

---

## Religion – Wirtschaft – Politik

Schriftenreihe des Zentrums für Religion, Wirtschaft und Politik

Herausgegeben von

Georg Pfeiderer (geschäftsführend), Martin Baumann,

Pierre Bühler, Gerd Folkers, Antonius Liedhegener,

Jürgen Mohn, Wolfgang W. Müller, Daria Pezzoli-Olgiati,

Konrad Schmid, Peter Seele und Jörg Stolz

---

Band 6 – 2013

Georg Pfeiderer, Alexander Heit (Hg.)

## Religions-Politik I

Zur historischen Semantik europäischer  
Legitimationsdiskurse

P  
V  
E  
R  
P  
V  
A  
L  
A  
N  
G  
E  
R  
L  
A  
G  
O



Nomos

## 1. Politische Ordnung und religiöse Legitimation

Der moderne demokratische Staat kann auf eine direkte religiöse Legitimation seiner politischen Ordnung verzichten. Er bezieht sie durch die grundrechtlichen Freiheiten, die den Staatsbürgern zustehen, deren Geltung und Durchsetzung er zu gewährleisten, deren Konkordanz er in politischen Prozessen zu organisieren, gesetzlich zu fixieren, rechtsstaatlich zu überprüfen und über die er im Konfliktfall richterlich entscheiden zu lassen hat. Durch demokratische Partizipation und rechtsstaatliche Verfahren sind alle Staatsbürger an den Prozessen der Interpretation und Ordnung des Freiheitslebens grundsätzlich beteiligt. Daher steht die Religion dem Staat auch nicht einfach gegenüber, sondern nimmt über die religiöse Orientierung der politischen Akteure auf das staatliche Handeln Einfluss. Diese Schnittstelle wird gelegentlich diskursiv aktiviert. Dabei erfolgt eine reflexive Vertiefung des Verhältnisses von Religion und Politik, die auch eine legitimatorische Dimension hat. In ihr können drei Aspekte voneinander unterschieden werden. *Zunächst* wird in den Diskursen daran erinnert, dass sich das Ensemble der grundrechtlichen Freiheiten einem bestimmten Verständnis des Menschen verdankt, bei dessen Formierung die jüdische und die christliche Religion wesentliche Anteile hatten. Dieses oft verkürzt so genannte Menschenbild wird in den politischen Grundlagendiskursen ebenso wie bei der politischen Diskussion über einzelne Sachverhalte (etwa bei den ethischen Grenzfragen der Biomedizin) aktualisiert. In diesen Diskursen wird auch die religiöse Dimension der anthropologischen Grundannahmen des Gemeinwesens kenntlich gemacht, nicht nur durch ihre Artikulation von Vertretern der Kirchen, sondern auch von den Entscheidungsträgern in Politik und Gesellschaft. *Sodann* ist der demokratische Staat für sein Funktionieren auf die Partizipation der Staatsbürger angewiesen. Er muss sie voraussetzen, kann sie jedoch nicht einfordern. Daher bilden die religiösen Traditionen wichtige sittliche Ressourcen, die – zumindest für die Gläubigen – die Übernahme von politischer Verantwortung legitimieren und die politischen Programmdiskurse mit Grundlagen und Zielvisionen speisen. *Schließlich* muss sich der Staat über den Modus der Zugehörigkeit zu ihm verständigen. Ein Staat ist ein historischer Sachverhalt. Er fußt auf einem bestimmten nationalen, territorialen, kulturellen, sittlichen und religiösen Erbe und er zieht Grenzen. In der Regel dominiert der generative Modus zur Legitimation von Zugehörigkeit. Zum Staat gehört ein Staatsvolk, das sich in der Regel selbst reproduziert. Aber das Ideal einer nationalen Einheit von Territorium, Volk, Sprache, Kultur und Staat hat niemals der Wirklichkeit



vollständig entsprochen. Die Zugehörigkeitsdebatten sind stets nach aussen und nach innen gerichtet. Gegenwärtig bewirken die Etablierung von staatlichen Strukturen oberhalb der Nationalstaaten und die globalen Migrationen, dass neue Zugehörigkeitsdiskurse etabliert werden, bei denen auch die Religion eine wesentliche Rolle spielt. Dabei zeigen sich im historischen Vergleich gewichtige Veränderungen. Die Debatte um die bürgerliche Gleichstellung der Juden im Preussen des späten 18. Jahrhunderts zielte auf Revision der strengen Bindung von Staatsangehörigkeit und religiöser Orientierung. In der Gegenwart sind religiöse Orientierung und Staatsbürgerschaft zwar grundsätzlich entkoppelt. Die immer wieder aufflammenden Diskussionen darüber, ob «den» Islam, in Europa erst durch Migration ansässig geworden, zu dieser Differenzierung in der Lage ist, zeigt aber, dass sich Muslime zum legitimatorischen Nachweis ihrer demokratischen und rechtsstaatlichen Gesinnung aufgerufen fühlen.

Dem zuletzt genannten Diskurszusammenhang soll im Folgenden nachgegangen werden. Ausgangspunkt ist die Hypothese, dass in der Verwendung des Begriffs der Menschenwürde gegenwärtig alle drei Aspekte der legitimatorischen Dimension identifiziert werden können. Er spielt daher eine wesentliche Rolle bei der Bestimmung des Verhältnisses von Politik und Religion und übernimmt insofern eine Schirmfunktion, weil er politisches und religiöses Denken aus unterschiedlichen Traditionen zusammenzuführen vermag. Ausgangspunkt dafür ist seine herausgehobene Bedeutung im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland und in der Bundesverfassung der Schweizerischen Eidgenossenschaft. Seine priorisierte Stellung in Artikel 1 des Grundgesetzes resümiert die Erfahrungen mit den massiven Menschenrechtsverletzungen während der nationalsozialistischen Diktatur in Deutschland, gibt dem auf ihn folgenden Grundrechtskatalog dadurch eine besondere «story» und macht durch das Achtungs- und Schutzgebot das staatliche Handeln in besonderer Weise grundrechtssensibel. Mit einigem Recht hat man für Deutschland daher auch von einer «offizielle[n] Staatsmoral»<sup>1</sup> gesprochen. In Deutschland, der Schweiz und innerhalb der EU wird im Begriff der Menschenwürde das Set der geteilten normativen Grundannahmen gebündelt, die der staatlichen Ordnung vorausliegen und die das Reservoir gemeinsamer sittlicher Überzeugungen bilden. Geschichtlich betrachtet, ist der Verfassungsrang des Begriffs ein neues Phänomen von beachtlicher Konjunktur.<sup>2</sup> Inzwischen

1 Antes, Menschenrechte und Staatsmoral, 124–137, 131.

2 Vgl. Enders, Freiheit als Prinzip rechtlicher Ordnung, 295–320.

wurde er an prominenter Stelle in internationale Vereinbarungen zum Menschenrechtsthema aufgenommen, zuletzt in die Charta der Grundrechte der Europäischen Union.<sup>3</sup> Weil sich in dieser Begriffsverwendung eine Erfahrung der deutschen bzw. europäischen Geschichte spiegelt, wurde die «Menschenwürde» schon als spezifisches Merkmal einer europäischen Zivilreligion bezeichnet.<sup>4</sup>

In *ideengeschichtlicher* Hinsicht bildet der Begriff eine Synthese aus Elementen des aufgeklärten Naturrechts, der sozialistischen Bewegung und christlicher Anthropologie.<sup>5</sup> In den Verfassungstexten wurde auf eine Definition des Inhaltes verzichtet und der Satz von der Menschenwürde als «nicht interpretierte These»<sup>6</sup> an den Anfang des Grundrechte-Katalogs gestellt. Die damit verbundene Begründungs- bzw. Interpretationsoffenheit ist kein Mangel, sondern angesichts der pluralistischen Konstellation hilfreich,<sup>7</sup> weil der Begriff nur dann, wenn er aus unterschiedlichen Perspektiven interpretiert wird, integrative Kraft entfalten kann. Dies ist durchaus nicht selbstverständlich, sondern verdankt sich einerseits bestimmten historischen Bedingungen und andererseits denjenigen Merkmalen des Begriffs, die ihn für diese Offenheit disponieren. Es ist die «supplementierende Komplementarität»<sup>8</sup> seiner Begründungen und Interpretationen, die es ermöglicht, dass der Begriff innerhalb der *politischen Kultur* eine Schirmfunktion übernimmt, die die unterschiedlichen religiösen, kulturellen und weltanschaulichen Strömungen zu integrieren vermag.

Ziel dieses Beitrages ist die Analyse dieser Schirmfunktion des Menschenwürde-Begriffs im Blick auf die politische Beheimatung von Muslimen in Deutschland und Europa. Für Muslime bietet sich der Begriff der Menschenwürde deshalb an, weil er ein wesentlicher Faktor der Legitimation der demokratisch-rechtsstaatlichen Ordnung im Westen ist und sich Muslime daher durch seine Aneignung als zu ihr zugehörig legitimieren können – sowohl gegenüber der Mehrheitsgesellschaft als auch gegenüber der eigenen Community. Die hermeneutischen Strategien der Aneignung

3 Vgl. ebd., 304f.

4 Vgl. Kleger, Gibt es eine europäische Zivilreligion? Pariser Vorlesung über die Werte Europas.

5 Vgl. Schelha, «Menschenwürde» – Konkurrent oder Revisor der Christlichen Freiheit?, 241–264.

6 Zitiert nach Enders, Freiheit als Prinzip rechtlicher Ordnung, 297.

7 Vgl. dazu Vögele, Menschenwürde und Gottesbildlichkeit, 265–276.

8 Heimg, Artikel «Menschenwürde», in: Evangelisches Staatslexikon, 1516–1525, 1520.



und Interpretation des Begriffs Menschenwürde vonseiten muslimischer Intellektueller sind Thema des dritten Teils dieser Studie.

Die sich darin zeigende legitimatorische Bedeutung des Menschenwürde-Begriffs soll durch einen Vergleich mit derjenigen Debatte vertieft werden, bei der erstmals in Deutschland öffentlich über die freiheitliche Grundlage des Staates diskutiert wurde. Dies geschah während der Grundrechtsdebatte in der Frankfurter Nationalversammlung im Jahr 1848, die erstmals eine demokratische Verfassung für das Deutsche Reich erarbeitete. Der Vergleich bietet sich aus mehreren Gründen an. Das Frankfurter Parlament galt als bürgerliches «Professorenparlament», in dem erstmals auf einem offiziellen Forum der politischen Öffentlichkeit ein von den traditionellen Verpflichtungen absehender, intellektueller Diskurs über die freiheitlichen Grundlagen der staatlichen Ordnung geführt wurde. Dabei musste ein Konsens über den verbindlichen Geltungsgrund der bürgerlichen Freiheitsrechte erzielt werden, der zugleich über die Zugehörigkeit zum Deutschen Reich zu entscheiden hatte. Bei der Suche nach diesem Geltungsgrund spielten die offiziellen Ausdrucksformen und Repräsentanten der christlichen Konfessionen eine bloss untergeordnete Rolle. Die Kirchen und ihre Vertreter waren zu eng mit dem christlichen Obrigkeitsstaat verbunden, der in der Revolution gerade überwunden werden sollte. Daher wirkte – das macht den Vergleich für die Gegenwart attraktiv – die religiöse Dimension vor allem *indirekt* auf den Geltungsgrund der Freiheitsrechte ein. Zu diesen gehörte auch, dass man die Voraussetzungen für die Etablierung von religiöser Pluralität schuf, die über die christlichen Konfessionen hinausging: Das hatte schon damals zur Folge, dass sich die Vertreter derjenigen Religion, die in den Genuss der Freiheitsrechte kommen sollten, als von den Grundlagen ihrer Religion aus fähig legitimieren mussten, in den Geltungsbereich der Freiheitsrechte einzutreten. Das war die Situation der jüdischen Menschen in den deutschen Bundesstaaten. Diese Legitimation konnte damals nur im freien intellektuellen Diskurs angeboten werden, weil es dem Judentum damals – wie heute dem Islam – an einer repräsentativen Organisation gebrach, die verbindlich für alle Auskunfts hätte geben können. All diese Aspekte legen den Vergleich beider Legitimationsdiskurse nahe. Dazu kommt noch ein forschungsgeschichtlicher Gesichtspunkt: Im Unterschied zu den Verfassung gebenden Beratungen im Parlamentarischen Rat 1948/49 und in der Weimarer Nationalversammlung 1918/19 sind die auf das Thema «Religion» bzw. «Religionsrecht» bezogenen Debatten in der Paulskirche in der evangelischen Theologiegeschichtsschreibung wenig präsent. Dem soll mit diesem Beitrag gegen-

gesteuert werden. Den damaligen Debatten kommt auch deshalb besonderes Gewicht zu, weil man später, bei den Verfassungsberatungen in Weimar (1919) und in Bonn (1948/49), auf die Ergebnisse der Beratungen in der Frankfurter Nationalversammlung zurückgegriffen hat. Die Hypothese, die in diesem zweiten Teil der Studie erhärtet werden soll, lautet: Der Begriff deutsche Nation war damals der Geltungsgrund der Grundrechte. Er stand, wie gegenwärtig der Begriff Menschenwürde, über den religiösen Traditionen, entbehrte aber nicht einer religiösen und stitlichen Dimension. Er konnte religiöse Vielfalt überspannen und gleichzeitig über Inklusion und Exklusion zum politischen Gemeinwesen entscheiden. Er stellte – so soll hier gezeigt werden – damals so etwas wie das zivilreligiöse Fundament des Staatswesens dar.

Auf einen solchen legitimatorischen «Sinnmagneten» kann, das wird in den abschliessenden Erwägungen des vierten Teils zusammenzufassen sein, damals wie heute keine Ordnung, die Freiheit politisch organisieren will und damit eine plurale Religionskultur zu beheimaten hat, verzichten. Mit der Verschiebung der zivilreligiösen Plattform von der «Nation» zur «Menschenwürde» verbinden sich aber zugleich einige wesentliche inhaltliche Veränderungen, auf die aufmerksam zu machen ist. Diese zeigen zudem an, dass der Begriff Menschenwürde trotz vielfältiger Aneignungsstrategien kein Passpartout ist, sondern auch in seiner zivilreligiösen Bedeutung unangeltbare normative Ansprüche stellt, die gegenwärtig noch nicht eingeholt sind.

Der Begriff Zivilreligion wird hier nicht im Sinne seiner US-amerikanischen Interpretation aufgegriffen<sup>9</sup>, sondern im Anschluss an Rolf Schieder als «hermeneutischer Schlüssel zur Verständigung über religiös-politische Sachverhalte nach der Aufklärung»<sup>10</sup> verstanden. Danach repräsentiert die Zivilreligion das diskursive Feld, auf dem gemeinsame normative Grundannahmen auf der Schnittstelle von Politik und Religion artikuliert werden. Dieses Verständnis von Zivilreligion geht auf Niklas Luhmanns Beitrag «Grundwerte als Zivilreligion» zurück, die er als Ergebnis der gesellschaftlichen Differenzierung beschrieb hat. Sie ist «einerseits der Verständigungsmodus des Religionssystems mit seiner gesellschaftlichen Umwelt, zugleich aber auch der Bereich des gesellschaftlich Selbstverständlichen, gegen den die Religion verschärft selektive Kriterien zur Geltung zu brin-

<sup>9</sup> Vgl. dazu den klassischen Text von Bellah, *Zivilreligion in Amerika* (1967), 19–41.

<sup>10</sup> Schieder, *Zivilreligion als Diskurs*, 8–22, 14.



gen hat.<sup>11</sup> Danach markiert die Zivilreligion die ideale Schnittmenge zwischen Religionssystem und politischem System, und zwar so, dass im zivilreligiösen Diskurs über die von allen Staatsbürgern geteilten Wertannahmen zugleich die Unterscheidung beider Teilsysteme durch diese selbst vorgenommen wird. Die religiösen Traditionen gehen also im zivilreligiösen Diskurs – auch in den dort fixierten Konsensen – nicht auf, sondern re-spezifizieren die zivilreligiösen Gehalte in der Perspektive ihrer je eigenen Dogmatik. In diesem Sinne hat auch Eilert Herms den Begriff theologisch rezipiert<sup>12</sup>, die wechselseitigen Interdependenzen hervorzuheben und die Freiheit im zivilreligiösen Diskurs als normativen Standard herausgearbeitet, der die religiösen ebenso wie die politischen Akteure vor wechselseitiger Vereinnahmung schützt und die gleichwohl staatlich nicht erzwingbaren Überzeugungsfundamente des staatstragenden Ethos durch freie religiöse Gewissheitskommunikation und damit Zivilreligion hervorbringt.<sup>13</sup> Noch einmal: Es geht bei der Verwendung des Begriffs Zivilreligion nicht um die Behauptung, dass der Staat selber religiöse Attribute annimmt oder darum, die Trennung von Staat und religiösen Gemeinschaften zu unterlaufen<sup>14</sup>, sondern um die Identifikation derjenigen diskursiven Plattform, auf der der religionsfreundliche Staat und die staatsfreundlichen religiösen Akteure unterschiedlicher religiöser Traditionen sowie andere zivilgesellschaftliche Player sich über die legitimatorischen Grundlagen und die für sie nicht disponiblen Grenzen des Gemeinwesens verständigen. Ziel dieses Beitrages ist es zu zeigen, dass es diese Plattform gibt, dass sie insbesondere dann diskursiv betreten wird, wenn über Zugehörigkeiten entschieden werden soll und dass es gegenwärtig der Begriff der Menschenwürde ist, an den diese Diskurse angeschlossen werden.

11 Luhmann, Grundwerte als Zivilreligion, in: ders., Soziologische Aufklärung Band 3, 293–308, 303.

12 «Einerseits manifestiert sich in der Zivilreligion [...] die in der Gleichursprünglichkeit beider Spähen [Religion, politische Ordnung] begründete spezifische Offenheit des staatlichen Lebens für eine Prägung durch die zielwahlorientierenden Gewissheiten der Religion [...] der Staatsbürger, ja seine Angewiesenheit auf und seine Abhängigkeit von ihnen; [...] Andererseits [...] manifestiert sich in der Zivilreligion zugleich auch das [...] Eingebettensein der Religions- und Weltanschauungskommunikation in die staatlich unterhaltene Friedensordnung sowie die Angewiesenheit der ersteren auf die letztgenannte» (Herms, Systematische Aspekte einer geschichtlichen Realität, 97–127, 111f.).

13 Vgl. ebd., 124–127.

14 Vgl. Nolte, Religion und Bürgergesellschaft, 111.

## 2. Der Begriff der deutschen Nation und die Grundrechte. Die Debatten in der Frankfurter Nationalversammlung

In Deutschland erlangen die Grundrechte erstmals im Zuge der Revolution von 1848 den Charakter ausdrücklicher Verfassungsnormierung. Dieser Vorgang steht in einem engen Zusammenhang mit der Auflösung der christlichen Legitimation der Fürstenherrschaft durch die reformatorische Obrigkeitslehre, mit der Kritik an der Idee des autoritären christlichen Staates und mit der Idee der Nation, die nun zum Fundament des Politischen wird. Entstanden war das moderne Nationalgefühl in Deutschland als Reaktion auf die Konstituierung der französischen Nation im Zuge der Französischen Revolution. Die Befreiungskriege gegen die napoleonische Fremdherrschaft standen unter dem Vorzeichen von deutschem Nationalgeist, der preussischen Patriotismus nicht ausschloss, bürgerlicher Emanzipation und politischer Partizipation.<sup>15</sup> Der liberale Nationalismus verstand sich – wie das Beispiel Friedrich Schleiermachers zeigt – keineswegs als chauvinistisch oder exklusiv, sondern führte den Kosmopolitismus der Aufklärung fort.<sup>16</sup> Das politische Wollen des liberalen Nationalismus war insofern religiös legitimiert, als die Leitideen der Französischen Revolution Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit über das Gebot der Nächstenliebe in der christlichen Tradition identifiziert und somit angeeignet werden konnten. Dabei repräsentierte die «Nation» den konkreten historischen Sozialhorizont, in dem diese sittlichen Grundeinsichten in vorzüglicher Weise politisch umgesetzt werden können.<sup>17</sup> Diese religiöse Legitimation des Politischen stand zwar in Spannung zu der reformatorischen Ordnungstheologie und der christlichen Lehre von der von Gott eingesetzten Obrigkeit, konnte aber mit ihr synthetisiert werden. Dagegen standen die ultramontan orientierten Katholiken und die jüdischen Menschen im nationalen Diskurs unter starkem Legitimationsdruck, Glaube und Nation miteinander zu verbinden.

15 Vgl. Senkel, Patriotismus und Protestantismus. Konfessionelle Semantik im nationalen Diskurs zwischen 1749 und 1813.

16 Vgl. Wolfes, Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft. Friedrich Schleiermachers politische Wirksamkeit, und Schellha, Schleiermacher als politischer Denker, 83–100.

17 Vgl. hierzu die historischen Darstellungen von Jacobs, Die Entwicklung des deutschen Nationalgedankens von der Reformation bis zum deutschen Idealismus, und Kupisch, Die Wandlungen des Nationalismus im liberalen deutschen Bürgertum, 51–110, 111–134.



Schon in den damaligen Diskursen über den Begriff war deutlich, dass die Nation keine naturwüchsige und eindeutige Ordnung des sozialen Lebens ist, sondern sich historischen Bedingungen verdankt, die politisch eingeholt werden müssen.<sup>18</sup> Dazu gehört im sog. Vormärz der Übergang von der deutschen Kulturnation, die im 18. Jahrhundert mit der Idee der dynastischen Legitimität politischer Herrschaft verbunden war, in eine «Volksnation», in der die nationale Zusammengehörigkeit politischen Ausdruck findet und vom Volk ausgehend legitimiert wird.<sup>19</sup> Dabei spielen, wie neuere Nationalismusforschung herausgearbeitet hat, religiöse Faktoren eine wesentliche Rolle.<sup>20</sup> Einmal kann das Nationalbewusstsein selbst als politische Religion inszeniert und gegen die etablierten Religionen gerichtet werden, weil diese – wie etwa der Protestantismus – mit den traditionellen politischen Mächten im Bunde waren, oder – wie der ultramontane Katholizismus oder das Judentum – als Faktor nationaler Desintegration angesehen wurden. Sodann gibt es den religiös aufgeladenen Nationalismus, der das politische Wollen des Nationalstaates als Durchsetzung des göttlichen Geschichtswillens ansieht und nicht selten aggressive oder gar imperialistische Züge annimmt. In den Diskursen des Vormärz befindet man sich aber noch jenseits dieser Alternative. Hier wird die deutsche Nation als eine Einheit begriffen, die vor allem ständische Privilegien überwinden und den obrigkeitlichen Paternalismus zugunsten der bürgerlichen Gleichheit aufheben will, ohne zugleich die Individuen voneinander zu isolieren. Darin grenzte man sich wesentlich von der Französischen Revolution ab. Wesentlicher Faktor im Aufbau des politischen Nationalbewusstseins war die Bedeutung auf die gemeinsame Geschichte, die innere Differenzen, wie unterschiedliche Abstammung und konfessionelle Spaltung, überbrückte.<sup>21</sup> Auf

18 Vgl. Vick, *Defining Germany. The 1848 Parliamentarians and National Identity*.

19 Vgl. zu diesen Unterscheidungen: Lepsius, *Nation und Nationalismus in Deutschland, 232–246*. Danach definiert die «Volksnation» die Ordnung unter Einbezug kultureller, sprachlicher und religiöser Faktoren und zielt auf nationale, territoriale und politisch-staatliche Einheit, die nach innen und aussen strenge Unterscheidungen vollzieht. Im Unterschied dazu konstituiert sich die «Kulturnation» über die kulturelle Gleichheit von Menschen» (238), zielt nicht notwendiger Weise auf politische Einheit, die vielmehr – so im ersten und zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts – durch das dynastisch-monarchische Prinzip legitimiert war, das während der Epoche der Restauration in der «Heiligen Allianz» religiös begründet war.

20 Vgl. Graf, *Die Nation – von Gott erfunden*, in: ders., *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, 102–132.

21 Vgl. Kaschuba, *Volk und Nation. Ethnozentismus und Geschichte und Gegenwart*, 56–81, 60f.

diese Weise übernimmt die Nation die Funktion von Einheitsstiftung und der Beherrschung freier Bürger in einem politisch arrondierten und historisch-kulturell konkret identifizierbaren Sozialverband. Die Nation «repräsentiert eine politische Ebene oberhalb der Region und unterhalb der Weltzivilisation und hat so ihre eigne, unverzichtbare Würde».<sup>22</sup> Zu dieser Würde gehörte in diesem Stadium des Nationalbewusstseins auch, dass die nationale politische Einheit nicht auf Kosten anderer Nationen erreicht werden sollte. Vielmehr besteht ein wesentliches Ziel im Entwurf einer «Konzeption des Zusammenlebens der Nationen».<sup>23</sup> Wird dieser Gedanke geschichts- und individualitätstheoretisch vertieft, tritt die religiöse Dimension des Begriffs Nation hervor, wie exemplarisch an Leopold von Ranke (1795–1886) Bemerkung aus der Einleitung in seine Vorlesung «Deutsche Geschichte» deutlich wird: «Die Völker, erfüllt ein jedes von einem eigentümlichen Geist, durch den sie sind, was sie sind, ohne den sie nicht wäre, was sie wären, den sie den Trieb und die Pflicht haben, nach dem Ideal, das ihnen innewohnt, zu entwickeln, sind Geschöpfe, gleichsam Gedanken des göttlichen Geistes. Auf ihrem gegenseitigen Einfluss und dem Widerstand, den sie sich gegenseitig leisten, beruht der jedesmalige Zustand der Welt.»<sup>24</sup> Die Individualität der Nationen, ihre Vielfalt und wechselseitige Einflussnahme werden von Ranke mit dem Hinweis auf die «Gedanken des göttlichen Geistes» – in einer freilich undogmatischen Weise – religiös begründet und als Motor der geschichtlichen Bewegung aufgefasst.

Die integrative Bedeutung des Begriffs deutsche Nation wird im Grundrechtsdiskurs in der Frankfurter Nationalversammlung 1848 deutlich. In den Grundrechtsdiskursen des Vormärz konkurrierten noch natur- bzw. grundrechtliche Begründungsfiguren mit konservativen, nach denen der Monarch in Einsicht der Gottebenbildlichkeit den Individuen bestimmte Grundfreiheiten zu gewähren und zu garantieren habe.<sup>25</sup> Nach Grimm war diese Frage nach dem «Geltungsgrund» der Grundrechte das «Leitthema für die erste Jahrhunderthälfte».<sup>26</sup> In dieser Zeit dominierte in der Staatsrechts-

22 Raddies, *Religion und Nation. Reflexion zu einem beschädigten Verhältnis*, 196–221, 212.

23 Vgl. ebd., 203. Für die Schweiz vgl. Siegenthaler, *Supranationalität, Nationalismus und regionale Autonomie. Erfahrungen des schweizerischen Bundesstaates – Perspektiven der Europäischen Gemeinschaft*, 309–333.

24 Ranke, *Vorlesungseinleitungen*, 316.

25 Vgl. Württemberg, *Von der Aufklärung zum Vormärz*, 49–96, Nr. 48–53.

26 Grimm, *Die Entwicklung der Grundrechtstheorie in der deutschen Staatsrechtslehre des 19. Jahrhunderts*, 308–346, 311.



lehre der naturrechtliche Ansatz, der sich nun jedoch im Verfassungs- und Grundrechtsdiskurs von 1848 gerade *nicht* durchsetzen konnte.<sup>27</sup> Die Kontroversen über die Begründung der bürgerlichen Freiheiten klingen im Grundrechtsdiskurs des Vorparlamentes und des Verfassungsausschusses der Nationalversammlung zwar noch nach. Aber schon das revolutionäre «Vorparlament», das vom 31. März bis 2. April 1848 tagte und die Wahlen vorbereitete, hatte insofern bereits eine Vorentscheidung getroffen, als es seinen Grundrechtskatalog gemäss den «im deutschen Volke lebenden Wünsch[en] und Forderungen» als Ausdruck und «geringstes Maass deutscher Volksfreiheit»<sup>28</sup> betrachtete. Der Verfassungsentwurf des sogenannten Siebzehnerausschusses des Bundestages rekapituliert in der Präambel die zurückliegende Epoche mangelnder Einheit, innerer Zerrüttung und Herabwürdigung der Volksfreiheit und stellt im vorletzten Teil des Entwurfes die Grundrechte als vom «Reich» «dem Deutschen Volke» «gewährleistet»<sup>29</sup> auf. Hier wird nur nationalhistorisch argumentiert. Jede religiöse oder natürliche Legitimation fehlt. Vielmehr begründet der enge Konnex von Nationalbewusstsein und Freiheit die grundrechtlichen Normen. Eine ähnliche Formulierung findet sich im späteren Verfassungstext. In Artikel 130 heisst es: «Dem deutschen Volke sollen die nachstehenden Grundrechte gewährleistet seyn.»

Hier wie in den späteren Plenardebatten zu den Grundrechten fällt der Begriff Menschenwürde übrigens selten, mutmasslich weil er aufgeklärten-  
naturrechtlich oder sozialistisch geprägt ist. Lediglich in den Debattenbeiträgen des Rechtsphilosophen Heinrich Julius Ahrens (1808–1874, luth.)<sup>30</sup>, Schüler des Philosophen Karl Ch. F. Krause (1781–1832), spielt er eine tra-

27. Dies hatte zum Ergebnis, dass «die Grundrechte [...] auf diese Weise an beträchtlicher Durchsetzungsschwäche» (Grimm, Entwicklung der Grundrechtstheorie, 320) litten. Nach der «Paulskirche», die trotz ihres Scheiterns im Blick auf die Grundrechte Vorbild für die nachfolgend oktroierten Verfassungen war, verlor die Frage nach dem Geltungsgrund der Grundrechte an Interesse (vgl. Grimm, 322), zumal im Kaiserreich die bürgerlich-ökonomische Freiheit weitgehend gewährleistet war und Konservative und Liberale gemeinsam gegen die sozialistische Bewegung standen, was die Attraktivität naturrechtlicher Begründungen weiter schwächte. Der Rechtsstaat konnte auch ohne weitreichende demokratische Partizipationsrechte funktionieren (vgl. Grimm, 344).

28. Zitiert nach der Dokumentation der Quellen in Scholler, Die Grundrechtsdiskussion in der Paulskirche, 50.

29. Ebd., 51.

30. Die Angaben zur konfessionellen Zugehörigkeit sind entnommen aus: Koch, Die Frankfurter Nationalversammlung 1848/49. Vgl. auch Best/Weege, Biographisches Handbuch der Abgeordneten der Frankfurter Nationalversammlung 1848/49.

gende Rolle. Hier wird er mit der dem Menschen zukommenden vernünftigen Freiheit in Verbindung gebracht, die zugleich eine religiöse Dimension hat.<sup>31</sup> In den Debatten der Paulskirche fällt er überdies im Zuge der Diskussion um die Begrenzung staatlichen Strafhandels<sup>32</sup> und im Zusammenhang der Feudallasten.<sup>33</sup> Angesichts der sehr ausführlichen Grundrechtsdebatten dürften diese wenigen Erwähnungen der Menschenwürde weniger durchgängig «belegbare Grundlagenfunktion»<sup>34</sup> haben als ornamental sein.<sup>35</sup>

Nach ihrem Zusammentreten wählte die Nationalversammlung einen 30 Mitglieder umfassenden Verfassungsausschuss, der nach Ablehnung des Siebzehner-Entwurfes einen eigenen Entwurf erarbeiten sollte. Der Vor-entwurf dazu wurde von Friedrich Christoph Dahlmann (1785–1860, luth.), Robert Mohl (1799–1875, ev.) und Eugen Alexander Megerle von Mühlfeld (1810–1868, kath.) erarbeitet («Vorkommission»), nach den Beratungen im Ausschuss umgearbeitet und von Carl Georg Beseler (1809–1888, ev.) und Johann Gustav Bernhard Droysen (1808–1884, luth.) redigiert und dem Plenum vorgelegt.

In den Debatten des Verfassungsausschusses<sup>36</sup> und in der Nationalversammlung sind die unterschiedlichen Möglichkeiten der Begründung der

31. Vgl. die aus Ahrens' Feder stammenden Artikel «Freiheit» und «Freiheitsrechten» aus dem Deutschen Staats-Wörterbuch (Band 3) von 1858. Schon für Krause machte die vernünftige Freiheitsqualität des menschlichen Lebens seine Würde aus (vgl. z. B. Krause, Der Erdrechtsbund, 28, 31 u. ö.).

32. In der Begründung des Abgeordneten Carl Alexander Spatz (1810–1856, ev.) zu seinem Antrag, dass die «Strafen des Prangers, der Brandmarkung und der körperlichen Züchtigung [...] nicht stattfinden» können (Wigard, Reden für die Deutsche Nation 1848/1849 (Band 2)).

33. In der Rede des Abgeordneten Friedrich Wilhelm Schöffel (1800–1870), der seinen Antrag auf entschädigungslose Aufhebung der Feudallasten mit dem Hinweis auf die in der Menschenwürde eingelangerte Gleichheitsidee begründet (vgl. Wigard, Reden für die Deutsche Nation 1848/1849 [Band 4], 2416).

34. Kühne, Von der bürgerlichen Revolution bis zum Ersten Weltkrieg, 97–151, Nr. 18.

35. Zumal es sich bei Spatz und Schöffel um Redner aus dem linksliberalen Spektrum gehandelt hat, in dem die naturrechtliche Argumentation bevorzugt wurde, die sich aber in der Grundrechtsbegründung gerade nicht durchsetzen konnte. Das passt auch zu den beiden anderen von Kühne angeführten Erwähnungen der «Menschenwürde», bei denen es um die Begründung von sozialen Rechten geht, die sich bekanntlich erst in der WRV durchgesetzt hat.

36. Mitglieder im Ausschuss für den Entwurf einer Reichsverfassung waren Ahrens, von Andrian-Werburg, von Beckerath, Carl Georg Christoph Beseler, Blum, Dahlmann, Deiters, Dermold, Droysen, Heinrich von Gagern, Max von Gagern, Hetzenhahn, Jürgens,



freiheitlichen Grundrechte diskutiert worden. Es gab «letztlich unentschiedene Meinungsverschiedenheiten zwischen den Anhängern vorgegebener Menschenrechte, zwischenzeitlich verlorener Urrechte und staatlich gegebener Rechte.»<sup>37</sup> Repräsentant der Befürworter der Menschenrechtsqualität der Grundrechte war der deutsch-katholisch engagierte Kammerstenograph Franz Jakob Wigard (1807–1885, deutsch-kath.). Er trat im Verfassungsausschuss dafür ein, den Grundrechten eine Art Erklärung der Menschenrechte vorauszuschicken, konnte sich damit aber nicht durchsetzen.<sup>38</sup> Ahrens dagegen profilierte sich als Kritiker des aufgeklärten Naturrechtes und trat der individualistischen Interpretation der Menschen- und Grundrechte entgegen. Er kritisierte «die abstrakte, individualistisch atomistische Massenfreiheit» und empfahl deren gleichursprüngliche Einbindung in den Volksorganismus: «Die wahre Organisation der Freiheit verknüpft das Princip der Ordnung und der Freiheit, stärkt das Ganze durch die Theile, die Glieder durch den Gesamtorganismus; sie bewirkt [...] zum Wohle des Ganzen und zur Erleichterung der staatlichen Regierung, eine Vertheilung der Freiheit nach den einzelnen Lebenskreisen, begegnet dadurch der großen Gefahr, welche aus der ungeordneten Massenfreiheit entspringt, [...] und erzeugt durch die nothwendige Wechselwirkung aller Kreise [...] einen Gemeingeist, der durch die freien Gliederungen nicht geschwächt, sondern wesentlich gestärkt wird.»<sup>39</sup> Man erkennt rasch, wie organologische Sozialvorstellungen der individualistischen Vereinseitigung des Freiheitsverständnisses wehren sollen. Ebenso wird die *natürliche* Egalität der Menschen abgelehnt. In der Debatte um den Gleichheitsgrundsatz wird vielmehr ihr *bürgerlich-rechtlicher* Charakter betont. So führt Ahrens aus: «Es handelt sich hier allein um die bürgerliche Gleichheit, nicht um jene rohe, materialistisch-communistische Gleichheit, welche alle natürlichen Unterschiede in den geistigen und physischen Fähigkeiten aufheben, und auch die Folgen

Fürst Lichnowsky, Mittermaier, von Mohl, Mejerie von Mühlfeld, Pfäzer, Römer, Schelller, Schreiner, Schüler, Simon, von Soiron, Tellkamp, Waitz, Welcker, Wippermann (vgl. Koch, Die Frankfurter Nationalversammlung 1848/49). Evangelische Pastoren waren nicht darunter (vgl. Homnichhausen, Evangelische Christen in der Paulskirche 1848/49, 257ff.).

37 Kühne, Die Reichsverfassung der Paulskirche, 164; vgl. auch die Hinweise auf 166.

38 Vgl. Droysen, Die Verhandlungen des Verfassungsausschusses der deutschen Nationalversammlung, Erster Teil, 3–5.

39 Ahrens, Artikel «Freiheit», in: Deutsches Staats-Wörterbuch, 730–739, 739.

derselben in Bezug auf Arbeit und Vermögenserwerb vertilgen will.»<sup>40</sup> Eine Alternative zur organologischen Einfridigung des bürgerlichen Individuums in den Sozialverband bietet die Genossenschaftstheorie des Staatsrechtlers Beseler. Er führt aus: Noch «steckt in unserer deutschen Natur und durch alle Polizeilichkeit und Staatsbevormundung nicht ruiniert, der tiefe germanische Zug der Genossenschaft und in tausend Formungen quillt er überall hervor; er ist das rechte und das volle Gegengewicht gegen die Zersetzung des Lebens in der Gesellschaft, die sich durch die traurige Nachäffung französischer Vorbilder in unser deutsches Wesen eindringen will.»<sup>41</sup>

Die Mehrzahl der rechtswissenschaftlichen Mitglieder im Verfassungsausschuss gehörte der historischen Rechtsschule an. Daher dominierte die nationale Perspektive mit dem Ergebnis, dass man der individualistisch-menschenrechtlichen Deutung der Grundrechte der Französischen Revolution nicht folgte, sondern ein Programm gesellschaftlicher Integration verfolgte. Daher band man die Geltung der bürgerlichen Freiheiten an die Idee der deutschen Nation und den in ihr erreichten Stand der Sittlichkeit.<sup>42</sup> Ausdrücklich weist man in der Begründung des Entwurfes zum Grundrechtskatalog darauf hin, dass man auf «leere Theorien und willkürlich ersonnene Systeme [...] keine Rücksicht genommen» habe. Vielmehr sei dasjenige ausgewählt worden, was «unserer Volksthümlichkeit, unseren gegenwärtigen Bedürfnissen entspricht, und unserer nationalen Entwicklung die beste Förderung und Sicherung verheißt»<sup>43</sup>. Insofern werden die individuellen Grundrechte an die Nation und ihre Gliederungen gebunden und nur in ihnen als wirksam vorgestellt, unabhängig davon, ob dieses historische Kollektiv genossenschaftlich und organologisch ausgelegt wird. Ganz im Sinne der dadurch legitimierten Grenzziehung wird der Grundrechtskatalog mit Bestimmungen zum deutschen Volk und zum Reichsbürgerrecht eingeleitet.<sup>44</sup>

40 Wigard, Reden für die Deutsche Nation 1848/1849 (Band 2), 1293, Nr. 57 vom 2. August 1848.

41 Droysen, Die Verhandlungen des Verfassungsausschusses der deutschen Nationalversammlung, Erster Teil, 24.

42 Vgl. Kühne, Revolution und Rechtskultur, 59–62.

43 Bericht des Verfassungsausschusses der Constituierenden Nationalversammlung über die Grundrechte des deutschen Volkes, in: Wigard, Reden für die Deutsche Nation 1848/1849 (Band 1), 681–682, 681, Nr. 31 vom Dienstag, den 4. Juli 1848.

44 Nach Kühne (Die Reichsverfassung der Paulskirche. Vorbild und Verwirklichung im späteren deutschen Rechtsleben) darf der Kontrast nicht überschätzt werden. Der



Daher spielen auch religiöse Legitimationsfiguren in den Diskussionen keine Rolle. Zwar wird in den Debatten um die Grundrechte und die Prinzipien des Religionsrechtes gelegentlich von einigen Rednern beklagt, dass in der Verfassung der Verweis auf Gott fehle und in den Grundrechten kein Verweis auf das Christentum enthalten sei. Dem wird freilich entgegengehalten, dass ein solcher Bezug an die Idee des christlichen Staates erinnere, der aber durch seine repressiven Massnahmen gegen Nationale und Demokraten im Vormärz so diskreditiert sei, dass jede christliche Begründung der neuen Reichsverfassung und ihres Grundrechtskataloges ausscheide.<sup>45</sup> Der christliche Staat ist in der Perspektive vieler Redner identisch mit dem Polizeistaat der Restaurationszeit. Der Begriff der deutschen Nation hat in diesem Stadium seiner Geschichte bezüglich der Grundrechte legitimatorische Bedeutung, und zwar ohne direkte Bezüge auf die christliche Religion. Dennoch zeigt sich – wie oben mit Verweis auf Leopold von Ranke angedeutet wurde – in der kulturellen, sittlichen und politischen Bedeutung des Begriffs eine religiöse Dimension, die *post factum* seine interpretatorische Respezifikation durch die Vertreter der Religionsgemeinschaften ermöglicht.

Direkt thematisch wird das Thema Religion in den Debatten über den Artikel zur Glaubens- und Gewissensfreiheit und über das künftige Verhältnis von Staat und Kirchen. Hier erweist sich die integrative Funktion des Begriffs deutsche Nation und des aus ihm abgeleiteten Freiheitsverständnisses. Der Artikel über «die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit» (Artikel III, §11 im Entwurf) wird in der Begründung als eine der «wichtigsten Konsequenzen des allgemeinen Princips»<sup>46</sup> der bürgerlichen Freiheit bezeichnet. Die ganz überwiegende Mehrheit der Nationalversammlung wollte dieses Grundrecht möglichst uneingeschränkt verwirk-

Grundrechtskatalog sei weniger «Frucht einer rechtsinhalten Gesamtentscheidung», als vielmehr nur «politisch-pragmatisch» (161) zu verstehen. Insgesamt «enthalten die Grundrechte der Paulskirche unterhalb der Gesamtstaatsebene sämtliche Rechte, die für das gesellschaftliche Leben einschliesslich des Staatslebens bedeutsam sind. Sie regeln den gesamten, für notwendig erachteten Unterbau der Reichsgenossenschaft.» (170) Dennoch darf nicht übersehen werden, dass es die Idee der deutschen Nation und deren Freiheit und Selbständigkeit ist, die den Legitimations- und Entfaltungsrahmen für Einheit und bürgerliche Freiheit darstellt.

<sup>45</sup> Vgl. exemplarisch den Beitrag von Wigard, Reden für die Deutsche Nation 1848/1849 (Band 3), 1788, Nr. 69 vom 30. August 1848.

<sup>46</sup> Wigard, Reden für die Deutsche Nation 1848/1849 (Band 1), 685, Nr. 31 vom 4. Juli 1848.

licht sehen. Die Zulassung neuer Religionsgemeinschaften bedürfe nicht der staatlichen Anerkennung (Artikel III, §14 Entwurf, §147 FRV). Ordnung- oder staatspolitische Bedenken, die – etwa von dem Abgeordneten Michael Behr (1775–1851, kath.) – geäussert wurden<sup>47</sup>, fanden keinen Rückhalt. In den Plenarberatungen wird der abwehrrechtliche Charakter der Glaubens- und Gewissensfreiheit durch den beschlossenen Zusatz «Niemand ist verpflichtet, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren» verstärkt. Diese Betonung der «negativen Religionsausübungsfreiheit des § 148 FRV beruhte auf dem sogenannten Kniebeugungserlass, mit dem in Bayern auch andersgläubige Soldaten zu bestimmten Handlungen des katholischen Kultus verpflichtet worden waren».<sup>48</sup> Im Blick auf die positive Religionsfreiheit zielt man vor allem auf die jüdische Religionsgemeinschaft, einen weitergehenden religiösen Pluralismus hat man nicht im Blick.<sup>49</sup> Dazu Beseler: «Wenn wir volle Glaubens- und Gewissensfreiheit gewähren, dann geben wir auch dem Einzelnen die Berechtigung, überhaupt keinen positiven Glauben zu haben.»<sup>50</sup> Aber man will durch die Verfassungsbestimmungen das Volk auch nicht zum Unglauben animieren. Atheismus ist die kaum vorstellbare, als minderwertig apostrophierte und höchstens als vorübergehendes Phänomen<sup>51</sup> vorkommende Ausnahme<sup>52</sup>, was verfassungsrechtlich

<sup>47</sup> Vgl. Wigard, Reden für die Deutsche Nation 1848/1849 (Band 3), 1725–1726, Nr. 67 vom 26. August 1848.

<sup>48</sup> Vgl. Kühne, Die Reichsverfassung, 486.

<sup>49</sup> «Die öffentliche Religionsübung soll den christlichen Religionsgesellschaften und den Juden gewährt sein. Meine Herren, im Ausschusse haben wir an keine andere gedacht.» (Beseler im Abschlussbericht über die Debatte, in: Wigard, Reden für die Deutsche Nation 1848/1849 [Band 3], 1762, Nr. 68 vom 28. August 1848.) Er fügt andernorts noch hinzu, dass aber auch anderen Gruppen, wenn sie denn auftreten, Religionsfreiheit zu gewähren (aber nicht zu garantieren) ist.

<sup>50</sup> Wigard, Reden für die Deutsche Nation 1848/1849 (Band 3), 1762, Nr. 68 vom 28. August 1848.

<sup>51</sup> Vgl. den Redebeitrag von Ahrens in: Wigard, Reden für die Deutsche Nation 1848/1849 (Band 3), 1777, Nr. 69 vom 30. August 1848.

<sup>52</sup> «Es ist nun eingewendet worden, man könne da an eine Religionsübung des Unglaubens denken. Meine Herren! So wenig eine Religion des Unglaubens möglich ist, ebenso wenig kann es eine Ausübung derselben geben. [...] Nun, ich glaube, dass gegen das Schlechte und Unsittliche schon Vorsehen getroffen ist durch den zweiten Satz des § 12, wonach Verbrechen und Vergehen auch in diesem Fall dem Strafgesetz verfallen sein sollen.» (Beseler im Abschlussbericht über die Debatte, in: Wigard, Reden für die Deutsche Nation 1848/1849 [Band 3], 1763, Nr. 68 vom 28. August 1848).



auch daran sichtbar wird, dass der vorgeschriebene Eid eine theistische Formel aufweist, die nicht eingeschränkt oder fortgelassen werden darf.<sup>53</sup> Im Mittelpunkt der Diskussion des Religionsverfassungsrechts stand das Verhältnis von Staat und Kirche. Der Ausschuss hatte in seinem Entwurf auf die Unabhängigkeit bzw. Trennung von Staat und Kirche verzichtet, weil eine Entflechtung insbesondere der evangelischen Kirchen mit den Bundesstaaten «schwierig sei».<sup>54</sup> Dass es sich dabei um eine höchst strittige Position handelt, zeigt die Tatsache, dass gleich vier Minoritätsgutachten aus dem Ausschuss dazu vorgelegt wurden. In die endgültige Verfassung wurde dann die Staatsunabhängigkeit der Kirchen aufgenommen (Artikel 147). Damit kehrte man zu den Beschlüssen des sogenannten Vorparlamentes von Anfang April zurück, die bei der Aufzählung der Grundrechte «Gleichstellung der politischen Rechte, ohne Unterschied des Glaubensbekenntnisses, und Unabhängigkeit der Kirche vom Staate»<sup>55</sup> genannt hatten. Der sogenannte Siebzehner-Entwurf der Reichsverfassung hatte dagegen zum Verhältnis von Staat und Kirche nichts ausgesagt und rein grundrechtlich argumentiert: «Freiheit des Glaubens und der privaten und öffentlichen Religionsübung; Gleichheit aller Religionsparteien in bürgerlichen und politischen Rechten».<sup>56</sup> Dem fügt der Entwurf der sogenannten Vorkommission (Dahlmann, von Mühlfeld und R. von Mohl) das «Recht zur Bildung neuer Religionsparteien» hinzu.<sup>57</sup>

In der Plenardiskussion um das Verhältnis von Kirche und Staat wurde sehr schnell klar, dass die Unabhängigkeit der Kirchen vom Staat sich durchsetzen würde. Diese Lösung war die systematische Konsequenz der Grundrechte. Viele Redner sahen in der Verselbstständigung der Kirchen auch eine Möglichkeit ihrer Stärkung und die Chance für eine Vitalisierung des religiösen Lebens. Der Entwurf des Verfassungsausschusses hat zur Entflechtung von Kirche und Staat geschwiegen. In § 14 hiess es: «Neue Religionsgesellschaften dürfen sich bilden; einer Anerkennung ihres Bestehens durch den Staat bedarf es nicht.»<sup>58</sup> Dagegen erhoben sich auch bei einigen den Kirchen nahestehenden Parlamentariern Bedenken, weil

53 Vgl. Kühne, Die Reichsverfassung, 481.

54 Wigard, Reden für die Deutsche Nation 1848/1849 (Band 1), 685, Nr. 31 vom 4. Juli 1848.

55 Vgl. Scholler, Grundrechtsdiskussion, 50.

56 Vgl. ebd., 52.

57 Vgl. ebd., 53.

58 Zitiert nach Scholler, Grundrechtsdiskussion, 64.

dieser Vorschlag, faktisch auf eine Besserstellung der neuen Religionsgemeinschaften hinauslaufe, weil diese staatsunabhängig sein würden, während die grossen christlichen Kirchen unter dem Kuratel des Staates blieben. Diese Schräglage sei ungerecht und verfassungswidrig. Zur Durchsetzung der Trennungsoption ergab sich in der Sache eine Koalition aus Liberalen und Katholiken. Jene stellten in Fortsetzung der Verfassungsprinzipien auf eine auch auf die Kirchen zu beziehende Emanzipation aller Lebensgebiete ab<sup>59</sup>, während die katholischen Vertreter die Möglichkeit der Etablierung einer nationalen Kirchenstruktur sahen und zugleich den Anspruch der geistlichen Hierarchie und des Kirchenrechts auf Regelung der katholischen Angelegenheiten verwirklicht sehen wollten. Die Bildung neuer Religionsgemeinschaften nahm man zur Durchsetzung dieses Zieles billigend in Kauf, wie der Beitrag von Johann Nepomuk Sepp (1816–1909, kath.) zeigt: «Es soll Jedem freistehen, seinen Gottesdienst zu Dan und Bethel zu halten, wenn nur diejenigen auf ihrem Wege nicht behindert sind, welche ihr Angesicht nach Jerusalem wenden.»<sup>60</sup> Freigeister wie Wigard und andere wollten die Selbstregelungskompetenz der Kirchen im Interesse der Freiheit des Einzelnen und der Gemeinden beschränken, was wiederum von der Mehrheit als unsystematisch abgelehnt wurde und auf keine Zustimmung stiess. Freilich befürchtete man, dass die völlig vom Staat getrennten Kirchen ein zu starkes Eigenleben entfalten könnten, mit dem womöglich problematischen Ergebnis, dass die individuellen Freiheitsrechte nicht gewährleistet werden könnten. Daher fügte man eine Schranke ein, nach der die Ausübung der Religionsfreiheit nicht gegen bürgerliche Gesetze und gegen das Strafgesetz verstossen dürfe. Dagegen setzten sich nur wenige (vor allem protestantische) Abgeordnete für eine Beibehaltung des bestehenden Systems ein. Die Gründe dafür gehen exemplarisch aus dem Beitrag eines Vertreters aus dem bayerischen Luthertum hervor, Johann Friedrich Christoph Bauer (1803–1873, ev.). Er sprach sich gegen die Unabhängigkeit der Kirchen aus, weil damit die Möglichkeit repressiver Dominanz von Mehrheitskirchen gegeben sei, die gegenwärtig durch staatliche Aufsicht abgefangen werde, wie er mit Verweis auf die Verhältnisse in Bayern ausführte: «Wohlan, meine Herren, wir bayerischen Protestanten sind darüber im Geringsten nicht im Zweifel, dass, wenn es dieser ultramontanen Partei gelingt, eine völlige Unabhängigkeitserklärung der Kirche hier

59 So zum Beispiel Ahrens in seinem Redebeitrag (s. o., 51).

60 Beitrag von Sepp, in: Wigard, Reden für die Deutsche Nation 1848/1849 (Band 3), 1691, Nr. 66 vom 24. August 1848.



durchzusetzen, wenn es ihr gelingt, unter dem Panier der Glaubens- und Gewissensfreiheit, das sie früher unversöhnlich verfolgte, jetzt aber hoch in ihren Reihen flattern lässt, die verlorne Herrschaft wieder zu erobern, – dass wir dann hier in Frankfurt verlieren, was wir in München gewonnen haben, dass dann unsere Kämpfe, unser confessioneller Unfriede von Neuem beginnen.»<sup>61</sup> Solche Befürchtungen konnten sich am Ende ebenso wenig durchsetzen wie jene derjenigen, die die positive Religionsfreiheit aus Angst vor der Gefahr von neue Sekten, Atheismus oder skurrilen Riten einschränken wollten.

Für die überwiegende Mehrheit der Frankfurter Nationalversammlung war die bürgerliche und religionsrechtliche Gleichstellung der Juden eine klare Folgerung aus der Grundrechtssystematik. Im Plenum sprach sich nur Moritz Mohl (1802–1888, ev.) ausdrücklich nicht aus religiösen, sondern aus kulturellen, ökonomischen und nationalpolitischen Gründen gegen die Emanzipation der Juden aus. Er fasste seinen – von vielen kritischen Zwischenrufen unterbrochenen – Plenumsbeitrag mit den Worten zusammen: «Die Juden sind ein fremdes Element; sie hängen in der ganzen Welt unter sich zusammen, aber sie fühlen sich nicht als Theile des Volkes, unter dem sie leben.»<sup>62</sup> Der direkt auf Mohl antwortende Jude Gabriel Riesser (1806–1863, mosaisch) aus Hamburg legte scharfsinnig die in Mohls Beitrag enthaltenen Widersprüche frei. Anstatt die bürgerliche Gleichheit faktisch an einen Religionswechsel zum Christentum zu binden, forderte er unter dem lebhaften Beifall des Parlamentes jene Differenzierung von Nationalbewusstsein und religiösem Bekenntnis, die die Integration der Juden in die Gesellschaft und ihre bürgerliche Gleichstellung möglich machen würde. «Ich kann zugeben, dass die Juden in der bisherigen Unterdrückung, das Höchste, den vaterländischen Geist noch nicht erreicht haben. Aber auch Deutschland hat es noch nicht erreicht. Die Juden werden immer begehrtere und patriotischere Anhänger Deutschlands unter einem gerechten Gesetze werden. Sie werden mit, und unter den Deutschen Deutsche werden. Vertrauen Sie der Macht des Rechts, der Macht des einheitlichen Gesetzes und dem grossen Schicksale Deutschlands. Glauben Sie nicht, dass sich Ausnahmsgesetze machen lassen, ohne dass das ganze System der Freiheit einen verderblichen Riss erhalten, ohne dass der Keim des Verder-

61 Wigard, Reden für die Deutsche Nation 1848/1849 (Band 3), 1684, Nr. 65 vom 22. August 1848.

62 Ebd. 1755.

bens in dasselbe gelegt würde.»<sup>63</sup> Man sieht an diesem Zitat, dass sich Juden wie Riesser gleichzeitig nicht länger als nationale, sondern als gleichberechtigte religiöse Minderheit auf der Basis bürgerlich-nationaler Egalität verstehen. Er nutzt dabei den adelskritischen, auf Freiheit und Partizipation der Bürger abstellenden Sinn der nationalen Diskurse<sup>64</sup>, die es ihm erlauben, religiöse Orientierung und bürgerliche Gleichheit voneinander zu entkoppeln und das Judentum als eine Konfession innerhalb der deutschen Religionskultur zu verstehen.<sup>65</sup>

Wendet man den Blick von den Debatten der Volksvertreter auf die Öffentlichkeit in den evangelischen Kirchen und folgt man der Quellenauswahl und Analyse von Ernst Schubert, dann spiegelt die evangelische Predigt im Revolutionsjahr 1848 das Meinungsspektrum in der Frankfurter Nationalversammlung. Diejenigen Prediger, die der Durchsetzung grundlegender Freiheiten positiv gegenüberstehen, begründen dies dominant mit dem erreichten sittlichen Fortschritt im deutschen Volk, der eine verantwortliche Realisierung der nun durchgesetzten bürgerlichen Freiheiten begründe und möglich mache. In den bei Schubert abgedruckten Predigten findet sich nur eine christologische Begründung der bürgerlichen Freiheit.<sup>66</sup> Der Begriff der Menschenwürde fällt in der Quellenauswahl einmal und wird darin zur christologischen Begründung der Gleichheitsidee verwen-

63 Wigard, Reden für die Deutsche Nation 1848/1849 (Band 3), 1756f., Nr. 67 vom 26. August 1848.

64 Vgl. Kuhn, Das neuzeitliche Christentum und die Genese des Nationalismus als politischer Religion, 131–157, 136.

65 Die Bewertung des Gesamtbeitrages der revolutionären Ereignisse um 1848 für die jüdische Emanzipation ist umstritten. Während Rümp und andere die Widersprüche und Ambiguitäten hervorheben (vgl. exemplarisch Rümp, The European Revolutions of 1848 and Jewish Emancipation, 1–53) und mit der grundrechtlichen Gleichstellung keine neue Etappe beschritten sehen, wird gegenwärtig betont, dass die politische Leistung der Frankfurter Nationalversammlung gerade darin bestanden habe, dass sie trotz der umlaufenden und auch in den eigenen Reihen gepflegten antijudaistischen Ressentiments und jüdenfeindlichen Stereotypen der religionsrechtlichen Gleichstellung der Juden und ihrer gesellschaftlichen Integration zugestimmt habe (vgl. Vick, Defining Germany, 83–109).

66 In der Predigt von Adolph Stieren, Superintendent und Professor in Jena heisst es: «Aber nicht nur ihrem Ursprung, auch ihrem Wesen nach ist die junge deutsche Freiheit eine Freiheit, mit der Christus uns befreit hat [...] Das freie Wort ist eine Waffe gegen die Sünde, eine Macht, von Gott gegeben.» (zitiert nach Schubert, Die evangelische Predigt, 56).



der.<sup>67</sup> Umgekehrt verurteilen die Gegner der Revolution die neuen Grundrechte als Ausdruck des sittlichen, religiösen und politischen Verfalls und stellen düstere Prognosen.<sup>68</sup> Hier steht man in der Tradition der Kritik am Menschenrechtsdenken im konservativen Protestantismus, wie sie etwa von dem konservativen Rechtsphilosophen Friedrich Julius Stahl (1802–1861) vertreten wurde, der die Grundrechte als feierrliche Lossagung vom christlichen Glauben bezeichnet hatte.<sup>69</sup> Die Mehrzahl der von Schubert untersuchten Predigten positionieren sich in der Mitte zwischen den beiden Polen und aktivieren im Zuge ihrer Kommentierung der Ergebnisse der Frankfurter Nationalversammlung die reformatorische Unterscheidung zwischen «weltlich» und «geistlich».<sup>70</sup>

In Abkehr vom Naturrechtsdenken und von der christlichen Ordnungstheologie «folgte die Paulskirche mit breiter Mehrheit einem [...] legitimatorischen Ideenwechsel [...] zum historischen Rechtsdenken.»<sup>71</sup> Der Begriff Nation wurde kulturell, sittlich, egalitär und politisch bestimmt. Er begründet

67 Vgl. die Predigt eines gewissen Friedrich aus Frankfurt am Main. Er rekapituliert die Repression während der Restaurationsepoche und fragt rhetorisch: «Konnte sich die Wahrheit entwickeln unter dem Zwange, welchem die heiligsten Menschenrechte, das Recht der freien Sprache, der freien Schrift und der Freiheit der Glaubensforschung unterliegen?» Dann positiv: «Christus lehrte zuerst, dass es unrecht sei, andre zu Sklaven zu machen und sie dadurch ihrer heiligsten Rechte auf Freiheit und Menschenwürde zu berauben.» (zitiert nach Schubert, Die evangelische Predigt, 58).

68 «Über ein kleines werden wir die Kirche nicht mehr sehen. Danach sind die Zeichen der Zeit. Sie werden ja immer kühner und lauter, die Forderungen der völligen Glaubensfreiheit und Glaubensgleichheit. Wenn die Gemeinden sich zu Herren des Glaubens aufwerfen, wenn Atheisten Kirchenpatrone und Mosaisten Bürgermeister werden, so werden wir die Kirche über ein kleines nicht mehr sehen. Wenn, was nicht fern sein dürfte, die Ehen nicht mehr eingeseget zu werden brauchen und die Trauungen auf dem Rathaus vor dem grünen Tisch dieselbe Heiligkeit haben wie in der Kirche – sagt, was das für ein Familienglück geben kann!» (Claus Harms aus Kiel, zitiert nach Schubert, Die evangelische Predigt, 116f).

69 Vgl. Robbers, Menschenrechte aus der Sicht des Protestantismus, 387–411, Nr. 31. Reinhard Wittram zitiert in seiner Studie (Nationalismus und Säkularisation. Beiträge zur Geschichte und Problematik des Nationalgeistes) aus Predigten und Abhandlungen der Theologen A. F. C. Vilmar, C. Harms, M. Baumgarten, F. J. Stahl, J. A. Dörner, H. L. Martensen und A. Tholuck. Er zieht auch die Verhandlungen des zweiten deutschen Kirchentages zu Stuttgart heran. In seiner Auswertung der damaligen Beiträge wird die protestantische Kritik an der legitimatorischen Bedeutung des Nationalen und das Beharren auf der klassischen Obrigkeitslehre nach Röm 13 deutlich.

71 Kühne, Von der bürgerlichen Revolution bis zum Ersten Weltkrieg, 97–152, Nr. 9.

det die Aufhebung der Privilegien des Adels, der rechtlichen Vormachtstellung der Kirchen und der Freiheitsbeschränkung durch territorialfürstliche Sondergesetze, territoriale Verfassungen und Traditionen. Er legitimiert die bürgerlichen Freiheiten und bildet so einen Schirm für Zugehörigkeit, Freiheit und Partizipation. Religionspolitisch wird dies am Beispiel des Judentums deutlich, denn der Begriff Nation erlaubt die Dekonstruktion von religiöser Zugehörigkeit, Abstammung und staatsbürgerlichen Freiheitsrechten. In der Systematik der Paulskirchenverfassung wird das Judentum eine Konfession. Man sollte als deutscher Bürger der jüdischen Religion ebenso angehören können wie der lutherischen, reformierten oder römisch-katholischen Kirche. Auch war mit dem Begriff Nation die Integration ethnischer, sprachlicher und kultureller Minderheiten vereinbar. Dieses Ergebnis bedeutete in umgekehrter Richtung, dass weder die christlichen Konfessionen und Kirchen noch die dogmatische Anthropologie des Christentums direkt an der Grundrechtsbegründung mitgewirkt oder in der Grundrechtsdiskussion in der Frankfurter Nationalversammlung eine aktive Rolle gespielt haben. Vielmehr waren die Kirchen hierfür aufgrund ihrer engen Verbindung mit dem restaurativen System der Heiligen Allianz und der Idee des «christlichen Staates» diskreditiert. Die legitimatorische Funktion für die Grundrechte kommt allein dem Begriff deutsche Nation zu, der freilich auch eine religiöse Dimension hat<sup>72</sup>, die aber nur indirekt als christlich bezeichnet werden kann. Der Diskurs um die Legitimität bürgerlicher und politischer Freiheit hat sich um 1848 vielmehr religiös pluralisiert und deshalb könnte man den Begriff der deutschen Nation als zivilreligiös in dem eingangs bestimmten Sinn bezeichnen, weil sich der damalige Verfassungsgesetzgeber mit der Legitimation der Grundrechte zugleich auf eine religionsfreundliche Kooperation mit den Kirchen und den Vertretern des Judentums festgelegt hat, auf deren Mitwirkung an der gemeinsamen Gestaltung des staatlichen und bürgerlichen Lebens in Deutschland setzte. Diese Integrationsabsicht dürfte auch der Grund dafür sein, weswegen sich die naturrechtliche Begründung der Grundrechte damals nicht durchsetzen konnte, weil diese im Sinne eines von der Mehrheit abgelehnten Individualismus interpretierbar war. Dagegen begrenzt der Begriff deut-

72 Vgl. Essbach, Der Enthusiasmus und seine Stabilisierung in Kunstreligion und Nationalreligion. Vgl. die von Essbach geworfene Unterscheidung zwischen Rationalreligion, Kunstreligion, Nationalreligion und Wissenschaftsreligion als Transformation traditioneller Bekenntnisreligion. Vgl. Essbach, Europas Religionen, das Erbe der Religionskritik und die kulturelle Globalisierung, 163–176.



sche Nation die individualistische Auslegung der Grundrechte durch die entweder organologisch oder genossenschaftlich zu denkende Einbettung des Einzelnen in das Volk.

Freilich barg der Begriff der deutschen Nation auch zwei wesentliche Schwächen. *Einmal* erwies sich seine zivilreligiöse Kraft als nicht stark genug, um sich gegen die traditionale christliche Legitimität der monarchischen Herrschaft durchzusetzen. Daher lehnte der preussische König mit dem Hinweis auf das Gottesgnadentum seiner und der anderen deutschen Fürsten die ihm von der Nationalversammlung angebotene Kaiserwürde ab. Der Übergang von der Kulturnation in die Volks- und Staatsbürger-nation war mit der traditionellen Legitimität der monarchischen Herrschaft noch nicht vermittelt. *Sodann* gingen von der Koppelung von Nation und Grundrechten auch Gefahren für den inneren und äusseren Frieden aus, denn sie war vor einer ethnischen, nationalistisch und imperialen Auslegung nicht geschützt, auch deshalb nicht, weil die Nation es war, die die Freiheit des Einzelnen legitimierte und nicht umgekehrt.<sup>73</sup>

### 3. Der Begriff der Menschenwürde in den europäischen Legitimationsdiskursen muslimischer Intellektueller der Gegenwart

Im Diskurs über die Grundrechte im deutschen Reich zeigte sich die zivilreligiöse Bedeutung des Begriffs der deutschen Nation darin, dass er als Geltungsgrund der Freiheit fungierte und damit auch die Kraft zur Integration von religiöser Pluralität erhielt. Das aus ihm heraus entwickelte Verfassungswerk liess sich aber nicht mit dem traditionellen religiösen Selbstverständnis des preussischen Königtums vermitteln, so dass es niemals Rechtskraft erlangte. Losgelöst von diesem historischen Ort besass der Begriff der Nation gegen seine nationalistische, ideologische, rassistische und religiöse Übersteigerung keine Bremsen. Im 20. Jahrhundert, nach zwei

73 Jörg-Detlef Kühne (Revolution und Rechtskultur, 57–72) verweist auf die damalige «spezifische Doppelfunktionalität der Freiheitsentfaltung» (59), die staatsbürgerliche und nationale Freiheit zusammenspannt, nun mit durchaus problematischen Folgen für das damals geltende völkerrechtliche System des Wiener Kongresses (vgl. 68–71). Auf den Übergang vom emanzipatorischen völkerverbindenden Nationalismus zu einem «gesunden Volksegoismus» und zum «Recht des Stärkeren», der in Frankfurt kenntlich wird, macht auch Reinhard Rürup (Deutschland im 19. Jahrhundert, 184) aufmerksam.

durch entfesselte Nationalismen ausgelösten Weltkriegen und den menschenverachtenden Gräueltaten des nationalsozialistischen Regimes, band man die Ideen der Volkssouveränität und des deutschen Nationalstaates daher an die Menschenrechte. Die in ihnen entfaltete natürliche Freiheit wird *allen* Menschen zugeschrieben und soll jedem staatlichen Handeln vorausliegen. Diese absolute Sonderstellung des einzelnen Menschen ist es nun, die die einzelnen Grund- und Freiheitsrechte legitimiert und das staatliche Handeln verpflichtet. Diese Einsicht wird im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland in Artikel 1, dem Satz von der Unantastbarkeit der Menschenwürde, zum Ausdruck gebracht, der dem Grundrechtskatalog gewissermassen als Präambel vorgeschaltet ist. Die Würde des Menschen gilt als Grund und Mass staatlicher Ordnung. Die Erinnerung an die nationalsozialistische Terrorherrschaft war der Anlass dafür, mit dem Satz von der Unantastbarkeit der Menschenwürde die implizit immer schon in Anspruch genommene ideelle Grundlage des Menschenrechtsdenkens ausdrücklich zu machen. Dieses Bekenntnis «signalisierte die Rückkehr des Deutschen Volkes in die Gemeinschaft der zivilisierten Staaten».<sup>74</sup> Zugleich stand es am Anfang einer Entwicklung, in der in den 1970er und 1990er Jahren der vom Grundgesetz aufgemachte Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten nicht nur in zahlreiche nationale Verfassungswerke eingegangen ist, sondern – wie eingangs erwähnt – auch zum zentralen Baustein des europäischen Einigungswerkes avancierte.

Damit zieht der Begriff der Menschenwürde auch eine legitimatorische Funktion für die Zugehörigkeit von Menschen zu demjenigen Staatswesen auf sich, das sein Handeln am Satz von der Menschenwürde ausrichtet. Im Zeitalter von globaler wirtschaftlicher Verflechtung und Migration wird dieser legitimatorische Aspekt zunehmend wichtiger. Das Bekenntnis zur Menschenwürde legitimiert nicht nur die politische Ordnung, sondern die Anerkennung der Menschenwürde legitimiert die Zugehörigkeit zu ihr. Daher muss der Begriff – wie im Judentum der Begriff deutsche Nation – von denjenigen, die unter den Schirm dieser politischen Ordnung treten wollen, angeeignet werden. Dieser Aneignungs- und Anerkennungsprozess soll nun im Blick auf Muslime in Europa beobachtet und im Blick auf die zivilreligiöse Bedeutung des Begriffs Menschenwürde analysiert werden.

Dabei ist vorab daran zu erinnern, dass sich die christlichen Kirchen im westlichen Europa die politischen Merkmale des Begriffs – phasenverscho-

74 Enders, Berliner Kommentar zum Grundgesetz, 13. Erg.-Lfg. VII/05, RN 28.



ben – erst im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts angeeignet haben.<sup>75</sup> Damit vollzog sich sukzessive die Anerkennung der Demokratie als einer Staatsform, die von den religiös-sittlichen Grundlagen des Christentums aus bejaht werden kann. Die historischen Erfahrungen mit den totalitären Systemen im 20. Jahrhundert, insbesondere mit dem Nationalsozialismus in Deutschland, spielten bei diesen Rezeptions- und Anerkennungsprozessen eine sehr grosse Rolle. Diesen Vorgang einer Beheimattung im Staat durch Aneignung der Menschenwürde-Idee konnte man in den fünfziger Jahren an den christlichen Kirchen in der Bonner Republik beobachten, die ihre Verlautbarungen zu politischen und sozialen Themen in den politischen Diskurs einbrachten und dabei den auf dem Satz von der Menschenwürde aufgebauten Staat des Grundgesetzes schätzen lernten. Dies führte bei beiden christlichen Kirchen dazu, dass mit der konkreten politischen Option zugleich eine Auslegung der Menschenwürde verbunden wurde, so dass die christlichen Kirchen gleichermaßen als politische Akteure und als Affirmateure der zivilreligiösen Grundlagen des Gemeinwesens auftraten. Insofern legitimiert die Aneignung des Menschenwürdebegriffs christlicherseits den freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat wie umgekehrt für den Staat die Menschenwürde anerkennenden Religionsgemeinschaften (im Sinne des Menschenbildes, der Zivilgesellschaft und der Ausfüllung der Religionsfreiheit und der staatskirchenrechtlichen *res mixtae*) legitime Religionen sind.

Gegenwärtig zeigt sich die zivilreligiöse Kraft des Satzes von der Menschenwürde dort, wo zum Beispiel muslimische intellektuelle, Verbände und Organisationen den Begriff Menschenwürde aufnehmen und unter ihren Verstehtensbedingungen interpretieren. Die überregionalen islamischen Organisationen und Verbände haben die zivilreligiöse Bedeutung des Begriffs der Menschenwürde in Deutschland schon lange erkannt. Ihre Internet-Auftritte enthalten ausnahmslos Bekenntnisse zur Menschenwürde und zu der aus ihr abgeleiteten freiheitlich-demokratischen Grundordnung.<sup>76</sup> Dies ist der formale Ausweis ihrer Zugehörigkeit zum Rechtssystem und soll sie vor der Öffentlichkeit als seriöse gesellschaftspolitische Akteure legitimieren. Naturgemäss sind solche Bekenntnisse formelhaft, Begründung und Näherbestimmungen sind höchstens in Abkürzungen zu erkennen. Nicht selten ist der Verdacht von «Lippenbekenntnissen» geäussert

75 Vgl. Scheßlha, «Menschenwürde» – Konkurrent oder Realisator der Christlichen Freiheit?; Saberschinsky, Die Begründung universeller Menschenrechte.

76 Vgl. neuerdings das Zentrum Islam in Europa München, das sich dezidiert der religionskulturellen Integration des Islam verschrieben hat: [www.zie-m.de](http://www.zie-m.de) (17.8.2012).

worden, vor allem gegenüber Organisationen und Verbänden. Das soll hier nicht weiter verfolgt werden. Vielmehr geht es nun um die Analyse gedanklicher Aneignung und religiöser Interpretation der Menschenwürde – unter Einschluss der dabei verwendeten Methoden und gesellschaftspolitisch vertretbaren Inhalte.

Der Begriff Menschenwürde ist kein genuin islamischer Begriff. Allen reflektierten Teilnehmern im aktuellen muslimischen Menschenwürdediskurs dürfte klar sein, dass er durch das Menschenrechtsdenken der westlichen Tradition vorgegeben ist, durch die Charta der Vereinten Nationen weltweit in Geltung steht und Anerkennung geniesst. Im Diskurs werden daher die inneren Schwierigkeiten der Aneignung erkennbar. Zwei Lösungswege werden eingeschlagen. Auf dem einen Weg wird zugestanden, dass zwar der begriffsgeschichtliche Befund für die neuzeitliche Genese der Begriffe Menschenwürde und Menschenrechte spreche. Der Gehalt jedoch sei von je her in Koran und Prophetengeschichte präsent, jedoch durch falsche Auslegung verdunkelt. Sie seien wieder freizulegen.<sup>77</sup> Der andere Weg zielt auf eine tiefgreifende Revision muslimischen Denkens und der Auslegung der Rechtsquellen. Der tunesische Rechtswissenschaftler Yadh Ben Achour, Professor an der Universität von Karthago, zum Beispiel zeichnet in seinem Beitrag «Droits du croyant et droits de l'homme. Un point de vue islamique»<sup>78</sup> nach, dass das klassische islamische Denken monistisch geprägt ist. Daher seien jene begrifflichen Dualismen, die das Christentum seit Augustin im Blick auf die Unterscheidung von religiöser und bürgerlicher Existenz ausgebildet und die es für die Rezeption des säkularen Naturrechtsdenkens geöffnet hätten, hier nicht herbeigebracht worden. Dieses aber, in seinen Augen eine «construction intellectuelle et historique européenne»<sup>79</sup>, nehme heute «une dimension planétaire»<sup>80</sup> ein und daher müsse die islamische Welt zu ihr Stellung nehmen. Freilich gebe es in ihr dagegen aber erhebliche Vorbehalte, die vor allem mit der klassischen «conception radicalement unitaire»<sup>81</sup> der islamischen Philosophie zusammenhängen, die die Unterscheidung von Glaubens- und Bürgerrechten fortgesetzt konfundiere. Dazu komme, dass eine religiöse Institution fehle, was die Umset-

77 Vgl. exemplarisch Ayengin, Islam und Menschenrechte, 209–217.

78 Vgl. Ben Achour, Droits du croyant et droits de l'homme. Un point de vue islamique, 111–128.

79 Ebd., 113.

80 Ebd., 113.

81 Ebd., 115f.



zung religiöser und philosophischer Reformen erschwere. Stattdessen herrsche, insbesondere im sunnitischen Islam, eine «orthodoxie de masse»<sup>82</sup>, die insbesondere dann, wenn sie mit den Gelehrten und politisch Mächtigen im Verbund sei, den klassischen Monismus stärke, damit die bestehenden Vorbehalte gegen das Menschenrechtsdenken verlängere und Umformungen verhindere. Gleichwohl: «Cette conception historique ne constitue nullement l'essence de l'islam. Il s'agit bien d'un phénomène historique, certes durable et triomphant, mais qui laisse le champ totalement libre à d'autres interprétations possibles du message coranique et de son message. Ces autres interprétations ont existé, tout au long de l'histoire, mais on éte politiquement vaincues. Un renversement des tendances historiques, même consacré par la longue durée, est toujours possible.»<sup>83</sup> Dabei komme dem Islam in Europa, Amerika, Kanada und Australien eine Schlüsselrolle zu: «Dans ces nouvelles terres d'islam, l'intégrisme tente de maintenir son empire.»<sup>84</sup> Als Elemente für diese von innen zu vollziehende Annäherung an das moderne Menschenrechtsdenken nennt Ben Achour im Rahmen einer kritischen Diskussion von Vorschlägen des Reformdenkers Muhammad Iqbal (1873–1938): Der Text des Koran darf nicht wie ein juristischer Text gelesen, sondern muss als ein religiöses Dokument verstanden werden, das dem Prinzip der Evolution gegenüber offen ist. Die legislativen Verse im Koran wurden unter bestimmten historischen Umständen geoffenbart, die weder generalisiert noch absolut gesetzt werden dürfen. Vielmehr bedarf ihre Auslegung besonderer hermeneutischer Anstrengungen, die dem Wechsel der Umstände und dem Zeitgeist Rechnung tragen. Entscheidendes Gewicht bekommt nach Ben Achour daher die Methode des Idschihad: «l'iġihad, comme aux premiers temps de l'islam, doit constituer à la fois le principe et la méthodologie de ce nouvel état d'esprit, pour assurer à la pensée islamique son adaptation au progrès, à la modernité et à la créativité.»<sup>85</sup> Es wird sich zeigen, dass sowohl die Europa-Diagnose als auch die methodische Aufwertung des Idschihad die beiden entscheidenden Elemente im gegenwärtigen Menschenwürde-Diskurs sind.

Dieser Begriff selbst gehört ebenfalls nicht zum klassischen Denken. Im Blick auf die Genese des Menschenwürde-Denkens im Islam hat Raif Georges Khoury gezeigt, dass ein förmliches ethisches Denken erst mit der

82 Ebd., 126.

83 Ebd., 116.

84 Ebd., 127.

85 Ebd., 124.

mittelalterlichen Rezeption der Philosophien des Platon und des Aristoteles beginnt. Erst hier erfolgt eine *ethische* Interpretation der aus der jüdisch-christlichen Tradition übernommenen biblischen Anthropologie. «Der Islam bleibt im Ganzen gesehen zunächst biblisch geprägt, was die Würde des Menschen anbetrifft, da dieser als Abbild Gottes des Schöpfers, als sein Statthalter auf Erden fungiert, mit allen Pflichten und Freiheiten, die die Moral der einzelnen Religionen auflegt: Erfüllt er sie, gelangt er zu seinem Glück, also zu dem, was Aristoteles als höchstes, tugendhaftes Ziel des Lebens für das Individuum nannte.»<sup>86</sup> Freilich, so zeigt schon ein vergleichender Blick auf die christliche Deutung der biblischen Anthropologie, verdankt sich die Identifizierung der göttlichen Erschaffung des Menschen mit der Zuschreibung von Menschenwürde komplexen hermeneutischen Voraussetzungen. Dies gilt in gesteigertem Maße auch für die Interpretation der koranischen Anthropologie im Lichte der Menschenwürde. Dazu sollen nun ein paar Beispiele vorgestellt werden. Die Auswahl der hier herangezogenen Autoren und Quellen ist daran orientiert, dass die Beiträge für ein europäisches Publikum verfasst sind, also nicht allein der inner-muslimischen Verständigung dienen, sondern der Öffentlichkeit den Islam als eine Religion präsentieren wollen, die den Begriff der Menschenwürde aufgreift und ihn als eine gesellschaftlich relevante und pluralismustaugliche Religion legitimiert.<sup>87</sup>

Als erstes Beispiel sei auf eine kleine Abhandlung des schiitischen Gelehrten Ayatollah S. A. Ghaemmaghami eingegangen, von 2004–2008 Leiter des Islamischen Zentrums Hamburg und Prediger an der dortigen Imam-Ali-Moschee. Seine Interpretation des Begriffs Menschenwürde findet sich in der vom Islamischen Zentrum herausgegebenen Zeitschrift *Al Fadschr*, die sich sowohl an Leserinnen und Leser innerhalb der Gemeinde als auch an die gesellschaftliche Öffentlichkeit wendet. Ghaemmaghami setzt ein

86 Khoury, Ethik und Menschenwürde im Islam, 91–122, 112.

87 Dass sich die kritische Auseinandersetzung mit dem und die Aneignung des Menschenwürdebegriffs im Islam erst in den letzten Jahren und auf Europa bezogen, zeigt sich zum Beispiel daran, dass der indischstämmige Jurist Muhammad Zafrullah Khan, 1954–1973 Richter am Internationalen Gerichtshof in Den Haag, zeitweise dessen Präsident, noch 1967 in seinem Versuch, die Kompatibilität von Menschenrechtsdenken und koranischen Grundansichten nachzuweisen, ganz ohne einen spezifischen Rekurs auf die *dignitas hominis* auskommt (Islam und Menschenrechte, 2004). Im Fokus stehen vielmehr die Ideen von Gleichheit und Brüderlichkeit. Auch sein 1979 publizierter Traktat «Der islamische Staat» (deutsch: 2001) kommt ohne Verwendung des Begriffs Menschenwürde aus. Menschenrechtliche Bezüge fehlen hier ganz.



mit dem koranischen *Locus classicus* zur Menschenwürde. Mit Verweis auf Sure 7,70 schreibt er: «Würde und Edelmüt sind spezielle Eigenschaften des Menschen, die kein anderes Wesen besitzt, und wodurch er sogar den Engeln Gottes überlegen ist. [...] Die Würde des Menschen [...] macht seine essentielle Identität und existenzielle Natur aus. Deshalb steht die Würde des Menschen für nichts anderes als seine Menschlichkeit, denn jeder besitzt unabhängig von Gedanken, Glauben, Religion usw. eine bestimmte Würde.»<sup>88</sup> Er interpretiert den Begriff Menschenwürde mit dem Begriff Freiheit und sucht vor allem koranische Begründungen. Aus anderen koranischen Belegstellen werden weitere Charakteristika abgeleitet: Sure 38,73f: Niederwerfung der Engel vor dem Menschen. Sure 49,13: Gleichheit. Sure 5,32: Schutzqualität der Menschenwürde. Aus diesem Befund werden einerseits bestimmte Menschenrechte abgeleitet, so das Recht auf Leben, das Recht auf Freiheit, auf Entscheidungsfreiheit, auf Arbeit, auf Wohnung, auf Sicherheit, auf Meinungsfreiheit, auf Redefreiheit und auf «Religionsfreiheit des Einzelnen».<sup>89</sup> Abgelehnt wird jede Form von Zwang und Gewalt. Zugleich werden aus dem koranischen Befund zur Menschenwürde auch Verpflichtungen gefolgert. «Freiheit ist gleichbedeutend mit der Würde des Menschen, und diese Würde ist kein Recht, sondern macht vielmehr sein Wesen aus.»<sup>90</sup> Diese Freiheit wird nun im Sinne der islamischen Ethik qualifiziert. Genannt werden die massvolle Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse, die Selbstbegrenzung der eigenen Freiheit an der Freiheit des anderen und – das ist entscheidend – die Führung eines seiner Würde gemässen Lebens. Das schliesst die Beachtung der Menschenrechte ein.<sup>91</sup> Dabei soll er sich an den Grundsätzen des Islam orientieren, so dass es am Ende heisst: «Ein Muslim ist in erster Linie ein Mensch, und wenn er seine Würde und Verantwortung als Mensch nicht realisieren kann, entfernt er sich dadurch vom Islam.»<sup>92</sup> Im Gefolge dieser Argumentation wird in der Auslegung der Menschenwürde eine stitliche Pflicht zur Mitwirkung am Aufbau einer Zivilisation abgeleitet, die die Krisensymptome, die von Muslimen in den modernen Gesellschaften beobachtet werden, nicht aufweist. Dafür werden Bildungsprozesse vorausgesetzt, die durch Eltern und Lehrer geleitet werden und die auf den Aufbau des Bewusstseins der eigenen Men-

88 Ghaemmaghami, Menschenrechte und Menschenwürde, 46–50, 46.

89 Ebd., 47.

90 Ebd., 49.

91 Vgl. ebd., 48.

92 Ebd., 47f.

schenswürde zielen, die im eigenen Leben im Sinne der o.g. Kriterien gelebt und entfaltet wird. – Das inhaltliche Hauptproblem dieser Argumentation ist schnell ersichtlich. Der eingangs aus dem Koran abgeleitete natürliche Begriff der Menschenwürde wird unter der Hand in die muslimische Weltanschauung hinübergespült und inhaltlich nur von dort her ausgelegt. Am Ende überwiegt die muslimisch verstandene Verpflichtung gegenüber der freiheitlichen Selbstbestimmung, und die Menschenwürde kommt in ihrer universalen Bedeutung nicht zur Geltung.

Eine Variante einer direkt vom Koran her argumentierenden anthropologischen Auslegung des Begriffs und seine strikte Anbindung an eine direkt aus dem Koran abgeleitete Sittlichkeit findet sich in dem Beitrag von Saban Ali Düzgün, Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Ankara, der unter Anwendung einer Hermeneutik, die er «Leserreaktions-Theories»<sup>93</sup> (*ta'wiz*) nennt, koranische Schlüsselbegriffe zu einer systematischen Anthropologie verbindet.<sup>94</sup> Der Gedankengang verläuft etwa folgendermassen: Die Menschheit gilt als Ziel des göttlichen Schöpfungshandelns. Gott hat den Menschen als seinen Stellvertreter in die Welt gestellt und ihn zur Wahrnehmung seiner Aufgaben mit den erforderlichen Qualitäten ausgestattet. Die geistige Dimension seines Daseins ist es daher, die den Menschen von den nichtmenschlichen Geschöpfen Gottes unterscheidet. «*Baschar* ist die biologische Seite des Menschen, seine dem Animalischen, der Natur verhaftete Dimension. Die geistige Dimension des Menschen liegt hingegen außerhalb der Zeit. Wegen dieser Zeitlosigkeit fühlt sich der Mensch ständig genötigt, sich mit einem die Natur übersteigenden, metaphysischen Bereich zu verbinden.»<sup>95</sup> Der menschliche Geist soll über die physisch-materielle Schicht im Menschen dominieren. Zu dieser geistigen Dimension gehört die menschliche Erkenntnisstruktur, die sich in dem Masse vervollkommen, in dem sich das moralische Bewusstsein ausbildet, das ihn zu einer verantwortlichen Person macht. Die geistige Dimension ist zunächst als Anlage vorhanden, die durch die Religion aktiviert und im Laufe der religiösen Bildungsgeschichte

93 Düzgün, Die Möglichkeit einer theologischen Grundlegung der menschlichen Vollkommenheit, 88–123, 105.

94 Dieser Beitrag entstand im Zusammenhang einer gemeinsamen Tagung der Islamisch-Theologischen Fakultät Ankara und der Eugen-Biser-Stiftung (München) 2005, an der eine Reihe prominenter Theologen und Religionswissenschaftler aus Deutschland und der Türkei teilgenommen haben.

95 Düzgün, Die Möglichkeit einer theologischen Grundlegung der menschlichen Vollkommenheit, 88–123, 89.



ausgestaltet werden soll. Das personale Gottesverhältnis ist also das Mittel zur adäquaten Entfaltung der schöpfungsmässigen Disposition und wird im religiös-sittlichen Leben mithilfe der göttlichen Rechtleitung zur Vollkommenheit gestaltet. Dieses auf Orthopraxis ausgerichtete sittliche Leben gilt als das «fundamentalste Menschenrecht»<sup>96</sup> und macht die Würde des Menschen aus. In diesem Beitrag wird nur die kategoriale Plattform «Menschenwürde» erreicht, aber die Aneignung des Menschenrechtsdenkens nicht intendiert.

Ebenfalls im Rekurs auf die *ta'wil*-Methode erhebt Assem Hefny<sup>97</sup> die koranischen Verse 33,72 und 17,70 zum hermeneutischen Ausgangspunkt der islamischen Rechts tradition und -auslegung. Aus seiner besonderen Stellung in der Schöpfung folge, «dass der Mensch im Mittelpunkt der Welt steht und alle Offenbarungen auf sein Wohl und Interesse abzielen. Dies dient [...] als Beweis dafür, dass der Islam die Stellung und Würde des Menschen auf die höchste Stufe erhöht [...] Das führt uns zum Ergebnis, dass die westliche Würdigung des Menschen und dessen Rechte mit dem Islam auf keinen Fall im Widerspruch stehen.»<sup>98</sup> In der Erkenntnis der geschöpflichen Würde des Menschen, in der Förderung seines Wohls und seiner Interessen bestehe die Hauptintention des Islam. An diesem Massstab sei die methodische Auslegung der Rechtsquellen zu orientieren und weiterzuentwickeln.

Zu einer expliziten Kritik an der westlichen Interpretation der Menschenwürde nutzt der schiitische Religionsphilosoph Homoyoun Hemmati, Professor an der Universität Teheran und zeitweilig Kulturattaché der Islamischen Republik Iran in Berlin, seine islamische Auslegung menschlicher Freiheit.<sup>99</sup> «Freiheit ist die Quelle, aus der der Baum des Lebens wächst. [...] Ebenso benötigt Freiheit das Licht und die Führung des Islam, um gedeihen zu können. [...] Der Islam kam, um die Fesseln des Menschen zu brechen und die Mauern seines Gefängnisses einzureissen. [...] / [...] Die Freiheit, die der Islam bereitstellt, basiert auf Pflicht und Verantwortung

<sup>96</sup> Ebd., 121. Ähnlich argumentiert auch Ayenjin in seiner Auslegung des koranischen Anthropologie (vgl. Islam und Menschenrechte, 215f).

<sup>97</sup> Assem Hefny ist Germanist und Islamwissenschaftler; wurde 2010 an der Universität Marburg promoviert, ist dort Lehrbeauftragter und Vorstandsmitglied der Gesellschaft für Arabisches und Islamisches Recht e.V.. Bei dem hier herangezogenen Beitrag handelt es sich um einen 2007 in Berlin gehaltenen Vortrag.

<sup>98</sup> Hefny, Hermeneutik, Koraninterpretation und Menschenrechte, 73–97, 86.

<sup>99</sup> Dieser Beitrag entstand im Rahmen eines 2007 in Regensburg durchgeführten Forschungskongresses zum Thema «Personale Freiheit in pluralistischen Gesellschaften».

ohne die es keine wahre Freiheit geben kann. Freiheit ohne Schranken führt lediglich zum Nihilismus, dessen Konsequenz der vollständige Zusammenbruch der moralischen und sozialen Ordnung ist. Das unverantwortliche Verständnis der Freiheit, wie es vom Existenzialismus, der Demokratie und modernen Theorien der Freiheit als Ausdruck geliefert wird, führt nur zu Korruption und Unmoralität, da Freiheit hier nicht mehr an einen Begriff höherer Werte oder Selbstkontrolle gebunden ist.»<sup>100</sup> Weitere Auswüchse willkürlicher Freiheit sind nach Hemmati «Verbrechen, Krieg, Armut, Drogenabhängigkeit, Alkoholismus und lebenszerstörende Krankheiten wie AIDS.»<sup>101</sup> Hemmati beschreibt den Islam als eine Religion verantwortlich und auf der Basis des Korans normativ begrenzter Freiheit und verbindet damit zivilisationskritische Absichten, die er mit Verweis auf Drogenmissbrauch, Sexualität und Krankheiten konkretisiert. «Der Islam fördert die Freiheit des Denkens, der Sprache, der Politik, der Ökonomie und der individuellen Lebensführung, aber er insistiert darauf, dass die Freiheit einen Sinn von Verantwortung und Pflicht beinhalten muss. Der Islam zielt daher auf die Bildung starker und standhafter Charaktere, die in ihrer Selbsterkenntnis sicher sind, die Vertrauen in sich und ihre Werte haben, und deren Verhalten stets ihre Stärke widerspiegelt.»<sup>102</sup> Dieser Freiheitsbegriff gilt auch als politische Grundkategorie, wie ein kurzer Satz andeutet: «Politische Freiheit ist im Islam ein Mittel, die Menschheit zu Gerechtigkeit, Güte und Frieden zu führen. Sie garantiert und schützt die politischen Rechte aller.»<sup>103</sup> Danach gehört es zu den Aufgaben der politischen Ordnungsmacht, für alle Menschen das Recht auf das oben explizierte Freiheitsverständnis durchzusetzen. Menschenwürde und Freiheit werden hier – auch im politischen Sinne – in einem für westliche Verhältnisse sehr restriktiven Sinne verstanden und den religiösen und sittlichen Idealen des Islam untergeordnet.

Während in den bisher angeführten Beispielen die koranische Anthropologie mehr oder weniger explizit zur offenen Kritik am Westen und zur De-Legitimation der freiheitlichen Grundannahmen seiner politischen Ordnung genutzt wurde, gehen islamische Gelehrte, die auf dauerhafte Beherrschung in Deutschland und Europa abstellen, bei Aneignung und Interpretation der Menschenwürde-Idee methodisch reflektierter und affirmativer

<sup>100</sup> Hemmati, Das Verständnis der Freiheit im Islam, 109–116, 109f.

<sup>101</sup> Ebd., 112.

<sup>102</sup> Ebd., 115.

<sup>103</sup> Ebd., 111.



vor, ohne jedoch die Kritik am westlichen Verständnis von Menschenwürde aufzugeben.

Der schiitische Rechtsgelehrte (mudschtahid) Abdoldjavad Falaturi (1926–1996) dürfte der erste muslimische Denker sein, der hierzulande eine Ableitung des Menschenwürde-Begriffs vorgetragen hat.<sup>104</sup> Eine hermeneutische Scharnierstelle ist dabei die Praktische Philosophie Immanuel Kants, das Thema von Falaturis Bonner Promotionsschrift.<sup>105</sup> Von hier aus nimmt die Argumentation zwei Richtungen. Einmal rekonstruiert er die Hochschätzung der Vernunft im schiitischen Islam am Beispiel der Letzgebegründung des Rechtes, der Auslegung rechtlicher und sittlicher Weisungen und der Lösung von Pflichtenkollisionen. Insgesamt wird ein hoher Rationalitätsstandard exponiert, den Falaturi selbst mit dem Kant vergleicht.<sup>106</sup> Im Islam gilt die Vernunft als «eine Wesenseigenschaft des Menschen», die seine «Mündigkeit und Eigenständigkeit» ausmacht.<sup>107</sup> An dieser vernünftigen Ausstattung knüpfen die Offenbarungen Gottes an, so dass sogar von einer «Widerspruchslosigkeit zwischen Vernunft [...] des Menschen und dem Offenbarungsinhalt»<sup>108</sup> gesprochen werden kann. Die hier erkennbare Hochschätzung der Vernunft wird nun aber nicht, wie bei Kant, traditionskritisch gewendet. Sie dient vielmehr der traditionsgeleiteten Fortschreibung religiöser Grundeinsichten. Danach wird «in der Glaubenslehre alles, woran man glauben soll, von der Vernunft und ihren Prinzipien abgeleitet – oder es wird mindestens versucht, es abzuleiten. Auf jeden Fall sind diese Bemühungen und Leistungen ein Zeichen dafür, dass *allein* die Vernunft als das oberste Prinzip, selbst für den Glauben, gelten soll.»<sup>109</sup> Im Blick auf die moderne Welt hat Falaturi diesen Zusammenhang für die vernünftigen «Grundwerte» «Würde des Menschen», «Gleichheit» und «Gerechtigkeit» durchgeführt, deren Aneignung aus der Perspektive des Koran er darlegt.<sup>110</sup> Zugleich wird gegen den vom Westen vermeinten Universalismus kritisch eingewandt, dass man hier die universalen Werte «Würde», «Freiheit», «Gleichheit» und «Gerechtigkeit» zwar gedanklich hervorgebracht, aber selbst im Zuge des Kolonialismus politisch mit Füßen getreten habe. Da-

104 Zu Falaturi vgl. Weisse, Erfordernisse einer Theologie im Plural für die Ausbildung von Imamen in Deutschland, 97–114, 105–108.

105 Falaturi, Zur Interpretation der Kantischen Ethik im Lichte der Achtung.

106 Vgl. Falaturi, Vernunft, 388. ?

107 Falaturi, Ist der Islam mit Säkularismus vereinbar?, 203.

108 Ebd., 205.

109 Falaturi, Vernunft, 372.

110 Vgl. Falaturi, Menschliche Menschenrechtsvorstellungen, 125–132.

mit ist ein weiteres Dauerthema muslimischer Kritik am westlichen Denken angestimmt, die mit gewissem Recht auf die Kluft zwischen normativem Anspruch und historischer Realität des politischen Handelns westlicher Mächte verweist.

Ein weiteres für den organisierten Islam in Europa wichtiges Beispiel für eine islamische Aneignung des Menschenwürde-Begriffs ist der Beitrag von Mustafa Cerić. Er wurde 1952 in Velika Cajna geboren, ist islamischer Theologe (Studium in Sarajewo und Kairo, Promotion in Chicago) und war bis 2012 Reisu-l-ulema (Grossmufti) von Bosnien-Herzegowina. Als bosnischer Muslim versteht er sich als Vertreter eines indigenen europäischen Islam, der sich als religiöse Minderheit aber niemals zwanglos entfalten konnte, sondern für seine religiöse Minderheit aber niemals zwanglos entfalten kämpfen musste und künftig dafür die Unterstützung und die Anerkennung der europäischen Institutionen erwartet.<sup>111</sup> Europa ist für Cerić zugleich der Raum, um die ethnische Bindung der Muslime zu dekonstruieren mit dem Ziel der Gründung einer europaweiten Muslim Community, die die nach Europa migrierten Muslime ebenso umschließt wie die in Europa geborenen Muslime.<sup>112</sup> Dafür ist es nach Cerić unumgänglich, dass die Muslime Europa als ihren Lebensraum anerkennen, einschliesslich der ethischen Grundlagen seiner politischen Ordnungsstruktur. Ausdruck einer solchen Anerkennung ist seine «Declaration of European Muslims» von 2006.<sup>113</sup> In ihr spielt die Anerkennung von Menschenrechten und der Menschenwürde eine wichtige Rolle. Im Folgenden sollen die wesentlichen Bausteine der Argumentation Cerić' vorgestellt werden.<sup>114</sup>

111 «Indigenous Muslims carry the burden of history on their backs and expect to be supported in their struggle for religious and cultural continuity in Europe.» Cerić, The challenge of a single Muslim authority in Europe, 41–48, 46.

112 «Native Muslims are the children of Muslim emigrants parents as well as those Europeans who have recently entered Islam.» (Ebd., 46).

113 Hier zitiert nach der Internet-Version, abrufbar unter <http://www.rferl.org/content/article/1066751.html> (16.8.2012).

114 Der Versuch, den bosnischen Islam als einen europäischen Islam zu verstehen, kann bereits auf eine gewisse Tradition zurückblicken. Pionierarbeit hat diesbezüglich Smail Balić (1920–2002) geleistet, der seit Mitte der achtziger Jahre publizistisch für die Entkoppelung von nationaler und religiöser Zugehörigkeit, die Differenzierung von Religion und Politik aus der Perspektive islamischen Denkens und unter Aufbietung erheblicher Selbstkritik an der islamischen Tradition für die Europakonformität des Islam eingetreten ist. Dabei wird die schöpfungstheologische Idee der natürlichen Würde des Menschen mit Verweis auf Sure 17,70 gelegentlich gestreift (vgl. Balić, Der Islam – europakonform?, 283; Balić, Der Islam im Spannungsfeld von Tradition und heutiger Zeit,



Ein *erster* Baustein ist die Anerkennung Europas als «House of Peace and Security». Damit wird die klassische islamische Unterscheidung von «Haus des Islam» und «Haus des Krieges» für Europa ausser Kraft gesetzt. Ceric zielt auf einen «europäischen Erfahrungshorizont des Islam» («European experience of Islam»).<sup>115</sup> Auf die Begründung sei später eingegangen. Ein *zweiter* Baustein ist die Formulierung einer religiösen Gemeinsamkeit von Islam, Christentum und Judentum, die mit dem Hinweis auf die drei abrahamitischen Religionen erfolgt. Auch mit diesem Hinweis soll der Erfahrung von Fremdheit entgegengewirkt werden. Beim dritten Baustein handelt es sich um den interpretativen Modus, in dem Ceric mit einer Differenzierung im islamischen Rechtsbegriff umgeht, nämlich der Unterscheidung von Scharia und Fiqh. Danach ist Scharia «the communal commitment and the community identity that is the continuation of the collective memory».<sup>116</sup> Als unendliches göttliches Wort ist sie immerwährend, nicht verhandelbar und unauf löslich. Unter fiqh versteht Ceric «the Islamic applied law», «a particular understanding of the shari'ah». Sie ist nicht immerwährend, verhandelbar und auflösbar. Auf der unumstösslichen Basis der Scharia kann die konkrete Rechtsfindung in jeder Generation von Muslimen erfolgen. Sie hat dabei das Recht, Urteile über Gut und Böse, richtig oder falsch, im Kontext der jeweiligen Zeit und des Raumes zu fällen und dabei auch aus den eigenen Erfahrungen zu schöpfen. Den durch diese kategoriale Unterscheidung gewonnenen Spielraum nutzt Ceric zur Rezeption der aufgeklärten Lehre vom Gesellschaftsvertrag, durch den die Anerkennung der europäischen Rechtsordnungen und der ihnen zugrunde liegenden Wertannahmen erfolgt. Grundlage dafür ist jene im europäischen Raum gemachte Erfahrung, nach der Europa ein «House of Peace and Security» ist, das Religionsfreiheit gewährt und es Muslimen ermöglicht, ihrem Glauben gemäss zu leben. Die Anerkennung der europäischen Werte und Rechtsordnung ist daher «a person's dictate of reason».<sup>117</sup> Die an den spezifischen Kontext Europas gebundene Vernunft ist also die innerislamische Rechtsquelle für den Sozialvertrag. Daraus folgt: «European Muslims are fully and unequivocally committed to the following European common values: (a) the rule of law; (b) principles of tolerance; (c) values of

68). Schon frühzeitig formulierte er: «im säkularen Europa liegt heute ein wichtiger und unüberschaubarer Teil des «Hauses des Islam» (Balić, Der Islam – europakonform?, 125).

115 Vgl. [http://de.ganara.de/webcom/show\\_article.php/\\_c=469/\\_nr=126/i.html](http://de.ganara.de/webcom/show_article.php/_c=469/_nr=126/i.html) (17.8.2012).

116 Ceric, The challenge of a single Muslim authority in Europe, 42.

117 Ceric, A Declaration Of European Muslims, part I (3).

democracy and human rights; (d) the belief that each and every human being has the right to five essential values: the value of life, the value of faith, the value of freedom, the value of property, and the value of dignity.»<sup>118</sup> Aus diesem Zitat wird deutlich, dass die Menschenwürde – gleichgeordnet mit anderen Werten – als zur europäischen Wertordnung gehörend anerkannt, naturrechtlich begründet und damit zu den Grundlagen des gemeinsamen Lebens in Europa erhoben wird. Die naturrechtliche Begründung wird durch ein Zitat von John Rawls vertieft.<sup>119</sup> Das Vertragsmodell wird noch einmal historisch legitimiert mit dem Hinweis auf «many doctrinal and historical documents that support the concept of sulh (peace, (re)conciliation, settlement, accord and contract)»<sup>120</sup> aus der Frühzeit des Islam.

Mit der Anerkennung der europäischen Werte- und Rechtsordnung sollen freilich zugleich bestimmte Erwartungen der Muslime legitimiert werden, die in der Deklaration ebenfalls genannt werden: «As they try to live a decent life in Europe, European Muslims have the following expectations: (a) an institutional [presence] of Islam in Europe; (b) the economic development of the Muslim community so that it may have a full spiritual and cultural freedom and independence; (c) the development of the Islamic schools capable of educating European-born Muslims for the new challenges in multicultural societies; (d) political freedom that will enable European Muslims to have legitimate representatives in the European state parliaments; (e) a reform of European immigration policy, which has tended to be very restrictive toward Muslims recently; (f) opening the way for Muslim law to be recognized in matters of personal status such as the Family Law; (g) the protection of European Muslims from Islamophobia, ethnic cleansing, genocide, and similar atrocities.»<sup>121</sup> Man sieht an dieser Aufzählung, dass die Anerkennung der Menschenwürde mit der Erwartung der Anerkennung des Islam als einer europäischen Konfession verbunden ist, die in institutioneller Stärke<sup>122</sup> und Privilegien den christlichen Kirchen vergleich-

118 Ebd., (4).

119 «Europe is the House of the Social Contract because it is possible to live in accordance with one's faith in the context of «the principles that free and rational persons concerned to further their own interests would accept in an initial position of equality as defining the fundamental terms of their association.» (Ebd., (2)).

120 Ceric, The challenge of a single Muslim authority in Europe, 45.

121 Ceric, A Declaration Of European Muslims, part I (5).

122 Zur Formierung institutioneller Stärke gehört sicher auch Ceric' umstrittener Vorschlag der Einrichtung einer «single Muslim authority in Europe», die nach innen und nach aussen wirken soll.



bar ist. Problematisch ist sicherlich die Erwartung, dass Religionsfreiheit und Minderheitenschutz so extensiv interpretiert werden, dass etwa die familienrechtlichen Bestimmungen der Scharia in das europäische Privatrecht integriert werden könnten.<sup>123</sup> Aber die politische Botschaft dieser islamischen Legitimation der europäischen Werte- und Rechtsordnung ist klar. Es geht um Integration und Gleichberechtigung der Religion im anerkannten Haus des Friedens «Europä». Der Begriff der Menschenwürde ist dafür ein Schlüsselbegriff, der insgesamt freilich eher in einem auf das Kollektiv denn auf das Individuum bezogenen Sinne ausgelegt wird.

Die konzeptionellen Vorstellungen von Ceic sind mittlerweile von Benjamin Idriz, einem in Mazedonien geborenen Imam, der in der bayrischen Gemeinde Penzberg arbeitet, aufgegriffen worden. In seinem populären Buch «Grüss Gott, Herr Imam!»<sup>124</sup> wird der Begriff des Euro-Islam als «das Gelingen einer Islam-Praxis nach europäischen Normen»<sup>125</sup> bestimmt. Dabei spielt die Menschenwürde eine wesentliche Rolle, die eingangs anthropologisch<sup>126</sup> und gegen Ende des Buches ethisch begründet wird.<sup>127</sup>

Einen ähnlich gelagerten und auf Europa bezogenen Ansatz hat der muslimische Gelehrte Sven Muhammad Kalisch, bis 2010 Inhaber des Lehrstuhls für die Religion des Islam an der Universität Münster, vorgelegt. Kalisch, 1966 geboren, zählte sich bis zu seiner Abrogation des Islam zur muslimischen Minderheit der Zaiditen. Er hat eine rechtsphilosophische Begründung der Anerkennung von Pluralismus, Demokratie und Menschenwürde vorgelegt. Seine Argumentation ruht auf zwei Säulen, nämlich der Flexibilisierung der traditionellen Methode des *ighibad* (Bemühung der Gelehrten) einerseits und der vernunftrechtlichen Fortschreibung der Scharia

123 Diese Erwartung ist nach herrschender Meinung unter Rechtswissenschaftlern nicht unrealistisch, sofern die Bestimmungen der Scharia «mit den zwingenden Grundsätzen der Gesamtrechtsordnung verträglich» sind (Enders, Selbstbewusste Toleranz. Das Prinzip der Subjektivität und die Spielräume seiner Auslegung im Recht moderner Staatlichkeit, 213–228, 226).

124 Idriz, Grüss Gott, Herr Imam!

125 Ebd., 54. Vgl. zur kritischen Sichtung der Euro-Islam-Debatte ebd., 40–60.

126 «Der Mensch ist das würdigste Geschöpf Gottes. Daher sind seine Vernunft, Freiheit und Würde, sein Glaube und sein Leben unantastbar. Für ein würdevolles Leben des Menschen auf Erden, für die Verwirklichung von Gerechtigkeit und Gleichheit, muss sich jeder Mann bemühen» (Ebd., 17)

127 Bei der Aufzählung und Entfaltung der islamischen Werte rangiert die Menschenwürde auf Platz 2 (vgl. ebd., 183f.). Insgesamt steuert aber der Begriff der Gerechtigkeit die von Idriz betriebene Modernisierung des Islam, wohl deshalb, weil er die unterschiedlichen Quellen (Vernunft, Koran) zusammenklammert.

ria andererseits. Auf dem zuletzt genannten Aspekt liegt im Folgenden das Gewicht der Darstellung. Auch Kalisch setzt mit der Revision der Unterscheidung von «Haus des Islam» und «Haus des Krieges» ein. Er argumentiert dabei historisch, indem er darauf verweist, dass diese Unterscheidung nicht dem Koran als der erstrangigen Rechtsquelle entsamme, sondern erst in der Frühzeit des Islam ausgeprägt worden sei. Dabei ging man von der gegebenen Mehrheitssituation der muslimischen Bevölkerung aus, die das islamische Recht nach innen anwendet. Nach aussen unterstellte man eine grundsätzliche Aggressivität der nichtmuslimischen Völker gegen Muslime. Diese historische Konstellation sei gegenwärtig nicht gegeben, weil man sich in Deutschland in einem demokratischen Rechtsstaat befindet, der Muslimen Religionsfreiheit gewährt. Daher sei die damals getroffene Unterscheidung nicht auf die gegenwärtige Situation anzuwenden. Ein anderer argumentativer Strang beleuchtet die Ausnahme- oder Notfallatbestand reflektiert worden. Für diesen Fall akzeptiert das traditionelle islamische Recht die Jurisdiktion eines nichtislamischen Staates als Faktum. «Ein Muslim, der sich dort aufhält, ist faktisch dem dortigen Recht unterworfen.»<sup>128</sup> Diese Loyalität dem nichtmuslimischen Recht gegenüber ist eine sittliche Pflicht, also Bestandteil des islamischen Rechtes selbst. Sie gilt, solange der Muslim dabei nicht gegen islamisches Recht verstossen muss. Zur rechtlichen Erfassung des permanenten Minderheitenstatus von Muslimen, wie er in Deutschland und Europa gegeben ist, plädiert Kalisch für eine vernunftbegründete Fortschreibung der Scharia. Dabei geht er davon aus, dass allen nicht den religiösen Ritus betreffenden Regelungen in Koran und Sunna «eine *ratio legis* zugrunde liegt, die durch die Vernunft erkannt werden kann und die die Grundlage der Auslegung bildet. Entscheidend ist es, den Sinn der Norm zu verstehen und eine Regelung zu finden, die dem Sinn entspricht, selbst wenn sie unter Umständen dem äusseren Wortlaut des Qur'an widerspricht.»<sup>129</sup> Im Kern geht es darum, dass die Menschen die koranischen Begriffe Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit, Gut und Böse «durch ihre Vernunft mit Inhalt füllen».<sup>130</sup> Daraus folgt nun eine Pluralität der Rechtsauslegung, die durch staatliches Handeln nicht reduziert werden kann oder darf. «Theologische und juristische Meinungen sind lediglich Interpretationen dieser beiden Quellen und da kein Mensch ausser dem Pro-

128 Kalisch, Muslime als religiöse Minderheit, 47–67, 49.

129 Ebd., 52.

130 Ebd., 54.



pheten Fehlerlosigkeit für sich beanspruchen kann, kann grundsätzlich keine dieser Interpretationen für einen anderen Menschen verbindlich sein. Daraus ergibt sich notwendig das Modell einer islamischen Demokratie, in der demokratisch und pluralistisch um den richtigen islamischen Weg gestritten wird.<sup>131</sup> Für die aktuelle Situation muslimischer Minderheiten in nichtislamisch geprägten demokratischen Staaten bedeuten diese Erwägungen schliesslich, dass diese Demokratie aus islamischer Perspektive anzuerkennen ist. Auch die Charakterisierung der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft als «Haus des Krieges» sei nicht anwendbar, weil «der modernen Völkerrechtsordnung [...] die Vorstellung zugrunde liegt, dass die territoriale Integrität aller Staaten zu achten ist. [...] Aus der Tatsache, dass Gut und Böse bereits durch die Vernunft zu erkennen sind, folgt [...], dass sich islamisches Recht nicht gegen eine internationale Ordnung richten kann, die anstrebt Krieg zu vermeiden und internationale Rechtssicherheit zu erhöhen.»<sup>132</sup> Für die Interpretation der Menschenwürde (und der Menschenrechte) folgt aus diesem Ansatz, dass diese schon im Kontext der Entfaltung der pluralen Rechtsauslegung vorausgesetzt wird, sofern der vernünftige Einzelne als letzte Instanz von Wahrheitssuche und Wahrheitsbewusstsein gilt.<sup>133</sup> Diese vernünftige Einsicht wird sodann mit Verweis auf Sure 2,256 koranisch abgestützt. Weiter stellt Kalisch fest, dass das traditionelle islamische Recht «in seinem Kern» keinen Widerspruch zum Menschenrechtsdenken aufweist. Dort, wo faktisch «Widersprüche existieren, können diese durch einen neuen *igtiḥād* beseitigt werden, weil es sich entweder um Regelungen in Qur'an und Sunna handelt, die zeitabhängig zu verstehen sind oder ohnehin lediglich um einen *igtiḥād* von Rechtsgelehrten.»<sup>134</sup> Vor diesem Hintergrund wird schliesslich in der koranischen Anthropologie (Sure 2,30; 17,70) die Menschenwürde der Sache nach identifiziert.

131 Ebd., 56.

132 Ebd., 59f.

133 «Aus dem Qur'an ergibt sich eindeutig die Forderung, dass der Mensch verpflichtet ist, nach der Wahrheit zu streben und ihr zu folgen. Ebenso aber enthält der Qur'an keine Ermächtigungsgrundlage für irgendjemanden, sein Verständnis von Wahrheit anderen aufzwingen zu dürfen» (Ebd., 56).

134 Ebd., 57. Später hat Kalisch den hier referierten Ansatz radikalisiert. Er bestreitet die Möglichkeit und Notwendigkeit, Menschenwürde und Menschenrechte, die durch die Vernunft erkannt wurden, aus den heiligen Schriften der Traditionen abzuleiten. «Wenn das Urteil der Vernunft bestand hat, dann ist das Urteil der religiösen Tradition bedeutungslos. Die Vernunft ist der entscheidende Faktor» (Kalisch, Islam und Menschenrechte, 49–72, 67).

ziert und als Begründung für die Menschenrechte angeführt: «Bereits hier wird eine herausgehobene besondere Stellung der Menschen in der Schöpfungsordnung deutlich und dies ist nichts anderes als das, was als Menschenwürde bezeichnet wird. Aus der Menschenwürde folgen die Menschenrechte.»<sup>135</sup>

Als letztes und vielleicht spektakulärstes Beispiel einer Begründung von Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Menschenrechtsdenken aus muslimischer Perspektive sei der 1962 geborene Tariq Ramadan herangezogen. Der in Genf promovierte Schweizer ägyptischer Herkunft, der seit 2006 als Gaststipendiat am St. Anthony's College an der Oxford University lehrt, vertritt zwar einen eher konservativen Islam, möchte ihn aber in der europäischen Gesellschaft beheimaten. Ausdrücklich zielt er auf die «Heimfindung» muslimischer Menschen in Europa.<sup>136</sup> Nach innen engagiert er sich für eine islamische Reform, nach aussen agiert er zivilisationskritisch, weswegen er sich seinerseits kritischen Vorwürfen ausgesetzt sieht. Er setzt – methodisch gesehen – quellenkritisch ein. Koran und Sunna sind die beiden Quellen für das islamische Recht (Scharia) und Ausgangspunkt für die Rechtsfindung – bis in die Gegenwart hinein.<sup>137</sup> Schon in seinen frühen Veröffentlichungen betont Ramadan die Bedeutung der Methode des «Iḍschthād». Die wörtliche Bedeutung dieses arabischen Wortes «laute[n] sich mit aller Kraft bemühen», «eine Anstrengung unternehmen. Es handelt sich für den Juristen darum, sich unter Eirmangelung von Quellentexten an die Arbeit zu machen, auf vernünftige Weise eine Regelung zu formulieren, die Ort und Zeit entspricht und Lehre und Geist der beiden Quellen treu bleibt.»<sup>138</sup> Die Methode des «Iḍschthād» schliesst ein subjektives und ein zeitdiagnostisches Element in der Rechtsfindung ein, verbindet demnach in der Interpretation der Rechtsquellen die religiöse Kreativität des Auslegers mit den empirischen Rahmenbedingungen, die den zu lösenden Rechtsfall hervorgebracht haben und die infolgedessen zu berücksichtigen sind. Insofern ist der Islam von Haus aus, wie Ramadan nicht müde wird historisch nachzuweisen, auf produktive Anpassung an die Zeitläufe angelegt.

135 Kalisch, Muslime als religiöse Minderheit, 58.

136 Vgl. Fürstenberg, Wer hat Angst vor Tariq Ramadan?, 81ff. Ramadan fasst den Ertrag seines Buches «Muslimsein in Europa» mit den Worten zusammen: «Jenseits der alten [...] Begriffe gestatten die im Lichte unserer gegenwärtigen Situation gelesenen islamischen Quellen den Muslimen, ja fordern sie geradezu dazu auf, davon auszugehen, sich als im Westen heimisch zu betrachten.» (265)

137 Vgl. Ramadan, Der Islam und der Westen, 49–54.

138 Ebd., 55f.



Die Bedeutung des «Idschühad» hat Ramadan in seinem Buch «Muslimsein in Europa» weitergehend entfaltet.<sup>139</sup> Hier wird der «Idschühad» als «dritte Quelle des islamischen Rechts»<sup>140</sup> und als das «wichtigste Instrument»<sup>141</sup> bezeichnet, «um die universelle Bestimmung des Islam kraft ihrer stetigen Dynamik der Anpassung im Lichte der Epoche und des Kontext zu verwirklichen».<sup>142</sup> Schon diese Kontextbezogenheit verweist nach Ramadan die Muslime, wenn sie dem verpflichtenden Prinzip der Gerechtigkeit folgen, an die Verfassungen derjenigen Länder, in denen sie leben. Diese Loyalität wird in der Tradition von Koran und Sunna als Vertragsverhältnis gedacht: «[...] als Einwohner oder Bürger sind sie an einen Vertrag gebunden. Der Koran und die Sunna bilden ihre Bezugsgrundlagen, und zugleich sind sie an die Verfassung des Landes gebunden, in dem sie so lange leben, dass sie nicht dazu gezwungen werden können, gegen ihr Gewissen zu handeln.»<sup>143</sup> In dem Buch «Radikale Reform» wird schliesslich der Kontext selbst als Rechtsquelle identifiziert.<sup>144</sup> Die Begründung erfolgt durch eine offenbarungstheologische Interpretation des Verhältnisses von Glaube und Vernunft, die wissenschaftstheoretisch ausgeführt wird. Danach hat Gott seinen Willen im Buch (Koran) den Menschen offenbart, die ihn im Glauben aneignen. Der Koran verweist aber selbst auf das «offene Buch des Universums»<sup>145</sup> oder das «Buch der Welt, der schöpferischen Offenbarung»<sup>146</sup>. Diese kann mithilfe der Vernunft erkannt und untersucht werden. Beide Offenbarungen sind formal durch ihren Zeichencharakter miteinander verbunden. Ebenso wie die Phänomene der Schöpfung auf die Existenz Gottes verweisen, bezeichnen die Verse (ayat = Zeichen) des Koran den göttlichen Willen. Vernunft und Glaube verweisen aufeinander, widersprechen sich nicht, ergänzen sich vielmehr.<sup>147</sup>

139 Vgl. Ramadan, Muslimsein in Europa, 75–126.

140 Ebd., 120.

141 Ebd., 121.

142 Ebd., 121.

143 Ebd., 264.

144 Vgl. Ramadan, Radikale Reform.

145 Ebd., 117.

146 Ebd., 119.

147 «Wie der Schrift sind dem Universum Prinzipien, Gesetze und eine Grammatik zu eigen; der menschliche Intellekt muss diese erkennen und deren Logik und Kategorien ableiten, um diese notwendigerweise beim Umgang mit der Natur und den Gesellschaften zu berücksichtigen.» (Ebd., 124).

Die wissenschaftliche Erschliessung des «Buches der Welt» führt nach Ramadan zu einer methodischen Unterscheidung. Die Naturwissenschaftlichen erforschen die Schöpfung mit dem Ziel der Feststellung der ihr innewohnenden Ordnungsstrukturen als Natugesetze. Dagegen erforschen die Humanwissenschaften<sup>148</sup> mannigfaltige und sich wandelnde Realitäten im Laufe der Geschichte<sup>149</sup>, die Ramadan als «weitere Artikulationsebenen»<sup>150</sup> im Buch der Welt bezeichnet. Auch hier besteht die Aufgabe, Konstanten und Regelmässigkeiten festzustellen, «die letztendlich die Prinzipien etablieren, die das menschliche Handeln über die Zeiten hinweg bestimmen und den zyklichen Eigenschaft bedingen, d. h. die Wiederholung desselben unabhängig vom Zeitalter».<sup>151</sup> Die Hauptprinzipien zur humanwissenschaftlichen Erschliessung der Geschichte finden sich bereits im «geoffenbarten Buch» und werden durch den induktiv erhobenen empirischen Befund konkretisiert. Dieses Zusammenspiel aus dem «reinen Prozess der Beobachtung, Analyse und Induktion»<sup>152</sup> und aus dem Koran gespeister spiritueller Interpretation, die den empirischen Befund teleologisch im Sinne der göttlichen Weltordnung interpretiert, verleiht den veränderlichen Phänomenen der Welt den Rang einer Rechtsquelle, die in der fiqh (Rechtswissenschaft) zu berücksichtigen ist. «Demnach müssen wir das Universum und den sozialen und menschlichen Kontext [...] der gleichen, für die Texte entwickelten Analyse, Typologisierung und Kategorisierung unterziehen, indem wir uns Schritt für Schritt auf das zuvor über die Natur Gesagte beziehen. Das Universum muss als autonome und ergänzende Quelle für die rechtliche Ausarbeitung betrachtet werden»<sup>153</sup> und soll damit auf methodisch gesicherten Wege in die Rechtsfindungspraxis einfließen. «Eine solche Erforschung, ausgehend von den sichtbaren Realitäten bis hin zu den zugrundeliegenden Regeln, ermöglicht es, eine kohärente Methodologie für den Umgang mit dem menschlichen Faktor festzulegen und die sich aus einer bestimmten Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit ergebenden Fragen zu bewältigen.»<sup>154</sup> Dies gelte umso mehr, als in der modernen Welt das differenzierte Wissen in den Humanwissenschaften so reich geworden ist, dass

148 Ramadan nennt Sozial- und Politikwissenschaft, Individual- und Gesellschaftspsychologie (vgl. ebd., 126).

149 Vgl. ebd., 124ff.

150 Ebd., 124.

151 Ebd., 127.

152 Ebd., 131.

153 Ebd., 135.

154 Ebd., 130.



jede Rechtsauslegung zum Scheitern verurteilt ist, die sich – wie die traditionelle Scharia – ausschliesslich auf die Quellen Koran und Sunna stütze.<sup>155</sup> Konsequenterweise fordert Ramadan daher die Aufnahme von «Kontextgelehrten» in die ulama und die paritätische Besetzung von Farwa- bzw. Ethik-Ausschüssen mit Text- und Kontextgelehrten.<sup>156</sup>

Aus dem Zusammenspiel von Textquellen und Kontextquelle entwickelt Ramadan dann ein System der höheren ethischen Ziele, an denen sich die konkrete Rechtsfindung ausrichten hat. Dabei betont Ramadan, dass diese Ziele positiv formuliert sein sollen, weil es in der angewandten Ethik weniger um Pflichten und das Verbotene, sondern um «Rechte und Freiheiten»<sup>157</sup> gehe. Als höchstes Ziel nennt Ramadan den Schutz der Religion des Islam (*dîn*) und des (umfassend verstandenen) Allgemeinwohls (*maslaha*), die er dem Koran entnimmt und mit koranischen Begriffen bezeichnet.<sup>158</sup> Diese Zielbestimmung ist dem Koran entnommen. Darunter stehen drei grundsätzliche Ziele, die sich bereits der differenzierten Quellenlage verdanken. Es sind: Achtung und Schutz des Lebens, Achtung und Schutz der Natur und Achtung und Schutz des Friedens.<sup>159</sup> Diese Teilziele gelten als «Grundsäulen»<sup>160</sup> für jene höchsten Ziele. «Die gesamte islamische Botschaft [...] bezieht sich auf diese drei wesentlichen, vorab feststehenden Ziele.»<sup>161</sup> Auf einer dritten Stufe entfaltet Ramadan nun diejenigen Ziele, die den Menschen als Individuum und als soziales Subjekt betreffen. Diese Liste ist nach Ramadan wegen der variablen Kontexte der menschlichen Lebensführungspraxis grundsätzlich offen. Für die Gegenwart lautet sie: «Förderung und Schutz der Würde (des Menschen, der Lebewesen und der Natur), des Wohlergehens, des Wissens, der Kreativität, Autonomie, Entwicklung, Gleichheit, Freiheit, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit, Liebe, Solidarität und Vielfalt.»<sup>162</sup> Angesichts der Tatsache, dass die moderne europäische Gesellschaft denjenigen Kontext bezeichnet, auf den hin Ramadan

155 Vgl. ebd., 148–163.

156 Vgl. ebd., 169–172.

157 Vgl. ebd., 175.

158 «An der Spitze der Zwecke und Ziele des Weges steht [...] der Schutz des *dîn* – im Sinne einer Auffassung von Leben und Tod, die auf der Anerkennung Gottes und *der Wägger* beruht – und der *maslaha* – im Sinne des allgemeinen Wohls und Interesses der Menschen und des Universums.» (Ebd., 179).

159 Vgl. ebd., 180.

160 Ebd., 180.

161 Ebd., 180.

162 Ebd., 181.

seine angewandte Ethik auslegen will, ist es kein Zufall, dass diese Liste mit dem Hinweis auf die Menschenwürde beginnt. Schon in seinem Buch «Der Islam und der Westen» hatte Ramadan die Anerkennung von Menschenwürde und Menschenrechten kontextuell begründet: «Die *Erklärung* von 1948 ist ein grundlegender Text, dem wir heute wesentliche allgemeine Prinzipien entnehmen können, die in die Richtung der Achtung der Menschenwürde weisen. Das gilt auch für alle philosophischen Entwicklungen seit Locke bis in unsere Tage, die in den okzidentalen Gesellschaften die Praxis der Toleranz beförderten. Das sind Tatsachen; es wäre sinnlos, sie bestreiten zu wollen. [...] Wir sollten diese Realitäten anerkennen können.»<sup>163</sup> Diese Anerkennung des Kontextes erlaubt dann eine Auslegung von Sure 17,70, nach der «die Würde als ein [...] Teil des menschlichen Kerns»<sup>164</sup> verstanden wird. Sie wird im Sinne einer ethischen Pflicht, nämlich einerseits als Freiheit zur Entfaltung der menschlichen Anlagen und Fähigkeiten sowie andererseits als unbedingt erhaltens- und bewahrenswert interpretiert. Für die Gesellschaft folgt daraus, dass sie «die (individuelle und kollektive) Entwicklung, Gleichheit und Gerechtigkeit gewährleisten [muss], und zwar bei gleichzeitiger Akzeptanz der Vielfalt.»<sup>165</sup> Aus dieser Norm werden dann die Normen «Rechtsstaatlichkeit, Unabhängigkeit, Bedachtsamkeit, Pluralismus, Entwicklung, Kulturen, Religionen und Überlieferungen»<sup>166</sup> abgeleitet. Für das Verhältnis von Religion und Politik hält Ramadan an jenem anthropologisch begründeten Pluralismus aus Prinzip fest und kritisiert jeden Versuch, Gesellschaft und Politik vonseiten einer Religion, atheistischen oder laizistischen Doktrin her zu dominieren. Sein Pluralismusverständnis regiert auch seine strenge Unterscheidung von Religion und Politik. Danach fällt Religion in die Sphäre der unveränderlichen Glaubenswahrheiten, während sich die Sphäre des Politischen durch wechselnde Kontexte auszeichnet, weswegen hier die Vernunft regiert, um die ethischen Ziele umzusetzen. Dabei kommen ihr – auf der Grundlage jener politischen Ziele – grosse Spielräume zu, um Probleme zu lösen und um politische Entscheidungen zu treffen.

Ramadan's ethische Überlegungen zur rechtlichen Gestaltung der Gesellschaft kreisen nun um den Begriff der Menschenwürde. Danach sind Würde und Unverletzlichkeit der menschlichen Person erst anerkannt,

163 Ramadan, *Der Islam und der Westen*, 146.

164 Ramadan, *Radikale Reform*, 181.

165 Ebd., 182.

166 Ebd., 187.



wenn das Individuum geachtet, seine Rechte sozial, ökonomisch und politisch geschützt und freie Religionsausübung positiv gewährt wird. Die argumentative Stossrichtung zielt auf die Forderung nach Anerkennung des Islam als eine in Europa gleichberechtigte und öffentlich agierende religiöse und sitzliche Weltanschauung. Der Begriff Menschenwürde wird dabei weniger als ideale normative Voraussetzung von Freiheit denn als empirisch-materieller Masstab für das Vorliegen von Freiheit verstanden. Damit wird – von Ramadan möglicherweise selbst nicht bemerkt – das Begründungsgefälle verkehrt. Menschenwürde legitimiert nicht die grundrechtlichen Freiheiten, sondern ein bestimmtes Mass an Freiheit konstituiert das Vorliegen von Menschenwürde.<sup>167</sup> Die legitimatorische Strategie aber ist deutlich: Der Begriff Menschenwürde bildet die Plattform, weil er in den Ländern Europas, die Ramadan vor Augen hat, den Mantelbegriff bildet, um das gemeinsame Freiheitsleben zu organisieren. Diese gemeinsame Plattform ermöglicht es Ramadan auch, ähnlich wie Cerić und Kalisch, den klassischen Begriff «Haus des Krieges» für die Länder Europas zu streichen.<sup>168</sup> Anders als jene ersetzt er ihn aber nicht durch «Haus des Friedens», sondern formt zur Bezeichnung der Situation der Muslime in Europa den Begriff «Haus des Glaubenszeugnisses» (dar as schahada).<sup>169</sup> Er trägt damit einerseits dem Sachverhalt Rechnung, dass Muslime in Europa unbehelligt ihren Glauben leben und als Bürger an Rechtsstaatlichkeit und Demokratie partizipieren können und sollen, ohne ihren Glauben verleugnen zu müssen.<sup>170</sup> Andererseits ergeben sich auf dieser Grundlage auch kritische Aspekte. Grundsätzlich sieht Ramadan Europa als Missionsgebiet an. Er kritisiert «Fehlfunktionen» und «Verfall» der demokratischen Modelle und Institutionen<sup>171</sup> und die in seinen Augen diskriminierenden Tendenzen in den von Mehrheiten und Medien dominierten westlichen Gesellschaften.

167 Ramadan, *Muslimsein in Europa*, 165f. «Die Achtung des Individuums und der soziale, ökonomische und politische Schutz der Rechte sind mit der Freiheit der Religionsausübung die drei Grundlagen einer echten Anerkennung der Würde und Unverletzlichkeit der menschlichen Person.» Vgl. zur Europa-Konzeptionen von Ramadan jetzt Schmid, *Islam im europäischen Haus*, 262ff. 287ff. 368ff. 405ff.

168 Vgl. ebd., 156–162.

169 Vgl. ebd., 175–186.

170 Vgl. ebd., 162–174.

171 Ramadan, *Radikale Reform*, 378. «Denn es ist allseits bekannt [...], dass die Demokratie historisch gesehen noch nie eine hinreichende Bedingung für die Sicherung des *Friedens*, für Achtung vor der *Würde* des Menschen, seiner *Freiheit*, *Autonomie*, etc. war.»

Insofern ist auch bei Ramadan die zivilisationskritische Komponente mit der Aneignung des Begriffs der Menschenwürde verbunden.

#### 4. Die legitimatorische Schirmfunktion der «Menschenwürde» und die Offenheit des zivilreligiösen Diskurses

Im Verhältnis zum Grundrechte-Diskurs von 1848 ist die legitimatorische Dimension des *gegenwärtigen* Menschenwürdediskurses im Anschluss an das Grundgesetz und die EU-Grundrechtscharta offener, weil Geltungsgrund und Geltungsbereich normierter Freiheit nicht mehr nur auf die Grösse *einer* Nation bezogen werden, sondern auf die universale Norm der Menschenwürde. Zwar ist der historische Entdeckungszusammenhang in der Interpretation dieser Norm diskursiv präsent, weil sie in Deutschland und Europa als Antwort auf die Weltkriege und die mit ihnen verbundenen Menschenrechtsverletzungen aufgefasst wird. Die Norm wird aber mit vernunftrechtlichem Anspruch vertreten und ist zugleich für andere Begründungsmuster offen. Damit wird ein Behauptungsschirm von grosser Breite aufgespannt, denn die Menschenwürde eines *jeden* Menschen soll unantastbar sein, der in den Hoheitsbereich derjenigen staatlichen Instanzen eintritt, die sich dem Schutz der unantastbaren Menschenwürde verschrieben haben. Anders: Im Blick auf die Legitimation der «Staatsbürger-nation»<sup>172</sup> übernimmt der Begriff der Menschenwürde wesentliche Anteile derjenigen Legitimationsfunktion, die in den deutschen Diskursen einstmals exklusiv dem Begriff der Nation zukam.

Im europäischen Zuschnitt wird die Bedeutung der Menschenwürde zur Legitimierung der Grundrechte noch einmal deutlicher. Denn im Staatenverbund der Europäischen Union ist ohnehin nicht ganz klar, wer als Subjekt ihrer demokratischen Legitimation soll gelten können. Infrage kommen die europäischen Völker, das europäische Volk, die Unionsbürger oder die europäische Bevölkerung qua Staatsbürgerschaft in den Mitgliedsstaaten. Diese Frage ist noch strittig.<sup>173</sup> Religionspolitisch bewegt man sich in der EU von dem in einigen Mitgliedsstaaten praktizierten strikten Laizismus

172 Vgl. Lepsius, *Nation und Nationalismus*, 242ff.

173 Vgl. dazu das Forschungsprojekt «Die demokratische Legitimation in der Europäischen Union» im Rahmen der interdisziplinären Forschungsgruppe «Bürgerschaft und Zugehörigkeit in Europa» an der Universität Osnabrück (<http://www.buergerschaft-in-europa.uni-osnabrueck.de/pages/de/ziele-forschung.php> [17.8.2012]).



weg und hin zu einem Modell, das den spezifischen Interessen und zivilgesellschaftlichen Aufgaben der Religionsgemeinschaften Rechnung trägt, ohne aber eine bestimmte religiöse Tradition zu privilegieren.<sup>174</sup> Die inzwischen initiierte europäische Identitätspolitik hat noch zu keinem Ergebnis geführt.<sup>175</sup> Wegen dieser insgesamt unklaren Lage bietet sich der Begriff Menschenwürde als Grund und Ausdruck der kulturellen Identität des politischen Einigungswerkes in Europa geradezu an.<sup>176</sup> Das setzt voraus, dass er für die interpretativen Beiträge aus unterschiedlichen weltanschaulichen und religiösen Perspektiven zugänglich ist und gewissermaßen als Sinnmagnet für unterschiedliche religiöse, weltanschauliche, philosophische und politische Traditionen fungiert. Von dieser Möglichkeit zur Aneignung des Menschenwürde-Begriffs machen gegenwärtig im signifikanten Masse muslimische Intellektuelle Gebrauch – mit einem sehr hohen interpretatorischen Aufwand. Denn die nichtislamische Vorprägung des Menschenwürde-Denkens erlaubt seine direkte (und vorbehaltlose) Aneignung im Rahmen der islamischen Tradition nicht. Es wird aber deutlich, dass durch methodische Neu-Arrangements eine inhaltliche Rezeption angebahnt und durchgeführt werden kann, die auf eine Beheimatung von Menschen muslimischen Glaubens in die politische Ordnung der europäischen Nationen zielt, in denen die pluralisierte Religionskultur nur einen Teilbereich darstellt. Auf diese Weise treten Muslime unter den Schirm einer politischen Ordnung, deren Frieden stiftende und (Religions-)Freiheit ermöglichende

174 Vgl. Liedhegener, Mehr als Binnenmarkt und Laizismus? Die neue Religionspolitik der europäischen Union, 59–80.

175 Vgl. zum Beispiel: Nida-Rümelin/Weidenfeld, Europäische Identität? Das normative Fundament des europäischen Einigungsprozesses.

176 Christoph Enders weist in staatsrechtlicher Perspektive darauf hin, dass in Deutschland und Europa unterschiedliche Würdekonzepte vorherrschen (vgl. Enders, Das Bekenntnis zur Menschenwürde im Bonner Grundgesetz – ein Hemmnis auf dem Weg der Europäisierung? Zwar ist in Europa die Menschenwürde als Rechtsbegriff [...] etabliert» (248), ihr kommt aber «in Europa keineswegs die Stellung eines axiomatischen Zentrums des gesamten positiven Rechts zu» (ebd.). Sie werde «nirgends im Sinne einer vollzugsfähigen Rechtsnorm angewendet» (ebd.). Weil die Menschenwürde in der deutschen Rechtspraxis also höherrangig fungiert, ergibt sich nach dem Lissabon-Urteil des BVG der Befund einer retardierenden Wirkung der Europäisierung des Rechts (vgl. 250). Für den hier diskutierten Kontext kann dies positiv gewendet werden, insofern sich dadurch auf europäischer Ebene die Integrationsfunktion der Menschenwürde erhöht, weil sie mehr Konzepte umgreifen kann. Enders weist überdies nach, dass der ursprüngliche (vom Parlamentarischen Rat bestimmte) Bedeutungsgehalt der Menschenwürde eher dem jetzigen europäischen Verständnis entspricht (vgl. 256).

Aufgabe sie anerkennen, mit der genuinen Intention ihrer Religion verbunden und von der sie bei der Gestaltung ihres bürgerlichen und religiösen Lebens profitieren. Diese interpretative Aneignung integriert Menschen islamischen Glaubens in denjenigen Staat, der um der wechselseitigen Anerkennung und um des Schutzes dieser Menschenwürde willen existiert.

Zugleich gilt der umgekehrte Befund: Indem sich muslimische Gelehrte den Begriff der Menschenwürde aneignen und aus der Perspektive von Koran, Sunna und Scharia interpretieren, versuchen sie den Islam als eine mit dem freiheitlich-demokratischen Staat kompatible Religion zu legitimieren und erwarten, dass Staat und Gesellschaft ihn auf dieser Basis als eine legitime Religion anerkennen und sowohl die positive Religionsfreiheit als auch die religionsrechtlichen *res mixtae* aufgrund der Bedürfnisse und Erfordernisse der Religion des Islam neu justieren. Die Aneignung der «Menschenwürde» zielt also – wie im 19. Jahrhundert bei den Menschen jüdischer Herkunft und Religion – auf emanzipative Gleichstellung der Religion des Islam mit der christlichen Religion. Insofern kann auch hier von einer zivilreligiösen Bedeutung des Begriffs gesprochen werden, weil wechselseitige Freundlichkeit zwischen staatlicher Ebene und religiösen Gemeinschaften darin zum Ausdruck kommt. Gleichwohl ist zu beachten, dass in der EU das nationalstaatliche und nationalkulturelle Erbe respektiert und gepflegt werden soll. Der Begriff Nation bleibt daher gegenwärtig relevant, zumal der Nationalstaat weiterhin für die Gestaltung des Religionsrechtes zuständig bleibt.<sup>177</sup> Insofern reicht die zivilreligiöse Anerkennung der «Menschenwürde» (und der Prinzipien des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates) für die religionspolitische Integration des Islam im Sinne seiner Konfessionalisierung noch nicht aus. Für die notwendige Dekonstruktion ethnischer, politischer und religiöser Zugehörigkeit und für die Beheimatung von Menschen unterschiedlicher Herkunft und Glaubensweise in den Regionen und Nationen Europas ist der gemeinsame Bezug auf die Menschenwürde aber ein erster, wichtiger legitimatorischer Schritt.

Gleichwohl handelt es sich nur um einen ersten Schritt. Die Rechnung geht nicht einfach auf und es ist auf mindestens drei Konfliktlinien aufmerksam zu machen. *Zunächst* ist auf den zuletzt bei Ramadan herausgearbeiteten Aspekt zu verweisen, dass im Zuge der muslimischen Aneignung der Grundlagen der politischen Ordnung des Westens der Begriff Menschenwürde nicht die gleiche Spitzenstellung genießt wie dies im legiti-

177 Vgl. Droegge, Chancen und Probleme des europäischen Religionsverfassungsrechtes für die Gestaltung der europäischen Religionskultur, 69–84.



matorischen Diskurs üblicherweise der Fall ist. Er gilt muslimischerseits bisher weniger als Grund humaner Freiheit und Grenze staatlichen Handelns denn als Ausdruck einer adäquaten (islamisch verstandenen) Freiheit, die sich in die freiheitlich-demokratische Ordnung einzupassen versteht. Die für die europäische Ordnung einschlägige Prinzipienstellung der Menschenwürde ist im islamischen Diskurs noch nicht wirklich erreicht. Damit hängt *zeitens* zusammen, dass sich mit dem muslimischen Rekurs auf die Menschenwürde eine mehr oder weniger ausgeführte Kritik an der westlichen Zivilisation und Lebensart verbindet. Das menschenwürdige Leben ist für die muslimischen Denker stets von den Grundsätzen der islamischen Sittlichkeit bestimmt. Die Möglichkeit, auf der legitimatorischen Basis der Menschenwürde die mit ihr gegebene Freiheit dazu zu nutzen, gegen die Prinzipien der islamischen Sittlichkeit zu verstossen, wird – wenn überhaupt – nur theoretisch eingeräumt. Insofern zeigt sich hier ein inhaltlicher Dissens im Verständnis des Begriffs. Die Anerkennung der Menschenwürde als gewissermassen zivilreligiöses Datum westlich-politischer Ordnungen impliziert nicht die Anerkennung ihrer herrschenden Auslegung durch die Mehrheitsgesellschaft oder -religionen. Daher gibt es an dieser Stelle konfliktträchtigen Stoff zur Fortsetzung des Diskurses, in dem über die triftige Auslegung des Begriffs im freien Wettbewerb und mit dem zwanglosen Zwang des besseren Arguments gestritten werden muss. Die *dritte* Konfliktlinie fällt auf, wenn man noch einmal die korporative Deutung der Grundrechte in der Paulskirche mit dem tendenziell individualistischen Verständnis von Menschenwürde und Freiheit in der Gegenwart vergleicht. Deutlich wird dann, dass die Interpretation der Menschenwürde durch Muslime durch das korporative Denken der islamischen Tradition geprägt wird, die die Familie, die Grossfamilie, das «Haus des Islam» sowie die umma sehr hoch schätzt. So wird in der Regel zur Menschenwürde ein Leben in einer intakten Familie gerechnet. Andere, in den Gesellschaften des Westens gängige und moralisch approbierte Lebensformen dagegen gelten als defizitär. Hier ergeben sich strukturelle Konflikte, weil die grundrechtliche und religiöse Dimension der Menschenwürde die Schutz- und Freiheitsqualität des Einzelnen betont und ihren emanzipatorischen Charakter im Kollisionsfall auch gegen die gegebenen und religiös sanktionierten Sozialformen herausarbeitet. Die hier angedeutete Konfliktlinie zwischen einer korporativen und individualistischen Auslegung des Begriffs dürfte allerdings nicht nur zwischen der europäischen und der muslimischen Interpretation der «Menschenwürde» verlaufen, sondern auch innerhalb des Islam selbst, weil der Einzelne in der Gestaltung seines men-

schenswürdigen Lebens sich an der in Rechtssätzen formulierten ethischen Tradition seiner Religion zu orientieren hat, die ihn in das korporative Denken zurückverweist. Die historische Erfahrung innerhalb der christlichen Religionsgeschichte lehrt indes: Individualisierende Emanzipationsschübe sind zu erwarten, die aber ihrerseits mit dem Begriff Menschenwürde verstanden werden können. Trotz dieser Konfliktlinien mag gelten: Der Diskurs um die angemessene Auslegung des Begriffs Menschenwürde ist ein wesentlicher Baustein zur Bildung eines *overlapping consensus* in Fragen des Verhältnisses der freiheitlichen politischen Ordnung zu den unterschiedlichen religiösen Traditionen, denen sie eine Heimstatt bieten will.



*Literatur*

- Antes, Peter, Menschenrechte und Staatsmoral, in: Heinzmann, Richard, Hg., Menschenwürde. Grundlagen in Christentum und Islam, Stuttgart, Kohlhammer, 2007, 124–137.
- Ahrens, Heinrich, Artikel «Freiheit», in: Bluntschli, Johann Caspar, Hg., Deutsches Staats-Wörterbuch (Band 3), Stuttgart/Leipzig, 1858, 730–739.
- Ahrens, Heinrich, Artikel «Freiheitsrechte», in: Bluntschli, Johann Caspar, Hg., Deutsches Staats-Wörterbuch (Band 3), Stuttgart/Leipzig, 1858, 739.
- Ayengin, Tevhit, Islam und Menschenrechte, in: Ucar, Bülent/Yavuzcan, Ismail H., Hg., Die islamischen Wissenschaften aus Sicht muslimischer Theologen. Quellen, ihre Erfassung und neue Zugänge im Kontext kultureller Differenzen, Frankfurt a. M., Lang, 2010, 209–217.
- Balic, Smail, Der Islam im Spannungsfeld von Tradition und heutiger Zeit, Würzburg, Echter, 1993.
- Balic, Smail, Der Islam – europakonform?, Würzburg, Echter, 1994.
- Bellah, Robert N., Zivilreligion in Amerika (1967), in: Kleger, Heinz/Müller, Alois, Hg., Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München, Kaiser, 1986, 19–41.
- Ben Achour, Yadh, Droits du croyant et droits de l'homme. Un point de vue islamique, *Islamochristiana*, 34, 2008, 111–128.
- Best, Heinrich/Weege, Wilhelm, Hg., Biographisches Handbuch der Abgeordneten der Frankfurter Nationalversammlung 1848/49, Düsseldorf, Droste, 1996.
- Ceric, Mustafa, The challenge of a single Muslim authority in Europe, *European View*, Volume 6, 2007, 41–48.
- Ceric, Mustafa, A Declaration Of European Muslims, (<http://www.rferl.org/content/article/1066751.html>, 22.11.2012).
- Dotterweich, Volker/Fuchs, Walther Peter, Hg., Leopold von Ranke. Vorlesungseinleitungen, München/Wien, Oldenbourg, 1975.
- Droege, Michael, Chancen und Probleme des europäischen Religionsverfassungsrechtes für die Gestaltung der europäischen Religionskultur, in: Schelha, Arnulf von/Goodman-Thau, Eveline, Hg., Zwischen Formation und Transformation. Die Religionen Europas auf dem Weg des Friedens, Göttingen, V&R unipress, 2011, 69–84.
- Droysen, Johann Gustav, Die Verhandlungen des Verfassungsausschusses der deutschen Nationalversammlung (1849). Erster Teil, Vaduz, Topos-Verlag, 1987.
- Düzgün, Saban Ali, Die Möglichkeit einer theologischen Grundlegung der menschlichen Vollkommenheit, in: Heinzmann, Richard, Hg., Men-

- schenwürde. Grundlagen in Christentum und Islam, Stuttgart, Kohlhammer, 2007, 88–123.
- Enders, Christoph, Freiheit als Prinzip rechtlicher Ordnung – nach dem Grundgesetz und im Verhältnis zwischen den Staaten, in: Dierken, Jörg/Schelha, Arnulf von, Hg., Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, 295–320.
- Enders, Christoph, Selbstbewusste Toleranz. Das Prinzip der Subjektivität und die Spielräume seiner Auslegung im Recht moderner Staatlichkeit, in: Enders, Christoph/Kahlo, Michael, Hg., Diversität und Toleranz, Paderborn, Mentis, 2010, 213–228.
- Enders, Christoph, Das Bekenntnis zur Menschenwürde im Bonner Grundgesetz – ein Hemmnis auf dem Weg der Europäisierung, in: Jahrbuch des Öffentlichen Rechtes NF 59 (2011), 245–257.
- Essbach, Wolfgang, Europas Religionen, das Erbe der Religionskritik und die kulturelle Globalisierung, in: Rehbein, Boike/West, Klaus-W., Hg., Globale Rekonfigurationen von Arbeit und Kommunikation. Festschrift zum 60. Geburtstag von Hermann Schwengel, Konstanz, UVK-Verlagsgesellschaft, 2009, 163–176.
- Essbach, Wolfgang, Der Enthusiasmus und seine Stabilisierung in Kunstreligion und Nationalreligion, in: Soeffner, Hans-Georg, Hg., Unsichere Zeiten (Band 1), Wiesbaden, VS-Verlag, 2010, 521–531.
- Falaturi, Abdoldjavad, Zur Interpretation der Kantischen Ethik im Lichte der Achtung, Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, 1965.
- Falaturi, Abdoldjavad, Ist der Islam mit Säkularismus vereinbar?, in: ders., Der Islam – Religion der Barmherzigkeit, Islamwissenschaftliche Akademie, Hamburg, 1996.
- Falaturi, Abdoldjavad, Menschliche Menschenrechtsvorstellungen, in: ders., Der Islam – Religion der Barmherzigkeit, Hamburg, Islamwissenschaftliche Akademie, 1996.
- Friauf, Karl Heinrich/Höfling, Wolfram, Hg., Berliner Kommentar zum Grundgesetz (Band 1), 13. Erg.-Lfg. VII/05, RN 28, Berlin, Erich Schmidt, 2000.
- Fürstenberg, Nina zu, Wer hat Angst vor Tariq Ramadan?, Freiburg, Herder, 2008.
- Ghaemmaghami, Seyed Abbas Hosseini, Menschenrechte und Menschenwürde. Einführung in das islamische Menschenbild, Al-Fadschr (116), 21, 2004, 46–50.
- Graf, Friedrich-Wilhelm, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München, Beck, 2004.



- Grimm, Dieter, Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1987.
- Héfný, Assen, Hermeneutik, Koraninterpretation und Menschenrechte, in: Elliesie, Hatem, Hg., Islam und Menschenrechte. Beiträge zum Islamischen Recht VII (Leipziger Beiträge zur Orientforschung, Band 26) Frankfurt a. M., Lang, 2010, 73–97.
- Heinig, Hans Michael, Artikel «Menschenwürde», in: Heun, Werner, Hg., Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart, Kohlhammer, 2006, 1516–1525.
- Hemmati, Homoyoun, Das Verständnis der Freiheit im Islam, in: Mühlings, Markus, Hg., Gezwungene Freiheit? Personale Freiheit im pluralistischen Europa, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 109–116.
- Herns, Eilert, Zivilreligion. Systematische Aspekte einer geschichtlichen Realität, Theologische Quartalschrift, 183, 2003, 97–127.
- Homrichhausen, Christian R., Evangelische Christen in der Paulskirche 1848/49. Vorgeschichte und Geschichte der Beziehung zwischen Theologie und politisch-parlamentarischer Aktivität, Bern, Lang, 1985.
- Idriz, Benjamin, Grüss Gott, Herr Imam! Eine Religion ist angekommen, München, Diederichs, 2010.
- Jacobs, Manfred, Die Entwicklung des deutschen Nationalgedankens von der Reformation bis zum deutschen Idealismus, in: Zillesen, Horst, Hg., Volk, Nation, Vaterland. Der deutsche Protestantismus und der Nationalismus, Gütersloh, Mohr, 1970, 51–110.
- Kalisch, Muhammad, Muslime als religiöse Minderheit, in: Schneiders, Thorsten Gerald/Kaddor, Lamya, Hg., Muslime im Rechtsstaat, München, LIT, 2005, 47–67.
- Kalisch, Muhammad, Islam und Menschenrechte. Betrachtungen zum Verhältnis von Religion und Recht, in: Elliesie, Hatem, Hg., Islam und Menschenrechte. Beiträge zum Islamischen Recht VII (Leipziger Beiträge zur Orientforschung; Band 26), Frankfurt a. M., Lang, 2010, 49–72.
- Kaschuba, Wolfgang, Volk und Nation. Ethnozentrismus und Geschichte und Gegenwart, in: Winkler, Heinrich August/Kaeble, Hartmut, Hg., Nationalismus – Nationalitäten – Supranaturalität, Stuttgart, Klett-Cotta, 1993, 56–81.
- Khan, Muhammad Zafrullah, Der islamische Staat, Frankfurt a. M., Der Islam, 2001.
- Khan, Muhammad Zafrullah, Islam und Menschenrechte, Frankfurt am Main, Der Islam, 2004.

- Khoury, Georges, Ethik und Menschenwürde im Islam, in: Siegetseitner, Anne/Knoepfler, Nikolaus, Hg., Menschenwürde im interkulturellen Dialog, Freiburg/München, Alber, 2005, 91–122.
- Kleiger, Heinz, Gibt es eine europäische Zivilreligion? Pariser Vorlesung über die Werte Europas, Potsdam, Universitäts-Verlag, 2008.
- Koch, Rainer, Hg., Die Frankfurter Nationalversammlung 1848/49. Ein Handlexikon der Abgeordneten der deutschen verfassungsgebenden Reichs-Versammlung, Kelkheim, Kunz, 1989.
- Krause, Karl Christian Friedrich, Der Erdrechtsbund. An sich selbst und im Verhältnis zum Ganzen und zu allen Einzeltheilen des Menschheitslebens, Leipzig, Schulze, 1893.
- Kühne, Jörg-Detlef, Die Reichsverfassung der Paulskirche. Vorbild und Verwirklichung im späteren deutschen Rechtsleben, Frankfurt a. M., Metzner, 1985.
- Kühne, Jörg-Detlef, Revolution und Rechtskultur. Die Bedeutung der Revolutionen von 1848 für die Rechtsentwicklung in Europa, in: Langewiesche, Dieter, Hg., Die Revolutionen von 1848 in der europäischen Geschichte. Ergebnisse und Nachwirkungen, München, Oldenbourg, 2000, 57–72.
- Kühne, Jörg-Detlef, Von der bürgerlichen Revolution bis zum Ersten Weltkrieg, in: Papier, Hans-Jürgen/Merten, Detlef, Hg., Handbuch der Grundrechte in Deutschland und Europa (Band 1), Heidelberg, Müller, 2004, 97–152.
- Kuhn, Thomas H., Das neuzeitliche Christentum und die Genese des Nationalismus als politischer Religion, in: Pfeleiderer, Georg/Stege-mann, Ekkehard W., Hg., Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes, Zürich, TVZ, 2004, 131–157.
- Kupisch, Karl, Die Wandlungen des Nationalismus im liberalen deutschen Bürgertum, in: Zillesen, Horst, Hg., Volk – Nation – Vaterland. Der deutsche Protestantismus und der Nationalismus, Gütersloh, Mohr, 1970, 111–134.
- Lepsius, Mario Rainer, Interessen, Ideen und Institutionen, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990.
- Liedhegener, Antonius, Mehr als Binnenmarkt und Laizismus? Die neue Religionspolitik der Europäischen Union, in: Baumann, Martin, Hg., Religionspolitik – Öffentlichkeit – Wissenschaft. Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart, Zürich, Pano-Verlag, 2010, 59–80.
- Luhmann, Niklas, Soziologische Aufklärung (Band 3), Opladen, Westdeutscher Verlag, 1981.



- Nida-Rümelin, Julian, Europäische Identität? Das normative Fundament des europäischen Einigungsprozesses, in: Europäische Identität. Voraussetzungen und Strategien, Nida-Rümelin, Julian/Weidenfeld, Werner, Hg., Baden-Baden, Nomos, 2007.
- Nolte, Paul, Religion und Bürgergesellschaft. Brauchen wir einen religionsfreundlichen Staat?, Berlin, Univ. Press, 2009.
- Ramadan, Tariq, Der Islam und der Westen. Von der Konfrontation zum Dialog der Zivilisationen, Marburg, Muslim-Studenten-Vereinigung in Deutschland, 2000.
- Ramadan, Tariq, Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext, Marburg, Muslim-Studenten-Vereinigung in Deutschland, 2001.
- Ramadan, Tariq, Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Welt, München, Diederichs, 2009.
- Robbers, Gerhard, Menschenrechte aus der Sicht des Protestantismus, in: Papier, Hans-Jürgen/Merten, Detlef, Hg., Handbuch der Grundrechte in Deutschland und Europa (Band 1), Heidelberg, Müller, 2004, 387–411.
- Rürup, Reinhard, The European Revolutions of 1848 and Jewish Emancipation, in: Mosse, Werner E./Paucker, Arnold/Rürup, Reinhard, Hg., Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History, Tübingen, Mohr, 1981, 1–53.
- Rürup, Reinhard, Deutschland im 19. Jahrhundert. 1815–1871, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 21992.
- Ruddies, Hartmut, Religion und Nation. Reflexion zu einem beschädigten Verhältnis, in: Ulrich, Beat, Hg., Gott im Selbstbewusstsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1993, 196–221.
- Saberschinsky, Alexander, Die Begründung universeller Menschenrechte. Zum Ansatz der Katholischen Soziallehre, Paderborn/Wien, Schöningh, 2002.
- Schelha, Arnulf von, «Menschenwürde» – Konkurrent oder Realisator der Christlichen Freiheit? Theologiegeschichtliche Perspektiven, in: Dierken, Jörg/Schelha, Arnulf von, Hg., Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, 241–264.
- Schelha, Arnulf von, Schleiermacher als politischer Denker, in: Arndt, Andreas/Selge, Kurt-Victor, Hg., Friedrich Schleiermacher – Denker für die Zukunft des Christentums?, Berlin/New York, De Gruyter, 2011, 83–100.

- Schieder, Rolf, Zivilreligion als Diskurs, in: Schieder, Rolf, Hg., Religionspolitik und Zivilreligion, Baden-Baden, Nomos-Verlagsgesellschaft, 2001, 8–22.
- Schmid, Hanjörg, Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik, Freiburg im Breisgau, Herder, 2012.
- Scholler, Heinrich von, Die Grundrechtsdiskussion in der Paulskirche. Eine Dokumentation, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.
- Schubert, Ernst, Die evangelische Predigt im Revolutionsjahr 1848. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt wie zum Problem der Zeitpredigt, Giessen, Töpelmann, 1913.
- Senkel, Christian, Patriotismus und Protestantismus. Konfessionelle Semantik im nationalen Diskurs zwischen 1749 und 1813, Habilitationsschrift, Halle, 2010.
- Siegenthaler, Hansjörg, Supranationalität, Nationalismus und regionale Autonomie. Erfahrung des schweizerischen Bundesstaates – Perspektiven der Europäischen Gemeinschaft, in: Winkler, Heinrich August/Kaebble, Hartmut, Hg., Nationalismus – Nationalitäten – Supranationalität, Stuttgart, Klett-Cotta, 1993.
- Vick, Brian E., Defining Germany. The 1848 Parliamentarians and National Identity, Cambridge/Mass, Harvard University Press, 2002.
- Vögele, Wolfgang, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit, in: Dierken, Jörg/Schelha, Arnulf von, Hg., Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, 265–276.
- Weisse, Wolfram, Erfordernisse einer Theologie im Plural für die Ausbildung von Imamen in Deutschland, in: Ucar, Bülent, Hg., Imamausbildung in Deutschland, Göttingen, V & R Unipress, 2010, 97–114.
- Wigard, Franz, Hg., Reden für die Deutsche Nation 1848/1849, Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der Deutschen Constituirenden Nationalversammlung in Frankfurt am Main (Band 1–4), München, Moss, 1979.
- Wittram, Reinhard, Nationalismus und Säkularisation. Beiträge zur Geschichte und Problematik des Nationalgeistes, Lüneburg, Heliand-Verlag, 1949.
- Wolfes, Matthias, Öffentlichkeit und Bürgergesellschaft. Friedrich Schleiermachers politische Wirksamkeit (Band 1–2), Berlin/New York, De Gruyter, 2005.



Würtenberger, Thomas, Von der Aufklärung zum Vormärz, in: Papier, Hans-jürgen/Merten, Detlef, Hg, Handbuch der Grundrechte (Band 1), Heidelberg, Müller, 2004.