
Gemeinsam Frieden gestalten. Das konfliktpräventive Potential religiöser Gemeinschaften

Überlegungen im Anschluss an die Lage in Bosnien und Herzegowina

Von Christoph Holbein

Welche Rolle spielen Religionen in Konflikten? Der Autor erlebte selbst in Bosnien und Herzegowina die Nachwirkungen eines Konfliktes, in denen Christentum und Islam in ein ethno-religiöses Gemengelage verquickt waren. Religiöse Zugehörigkeit war ein Abgrenzungsmerkmal zu den je Anderen. Von diesem Ausgangspunkt wird oft genug gefragt, inwieweit Religionen konfliktverschärfend oder gar -auslösend wirken können. Der vorliegende Essay soll dagegen fragen, inwieweit Religionen eine konstruktive Rolle in der Konfliktdeeskalation und -prävention spielen können.

1 Gespaltenes Mostar. Religionen im Schatten des Krieges

Die Stari Most („Alte Brücke“) in der herzegowinischen Hauptstadt Mostar war über Jahrhunderte hinweg Zeugin friedlichen Zusammenlebens von Christen und Muslimen – Brücke zwischen den Religionen im räumlichen wie im symbolischen Sinne. Symbolisch ist auch ihre Zerstörung am neunten November 1993. Der blutige Konflikt zwischen Serben, Bosniaken und Kroaten ist auch einer zwischen orthodoxen Christen, Muslimen und katholischen Christen. Mit dem Zusammenbruch Jugoslawiens ändert sich das interreligiöse Zusammenleben: Krieg und Völkermord lassen die Bevölkerung nicht unbeteiligt.

März 2013, auf der Stari Most. Das Weltkulturerbe ist seit knapp 9 Jahren wieder aufgebaut und gilt der UNESCO „as an exceptional and universal symbol of coexistence of communities from diverse cultural, ethnic and religious backgrounds“¹. Kann von Versöhnung gesprochen werden? Eine 18jährige während des Kriegs geborene Bosniakin erzählt mir von ihren Zukunftsplänen: Sie wünscht sich, Pathologin zu werden. „In meinem Heimatort Kladanj findet man ständig wieder neue Leichen, die identifiziert werden müssen. Schon als ich jung war, habe ich das oft mitbekommen. Tote Menschen haben mich schon immer fasziniert. Pathologen haben hier eine Zukunft.“ Ihre Aussage ist besonders und typisch zugleich: Alleine die Verbindung von Herkunftsdorf, Bildungsstand und Berufswunsch sind besonders. Typisch ist jedoch, dass die Jahre des Krieges ihre Generation sowie sämtliche ältere Generationen zutiefst prägen – bis in die Lebensplanung hinein.

Besonders stark entfaltet die Spaltung, die der Krieg verursacht hat, noch heute ihre Wirkung. Das schlägt sich politisch nieder. Weil sich die (überwiegend ethno-religiös geprägten) politischen Parteien nicht auf die Revision der Statuten der Stadt einigen konnten, konnte der Stadtrat Mostars 2012 nicht an den landesweiten Wahlen teilnehmen. Im Ergebnis regierte die Stadtverwaltung

¹ Unesco Advisory Body Evaluation o. J.

über Monate hinweg ohne Mandat.² Einem Bericht der International Crisis Group zufolge war mit dem Mufti Seid Smajkić ein religiöser Akteur mittels Petitionen direkt an dem Geschehen beteiligt:³ Gegen Bestrebungen auf kroatischer Seite ziele er eine politische Aufteilung der Stadt an. Die Grenze, die er intendiert, ist diejenige, die muslimische Bosniaken und katholische Kroaten schon geographisch weitgehend voneinander trennt. Diese Spaltung der Bevölkerung ist ein Relikt des Jugoslawienkrieges; zuvor war ein friedvolles Zusammenleben wohl nicht nur aufgrund einer politischen Einigung möglich, vielmehr scheint die politische Einigung Jugoslawiens durch das friedvolle Zusammenleben ermöglicht worden zu sein: „Zahlreiche Umfragen belegen, dass die interethnischen Beziehungen (etwa am Arbeitsplatz oder in der Nachbarschaft) von einer deutlichen Mehrheit der Bevölkerung Jugoslawiens noch bis Ende der 1980er Jahre als gut oder zumindest befriedigend und nur von einem kleinen Teil der Befragten als schlecht beurteilt wurden. (...) (B)is in das Jahr 1990 hinein rangierte die jugoslawische Zugehörigkeit bei der Mehrheit der Bürgerinnen und Bürger des Landes an erster Stelle (bei Albanern, Slowenen und Kroaten weniger ausgeprägt als beim Rest der Bevölkerung). Es folgten die Zugehörigkeit zu Europa und erst an dritter Stelle die Zugehörigkeit zur jeweiligen Republik oder Region.“⁴ Erst im Kontext einer wirtschaftlichen und politischen Krise in den 1980er Jahren gelang es ethno-religiös-nationalen Kräften, eine angst-geprägte Abgrenzung vor den je anderen Ethnien zu verbreiten. Begleitet von Referenden zur Aufteilung Jugoslawiens und zunehmend auch der militärischen Mobilisierung bis hin zum offen ausgetragenen Konflikt entfaltete die Mobilisierung ihre volle Wirkung gleichsam im Sinne einer self-fulfilling prophecy: Tatsächlich entpuppte sich der je Andere als Feind, tatsächlich kam es zu Völkermord, sodass die Angst im Nachhinein als scheinbar gerechtfertigt erwies, obwohl anzunehmen ist, dass erst die Angst selbst den Konflikt herbeiführte.

2 *Komplexität durch Heterogenität: Bedingungen des interreligiösen Lebens in Bosnien und Herzegowina*

Dass sich die verfeindeten Parteien nach dem Krieg nicht vorurteilsfrei gegenüberstehen, kann kaum überraschen. In Bosnien und Herzegowina ist diese ohnehin komplexe Ausgangssituation im Gegensatz zu anderen postjugoslawischen Ländern noch einmal problematischer. Denn während in den anderen Ländern (mit Ausnahme von Montenegro) eine ethnische Gruppe mehr oder weniger deutlich die Mehrheit der Bevölkerung stellt, leben in Bosnien und Herzegowina (mit Daten von 2000) 48% Bosniaken, 37% Serben und 14% Kroaten,⁵ mithin also die ethnischen Gruppen, die sich in den 1990er Jahren noch bekämpften. In Mostar bildet sich die Bevölkerung also heute zu großen Teilen aus Menschen, die selbst Angehörige durch den Konflikt mit der je anderen Bevölkerungsgruppe verloren haben. Dass dies die gemeinsame Gestaltung eines Gemeinwesens erschwert, ist offensichtlich: „In Mostar gibt es fast alles doppelt. Die ethnische Segregation der schätzungsweise 100 000 Einwohner zählenden Stadt bringt es mit sich, dass der kroatische und der muslimische (bosnjakische) Teil je ihre eigenen Stromversorger,

² Vgl. International Crisis Group 2013, 7.

³ Vgl. ebd., 7f.

⁴ Sundhaussen 2008.

⁵ Fischer Weltatmanach 2012.

Telefongesellschaften, Postdienste, Versorgungsbetriebe, Gesundheitssysteme, Tourismusbüros, Schulen und Universitäten unterhalten.“⁶

Welche Rolle spielt in dieser Situation die Religion? Sie hängt eng damit zusammen, wie sich die ethnischen Identitäten auf dem Balkan konstituiert haben.⁷ In der Folge der osmanischen Herrschaft war es üblich, die Bevölkerung in Bezug auf die Religionszugehörigkeit einzuteilen. Diese Aufteilung wirkte sich auch auf die Nationsbildung im 19. Jahrhundert aus: „Im Zeitalter der ‚nationalen Wiedergeburt‘ wurden die religiösen Kategorien schrittweise in nationale transformiert, sodass es zur Identifikation der kroatischen Nation mit dem Katholizismus und der serbischen Nation mit der Orthodoxie kam.“⁸ Lediglich die Muslime entwickelten keine derartige nationale Identität, wurden aber in den jugoslawischen Volkszählungen zunehmend als eigene ethnische Gruppe gewertet und mit dem Zerfall Jugoslawiens in Rückbesinnung auf eine bis in die Zeit der osmanischen Herrschaft hinein gebräuchliche Bezeichnung Bosniaken genannt. Da die Religion also „strukturelles Identitätsmerkmal der nationalen Gruppen“⁹ ist, betrifft jeder interethnische Konflikt auch die jeweilige Religionsgemeinschaft. Hinzu kommt – und das ist für den Jugoslawienkrieg von entscheidender Bedeutung gewesen –, dass die Religionsgemeinschaften ihrerseits die interethnischen Beziehungen gestalten. Vor allem serbische Kirchenoffizielle wirkten an einer Selbstdeutung als Opfer mit und riefen die Angst vor einem Genozid seitens der ‚anderen Seite‘ wach. Vor dem Hintergrund, dass die religiöse Gemeinschaft immer schon in die ethnischen Angelegenheiten strukturell involviert ist, ist auch zu verstehen, dass der Mufti Seid Smajkić die Politik in Mostar beeinflusst (s. o.). Dass die Abgrenzung voneinander entlang solch konfliktbeladener ethno-religiöser Unterschiede geschieht, sorgt dafür, dass sich Friedensbemühungen als überaus komplex erweisen. Dabei ist selbst die Frage nach einem friedlichen Zusammenleben im Grunde noch zu kurz gegriffen: In Anbetracht der Aufgabe, gemeinsam ein Gemeinwesen zu gestalten, ist friedliches Zusammenleben notwendige, aber längst noch keine hinreichende Bedingung: Ziel muss im Sinne gemeinsamer demokratischer Selbstbestimmung das Bewusstsein einer ‚gemeinsamen Sache‘ sein. Welche Rolle können Religionen dabei spielen? Sind sie nicht, wie Samuel Huntington nahelegt, konfliktverschärfenden Faktoren?

3 *Brandzunder im Konflikt? Die ambivalente Rolle von Religionen*

In Anschluss an Markus Weingardt soll erörtert werden, wie Religionen eine friedensfördernde Rolle einnehmen können. In seiner Studie „Religion Macht Frieden“ (2010) knüpft er an dem Konfliktmodell Rittbergers und Hasenclevers an.¹⁰ Diese grenzen sich sowohl von den Primordialisten als auch von den Instrumentalisten ab. Als primordialistisch werden Konflikterklärungen bezeichnet, die die Ursache eines Konfliktes in der Religion selbst sehen. Ein

⁶ Fuster 2013.

⁷ Vgl. zum Folgenden Kube 2005.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

¹⁰ Weingardt 2010, 28.

berühmtes Beispiel dafür ist die Lehre vom „Clash of Civilizations“, in der Samuel Huntington aufeinander den Zusammenprall von unterschiedlichen Kulturen prognostiziert, der nur dadurch entschärft werden könne, dass es stabile Machtverhältnisse gibt, wobei er den westlichen Ländern empfiehlt, eine Vormachtstellung einzunehmen.¹¹ Die Instrumentalisten halten dagegen, nicht in den Religionen selbst liege der Keim des Konfliktes, sondern in den Religionen externen Faktoren, insbesondere in ökonomischen und sozialen Krisen. Weil Religionen inmitten solch prekärer Lagen häufig Orientierung sowie karitative Versorgung bieten, gewannen sie eine besondere Anziehungskraft. Das konfliktverschärfende Potential erhalten sie nun dadurch, dass Konfliktparteien die Religionen nun für ihre eigenen Interessen nutzen: Indem sie die Religionen instrumentalisieren, nutzen sie auch deren Glaubwürdigkeit und Anziehungskraft, um Menschen zu gar zu Selbstmordattentaten zu bewegen.¹² Die konstruktivistischen Modelle, denen Weingardt auch dasjenige von Rittberger/Hasenvlecker zurechnet, gehen von einem Wechselverhältnis aus, das sich zwischen externen Konfliktfaktoren und innerreligiösen Strukturen abspielt. Zwar seien Religionen nicht selbst konfliktverursachend, doch auch nicht „leichtthin instrumentalisierbar“¹³. Vielmehr müssen die politischen Eliten, die die Religion zu instrumentalisieren versuchen, ihre Absicht auch innerhalb des religionsinternen Diskurses rechtfertigen, ihr Vorhaben also innerhalb des Werthorizonts der Religionsgemeinschaft legitimieren. Während – vereinfacht formuliert – in primordialistischen Theorien Religion eine Variable darstellt, die aus sich heraus Konfliktpotential birgt und in instrumentalistischen Theorien lediglich ein „Scheinzusammenhang“ besteht, geht der konstruktivistische Ansatz von Religion als „intervenierende(r) Variable“¹⁴ aus. Er nimmt dabei empirische Befunde der Instrumentalisten auf: So haben diese zeigen könne, dass vielfach Eliten, die Machtinteressen verfolgen, ursächlich an dem Konflikt beteiligt sind.¹⁵ Doch während aus instrumentalistischer Perspektive der Blick von den Religionen weg und hin zu den dem Konflikt zu Grunde liegenden sozio-ökonomischen Umständen gerichtet wird, finden sich gute Gründe, dass Religionen und Religionsgemeinschaften weiterhin betrachtet werden, und zwar nicht nur als Werkzeuge der Konfliktparteien. Religionsgemeinschaften werden hier im größeren Kontext intersubjektiver Strukturen betrachtet: „Im Unterschied zu Instrumentalisten verstehen Konstruktivisten intersubjektive Strukturen nicht als intellektuellen Überbau, der auf grundlegende Macht- und Herrschaftsverhältnisse zurückgeführt werden kann. Vielmehr wird ihnen ein Eigenleben zugesprochen, und sie machen nach konstruktivistischem Dafürhalten Macht- und Herrschaftsverhältnisse als solche überhaupt erst begreifbar und damit eben auch kritisierbar.“¹⁶ Dieses Eigenleben der intersubjektiven Strukturen bestimmt nach konstruktivistischer Lesart, ob die Eliten Gruppen für ihre Zwecke einspannen können; Rittberger und Hasenclever gehen also davon aus, dass die Eliten bereits Interessen verfolgen und spezifische intersubjektive Strukturen eine Rolle in der Wahl ihrer Strategie spielen: Sie bestimmen, ob sich eine Gruppe

¹¹ Vgl. ebd., 23f.

¹² Vgl. ebd., 27.

¹³ Ebd., 28.

¹⁴ Rittberger/Hasenclever 2005, 137.

¹⁵ Vgl. ebd., 139.

¹⁶ Ebd.

instrumentalisieren lässt. Inwieweit Gewalt als Mittel in den Blick kommt, hängt in dem Modell neben der allgemeinen gesellschaftlichen Akzeptanz davon ab, ob sich die Mitglieder einer Gruppe für Gewalt mobilisieren lassen.¹⁷ Nach dem Bisherigen treten Religionsgemeinschaften also lediglich als Exemplare für Gruppenstrukturen auf. Tatsächlich weisen sie jedoch Charakteristika auf, die dazu führen, dass Religionsgemeinschaften anfälliger für Eskalationen zu sein scheinen als nichtreligiöse Gruppen. Dies wird anhand dreier Variablen durchbuchstabiert, die die Mobilisierbarkeit einer Gruppe bestimmend beeinflussen.

- Erstens: Wertekonflikte scheinen gewaltanfälliger zu sein als Interessenkonflikte.¹⁸ Wenn es den Akteuren nicht nur um eine Verteilung knapper Güter, sondern um die Grundlage des Zusammenlebens geht, dann steht im Konflikt die eigene Identität auf dem Spiel; wenn auch nicht alle, so sind doch viele Mittel erlaubt. Wenn nun Konflikte als religiöse Konflikte stilisiert werden, dann werden oft die „eigenen Ansprüche (...) überhöht und die Gegenposition wird zur Gotteslästerung, der jede moralische Berechtigung abgesprochen wird.“¹⁹ Religion kann die eigene Position überhöhen.
- Zweitens spielt eine Rolle, wie opferbereit die Mitglieder einer Gruppe sind.²⁰ Wenn die Gruppenmitglieder als zweckrationale Akteure betrachtet werden, dann muss dem Risiko der Gewaltanwendung ein entsprechender Erfolg winken. Gerade religiöse Semantik liefert hier eine überaus wirksame Belohnungsstruktur: Das Versprechen einer sinnvollen Existenz und des ewigen Heils können hinreichende Motivatoren für überaus risikobehaftete Handlungen sein.
- Drittens werden zu Erklärung von Konflikten das Verhältnis der Konfliktparteien zueinander und damit das Ensemble möglicher Strategien herangezogen: Verhandlungen können nur gelingen, wenn die Verhandlungspartner sich gegenseitig Vertrauen entgegenbringen. Wenn im religiösen Kontext der Andere als böse dargestellt wird, kann dies das Vertrauen untergraben.

Eine ganz einfache Antwort auf die Rolle von Religion in Konflikten gibt das konstruktivistische Modell also nicht. Dafür lässt es eine Realität in den Blick kommen, die primordialistische und instrumentalistische Modelle kaum erklären können: Religionsbasierte Akteure können nicht nur konfliktverschärfend wirken, sondern wirken auch konfliktdeeskalierend. Weingardt (2010) belegt den Befund mit Fallstudien in Argentinien/Chile, der DDR, Britisch Ost-Indien, Kambodscha, Mosambik und den Philippinen. Er stößt dabei überwiegend auf einzelne Akteure, die aus den Religionsgemeinschaften heraus in einem Konflikt deeskalierend wirken.²¹ Ich möchte eine anders nuancierte Frage stellen: Inwieweit können Religionsgemeinschaften nicht nur *konfliktdeeskalierend*, sondern auch *konfliktpräventiv* wirken? In der Prävention von Konflikten

¹⁷ Vgl. ebd., 141.

¹⁸ Vgl. ebd., 142f.

¹⁹ Ebd., 145.

²⁰ Vgl. ebd., 143

²¹ Vgl. ebd., 394–396

sind es nicht nur herausgehobene Akteure, die eine große Rolle spielen. Vielmehr lassen sich auf Grundlage der konstruktivistischen Konflikttheorie einige Grundlagen konfliktpräventiven interreligiösen Zusammenlebens formulieren.

4 *Dass Srebrenica nicht noch einmal sei. Andeutungen eines konfliktpräventiven Potentials des Religiösen*

Wenn in Wertekonflikten die eigene Identität auf dem Spiel steht, dann schließt sich die Frage an, ob diese Werte nicht gerade auch an das gemeinsam mit den anderen Parteien getragene Gemeinwesen gebunden sein können. Rainer Forst unterscheidet in „Kontexte der Gerechtigkeit“ (1996) vier verschiedene Kontexte, in denen Menschen sich gegenseitig Anerkennung entgegenbringen können, darunter den politischen Kontext, in dem sich „Personen als gleich berechnete Bürger mit bestimmten Ansprüchen auf die Teilnahme an der politischen Gemeinschaft und die Teilhabe an ihren Ressourcen“²² anerkennen, während sich die Identität und das Selbstwertgefühl durch die Anerkennung in den vielfältigen Gemeinschaften aufgrund der jeweiligen partikularen Werte konstituieren.²³ Religionsgemeinschaften sind typische Beispiele für diese identitätsstiftenden Gemeinschaften. Gleichzeitig können Religionsgemeinschaften auch (bzw. gerade auch) in einem religiös nicht gebundenen Staat gesellschaftlich fundamentale Rollen übernehmen, insbesondere, indem sie Konzepte wie das der Menschenwürde untermauern, das der Staat selbst nicht begründen kann, und, indem sie wohltätig agieren.²⁴ Wenn den Religionszugehörigen glaubhaft gemacht werden kann und wenn sie praktisch erfahren, dass diese Beiträge zum Gemeinwohl selbst zum Kern der eigenen Religion gehören, dann kann gerade die eigene religiös geprägte Identität die politische Anerkennung des Anderen mit sich bringen. Damit wäre gleichzeitig auch verhindert, dass sich eine sinnvolle Existenz aus einem gewalthaften Konflikt ergeben kann: Wenn eine religiös gebotene Lebensweise einschließt, verantwortlich für das politische Zusammenleben zu sein, dann würde mit der Gewalt nicht nur der Frieden, sondern auch das eigene Heil gefährdet. Schließlich kann, wenn das interreligiöse Zusammenleben durch gemeinsames gesellschaftliches Engagement geprägt ist, dadurch gegenseitiges Vertrauen entstehen, dass gewaltlose Lösungen von Konflikten ermöglicht.

Und Bosnien und Herzegowina? Der Islamwissenschaftler Enes Karić betont, dass eine gemeinsame politische bosnische Identität entscheidend für die „Etablierung eines normalen Lebens in Bosnien und Herzegowina“²⁵ ist; die Religionsgemeinschaften können dazu beitragen, indem sie ein interreligiöses Engagement für die gemeinsame Gesellschaft fördern. Gelingt das, dann könnte der bosnische Islam tatsächlich zum Vorbild für den Islam in Europa werden, wie der kroatisch-bosnische Katholizismus dann zum Vorbild eines Katholizismus würde, der in Europa an der Seite des Islams existiert. In einem Land, in dem noch die Erinnerungen der Jugendlichen davon geprägt sind, dass stets neu Leichen gefunden werden, schließt diese Aufgabe eine pädagogische ein: Kann

²² Forst 1996, 429.

²³ Vgl. ebd., 427f.

²⁴ Vgl. Schmid 2012, 542.

²⁵ Karić 2013, 191.

nicht die Forderung, dass Srebrenica nie wieder sei, als Impuls für die gemeinsame Aufgabe wirken?

Literatur

- Fischer Weltalmanach (2012): Bosnien und Herzegowina. Online unter <http://www.bpb.de/nachschlagen/lexika/fischer-weltalmanach/65643/bosnien-und-herzegowina?p=all> (Abruf am 12.11.2013).
- Forst, Rainer (1996): Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus. Frankfurt am Main.
- Fuster, Thomas (2013): Mostar. Die unregierbare Stadt. In: NZZ vom 26.03.2013. Online unter <http://www.nzz.ch/aktuell/international/uebersicht/die-unregierbare-stadt-1.18053507> (Abruf am 12.11.2013).
- International Crisis Group (2013): Bosnia's Dangerous Tango: Islam and Nationalism. Europe Briefing N°70. Sarajevo/Brüssel.
- Karić, Enes (2013): Bosnische Identität und europäische Identität, bosniakische Identität und muslimische Identität. In: Omerika, Armina (Hg.): Muslimische Stimmen aus Bosnien und Herzegowina. Die Entwicklung einer modernen islamischen Denktradition. Freiburg/Basel/Wien.
- Kube, Stefan (2005): Religion als Konfliktpotenzial im jugoslawischen Zerfallsprozess und während des Krieges in Bosnien und Herzegowina. In: OWEPE 3/2005, 183–191. Online unter <http://www.owep.de/artikel/463/religion-als-konfliktpotenzial-im-jugoslawischen-zerfallsprozess-und-waehrend-des> (Abruf am 12.11.2013).
- Rittberger, Volker; Hasenclever, Andreas (2005): Religion in Konflikten – Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Frieden. In: Zimmer, Manfred (Hg.): Religion und Politik im Zeichen von Krieg und Versöhnung. Beiträge und Materialien, 136–156.
- Schmid, Hansjörg (2012): Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik. Freiburg im Breisgau.
- Sundhaussen, Holm (2008): Der Zerfall Jugoslawiens und dessen Folgen. APUZ 32/2008. Online unter <http://www.bpb.de/apuz/31042/der-zerfall-jugoslawiens-und-dessen-folgen?p=all> (Abruf am 12.11.2013).
- Unesco Advisory Body Evaluation (o. J.): Old Bridge Area of the Old City of Mostar. Online unter <http://whc.unesco.org/en/list/946> (Abruf am 12.11.2013).
- Weingardt, Markus A. (2010): Religion Macht Frieden. Das Friedenspotenzial von Religionen in politischen Gewaltkonflikten. Bonn.

Christoph Holbein (25) studiert katholische Theologie und Mathematik im neunten Semester in Münster. Im Frühling 2013 verbrachte er für ein Praktikum vier Wochen in Mostar.

Erklärung des/der Studierenden:

Name: Christoph Holbein

Thema der Arbeit: Gemeinsam Frieden gestalten

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit zum oben genannten Thema selbstständig verfasst habe, dass ich keine anderen Quellen und Hilfsmittel als die angegebenen benutzt habe und dass ich die Stellen der Arbeit, die anderen Werken – auch elektronischen Medien wie dem Internet – dem Wortlaut oder Sinn nach entnommen wurden, auf jeden Fall unter Angabe der Quelle als Zitate oder Entlehnungen kenntlich gemacht habe.

Zudem versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit zum oben genannten Thema nicht bereits an anderer Stelle eingereicht habe.

Münster
09.12.2013, (Holbein)

(Ort, Datum – Unterschrift)