenous and Constitutional Law“, in: *UNDRIP Implementation*, a.a.O., S. 29-37, hier S. 37.

die Ansprüche von Gender-Gerechtigkeit, die erst in jüngerer Zeit Eingang in den Menschenrechtsdiskurs gefunden haben. Auch in Gender-Fragen können unterschiedliche Wege zum Ziel führen, wobei die in Artikel 44 von UNDRIP festgeschriebene Gleichberechtigung allerdings nicht zur Disposition gestellt werden darf. Das Projekt einer „Dekolonisierung der ehemals kolonisierten Indigenen“⁸¹ verbindet sich so mit dem weitergehenden Interesse, den Menschenrechtsbegriff selbst ebenfalls weiter zu „dekolonisieren“, nämlich ihn gegenüber eurozentrischen Vereinnahmungen und Verengungen kritisch freizulegen.⁸² In solch einer umfassenden Perspektive können die Rechte Indigener dazu beitragen, die Plausibilität des Menschenrechtsansatzes insgesamt zu stärken, indem sie ihn von der impliziten oder gar expliziten Bindung an ein partikulares, nämlich eurozentrisches Modell von Entwicklung und Fortschritt ablösen. Diese kritische Funktion indigener Rechte, den Menschenrechtsdiskurs in Richtung einer weiteren Dekolonisierung menschenrechtlicher Semantik und Begrifflichkeit voranzutreiben, ist in seiner Relevanz bislang noch viel zu wenig thematisiert worden. Mit anderen Worten: So wie die Rechte Indigener im Gesamtkontext der Menschenrechte verstanden werden müssen, gilt im Gegenzug, dass die Menschenrechte insgesamt heute nur noch bei Inklusion auch der menschenrechtlichen Anliegen Indigener angemessen interpretiert

⁸¹ So James (Sa'ke'j) Youngblood Henderson, „The Art of Braiding Indigenous Peoples' Inherent Human rights into the Law of Nation-States“, in: *UNDRIP Implementation*, a.a.O., S. 10-16, hier S. 13.

⁸² Dieser Prozess hat lange begonnen, ist aber zugleich noch lange nicht beendet und wird vermutlich nie zu einem definitiven Abschluss gelangen. Vgl. dazu Kathryn Sikkink, *Evidence for Hope. Making Human Rights Work in the 21st Century*, Princeton: Princeton University Press, 2017. Sikkink spricht hier von einer „Kreolisierung“ der Menschenrechte, die nicht zuletzt auf Grund latein-amerikanischer Beiträge längst nicht mehr als exklusiv westliche Rechtsfigur gelten können. Eine wichtige Rolle kommt außerdem dem Dekolonisierungsprozess afrikanischer Gesellschaft in den 1960er Jahren. Er hat u.a. zur Verabschiedung der Internationalen Konvention zur Abschaffung aller Formen der Rassendiskriminierung geführt. Vgl. dazu Steven L.B. Jensen, *The Making of International Human Rights. The 1960s, Decolonization, and the Construction of Global Values*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

werden können. Die Rechte indigener Völker stellen insofern nicht etwa ein „Randthema“ innerhalb der Menschenrechtspolitik dar, sondern definieren ein zeitgemäßes Verständnis universaler Menschenrechte entscheidend mit.

Fassen wir zusammen: Die Vorstellung, wonach universale Menschenrechte und die Rechte der Indigenen in pauschalem Gegensatz zueinander stünden, geht in die Irre. Zwar dürften immer wieder konkrete Konflikte aufkommen, für die es dann jeweils angemessene Lösungen zu suchen gilt.⁸³ Dies gehört aber zur Normalität menschenrechtlicher Praxis; denn auch innerhalb der „klassischen“ Matrix der Menschenrechte treten gelegentlich Spannungen auf – man denke nur an das schwierige Verhältnis zwischen Meinungsfreiheit und Bekämpfung rassistischer Hassreden.⁸⁴ Aus konkreten Konflikten auf einen abstrakten, gleichsam „wesenhaften“ Antagonismus zwischen Menschenrechten und den Rechten indigener Völker zu schließen, wäre jedenfalls falsch.

3.4. Weiterentwicklung der Religionsfreiheit im Blick auf indigene Völker

Die soeben kurz diskutierten Fragen nach der Kompatibilität der allgemeinen Menschenrechte mit den Rechtsgarantien für indigene Völker werden naturgemäß auch im Blick auf die Religionsfreiheit aufgeworfen. Sie gewinnen im Kontext der Religionsfreiheit sogar noch zusätzliche Brisanz. Denn hier drängen sich noch weitere Fragen auf, die sich vor allem am Religionsbegriff festmachen.⁸⁵ Hat sich der Religionsbegriff, wie er im Menschenrecht auf Religionsfreiheit unterstellt wird,

⁸³ In diesem Kontext kann auch die Schrankenklausele in Artikel 46 Absatz 2 von UNDRIP relevant werden.

⁸⁴ Dabei gilt es, die Schrankenklausele zur Meinungsfreiheit (in Artikel 19 Absatz 2 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte) strikt zu beachten.

⁸⁵ Wie oben dargestellt, firmiert der Begriff der Religionsfreiheit als Kurzformel für ein Menschenrecht, dessen voller Titel „Gedanken-, Gewissens-, Religions- und Weltanschauungsfreiheit“ lautet.

nicht am Modell „klassischer Weltreligionen“ (Christentum, Islam, Buddhismus usw.) herausgebildet?⁸⁶ Folgt daraus nicht, dass die so verstandene Religionsfreiheit zur Erfassung spezifischer Züge indigener Spiritualität von vornherein ungeeignet sein muss? Fungiert sie womöglich sogar als ein Instrument kultureller Assimilierung? Müssen wir nicht somit davon ausgehen, dass die Religionsfreiheit in der anstehenden „Dekolonisierung“ indigener Völker eher auf der falschen Seite steht? Bei der Beantwortung dieser Fragen hängt viel davon ab, ob es gelingt, das Verständnis von Religionsfreiheit so zu öffnen und zu weiten, dass indigene Völker mit ihren Anliegen und Bedarfen darin angemessene Berücksichtigung finden können.

In seinem Bericht über die Religionsfreiheit im Kontext indigener Völker verweist Ahmed Shaheed, damaliger UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Weltanschauungsfreiheit (2016-2022) darauf, dass indigene Völker den Begriff der Religion – und ähnlich auch den Begriff der Weltanschauung – oft vermeiden und stattdessen lieber von „Spiritualität“ sprächen: „‘Spirituality’ is the preferred term of many indigenous peoples in characterizing their religion or belief identity.“⁸⁷ Allerdings sei man auf diesen einen Begriff keineswegs festgelegt: „Indigenous peoples employ broader terms interchangeably with ‚spirituality‘, including ‚worldview‘, ‚way of life‘ or ‚culture“.“⁸⁸ Die Entscheidung für die jeweils passende Begrifflichkeit liegt zuerst bei den betroffenen Menschen. Es steht ihnen dabei außerdem frei, ihr Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit auch in Verbindung mit anderen Menschenrechten, etwa zusammen mit Rechten auf kulturelle

⁸⁶ Ausgesprochen kritische Einschätzungen zur Religionsfreiheit finden sich in Winnifred Fallers Sullivan, Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmood, Peter G. Danchin (Hg.), *Politics of Religious Freedom*, Chicago: University of Chicago Press, 2015. Mehrere der in diesem Sammelband publizierten Beiträge weisen den menschenrechtlichen Anspruch der Religionsfreiheit implizit oder explizit zurück.

⁸⁷ UN Doc. A/77/514 (Ahmed Shaheed, advance unedited version, 10.10.2022), Abschnitt 11.

⁸⁸ Ebd., Abschnitt 12.

Selbstbestimmung einzufordern, wie dies öfter geschieht.⁸⁹ Dass Menschen sich der Inanspruchnahme ihrer Menschenrechte auf mehr als nur einen einzigen Rechtstitel berufen, ist auch bei sonstigen Themen eher die Regel als die Ausnahme.

Eine komplexe Semantik, die das Feld des Religiösen sowohl in Richtung Spiritualität als auch in Richtung Kultur ausweitet, findet sich auch in den einschlägigen internationalen Dokumenten zu den Rechten indigener Völker. So fordert die ILO-Konvention 169 in Artikel 5, die „sozialen, kulturellen, religiösen und spirituellen Werte bzw. Praktiken“ anzuerkennen und zu schützen. Der Begriff des Religiösen steht hier also im Kontext weiterer Adjektive, die im Interesse, indigenen Selbstverständnis und Praktiken Raum zu schaffen, einander ergänzen können. Artikel 7 Absatz 1 der ILO-Konvention enthält außerdem als Ziel, das „spirituelle Wohlergehen“ („spiritual well-being“) Indigener zu fördern. Schließlich verlangt Artikel 13 Absatz 1 Respekt für die besondere Bedeutung, die der Beziehung zum Land für die Kulturen und die spirituellen Werte („for the cultures and spiritual values“) der indigenen Völker zukommt.

Eine ähnlich komplexe Semantik, in der Religion mit Spiritualität und Kultur verknüpft auftritt, findet sich in den entsprechenden Artikel der UN-Erklärung von 2007. Artikel 12 Absatz 1 UNDRIP statuiert eine Reihe von Rechtsansprüchen, die sich auf spirituelle und religiöse Praktiken beziehen; dabei werden auch religiös relevante Stätten und Objekte genannt: „Indigene Völker haben das Recht, ihre spirituellen und religiösen Traditionen, Bräuche und Riten zu manifestieren, zu pflegen, weiterzuentwickeln und zu lehren, das Recht, ihre religiösen und kulturellen Stätten zu erhalten, zu schützen und ungestört aufzusuchen, das Recht, ihre Ritualgegenstände zu benutzen und darüber zu verfügen, und das Recht auf die

⁸⁹ Vgl. ebd., Abschnitt 19: „Incidentally, indigenous peoples primarily cite cultural rights in complaints to the Human Rights Committee regarding spiritual practices.“

Rückführung ihrer sterblichen Überreste.“⁹⁰ Mit Fragen der Rückerstattung entwendeten Eigentums und ggf. Wiedergutmachung beschäftigt sich Artikel 11 Absatz 2. Auch hier steht der Begriff des Religiösen im Kontext benachbarter Adjektive. Es geht um das „kulturelle, geistige, spirituelle und religiöse Eigentum“ („cultural, intellectual, spiritual and religious property“), „das diesen Völkern ohne ihre freiwillige und in Kenntnis der Sachlage erteilte vorherige Zustimmung oder unter Verstoß gegen ihre Gesetze, Traditionen und Bräuche entzogen wurde“. Artikel 25 UNDRIP spricht außerdem die besondere Beziehung an, die indigene Völker zum traditionell genutzten Land und ihrer natürlichen Umwelt pflegen, und verwendet dabei wiederum das Adjektiv „spirituell“: „Indigene Völker haben das Recht, ihre besondere spirituelle Beziehung zu dem Land und den Gebieten, Gewässern und Küstenmeeren und sonstigen Ressourcen, die sie traditionell besitzen oder auf andere Weise innehaben und nutzen, zu bewahren und zu stärken und in dieser Hinsicht ihrer Verantwortung gegenüber den künftigen Generationen nachzukommen.“⁹¹

⁹⁰ Wie im Kontext von Artikel 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte wird der englische Begriff „to manifest“ in der offiziellen deutschen Übersetzung engführend mit „bekunden“ wiedergegeben. Die hier gewählte Übersetzung bleibt dem englischen Originaltext näher und ist in der Sache angemessener.

⁹¹ Die englische Formulierung “traditionally owned or otherwise occupied and used lands, territories, waters and coastal seas and other resources” wird in der offiziellen deutschen Übersetzung im Perfekt wiedergegeben, was man als Vergangenheitsorientierung missverstehen kann. Um den Sinn von Artikel 25 zu wahren, scheint uns die hier gewählte Übersetzung im Präsens angemessener zu sein.

UN-Erklärung über die Rechte indigener Völker (2007), Auszüge:

Artikel 1

Indigene Völker haben das Recht, als Kollektiv wie auch auf der Ebene des Individuums, alle in der Charta der Vereinten Nationen, der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und den internationalen Menschenrechtsnormen anerkannten Menschenrechte und Grundfreiheiten uneingeschränkt zu genießen.

Artikel 2

Indigene Völker und Menschen sind frei und allen anderen Völkern und Menschen gleichgestellt und haben das Recht, bei der Ausübung ihrer Rechte keinerlei Diskriminierung ausgesetzt zu sein, insbesondere nicht auf Grund ihrer indigenen Herkunft oder Identität.

Artikel 3

Indigene Völker haben das Recht auf Selbstbestimmung. Kraft dieses Rechts entscheiden sie frei über ihren politischen Status und gestalten in Freiheit ihre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung.

Artikel 11

1. Indigene Völker haben das Recht, ihre kulturellen Traditionen und Bräuche zu pflegen und wiederzubeleben. Dazu gehört das Recht, die vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Erscheinungsformen ihrer Kultur, wie beispielsweise archäologische und historische Stätten, Artefakte, Muster, Riten, Techniken, bildende und darstellende Künste und Literatur, zu bewahren, zu schützen und weiterzuentwickeln.

2. Die Staaten haben durch gemeinsam mit den indigenen Völkern entwickelte wirksame Mechanismen, die gegebenenfalls die Rückerstattung einschließen, Wiedergutmachung zu leisten für das kulturelle, geistige, religiöse und spirituelle Eigentum, das diesen Völkern ohne ihre freiwillige und in Kenntnis der Sachlage erteilte vorherige Zustimmung oder unter Verstoß gegen ihre Gesetze, Traditionen und Bräuche entzogen wurde.

Artikel 12

1. Indigene Völker haben das Recht, ihre spirituellen und religiösen Traditionen, Bräuche und Riten zu manifestieren, zu pflegen, weiterzuentwickeln und zu lehren, das Recht, ihre religiösen und kulturellen Stätten zu erhalten, zu schützen und ungestört aufzusuchen, das Recht, ihre Ritualgegenstände zu benutzen und darüber zu verfügen, und das Recht auf die Rückführung ihrer sterblichen Überreste.

2. Die Staaten bemühen sich, durch gemeinsam mit den betroffenen indigenen Völkern entwickelte faire, transparente und wirksame Mechanismen den Zugang zu den in ihrem Besitz befindlichen Ritualgegenständen und sterblichen Überresten und/oder ihre Rückführung zu ermöglichen.

Artikel 25

Indigene Völker haben das Recht, ihre besondere spirituelle Beziehung zu dem Land und den Gebieten, Gewässern und Küstenmeeren und sonstigen Ressourcen, die sie traditionell besitzen oder auf andere Weise innehaben und nutzen, zu bewahren und zu stärken und in dieser Hinsicht ihrer Verantwortung gegenüber den künftigen Generationen nachzukommen.

Die soeben genannten Formulierungen unterscheiden sich unverkennbar vom Wortlaut der Religionsfreiheit in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte. Legt das nicht den Schluss nahe, dass beim Themenspektrum von Religion, Weltanschauung und Spiritualität am Ende doch unterschiedliche oder gar gegensätzliche Konzeptionen bestehen? Wird somit einer als Freiheitsrecht konzipierten Religions- und Weltanschauungsfreiheit im Kontext der Rechte indigener Völker eine Vorstellung entgegengesetzt, die stärker auf Sicherung traditioneller spiritueller Werte abstellt?

Dagegen steht allerdings die klare Verortung Indigener Rechte im Gesamtkontext der Menschenrechte. Dies gilt sowohl für die ILO-Konvention 169⁹² als auch – deutlicher noch – für UNDRIP. Bereits oben wurde Artikel 1 UNDRIP zitiert, wonach sämtliche Menschenrechte vollumfänglich für indigene Menschen und Völker gelten. Artikel 1 verweist namentlich auf die UN-Charta, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte sowie die in ihrem Gefolge entstandenen internationalen Menschenrechtsstandards („international human rights law“). Mit der Formulierung „full enjoyment“ bekräftigt UNDRIP, dass es an den internationalen Menschenrechten keine Abstriche geben kann. Relevant seien sie für die Menschen sowohl in ihrer kollektiven wie in ihrer individuellen Dimension („as collective or as individuals“). Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass diese Klarstellung auch die Religionsfreiheit umfasst, wie sie beispielsweise in Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte sowie in Artikel 18 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte enthalten ist.

Die zitierten religionsbezogenen Formulierungen aus der ILO-Konvention 169 bzw. aus UNDRIP müssen daher so gelesen werden, dass sie das Menschenrecht der Religionsfreiheit mit Blick auf besondere Bedarfe indigener Völker *nicht ersetzen, sondern weiter spezifizieren*. Sie stellen nicht etwa ein Gegenkonzept zur menschenrechtlich gedachten Religionsfreiheit

⁹² Vgl. Artikel 3 Absatz 1 der ILO-Konvention 169.

dar, sondern bauen auf ihr auf, um sie zugleich kritisch weiterzuentwickeln. Beispielsweise kann die in Artikel 12 UNDRIP geforderte Anerkennung spiritueller und religiöser Traditionen, Bräuche und Zeremonien nicht über die Köpfe der betroffenen Menschen hinweg erreicht werden, sondern setzt den vollen Respekt der individuellen und kommunitären Religionsfreiheit voraus; andernfalls würde man einem lediglich musealen Verständnis von Identitätswahrung das Wort reden, das mit menschenrechtlicher Freiheit und Gleichheit inkompatibel wäre. Zugleich fordert Artikel 12 UNDRIP eine Weiterentwicklung der Religionsfreiheit, indem er die Aufmerksamkeit auf bis dato weitgehend vernachlässigte Bedarfe, Vulnerabilitäten und Ansprüche indigener Völker lenkt. In Kapitel V dieses Gutachtens, das sich mit typischen Konfliktkonstellationen beschäftigt, wird deutlich, wie wichtig eine weitere Öffnung der Religionsfreiheit ist, um den menschenrechtlichen Anliegen indigener Völker gerecht zu werden.

Für eine kontextspezifische Weiterentwicklung ist die Religionsfreiheit von Haus aus offen. Schon in der bisherigen Rechtspraxis haben sich ihre Konturen immer wieder verändert, und zwar in der Regel in Richtung weiterer Öffnung. Hinzu kommt, dass viele der in der ILO-Konvention 169 und in UNDRIP angesprochenen religionsbezogenen Ansprüche der Praxis der Religionsfreiheit keineswegs generell fremd sind. Fragen wie der Zugang zu religiösen Stätten (etwa zu Grabstätten innerhalb militärischer Sperrgebiete), die angemessene Durchführung gemeinschaftlicher Riten und Zeremonien (etwa im Kontext religiös-ritueller Schlachtungen) oder die Rückerstattung religiös bedeutsamer Objekte (etwa von Klöstern oder Tempeln auf eigentumsrechtlich umstrittenem Land) beschäftigen die Rechtsprechung und die Berichterstattung zur Religionsfreiheit seit vielen Jahren.⁹³ An entsprechende Erfahrungen könnte man bei der Bearbeitung von Rechtsforderungen der Indigenen anknüpfen. Gleichwohl dürften sich mit der

⁹³ Vgl. Bielefeldt/ Ghanea/ Wiener, *Freedom of Religion or Belief*, a.a.O., S. 128-133, S. 115f., S. 140f., S. 461-465.

verstärkten Berücksichtigung der Rechte indigener Völker neue Grundfragen stellen, die sich nicht allesamt schon im Rahmen der bislang etablierten Befassung mit der Religionsfreiheit beantworten lassen, sondern die etablierten Kategorien dieses Rechts erneut auf den Prüfstand stellen. Dabei könnten sich auch neuartige Überlappungen mit anderen Rechten ergeben, etwa mit kulturellen Minderheitenrechten, mit landbezogenen (kollektiven) Eigentumsrechten oder dem sich erst in jüngster Zeit herausbildenden Menschenrecht auf eine gesunde und lebenswerte Umwelt.

4. IV. Zur Charakterisierung indigener Religiosität

4.1. Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Annäherung

Die Herausforderungen, die sich bei der Gewährleistung der Religionsfreiheit indigener Völker stellen, lassen sich nur im Blick auf typische Merkmale indigener Religiosität inhaltlich identifizieren. Im Rahmen des vorliegenden Kapitels kann dies allenfalls in skizzenhafter Weise geschehen. Die Beschreibungen stammen primär aus der Beschäftigung mit indigener Kultur, Religion und Spiritualität im Kontext Lateinamerikas.⁹⁴ Viele der hier erwähnten indigenen Weltverständnisse und Praktiken dürften sich im Grundsatz ähnlich aber auch in anderen Kontinenten auffinden lassen.

So groß die Anzahl indigener Völker und Gemeinschaften ist, so umfangreich und vielfältig sind deren jeweilige Kultur und damit auch das, was im westlich-abendländischen Kontext mit „Religiosität“ bezeichnet und darunter verstanden wird. Völker, die ohne dauerhafte Kontakte zur herrschenden Gesellschaft eines Landes leben und rechtlich als „in freiwilliger Isolation lebende Völker“ bezeichnet werden,⁹⁵ pflegen Werte,

⁹⁴ Der exemplarische Fokus auf Lateinamerika wurde unter anderem deshalb gewählt, weil das Konzept von indigenen Rechten dort seit längerem anerkannt und auch Gegenstand von Forschung ist.

⁹⁵ Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en las Américas: Recomendaciones para el pleno respeto a sus derechos humanos*, 2013, S.4: <http://www.oas.org/es/cidh/indigenas/docs/pdf/informe-pueblos-indigenas-aislamiento-voluntario.pdf>: „Los pueblos indígenas en situación de aislamiento voluntario son pueblos o segmentos de pueblos indígenas que no mantienen contactos sostenidos con la población mayoritaria no indígena, y que suelen rehuir todo tipo de contacto con personas ajenas a su pueblo. También pueden ser pueblos o segmentos de pueblos previamente contactados y que, tras un contacto intermitente con las sociedades no indígenas han vuelto a una situación de aislamiento, y rompen las relaciones de contacto que pudieran tener con dichas sociedades.“

Normen und Spiritualität, wie sie aufgrund ihrer Lebenserfahrungen in ihrer Beziehung zu ihrer Umwelt, ihrem Territorium über Generationen von innen heraus entstanden und gewachsen sind. In den meisten Völkern übten jedoch Kolonialismus und die Begegnung mit dessen Repräsentanten ihren Einfluss auf die lokale einheimische Bevölkerung aus, die zu Veränderungen auch im religiös-spirituellen Kontext führten. Viele Völker haben diesen Zusammenstoß nicht überlebt. Und jene, die überlebten, wurden stark dezimiert. Traditionelle religiöse Führer/Autoritäten erkannten in der meist von Gewalt geprägten „Begegnung“ mit den Eindringlingen in ihr Territorium und ihre Lebenswelt den Untergang der Welt, ihrer Welt. Bis heute ist der Prozess der Verelendung bei vielen indigenen Völkern unverkennbar. Er bezieht sich nicht nur auf die physisch-materielle Ebene mit der Vertreibung aus ihren Territorien und der Zerstörung ihrer Umwelt. Auch in spiritueller Hinsicht ist ihr Überleben bedroht. Denn die Kräfte und Wesen, die für ihre Lebensgestaltung von existenzieller Bedeutung sind, ziehen sich mit den Veränderungen der Lebensbedingungen häufig zurück bzw. verändern sich, so dass die gewohnte und lebensnotwendige Kommunikation gestört ist oder tendenziell völlig versiegen kann. Dort, wo indigene Völker die mit Kolonialismus einhergehende Bedrohung überlebt haben, lässt sich aber auch feststellen, dass indigene Spiritualität lebendig blieb bzw. bleibt, auch wenn sich äußere Lebensbedingungen zum Teil sehr stark verändert haben.

4.2. Religion – Spiritualität – Kosmvision

Über Kolonialismus und Globalisierung und der damit verbundenen Missionierung wurde der Begriff der „Religion“ weltweit etabliert. Für die Regionen Lateinamerikas, die hier im Vordergrund stehen, gilt dies allzumal. Nicht zuletzt hat auch die Debatte um Fragen von Religionsfreiheit die faktische Universalisierung des Religionsbegriffs gefördert. Seine Übernahme durch indigene und andere kolonisierte Völker ist jedoch nicht

notwendigerweise gleichbedeutend mit dessen Anwendung auf ihre eigene Weltsicht und ihr Verständnis von einer geistig-seelischen Ordnung. Viele Völker haben in ihren eigenen Sprachen kein Äquivalent für das, was Missionare, Kolonisatoren und Wissenschaftlerinnen mit „Religion“ verbinden. In Abgrenzung zu Universalreligionen wie Christentum oder Islam, die aus indigener Perspektive eng mit dem Kolonialismus verbunden sind, zieht auch der UN-Sonderberichterstatter für die Rechte indigener Völker, José Francisco Calí Tzay, es vor, von „indigener Spiritualität“ statt von Religion zu sprechen.⁹⁶

Konzeptionell grundlegende Unterschiede führten zur Analyse und Interpretation indigener Religionen/Spiritualität mit Begriffen, die in anderen religions-praktischen Kontexten und Traditionen entwickelt wurden. So entstanden Bedeutungsverschiebungen und Uminterpretationen vonseiten der Fremden, Nicht-Indigenen, die den indigenen Konzepten und Praktiken nicht immer angemessen sind – häufig mit dem Ziel der Kolonisierung und Vereinnahmung („Akkulturation“). Diese Bedeutungsverschiebungen stehen bis heute einer interkulturellen Begegnung auf Augenhöhe im Wege. An Begriffen wie „Priester“, „Gott“, „Satan/Teufel“, „Schöpfung“, „Geist“, „Seele“, aber auch „Religion“/“Spiritualität“ und ihrer Rolle für die Gemeinschaft/Gesellschaft wird dies deutlich. Das spirituelle Leben indigener Völker wurde mit dem Zeitalter des Kolonialismus aus der Perspektive einer modernen Welt interpretiert und mit „gequälten Bildern und Begriffen“⁹⁷ belegt, die mehr der Stärkung des eigenen Selbstverständnisses als dem Verstehen indigener Gesellschaften dienen. Bezeichnungen wie „archaische“, „primitive“ oder auch „Naturreligionen“, die zur Kategorisierung indigener Religiosität benutzt werden, enthalten polemische, herabsetzende oder auch romantisierende Tendenzen.

⁹⁶ siehe dazu auch Kapitel III.4: *Weiterentwicklung der Religionsfreiheit im Blick auf indigene Völker*

⁹⁷ Lawrence E. Sullivan, *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions* London/ New York: Macmillan Publishing Company 1987, S. 2.

Zu Beginn der Eroberung des amerikanischen Kontinents wurde sogar lange darüber diskutiert, ob die „indios“ überhaupt eine Seele haben und der Kategorie Mensch zuzuordnen seien.⁹⁸ Indes wurden im Rahmen des päpstlichen und königlichen Auftrags zur Missionierung religiöse Orden damit betraut, die Heiden zum Christentum zu bekehren. Die indigene Bevölkerung sollte dem eigenen Glauben abschwören und durch die Taufe in den neuen Glauben eingeführt werden. Obwohl Missionare höchst unterschiedliche Vorstellungen und Bilder von Indigenen hatten, lag im Bekehrungsgrundsatz meist die Projektion, dass bei den zu Bekehrenden ein Glaubenssystem bestünde, welches dem christlich-missionarischen im Grundsatz und in der Form strukturell ähnlich sei. Mit der Bekehrung werde dieses grundlegende System scheinbar „nur“ mit neuen Inhalten zu füllen sein. Bis heute gibt es Missionsansätze, die diesem Grundverständnis folgen, auch wenn sich Bekehrungsstrategien verändert haben. Themen, Ereignisse und sonstige Phänomene, die scheinbar bekannt vorkommen, werden aus der eigenen Perspektive interpretiert und schlichtweg in das eigene Kategoriensystem integriert. Dies ist die Quelle zahlloser Missverständnisse. Denn dabei wird vernachlässigt, dass gerade im indigenen Kontext religiös-spirituelle Ideen und Praktiken als integraler und integrierender Teil der Kultur und Gesellschaft existieren. Sie lassen sich nicht davon isolieren, sondern bleiben schlicht unverständlich ohne Beachtung all jener umfassenderen kulturellen Kategorien und Ebenen, in denen das jeweilige Volk seine Welt zu analysieren und interpretieren pflegt.⁹⁹

Fragt man Mitglieder indigener Völker und Gemeinschaften nach ihrer Religion, bekunden sehr viele, dass sie evangelisch, katholisch oder christlich sind. Mit dem Begriff

⁹⁸ Elke Mader, „Seelen“, Kräfte und Personen“. In: J.Figl, H.-D. Klein (Hg.), *Der Begriffe der Seele in der Religionswissenschaft*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 61-86; hier S. 64.

⁹⁹ José Braunstein, „Die indigenen Religionen im Gran Chaco“, in: Mark Münzel (Hg.), *Indigene Religionen Südamerikas*, Stuttgart: W. Kohlhammer 2021, S. 185-235, hier S. 185.

„christlich“ („cristiano“) wird in Lateinamerika neben der Religionszugehörigkeit auch häufig bekundet, dass die betreffende Person ein zivilisierter Mensch ist in Abgrenzung zur unzivilisierten, wilden Kreatur. So sind sie mit den großen universalen Religionsgemeinschaften verbunden. In der Betrachtung ihrer Glaubenspraktiken und Konzepte wird eine große Vielfalt erkennbar in dem, was die Zugehörigkeit zu einer Religions- und Glaubensgemeinschaft bedeutet. „Die meisten heutigen Nachfahren der Ureinwohner Lateinamerikas sind Christen. Ihr Christentum ist allerdings vielfach von ihren vorchristlichen Wurzeln geprägt. Sie sind darum keineswegs ‚Heiden‘ im Sinne einer Religion neben dem Christentum, aber europäische Christen sind sie auch nicht.“¹⁰⁰

Im Folgenden sei exemplarisch auf einige Aspekte und Prinzipien hingewiesen, die sich auf diese „Wurzeln“ beziehen und die Religiosität indigener Völker auch heute vielfach prägen.¹⁰¹ Im Anschluss daran werden Wirkungen christlicher Missionierung auf indigene Religiosität/Spiritualität beleuchtet.

4.2.1. Mündlich tradierte Religionen/Spiritualität

Indigene Spiritualität basiert in allen Teilen der Welt fast ausschließlich auf geistig-spiritueller, mündlich tradierter und angewandter Praxis auf lokaler Ebene. Sie steht damit in fundamentalem Gegensatz zu einem Religionsverständnis, das auf Schriftlichkeit setzt, die Rolle von Dogmen und zentralen theologischen Botschaften betont und zentralistische Organisationsformen gegebenenfalls über klerikale Hierarchien kennt. „In voreuropäischer Zeit gab es zumindest Ansätze religiöser Zentralgewalt im Zentralandenraum [...], doch hat die europäische Konquista diese eigenständige Zentralisierung durch einen christlichen Zentralismus europäischer Herkunft ersetzt, der die indigenen Eigenentwicklungen nur überdacht und beeinflusst, aber nicht ersetzt. Heute gilt für die Religionen

¹⁰⁰ Mark Münzel (Hg.), *Indigene Religionen Südamerikas*, Stuttgart: W. Kohlhammer 2021, S.11-12.

¹⁰¹ Sie konzentrieren sich auf Südamerika.

voreuropäischen Ursprungs, ob in den Anden oder östlich davon, dass individuelle Weiterentwicklungen nicht von einer Kirche kontrolliert werden, sondern von der jeweiligen kleinen Gemeinschaft.“¹⁰² Ähnliches gilt auch für die Nachfahren indigener Hochkulturen Zentralamerikas (Mayas und Azteken).

Indigene Spiritualität lebt ohne eine schriftliche Kanonisierung und ohne eine etablierte hierarchische Ordnung (Kirche). Sie ist lokal begrenzt, lebt und wirkt im Territorium, das von dem jeweiligen Volk und seinen Gemeinschaften bewohnt wird. Sie ist also eng mit dem Leben in einem bestimmten geographischen und ökologischen Raum verbunden. Sie bildet eine Einheit mit dem Alltagsleben der Gemeinschaft im Unterschied zu Religionen, welche im Zuge ihrer Universalisierung, Verschriftlichung und Kanonisierung zu einem unabhängigen, eigenständigen und meist auch institutionalisierten Faktor der Gesellschaft werden. Entgegen dem Klischee "starrer" Traditionsverhaftung erweist sich indigene Spiritualität dabei als ausgesprochen fluide, kontextoffen und wandlungsfähig. „Religion ist hier keine Instanz, die über eine eigene Sanktionsgewalt verfügt. Sie beruht vielmehr auf einem sich fortlaufend erneuernden Konsens und kann daher Abweichungen von der Tradition auch relativ schnell integrieren. Dem entspricht wiederum das Fehlen einer ausgeformten theologischen Systematik. Häresien sind daher in autochthonen Religionen so gut wie unbekannt, da abweichende Meinungen nicht ausgegrenzt, sondern in die Überlieferung eingefügt werden. Die besondere Stärke lokal begrenzter Religionen liegt in ihrer Wandelbarkeit [...]“.¹⁰³

¹⁰² Münzel a.a.O. S. 11.

¹⁰³ Karl-Heinz Kohl, „Ein verlorener Gegenstand? Zur Widerstandsfähigkeit autochthoner Religionen gegenüber dem Vordringen der Weltreligionen“, in: Hartmut Zinser (Hg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin: Reimer 1988, S. 252-273, hier S. 266.

4.2.2. Dynamik indigener Mythen

In ihren Mythen kommen die Weltsicht indigener Völker und die Begründung ihrer Lebenswelt zum Ausdruck. Mythen liefern Erklärungen für den Ursprung der Dinge und das Fundament für die Regeln des Zusammenlebens in der Gemeinschaft. Obwohl sie sich auf Ereignisse in der Vergangenheit beziehen, begründen sie nicht nur die Existenz des Kosmos, der Menschen, der Flora und Fauna, sondern auch die der gegenwärtigen Institutionen und Gebräuche, deren Rolle und Bedeutung in der jeweils aktualisierten Form der Rezitation in den Mythos mit integriert werden.¹⁰⁴ Durch die mündliche Überlieferung, Rezitation und Weitergabe unterliegen Mythen einer permanenten Aktualisierung in Anpassung an die sich verändernde Gegenwart. Neue Ereignisse und Erfahrungen werden integriert und mit den konstituierenden Elementen verbunden. So gibt es in allen indigenen Mythologien Erklärungen für Herkunft und Rolle der Nicht-Indigenen, mit denen Kontakte entstanden. Elemente, die erst mit dem Kolonialismus in die Lebenswelt kamen, wurden in die Mythologie integriert,¹⁰⁵ Heilige aus dem katholischen Kontext bekamen ihren Platz im indigenen spirituellen Kontext.¹⁰⁶

4.2.3. Konzepte von „Seele“

Im Unterschied zum europäisch-christlichen Konzept von der Existenz *einer* Seele gehen indigene Völker nicht nur auf dem amerikanischen Kontinent, sondern in vielen Regionen der Welt von mehreren Seelen des Menschen aus, die verschiedene

¹⁰⁴ Maria Susana Cipolletti, *Kosmospfade. Schamanismus und religiöse Auffassungen der Indianer Südamerikas*, St. Augustin: Studia Instituti Anthropos 59 2019, S. 24.

¹⁰⁵ Volker von Bremen, *Zwischen Anpassung und Aneignung. Zur Problematik von Wildbeuter-Gesellschaften im modernen Weltsystem am Beispiel der Ayoréode*, Münchner Amerikanistik Beiträge 26, München: anacon-Verlag 1991, S.250ff; Eva Gerhards, *Mythen im Wandel*. Hohenschäftlarn: Klaus Renner Verlag 1981, Kap.7.

¹⁰⁶ Alicia M. Barabas, *Cosmovisiones y Etnoterritorialidad en las Culturas Indígenas de Oaxaca*, in: Antipoda, Revista de Antropología y Arqueología, No. 7, Bogotá 2008, S. 119-139.

Aufgaben haben und in verschiedenen Körperteilen verortet sind. Manche sind eng an das irdische Leben gebunden, andere verlassen den Körper nach dem Tod und gehen über in andere Sphären. So unterscheiden die Guarani in Argentinien, Bolivien, Brasilien und Paraguay zwischen einer Körperseele *ã* und einer Geistseele *ñe'ẽ*. Beide besitzt ein Mensch während seines Erdenlebens. „Die Geistseele drückt sich in der Sprache aus, sie hat ihren Sitz in der Kehle und verlässt den Körper nach dem Tod, um direkt in ihre 'himmlische Heimat' - eine der sieben Himmelsebenen – zurück zu kehren. Die Körperseele ist dreischichtig gedacht, sie hat ihren Sitz im Blut und in der Muttermilch, sie drückt sich im Schatten aus, wobei das Wort für ‚Schatten‘ - *ra'anga* - je nach Zusammenhang auch ‚Form‘ bedeuten kann. Zu Beginn der Schöpfung lebten die Tiere, so wie die Menschen, von Geist- und Körperseele bewohnt auf der Erde. Jetzt, in der zweiten Schöpfung, leben die Geistseelen der Tiere ‚im äußeren Himmel unseres Vaters‘. Die Tiere auf der Erde sind nur mehr von Körperseelen bewohnt. Darin liegt für die Guarani der Unterschied zwischen Mensch und Tier.“¹⁰⁷

Ganz allgemein werden Körper und Geist/Seele nicht stark voneinander getrennt, sondern stellen ein Kontinuum dar.¹⁰⁸ Die Fähigkeit zu Wandel und Transformation, die mit diesem Seelenkonzept verbunden ist, kann als eine der wichtigsten Grundlagen indigener Kosmvision angenommen werden. Sie prägt nicht nur das Verständnis von Leben und Tod und von einem prä- und postirdischen Leben, sie wirkt auch im irdischen Leben des Einzelnen, der Gemeinschaft wie auch der Umwelt/Mitwelt bis in den Alltag.¹⁰⁹ In Krisen- und Konfliktsituationen wird dies besonders deutlich. Dann ist die Ordnung gestört, Seelen befinden sich nicht an ihren eigentlichen Orten. Im Krankheitsfall geht es dann darum, die Seele zu orten, die

¹⁰⁷ Friedl Grünberg, *Indianische Naturbeziehung und Projekte der internationalen Zusammenarbeit. Reflexionen über die Praxis*: <http://www.guarani.roguata.com/content/text/indianische-naturbeziehung-und-projekte-der-internationalen-zusammenarbeit.html>, 2003. S. 2f.

¹⁰⁸ Mader, a.a.O. S. 65.

¹⁰⁹ Vgl. dazu unten Kapitel IV,2.5.: *Kosmvisionen*.

sich vom Körper abgelöst hat, und mit Hilfe entsprechender Heilungskräfte und -methoden wieder zurückzuführen. Im Andengebiet z.B. wird eine abgelöste Seele von bestimmten Wesen (z.B. der Muttererde Pachamama) gefangen, oder ihr Verlust wird einem Schreckensereignis zugeschrieben. Sollte die Seele dem Individuum nicht wiedergegeben werden, hat dies in allen Fällen den Tod zur Folge.¹¹⁰

4.2.4. Schamanismus

Eng verbunden mit indigenen Völkern gilt der Schamanismus.¹¹¹ Dabei handelt es sich weniger um eine eigene Weltanschauung oder Religion, als vielmehr um Praktiken besonderer Persönlichkeiten einer Gemeinschaft – der Schamaninnen und Schamanen¹¹² – in ihrer Beziehung zur spirituellen Welt. Ehe Schamanen ihre Aufgaben wahrnehmen können, durchlaufen sie einen meist langen und langwierigen Prozess bis zur Initiation. Je nach Kultur werden sie zu dieser Aufgabe entweder durch entsprechende Mächte/Kräfte/Wesen berufen oder sie begeben sich aus eigenem Willen auf den Weg. Schamanen unterscheiden sich von anderen Personen ihrer Gemeinschaft, auch von jenen, die ebenfalls Heiler sind und kultische Aufgaben wahrnehmen. Im Unterschied zu diesen verfügen sie über die Fähigkeit zu bewussten außerkörperlichen Reisen, auf denen sie Kontakt zu Wesen der spirituellen Welt aufnehmen und diese konsultieren und günstig zu stimmen suchen zu Fragen und Problemen, die die Schamanen in ihrem Handeln in ihren Gemeinschaften beschäftigen. Dabei können sie je nach Autorität und Fähigkeit auch Einfluss nehmen auf das Handeln geistiger Wesen. Als Mittler zwischen den Welten/Sphären gibt der Schamane seiner Gemeinschaft Hinweise, wie ein gestörtes Gleichgewicht wiederhergestellt werden kann. Dies kann sich auf das Wohlbefinden einer einzelnen Person wie auch das der

¹¹⁰ Cipolletti, a.a.O. S. 33.

¹¹¹ Vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Schamanismus>

¹¹² Auch wenn Schamanen meist männlich sind, gibt es je nach Kultur auch weibliche Schamaninnen.

Gemeinschaft oder der (Um-)Welt im weiteren Sinn beziehen. Denn auch das Gleichgewicht der Natur und Gesellschaft wird als empfindlich gesehen und muss ständig beobachtet und überprüft werden. Auch wenn Schamanen besondere „Spezialisten“¹¹³ sind, insbesondere durch ihre Fähigkeit zu Bewusstseinsreisen und zum geistig-spirituellen Heilen, ist ihr umfangreiches Wissen nicht auf sie beschränkt. Jedes Mitglied der Gemeinschaft verfügt über große Teile dieses Wissens, und es gibt die verschiedensten Spezialisten im Kontext der Naturbeziehung - etwa Menschen mit besonderen Fähigkeiten als Jäger, die zumeist über eine persönliche Jagdmagie verfügen, oder Menschen, die für die Fruchtbarkeits- und Erntedankfeste besondere Gesänge und Tänze kennen und die Gruppe darin anleiten.¹¹⁴

4.2.5. Kosmvisionen

Vielfalt der Völker heißt auch Vielfalt der Kosmvisionen, geprägt einerseits durch kulturelle Grundlagen jeweils eigener Traditionen, andererseits durch Erfahrungen mit Kolonialismus und Missionierung (Christianisierung/Islamisierung). Hier seien exemplarisch in einem kurzen Abriss Grundprinzipien indigener Weltanschauungen aus dem südamerikanischen Tiefland genannt, die auf ihren Traditionen („Wurzeln“) beruhen:¹¹⁵

Die Sicht auf die Natur basiert auf der jeweiligen indigenen Weltsicht und nicht auf einer rein naturwissenschaftlichen Analyse. Die Umwelt ist beseelt und setzt sich aus einer Vielzahl verschiedener Wesen zusammen, welche über eigenen Willen und eigene Entscheidungsfähigkeit verfügen. Der Mensch steht in seinem Denken und Handeln nicht über ihnen, sondern befindet sich in einer sozialen Gemeinschaft mit den Wesen der Umwelt, lebt also nicht so sehr in seiner „Umwelt“ als vielmehr

¹¹³ Sullivan, a.a.O. Kap. 7.

¹¹⁴ Grünberg, a.a.O. S. 13.

¹¹⁵ Vgl. Volker von Bremen, *Orientierungsrahmen zur Kooperation mit indigenen Völkern und Gemeinschaften in Lateinamerika*, Berlin: Brot für die Welt/ Aachen: Misereor 2018.

in einer „Mitwelt“. Sein wirtschaftliches Handeln wird zu einem sozio-spirituellen Handeln. Er sieht sich somit weniger in der Position, mit seinem Willen und seiner analytischen Erkenntnis die Materie („Ressourcen“) als Objekt zu beherrschen und zu formen. Stattdessen setzt er sich mit der Umwelt/Mitwelt und den in ihr wirkenden Wesen in eine soziale Beziehung (zwischen Subjekten) und ist darum bemüht, diese sich nach seinen Bedürfnissen günstig zu stimmen und so an ihr teilzuhaben. Auch dies gilt nicht nur im Kontext der traditionell bekannten Umwelt/Mitwelt, sondern auch für die Beziehungen und die Lebensgestaltung als Teil einer regionalen, nationalen und internationalen Gesellschaft. Und so wird beispielsweise ein indigenes Jagdrecht Teil einer religiös-spirituellen Praxis.

Dadurch, dass Natur und Materie nicht beherrscht werden, ist menschliches Handeln von der permanenten Dynamik zwischen Anpassung und Aneignung geprägt: Anpassung an die durch den Willen der verschiedenen Wesen geprägten Lebensbedingungen und Aneignung dessen, was durch die gegebenen Bedingungen an Gunst zuteilwird. Ein „Management natürlicher Ressourcen“ durch den Menschen und dessen Willen kann also weniger erfolgen; im Vordergrund steht vielmehr die Pflege sozialer Kontakte und Beziehungen, die den Respekt vor dem Willen des anderen miteinschließt. Hieran werden holistische Weltbilder indigener Völker und Gemeinschaften deutlich. Eine Trennung von Religion, Wirtschaft, Kultur und sozio-politischer Organisation ist in der uns vertrauten Weise nicht gegeben. Daraus ergeben sich konkrete Herausforderungen auch für die Entwicklungszusammenarbeit, deren Vernachlässigung Quelle zahlreicher Missverständnisse sein kann.¹¹⁶

4.2.6. Raum und Zeit

Indigene Vorstellungen von Raum und Zeit sind wohl von grundlegender Bedeutung in ihrer jeweiligen Kosmvision, gleichzeitig aber auch mit am schwierigsten zu verstehen von

¹¹⁶ Näheren dazu in Kapitel V,6. *Religionsfreiheit Indigener und Entwicklungszusammenarbeit*

jemandem, der nicht mit der entsprechenden Weltsicht vertraut ist, sei es konzeptionell, sei es in praktischer Lebensgestaltung. Denn sie wirken in allen Lebensbereichen. Selten werden sie in der interkulturellen Begegnung im Dialog und der Kooperation bewusst thematisiert. Vielmehr geht jeder von seinem eigenen Konzept aus und wendet dies mit großer Selbstverständlichkeit an, was immer wieder zu Projektionen und Missverständnissen führt. Für das Recht auf Religionsfreiheit ergeben sich daraus große Herausforderungen. Die Vielfalt indigener Konzeptionen von Raum und Zeit kann hier im Einzelnen nicht näher beleuchtet werden. Die folgenden Beispiele mögen jedoch der Sensibilisierung für diesen auch politisch wichtigen Aspekt dienen.

Bei der Betrachtung von Raum und Zeit liegt eine grundsätzliche Frage im jeweiligen Verständnis von einer „Urzeit“ und der entsprechenden Begründung dessen, was die Welt in ihrer Prägung und Gestaltung ausmacht. In allen indigenen Kulturen werden verschiedene Räume/Sphären unterschieden, die aus einer Urzeit/Vorzeit entstanden sind. In einer weitergehenden Ausdifferenzierung können, je nach Kultur, verschiedene Stadien durchlaufen werden, ehe sich die aktuelle Welt konstituierte. So werden die verschiedenen kosmischen Ebenen mit entsprechenden Übergängen, vielfach aber auch mit Untergängen begründet, ein Schicksal, das auch der aktuellen Welt beschert ist. Weltuntergänge sind demnach konstituierender Bestandteil in diesen Kosmvisionen.

Viele indigene Völker kennen die Figur eines Schöpfergottes, der jedoch eher die Rolle eines Verwandlers annimmt, d.h. als Geber von Grundlagen und Prinzipien für die Entwicklung der Welt und ihrer Ordnung, deren Ausgestaltung im Einzelnen dann aber anderen obliegt, anderen Gottheiten, häufig auch Persönlichkeiten, die als Begründer der jeweiligen Kultur gelten, sogenannten „Kulturbringern“ oder „Kulturheroen“. All diese Gottheiten sind weder allmächtig, noch allwissend, sie sind nicht vollkommen und begehen auch Fehler, ehe die (ideale) Ordnung etabliert werden kann.

Anderen indigenen Völkern ist die eine Figur des ursprünglichen, alleinigen Schöpfergottes nicht bekannt. Vielmehr hat sich die aktuelle Welt für sie aus der Verwandlung der vielen verschiedenen Mitglieder einer (Ur-)Gemeinschaft ergeben. Durch ihren besonderen Charakter und die damit verbundenen Fähigkeiten und Eigenschaften lösten sie sich einerseits von der (Ur-)Gemeinschaft und verwandelten sich in die entsprechenden Phänomene, die die aktuelle Welt in ihrer Vielgestalt ausmachen. Jedoch blieben und bleiben sie andererseits der menschlichen Gemeinschaft weiterhin verbunden und hinterließen ihr die Möglichkeit des Zugangs zu ihren Eigenschaften und Fähigkeiten durch verschiedene Regeln und Verhaltensformen, durch Gesänge, Sprüche und Rituale. Jene, die weiterhin in der Gemeinschaft verblieben, bilden bis heute die (menschlichen) Gemeinschaften des Volkes. Sie leben nicht nur zu besonderen Anlässen, sondern auch in ihrer alltäglichen Lebensgestaltung in dauerhafter sozialer Beziehung mit ihrer (Um-)Welt, die sich konstituiert aus ihren Vorfahren, ehemaligen Mitgliedern ihrer (Ur-)Gemeinschaft, mit denen sie über verschiedene spirituelle wie auch praktische, physisch-materielle Aktivitäten verbunden sind.¹¹⁷

Hier wird ein eigenes Zeitverständnis erkennbar: Die Welt der Vorfahren liegt wohl in einer Vergangenheit, also in einer Zeit, als diese noch unmittelbar Mitglieder der Gemeinschaft waren. Sie liegt aber nicht in einer abgeschlossenen Vergangenheit, da sie durch ihre Verwandlung die Umwelt/Mitwelt ausgestaltet, wie sie heute existiert und von ihnen wie auch den gegenwärtig lebenden Menschen belebt und gestaltet wird. Somit sind die Vorfahren Teil der Gegenwart und mit ihrem jeweilig besonderen Charakter potentieller Teil der Zukunft.

¹¹⁷ Vgl. u.a.: von Bremen (1991), a.a.O. S. 245f.; Volker von Bremen, *Acerca de la utilización del saber indígena en la cooperación de desarrollo de orientación ecológica*, in: *Desarrollo Agroforestal y Comunidad Campesina*, Año 6, No. 27 1997, S. 2-7; Salta, Argentinien; Bernd Fischermann, *Zur Weltsicht der Ayoréode Ostboliviens*, Dissertation Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn 1986.

4.3. Mission, indigene Kirchen, synkretische, hybride Ausprägungen

In heutigen religiösen und weltanschaulichen Prägungen indigener Völker sind meist auch Einflüsse anderer Religionen mit präsent, die über Mission, Handel oder andere Formen von Begegnung (meist unter asymmetrischen Bedingungen) auf indigene Völker eingewirkt haben.¹¹⁸ Während der Islam vor allem in Teilen Afrikas und Asiens, der Hinduismus und der Buddhismus in Teilen Südasiens Einfluss gewonnen haben, wurde und wird im Namen des Christentums überregional missioniert. Der hier gewählte Fokus auf Lateinamerika legt es nahe, vor allem die Rolle des Christentums bzw. christlicher Mission zu betrachten. Die vielfältigen und sehr unterschiedlichen Erfahrungen in der Begegnung und dem Aufeinandertreffen mit den kolonialen Kräften, mit Missionaren, Institutionen und Akteuren kirchlicher, staatlicher und wirtschaftlicher Macht in den verschiedenen historischen Phasen wurden von indigener Seite auf der Grundlage ihrer jeweiligen Spiritualität interpretiert und in Anpassung an die sich verändernden Bedingungen bewertet. Formen und Inhalte ihrer Religiosität entwickelten sich nach den spezifischen Erfahrungen im Kontakt, der Präsenz, teilweise auch der Persönlichkeiten der Missionare sowie der historischen Momente, die die Völker erlebten und erleben.

Abgesehen von den jeweils spezifischen theologischen Ausrichtungen lassen sich aus der Praxis christlicher Missionstätigkeit bei indigenen Völkern in Geschichte und Gegenwart höchst unterschiedliche Rollen und Funktionen im gesellschaftlichen Kontext identifizieren, die für eine Einschätzung jeweils spezifischer Situationen im Hinblick auf die Umsetzung des Rechts auf Religionsfreiheit von grundlegender Bedeutung sein können. Sie bewegen sich zwischen Ethnozentrismus, Inkulturation und den Herausforderungen für ein gegenseitiges, respektvolles Lernen mit Blick auf die Gestaltung einer

¹¹⁸ Mit Blick auf die Inuit betont dies auch Schellhammer, „*Dichte Beschreibungen*“ in der *Arktis*, a.a.O., S. 195-200.

gemeinsamen Zukunft.¹¹⁹ Die folgende Typologie verfolgt eine primär heuristische Absicht. Es geht nicht darum, konkrete Zuordnungen vorzunehmen, sondern – eher im Gegenteil – die Spannweite unterschiedlicher Selbstverständnisse und Praktiken deutlich zu machen. Dass es dabei zu vielfältigen Überlappungen kommen kann, sei von vornherein konzediert.

a) Mission als Instrument des (Neo-)Kolonialismus mit dem Ziel der Vernichtung indigener Spiritualität

Indigene Spiritualität, ihre Inhalte und praktischen Ausdrucksformen werden in dieser Variante von Mission als „heidnisch“ betrachtet und als „Teufelswerk“ in Verbindung mit dem Wirken Satans gebracht. Sie werden folglich in Wort und Tat bekämpft, teilweise bis hin zu gewaltsamen Aktionen. Indigene Heiligtümer werden zerstört oder besetzt, um sie für die Missionierung zu instrumentalisieren und in die Bemühungen um Bekehrung zu integrieren. Elemente indigener Kulturen, die dem Missionsziel widersprechen und entgegenstehen, werden ignoriert, diskriminiert und verdammt („Götzenkulte“, „Hexerei“ usw.). Die Glaubensorientierungen der Missionare und Missionarinnen bilden hingegen Vorbild und Richtschnur auf dem Weg zur Bekehrung. Erlösung erlangt der/die Missionierte („Neophyt“) über die Distanzierung und das Abschwören von der traditionellen Spiritualität und Kultur, über die christliche Taufe, über die Aufnahme und Integration in die propagierte christliche Gemeinschaft/Kirche und die entsprechend propagierte Akkulturation, die mit der jeweiligen Heilserwartung gekoppelt wird.

¹¹⁹ Wenn auch die hier genannten und nur angedeuteten Aspekte vor allem mit verschiedenen historischen Momenten missionarischer Einstellung und Tätigkeit identifiziert werden können und sich innerhalb verschiedener Kirchen und Missionsgesellschaften historische Entwicklungen mit teilweise grundlegenden Veränderungen ergaben, so sind doch allgemein betrachtet bis in die Gegenwart all diese Aspekte in missionarischer Praxis beobachtbar.

b) Mission als Schutz gegenüber (neo-)kolonialistischen, destruktiven Mächten/Akteuren

Im Gegensatz zu dem soeben skizzierten Typus (neo-)kolonialer Missionstätigkeit, ist Mission hier kritisch gegen die irdische, mit Kaiser, Krone und (Neo-)Kolonialismus verbundene Welt gerichtet, die als Bedrohung für das Werk der Mission und das (Über-)Leben der zu missionierenden indigenen Gemeinschaften gilt. Der physische und sozio-ökonomische Raum der Missionsstation mitsamt ihrer Infrastruktur soll – wenn auch in einem weitgehend paternalistischen Kontext – gegen Bedrohungen Schutz bieten, die Versorgung der Gemeinschaft sichern und den Gemeinschaften durchaus auch in Abgrenzung zur (neo-)kolonialen Gesellschaft ihrer Umgebung Wege öffnen hin zu Erlösung und Heil.

c) Mission als Stärkung des kulturellen Selbstverständnisses indigener Völker im Kontext der jeweils herrschenden Gesellschaft

Mission agiert hier in zwei Richtungen: Zum einen soll mit Blick auf die indigenen Gemeinschaften selbst deren Selbstbewusstsein als (besonderer) Teil der nationalen/kolonialen Gesellschaft gestärkt werden (Vermittlung eines Bewusstseins von gesellschaftlich herrschenden Werten und Prinzipien zur eigenen, indigenen gesellschaftlichen Orientierung und Verortung). Zum anderen nimmt die Mission Aufgaben gegenüber der herrschenden Gesellschaft mit Blick auf die Anerkennung von Existenz und Rechten indigener Völker durch Staat und Gesellschaft wahr.

d) Mission als Förderung eines indigenen Protagonismus

Im Zentrum missionarischen Handelns stehen hier die Förderung und Stärkung indigener Gemeinschaften in ihren eigenen gemeinschaftlichen Prozessen und ihrer Handlungsfähigkeit als eigenständiger Teil der nationalen Gesellschaft. Anstelle eines stellvertretenden Agierens vonseiten der Missionarinnen und Missionaren stehen dementsprechend indigene Eigen-

initiativen im Vordergrund. In bewusster Absage an paternalistische Schutzkonzepte beschränkt sich missionarische Tätigkeit deshalb auf beratende Begleitung.

e) Mission als Förderung, Anerkennung und Integration indigener Spiritualität und Weisheit/Wissen als Teil und Ausdruck von Kirche und Gesellschaft

Indigene Spiritualität wird in diesem Typus von Mission keineswegs diskriminiert und verteufelt, sondern steht, ganz im Gegenteil, als Ausdruck und Teil der Schöpfung im Zentrum eines wertschätzenden missionarischen Handelns. Indigene Völker sind infolgedessen nicht bloße Zielobjekte von Mission, sondern bilden als Subjekte mit ihrer Spiritualität selbst Träger missionarischen Wirkens hinein in die post-koloniale Gesellschaft. Die zuvor einseitige Lehre wandelt sich hin zu einem gegenseitigen („dialogischen“) Lernen.

In der indigenen Rezeption christlich-missionarischer Tätigkeit sind die jeweils konkreten Erfahrungen in der Begegnung entscheidend für die Gestaltung. Insofern ist die Rezeption zugleich eine Transformation durch indigene Völker selbst. Ein sehr großes dynamisches Potenzial indigener Spiritualität sowie die meist sehr flachen sozio-politischen Hierarchien in den Gemeinschaften und Völkern gaben und geben diesen die Möglichkeit zur Aneignung ausgewählter Aspekte und Elemente missionarischer Lehre und Praxis in die eigene Spiritualität in Anpassung an die erfahrenen (und erlittenen) Lebensbedingungen. So veränderten sich indigene Mythologien durch die Kontaktgeschichte mit nicht-indigener Bevölkerung. Anders als vielfach angenommen führt dies in den meisten Fällen nicht zu einem Bruch mit der eigenen Spiritualität, da Mythen wie Mythologien in Form und Inhalt sehr flexibel und wandelbar sind (siehe oben). „Veränderungsprozesse betreffen mehrere Dimensionen: Sie erstrecken sich auf Inhaltselemente wie Motive oder Mytheme, auf die Szenarien der Erzählung, die Darstellungsformen, die Verbindungsweisen mit Ritual und Alltagsleben, auf

räumliche und (trans-)kulturelle Verbreitung sowie auf die Medien der Zirkulation und Tradierung. Veränderungen von Inhalten und Interpretationsweisen beruhen auf der Kreativität der ErzählerInnen, die Mythen immer wieder neu gestalten, und/oder gehen Hand in Hand mit kulturellen und sozialen Transformationen. Die Erzählungen passen sich in solchen Prozessen neuen gesellschaftlichen Gegebenheiten an, gleichzeitig kommentieren, reflektieren und gestalten sie diese.¹²⁰

So entwickeln sich verschiedene Hybridbildungen und Synkretismen¹²¹ von Inhalten und Bedeutungen. Biblische Erzählstoffe werden in lokale mythische Traditionen integriert und in diesem Kontext neu gestaltet und uminterpretiert. Missionare ihrerseits vermischen gerne eigene theologische Konzepte mit Mythen, sobald in indigenen Überlieferungen auch nur geringfügige Ähnlichkeiten mit christlichen Vorstellungen gefunden werden. So werden z.B. Flutmythen, die den Untergang einer vorherigen Welt beschreiben und begründen, vorschnell gleichgesetzt mit der Sintflut aus der Bibel. Dass solche Projektionen zu zahlreichen Missverständnissen – und infolgedessen wiederum zu Enttäuschung und Frustration – führen, kann nicht überraschen.

¹²⁰ Elke Mader, *Anthropologie der Mythen*, Wien: Facultas-Verlag 2008, S. 217f.

¹²¹ Für ein allgemeines Verständnis dieses Begriffs möge hier der folgende Vorschlag dienen: „Mit dem religionswissenschaftlichen Begriff ‚Synkretismus‘ versucht man, Phänomene von Glaubensvorstellungen und Weltansichten zusammenzufassen und zu charakterisieren, die sich beim Aufeinandertreffen von Menschengruppen mit unterschiedlicher Vorgeschichte und Geschichte ihrer Religionen herauszubilden pflegen. Sie zeichnen sich vor allem in der dominierten indigenen Bevölkerung ab.“ (Thiemer-Sachse, 2017, *Synkretismus heute – Beobachtungen bei den Mixe in Oaxaca, Mexiko*, AmerIndian Research, Bd. 12/3 (2017), Nr. 45, S. 170. Zu den Kontroversen der Benutzung des Begriffs „Synkretismus“ vgl. Charles Steward und Rosalind Shaw (Hg.), *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, London/New York: Routledge 1994; Anita Maria Leopold und Jeppe Sinding Jensen (Hg.), *Syncretism in Religion. A Reader*, London: Routledge 2004.

Eine weitergehende Interpretation findet sich bei indigenen Völkern, die ihre eigenen Kirchen gegründet haben. Sie werden verschiedentlich, meist jedoch aus externer, nicht-indigener Perspektive „Iglesias Nativas“ („Einheimische/Eingeborenen-Kirche“) genannt. So auch im Gran Chaco Südamerikas, wo die Mitglieder solcher Kirchen, die sich auf der Grundlage pfingstkirchlicher Missionierung gebildet haben, sich selbst aber als „evangelisch“ bezeichnen. Eine dieser Kirchen, welche ausschließlich indigene Mitglieder hat, ist die „Iglesia Evangélica Unida“ – IEU („Vereinigte Evangelische Kirche“) – in der traditionelle Formen indigener Spiritualität mit einem charismatischen Christentum zusammenfließen. Mitglieder dieser Kirche identifizieren sich mit den traurigen Schicksalen verschiedener prophetischer indigener Heilsbewegungen, die alle in Verfolgung und Massakern endeten.¹²² „Ihre neuen Formen des Christentums helfen in den Augen der Indigenen, den früheren Gegensatz zwischen ‚Indianern‘ und ‚Christen‘ aufzuheben. Die ‚Auserwählten‘ sind sowohl wahre Christen als auch wahre Indigene. Alle nativen christlichen Kirchen des Chaco haben aus dem Schamanismus (je nach Ethnie verschiedene) Vorstellungen von Kosmos und vom Ort des Körpers im Kosmos übernommen, ferner therapeutische Techniken, dazu aber auch biblische Figuren und Elemente des kolonialen Christentums.“¹²³ Hier findet also auf der Suche nach Wegen, in der sich stark veränderten Welt weiter zu leben, eine Verschränkung verschiedener spiritueller Traditionen und Praktiken statt. „Pablo Wright bekräftigt, dass die Gründung der IEU eine gesellschaftliche Legitimierung bestimmter Aspekte der Spiritualität der Toba/Qom darstellt. Mit Hilfe einer rechtlich anerkannten Institution fanden sie so einen Weg, der es ihnen weiterhin gestattet, sich von der nicht-indianischen Umgebung zu unterscheiden. Andererseits erlaubt ihnen der Gebrauch des pfingstkirchlichen Vokabulars, sich als

¹²² José Braunstein, „Die indigenen Religionen im Gran Chaco“, in: Mark Münzel (Hg.), *Indigene Religionen Südamerikas*, Stuttgart: W. Kohlhammer 2021, S. 185–235, hier S. 187.

¹²³ Braunstein 2021, a.a.O. S.221

Jesus-Gläubige Respekt bei den vorrangig katholischen Nachbarn zu verschaffen.“¹²⁴

Für Guatemala, wo die indigene Bevölkerung je nach Erhebung 40 bis 60 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmacht, wurden sehr hohe Konversionsraten festgestellt. Ein Großteil konvertierte vom Katholizismus zu protestantischen Pfingstkirchen. Auch innerhalb des Katholizismus werden Veränderungen hin zu einem charismatischen Katholizismus beobachtet, einer katholischen Basisbewegung, die in ihrer Doktrin den Pfingstkirchen sehr ähnlich ist. Weiterhin gibt es heute eine Vielzahl von Verbänden und Organisationen, die versuchen, unterschiedliche Formen der indigenen Mayaspiritualität zu institutionalisieren. Hierbei werden religiöse Institutionen wie die katholische Kirche als auch jüngere protestantische Kirchen mit Forderungen konfrontiert, die den Kern eines christlich universalen Geltungsanspruches einer christlichen Identität in Frage stellen und die Mayaspiritualität als genuin indigene Weltanschauung definieren und in Opposition zu anderen nicht indigenen Weltauffassungen stellen.¹²⁵

¹²⁴ Willis G. Horst, „Anfänge und Entwicklung einer eigenständigen indianischen Kirche. Über die indianische Spiritualität der Toba/Qom im argentinischen Chaco“, in: Ute Paul/ Frank Paul (Hg.), *Begleiten statt erobern. Missionare als Gäste im nordargentinischen Chaco*, Schwarzenfeld: Neufeld Verlag 2010, hier S. 158.

¹²⁵ Andrea Althoff, *Religion im Wandel. Einflüsse von Ethnizität auf die religiöse Ordnung am Beispiel Guatemalas*. Dissertation Halle-Wittenberg 2005, S. 8; Näheres siehe dort. Heinrich Wilhelm Schäfer, *Die Taufe des Leviathan*, Bielefeld University Press 2021, Kap. 5.

4.4. Einbettung in die Lebenswelt - Land und Territorium

Indigene Konzepte von Territorialität sind in aller Regel nicht gleichzusetzen mit dem physischen Raum, wie er im Rahmen der Anerkennung indigener Landrechte von staatlicher Seite definiert wird. Sie drücken vielmehr die besondere *Beziehung* der Menschen zu einem geographisch, sozial und ökologisch definierten und nicht zuletzt auch spirituell stark geprägten Gebiet aus, mit dem sich die Gemeinden auf ihre Weise verbunden fühlen. Dabei muss nicht immer ein exklusiver rechtlicher Besitzanspruch bestehen, was jedoch von Fall zu Fall unterschiedlich ist. Dies hängt von den jeweiligen indigenen Lebensformen und Lebensprinzipien ab; Sammlerinnen- und Jäger-völker sowie Hirtennomaden mit einer meist sehr extensiven Territorialität unterscheiden sich beispielsweise hierin von sesshaften Bodenbauern mit klareren Gebiets- bis hin zu Grundstücksgrenzen.

Obwohl in Verfassungen und gesetzlichen Regelungen der Länder mit indigener Bevölkerung meist verankert, sind Land- und Territorialrechte indigener Völker und Gemeinschaften bis heute in sehr vielen Fällen in der Praxis nicht umgesetzt – so zum Beispiel in Argentinien. Nach offiziellen Angaben des argentinischen Nationalen Instituts für Indigene Fragen (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas/INAI) sind nur für 779 der insgesamt 1802 erfassten Gemeinden Erhebungen zu ihren Territorien bisher abgeschlossen. Weiterhin gibt es für jene Gebiete, welche in den Erhebungen als Land traditioneller Nutzung definiert werden (von welchen die Gemeinden vertrieben wurden, welche sie aber weiterhin einfordern), kein einziges Verfahren für eine geplante Landtitelüberschreibung.¹²⁶ Ähnliches gilt auch für andere Regionen und Länder. Viele Gemeinschaften leben unter sehr prekären Bedingungen

¹²⁶ Centro de Estudios Legales y Sociales, 2023, *Examen Periodico de la ONU – Argentina 2023*: <https://www.cels.org.ar/especiales/examenonu/#pueblos-indigenas>.

und sind dem Wohlwollen Dritter wie auch ständiger Bedrohung und potentieller Vertreibung ausgeliefert. Dies gilt nicht nur für Gemeinschaften, die in „freiwilliger Isolation“ leben, sondern auch für eine Vielzahl von Gemeinschaften mit dauerhaftem Kontakt zur nationalen Gesellschaft.

Die Legitimation ihrer Präsenz in ihrem Territorium leiten Indigene in aller Regel aus ihren Kosmovisionen ab und weniger aus der verfassungsrechtlichen Verankerung von Rechten in den jeweiligen Nationalstaaten, auf deren Staatsgebiet sie leben. Ihre Spiritualität ist eng mit ihrer Territorialität und der konkreten, praktisch erlebten und erlebbaren Beziehung zu ihrer Umwelt/Mitwelt (siehe oben unter „Kosmovisionen“) verbunden, was auch in einschlägigen Rechtsdokumenten wie UNDRIP Anerkennung findet. Spiritualität wird nicht nur bei periodisch stattfindenden Zeremonien, Festen und Ritualen im Kontext des Jahreslaufes gepflegt. Sie manifestiert sich auch in der alltäglichen Begegnung bei Aktivitäten der materiellen Subsistenzsicherung beim Sammeln und Ernten von Früchten und Honig, auf der Jagd, auf den Feldern, beim Fischen, beim Flechten, Knüpfen und Färben von Textilien, beim Töpfern und Herstellen von Gegenständen und anderem mehr. Die vordergründig beobachtbare Nutzung natürlicher Ressourcen ist weit mehr als eine rein profane Handlung zur physisch-materiellen „Sicherung des Lebensunterhalts“. In ihr wird die wechselseitige Beziehung mit der geistig-spirituellen Welt gepflegt. All diese Aktivitäten sind eingebettet in ein jeweils kulturell geprägtes Regelwerk, das nicht nur mythologisch-spirituell begründet und legitimiert ist, sondern durch die immer wieder neue Begegnung mit den geistig-spirituellen Wesen erneuert wird und dadurch lebendig bleibt. Das Wissen um die adäquate Gestaltung der Beziehung zur Umwelt/Mitwelt unter Beachtung von Tabus, Opferpflichten und anderen rituellen Handlungen basiert auf der über viele Generationen gewachsenen und ständig aktualisierten tiefen Kenntnis der Umwelt/Mitwelt, ihrer ökologischen und geographischen Charakteristika und der in ihr lebenden Wesen mit ihren jeweiligen

Charakteren, Potentialen, Launen und Bedingungen für die Pflege einer reziproken Beziehung mit den Menschen. Das Territorium ist somit auch Ausdruck eines weit gefächerten Netzwerkes materieller wie spiritueller Beziehungen der Menschen mit ihrer Um-/Mitwelt. Und so wie die Existenz des Menschen und der spirituellen Welt vom Territorium abhängt, ist auch umgekehrt die Existenz des Territoriums mit all seinen konkreten Prägungen gebunden an das Leben und die fortwährende Pflege dieses Netzwerkes von Menschen und spiritueller Welt.

Neben diesen allgemein grundlegenden, spirituell begründeten Beziehungen indigener Völker zu ihren Territorien gibt es darüber hinaus *besondere Orte*, heilige Orte und Stätten, an denen geistige Mächte mit magischen, heilenden, schützenden Kräften wohnen und wirken. Ihre Existenz wird meist mit einem mythischen, historischen Ereignis begründet. Es sind heilige Orte in der Natur (ein Berg, ein Baum, eine Quelle, eine Höhle, spezifische Felsformationen u.a.m.). Besondere Gebete, Gaben, Zeremonien und Rituale wie auch die Einhaltung von Tabus dienen der Pflege wohlwollender Beziehungen und der Unterstützung der jeweiligen Mächte zum Erhalt und der Fortentwicklung des Lebens der Menschen und der Umwelt/Mitwelt.

So haben in Oaxaca (Mexiko) in verschiedenen Regionen eines indigenen Territoriums machtvolle spirituelle Wesen ihren Sitz.¹²⁷ Sie sind die Hüter des Waldes, der Berge, des Wassers, des Windes, des Donners u.a.m. Dort „gehört“ jeder dieser Orte einem Geistwesen mit territorial wirksamer Kraft und Macht. Menschen müssen Rituale ausführen und Opfer erbringen, um den Zorn dieser Wesen zu besänftigen, wenn Tabus gebrochen werden, und dadurch Gesundheit und Wohlbefinden wiederherzustellen. Die Hüter gelten dort als sehr sensible heilige Wesen, die leicht gekränkt und verletzt sind, wenn Menschen ihnen keine Opfer bringen. Dann schicken sie Krankheiten und entziehen der Gemeinde den Zugang zu den Elementen, über

¹²⁷ Näheres vgl: Alicia M. Barabas, *Cosmovisiones y Enoterritorialidad en las Culturas Indígenas de Oaxaca*, in: Antipoda, Revista de Antropología y Arqueología, No. 7, Bogotá, 2008, S. 119-139.

die sie verfügen und die wichtig sind für das Wohlergehen von Mensch und Umwelt. Das Schicksal und die Zukunft der Gemeinden ist gebunden an die Art und Weise, wie sie mit der Natur leben, sie schützen und pflegen und mit deren Hütern kommunizieren, welche eng mit den Orten und Räumen verbunden sind. In manchen Völkern (z.B. den Triquis) entstand eine starke Beziehung zwischen den Hütern eines Ortes und bestimmten katholischen Heiligen. Dies zeigt einmal mehr das Potential indigener Spiritualität, externe Motive in ihr eigenes Bezugssystem aufzunehmen, ja geradezu einzuschmelzen.

5. Religionsfreiheit indigener Völker: Konflikte, Hindernisse, Durchbrüche

5.1. Konflikthafte Grundstruktur

In allen Regionen sind indigene Gemeinschaften mit der rasch voranschreitenden Globalisierung von Märkten und damit verknüpften Wertvorstellungen und Waren konfrontiert, welche ihre alltägliche Lebensgestaltung durchdringen, transformieren und massiv mit beeinflussen. Dies manifestiert sich vielfach in tiefgreifenden Konflikten auf persönlich-individueller wie auf gemeinschaftlicher Ebene, stets geprägt von strukturellen Machtasymmetrien zulasten der Indigenen. Alkoholismus, Drogenabhängigkeit und interne, auch innerfamiliäre Gewalt bis hin zu Tötungen und Suiziden sind drastische Ausdrucksformen dieser asymmetrischen Konflikthaftigkeit. Solche Erfahrungen bringen nicht nur Veränderungen in die Gemeinschaften, sondern es ergeben sich auch unterschiedliche externe Wahrnehmungen und Interpretationen von Aktivitäten der betroffenen Völker und ihrer Art und Weise, sich dieser Situation zu stellen.

Zu den schwierigsten und umstrittensten Themen im Kontext der Religionsfreiheit zählt die Missionstätigkeit bei indigenen Völkern. Es ist denn auch kein Zufall, dass dieses Thema im vorliegenden Kapitel über Konflikte den breitesten Raum einnimmt. Wie oben dargestellt,¹²⁸ gibt es im Bereich der Mission sehr unterschiedliche Konstellationen. Dies muss gegen Pauschalisierungen immer wieder betont werden. Gleichwohl gilt es anzuerkennen, dass Mission im Dienst des Kolonialismus als Trägerin inquisitorischer Diskurse schreckliches Unheil gegenüber indigenen Völkern verübt hat, was namentlich für Lateinamerika zutrifft. Während der gesamten Kolonialzeit, aber auch nach der Gründung der Nationalstaaten

¹²⁸ Vgl. Kapitel IV.3. *Mission, indigene Kirchen, synkretische, hybride Ausprägungen*

Lateinamerikas wiederholten sich Gewalttaten gegen Gemeinschaften und ihre Führung, die sich gegen Vertreibung und die Zerstörung ihres Wissens und Glaubens zur Wehr setzten. Trotz der inzwischen eingetretenen wesentlichen Veränderungen auf der Ebene nationaler wie internationaler Rechtsgrundsätze setzt sich solche Gewalt bis heute fort.¹²⁹ Sie manifestiert sich nicht nur in physischen Gewaltakten, sondern auch als strukturelle Gewalt, z.B. in der Zerstörung indigener Kosmowision, indigener Spiritualität und indigenen Wissens: Indigene Landbaumethoden und Anbaupflanzen werden von „veredelten“, hybriden Sorten und industriellen Produktionsformen verdrängt; Gemeindewälder werden in Naturschutzgebiete und Sojafelder umgewandelt; die Kultur und das Wissen der Ahnen wird folklorisiert und kommerzialisiert.

In sehr vielen Fällen gehen die Zerstörungsprozesse so weit, dass Räume eigenständigen Handelns auf der Basis eigener kultureller und spiritueller Prinzipien stark reduziert sind und nur noch gleichsam eingesperrt in fremde institutionelle Strukturen genutzt werden können: So findet Bildung in Schulen bzw. Internaten europäischen Typs statt; Gesundheit wird über westliche Medizin und Versorgungseinrichtungen organisiert;¹³⁰ die Wirtschaft verläuft über marktorientierte Unternehmen und Strukturen; die politische Repräsentation gegenüber Staat und Gesellschaft geschieht über formalrechtlich angelegte Organisationsstrukturen; Spiritualität existiert vornehmlich im Kleide christlicher Kirchen und Mission.

¹²⁹ Allein in Guatemala wurden in den vergangenen 2 Jahrzehnten Morde an 20 spirituellen Führern verübt (vgl. Silvel Elias, 2020, *La violencia epistémica contra los pueblos indígenas*: <https://debatesindigenas.org/notas/59-violencia-epistemica.html>),

¹³⁰ So müssen sich indigene Hebammen und Therapeuten häufig dem öffentlichen Gesundheitssystem fügen und unterordnen.

Sehr häufig werden indigene Strukturen schlichtweg ignoriert oder durch andere, extern erarbeitete Parameter und Prinzipien ersetzt – oftmals mit der Begründung nicht-indigener Akteure, dass man auf diese Weise das Wohlergehen der betreffenden Menschen fördere. Über solcherart extern entwickelte Institutionalität wird die eigenständige, selbstbestimmte Entwicklung indigener Völker entsprechend stark konditioniert und limitiert. Externer Druck und die Zerstörung indigener Lebensgrundlagen zeigen sich auch darin, dass Indigene sich oftmals gezwungen sehen, sich christlichen Kirchen anzuschließen, zu konvertieren und öffentlich Zeugnis von ihrem „Glück“ abzulegen, dass sie Heidentum, Hexerei und alte Gebräuche hinter sich gelassen haben. In Guatemala wurden viele heilige Maya-Orte von evangelikalen Gruppen besetzt, um dort ihre eigenen Zeremonien und Gottesdienste abzuhalten.¹³¹

Mit zunehmender Anerkennung der Selbstbestimmungsrechte indigener Völker durch nationale und internationale Rechtsnormen ist aber auch das Recht auf selbstbestimmte Bewahrung und Weiterentwicklung eigenständiger Normativität und Institutionalität verbunden. Im Rahmen von Autonomiestatuten multiethnischer und plurinationaler Staatlichkeit werden in verschiedenen Ländern zunehmend auch indigene Autoritäten und Instanzen als Teil der öffentlichen Ordnung anerkannt, wie z.B. die *mamos* („Weisen“) als Institutionen indigener Selbstverwaltung in der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien.¹³²

Die neuerdings verstärkt stattfindende Anerkennung indigener Selbstbestimmung schließt auch deren Konfliktlösungssysteme ein. Sie sind vor allem darauf ausgerichtet, Wege zu finden, wie im jeweils konkreten Fall die aus dem Gleichgewicht geratene Weltordnung wiederhergestellt werden kann.

¹³¹ Dies geschah z.B. mit dem Cerro Quemado, einem alten heiligen Maya-Ort in Almolonga, einer K'iché-Gemeinde, in der 90% in eine evangelikale Gemeinde konvertierten. (Elias 2020 a.a.O.).

¹³² René Kuppe, *Religionsfreiheit und Schutz der kulturellen Identität im Widerspruch?: das Erkenntnis SU-510/1998 des Verfassungsgerichtes Kolumbien*, Österreichisches Archiv für Recht und Religion Bd. 47/1 2000, S. 48-81.

Dabei geht es weniger darum, abstrakte normative Regeln und Gesetze zu erfüllen, sondern den Bedürfnissen der Konfliktparteien und der berührten Gemeinschaft zu entsprechen. Neben sozialen Komponenten, die zum innergesellschaftlichen Ausgleich führen mögen, sind auch spirituell-religiöse Elemente involviert, die zur Identifizierung beitragen, sei es durch Gebete, Zeremonien oder andere Heilungsprozesse.¹³³

5.2. Landkonflikte als Schlüsselthema indigener Religionsfreiheit

Viele politische und juristische Auseinandersetzungen um die Rechte indigener Völker weisen eine ausgeprägte territoriale Komponente auf. Immer wieder geht es um Land: um Zugang, Ansiedlung, Nutzung und kollektive Besitzansprüche hinsichtlich des Landes. Nicht nur die ökonomischen Lebensgrundlagen indigener Völker, sondern zugleich ihre kulturelle Lebensweise, ihr Selbstverständnis, ihre kollektive politische Selbstbestimmung, ihr intergenerationaler Zusammenhalt sowie ihre religiös-spirituellen Vorstellungen und Praktiken sind unauflöslich mit ihren traditionellen Siedlungsgebieten verwoben. Daher rührt die im engsten Wortsinn grundlegende Bedeutung von Landrechten für die Menschenrechte indigener Völker insgesamt.¹³⁴

Es ist folglich kein Zufall, dass sich auch die internationalen Dokumente zu den Rechten Indigener Völker ausführlich mit diesem Thema beschäftigen. So bekräftigt Artikel 26 UNDRIP das Recht indigener Völker auf das von ihnen traditionell besiedelte, besessene und genutzte Land und fordert die

¹³³ René Kuppe, „Der Schutz von ‚Sacred Sites‘ traditioneller indigener Religionen und die Dekolonisierung des Grundrechts auf Religionsfreiheit“, in: B.Schinkele, R.Kuppe et al. (Hg.), *Recht Religion Kultur: Festschrift für Richard Potz zum 70. Geburtstag*. Wien: facultas 2014, S. 335-368, hier S. 338.

¹³⁴ Vgl. Alexandra Xanthaki, *Indigenous Rights and United Nations Standards: Self-Determination, Culture and Land*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Staaten auf, die gewohnheitsrechtlichen Traditionen der Indigenen hinsichtlich ihres kollektiven Landbesitzes zu respektieren. Auch in einschlägigen Gerichtsurteilen stehen Landrechte oft im Mittelpunkt. Mit Blick auf ihre praktischen Erfahrungen als UN-Sonderberichterstatterin für die Rechte indigener Völker (2014-2020) stellt Victoria Tauli-Corpuz fest, dass landbezogene Ansprüche unter den Beschwerden Indigener einen herausragenden Platz einnehmen: “the most common complaints brought to the attention of the Special Rapporteur are precisely violations of indigenous peoples’ collective rights to their lands, territories and resources”.¹³⁵ Ähnliches gilt für die Berichte zivilgesellschaftlicher Organisationen wie der *Gesellschaft für bedrohte Völker*,¹³⁶ der *International Workgroup for Indigenous Affairs* (IWGIA),¹³⁷ *Survival International*¹³⁸ oder der *Minority Rights Group*,¹³⁹ die sich seit vielen Jahren für die Belange Indigener Völker auch politisch engagieren. In ihren Publikationen stehen immer wieder Auseinandersetzungen um Land im Zentrum.

Auch abgesehen von religiös besonders ausgezeichneten Orten – etwa Grabstätten, Kultstätten und sakralen Orten – kommt dem Land in der Vorstellung indigener Völker religiös-spirituelle Bedeutung zu. So nennen die Guaraní in Südamerika ihre Territorien *tekohá* – „Orte des Seins“, die ihnen von den göttlichen Wesen bereit gestellt wurden, Orte, an denen sie als Gemeinschaft ihr *tekó porã*, ihre von göttlichen Kräften etablierte Art zu leben verwirklichen können. Das gute Leben (*tekó porã*) in seiner Fülle ist an die soziale Gemeinschaft und an den göttlich gegebenen Raum (*tekohá*) gebunden. Ohne *tekohá* gibt es kein *tekó porã*. Das Recht auf Land leitet sich also nach ihrer Weltsicht von der göttlichen Ordnung ab.

Ausdrückliche Anerkennung findet die religiös-spirituelle Dimension des Landes in Artikel 13 der ILO-Konvention 169 bzw. in Artikel 25 UNDRIP. So hebt UNDRIP die „besondere

¹³⁵ UN Doc. A/72/186 (Victoria Tauli-Corpuz, 21.07. 2017), Abschnitt 52.

¹³⁶ Vgl. www.gfbv.de

¹³⁷ Vgl. www.iwgia.org

¹³⁸ Vgl. www.surivalinternational.de

¹³⁹ Vgl. www.minorityrights.org/new

spirituelle Beziehung“ indigener Völker zu ihrem traditionell genutzten Land hervor und macht dabei zugleich deutlich, dass der Begriff „Land“ weit zu interpretieren ist. Er schließt auch Gewässer und andere Komponenten der umgebenden Natur mit ein. Während der Umgang mit „heiligen Orten“ oder Grabstätten generell zu den etablierten Inhalten der Religionsfreiheit gehört, stellt dieses weit gefasste Verständnis einer religiös-spirituell bedeutsamen Beziehung zum Land die Praxis der Religionsfreiheit vor ganz neue praktische und konzeptionelle Herausforderungen.

Gefährdungen bzw. Verletzungen der Landrechte indigener Völker haben vielfältige Gründe. Dazu zählen staatliche oder privatwirtschaftliche Entwicklungsprojekte, die oft mit der „Umsiedlung“ (nicht selten ein Euphemismus für „Vertreibung“) indigener Völker aus ihren traditionellen Siedlungsgebieten einhergehen. Dabei kann es um den Bau von Staudämmen und Straßen, die Erschließung von Bodenschätzen oder eine expansive Agrar-Industrie gehen. Beispiele gibt es in hoher Zahl und aus praktisch allen Teilen der Welt: aus den USA, aus Kanada, Argentinien, Brasilien, Chile, Paraguay, Indien, Bangladesch, den Philippinen, Vietnam, Australien usw. James Anaya beklagt insbesondere die oft verheerenden Auswirkungen der extraktiven Industrie auf die Lebensgrundlagen indigener Völker.¹⁴⁰ Die betroffenen Menschen werden oft nicht einmal angemessen konsultiert, geschweige denn an den materiellen Gewinnen fair beteiligt. Exemplarisch seien die aktuellen Konflikte zwischen Lithium abbauenden Unternehmen und den lokalen indigenen Gemeinschaften im so genannten „Lithium-Dreieck“ von Argentinien, Bolivien und Chile erwähnt.¹⁴¹ Auch die aus ökologischen Gründen unerlässliche Ausweisung neuer Naturschutzgebiete geht nicht selten zu Lasten der Indigenen und kann zu Zwangsumsiedlungen in

¹⁴⁰ Vgl. UN Doc. A/HRC/24/71 (James Anaya, 01. 07.2013), Abschnitt 1.

¹⁴¹ Vgl. Dokumentarfilm: „En el nombre del litio“

<https://vimeo.com/579971152#:~:text=%22En%20el%20nombre%20del%20litio%22%20es%20un%20documental,a%20favor%20de%20la%20reducci%C3%B3n%20de%20cambio%20clim%C3%A1tico.>

Verbindung mit schwerwiegenden Auswirkungen auf Kultur, Sprache und Identität führen. So jedenfalls lautet das Ergebnis einer von José Francisco Calí Tzay, seit 2020 UN-Sonderberichterstatter über die Rechte indigener Völker, durchgeführten internationalen Fachkonferenz: „Participants highlighted that the eviction of indigenous peoples from protected areas or the denial of the access thereto leads to the loss of irreplaceable lands, sacred places and resources and of the transmission of knowledge systems, culture, language, identity and livelihoods.“¹⁴² Als gravierende Beispiele nennt Calí Tzay die bereits geschehene Umsiedlung von Massai-Gruppen in Tansania, die demnächst noch erweitert werden solle, sowie die drohende Umsiedlung von Millionen Adivasis in Indien.¹⁴³

Die besondere Vulnerabilität indigener Völker hinsichtlich ihres Landbesitzes hat tiefere historische Ursachen, die bis in die Zeit der „Entdeckung“ indigener Territorien durch europäische Eroberer und Siedler zurückreichen. Gemäß der kolonialistischen Ideologie der „terrae nullius“ – also der vermeintlich „unbewohnten“ Gebiete – wurde das Land ohne Rücksicht auf die traditionell ansässige Bevölkerung in Beschlag genommen und größtenteils in privates Eigentum transferiert. Das Problem fehlender Anerkennung der kollektiven Besitzrechte indigener Völker, für die vielfach nicht die im modernen Wirtschaftssystem geforderten positiv-rechtlichen Eigentumstitel vorgelegt werden können, besteht bis heute. Abgesehen von enormen ökonomischen Machtasymmetrien und der nach wie vor bestehenden Privilegierung moderner, positiv-rechtlich gefasster individueller Eigentumstitel erweist sich außerdem die in vielen Ländern endemische Korruption als schwer überwindbares Hindernis für die Einlösung der Rechte Indigener. Die in Artikel 26 UNDRIP verlangte Anerkennung gewohnheitsrechtlich verankerter indigener Eigentumsansprüche wird auf diese Weise immer wieder unterlaufen, selbst wenn in

¹⁴² UN Doc. A/77/238 (José Francisco Calí Tzay, 19.07. 2022), Abschnitt 20.

¹⁴³ Vgl. ebd., Abschnitte 24 und 27.

vielen Ländern die entsprechenden Rechte sogar in der Verfassung verankert wurden.

Immerhin hat es in den letzten Jahren auf der Ebene der Gerichtsbarkeit einige bemerkenswerte Durchbrüche gegeben. Vorreiter ist seit Längerem der Interamerikanische Gerichtshof für Menschenrechte in San José (Costa Rica), dessen Judikatur in diesen Fragen längst über die Region hinaus strahlt. In einem bahnbrechenden Urteil gegen Nicaragua verlangte der Interamerikanische Gerichtshof im Jahre 2001 die Anerkennung kollektiver Eigentumsansprüche entsprechend dem Gewohnheitsrecht indigener Völkern. Dies war neu. Ein Schlüsselsatz aus dem Urteil unterstreicht die "kommunale" Form von Eigentum und Landnutzung, die für indigene Völker charakteristisch ist: „Among indigenous peoples there is a communitarian tradition regarding a communal form of collective property of the land, in the sense that ownership of the land is not centered on an individual but rather on the group and its community.”¹⁴⁴ In diesem Zusammenhang bekräftigt der Gerichtshof zugleich die engen Bande („close ties“) indigener Völker an ihre Siedlungsgebiete, die als Grundlage ihrer Kultur, ihrer Spiritualität, ihrer Integrität und ihres ökonomischen Überlebens („as the fundamental basis of their cultures, their spiritual life, their integrity, and their economic survival“) zu respektieren seien.¹⁴⁵ Obwohl dieses Urteil sich nicht explizit auf die Religionsfreiheit der Indigenen, sondern primär auf ihr kollektives Recht auf Eigentum stützt, kommt die religiös-spirituelle Relevanz der Landrechte somit zumindest am Rande deutlich zu Wort. Ähnliche Formulierungen finden sich in verschiedenen Urteilen des Interamerikanischen Gerichtshofs der folgenden Jahre. So verbindet der Gerichtshof in einem Urteil gegen Paraguay unter Verweis auf Artikel 13 der ILO-Konvention 169 die Frage der

¹⁴⁴ *Awas Tingni Mayagna (Sumo) Indigenous Community versus Nicaragua* (Urteil des Interamerikanischen Gerichtshofs für Menschenrechte vom 31.08.2001), Abschnitt 149.

¹⁴⁵ Ebd.

Landrechte wiederum ausdrücklich mit dem gebotenen Respekt kultureller und spiritueller Werte der Indigenen.¹⁴⁶

Während Bezüge zur Religionsfreiheit in den einschlägigen Urteilen des Interamerikanischen Gerichtshofs für Menschenrechte eher nebenbei zur Sprache kommen, hat die Afrikanische Kommission für Menschenrechte und Rechte der Völker im Jahre 2010 eine Entscheidung zu den Landrechten der Endorois, einer indigenen Gemeinschaft in Kenia, wesentlich (wenn auch nicht ausschließlich) auf die Religionsfreiheit gestützt. Nach Einschätzung der Kommission hat der kenianische Staat durch die Zwangsumsiedlung („forced eviction“) der Endorois aus ihren traditionellen Siedlungsgebieten u.a. deren in Artikel 8 der Afrikanischen Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker („Banjul-Charta“) garantierte Religionsfreiheit verletzt, und zwar in massiver Weise. Die Afrikanische Kommission, die in der Begründung ihrer Entscheidung übrigens wiederholt auf die Rechtsprechung des Interamerikanischen Gerichtshofs für Menschenrechte verweist, sieht die Religionsfreiheit der betroffenen Gemeinschaft nicht etwa nur beeinträchtigt; vielmehr werde deren religiöse Praxis durch die erzwungene Trennung von den „sacred grounds“ in zentralen Aspekten praktisch unmöglich gemacht: „The African Commission is of the view that the Endorois’ forced eviction from their ancestral lands by the Respondent State interfered with the Endorois’ right to religious freedom and removed them from the sacred grounds essential to the practice of their religion, and rendered it virtually impossible for the community to maintain religious practices central to their culture and religion.“¹⁴⁷ Für die Durchsetzung der landbezogenen Religionsfreiheit indigener Völker markiert diese in klaren und starken Worten vorgebrachte Entscheidung der Afrikanischen Kommission einen weiteren wichtigen Durchbruch.

¹⁴⁶ Vgl. *Yakye Axa Indigenous Community versus Paraguay* (Urteil der Interamerikanischen Gerichtshofs für Menschenrechte vom 17.06.2005), Abschnitt 136.

¹⁴⁷ Vgl. *Endorois versus Kenya* (Entscheidung der Afrikanischen Kommission für Menschenrechte und Rechte der Völker, 02.02.2010), Abschnitt 173.

Es kann nicht überraschen, dass zwischen den Ansprüchen indigener Völker auf ihre traditionellen Siedlungsgebiete einerseits und den Interessen des Staates an der wirtschaftlichen Entwicklung des Landes oder auch an der Einrichtung neuer Naturschutzgebiete andererseits immer wieder schwer auflösbare Friktionen entstehen. Für solche Situationen gilt das Prinzip des „free, prior and informed consent“. Sein Zweck besteht darin, Zwangsumsiedlungen, die typischerweise mit schweren Menschenrechtsverletzungen einhergehen, zu verhindern und stattdessen auf einvernehmliche Lösungen zu setzen. In diesem Sinne lautet Artikel 10 UNDRIP: „Indigene Völker dürfen nicht zwangsweise aus ihrem Land oder ihren Gebieten ausgesiedelt werden. Eine Umsiedlung darf nur mit freiwilliger und in Kenntnis der Sachlage erteilter vorheriger Zustimmung der betroffenen indigenen Völker und nach Vereinbarung einer gerechten und fairen Entschädigung stattfinden, wobei nach Möglichkeit eine Option auf Rückkehr bestehen muss.“¹⁴⁸ Die intendierte Zustimmung indigener Völker kann, dies macht der Wortlaut klar, also nur dann als echt gelten, wenn sie in Freiheit, d.h. ohne externen Druck oder gar Gewalt zustande kommt. Voraussetzung ist außerdem, dass die freie Entscheidung zu einem angemessenen Zeitpunkt und auf der Basis vollständiger Informationen erfolgt.

Das Prinzip des “free, prior and informed consent” – abgekürzt FPIC – gibt indigenen Völkern zwar keine absolute Veto-Macht, aber eine sehr starke Verhandlungsposition. Artikel 46 Absatz 2 UNDRIP spricht die Voraussetzungen für mögliche staatliche Beschränkungen der in der Erklärung aufge-

¹⁴⁸ Eine weitere Verankerung des Grundsatzes des „free, prior and informed consent“ findet sich in Artikel 19, der sich auf sämtliche staatliche Maßnahmen bezieht, von denen Indigene Völker betroffen sind und damit weiter gefasst ist als der spezifischer angelegte Artikel 10. Vgl. Artikel 19 von UNDRIP: „Die Staaten verständigen sich und kooperieren nach Treu und Glauben mit den betroffenen indigenen Völkern, über deren eigene repräsentative Institutionen, um ihre freiwillige und in Kenntnis der Sachlage erteilte vorherige Zustimmung zu erhalten, bevor sie Gesetzgebungs- oder Verwaltungsmaßnahmen beschließen und durchführen, die sich auf diese Völker auswirken können.“

listeten Rechtsansprüche an. Wie dargestellt, zielt diese Bestimmung darauf ab, etwaige Beschränkungen oder Eingriffe an strenge Kriterien zurückzubinden. Es wäre daher falsch, darin eine schlichte Erlaubnis für die Regierungen zu sehen, die Belange indigener Völker dem Primat staatlicher oder privatwirtschaftlicher Entwicklung zu unterstellen. Das Gegenteil ist der Fall: Maßstab sind und bleiben die Rechte indigener Völker, in die nach Artikel 46 Absatz 2 nur in eng definierten Ausnahmefällen eingegriffen werden kann. Anaya spricht vom „narrow scope of permissible exceptions“.¹⁴⁹ Die Staaten haben dabei in jedem einzelnen Fall eine komplexe Begründungslast zu tragen. Sie müssen u.a. darlegen, dass geplante Eingriffe eine gesetzliche Grundlage haben, dass sie gerechten und höchst dringlichen („just and most compelling“) Anliegen einer demokratischen Gesellschaft gelten und dass sie mit den Standards des internationalen Menschenrechtsschutzes vereinbar sind. Mit Anayas Worten: „the State has the burden of demonstrating either that no rights are being limited or that, if they are, the limitation is valid“.¹⁵⁰ Damit schafft UNDRIP zwar keinen absoluten Schutz für die Landrechte indigener Völker, definiert aber eine hohe Hürde für etwaige staatliche Eingriffe. Sofern solche Eingriffe dennoch stattfinden, bietet das in UNDRIP verankerte Prinzip des „free, prior and informed consent“ die Grundlage für Kritik und Beschwerden.

Fassen wir zusammen: Die enge Verbindung indigener Völker mit ihren Territorien wie auch die Bindung ihrer gelebten Spiritualität an das Leben mit den Territorien und deren spezifischen Charakteristika steht im Zentrum indigener Kultur und Lebensweise. Die Entscheidung darüber, auf welche geographischen und ökologischen Gebiete indigene Völker und Gemeinschaften einen Rechtsanspruch haben, leitet sich demnach nicht nur aus quantitativ zu bestimmenden Kriterien ab, die einer Einwohner-Hektar-Berechnung dienen, um auf

¹⁴⁹ UN Doc. A/HRC/24/41 (James Anaya, 01.07. 2013), Überschrift über Abschnitt 31.

¹⁵⁰ Ebd., Abschnitt 33.

solcher Grundlage Bedingungen und Potentiale einer Gemeindeentwicklung zu definieren. Aufgrund des Rechts Indigener auf Religionsfreiheit sind auch Kriterien zu berücksichtigen, die religiös-spirituelle Fragen betreffen und sich aus diesen für die Lebensgestaltung und Entwicklung der Gemeinschaften ableiten.

5.3. Ein Brennpunkt der Kontroverse: Missionstätigkeit bei indigenen Völkern

Eines der brisantesten menschenrechtlichen Themen im Kontext indigener Völker betrifft die Möglichkeiten und Grenzen gezielter Missionstätigkeit, die vor allem – wenn auch keineswegs ausschließlich – von einigen christlichen Kirchen und Missionsgesellschaften ausgeht. Das Interesse an Wahrung, Festigung und Fortentwicklung indigener religiös-kultureller Identität angesichts eines jahrhundertlangen und vielfach bis heute anhaltenden Assimilierungsdrucks kann dabei ins Gehege kommen mit dem prononciert freiheitsrechtlichen Kern des Menschenrechts der Religionsfreiheit. Konflikte manifestieren sich in unterschiedlichen Konstellationen: nicht etwa nur als Auseinandersetzungen zwischen indigenen Gruppen einerseits und von außen kommenden Missionarinnen und Missionaren andererseits, sondern auch als Bruchlinien, die *innerhalb* indigener Völker auftreten können, sowie als Grundsatzzdebatten *innerhalb* der Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften.

Wie oben kurz erläutert, schützt die Religionsfreiheit nicht Religion als solche, sondern *die Menschen*, die sich – als Individuen und in Gemeinschaft mit anderen – im weiten Feld von Religion selbstbestimmt verorten, entwickeln und lebenspraktisch entfalten können. Sie ist ein *Freiheitsrecht der Menschen*, nicht eine rechtliche Garantie der Integrität religiöser Traditionen als solcher – seien sie christlicher, islamischer oder eben indigener Natur. Die freiheitliche Ausrichtung zeigt sich

besonders markant beim Recht auf den Wechsel der eigenen religiösen oder weltanschaulichen Orientierung. Neben der Möglichkeit, die eigene religiöse bzw. weltanschauliche Orientierung beizubehalten und wie traditionell gewohnt weiter zu praktizieren, eröffnet die Religionsfreiheit eben auch Optionen für Veränderungen – bis hin zum bewussten Wechsel hin zu einer anderen Religion oder auch zu Atheismus oder Agnostizismus. In den internationalen Gewährleistungen der Religionsfreiheit ist diese Möglichkeit eindeutig normiert. Der in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (in Artikel 18) enthaltene Begriff des Wechsels („to change“) ist im Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte (wiederum in Artikel 18) zwar durch eine etwas kompliziertere Formulierung („to have or adopt a religion or belief of his choice“) ersetzt worden; in der Sache bedeutet dies aber keine Rücknahme oder Relativierung.¹⁵¹ Im Gegenteil: Die Gewährleistung des Rechts, frei von jedwedem Zwang die eigene religiöse oder weltanschauliche Orientierung beibehalten, pflegen, entwickeln, ändern oder eben auch gänzlich wechseln zu können, gehört zu den wenigen menschenrechtlichen Normen, die keinerlei Einschränkungen oder Eingriff verstatten – auch nicht im Interesse öffentlicher Ordnung oder anderer wichtiger Ziele.¹⁵² Hinsichtlich der Zwangsfreiheit innerhalb des „forum internum“ der Religionsfreiheit besteht ein absoluter rechtlicher Schutz.

Die Religionsfreiheit beinhaltet außerdem das Recht, für die eigene religiöse oder weltanschauliche Position Zeugnis abzulegen, aktiv zu werben und Menschen anderer Ausrichtung zum Wechsel einzuladen, mit anderen Worten: Mission zu betreiben. Im Unterschied zum absolut geschützten „forum internum“ gehört Missionstätigkeit allerdings zum „forum externum“ der Religionsfreiheit, also zu den nach außen gerichteten Manifestationen religiöser Praxis, die unmittelbar oder

¹⁵¹ Ausführlich dazu vgl. Bielefeldt/ Ghanea/ Wiener, *Freedom of Religion or Belief*, a.a.O., S. 55-91.

¹⁵² Vgl. Artikel 18 Absatz 2 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte.

mittelbar auch Interessen und Rechte anderer tangieren können, was im Kontext indigener Völker in teils sehr massiver Weise geschieht. Staatliche Einschränkungen bzw. Eingriffe sind in diesem Bereich nicht von vornherein ausgeschlossen; sie sind aber an hohe Hürden gebunden und bedürfen einer detaillierten Rechtfertigung anhand eigens dafür vorgegebener Kriterien. Neben einer klar formulierten gesetzlichen Grundlage braucht es bestimmte wichtige Ziele, nämlich den „Schutz der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit, Sittlichkeit oder der Grundrechte und -freiheiten anderer“.¹⁵³ Außerdem muss sich im Rahmen der Verhältnismäßigkeitsprüfung nachvollziehbar aufzeigen lassen, dass die freiheitseinschränkende Maßnahmen zu solch einer Zielerreichung jeweils geeignet, erforderlich und angemessen sind. Der für das Monitoring des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte zuständige UN-Menschenrechtsausschuss hat diese Kriterien noch weiter präzisiert.¹⁵⁴ Auch mit Blick auf das „forum externum“ religiöser Praxis, zu der u.a. die Missionstätigkeit gehört, genießt die Religionsfreiheit also einen hohen rechtlichen Stellenwert und entsprechenden Schutz.

Die jahrhundertelange Unrechtsgeschichte indigener Völker ist durch Zwangsmissionierung, den Raub religiöser Objekte, die Zerstörung der kulturell-religiösen Lebensgrundlagen, die Entweihung heiliger Orte, die rassistische Stigmatisierung „heidnischer“ und „abergläubischer“ Praktiken sowie vielfältige Versuche einer gezielten Entfremdung der jeweils jüngeren Generation von ihrer Herkunftsreligion geprägt. Dies erklärt die anhaltende Brisanz von Fragen des Religions-

¹⁵³ Artikel 18 Absatz 3 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte.

¹⁵⁴ Vgl. UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 (30.04.1993), Abschnitt 8. Der UN-Menschenrechtsausschuss stellt in diesem Abschnitt auch klar, dass die Zielsetzung der „Sittlichkeit“ („morals“) an Standards der Pluralität rückgebunden ist und nicht zur Rechtfertigung monolithischer Moralvorstellungen genutzt werden darf.

wechsels und der Missionstätigkeit.¹⁵⁵ In diesem dornigen, auch emotional stark besetzten Feld gangbare Wege zu finden und zu beschreiten, verlangt ein hohes Maß an Sensibilität und Genauigkeit. Mit schwer auflösbaren Konflikten muss stets gerechnet werden. Die Religionsfreiheit kann dabei aber nicht zur Disposition gestellt werden. Dies geht auch aus Artikel 1 UNDRIP klar hervor, der die volle Geltung der internationalen Menschenrechtsstandards für indigene Völker und ihre Angehörigen bekräftigt. Obwohl die kollektiven Aspekte im Kontext indigener Völker oft im Vordergrund stehen und angesichts der vielfach bestehenden Machtasymmetrien existenziell wichtig sind, schützt die Religionsfreiheit immer auch individuelle Dissidentinnen und Dissidenten sowie Menschen, die sich zum persönlichen Glaubenswechsel entschieden haben; dies gehört zu ihren zentralen Funktionen.

Hinweise auf Druck, dem indigene Angehörige religiöser Minderheiten seitens lokaler indigener Mehrheiten mancherorts ausgesetzt sind, geben deshalb auch Anlass zur Sorge. Auf der Grundlage von Feldforschung und Interviews mit Betroffenen berichtet beispielsweise Dennis Petri, dass evangelikal orientierte Personen oder Gruppen innerhalb bestimmter indigener Gemeinschaften in Kolumbien systematische Repressalien erleben – bis hin zu Drohungen, Inhaftierungen, physischen Misshandlungen und dem Ausschluss aus der

¹⁵⁵ Der für das vorliegende Gutachten gewählte regionale Fokus auf Lateinamerika impliziert eine Konzentration auf christliche Formen von Mission. Wie bereits erwähnt, ist die missionarische Orientierung aber keineswegs ein exklusives Merkmal des Christentums. Einem unter Gesichtspunkt der Religionsfreiheit inakzeptablen Konversionsdruck unter islamischen Vorzeichen sind beispielsweise indigene Völker in Malaysia ausgesetzt, die mit dem Wechsel zum Islam *ipso facto* auch ihre ethnische Identität einbüßen und von Staats wegen als „Malayen“ registriert werden. Vgl. Pierre Auzeau, *From 'first people' to Malay: the Islamisation of the Orang Asli in Malaysia*, unveröffentlichte Masterarbeit an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien (Supervision: René Kuppe), Wien 2021. Es sei hier klargestellt, dass viele Muslime eine solche Form als Bekehrung durch Druck als unvereinbar mit dem Koran ablehnen.

Gesundheitsversorgung.¹⁵⁶ Ein Bericht der Organisation *Christian Solidarity Worldwide* (CSW) vom Oktober 2022, der sich der Religionsfreiheit indigener Völker und Personen in verschiedenen lateinamerikanischen und asiatischen Ländern widmet, kommt zu einem ähnlichen Ergebnis.¹⁵⁷ Neben Fällen wiederum aus Kolumbien, in denen indigene Personen mit bestimmten christlichen Überzeugungen von Repressalien seitens ihrer Communities berichten, kommen darin auch vergleichbare Erfahrungen aus Mexiko zu Wort. Der CSW-Bericht beschreibt indigene Personen, die innerhalb ihrer Gemeinschaften religiöse Minderheiten bilden, als doppelt marginalisiert und insofern besonders vulnerabel. Sie legen offenbar größten Wert darauf, weiterhin als Indigene anerkannt zu werden und an der Lebensweise ihres Volkes teilnehmen zu können, gleichzeitig aber eben auch ihren Glauben zu praktizieren.¹⁵⁸ Die Schwierigkeiten, die ihnen dabei von verschiedenen Seiten – eben auch innerhalb ihrer indigenen Gemeinschaften – bereitet werden, sind aus Sicht der Religionsfreiheit problematisch. Wie sich dies in den konkreten Fällen in den Gemeinschaften äußert, ist jeweils sorgfältig zu prüfen, auch und gerade mit Blick auf den politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Kontext.

Dies betonen auch Repräsentantinnen und Repräsentanten der indigenen Völker. Bereits oben wurde eine Aussage von John Borrows zitiert, wonach es geradezu eine tragische Ironie wäre, wenn der Schutz indigener Individuen, der allmählich auch in die Praxis der Staaten Eingang gefunden habe, ausgerechnet von den Selbstverwaltungen der Indigenen

¹⁵⁶ So das Ergebnis einer auf Grundlage von Interviews mit Betroffenen durchgeführten Studien von Dennis P. Petri, *The Specific Vulnerabilities of Religious Minorities*, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2021, S. 129-167, insbes. S. 144.

¹⁵⁷ Der Bericht steht unter dem Titel: „Belief and belonging. Indigenous identity and freedom of religion or belief“ und bezieht sich auf Fälle aus Kolumbien, Mexiko, Indien und Vietnam. Vgl. <file:///C:/Users/47U/Downloads/2022-10-indigenous-rights-final-single-pages.pdf>.

¹⁵⁸ Vgl. CSW, ebd., S. 2.

Völker missachtet würde.¹⁵⁹ Mit Blick auf UNDRIP hebt auch James Anaya die menschenrechtliche Verantwortung indigener Völker, insbesondere ihrer Selbstverwaltungen, hervor: „Therefore, wide affirmation of the rights of indigenous peoples in the Declaration does not only create positive obligations for States, but also bestows important responsibilities upon the rights-holders themselves. This interaction between the affirmation of rights and the assumption of responsibilities is particularly crucial in areas in which the Declaration affirms for indigenous peoples a large degree of autonomy in managing their internal and local affairs.“¹⁶⁰ Diese weitreichende Klarstellung schließt der Sache nach auch die Verantwortung für die Gewährleistung der Religionsfreiheit mit ein.

Während die Freiheit zum persönlichen Glaubenswechsel unter den absoluten Schutz der Religionsfreiheit fällt, liegt der rechtliche Status von Missionstätigkeit etwas anders. Einschränkungen sind hier nicht von vornherein ausgeschlossen, bleiben aber, wie dargestellt, an hohe Hürden gebunden. Pauschale Verbotsregelungen wären auch in diesem Bereich mit dem Stellenwert der Religionsfreiheit als Menschenrecht unvereinbar. Vielmehr müssen ggf. für erforderlich gehaltene Einschränkungen je spezifisch auf ihre Verhältnismäßigkeit geprüft werden. Von vornherein klar ist, dass Formen von Missionstätigkeit, die mit Zwang einhergehen, niemals legitim sein können; sie würden ja dem absoluten Schutz der Religionsfreiheit in ihrem „forum internum“ widersprechen.¹⁶¹ Auch abgesehen von direktem Zwang dürfen krasse politische, ökonomische oder kulturelle Machtasymmetrien nicht im Interesse von Missionstätigkeit ausgenutzt werden. Im weiteren Feld höchst unterschiedlicher missionarischer Selbstverständnisse und Praktiken finden sich dafür leider nach wie dafür Beispiele.

¹⁵⁹ Vgl. John Borrows, „Revitalizing Canada’s Indigenous Constitution. Two Challenges“, in: *UNDRIP Implementation*, a.a.O., S. 20-27, hier S. 25f.

¹⁶⁰ UN Doc. A/HRC/9/9 (James Anaya, 11.08.2008), Abschnitt 75.

¹⁶¹ Vgl. Arvind Sharma, *Problematizing Religious Freedom*, Dordrecht: Springer, 2012, S. 89.

So gibt es bis heute nicht wenige Missionsgesellschaften, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, indigene Völker und Gruppen, die isoliert meist in ökologischen Rückzugsgebieten leben, gezielt aufzusuchen, um ihnen das Evangelium zu verkünden und sie zum Christentum zu bekehren.¹⁶² Viele von ihnen gehören zum weiten und *intern höchst differenzierten* Spektrum evangelikaler Kirchen und Glaubensgemeinschaften; sie agieren in vielen Regionen der Welt und sind international gut vernetzt und ausgestattet.¹⁶³ Ihren aus der Bibel abgeleiteten Auftrag begreifen sie als Pflicht gegenüber Gott, den es unter allen Umständen zu erfüllen gilt, auch wenn bestimmte („vom Teufel fehlgeleitete“) Kräfte dies zu verhindern suchen.

In ihren methodischen Ansätzen ähneln sich viele dieser Organisationen untereinander. Der erste Schritt besteht typischerweise darin herauszufinden, wie überhaupt Kontakt zu einer isoliert lebenden indigenen Gemeinschaft hergestellt werden kann. Häufig werden dazu auch Geschenke benutzt, um Neugierde bei der Gruppe zu wecken. Bereits in dieser Phase, wenn es noch kaum zu direkter Begegnung gekommen ist, werden Indigene sehr häufig von eingeschleppten, ihnen unbekanntem Krankheiten befallen, an denen viele sogar sterben. Als Instrument der ersten Begegnungen bieten Missionare dann auch medizinische Versorgung an, wodurch sie Anerkennung und Ansehen erlangen. Nach der aktiven Suche und der Etablierung eines etwas stabileren Kontaktes werden Kultur- und Sprachstudien gemacht, um innerhalb indigener Erzählungen und Rituale Elemente zu selektieren, die eine „Begegnung der indigenen und der christlichen Theologie“ ermöglichen. Elemente indigener Kosmologie und Spiritualität werden in ihrer ursprünglichen Terminologie benutzt, um sie mit christlich-biblischen Inhalten zu verschränken. Die nächste Phase gilt der strategisch angelegten Bekehrung – letztlich mit dem Ziel, in jedem Volk eine genuine indigene christliche Kirche zu

¹⁶² Beispiele aus verschiedenen Regionen siehe unter: https://www.survivalinternational.org/about/evangelical_missionaries.

¹⁶³ siehe u.a.: www.frontierventures.org; www.joshuaproject.net/global/progress

gründen. Die medizinische Versorgung spielt dabei weiterhin eine bedeutsame Rolle, da durch die eingeschleppten Krankheiten Abhängigkeiten von Therapien entstehen, die den Indigenen unbekannt sind: Exorzismen, christliche Gesänge und Gebete können die Verabreichung von Medikamenten begleiten. Eine Heilung wird dann gern als Effekt göttlichen Handelns präsentiert. Förderprogramme für junge indigene Pastoren, Alphabetisierungskurse und Bibelübersetzungen dienen dazu, den christlichen Glauben in den indigenen Völkern weiter zu verankern und vermeintlich zu „kontextualisieren“, wobei solche Kontextualisierung einseitig von außen her geschieht. Um das Projekt der Mission weiter zu verbreiten, sucht man sodann bereits bekehrte indigene Führungspersönlichkeiten auszubilden, damit sie in ihren eigenen Dörfern Kirchen gründen können und weitere bekehrte Indigene dazu auffordern, Expeditionen zu Gemeinden des eigenen Volkes oder auch zu Nachbarvölkern zu organisieren, die noch nicht erreicht wurden. Hierbei werden sie logistisch und theologisch von der Missionsgesellschaft unterstützt. Dieser Ansatz wird als „akkumulierende Evangelisierung“¹⁶⁴ oder „Pyramidenmodell“¹⁶⁵ bezeichnet. Er ermöglicht die Ausdehnung der Missionstätigkeit auch in entlegene Gebiete, zu denen nicht-indigenen Missionaren der Zugang nach wie vor teilweise auch durch rechtliche Verordnungen verwehrt bleibt. Kommt es dann zu Konflikten und Auseinandersetzungen mit den kontaktierten indigenen Gemeinden, setzen sich die Missionsgesellschaften aktiv für die indigenen Missionare ein. Dies geschieht auch unter Berufung auf das Recht der Religionsfreiheit, das auf diese Weise allerdings einseitig für die eigenen Interessen in Beschlag genommen wird. Dass die Religionsfreiheit Missionstätigkeit

¹⁶⁴ Catherine Vaughan Howard, *Wrought identities. The Waiwai expeditions in search of the "unseen tribes" of Northern Amazonia*, Chicago: University of Chicago 2004.

¹⁶⁵ Dominique Gallois/ Luis D. Grupioni, "O índio na Missão Novas Tribus", in: Wright, Robin M. (Org.), *Transformando os Deuses. Os multiples sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1999, S. 77-130.

an Bedingungen strikter Zwangsfreiheit knüpft und bestehende Machtasymmetrien nicht zur Bekehrung ausgenutzt werden dürfen, bleibt dabei außen vor.

Das gerade beschriebene Missionsmodell einer von außen gesteuerten „Kontextualisierung“ unterscheidet sich erheblich vom Missionsmodell der „Inkulturation“, das stark von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie inspiriert wurde.¹⁶⁶ Während mit der Inkulturation eine Gottesinterpretation einhergeht, die in der jeweiligen indigenen Kultur von innen her „akzeptabel“ erscheint und eigene Plausibilität entfalten kann, wird im Modell extern durchgeführter Kontextualisierung die christliche Botschaft der lokalen indigenen Kultur eher antithetisch gegenübergestellt. Unterstellt wird dabei, dass die Sünde den Menschen in seinem bisherigen sozio-kulturellen Umkreis besudelt habe, weshalb Rettung letztlich nur von außen kommen könne.¹⁶⁷ Die Aufnahme von Werten und Konzepten einer indigenen Kultur kann von einem solchen Ansatz her, wenn überhaupt, allenfalls sehr begrenzt stattfinden, nämlich nur solange und soweit diese nicht mit den Prinzipien der von der Missionsgesellschaft vertretenen biblischen Theologie in Konflikt geraten. Im Fall etwaiger Widersprüche steht jedenfalls die Missionsdoktrin eindeutig über den indigenen Strukturen der „Sünde“.

In indigenen Gemeinden, in denen sich Pfingstkirchen und andere christlich-fundamentalistische Gruppen etabliert haben, findet oftmals eine Dämonisierung insbesondere jener Sektoren statt, die weiterhin auf der Basis ihrer traditionellen Spiritualität leben. Dies verstärkt immer wieder Zwietracht und offene Konflikte.

Ein krasser Fall ereignete sich im Juni 2020 in Guatemala, als ein renommierter Maya-Heiler in seiner Gemeinde bei

¹⁶⁶ Vgl. unter anderem Regina Reinart, *Die Amazonien-Synode. Chance und Herausforderung der Mission*. Siegburg: Franz Schmitt Verlag 2021; C. James MacKenzie, *An Interstitial Maya. The Life, Legacy, and Heresies of Padre Tomás García*. *Anthropos* 109.2014/1, S. 119-134.

¹⁶⁷ Ronaldo Lidório, *„Antropologia missionária*. São Paulo: Instituto Antropos 2008, S. 19.

lebendigem Leibe verbrannt wurde. Er war als spiritueller Führer weit über seine Gemeinde hinaus bekannt und arbeitete auch mit Universitäten in der Erforschung von Heilmitteln und Heilmethoden auf der Grundlage der Maya-Spiritualität zusammen. Unter seinen Mördern, die glücklich waren über den „Tod dieses Hexers“, befanden sich Gläubige, die zu evangelikalen Kirchen gehörten. Neben anderen Faktoren trug die offen vertretene Diskriminierung praktizierter Maya-Spiritualität und der auf ihr basierenden Medizin durch konservative und fundamentalistische religiöse Gruppen mit politischer und ökonomischer Macht dazu bei, dass sich Mitglieder der Dorfgemeinschaft von ihrer gemeinschaftlichen Kultur distanzieren und unter dem Einfluss dieser Gruppen das Recht auf Religionsfreiheit aktiv bekämpften. Die Empörung über diese Gewalttat reichte weit über die Region hinaus. Domingo Hernández Ixcoy, eine bedeutende Maya-Autorität in Guatemala, kommentierte: „Dies ist ein Verbrechen, das durch religiösen Fanatismus gefördert wurde, der von der Idee der Überlegenheit geprägt ist, wonach die Spiritualität, die gepredigt wird, die bessere sei. Das passiert durch all die Propaganda gegen die Maya-Kosmologie, wonach deren Vertreter Hexenmeister und Schadenszauberer seien.“¹⁶⁸

Hinsichtlich brasilianischer Guarani-Gemeinden gibt es Berichte über Tötlichkeiten, Brandstiftung traditioneller Gebetshäuser („casas de reza“), Zerstörung kleiner Altäre („*mbae marangatu*“) vor den Eingängen der Gebetshäuser oder Diebstahl von kultisch benutzten Rasseln („*mbaraka*“), in denen angeblich „der Satan spricht“. Gerechtfertigt wird dieses Handeln unter anderem auch damit, dass man nicht zurückblicken dürfe, sondern „nur nach vorn, wo unsere Zukunft liegt“. Während Verleumdungen und handgreifliche „Ermahnungen“ bis

¹⁶⁸ Vgl.: <https://www.culturalsurvival.org/news/celebrating-life-tata-domingo-choc-che-and-demanding-justice-his-assassination>; <https://prensacomunitaria.org/2020/06/cual-fue-la-causa-del-crimen-contradomingo-choc-che-ajilonel2/> Vgl. zu diesem Vorfall auch René Kuppe, „Von Raubbau und indigener Weltsicht. Indigene Völker Lateinamerikas durch Religionsfreiheit schützen.“ Aachen: *Forum Weltkirche* 6/2021, S. 23-27.

hin zum Ausschluss aus der Gemeinde vorwiegend durch Vertreter der eigenen evangelikalen Gruppen erfolgen, kapseln sich diejenigen, welche ihre traditionelle Spiritualität leben, eher ab und beschweren sich wortreich über den Verrat ihrer Verwandten an den „guten Sitten“ („teko porã“). Ähnliche Vorkommnisse und Tendenzen werden auch aus vielen anderen Gebieten berichtet.¹⁶⁹

Indigene Organisationen und Gemeinschaften versuchen sich auf vielfältige Weise gegen eine solche von außen gelenkte, asymmetrische Missionierung zur Wehr zu setzen. Beispielhaft sei das Manifest von 15 indigenen Organisationen und 28 Führungspersonlichkeiten Brasiliens aus dem Jahr 2018 in Auszügen zitiert: *„Heute beobachten wir einen neuen Kreuzzug der Intoleranz, insbesondere von protestantischen Missionen. Sie verbünden sich mit den Feinden indigener Völker, um diesen ihre Seele zu stehlen [...]. Einige finden in der Bibel die Botschaft, um überall in der Welt einzufallen und allen Geschöpfen mit Gewalt das Evangelium einzuhämmern in der Überzeugung, dass diejenigen, die sich nicht bekehren lassen, brennen werden in der Hölle, die sie selbst erfunden haben [...]. Die Geister des Waldes sind zornig und bitten um Hilfe. Denn jeder gefällte Baum, jeder verseuchte Fluss trägt zu ihrem Verschwinden bei. So sagt ein weiser Schamane („Pajé“), dass der Wald eine kristallklare Stütze ist, die alle Menschen brauchen. Verschwindet der Wald, verschwindet auch unser Geist. Die Pajés müssen leben. Und um zu leben, müssen sie respektiert werden, ehe es zu spät ist, ehe die Welt ohne Spiritualität existiert und uns der Himmel auf den Kopf fällt.“*¹⁷⁰

¹⁶⁹ Sehr eindrücklich ist der Film „Ex-Pajé“ von Luiz Bolognesi über einen Schamanen der Paiter-Surui in Rondonia, Brasilien, der aufgrund missionarischer Tätigkeit seiner Rolle und Identität für die Gemeinschaft beraubt wird. Der Film wurde auf der Berlinale 2018 gezeigt <https://www.berlinale.de/de/2018/programm/201811624.html>.

¹⁷⁰ Auszug aus dem Manifest „Mais pajés, menos intolerância“, 2018: https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/liderancas-indigenas-lancam-manifesto-contra-onda-de-intolerancia-religiosa?utm_medium=email&utm_source=transactional&utm_campaign=manchetes%2540socioambiental.org (eigene Übersetzung).

Missionspraktiken, die keinerlei Rücksicht auf vulnerable Lebenslagen nehmen, bestehende Machtasymmetrien vielmehr strategisch ausnutzen und auf einseitige Überwältigung ihrer indigenen „Zielobjekte“ setzen, verstoßen offensichtlich gegen Geist und Buchstaben der Religionsfreiheit, die – wie alle Menschenrechte – auf Respekt und Gleichberechtigung basiert. Es ist im Interesse der Religionsfreiheit selbst, dies in aller Deutlichkeit zu betonen und gegen etwaige Missverständnisse klarzustellen. Als Menschenrecht kann die Religionsfreiheit nur zwangsfreie Formen von Glaubenswerbung und Einladung umfassen. Die meisten Vertreterinnen und Vertreter christlicher Kirchen unterschiedlicher Konfessionen – ob katholisch, evangelisch oder evangelikal – dürften dieser Einschätzung heute dezidiert zustimmen. Unter dem Titel „Christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt“ haben sich der Weltrat der Kirchen, der Päpstliche Rat für interreligiösen Dialog sowie die Weltweite Evangelische Allianz im Jahre 2011 gemeinsam zu einem Missionsverständnis basierend auf Respekt bekannt und daraus konkrete Empfehlungen für die Praxis hergeleitet.¹⁷¹ In der Präambel dieses Dokuments findet sich eine scharfe Ablehnung unfairer Missionspraktiken: „Wenn Christen/innen bei der Ausübung ihrer Mission zu unangemessenen Methoden wie Täuschung und Zwangsmitteln greifen, verraten sie das Evangelium und können anderen Leid zufügen.“ Eine solche kritische Haltung prägt auch die christlichen Kirchen in Deutschland sowie ihre Hilfswerke mit denen die deutsche Politik, etwa im Blick auf Entwicklung, seit Jahren vertrauensvoll kooperiert.

Wie oben dargestellt,¹⁷² hat Missionstätigkeit viele Facetten; sie existiert in höchst unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Konstellationen. Sie kann auch als Praxis der Solidarität mit indigenen Völkern Gestalt annehmen. Dafür gibt es zahlreiche

¹⁷¹ Vgl. file:///C:/Users/47U/Downloads/ChristianWitness_recommendations.pdf.

Die Empfehlungen existieren auch in deutscher Übersetzung:

file:///C:/Users/47U/Downloads/Material-Dokument-S_6-4-1.pdf.

¹⁷² Vgl. oben Kapitel IV.

Beispiele. Voraussetzung ist ein interkultureller und interreligiöser Dialog auf Augenhöhe. Roberto Zwetsch, der von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie herkommt, mahnt in diesem Sinne ökumenische Offenheit gegenüber indigenen Völkern an: "Only a profound transformation of the mindset, an ecumenical and anthropological openness, respect for the *other* and solidarity with the indigenous peoples will allow the missionary presence among them to become beneficial and liberating."¹⁷³ Quer zu den Konfessionen verstehen sich viele Vertreter des Faches „Missionstheologie“ heute in ähnlichem Sinne als Kritikerinnen und Kritiker aggressiver bzw. unsensibler Missionspraktiken gegenüber indigenen Völkern und treten für eine sich entwickelnde Erinnerungskultur ein, die das damit verbundene jahrhundertelange Unrecht dokumentiert. Manche knüpfen dabei ausdrücklich an eine Tradition an, die sich mit dem Namen Bartolomé de las Casas (1474-1566) verbindet. Las Casas, Angehöriger des Predigerordens der Dominikaner und später Bischof von Chiapas, geißelt in seiner Darstellung genozidaler Gewalt an den indigenen Völkern Amerikas als einer der ersten christlichen Theologen auch den Irrsinn gewaltsamer Bekehrungsversuche, der zu den „satanischen“ Praktiken (so ausdrücklich Las Casas) der europäischen Konquistadoren gehörte.¹⁷⁴

Unabhängig von der Fülle missionarisch aktiver Einrichtungen, ihrem jeweiligen Credo, ihrer Identität und Motivation sowie nicht zuletzt auch ihrer ökonomischen und politischen Macht wird in diesem Kontext immer eine je spezifisch genaue Beobachtung wichtig sein und bleiben, um einschätzen zu können, ob und inwieweit das Recht auf Religionsfreiheit Indigener von welcher Seite auch immer verletzt wird. Dabei ist zu berücksichtigen, dass indigene Gemeinschaften, die stark in ihren spirituellen Traditionen leben und diese immer wieder

¹⁷³ Roberto E. Zwetsch, *Intercultural theology and the challenge of the indigenous peoples in Latin America*, *Missionalia*, Band 43, Heft 2 (2015), S. 526-544, hier S. 534.

¹⁷⁴ Vgl. Bartolomé de las Casas, *Bericht von der Verwüstung der westindischen Länder* [original: 1542], Frankfurt a.M.: Insel, 1966, S. 60.

neu aktualisieren, im Vergleich zu Missionsgesellschaften in der Artikulation ihrer Anliegen und Interessen im Kontext von Staat und Gesellschaft in aller Regel stark benachteiligt sind. In Rechtsfragen wie auch hinsichtlich ihrer Kontakte zu politischen wie juristischen Entscheidungsinstanzen sind sie deutlich weniger vernetzt. Hinzu kommen große Schwierigkeiten im Rahmen herrschender Kommunikationsstrukturen sowohl durch sprachliche Barrieren wie auch dadurch, dass spirituelle Inhalte in manch entscheidenden Fragen mit Tabus belegt sind und einzelne Konzepte nicht ohne weiteres situations- und umstandsbedingt benannt werden dürfen. Hingegen sind Missionsgesellschaften mit etablierten Rechtsnormen und -praktiken in der Regel weit besser vertraut und verfügen durch ihre kulturelle und gesellschaftliche Verankerung über Beziehungsmöglichkeiten zu Entscheidungsinstanzen, die indigenen Völkern selbst häufig verwehrt bzw. viel schwerer zugänglich sind. Inwieweit diese Potentiale zur Unterstützung und Stärkung der indigenen Gemeinschaften und deren Protagonismus genutzt werden, was von vielen Missionsgesellschaften mit großem Engagement geschieht, oder primär der Konsolidierung der eigenen, missionarischen Position dient, gilt es jeweils im Einzelnen zu prüfen.

5.4. Inklusion versus Entfremdung? Religionsfreiheit indigener Völker im Bildungskontext

Die Verletzung der Menschenrechte indigener Personen, Gruppen und Völker im Bereich der Bildung, insbesondere der schulischen Bildung, weist viele Facetten auf. Dazu zählen strukturelle Diskriminierung innerhalb des allgemeinen Schulwesens, die Vernachlässigung der Bildungsinfrastruktur in den von Indigenen bewohnten Gebieten, anhaltende rassistische Stereotypen in Schulbüchern und Lernmaterialien, religiös-weltanschaulich Indoktrinierung von Kindern und Jugendlichen gegen ihren Willen bzw. gegen den Willen ihrer Eltern, eine

unzureichend aufgearbeitete Unrechtsgeschichte gezielter Entfremdung der Kinder von ihren Familien und vieles mehr. Was Martha Nussbaum über die „Tyrannei“ schreibt, die „native Americans“ über Generationen erlitten haben, gilt ähnlich auch für den Umgang mit Indigenen in anderen Ländern: „This tyranny has included theft, violence, forced removal of children from parents, and the forced ‚reeducation‘ of these children so as to christianize them and remove traces of their tribal religious beliefs and practices.“¹⁷⁵ Die Verletzungen der Religionsfreiheit, die im Kontext schulischer Bildung stattfanden und nach wie vor geschehen, betreffen nicht nur die individuellen Rechte der Schülerinnen und Schüler sowie ihrer Eltern; auch die religiös-kulturellen Entwicklungsoptionen indigener Völker hängen entscheidend an der Qualität, Funktionalität und inklusiven Gestaltung des Schulwesens.¹⁷⁶

Religion ist im Rahmen schulischer Bildung generell ein menschenrechtlich sensibles Thema. Aus der Perspektive der Religionsfreiheit lassen sich zwei Konstellationen unterscheiden: zum einen die schulische Vermittlung von Kenntnissen *über* Religion, zum anderen die Unterrichtung *in* Fragen religiösen Glaubens und religiöser Praxis.¹⁷⁷ Im ersten Fall besteht die Aufgabe darin, die Wissensvermittlung in sachlich angemessener und fairer Weise zu gewährleisten. Es gilt, negative Stereotypisierungen aufzubrechen, um den Schülerinnen und Schülern auf der Basis korrekativer Informationen einen offenen Umgang mit religiös-weltanschaulicher Pluralität zu ermöglichen. Sofern diese Bedingungen eingehalten werden, spricht nichts dagegen (und vieles dafür), den Unterricht im Rahmen des *verpflichtenden Curriculums* durchzuführen. Im

¹⁷⁵ Martha C. Nussbaum, *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York: Basic Books, 2008, S. 147.

¹⁷⁶ Zu den hier einschlägigen Menschenrechtsnormen zählen u.a. Artikel 13 des Internationalen Pakts über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, Artikel 14 Absatz 2 der UN-Kinderrechtskonvention, Artikel 18 Absatz 4 des Internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte, Artikel 5 der ILO-Konvention 169 sowie die Artikel 12, 13, 14, und 15 UNDRIP.

¹⁷⁷ Vgl. UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 (30.04.1993), Abschnitt 6.

zweiten Fall ist hingegen sicherzustellen, dass Schülerinnen und Schüler nicht gegen ihren Willen bzw. gegen den Willen ihrer Eltern religiös geschult werden. Da die Schule ein Ort ist, an dem Autorität ausgeübt wird und wichtige Entscheidungen über künftige Chancen fallen, darf sie nicht zu Zwecken religiöser Missionierung genutzt werden. Ein Religionsunterricht, der darauf abzielt, religiöse Botschaften zu vermitteln oder zur Religionspraxis anzuleiten, darf daher *nicht verpflichtend* durchgeführt werden; zumindest muss er mit niedrigschwelligen Optionen einer Freistellung einhergehen. Ähnliches gilt für die Durchführung von Schulbeten oder religiösen Feiern in der Schule, bei denen ebenfalls darauf zu achten ist, dass niemand gegen den eigenen Willen bzw. gegen den Willen der Erziehungsberechtigten an solchen Veranstaltungen teilnimmt.¹⁷⁸

Die genannten Anforderungen an den angemessenen Umgang mit religiösen Themen im Schulkontext sind selbstverständlich auch mit Blick auf Schülerinnen und Schüler aus indigenen Völkern zu beachten. Angesichts der erhöhten Vulnerabilität indigener Schülerinnen und Schüler ist hier besondere Aufmerksamkeit geboten. In Lehrbüchern, die sich mit religiösen Themen zum Zweck der Vermittlung von Sachkenntnissen beschäftigen, kommen religiöse Vorstellungen und Praktiken indigener Völker indes nach wie vor allenfalls am Rande vor. Sofern indigene Spiritualität überhaupt thematisiert wird, firmiert sie am ehesten unter Rubriken wie „Naturreligionen“ – im Unterschied zu den „Weltreligionen“, denen geistig-kultureller Wert attestiert wird. Dahinter steht der alte Dualismus von „Zivilisation versus Barbarei“ oder „Kultur versus Natur“. So beschrieb Hegel in seiner Geschichtsphilosophie die Indigenen Amerikas als unhistorische, rein „natürliche“ Völkerschaften, deren Untergang besiegelt gewesen sei, sobald sich ihnen „der Geist“ in Gestalt europäischer Eroberer genähert habe. Die Indigenen seien schließlich „an dem Hauche der

¹⁷⁸ Vgl. UN Doc. A/HRC/16/53 (Heiner Bielefeldt, 15.12. 2010), Abschnitte 47-56.

europäischen Tätigkeit untergegangen“.¹⁷⁹ Der Zynismus, mit dem die Realität systematisch durchgeführter Genozide hier als historische „Notwendigkeit“ angesichts der angeblichen Überlegenheit des europäischen Geistes ausgewiesen wird, steht nicht isoliert da. Die rassistische Reduzierung indigener Völker auf bloße „Naturvölker“, die europäisch geprägten „Kulturvölkern“ prinzipiell unterlegen und deshalb ohne Zukunftschancen seien, findet sich bis heute. Um derartige menschenverachtende Vorstellungen und Stereotype konsequent aufzubrechen, ist es unumgänglich, Angehörige indigener Völker bei der Gestaltung von Schulbüchern und Materialien zu beteiligen oder zumindest ausführlich zu konsultieren. Ziel muss es sein, dem religiös-kulturellen Selbstverständnis indigener Völker besser gerecht zu werden. In diesem Sinne mahnt der UN-Ausschuss für die Rechte des Kindes: „States parties should ensure that the curricula, educational materials and history textbooks provide a fair, accurate and informative portrayal of the societies and cultures of indigenous peoples.“¹⁸⁰

Kinder und Jugendliche aus indigenen Gemeinschaften müssen außerdem – wie auch andere Schülerinnen und Schüler – davor bewahrt werden, gegen ihren Willen an einem Religionsunterricht teilzunehmen, der sie absichtlich oder unabsichtlich von ihrer familiären religiösen Tradition entfremdet. Berichte lassen darauf schließen, dass dieses Postulat immer wieder missachtet oder jedenfalls nicht konsequent umgesetzt wird. In vielen Fällen dürfte es den Verantwortlichen schlicht an Problembewusstsein fehlen. So zeigte sich bei einer UN-Inspektion in Paraguay, dass indigene Kinder in einer von deutschstämmigen Mennoniten dominierten Region kaum

¹⁷⁹ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke Bd. 12, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1979, S. 107f.: „Von Amerika und seiner Kultur, namentlich in Mexiko und Peru, haben wir zwar Nachrichten, aber bloß die, dass dieselbe eine ganz natürliche war, die untergehen musste, sobald der Geist sich ihr näherte. [...] Denn die Eingeborenen sind, nachdem die Europäer in Amerika landeten, allmählich an dem Hauche der europäischen Tätigkeit untergegangen.“

¹⁸⁰ UN Doc. CRC/C/GC/11 (12.02.2009), Abschnitt 57.

Alternativen zum Besuch der mennonitisch geprägten Schulen hatten. Im religiös-konservativen Milieu der tonangebenden Mennoniten scheint indes nach wie vor eine paternalistische Haltung gegenüber den Indigenen zu überwiegen, für deren religiös-spirituelle Anliegen wenig Offenheit besteht. Dies zeigte sich auch in den von den Mennoniten geprägten Schulen, in denen indigene Religionspraktiken Berichten zufolge als „heidnischer Aberglaube“ diskreditiert wurden.¹⁸¹ Dies wiederum droht den sowieso schon gefährdeten intergenerationellen Zusammenhalt der ansässigen indigenen Gemeinschaften weiter zu beschädigen. Staatliche Unterstützung, die es ihnen ermöglichen würde, Alternativen zu entwickeln, erhalten die Indigenen anscheinend kaum. In den Chittagong-Hill-Tracts, einer Grenzregion von Bangladesch, kam es Berichten zufolge gelegentlich vor, dass indigene Schülerinnen und Schüler in Ermangelung passender Angebote dem Regionsunterricht der nationalen Hindu-Minderheit zugeteilt wurden, obwohl sich die ansässigen indigenen Völker gar nicht zum Hinduismus zugehörig fühlen.¹⁸² Selbst wenn dahinter keine explizit diskriminierenden Intentionen stehen sollten, verletzt eine solche Praxis nicht nur die individuelle Religionsfreiheit der unmittelbar betroffenen Kinder und ihrer Eltern, sondern verstößt zugleich gegen die kollektive Religionsfreiheit der indigenen Völker.

Wie dramatisch die Missachtung der Menschenrechte Indigener im Schulwesen sein kann, wurde einer breiteren Öffentlichkeit anlässlich der Reise deutlich, die Papst Franziskus im Juli 2022 nach Kanada unternahm. Bei seiner Begegnung mit indigenen Völkern bat er öffentlich um Vergebung für zahllose Verbrechen, die in katholisch geführten Spezialschulen für Indigene stattgefunden hatten. Katholische Internate nahmen dabei offenbar Züge einer „totalen Institution“ an, in denen ungezählte indigene Kinder Vergewaltigungen an

¹⁸¹ Vgl. UN Doc. A/HRC/19/60/Add.1 (Heiner Bielefeldt, 26.01.2012), Abschnitt 47.

¹⁸² Vgl. UN Doc. A/HRC/31/18/Add.1 (Heiner Bielefeldt, 22.01.2016), Abschnitte 48f.

Körper und Seele erlitten. Opfer des Missbrauchs waren und sind wiederum nicht nur die jeweiligen Individuen und ihre Familien, sondern zugleich auch die Völker, denen sie angehören. Ausdrücklich sprach der Papst in diesem Zusammenhang von einem „Genozid“.¹⁸³ Für viele Angehörige indigener Völker war dieses Schuldbekenntnis des Papstes eine wichtige Geste, der allerdings weitere Taten noch folgen müssen.

5.5. Konflikte zwischen Religionspraxis und staatlichen Gesetzen: das Beispiel Peyote

Religiöse Minderheiten sehen sich vielerorts mit dem Problem konfrontiert, dass die allgemeinen Gesetze der Staaten, in denen sie leben, wenig Rücksicht auf ihre spezifischen religiösen Bedarfe und Praktiken nehmen. Selbst wenn die geltenden nationalen Gesetze keine diskriminierenden Absichten verfolgen, können sie für religiöse Minderheiten besondere Härten mit sich bringen. Dies gilt vor allem dann, wenn prima facie „neutrale“ Gesetze faktisch an religiösen und kulturellen Vorstellungen der Mehrheit Maß nehmen, die für die meisten Angehörigen der Gesellschaft schlicht „normal“ zu sein scheinen, für Minderheiten aber Belastungen beinhalten – man denke etwa an Auflagen bezüglich der Bekleidung im Dienst, an Wochentags- und Feiertagsregelungen im Schul- und Arbeitsleben oder an Regelungen zu Ernährung und Fasten.¹⁸⁴ Aus der Perspektive der Religionsfreiheit kann es daher geboten sein, mit Blick auf Minderheiten im Rahmen der allgemein geltenden nationalen Gesetze spezifische Konzessionen zu machen.¹⁸⁵ Dafür hat sich in der Menschenrechtsdebatte der Begriff der

¹⁸³ Vgl. www.dw.com/de/papst-taten-an-kanadas-indigenen-waren-genozid/a-62659860.

¹⁸⁴ Vgl. z.B. Cécile Laborde, „Religious Accommodation and Inclusive Even-Handedness“, in Marie-Claire Foblets/ Katayoun Alidadi/ Jørgen S. Nielsen/ Zeynep Yanasmayan (Hg.), *Belief, Law and Politics: What Future for a Secular Europe?*, London: Ashgate 2014, S. 67–69.

¹⁸⁵ Vgl. Nussbaum, *Liberty of Conscience*, a.a.O., S. 115–174.

„reasonable accommodation“ durchgesetzt; eine passende deutsche Übersetzung gibt es dafür bislang nicht.¹⁸⁶ Das Konzept verbindet die Komponenten eines bewussten „Raumgebens“ („accommodation“) mit dem Anspruch pragmatischer Vernünftigkeit („reasonableness“): Etwaige Konzessionen sollen transparenten, nachvollziehbaren und fairen Kriterien gerecht werden, und sie dürfen die Integrität der Rechtsordnung im Ganzen nicht gefährden.¹⁸⁷ Reichweite und Grenzen von „reasonable accommodation“ sind naturgemäß oft umstritten und müssen politisch und juristisch immer wieder neu vermesssen werden.

Indigene Völker legen bekanntlich großen Wert auf die Anerkennung als *eigenständige Völker*, und sie lehnen die Bezeichnung als Minderheiten für sich meist dezidiert ab. Der Begriff des Volkes, an den sich weitergehende kollektive Selbstbestimmungsansprüche heften, ist für sie von zentraler Bedeutung. Gleichwohl drängen sich manche strukturellen Ähnlichkeiten mit der Lage religiöser Minderheiten auf. Dies gilt insbesondere für die Spannungen, die sich zwischen religiöser Praxis und den allgemeinen staatlichen Gesetzen ergeben können. Bei indigenen Völkern fallen sie oftmals noch weit schärfer aus als im Falle sonstiger religiöser Minderheiten. So können gesetzliche Regelungen zu Jagd oder Fischerei, die für andere Teile der Bevölkerung allenfalls leicht verkraftbare Einschränkungen mit sich bringen, tief in die alltäglichen Lebensvollzüge indigener Völker einschneiden und ihre ökonomischen und kulturellen Grundlagen des Überlebens gefährden. Dasselbe gilt für gesetzliche Auflagen des Naturschutzes, deren generelle Sinnhaftigkeit nicht zu bestreiten ist, die aus der Perspektive indigener Völker aber erhebliche Probleme bereiten, wenn sie sie territorial von ihren Lebensgrundlagen abtrennen. Bei all diesen

¹⁸⁶ Die in der offiziellen Deutschen Übersetzung der UN-Behindertenrechtskonvention vorfindliche Übersetzung von „reasonable accommodation“ als „angemessene Vorkehrungen“ erscheint sehr verengend.

¹⁸⁷ Vgl. Bielefeldt/ Wiener, *Religionsfreiheit auf dem Prüfstand*. a.a.O., S. 88-95.

Themen stellen sich stets auch Fragen des religiös-spirituellen Selbstverständnisses und entsprechender Praxis.

Ein Beispiel, an dem sich sowohl das Konfliktpotenzial als auch Lösungsmöglichkeiten illustrieren lassen, ist der Gebrauch von Peyote, einer Kaktusfrucht, die im Rahmen mancher indigener religiöser Zeremonien konsumiert wird. Aufgrund der halluzinogenen Wirkung steht der Konsum von Peyote in Konflikt mit den Antidrogengesetzen einiger (keinesfalls aller) Staaten.¹⁸⁸ Die Frage, wie ein Ausgleich zwischen Anliegen der Religionsfreiheit indigener Völker einerseits und der staatlichen Antidrogenpolitik andererseits gefunden werden könnte, hat insbesondere die US-Amerikanische Rechtsprechung und Politik über Jahrzehnte beschäftigt. Die komplizierte Entwicklung in Richtung einer ausdrücklichen Erlaubnis von Peyote für religiöse Zwecke stellt ein illustratives Lehrstück dar; es ist von prinzipieller Relevanz auch über den spezifischen Kontext der USA hinaus.

Einen ersten Durchbruch zugunsten der Religionsfreiheit Indigener markiert ein Urteil des Obersten Gerichtshofs von Kalifornien aus dem Jahr 1962. Angehörige des Volkes der Navajos waren von den Behörden wegen einer Verletzung der Antidrogengesetze belangt worden, weil sie innerhalb einer gemeinschaftlichen rituellen Zeremonie Peyote konsumiert hatten. In seinem Urteil „People versus Woody“ hob der Oberste Gerichtshof Kaliforniens die Strafe dann jedoch mit Blick auf den Vorrang der Religionsfreiheit wieder auf.¹⁸⁹ Einen entscheidenden Gesichtspunkt innerhalb der Urteilsbegründung bildet die hohe religiöse Bedeutung, die Peyote in der religiösen Praxis mancher indigenen Gruppen zukommt. Der Gerichtshof vergleicht Peyote mit der Rolle von Brot und Wein in der sakramentalen Praxis christlicher Kirchen. Der Stellenwert von Peyote gehe sogar noch weiter, insofern der Frucht sogar göttliche Qualität – vergleichbar dem heiligen Geist in der

¹⁸⁸ Vgl.: en.wikipedia.org/wiki/Legal_status_of psychoactive_cactus_by_country.

¹⁸⁹ SCOCAL, People v. Woody, 61 Cal.2d 716: scocal.stanford.edu/opinion/people-v-woody-24460.

christlichen Tradition – zuerkannt werde.¹⁹⁰ Weiterhin verweist das Urteil darauf, dass der Konsum von Peyote auf eine jahrhundertelange Tradition zurückgehe und bereits im 16. Jahrhundert dokumentiert sei; er sei außerdem geographisch weit verbreitet.¹⁹¹ Wichtig ist dem Gericht sodann aber auch die Feststellung, dass der religiöse Gebrauch von Peyote durch die Indigenen nach strengen Regeln verlaufe. Ein Konsum der Frucht außerhalb bestimmter Rituale werde ausdrücklich abgelehnt; sie stelle geradezu ein „Sakrileg“ dar.¹⁹² Im Blick auf ein solches Reglement sieht der Oberste Gerichtshof Kaliforniens keinen Anlass für Befürchtungen, dass die Konzession von Peyote innerhalb religiöser Rituale indigener Völker die Drogenpolitik des Landes ernsthaft konterkarieren könnte. Bei der Abwägung zwischen der Religionsfreiheit einerseits und staatlichen Interesse an einer wirksamen Bekämpfung des Drogenkonsums andererseits komme der Religionsfreiheit in diesem Fall eindeutig das größere Gewicht zu: “We have weighed the competing values represented in this case on the symbolic scale of constitutionality. On the one side we have placed the weight of freedom of religion as protected by the First Amendment; on the other, the weight of the state's ‘compelling interest.’ Since the use of peyote incorporates the essence of the religious expression, the first weight is heavy. Yet the use of peyote presents only slight danger to the state and to the enforcement of its

¹⁹⁰ Vgl. ebd.: “Although peyote serves as a sacramental symbol similar to bread and wine in certain Christian churches, it is more than a sacrament. Peyote constitutes in itself an object of worship; prayers are directed to it much as prayers are devoted to the Holy Ghost.”

¹⁹¹ Vgl. ebd.: “Peyotism discloses a long history. A reference to the religious use of peyote in Mexico appears in Spanish historical sources as early as 1560. Peyotism spread from Mexico to the United States and Canada; American anthropologists describe it as well established in this country during the latter part of the nineteenth century. Today, Indians of many tribes practice Peyotism. Despite the absence of recorded dogma, the several tribes follow surprisingly similar ritual and theology; the practices of Navajo members in Arizona practically parallel those of adherents in California, Montana, Oklahoma, Wisconsin, and Saskatchewan.”

¹⁹² Vgl. ebd.: “On the other hand, to use peyote for nonreligious purposes is sacrilegious.”

laws; the second weight is relatively light. The scale tips in favor of the constitutional protection.“¹⁹³

Innerhalb der US-Amerikanischen Rechtsprechung re-präsentiert das Urteil “People versus Woody” allerdings lediglich den einen Pol. Andere Gerichte kamen zu entgegengesetzten Entscheidungen und betonten den Vorrang staatlicher Antidrogenpolitik; Gesichtspunkte der Religionsfreiheit müssten dahinter zurücktreten. Die Auseinandersetzungen kulminierten im US Supreme Court, der im April 1990 mit knapper Mehrheit eine ausgesprochen restriktive Linie vertrat.¹⁹⁴ Im Fall „Employment Division versus Smith“ ging es um die Entlassung zweier indigener Angestellter einer privaten Drogenberatungsorganisation aufgrund ihres Konsums von Peyote. Die Entscheidung der für Arbeitsmarktfragen zuständigen Behörde des Bundesstaates Oregon, die den beiden entlassenen Angestellten ihre staatliche Arbeitslosenunterstützung zuerkannte, wurde durch den US Supreme Court aufgehoben, weil sie den Interessen religiöser Minderheiten zu sehr entgegenkomme. In seinem Urteil kommt der Oberste Gerichtshof der USA – gegen heftigen Widerspruch von drei Richtern – zum Schluss, dass die faktische Benachteiligung religiöser Minderheiten hinsichtlich ihrer Religionspraxis innerhalb einer Demokratie letztlich wohl unvermeidlich sei. Sich damit abzufinden, sei deshalb besser als die im Ergebnis anarchische Position, die dem Glaubensgewissen jedes einzelnen Menschen zu viel Raum gebe: „It may fairly be said that leaving accommodation to the political process will place at a relative disadvantage those religious practices that are not widely engaged in; but that unavoidable consequence of democratic government must be preferred to a system in which each conscience is a law unto itself or in which judges weigh the social importance of all laws against the centrality of all religious beliefs.“¹⁹⁵

¹⁹³ Ebd.

¹⁹⁴ Vgl. US Supreme Court: Employment Division, Department of Human Resources of Oregon et al. versus Smith et al, 494 U.S. 872 (17.04.1990): oui.doleta.gov/dmstree/uipl/uipl90/uipl_4290a.htm.

¹⁹⁵ Ebd.

Mit seiner Entscheidung zu „Employment Division versus Smith“ stieß der US Supreme Court auf massive und anhaltende Kritik in breiten Teilen der politisch interessierten Öffentlichkeit.¹⁹⁶ Der Vorwurf lautete, dass der Gerichtshof religiöse Diskriminierung gleichsam achselzuckend hingenommen und dem hohen Stellenwert der Religionsfreiheit innerhalb der US-Verfassung nicht gerecht geworden sei. Manche Kritikerinnen und Kritiker sahen sogar die Religionsfreiheit insgesamt im Land gefährdet. Infolgedessen wurde nun auch der Kongress aktiv. Im Jahre 1994 verabschiedete er u.a. eine erweiterte Fassung des *American Indian Religious Freedom Act* (ursprünglich von 1978). Darin bekräftigt der Kongress seine Anerkennung von Peyote als Bestandteil traditioneller indigener Religionspraxis mit sakramentaler Bedeutung: „The Congress finds and declares that [...] for many Indian people, the traditional ceremonial use of the peyote cactus as a religious sacrament has for centuries been integral to a way of life, and significant in perpetuating Indian tribes and cultures”.¹⁹⁷ In ungewöhnlich direkter Zurückweisung des Supreme Court-Urteils „Employment Division versus Smith“ stellt der Kongress deshalb fest, dass der Gebrauch, der Besitz und die Übermittlung von Peyote im Kontext indigener Religionspraxis sehr wohl gesetzmäßig sei und weder auf Bundesebene noch auf Ebene der Einzelstaaten verboten werden dürfe.¹⁹⁸ Damit war der Konflikt schlussendlich auf der Ebene nationaler Gesetzgebung prinzipiell entschieden worden.

Die förmliche Anerkennung von Peyote als Bestandteil indigener religiöser Praxis zeigt, dass politische und rechtliche

¹⁹⁶ Vgl. Nussbaum. *Liberty of Conscience*, a.a.O., S. 153.

¹⁹⁷ *American Indian Religious Freedom Act Amendments of 1994*, Section 3 a.1.

¹⁹⁸ Vgl. ebd., Section 3 b.1: “Notwithstanding any other provision of the law, the use, possession, or transportation of peyote by an Indian who uses peyote in a traditional manner for bona fide ceremonial purposes in connection with the practice of a traditional Indian religion is lawful, and shall not be prohibited by the United States or by any State. No Indian shall be penalized or discriminated against on the basis of such use, possession or transportation, including, but not limited to, denial of otherwise applicable benefits under public assistance programs.”

Lösungen gefunden werden können, die indigener Religiosität angemessenen Raum geben, ohne die Integrität der Rechtsordnung im Ganzen zu gefährden. Dieses Beispiel ist aber auch insofern ein Lehrstück, als es deutlich macht, wie kompliziert und widersprüchlich die Wege zu einer befriedigenden Lösung ausfallen können. Themen wie Peyote sind zweifellos auch mit gesellschaftlichen Ängsten belegt, die sich nur in einer Kultur offener Kommunikation ausräumen lassen. Damit kein falsches Bild entsteht, sei außerdem hinzugefügt, dass indigene Völker mit anderen religionsbezogenen Anliegen in den USA weit weniger erfolgreich waren; dies gilt vor allem für Streitfälle um religiös bedeutsames Land, bei denen Indigene immer wieder herbe juristische Niederlagen erlitten.¹⁹⁹

Ein Haupthindernis auf dem Weg zu angemessenen Lösungen besteht vielerorts in dem Missverständnis, es gehe bei den Anliegen indigener Völker um „Privilegien“, also eine letztlich ungerechte Bevorzugung bestimmter Gruppen gegenüber der Mehrheitsbevölkerung. Dies betrifft nach wie vor sogar die in UNDRP ausdrücklich verbürgten Rechte, wie UN-Sonderberichterstatter Calí Tzay bedauernd feststellt: „the view that the implementation of rights enshrined in the Declaration amounts to bestowing unjustified privileges on a certain group is a serious concern”.²⁰⁰ Klarstellungen sind deswegen immer wieder erforderlich. Dabei sollte deutlich werden, dass die Rechte indigener Völker Teil des anhaltenden Bemühens um substantielle Gleichberechtigung in einem nach wie vor von massiven Machtasymmetrien geprägten Beziehungsfeld sind.

¹⁹⁹ Ausführlich dazu vgl. Kuppe, *Indianische Sacred Sites und das Recht auf Religionsfreiheit in den Vereinigten Staaten von Amerika* a.a.O.

²⁰⁰ UN Doc. A/76/202 (José Francisco Calí Tzay, 21.07.2021), Abschnitt 13.

5.6. Religionsfreiheit Indigener und Entwicklungszusammenarbeit

In der Entwicklungszusammenarbeit spielt das Recht auf Religionsfreiheit auf vielfältige Weise eine Rolle. Die Kooperation mit und zu indigenen Völkern steht dabei vor spezifischen Herausforderungen. Indigene Spiritualität und Religiosität lässt sich in der Förderpolitik nicht auf einen umgrenzten „Sektor Religion“ limitieren, in dessen Rahmen partnerschaftliche Zusammenarbeit mit religiösen Akteuren und Institutionen gestaltet wird. Denn wie bereits dargelegt, ist indigene Spiritualität in allen Lebensbereichen präsent, auch dort, wo es um vermeintlich rein technische, ökonomische oder organisatorische Fragen geht. Für die Kooperation zeigen sich besondere Herausforderungen mit Blick auf Partner und Sektoren, aber auch auf methodische Fragen.

So stellt sich bei allen Programmen und Projekten, die sich explizit auf indigene Völker beziehen, immer auch die Frage, in welcher Weise ihr Recht auf Religionsfreiheit durch die Kooperation berührt ist. Am offensichtlichsten ist dies der Fall in den Bereichen Gesundheit und Bildung sowie bei Fragen des Schutzes und der nachhaltigen Bewirtschaftung indigener Territorien, zu denen indigene Völker als unmittelbare Partner oder Zielgruppen immer auch eigene Konzepte und Praktiken mit einbringen.

Erfahrungen in diesen Bereichen zeigen, dass die Rolle Indigener weiterhin sehr häufig auf die einer Zielgruppe reduziert wird, der bestimmte Maßnahmen zugutekommen sollen. Diese basieren auf nicht-indigenen Konzepten. Das Ziel besteht in der Linderung oder Überwindung spezifischer Bedürftigkeit, die als solche auf der Grundlage externer Analysen und Parameter festgestellt und begründet wird. Entwicklungspotentiale und Zielorientierungen werden mit Indikatoren gekoppelt, die sich nur wenig an indigenen Konzepten und Kosmvisionen orientieren bzw. diese berücksichtigen. Vielmehr wird in solchen Fällen von indigenen Partnern und Zielgruppen eine

entsprechende Anpassung erwartet, damit sie an den Projekten teilhaben können. So ergeben sich bereits ab der Planungsphase und der Identifizierung von Projekten und Maßnahmen mögliche Missverständnisse und Konflikte, die sich im Laufe der Projektimplementierung fortsetzen können und dann für Unverständnis und Enttäuschung bei allen Beteiligten sorgen. Die fehlende Aufmerksamkeit für eigenständige Konzepte von Raum und Zeit, Organisations- und Repräsentationsprinzipien oder auch die mangelhafte Identifizierung von Problemfeldern und deren Begründungen auf der Basis indigener Spiritualität tangieren somit auch die Freiheit indigener Weltsicht und Praxis. Auf der Suche nach partizipativen Methoden in den verschiedenen Phasen der Projektgestaltung stellt sich immer auch die Frage nach bewusster Anerkennung und Berücksichtigung indigener Formen und Prinzipien des In-der-Welt-Seins.²⁰¹

Ina Rösing macht darauf aufmerksam, dass Projekte der Entwicklungszusammenarbeit zur Förderung von Kleinunternehmen, durch die Prinzipien der individuellen Gewinnerzielung und -maximierung eingeführt werden, für die Religionen im südamerikanischen Andenraum Gefahren bergen können. „Die Infiltration des Denkens im Sinne der individuellen Gewinnmaximierung unterhöhlt den Wert der Reziprozität und damit das Konzept der Opferschuld. Es fördert ein rituelles Tun, bei dem jeder versuchen wird, mit möglichst wenig eigenen Kosten und möglichst zeitsparend – also mit möglichst kleinen Gaben – möglichst viele Götter gleichzeitig umzustimmen: Die Rituale werden flüchtig und leer. Statt religiöser Opferrituale geht man lieber in die Stadt und wird Lastenträger. Das bringt mehr. Gleichzeitig entfernt man sich damit vom Acker, auf den sich letztlich alle religiöse andine Ritualistik bezieht und man

²⁰¹ Zu indigenen Strategien im Umgang mit den Widersprüchen, die sich aus den Missverständnissen ergeben vgl. Volker von Bremen, *Indigenous Deals – Cosmologies Negotiated in Environmental and Development Projects*, Sociologus Vol 67/1, S.43-58, Berlin: Duncker&Humblot 2017.

entfernt sich von der sozialen Einbettung im Dorfverband, welcher die andine Religion stets kollektiv mitträgt.“²⁰²

In Projekten, die auf innovative, nachhaltige Möglichkeiten einer Zukunftsgestaltung ausgerichtet sind, werden vor allem Landnutzungsformen betrachtet und gefördert, die neben einer unmittelbaren Subsistenzsicherung mit Blick auf Perspektiven einer Vermarktung von Bedeutung sind. Mit dem Fokus auf ökonomische und ökologische Fragen und Probleme bleiben im Rahmen der Kooperation auch hier Aspekte meist unberücksichtigt, die sich aus der Rolle und Bedeutung der spirituellen Welt für die weitere indigene Lebensgestaltung ergeben. Dies gilt nicht nur für den Kontext der Kooperation auf indigenen Territorien, sondern noch viel mehr für weitergehende Fragen einer Entwicklungspolitik mit Ausrichtung auf die im Rahmen der Vereinten Nationen beschlossenen „Sustainable Development Goals“ (SDGs) im weiteren Sinne.

Konflikte werden noch deutlicher im Zusammenhang mit Projekten, in denen indigene Völker zwar keine unmittelbaren Partner und Zielgruppen, dennoch aber – oder auch gerade deshalb – in ihrer Existenz und Lebensweise betroffen sind. Projekte im Umfeld indigener Territorien in Bereichen wie Regionalentwicklung, Infrastruktur, Land- und Forstwirtschaft, Klimawandel, Naturschutz und regionaler Wirtschaftsförderung – um einige zu nennen – sind meist mit Interventionen und Maßnahmen verbunden, die starke Auswirkungen auf die Gemeinschaften und ihre Territorien haben, auch mit Blick auf indigene Kosm visionen. Bergbau-, Staudamm- und Straßenbauprojekte wiederum verändern die ökologische Struktur einer Region und wirken sich auf die Beziehung indigener Völker nicht nur zu ihrer physischen, sondern auch zu ihrer spirituellen (Um-)Welt aus. Waldzerstörung durch Rodungen, Brände und Überflutungen führt zum Rückzug der geistigen Hüter aus den betroffenen Gebieten. Die touristische

²⁰² Ina Rösing, Die heidnischen Katholiken und das Vaterunser im Rückwärtsgang. Zum Verhältnis von Christentum und Andenreligion. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter 2001, S. 67.

Vermarktung heiliger Orte²⁰³ und die Profanisierung der mit ihnen verbundenen Rituale und Zeremonien (zer-)stört die Kommunikation mit der geistigen Welt und die Verortung der Menschen in ihren physischen und spirituellen Territorien. Denn Spiritualität und Territorialität sind eng miteinander verknüpft und bedingen sich gegenseitig wie dies im folgenden Zitat zum Ausdruck gebracht wird: „Wenn (heiliges) Gelände zerstört, verdorben oder verseucht wird – so sagt mein Volk – dann verlassen die Götter dieses Gebiet, falls die Verschmutzung anhält, dann werden nicht nur die Tiere, Vögel und das pflanzliche Leben verschwinden, sondern auch die Geister. Das ist eine der größten Sorgen des indianischen Volkes.“²⁰⁴

Indigene Organisationen fordern daher zunehmend eine konsequente Einbeziehung und Berücksichtigung ihrer Rechte und Erfahrungen, auch wenn es um generelle Fragen des Naturschutzes und einer nachhaltigen Lebensgestaltung geht. Sie weisen darauf hin, dass angesichts der Tendenzen von wachsender Waldzerstörung und Verödung deutlich wird, dass sie sich als bessere Natur- und Waldschützer erweisen. Mit der Entwicklung von SDG-Strategien in den letzten Jahren erfahren indigene Konzepte für eine nachhaltige Entwicklung in Anpassung an die jeweiligen ökologischen Bedingungen verstärkt Aufmerksamkeit.²⁰⁵ Das Recht auf Religionsfreiheit ist dabei stets direkt oder indirekt mit betroffen.

²⁰³ Vgl. Ollantay Itzamná, *América Latina: los sitios arqueológicos y el racismo cotidiano*, (zitiert in Elisabeth Steffens, „Indigene und Religionsfreiheit in Abia Yala – Lateinamerika. Überlegungen aus einer europäischen Sicht“, in: Volker Kauder und Hans-Gert Pöttering (Pub.), *Glauben in Bedrängnis. Religionsfreiheit als Menschenrecht*, Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2017, S. 38-47, hier S. 42.

²⁰⁴ John Snow, Assiniboine-Häuptling, zitiert in René Kuppe, „Der Schutz von ‚Sacred Sites‘ traditioneller indigener Religionen und die Dekolonisierung des Grundrechts auf Religionsfreiheit“, in: B.Schinkele, R.Kuppe et al. (Hg.), *Recht Religion Kultur: Festschrift für Richard Potz zum 70. Geburtstag*. Wien: facultas 2014, S. 352.

²⁰⁵ Zum Beispiel die von indigenen Organisationen beim IUCN-Weltkongress 2021 in Marseille präsentierte *Global Indigenous Agenda for the Government of Indigenous Lands, Territories, Waters, Coastal Seas and Natural Resources*, https://portals.iucn.org/union/sites/union/files/doc/global_indigenous_agenda_english.pdf

6. Neue Chancen und neue Gefahren: Perspektiven für die Politik

Das Interesse an indigenen Völkern und ihren grundlegenden Rechten ist in jüngster Zeit wieder merklich gestiegen.²⁰⁶ Ein entscheidender Grund dafür dürfte das wachsende ökologische Problembewusstsein in breiten Teilen der Öffentlichkeit sein. Medienberichte beispielsweise über die fortschreitende Zerstörung des Regenwalds in Amazonien, über ökologisch problematische Staudammprojekte in Äthiopien oder China oder über klimabedingte rapide Veränderungen arktischer Lebensräume beleuchten immer wieder auch die dramatischen Auswirkungen für die ansässige Bevölkerung, insbesondere für Angehörige indigener Völker, deren Anliegen auf diese Weise zumindest mehr öffentliche Aufmerksamkeit erhalten. Zugleich wird immer offensichtlicher, dass die überproportionale Betroffenheit indigener Völker von den Folgelasten des Klimawandels und anderer ökologischer Verheerungen ein Gerechtigkeitsproblem von planetarischem Ausmaß darstellt. Dies gilt umso mehr, als indigene Völker zur menschengemachten Erderwärmung am allerwenigsten beigetragen haben. Wie Victoria Tauli-Corpuz schreibt: „Indigenous peoples are among those who have contributed least to the problem of climate change, yet they are the ones suffering from its worst impacts.“²⁰⁷

Indigene Völker sind allerdings, auch das betont die Sonderberichterstatterin, keineswegs nur „Opfer“ von Klimawandel und anderen ökologischen Zerstörungen. Sie leisten wichtige eigene Beiträge dazu, die drängenden ökologischen

²⁰⁶ Auch der 2023 veröffentlichte Ökumenische Bericht zur Religionsfreiheit, gemeinsam getragen von der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirchen Deutschland, geht erstmals in einem eigenen Kapitel auf die Religionsfreiheit Indigener Völker ein.

²⁰⁷ Vgl. UN Doc. A/HRC/36/46 (Victoria Tauli-Corpuz, 01.11. 2017), Abschnitt 6.

Herausforderungen aktiv anzugehen.²⁰⁸ Auch dies dürfte ein Grund dafür sein, dass das Interesse an Indigenen, an ihrem Erfahrungswissen und an ihren Kompetenzen in den letzten Jahren zugenommen hat. Infolge ihrer spezifischen Lebensweise, die auf einer umfassenden – religiös-spirituell bedeutsamen – Verbundenheit mit der Natur beruht, haben sie besondere Sensibilität für sich abzeichnende ökologische Krisen entwickelt. Neben ihren prognostischen Kompetenzen bei der Früherkennung ökologischer Probleme hat ihr schonender Umgang mit der Natur Modellcharakter.²⁰⁹ Hinzu kommt, dass die von indigenen Völkern bewohnten Territorien schätzungsweise 80 Prozent der biologischen Vielfalt unseres Planeten bergen.²¹⁰ Da der schnell voranschreitende Verlust von Biodiversität in seinen Auswirkungen für Mensch, Gesellschaft und Natur nicht weniger dramatisch sein dürfte als der Klimawandel, kommt indigenen Völkern hier eine Bedeutung zu, die gar nicht hoch genug veranschlagt werden kann.

Paradigmatisch zeigt sich der enge Zusammenhang zwischen den Rechten indigener Völker und Umweltbelangen beim ökologischen Engagement lokaler Menschenrechtsverteidiger und -verteidigerinnen, innerhalb derer Indigene stark vertreten sind. Auch dies ist ein Thema, das in jüngerer Zeit mehr Aufmerksamkeit erfahren hat. Indigene Aktivistinnen

²⁰⁸ Vgl. ebd., Abschnitt 15: "Indigenous peoples are, however, not simply victims of climate change but have an important contribution to make to address climate change. Due to their close relationship with the environment, indigenous peoples are uniquely positioned to adapt to climate change. Indigenous peoples are also repositories of learning and knowledge about how to cope successfully with local-level climate change and respond effectively to major environmental changes such as natural disasters. Indigenous peoples play a fundamental role in the conservation of biological diversity and the protection of forests and other natural resources, and their traditional knowledge of the environment can substantially enrich scientific knowledge and adaptation activities when taking climate change-related actions."

²⁰⁹ Dies betont David R. Boyd, *The Rights of Nature: A Legal Revolution that Could Save the World*, Toronto: ECW Press, 2017. Seit 2018 fungiert Boyd als UN-Sonderberichterstatter für Menschenrechte und Umweltfragen. Vgl. www.ohchr.org/en/special-procedures/sr-environment.

²¹⁰ Vgl. www.bmz.de/de/aktuelles/aktuelle-meldungen/weltnaturkonferenz-de-staerkt-indigene-voelker-beim-naturschutz-135510.

und -aktivisten decken beispielsweise Umweltskandale auf, sie verlangen detaillierte staatliche Auskünfte über die schädlichen Auswirkungen der Ausbeutung von Bodenschätzen, und sie protestieren gegen Zwangsumsiedlungen im Zusammenhang von Staudammprojekten. Auf diese Weise tragen sie zur Bildung öffentlichen Problembewusstseins in ihren jeweiligen Gesellschaften bei.

Die gezielte Unterstützung lokalen Menschenrechtsengagements ist seit Längerem ein Anliegen der internationalen Menschenrechtspolitik. Auf deutsche Initiative hin verabschiedeten die Vereinten Nationen zum 50. Jahrestag der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1998) eine Erklärung zu den Rechten von Menschenrechtsverteidigerinnen und -verteidigern.²¹¹ Auf Grundlage dieser Erklärung schuf die UNO kurz darauf ein Mandat zur Berichterstattung zu diesem Thema. Michel Forst, ehemaliger UN-Sonderberichterstatter zum Thema „human rights defenders“ (2014-2020) geht in einem seiner Berichte ausführlich auf die alarmierende Situation von Aktivistinnen und Aktivisten ein, die zu ökologischen Themen arbeiten und dabei fast unvermeidlich in Konflikt mit mächtigen politischen und ökonomischen Interessensgruppen geraten.²¹² Der Bericht enthält zahlreiche Beispiele von Gewalttaten: Hasskampagnen, Drohungen, Erpressungen, Entführungen und Mordanschläge. Innerhalb der hoch vulnerablen Gruppe der „environmental human rights defenders“, so Forst, sind Angehörige indigener Völker noch einmal zusätzlich bedroht, etwa aufgrund verbreiteter rassistischer Vorurteile, aufgrund ökonomischer Deprivation, teils auch aufgrund sprachlicher Hürden.²¹³ Hinzu kommt das Problem, dass in entlegenen ländlichen Gebieten, in denen viele Indigene leben, meist geringere Schutzmöglichkeiten für Menschenrechtsverteidigerinnen und -verteidiger bestehen. Forst ruft die Regierungen sowie die internationale Gemeinschaft dazu auf,

²¹¹ Vgl. www.ohchr.org/en/civic-space/declaration-human-rights-defenders.

²¹² Vgl. UN Doc. A/71/281 (Michel Forst, 03.08. 2016), Abschnitt 40.

²¹³ Vgl. ebd., Abschnitt 56.

diesem Problem systematische Beachtung zu widmen und politische Unterstützung zu leisten. Er versteht seinen Bericht als internationalen Weckruf und Alarmmeldung.²¹⁴

Ein positiver Faktor hinsichtlich der Förderung der Rechte indigener Völker ist auch die verstärkte Aufmerksamkeit für das Themenfeld Wirtschaft und Menschenrechte. Die Gefährdung der Landrechte Indigener hängen, wie dargestellt, eng mit wirtschaftlichen Interessen an der agroindustriellen Nutzung des global immer knapper werdenden Landes oder auch mit der Ausbeutung von Bodenschätzen zusammen. Die 2011 verabschiedeten *Guiding Principles on Business and Human Rights*²¹⁵ werden von Fachleuten zwar weitgehend kritisch gesehen, weil sie bislang keine rechtliche Verbindlichkeit haben, was sich dringend ändern müsse;²¹⁶ sie stehen immerhin aber für die anhaltenden Bestrebungen, menschenrechtliche Verpflichtungen von Wirtschaftsunternehmen genauer zu konturieren, ohne dadurch die grundlegende staatliche Verpflichtung zur Gewährleistung der Menschenrechte zu relativieren. Eine intensivierete Diskussion dieses Themenfeldes erweist sich auch im Interesse indigener Völker als unumgänglich.²¹⁷

²¹⁴ Die UN-Sonderberichterstatlerin für die Rechte Indigener Völker greift dieses Thema zwei Jahre später noch einmal in einem eigenen Bericht auf: UN Doc. A/HRC/39/17 (Victoria Tauli-Corpuz, 10.08.2016). Den Schlüssel zur Analyse und zur Lösung des Problems sieht sie dabei einmal mehr in der vielfach noch ausstehenden Sicherung der Landrechte Indigener: "A crucial underlying cause of the current intensified attacks is the lack of respect for indigenous peoples' collective land rights and the failure to provide indigenous communities with secure land tenure, as this in turn undermines their ability to effectively defend their lands, territories and resources from the damage caused by large-scale projects." (ebd., Abschnitt 30).

²¹⁵ Vgl. www.ohchr.org/sites/default/files/documents/publications/guidingprinciplesbusinesshr_en.pdf.

²¹⁶ Vgl. Markus Krajewski, *A Nightmare or a Noble Dream? Establishing Investor Obligations Through Treaty-Making and Treaty-Application*, *Business and Human Rights Journal*, Vol. 5 (2020), S. 105-129.

²¹⁷ Ähnliches gilt für die derzeit diskutierte Aktualisierung der OECD-Leitlinien für multinationale Unternehmen und ihre Umsetzungsverfahren. Dazu hat das Internationale Indigenennetzwerk IPRI Kommentare und Empfehlungen formuliert. Vgl. www.iprights.org.

Schließlich sei die aktuelle Diskussion um die Rückgabe kolonialer Raubkunst genannt, die inzwischen auch die Deutschland Fahrt aufgenommen hat. Darunter befinden sich auch vielfältige Gegenstände von religiös-spiritueller Bedeutung. Während sich die Erinnerungskultur in Deutschland aus guten Gründen intensiv mit den Menschheitsverbrechen des Nationalsozialismus beschäftigt, kommen die im Kontext des Kolonialismus verübten massenhaften Menschenrechtsverletzungen erst allmählich stärker in die öffentliche Diskussion. Ein Kristallisationspunkt dafür ist der Umgang mit Kunstobjekten aus ehemaligen Kolonien. Die wachsende Sensibilität für dieses lange vernachlässigte Thema kann auch die Debatte um indigene Rechte befördern, deren Anerkennung ja Bestandteil einer „Entkolonialisierung“ auch des politischen Denkens ist. Begriffe wie „Naturvölker“ (im Unterschied zu „Kulturvölkern“) oder auch die Bezeichnung von Museen der „Völkerkunde“ sollten der Vergangenheit angehören. Ähnliches gilt für die Stigmatisierung indigener Religionspraktiken als „Aberglaube“ oder die Bezeichnung religiöser Gegenstände als „Fetische“.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass die verstärkte Aufmerksamkeit für die Belange indigener Völker zu begrüßen ist; sie ist in der Tat überfällig. Gleichwohl können im Zuge dessen auch neue Risiken entstehen. Die politische Kritik an Verwerfungen des globalisierten Kapitalismus kann dazu führen, dass Indigene mit ihrer anders gearteten Lebens- und Wirtschaftsweise zur Projektionsfläche allgemeiner antikapitalistischer Sehnsüchte werden. Das Interesse, den indigenen Umgang mit der Natur als positives Gegenmodell zu moderner industrieller Ausbeutung von Naturressourcen herauszustellen, kann in Zuschreibungen münden, die die indigenen Völker auf die Rolle von Hütern archaischer Traditionen festlegen und ihnen damit implizit manche Optionen angesichts starker Veränderungen ihrer Lebensbedingungen abzusprechen. Gelegentlich fungieren indigene Traditionen auch als Referenz für eine Grundsatzkritik an (tatsächlichen oder vermeintlichen) Einseitigkeiten „westlich-rationalen Denkens“. All dies kann

dazu führen, alte Stereotype zu reproduzieren und neue Stereotype zu schaffen. Die gestiegene Aufmerksamkeit für indigenes Wissen und für indigene Spiritualität könnte außerdem intellektuelle Enteignungen zur Folge haben, und sie mag sich gelegentlich mit kommerziellen Interessen des wachsenden Esoterik-Marktes verbinden. Kurz: Auch das an sich positive Interesse an indigenen Traditionen, Kulturen, Lebensformen und Wissensformen kann in Grenzüberschreitungen abgleiten, weshalb kritische Behutsamkeit geboten bleibt.

Umso wichtiger ist es, die Rechte indigener Völker vor allem auch *um ihrer selbst willen* zu achten, wie dies dem Menschenrechtsansatz entspricht. Bei allen positiven Auswirkungen, die die konsequente Umsetzung dieser Rechte für die Gesellschaft im Ganzen – etwa im Bereich der Ökologiepolitik – zeitigen mag, so folgt der Respekt der elementaren Rechte jedes Menschen unmittelbar aus der Menschenwürde, die die Menschenrechte insgesamt grundiert. Die Rechte indigener Völker stehen in diesem Gesamtkontext. Der gebotene Respekt der Würde und Rechte Indigener bewährt sich zuallererst darin, ihr Selbstverständnis ernst zu nehmen und sich auf die Selbstartikulation ihrer Interessen, Bedarfe, Vorschläge und Beiträge politisch einzulassen.²¹⁸ Das jüngst gewachsene Interesse an indigenen Völkern und ihren Rechten dürfte die Voraussetzungen dafür immerhin verbessert haben.

²¹⁸ Exemplarisch geschieht dies in einem durchgängig dialogisch aufgebauten Buch zu Fragen von Weltsicht, Erziehung und Bildung, Umgang miteinander und mit der Natur, verfasst von einem Cree-Angehörigen aus Kanada und einer deutschen Philosophin: Stan Wilson & Barbara Schellhammer, *Indígegogy. An Invitation to Learning in a Relational Way*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2021.

An diesem Buch haben mitgewirkt

Prof. Dr. Dr. h.c. Heiner Bielefeldt

ist ein deutscher Theologe, Philosoph und Historiker. Von 2003 bis 2009 war er Direktor des auf Beschluss des Deutschen Bundestags gegründeten Deutschen Instituts für Menschenrechte. Von Juni 2010 bis Oktober 2016 war Bielefeldt Sonderberichterstatter für Religions- und Weltanschauungsfreiheit des UN-Menschenrechtsrats. Aktuell ist er Inhaber des Lehrstuhls für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Professor Bielefeldts Forschungsinteressen umfassen verschiedene interdisziplinäre Facetten der Menschenrechtstheorie und Praxis, mit besonderem Schwerpunkt auf der Religions- und Weltanschauungsfreiheit.

Foto: Harald Sippel



Dr. phil. Volker von Bremen

ist Ethnologe und arbeitet seit 1979 in der Kooperation mit indigenen Völkern und Gemeinden Lateinamerikas, insbesondere im Gran Chaco und weiteren Regionen des südamerikanischen Tieflandes. Darüber hinaus ist er als Berater für Menschenrechts- und Entwicklungszusammenarbeit mit indigenen Völkern, Netzwerker in der interkulturellen Zusammenarbeit und Ausbilder zu interkultureller Mediation und Konfliktarbeit tätig.

Foto: Privat



Svenja Schulze ist seit 1988 Mitglied der SPD und seit Dezember 2021 **Bundesministerin für Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung**. Umfangreiche Regierungserfahrung hat sie zum Beispiel als Bundesumweltministerin gesammelt – auch die internationale Ebene ist ihr dadurch vertraut. Als ehemalige Bundesumweltministerin, sieht sie bei Klima- und Umweltschutz nur eine Erfolgsaussicht, wenn betreffende soziale Fragen in Betracht genommen werden. Als Entwicklungsministerin geht es ihr um den Erhalt unserer Lebensgrundlagen, um gute Entwicklungsperspektiven, Solidarität und Gerechtigkeit.

Foto: BMZ



Frank Schwabe ist seit 2005 direkt gewählter Abgeordneter des Deutschen Bundestags. Darüber hinaus ist er Mitglied im Auswärtigen Ausschuss und Mitglied der deutschen Delegation in der Parlamentarischen Versammlung des Europarats und deren Vorsitzender. Groß geworden in einer Bergbaufamilie, liegen ihm Chancengleichheit in seiner Region, sowie soziale Gerechtigkeit und Kampf gegen Korruption nah am Herzen. Er war langjähriger Sprecher für Klimaschutz der SPD-Bundestagsfraktion und engagiert sich seit vielen Jahren in den Bereichen Menschenrechte und humanitäre Hilfe. Er ist Vorsitzender eines deutsch-griechisch-türkischen Städtepartnerschaftsvereins und seit vielen Jahren besonders in Lateinamerika engagiert. Als **Beauftragter der Bundesregierung für Religions- und**



Weltanschauungsfreiheit setzt er sich für die Stärkung und Verbreitung dieses Rechts ein. Viele Reisen führten ihn in alle Teile der Welt, so dass er auch schon vor der Amtsübernahme immer wieder mit Themen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit konfrontiert war.

Foto: BMZ

Dr. Wolfram Stierle ist Ökonom und Theologe. Berufliche Stationen führten ihn an die Ruhr-Universität Bochum und in den Planungsstab des Bundespräsidialamtes. Derzeit arbeitet er als Ministerialrat im Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) in Berlin. Im Leitungsbereich ist er dort in den vergangenen Jahren zuständig gewesen für Fragen von Religion und Entwicklung sowie Religions- und Weltanschauungsfreiheit.

Foto: Privat



Paola Tamayo wurde in Bogotá, Kolumbien geboren. Sie arbeitete bis 2007 in Bogotá in verschiedenen Kultur- und Kunstprojekten und zog dann nach Deutschland, wo sie seit 15 Jahren lebt. Dort arbeitet sie weiter im kulturellen Bereich und ist seit 2011 in der Filmbranche tätig. Im Jahr 2022 schloss sie ihr Studium „Kulturelle Bildung und digitale Medien“ an der Pädagogischen Universität in Ludwigsburg erfolgreich ab und arbeitete gleichzeitig an verschiedenen Kurzfilm- und Dokumentarfilmprojekten für unterschiedliche Medien. Inzwischen hat sie Dokumentarfilme für Fernsehsender



wie ARTE, SRF, SWR und Vice produziert. Zu den Themen, mit denen sie sich beschäftigt, gehören der Kohleabbau in Kolumbien durch europäische Energieunternehmen und die Gewalt gegen Frauen während des bewaffneten Konflikts im Zusammenhang mit dem Extraktivismus. Sie arbeitet auch im Bildungsbereich und unterrichtet die Themen, die sie in ihren audiovisuellen Arbeiten behandelt.

Foto: Privat

HERAUSGEBER

Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung
(BMZ)

REDAKTION

Büro des Beauftragten der Bundesregierung für weltweite Religions- und
Weltanschauungsfreiheit

STAND

November 2024

GESTALTUNG

Atelier Hauer + Dörfler GmbH, Berlin

ISBN

978-3-923343-17-1

Diese Publikation wird von der Bundesregierung im Rahmen ihrer Öffentlichkeitsarbeit herausgegeben. Die Publikation wird kostenlos abgegeben und ist nicht zum Verkauf bestimmt. Sie darf weder von Parteien noch von Wahlwerbern oder Wahlhelfern während eines Wahlkampfes zum Zwecke der Wahlwerbung verwendet werden. Dies gilt für Bundestags-, Landtags- und Kommunalwahlen sowie für Wahlen zum Europäischen Parlament.

www.bmz.de