
Frankreich

Jean-Paul Willaime

Man spricht in Frankreich von *Laizität*¹, und dieses Wort kann man nur schwer ins Deutsche übersetzen. Deswegen sollte man darauf achten, die Sache und das Wort nicht zu verwechseln: Selbst dort, wo das Wort nicht verwendet wird, kann es sich um *Laizität* handeln, sofern man konzediert, dass die *Laizität* nicht deckungsgleich ist mit der Erfahrung aus der französischen Geschichte bezüglich der Beziehungen zwischen Kirche und Staat,² zwischen Schule und Religionen. Wenn man, wie Micheline Milot³ empfiehlt, dieses Konzept aus „seinem französischen Kontext mit historischem Ursprung“ löst, um es von „seinem ideologischen Ballast“ zu befreien und es eher als ein politisches Konzept auffasst, dann wird deutlich, dass die *Laizität* keine französische Besonderheit ist und es andere Formen der Beziehungen zwischen Staat und Kirche gibt als das *Regime des cultes* [System der Kulte], wie es das Trennungsgesetz vom 9. Dezember 1905 vorsah. Wenn es sich bei der *Laizität* zunächst um eine „politische Richtlinie, sodann um eine juristische Auslegung“ der gesellschaftlichen Stellung der Religionen handelt, die die jeweilige Unabhängigkeit von Politik und Religion respektieren und die Staatsbürgerschaft von der Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft trennen, und wenn schließlich die *Laizität* ein Prinzip ist, das die Ausübung der Religionsfreiheit und der Nicht-Zugehörigkeit zu einer Religion in demokratischen Gesellschaften regelt, die Wert auf Nichtdiskriminierung und die Respektierung der Menschenrechte legen, dann kann man – wie gezeigt – von einer *europäischen Laizität* sprechen.⁴

Diese These, die hier nur angedeutet wird, weist unterdessen weniger auf eine französische Besonderheit als auf einige Eigenheiten hin. Diese sind vierfacher Natur und betreffen folgende Problembereiche: 1. die Heftigkeit des Konfliktes zwischen Kirche und Staat, der in Frankreich stärker als anderswo zu spüren ist; 2. die Ideologisierung des Problems, beeinflusst von einer sehr kritischen und misstrauischen Haltung gegenüber religiösen Phänomenen – auch diese sind in Frankreich deutlicher als in vielen anderen Ländern spürbar; 3. die weit ausgeprägte Dominanz eines Staates und seiner Autorität über die zivile Gesellschaft, verbunden mit der Tradition eines einerseits emanzipatorischen und aufgeklärten Staates, dem andererseits ein zentralistischer und egalisierender Staat gegenübersteht; 4. die starke Abneigung gegenüber dem öffentlichen Ausdruck einer religiösen Zugehörigkeit; diese Abneigung resultiert aus der Privatisierung der Religion, die in Frankreich wesentlich spürbarer ist als in anderen Ländern.

Diese Besonderheiten erklären, warum die Laizität wie eine französische Leidenschaft wirkt, die ideologisch stark geprägt ist, so dass die Analyse der täglichen Praxis und ihrer Entwicklung allzu oft von philosophischen Diskussionen über das Allgemeine und das Besondere, über die Vernunft und das Irrationale, die Emanzipation und die Entfremdung, sowie den Kommunitarismus und die eine, unteilbare Republik vernebelt wird. „In Frankreich“, so beobachtet François Dubet mit viel Scharfsinn,⁵ „nehmen Debatten über die Laizität schnell die Form von religiösen Auseinandersetzungen an; man spricht viel öfter von Prinzipien als von der Praxis. Seit die Gesellschaft ihre ‚kulturellen Minderheiten‘ entdeckt oder wiederentdeckt hat, müssen wir erneut zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen wählen, zwischen der nationalen Einheit und dem Recht auf das Anderssein, zwischen der Republik und der Demokratie ...“ Selbst wenn diese Fragen zur Lai-

zität gehören, so dürfen sie sich der historischen, soziologischen und juristischen Analyse nicht entziehen. Der Umstand, dass die Laizität, auch wenn einige es nicht zugeben wollen, längst zu einem Gegenstand verschiedener wissenschaftlicher Studien geworden ist, ist ein starkes Indiz für einen umfassenderen Prozess, der als die „Laizisierung (*laïcisation*) der Laizität“⁶ bezeichnet wird.

Im ersten Teil dieses Beitrags werden die wichtigsten Charakteristika der *aktuellen* Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Frankreich hervorgehoben und insbesondere zwei Dokumente benutzt: der Bericht des Conseil d'État (Staatsrat) vom 5. Februar 2004⁷ und der Bericht vom 11. Dezember 2003, im Folgenden „Kommissionsbericht“⁸ genannt. In einem zweiten Schritt wird über die Grenzen, die Spannungen und die Missverständnisse in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche gesprochen, indem insbesondere auf den Einfluss zweier Elemente eingegangen wird, die zu einer Reaktivierung einer gegenüber den Religionen misstrauischen Laizität geführt haben: den Fanatismus und die Herausforderung des Islam. In einem dritten Schritt stellen sich Fragen zur Laizität, die als Neutralität und als nationaler Wert verstanden wird.

1. *Die liberale Anwendung des Gesetzes von 1905 führt in der Realität zu einer Laizität der sozialen Anerkennung der Religionen*⁹

Les réflexions sur la laïcité des Conseil d'État (CE) vom 5. Februar 2004 stellen für die Soziologie sehr interessantes Material dar. Wie Gabriel Le Bras schon in Bezug auf das Gemeindeleben¹⁰ gezeigt hat, bildet der CE einen echten Regulator in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche, an dessen Entscheidungen und Vorschlägen man ablesen kann, wie und in welchem Geist das Gesetz von 1905 wirk-

lich umgesetzt wurde. Mit Jean Barthélemy kann man daran sehen, wie „die Hohe Versammlung den eigentlichen Aufbau der Grundlagen der Laizität mitbetrieben hat“ und „auf diese Weise eine offene Konzeption der Laizität erzwungen hat“¹¹. Die Entscheidungen und Vorschläge des CE wie auch die eigentliche Praxis der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in der Französischen Republik zeugen von einer liberalen Auslegung des Gesetzes von 1905, eine Praxis, die weit davon entfernt ist, die Religion zu unterschätzen und sie auf den privaten Bereich zu beschränken. Es ist die praktizierte Laizität, die hier interessiert, und nicht die zahlreichen Reden, deren Gegenstand sie war. Nun hält diese gelebte Laizität einige Überraschungen bereit, und es soll versucht werden, den Beweis zu erbringen, dass in der Praxis die Französische Republik eine Laizität der sozialen Anerkennung der Kulte eingeführt hat, die weit davon entfernt ist, die Religionen und ihre Besonderheiten zu unterschätzen. Aber diese Praxis wird trotz allem sehr geprägt durch die historischen Umstände der Ausarbeitung des Gesetzes von 1905 und den Einfluss des Katholizismus.

Wenn „die Republik irgendeinen Kult weder anerkennt, noch bezahlt oder subventioniert“ (Art. 2 des Gesetzes von 1905), so erweist sich die Wirklichkeit als etwas komplexer. Auch wenn sich jede religiöse Gruppe als „kultureller Verein“ konstituieren kann, „so wird erst mit der Anerkennung oder der Verweigerung der ihr zustehenden Rechte“ ... „ihr Charakter als kultureller Verein in der Realität anerkannt“ (CE: 283). Man muss in Erinnerung rufen, dass die kulturellen Vereine eine gewisse Anzahl von Vorteilen genießen (Einnahme von Spenden, Steuerbefreiungen u. a.), deren Zugeständnis oder Nichtzugeständnis darauf hinausläuft, einer Vereinigung den Status eines kulturellen Vereins zuzubilligen oder auch nicht; schließlich wurde sie gegründet, um die Ausübung eines Kultes zu praktizieren. Damit eine reli-

giöse Gruppe die mit dem Status eines kulturellen Vereins verbundenen Vorzüge genießen und als solcher anerkannt werden kann, muss der Staat nicht nur überprüfen, ob die besagte Vereinigung wirklich nur „als einziges Ziel die Ausübung eines Kultes“ hat (Art. 19), sondern auch, ob ihre Aktivität wirklich ein Kult ist. So hat der CE am 14. Mai 1982 erklärt, dass die Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewusstsein (*Association internationale pour la conscience de Krishna*) sich sehr wohl als kultureller Verein betrachten konnte, dass aber eine Gruppe, deren Mitglieder „Gott als einen Mythos ansehen“ (*Union des Athées*), nicht anerkannt werden kann. Lokale Vereine der Zeugen Jehovas, denen zunächst die Befreiung von der Grundsteuer verweigert worden war, weil man sie nicht als kulturellen Verein anerkannt hatte, haben letztlich diesen Status erhalten. Anders gesagt: „Sowohl die Verwaltung als auch die Rechtsprechung sind gehalten, sich über den kulturellen Charakter von Vereinigungen zu äußern, die diesen Status beanspruchen“ (CE: 284). Ohne mit Worten spielen zu wollen, kann man nur schwer leugnen, dass die Öffentliche Hand in der Realität in den Prozess der Anerkennung von kulturellen Vereinigungen mittels ihrer Entscheidungen über die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit von Privilegien einbezogen ist, die mit dem Status dieser Vereinigungen verbunden sind. Zumindest könnte man von einer steuerlichen Anerkennung der Kulte sprechen. Aber das ist noch nicht alles. So konzediert der CE, „dass einige der Aktivitäten der Vereinigung die öffentliche Ordnung beeinträchtigen könnten, was dessen Status als kulturellem Verein widersprechen könne“, obwohl der CD gleichzeitig zugibt, dass diese Bedingung nicht leicht zu erfüllen ist und „insbesondere die schwierige Frage nach den Grenzen zwischen Kult und Fanatismus aufwirft“ (CE: 285).

Wenn gemäß Art. 1 des Gesetzes von 1905 die freie Ausübung des Kultes garantiert ist, mit „der alleinigen, im Fol-

genden dargelegten Einschränkung bezüglich der Beeinträchtigung der öffentlichen Ordnung“, so wäre dennoch ein gefährlicher Schritt in Richtung auf die Einschränkung der Respektierung der Kultfreiheit getan worden, wenn man einer Gruppe die Anerkennung als kulturellem Verein dadurch verweigert, dass man sich auf das Risiko bezieht, das sie für die öffentliche Ordnung darstellen „könnte“. In diesem Fall könnte nämlich der Staat einer Gruppe den Status als kulturellem Verein allein schon deshalb verweigern, weil öffentliche Gerüchte sie – und sei es auch zu Unrecht – als gefährliche Gruppe stigmatisieren.

Das Gesetz von 1905 akzeptiert die interne Organisation von Kulturen und entsprechenden Autoritäten der Religionsgemeinschaften, wenn es in Artikel 4 von „Vereinigungen [spricht], die sich den Regeln der allgemeinen Organisation des Kultes, dessen Ausübung sie gewährleisten wollen, unterwerfen“. Dieser Punkt ist ausgesprochen wichtig, denn das Gesetz von 1905 erkennt die Religion als ein kollektives und nicht nur als individuelles Phänomen an. Es bestätigt, dass „der legitime Geistliche des Kultes derjenige ist, der von dessen Hierarchie bestimmt wird“. Somit ist das Gesetz von 1905 weit davon entfernt, religiöse Gruppen mit anderen, gewöhnlichen Vereinigungen gleichzusetzen; es anerkennt die Besonderheit der religiösen Vereinigungen und respektiert deren organisatorisches Selbstverständnis. Das hat bei der Katholischen Kirche 1924 zur Gründung von „Diözesanvereinen“¹² geführt, unter Berücksichtigung der hierarchischen Struktur der Kirche sowie ihrer episkopalen Organisation. Dies hatte auch die Anerkennung des besonderen Charakters der Beziehungen zur Folge, die die Geistlichen an ihre religiösen Gemeinschaften binden, Beziehungen, die keinen Dienstleistungsvertrag darstellen (CE: 313).

Diese ersten Beobachtungen erlauben bereits die Feststellung, dass die Französische Republik ein *indirektes*

und implizites System der Anerkennung der religiösen Gemeinschaften mittels der Anerkennung von kulturellen und diözesanen Vereinen praktiziert sowie durch ihre (faktische) Anerkennung der jedem Kult eigenen Autoritäten. Man ist weit entfernt von einer rein individuellen und privaten Betrachtung der Religion; es handelt sich um *Kulte*, um ihren Status und ihre kollektive Organisation, um ihre Gebäude und ihre Geistlichen.

Die Logik der Anerkennung wird noch deutlicher, was das System der *Kongregationen* betrifft. Der CE gesteht ohne Umschweife ein, dass „der Prozess der legalen Anerkennung der Kongregationen, die weiterhin den Gesetzen und Verordnungen aus der Zeit vor dem Erlass des Trennungsgesetzes unterworfen sind“, de facto von dem hoheitsstaatlichen Charakter der staatlichen Aufsicht bestimmt wird. Trotz der Trennung von Kirche und Staat bleibt letzterer doch stark in das Leben der Kongregationen einbezogen. Er „erkennt“ sie weiterhin an und behält außerdem sein „Aufsichtsrecht über ihre juristische Existenz, ihren Status, ihre Aktivität“ (CE: 321). Worauf achtet der CE in diesem Prozess der Anerkennung? Als Kongregationen werden Gemeinschaften anerkannt, die folgende Bedingungen erfüllen müssen: „Engagement und Aktivitäten der Mitglieder, die durch einen religiösen Glauben inspiriert werden, Vorhandensein von Gelübden, gemeinschaftliches Leben nach denselben Regeln, Autorität eines mit besonderen Machtbefugnissen ausgestatteten Führers, der wiederum selbst der Hierarchie unterworfen ist, die seiner Religion, deren Angehöriger er zu sein vorgibt, eigen ist“ (CE: 291–292). Es ist beachtlich, dass der Staat über die Verbindung der Kongregationen mit einer anerkannten religiösen Autorität wacht, was ein zusätzlicher Hinweis darauf ist, dass die Französische Republik die interne Organisation der Religionen und ihrer Hierarchie anerkennt. Der CE erinnert daran, dass das allgemeine Steuerrecht vor-

sehe, dass „Unternehmen von ihrem zu versteuernden Gewinn einen Teil der in Form von Spenden an anerkannte Kongregationen geleisteten Zahlungen abziehen können“ und dass „rechtlich anerkannte Kongregationen von der Steuerverwaltung den Vereinigungen, deren Aktivitäten im öffentlichen Interesse liegen, durch die Note vom 26. Juli 1984 der *Direction général des impôts* [Generalverwaltung der Steuern] gleichgestellt wurden (CE: 297). Wenn man im Übrigen bedenkt, dass das Dekret vom 13. und 19. Februar 1790 immer noch gültig ist, das die feierlichen Gelübde zum monastischen Leben und dem der großen religiösen Orden abgeschafft hat, so wird klar, dass die französische Laizität tatsächlich eine lebendige und nicht etwa erstarrte Wirklichkeit ist, die sich sehr gut den sozio-religiösen Entwicklungen anzupassen weiß und dabei in einer gewissen Kontinuität verbleibt.

Im Bereich der Krankenhaus- und Gefängnisseelsorge kooperieren Staat und Kirchen bei der Ernennung von Geistlichen. Bei den Medien legen die Statuten durch das am 16. September 1994 geänderte Dekret für *France 2* fest: „Die Gesellschaft strahlt am Sonntagmorgen Sendungen mit religiösem Inhalt aus, der den wichtigsten, in Frankreich praktizierten Kulturen gewidmet ist.“ Die Kosten der Sendungen, die von der Fernsehgesellschaft übernommen werden, stellen eine nicht unerhebliche Subvention für die Religionsgemeinschaften dar, die davon profitieren. Man kann sagen, dass in Frankreich ein durch die Medien anerkanntes System der Kulte existiert. Bei Tendenzbetrieben, das heißt in Unternehmen, die „ideologische, religiöse oder philosophische Prinzipien vertreten, Prinzipien, mit denen bestimmte Angestellte übereinstimmen müssen (das typische Beispiel sind Einrichtungen der katholischen Erziehung“ [345]), erkennt der Staat an, dass die religiösen Überzeugungen in diesem Fall „einen wichtigen und ausschlaggebenden Teil des Arbeitsvertrages“ bilden. Daher

wurde auch die Entlassung einer Lehrerin an einer katholischen Schule wegen ihrer Scheidung akzeptiert.

Der CE stellt ebenfalls die wohlwollende Haltung gegenüber gewissen Anfragen oder gewissen Praktiken fest: Positive Reaktionen in Bezug auf den Wunsch, Vornamen aufgrund religiöser Überzeugungen zu ändern; individuelle und begrenzte Erlaubnis, dem Unterricht aufgrund religiöser Überzeugungen trotz der Schulpflicht fernzubleiben; Gehalt für die Hausmeister von Kirchen, deren Mobiliar im Übrigen unter Ausgaben für öffentliche Einrichtungen, nicht aber als Ausgaben für Objekte, die zur Ausübung des Kultes nötig sind, firmieren (CE: 287); spezielle Bereiche für Muslime auf den Friedhöfen, in der Realität akzeptiert, vom Gesetz verboten; im Arbeitsrecht die Anerkennung der christlichen Feiertage und besondere Bestimmungen für die Feste der anderen Religionen. Bei den Anträgen auf Staatsbürgerschaft hat die Sozialabteilung des CE festgestellt, dass eine starke islamische Überzeugung, darunter auch das Tragen des Kopftuchs oder eines Schleiers von der Ehefrau des Antragstellers, „es nicht erlaubt, auf eine mangelnde Assimilation zu schließen, solange nicht propagandistisches Verhalten oder Taten festgestellt werden können, die die Werte der Toleranz und der Laizität in Frage stellen, ebenso wie die Gleichberechtigung der Geschlechter“ (CE: 357–358). Laut einem Rundschreiben vom 11. Mai 1991 „erhalten Frauen, die einer Religionsgemeinschaft angehören, die Erlaubnis, Fotografien mit der ihrem Orden entsprechenden Frisur vorzulegen. Frauen der islamischen Glaubensrichtung erhalten die Erlaubnis, Fotografien vorzulegen, die sie mit einem Schleier oder einem Schal zeigen, der den Kopf bedeckt, unter der Voraussetzung, dass ihr Gesicht völlig unbedeckt und eindeutig identifizierbar ist.“ Auch wenn diese Verfügungen durch die Dekrete vom 25. November 1999 für die Personalausweise und vom 26. Februar 2001 für die Reisepässe geändert wur-

den, die Fotos mit unbedecktem Kopf und Gesicht verlangen, ist die liberale Haltung des CE in dieser Frage bis 1999 eindeutig. Der Vorschlag des CE vom 27. November 1989 bezüglich des Tragens religiöser Symbole in der Schule respektierte in diesem liberalen Sinn die Religionsfreiheit sowie die Freiheit der Information und der freien Meinungsäußerung der Schüler, so wie sie vom Schulgesetz festgelegt wurde: „Die in diesem Sinne garantierte Freiheit der Schüler umfasst für sie das Recht, ihre religiösen Überzeugungen innerhalb der Schuleinrichtungen frei zum Ausdruck zu bringen, sofern dabei der Pluralismus sowie die Freiheit des anderen respektiert werden und sofern alle den Unterricht betreffenden Aktivitäten den Inhalt des Schulprogramms sowie die Anwesenheitspflicht nicht beeinträchtigen.“ ... „Da es sich um disziplinarische Maßnahmen handelte, hat der CE die Schulverweise annulliert, die aufgrund interner Bestimmungen ausgesprochen wurden, die das allgemeine und generelle Verbot des Tragens von eindeutigen Symbolen untersagen ... Er hat erneut darauf hingewiesen, dass – bei Fehlen weiterer Umstände – das alleinige Tragen des Schleiers nicht von sich aus eine Ausübung von Druck oder Bekehrungseifer darstelle und deshalb einen Schulverweis annulliert, der vom Rektor der Akademie von Créteil ausgesprochen worden war, mit dem alleinigen Motiv, dass die fragliche Schülerin einen Schleier trug“ (CE: 340). „Er hat hingegen die Legalität von Sanktionen gegen junge Mädchen bestätigt, die sich weigerten, ihren Schleier während des Sportunterrichts abzulegen.“ Auch wenn der Kommissionsbericht festgestellt hat, dass die Rechtsprechung des CE unzureichend geworden sei und dass sich die Notwendigkeit eines Gesetzes herausgestellt habe (insbesondere weil der CE gemäß Kommissionsbericht, S. 69, „nicht Diskriminierungen zwischen Mann und Frau ausschließen konnte, die das Tragen eines Schleiers bedeuten konnte, entgegen eines fun-

damentalen Prinzips der Republik“), so bleibt doch die Feststellung, dass der CE prinzipiell liberal gegenüber dem Tragen des Schleiers eingestellt war.

Die Lektüre des Berichtes des CE lässt den Rückschluss auf eine Laizität zu, die die soziale Anerkennung der Religionen auf verschiedenen Ebenen (vereinsmäßig, steuerrechtlich, medienwirksam, individuell u. a.) praktizierte. Der zweite Teil des Kommissionsberichts, der den Titel *La laïcité française, un principe juridique appliqué avec empirisme* [Die französische Laizität, ein juristisches Prinzip auf der Grundlage gelebter Erfahrung (S. 45ff.)] trägt, folgt der Linie des CE. Der Kommissionsbericht hält auch fest, dass „unser Recht Bestimmungen vorgesehen hat, die die Neutralität des Staates mit dem Faktum der Religiosität versöhnen“ können (S. 53) und dass „die Zeiten der kämpferischen Laizität vorbei seien, deren Platz von einer ruhigeren Laizität eingenommen werde, die die Bedeutung von religiösen und spirituellen Überzeugungen anerkenne, wobei gleichzeitig darauf geachtet werde, die gemeinsam genutzten öffentlichen Bereiche abzugrenzen“ (S. 79). Der Kommissionsbericht geht sogar noch weiter, wenn er erklärt, warum die Religion – selbst unter einem laizistischen Regime – entgegen einem Vorurteil weit davon entfernt ist, sich ins Private zurückzuziehen: „Innerhalb der Laizität fällt die spirituelle oder religiöse Wahl unter das Prinzip der individuellen Freiheit: Das heißt aber nicht, dass diese Fragen auf die Intimität des Gewissens, quasi ‚privatisiert‘, beschränkt bleiben müssen, und dass ihnen jede soziale Dimension oder jeder öffentliche Ausdruck untersagt sein sollte. Die Laizität unterscheidet zwischen dem freien spirituellen oder religiösen Ausdruck im öffentlichen Raum, der legitim und wichtig für die demokratische Debatte ist, und der Übernahme desselben, die ungesetzlich ist. Die Vertreter der verschiedenen spirituellen Meinungen sind gehalten, in diesem Sinne in die öffent-

liche Debatte einzugreifen, wie jeder andere Teil der Gesellschaft auch“ (S. 31).

Diese Interpretation wird erhärtet durch eine ganze Reihe von Initiativen, die nicht nur auf eine liberale Praxis des Gesetzes von 1905 verweisen, sondern auch den Beitrag der Religionen zum sozialen Leben anerkennen. Wenn man einmal die Rhetorik der zahllosen laizistischen Reden hinter sich lässt und sich auf die tägliche Praxis der Beziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften konzentriert, so wie sie in den Städten Frankreichs und auf der Ebene der Ministerien gehandhabt werden, so tritt ein anderes Gesicht der Laizität zutage, nämlich einer Laizität, die weit davon entfernt ist, die Religion in die private und individuelle Domäne zu verbannen, sondern vielmehr ihre öffentlichen und kollektiven Dimensionen voll anerkennt. So ist daran zu erinnern, dass durch das Gesetz Debré von 1959 die schulischen Einrichtungen, die staatlich anerkannt sind, zwar de facto Teil des Öffentlichen Dienstes sind, der durch die *Education nationale* repräsentiert wird, aber dennoch konfessionelle Einrichtungen bleiben. Was das Verbot der Subventionierung der Kulte angeht, so „erstreckt sie sich nicht auf soziale Einrichtungen, die im öffentlichen Interesse liegen, wie Sozialdienste auf konfessioneller Basis, Krankenhäuser, Hospize oder kulturelle oder erzieherische Aktivitäten“ (CE: 286).

Zu Beginn eines jeden Jahres empfängt der Staatspräsident die Vertreter der verschiedenen Religionen zu einem Neujahrsempfang im Elysée-Palast. Heutzutage ergreifen einige Bürgermeister der Großstädte die Initiative, öffentliche Debatten mit den Repräsentanten der verschiedenen religiösen Konfessionen ihrer Gemeinde zu veranstalten, um ein Klima der guten Beziehungen zwischen den Bürgern ihrer Gemeinde und den verschiedenen Religionen zu pflegen. Im Namen der Laizität bezieht man also die re-

ligiösen Gemeinschaften als solche in das lokale soziale Leben mit ein.

Das ist gut, wie Emile Poulat¹³ meint; weil Kirche und Staat getrennt sind, können sie kooperieren. Man erinnert sich der Anstrengungen, die von der Öffentlichen Hand unternommen wurden, um schließlich einen *Conseil Français du Culte Musulman* ins Leben zu rufen – eine Instanz, deren Repräsentativität umstritten ist, die aber immerhin existiert. Bei dieser Gelegenheit haben einige im Namen der Laizität das verurteilt, was sie als einen illegitimen Eingriff des Staates in die interne Organisation einer Religion empfanden. In Frankreich treffen sich jedes Jahr die Repräsentanten des Staates mit den Vertretern des jüdischen Glaubens im Rahmen eines feierlichen Abendessens des *Conseil Représentatif des Institutions Juives de France*. Am 12. Februar 2002 empfing Premierminister Lionel Jospin den Vorsitzenden der *Conférence des évêques de France*, den Erzbischof von Paris und den Apostolischen Nuntius, wobei beide Seiten übereinkamen, „eine dauerhafte Struktur des Dialogs und der Abstimmung“ zu schaffen, nicht nur, um die administrativen und juristischen Probleme innerhalb der Beziehungen zwischen Staat und Kirche zu besprechen, sondern auch um die großen gesellschaftlichen Fragen wie die Bioethik oder das Familienrecht zu erörtern.¹⁴ Diese regelmäßigen Absprachen sind unter der Regierung von Jean-Pierre Raffarin fortgeführt worden. Die Französische Republik, so laizistisch sie auch sein mag, weiß auch die Rolle der Kirchen in den internationalen Beziehungen zu berücksichtigen. Der Umstand, dass die Katholische Kirche durch den Vatikan diplomatische Beziehungen mit 176 Staaten unterhält, der Umstand, dass die französischen protestantischen Kirchen enge Bindungen zu zahlreichen Kirchen anderer Kontinente haben (insbesondere mit Afrika und Polynesien), all das weiß das Außenministerium zu würdigen.¹⁵ In der Innenpolitik ver-

nachlässigt man auch nicht die religiösen Vertreter, die in einigen problematischen Vorstädten nützliche Helfer sind, um schwierige Situationen zu meistern.¹⁶ Ein anderes Beispiel der Entspannung der Beziehungen zwischen Kirche – Gesellschaft – Staat betrifft die Anerkennung des Beitrags der Religionen im Bereich der Sozialfürsorge und der Solidarität. 1995 erbat zum Beispiel der Staatssekretär, der für die problematischen Stadtteile zuständig ist, ausdrücklich die Hilfe der Kirchen, den Staat in diesem Bereich zu unterstützen. Auch wenn zahlreiche laizistische Organisationen im sozialen Bereich tätig sind, so werden konfessionelle Organisationen und ihre Vertreter in ihrer Rolle als Förderer von Solidarität legitimiert, und ihre Beteiligung an karitativen Aktionen ist beachtlich. Die Religionsgemeinschaften werden auch herangezogen, um Krisensituationen zu meistern: Als 1988 eine Vermittlungskommission nach Neukaledonien entsandt wurde, bestand die Gruppe unter anderem auch aus Repräsentanten der verschiedenen religiösen und philosophischen Gruppen (insbesondere ein Priester, ein Pastor, ein Freimaurer); Priester werden angefordert, um die Bestattung von Katastrophenopfern vorzunehmen. Die französischen Vertreter der Muslime haben in den letzten Wochen an den Verhandlungen zur Befreiung der Geiseln im Irak teilgenommen. Kurz gesagt: In der Praxis der Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Frankreich ist man sehr oft weit von der Beschränkung der Religion auf die schlichte private und individuelle Ebene entfernt. Die Umstände sind so zwingend, dass im täglichen Leben die soziale Bedeutung der Religion nicht übergangen werden kann.

Andererseits haben die durch die biologische und genetische Forschung aufgeworfenen Fragen die Ethik ins Zentrum der sozialen Debatte gestellt und ein Bedürfnis nach Beachtung der Ethik mit sich gebracht. Die „spirituellen Familien“ nehmen auch am Reflexions- und Forschungs-

prozess der öffentlichen Instanzen wie dem *Comité consultatif d’Ethique pour les Sciences de la Vie et de la Santé* (Konsultativkomitee zur Ethik der Wissenschaften des Lebens und der Gesundheit, gegründet 1983) und dem *Conseil National sur le Sida* (Nationalrat für Aids, gegründet 1989) teil. Neben den nichtreligiösen Vorstellungen über den Menschen und die Welt sind die Religionsgemeinschaften andererseits auch aufgefordert, an der Legitimation der Menschenrechte und den grundlegenden Prinzipien der pluralistischen Demokratie (so wie sie in der Europäischen Konvention für Menschenrechte beschrieben werden) mitzuwirken. Als Reaktion auf die rassistischen und antisemitischen Demonstrationen kann man eine Ökumenisierung der Menschenrechte beobachten, die Christen, Juden, Muslime, Freimaurer und andere Richtungen in der Würdigung der Werte von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit vereint.

Als am 3. Dezember 2001 der damalige Erziehungsminister Jack Lang Régis Debray eine Mission zur „Religionslehre in der laizistischen Schule“ übertrug, erkannte er an, dass „eine aufrichtig und ernsthaft laizistische Schule“ es jedem Schüler ermöglichen müsse, Zugang zum „Verständnis der Welt“ zu erhalten. Das würde auch einschließen, daß Religionen von den Lehrern „als bedeutende und zu einem großen Teil auch strukturierende Elemente der Geschichte der Menschheit, mal als Faktoren des Friedens und der Modernität, mal als Unruhestifter, mal als Vektoren von tödlichen Konflikten und Rückschritten“ anerkannt würden.¹⁷ Von daher rührt auch, wie Régis Debray treffend bemerkt hat, die Notwendigkeit, von einer „Laizität der Inkompetenz (das Religiöse als solches interessiert uns nicht) zu einer *Laizität der Intelligenz* (es ist unsere Pflicht, es zu verstehen)“ überzugehen.¹⁸ Um dies zu erreichen, schlägt Régis Debray eine Reihe von Maßnahmen für die Lehrpläne und die Ausbildung der Lehrer

der Sekundarstufe I und II vor; zu diesen Maßnahmen gehören insbesondere die Einbeziehung von religiösen Fragen¹⁹ sowie der Laizität in die Lehrpläne der Universitätsinstitute zur Ausbildung der Lehrer (*Institut Universitaire de Formation des Maîtres*; IUFM). In den verschiedenen Akademien sind durch die Gründung des *Institut Européen en Sciences des Religions* im Rahmen der *Ecole Pratique des Hautes Etudes* die Angebote der Lehrerausbildung zur Geschichte und Soziologie der Religionen gesteigert worden.

Das System der Laizität hat also keineswegs eine so hohe Mauer zwischen Staat und Religionen errichtet, wie man denkt. So unterstützt die laizistische Republik die religiösen Gruppen auf verschiedene Weise auch wirtschaftlich: nicht nur durch die Instandhaltung der Gebäude der Kultgemeinschaften, sondern zum Beispiel auch, indem sie Schenkungen und Vermächtnisse zugunsten der Kirchen völlig von den Eintragungsgebühren befreit (Gesetz vom 26. Dezember 1959). Das Gesetz über das Mäzenatentum vom 27. Juli 1987, das bei Schenkungen an die Kirchen einen gewissen Abzug in der Steuererklärung ermöglicht, um die Steuerschuld zu mindern, zeugt ebenfalls von der Großzügigkeit der heutigen Laizität gegenüber den Kirchen; einige haben in diesem Gesetz sogar einen Angriff auf das Prinzip der Laizität im Bereich der Steuergesetzgebung sehen wollen. Für den Juristen Francis Messner ist der juristische Rahmen, in den sich die religiösen Aktivitäten einfügen (die kulturellen Vereine von 1905, und – bei der Katholischen Kirche – die Diözesangemeinschaften von 1924), den „Vereinen des öffentlichen Interesses“ oder den Gewerkschaften heute viel näher als einfache Vereinigungen zur „Ausübung eines Kultes“, auf einige sie gerne reduzieren würden.²⁰ Eine „gemäßigte Trennung“, eine „wohlwollende“ oder „positive“ Neutralität, der „neue laizistische Pakt“, das alles ist Ausdruck einer Entwicklung, die in die Richtung einer Laizität ohne Aggressivität gegen-

über den Religionen zeigt und die ganz im Gegenteil darum bemüht ist, der Religion innerhalb der Gesellschaft einen Platz einzuräumen. Denn die Katholische Kirche bedroht das republikanische System nicht mehr in seinen Grundfesten; dieses „befindet sich nun vielmehr in der Position, die religiösen Kräfte in den öffentlichen Raum zu integrieren und ihnen sogar, unter Bruch mit früheren dissoziativen Bestimmungen, eine Regulierungsfunktion in der zivilen Gesellschaft zuzugestehen“.²¹

Nicolas Sarkozy, seit kurzem Französischer Staatspräsident, der als Innenminister für die Kulte verantwortlich war, stand völlig in Einklang mit dieser Richtung, als er erklärte, dass „die Religion kein Feind der Republik“ sei und dass „das spirituelle Leben keineswegs dem Ideal der Republik entgegenstehe“. Zugleich bemerkte er auch, dass „man die Religion als ein nützliches Mittel zur Beruhigung einsetzen kann, was das Funktionieren der Republik erleichtert“.²² Der ganze Interviewband Nicolas Sarkozys zum Thema Republik und Religionen ist in folgender Hinsicht interessant: Es ist in der Tat selten, dass ein Politiker sich so offen über diese Frage äußert, und das auch noch, um öffentlich zu bestätigen, dass er mit dieser Laizität der sozialen Anerkennung der Religionen übereinstimme, den die öffentliche Hand in der Realität zwar praktiziert, aber nicht immer eingesteht.

2. Grenzen, Spannungen und Missverständnisse der Beziehungen zwischen Staat und Kirchen

Trotz der liberalen Anwendung des Gesetzes von 1905 und den üblicherweise anberaumten Absprachen und Kooperationen zwischen Staat und Kulturen bestehen verschiedene Grenzen, Spannungen und Missverständnissen in der französischen Handhabung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche. Ein erstes Problem ergibt sich bereits aus den

kontingenten Bedingungen ihrer Entstehungsgeschichte, die die Ausarbeitung und Anwendung des Gesetzes begleitet und dazu geführt haben, dass sich dieses Gesetz heute als ungleich in der Behandlung der verschiedenen Religionsgemeinschaften in Frankreich erweist. Da die Laizität keinen Kult bevorzugen oder benachteiligen darf, waren einige Bestimmungen nötig, diesem Anspruch gerecht zu werden. Wenn die praktizierte Laizität eher eine Laizität der Anerkennung der Religionen als eine Laizität der Nichtbeachtung oder der Missachtung ist, so trifft doch zu, dass einige Kulte mehr Rechte genießen als andere und dass das Prinzip der Neutralität des Staates nur unzureichend respektiert wird: Tatsächlich genießt der Katholizismus – aus historischen Gründen – eine gewisse Bevorzugung. Der Bericht des CE erkennt ohne Umschweife an, dass dieses Land „eine Laizität auf der Grundlage des Katholizismus“ praktiziert (CE: 316). Ein interessantes und ehrliches Eingeständnis der hohen Versammlung, die so zugibt, dass das Modell, das die Französische Republik für ihre Beziehungen zwischen Staat und Kirche gewählt hat, noch immer sehr vom Katholizismus geprägt ist. Dies wird besonders deutlich, wenn es um die Immobilien des Kultes geht.

Unter den Kultstätten, die eher „ein Produkt der historischen Zufälligkeiten“ als „das Ergebnis einer rationalen Überlegung“ sind (CE: 299), genießen die Gebäude des katholischen Kultes einige Vorteile dank dieser historischen Bedingungen: „Allein die Weigerung der Katholiken, sich als kulturelle Vereinigungen zu konstituieren“, so konzediert der CE (307), „hatte den Übergang des Eigentums an den Kirchen auf die Kommunen zur Folge, denen diese Einrichtungen gehört hatten, und als Konsequenz daraus auch die Anwendung der weiter oben beschriebenen günstigeren Bedingungen für deren Erhalt und Unterhalt.“ Anders gesagt: Die damalige Weigerung der Katholischen Kirche, das System der kulturellen Vereinigungen anzuer-

kennen, hat sich ausgezahlt; denn als Folge dieser Weigerung sind heute die Kommunen und im Falle der Kathedralen der Staat Eigentümer der Gebäude des katholischen Kultes. Die protestantischen Kirchen, die ihrerseits das System der kulturellen Vereinigungen akzeptiert hatten, sehen sich heute durch die Verantwortung für den Unterhalt ihrer eigenen Kultstätten einigermaßen benachteiligt. Diese unterschiedliche und ungleiche Handhabung findet einen weiteren Niederschlag in der steuerlichen Veranlagung der Geistlichen: „Aus steuerlicher Sicht, und dies ist ein historisches Faktum, werden Pastoren und Rabbiner als Angestellte der Vereinigungen betrachtet, die zur Ausübung des Kultes gegründet wurden, und als solche sind sie der Einkommenssteuer unterworfen. Die katholischen Geistlichen, ebenso wie die orthodoxen Priester, fallen hingegen in die Steuerkategorie der nicht-kommerziellen Gewinne“ (CE: 313). Auch bei der Sozialversicherung der Geistlichen der Kulte gibt es keine einheitliche Handhabung. Das bedeutet: Régime général innerhalb der Sozialversicherung für die Geistlichen, die – wie die Pastoren und die Rabbiner – als Angestellte der kulturellen Vereinigungen betrachtet werden, gesonderte Kasse für die katholischen Priester, die CAVIMAC (*Caisse d'Assurance Vieillesse, Invalidité et Maladie des Cultes*). Angesichts der Alterspyramide des katholischen Klerus (es gibt viele betagte Priester), wird das Defizit dieser Kasse durch Beiträge aus der allgemeinen Versicherung gedeckt, ein anderes Beispiel für die einem Kult gewährte, nicht zu unterschätzende Hilfe. Bezüglich der Kultstätten wie auch des Status der Geistlichen lässt sich sagen: Wenn es eine rechtliche Gleichheit der verschiedenen Kulte gibt, so existiert doch in Frankreich eine tatsächliche Ungleichheit zwischen den verschiedenen Kulturen.²³ Dieses Faktum ist besonders offenkundig beim muslimischen Kult, der zur Zeit der Abstimmung über das Gesetz von 1905 noch keine Kultstät-

ten besaß.²⁴ Alain Boyer fasst das Problem gut zusammen: Das Gesetz über die Trennung von Kirche und Staat „hat keine Möglichkeit der Verankerung von anderen Kulturen in Frankreich vorgesehen als die, die bereits 1905 bestanden. Diese besaßen, und dies ist besonders offenkundig beim Islam, also weder ein „Vermögen“ noch von ihnen genutzte spezielle Gebäude.“²⁵ Die historischen Umstände des Gesetzes von 1905 führten so zu einer Bevorzugung des katholischen Kultes, zu einer Benachteiligung des muslimischen Kultes und zu einigen Ungleichheiten in der Behandlung der anderen Kulte. Der Kommissionsbericht erkennt seinerseits an, dass „die Einführung des Prinzips der Laizität bis heute noch nicht zu einem Ausgleich der Ungleichheiten zwischen den Gläubigen einerseits oder zwischen ihnen und den Atheisten andererseits geführt hat“ und dass man „die Verbesserungen fortsetzen“ müsse (S. 87).²⁶ In dieser Hinsicht ist der Kommissionsbericht vernünftiger als die hohen Vertreter der Republik, die in Bezug auf die Laizität gerne periodisch ihre Autorität unter Beweis stellen möchten, unter Missachtung der tatsächlichen Gegebenheiten innerhalb der Gesellschaft und der Grenzen eines geschichtlich geprägten Gesetzes. So ist die Reaktion verschiedener Intellektueller,²⁷ die in einem Vorschlag der *Fédération Protestante de France* zur Entrümpelung des Gesetzes von 1905 sogleich einen Angriff auf die Grundprinzipien dieses Gesetzes sahen, sehr bezeichnend für das leidenschaftliche und ideologische Klima in Frankreich bezüglich der Fragen der Religion. Im Voraus lehnt man jede Revision des Gesetzes von 1905 über die Trennung von Staat und Kirche in bestimmten Punkten ab, so als wäre dieses Gesetz heilig und verweigere sich jeder durch die Entwicklung notwendig gewordenen Anpassung; stattdessen zieht man es vor, das Gesetz zu verherrlichen, statt einsichtig und pragmatisch einzugestehen, dass es nicht mehr ganz den sozio-religiösen Realitäten des Augenblicks ent-

spricht und dass es insbesondere den muslimischen Kult benachteiligt. Diese ängstliche Reaktion, die aus Prinzip jede Entrümpelung eines hundertjährigen Gesetzes verweigert, verdrängt den Umstand, dass dieses Gesetz seit 1905 bereits neun Mal modifiziert und vervollständigt wurde. Einige seiner Bestimmungen waren obsolet geworden, während neue gesetzliche und verordnungsrechtliche Verfügungen es vervollständigt haben.²⁸

Wie der Kommissionsbericht zeigt, ist die französische Tradition des Misstrauens gegenüber der kulturellen Verschiedenheit und der Religion noch lange nicht verschwunden. In diesem Bericht lassen sich denn drei Linien festmachen: 1. Ein Misstrauen gegenüber der kulturellen und religiösen Vielfalt. Die Französische Republik neigt weiterhin dazu, die Einheit der politischen Klasse eher durch die Nivellierung der Unterschiede als durch den Einbezug der Unterschiede zu definieren. 2. Eine kritische Haltung gegenüber den Geistlichen, die noch immer gepflegt wird, auch wenn sie durch die volle Anerkennung der Religionsfreiheit und all dessen, was mit ihr verbunden ist, gemildert wird. 3. Die Reaktivierung des Modells eines zentralisierten Staates, der seine Autorität über die zivile Gesellschaft mit einem tiefgreifenden Misstrauen ihr gegenüber und all ihren intermediären Gruppierungen verbindet. Dies geschieht mit der Tendenz, den öffentlichen Raum mit der öffentlichen Sphäre, das heißt mit dem Aktionsfeld des Staates und der öffentlichen Hand, gleichzusetzen, als ob der öffentliche Raum nicht auch der zivilen Gesellschaft und den vielfältigen Interaktionen der Gruppen, die sie ausmachen, gehöre. In Frankreich ist die politische Einheit eher aufgrund der Ablehnung der Pluralität der zivilen Gesellschaft entstanden als durch deren Einbeziehung. Die liberale Anwendung des Gesetzes von 1905 verhindert in der französischen Handhabung des Religiösen also nicht das Fortbestehen eines starken Misstrau-

ens gegenüber einem Phänomen, von dem man aus Prinzip noch immer fürchtet, dass es die individuelle Freiheit und die Souveränität der öffentlichen Hand in Frage stellt. Der französische Ansatz zeigt des Weiteren die Spuren des übertriebenen Misstrauens gegenüber dem Religiösen, ein Misstrauen, das sich in Missverständnissen äußert, sobald es zu Spannungen kommt.

In der politischen und religiösen Geschichte Frankreichs hat sich immer ein Misstrauen gegenüber dem Religiösen gezeigt, von dem man gern annahm, dass es der Ausübung der souveränen Macht Schaden zufügen und den Geist entfremden wolle. Bezeichnenderweise obliegt dem Innenministerium die Betreuung der kulturellen Fragen. Angesichts eines religiösen Pluralismus, der durch den doppelten Druck der Globalisierung und der Individualisierung zusätzlich an Bedeutung gewinnt, hat der französische Staat die alten Reflexe des übertriebenen Misstrauens gegenüber dem Religiösen wiederbelebt, von dem man immer die Beeinträchtigung der staatlichen Prärogative und der vorrangigen Treuepflicht, die ihm jeder Bürger schuldet, befürchtet. Schwierige Akzeptanz des kulturellen Pluralismus, insbesondere wenn der eine oder andere Brauch zu einer fremden Kultur zu gehören scheint, schwierige Akzeptanz auch des Faktums der Religion, wenn diese sich nicht damit zufrieden gibt, in der privaten Sphäre oder im Bereich des Kultes zu bleiben. Welches ist die Schwelle der Toleranz gegenüber dem Nichtkonformismus, wenn dieser mit religiösen Überzeugungen verbunden ist? In Frankreich ist die Toleranz gegenüber dem Nichtkonformismus noch geringer, sobald eine religiöse Dimension vorhanden ist. Dieses übertriebene Misstrauen gegenüber militanten und umfassenden Formen des Religiösen ist nach unserem Verständnis eine der Nachwirkungen der äußerst konfliktbeladenen Beziehungen zwischen Staat und Religionen in unserem Land.

Die Französische Republik, die stark geprägt ist durch eine Tradition des Zentralismus und der Homogenisierung der „Verteidigung der Einheit der sozialen Klasse“²⁹, kann sich nur schwer dazu überwinden, die kulturelle Vielfalt – gleich welcher Art – anzuerkennen. So erklärt der Kommissionsbericht unter Eingestehung der Tatsache, dass in der Vergangenheit der Republik „das Bemühen um Uniformität immer über jede Art des als Bedrohung verstandenen Ausdrucks der Verschiedenheit gesiegt habe“: „Heute wird die Vielfalt *manchmal* [sic] unter einem positivem Aspekt präsentiert: Die Respektierung ihrer kulturellen Rechte wird von denjenigen gefordert, die sie als wichtigen Bestandteil ihrer Identität verstehen.“ Diese Art, die Dinge darzustellen, zeugt von dem fortbestehenden Misstrauen der Republik, die Vielfalt als positiv zu betrachten, selbst wenn man heute, wie der Kommissionsbericht zugibt, Einheit und Vielfalt miteinander versöhnen muss: „Jede Vielfalt oder Pluralität zu leugnen, indem man sich beschwörend auf einen inhaltslos gewordenen republikanischen Pakt beruft, wäre illusorisch. Die Laizität von heute steht vor der Herausforderung, die Einheit zu festigen und gleichzeitig die Vielfalt der Gesellschaft zu respektieren“, insbesondere indem sie „den neuen Religionen einen Platz [einräumt] und sie gleichzeitig integriert“ (S. 79). Aber nach dieser vorsichtigen Anerkennung der kulturellen und religiösen Vielfalt widmet sich der Kommissionsbericht vor allem den Risiken der Übertreibung der kulturellen Identität, die „sich nicht zu einem Fanatismus der Verschiedenheit entwickeln darf, der zu Unterdrückung und Ausschluss führen kann. In einer laizistischen Gesellschaft muss jeder auch das Recht haben, sich von der Tradition zu lösen.“

Mehrere Passagen des Kommissionsberichts unterstreichen die Notwendigkeit einer kritischen erzieherischen Aufgabe des laizistischen Staates in Bezug auf traditionelle Bindungen und religiöse Identitäten. Dieser Staat hat sich

verpflichtet, jedes Individuum gegen jedwede Art kollektiven Drucks zu verteidigen: „Er beschützt jeden, ob Mann oder Frau, gegen jede Art von Druck, physisch oder moralisch, der unter der einen oder anderen spirituellen oder religiösen Überzeugung ausgeübt werden sollte. Die Verteidigung der Freiheit des Gewissens des Einzelnen gegen jede Art von Bekehrungseifer vervollständigen heute im Gesetz von 1905 die zentralen Begriffe von Trennung und Neutralität.“

Wenn es sich darum handelt, daran zu erinnern, dass der Staat der Garant der individuellen Freiheit und der Achtung der Menschen- und Bürgerrechte ist, so ist das nur recht und billig. Aber diese Art der Formulierung und dieses Insistierens sind dennoch erstaunlich, weil sie Ausdruck des immer wiederkehrenden Misstrauens der Republik gegenüber dem Partikularismus sind, besonders wenn es sich um religiösen Partikularismus handelt. So von der Verteidigung der individuellen Gewissensfreiheit „gegen jede Art von Bekehrungseifer“³⁰ zu sprechen, erweckt den Eindruck, von vornherein jeden religiösen Bekehrungseifer disqualifizieren und als Unrecht verurteilen zu wollen, wo doch der Bekehrungseifer Teil der Religionsfreiheit ist, so wie sie von der Europäischen Menschenrechtskonvention garantiert wird. Hat man vergessen, dass im Streitfall der Affäre Kokkinakis gegen Griechenland der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte im Jahre 1993 festgestellt hat, dass Griechenland gegen Artikel 9 der Konvention bezüglich der Religionsfreiheit verstoßen habe, als es den Bekehrungseifer als solchen unter Strafe stellte? Wenn im Trennungsgesetz von 1905 auch „die Verteidigung der individuellen Gewissensfreiheit gegen jede Art von Proselytismus“ festgeschrieben sein sollte, gäbe man ihm eine anti-religiöse Konnotation und entfernte sich von der liberalen Anwendung dieses Gesetzes. Gegenüber dem religiösen Sektor unterstreicht der französische Staat gern seine Funktion der kritischen Erziehung, was den Eindruck hin-

terlässt, als ob die Religion in erster Linie als Risikofaktor für die Freiheit der Meinungsbildung empfunden würde: „Die Schule muss es den Schülern ermöglichen, sich ein eigenes Urteil über Religionen und spirituelle Richtungen zu bilden“, handelt es sich doch darum, „den zukünftigen Staatsbürgern eine intellektuelle und kritische Ausbildung angedeihen zu lassen“, damit sie „auch im Bereich des Glaubens die Freiheit der Gedanken und der Wahl ausüben“ können. Diese völlig legitimen, aus der Sicht einer öffentlichen Schule in einer demokratischen Gesellschaft auch verständlichen Ziele zeugen zur gleichen Zeit, sofern es sich um Frankreich handelt, von der sich wiederholenden Furcht vor dem Klerikalismus und der damit implizit verbundenen Gleichsetzung von Religion und Nichtrespektierung der individuellen Freiheiten. Man stellt die kritische Unabhängigkeit immer in Opposition zur Religion, so als wären diese beiden Begriffe miteinander völlig unvereinbar, wie das „also“ im zweiten Satz der folgenden Passage zeigt: „Die Schule sollte es ihnen ermöglichen, die intellektuellen Fähigkeiten zu erwerben, die es ihnen am Ende erlauben, eine kritische Unabhängigkeit zu entwickeln. Den spirituellen und religiösen Überzeugungen einen Platz darin zu geben, versteht sich also nicht von selbst“ (S. 64). Indem auf dem Unterschied „zwischen der Gemeinschaft und dem Kommunitarismus, wie auch zwischen Kultur und Kult“³¹ beharrt wird und die kulturellen Vereinigungen dank ihrer „wichtigen Rolle als Schaltstelle der Laizität“ (S. 120) aufwertet werden (wobei man betont, dass „die kulturellen Vereinigungen den Dialog innerhalb der französischen Gesellschaft erleichtern können“), vergisst der Kommissionsbericht zu erwähnen, dass die Vereine der Kulte und der Religionen dies auch vermögen; die Gemeinden, die bereits verschiedene interreligiöse Debatten veranstalteten, haben das sehr wohl verstanden. Auffällig ist, dass das Religiöse im Wesentlichen mit Begriffen

wie Gefahr und Risiko bedacht wird, und dass es die Pflicht des Staates ist, ihren Einfluss zu beschränken. Einer der Gründe, warum das Buch von Nicolas Sarkozy so irritiert und Fragen aufwirft, ist sicherlich die Tatsache, dass es bewusst mit dieser Tradition des Misstrauens und der Verdächtigungen bricht, indem es den positiven Beitrag der Religionen für die Republik hervorhebt. Man ist in Frankreich noch nicht recht an diese Art der Betrachtung gewöhnt, insbesondere wenn sie von einem Vertreter der politischen Klasse stammt.

Wenn zum Beispiel Emile Poulat in Erinnerung ruft, dass „die Laizität nicht nur ein Emanzipationsbestreben durch die Philosophie ist, sondern auch eine Politik der Befriedung durch das Recht“³², so geschieht dies deshalb, weil in den Köpfen und Reaktionen gewisser Leute die Laizität sehr viel stärker als „ein Emanzipationsbestreben durch die Philosophie“ denn als ein juristisches Prinzip der religiösen Befriedung und des Respekts der Freiheiten verstanden wird; und eben deswegen besteht in Frankreich eine starke Tradition des Misstrauens und der Verdächtigung gegenüber dem Religiösen fort. Dabei wäre es doch längst nötig, die juristische Ausbildung des Lehrpersonals auszubauen; bezeichnenderweise hat der Bericht von Debray die Einführung eines Pflichtmoduls über die „Philosophie der Laizität und die Lehre der Religion“ in die IUFM vorgeschlagen. Und entsprechend wird der Religionsunterricht durch einen Philosophieunterricht ergänzt, sobald es sich um die Behandlung der Religionen in der Schule handelt. Kann man denn Laizität nicht schon allein durch die Art und Weise, wie die Religion im Unterricht behandelt wird (nämlich durch einen historisch-kritischen Ansatz) praktizieren? Dieses Insistieren auf der Philosophie neben und in Bezug auf die Lehre der Religion ist ein Indiz für den Umstand, dass die französische Laizität – in ihrer Geschichte wie in der aktuellen Konjunktur, in unterschiedli-

chem Ausmaß und mit unterschiedlicher Wirkung – ein übertriebenes Misstrauen gegenüber der Religion vermittelt hat und noch immer vermittelt. Dieses Misstrauen und diese Missverständnisse werden noch verstärkt durch die kritische Einstellung der Intellektuellen gegenüber der Religion und bekräftigt durch militante Vereinigungen (antiklerikale Linke, Lehrkörper u. a.) und freimaurerische Strömungen (z. B. der Großorient von Frankreich).

Anders gesagt ist die Laizität nicht ganz frei vom Laizismus (*laïcisme*), und im vorhandenen Kräfteverhältnis rivalisieren zwei Tendenzen miteinander: einerseits die Vertreter einer liberalen Laizität, die die Religion respektiert, die sich ihrerseits widerspruchslos den juristischen Bestimmungen der europäischen Demokratien unterwirft, und andererseits die Verfechter einer kämpferischen Laizität, die noch nicht den Willen aufgegeben hat, jede öffentliche Präsenz der Religion zu verurteilen und ihren Einfluss weitestgehend zu reduzieren.³³ Die erste Tendenz ist eine Laizität der praktischen Anwendung; sie stimmt im Wesentlichen mit den tatsächlichen Beziehungen zwischen Religionsgemeinschaften und öffentlicher Hand in Frankreich überein, sowohl auf nationaler Ebene als auch auf lokaler Ebene in den Gemeinden. Die zweite Tendenz, die sich mehr in Worten als in der Praxis zeigt, ist sehr viel ideologischer und findet ihren Ausdruck in einer oft polemischen Rhetorik (z. B. die Affäre um den muslimischen Schleier an den Schulen), die vor allem bei den Intellektuellen und in der öffentlichen Meinung beliebt ist und die immer wieder beweist, dass die Laizität eine französische Leidenschaft ist. Der Prozess, der in Frankreich zu einer friedlichen und verantwortlichen Handhabung der Laizität innerhalb des Rahmens der grundlegenden Menschenrechte geführt hat, der Prozess, der zum Ende des Krieges zwischen dem katholischen und dem laizistischen Frankreich geführt hat, ist er heute bedroht? Anders gefragt: Wer-

den wir heute in Frankreich angesichts der Frage der Sekten und neuen religiösen Bewegungen einerseits und des Islam andererseits Zeuge des Wiedererwachens einer kämpferischen Laizität, der Reaktivierung der betont laizistischen Dimensionen der Laizität? Meine Antwort auf diese Frage ist, obwohl sie positiv ausfällt, dennoch sehr wohl abgewogen und nuanciert. Tatsächlich entwickelt sich die französische Laizität, auch wenn ihr immer ein Beigeschmack von antireligiöser Kritik anhaften mag, de facto auf eine liberale Regulierung der religiösen Vielfalt hin, die in Europa vorherrscht. Frankreich ist in Europa nicht der einzige Staat, der sich der Herausforderung durch die gegenwärtigen religiösen Entwicklungen stellen muss, sichtbar vor allem im Auftauchen religiöser Bewegungen mit Tendenz zum Fanatismus und durch die Präsenz einer starken muslimischen Minderheit. Aber das französische Modell der gleichzeitigen Assimilierung und Integration und seine Tradition der öffentlichen Neutralität gegenüber der Religion verstärkt die Schwierigkeiten, die Staatsbürgerschaft unter den neuen Bedingungen einer Demokratie neu zu definieren – einer Demokratie, die sich mit der Beharrung auf kulturellen Rechten und der Neudefinierung der Rolle des Nationalstaates im Rahmen der Europäisierung und der Globalisierung konfrontiert sieht. Es ist bezeichnend, dass die beiden jüngsten Gesetze zur Frage der Religion Gesetze sind, die, obwohl sie reelle Probleme ansprechen, die die Wachsamkeit und das Handeln der öffentlichen Hand verlangen, wieder das traditionelle Misstrauen des Staates gegenüber den Religionen beweisen.

Im heiklen Bereich des Kampfes gegen den Fanatismus hatten die Entgleisungen und übertriebenen und tendenziellen Vereinfachungen in Frankreich eine umso größere Wirkung, als dieser Typus der Religion genau zum richtigen Zeitpunkt kam, um die antireligiösen Strömungen neu zu entfachen, die durch die moderne und demokrati-

sche Neuinterpretation des Religiösen schon an Einfluss verloren hatten. Der Kampf gegen den Fanatismus ist legitim seitens der öffentlichen Hand, die der Garant für die Einhaltung der individuellen Rechte und Freiheiten ist. Aber wenn der Staat auch die Pflicht hat, die Freiheit von Personen zu schützen, dann muss er auch deren religiöse Freiheit verteidigen, was, wie Danièle Hervieu-Léger treffend angemerkt hat, auch die Respektierung des Rechtes auf religiöse Radikalität beinhaltet: „Ein Individuum muss das Recht haben, in Armut zu leben, keusch und gehorsam, sich einem spirituellen Meister zu unterwerfen oder sich zur Lobpreisung des Herrn ins Kloster zurückzuziehen, ohne Gefahr zu laufen, wegen geistiger Umnachtung und sozialer Nichtanpassung unter Vormundschaft gestellt zu werden.“³⁴ Uns ist vor allem aufgefallen, dass unter dem Deckmantel des Kampfes gegen den Fanatismus eine feindliche Reaktion auf alles wieder auflebt, was religiöses Engagement bei gläubigen Menschen an Mobilisation und Einsatz auslösen kann. Sowohl die in einem Parlamentsbericht praktizierte Gleichsetzung von einigen wenigen Problemgruppen und einer Mehrheit von ungefährlichen Gruppen einerseits³⁵ als auch der sehr parteiische Standpunkt der *Mission Interministérielle de Lutte contre les Sectes* (Interministerielle Kommission zum Kampf gegen die Sekten; MILS)³⁶ andererseits haben zu einer Betrachtungsweise geführt, die durch eine sehr restriktive und einseitige Darstellung des Religiösen geprägt ist. Auch wenn sich der Kampf gegen die Sekten nicht darauf reduzieren lässt und dieser Kampf, wenngleich ungeschickt, die legitime Frage nach der Respektierung der fundamentalen Freiheiten aufwirft, so gibt er doch andererseits auch Gelegenheit, mittels der Mobilisierung der Republik gegen unterschiedliche und militante religiöse Manifestationen wieder einen Hyperjakobinismus zu entfachen, der auf Anhieb als „Gefahr“ einzustufen ist. Das

Gesetz About-Picard vom 12. Juni 2001 „gegen sektiererische Bewegungen, die sich gegen die Menschenrechte richten“, ist – wenngleich es glücklicherweise durch die Prinzipien der Freiheitsrechte flankiert und eingeschränkt wird – ein Unterdrückungsgesetz, das das Risiko einer willkürlichen Anwendung in sich trägt, wie Patrice Rolland in einer gelungenen Analyse dieses Gesetzes sowie der ihm vorangegangenen Debatten anmerkt.³⁷ Es handelt sich in der Tat hierbei um ein Gesetz, das sich gegen „Sekten“ richtet; aber gleichzeitig gibt es zu, eine Sekte nicht definieren zu können. Außerdem führt das Gesetz ein Vergehen des Ausnutzens einer Schwäche ein, die kaum objektivierbarer ist als das, was aufgrund verschiedener Proteste wegen des Vorwurfs mentaler Manipulation aufgegeben werden musste; bezeichnenderweise versucht das Gesetz außerdem, seine Anwendung auf „politische Parteien, Gewerkschaften und Berufsverbände“ (mündliche Korrektur des Berichterstatters C. Picard) auszuschließen, als ob das Ausnutzen einer Schwäche nur religiöse Gruppen betreffen könne. Hinter dem Kampf gegen die Sekten zeigt sich unverkennbar die Intoleranz der öffentlichen Hand und der Bevölkerung gegenüber Personen, die die Wahl getroffen haben, im Namen eines religiösen Ideals anders leben zu wollen und ihre Kinder in der gleichen Überzeugung unterrichten zu wollen.

Ein anderes Thema, bei dem man die Wiederbelebung der laizistischen Missverständnisse beobachten kann, ist der Islam. Diese Reaktionen haben sich selbstverständlich seit dem Schock des 11. September 2001, der Situation im Irak, dem israelisch-palästinensischen Konflikt und der Angst vor dem Terrorismus noch verstärkt. Diese Dinge haben die öffentliche Hand zu einem sehr auf die öffentliche Sicherheit konzentrierten Umgang mit dem Islam veranlasst – ein Umstand, der die unaufgeregte Eingliederung dieser Religion in die religiöse Landschaft Frank-

reichs verlangsamt. Dieses gilt umso mehr, als die muslimische Bevölkerung zur benachteiligten und gefährdeten Bevölkerungsschicht gehört, deren Integration sich nur schwer auf ein religiöses Problem reduzieren lässt. Erinnern wir uns, dass „die Muslime den Großteil der Gefängnisinsassen stellen, ihr Anteil beträgt oft über 50 %, manchmal sogar bis zu 70 % oder gar 80 % in den Gefängnissen in der Nähe der ‚banlieues‘, den problematischen Vorstädten“.³⁸ Sind die Muslime etwa die Ausgestoßenen der Republik? Das Gefühl, diskriminiert zu werden, ist jedenfalls bei ihnen besonders groß.

Die präzise und faszinierende Untersuchung von Farhad Khosrokhavar unter den inhaftierten Muslimen zeigt die Umwege, Schwächen und Versäumnisse in der Berücksichtigung muslimischer Eigenheiten im Umgang mit den Gefangenen. So gibt es sogar in den Gefängnissen, die überwiegend mit Muslimen belegt sind, zwar besondere Pakete zu Weihnachten, nicht aber zu *'Id al-Fitr*, dem Ende des Ramadan.³⁹

Von den sechsundzwanzig Vorschlägen des Berichtes der *„commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République“* (Enquêtekommision zur Anwendung des Prinzips der Laizität in der Republik)⁴⁰ ist heute nur noch derjenige Vorschlag gültig, der sich auf das Tragen von religiösen Symbolen in der Schule bezieht. Er hat zu dem Gesetz vom 15. März 2004 (es ist in Kraft getreten am 1. September 2006) über das Tragen von religiösen Symbolen in der Schule geführt: „In den öffentlichen Grund- und Oberschulen sowie in den Gymnasien ist das Tragen von Symbolen oder Bekleidung, mit denen die Schüler ostentativ eine religiöse Zugehörigkeit demonstrieren, verboten. In der internen Regelung wird daran erinnert, dass einer disziplinarischen Maßnahme ein Dialog mit den Schülern vorausgehen muss.“ Die öffentliche Debatte zu diesem Thema war sehr intensiv und lebhaft und

kann hier nicht zusammengefasst werden. Es soll lediglich auf ein Paradox hinweisen, zu dem die französische Laizität führt. Das zentrale Problem dieses Berichtes und dieses Gesetzes ist die muslimische Bevölkerung und ihre Integration in die französische Gesellschaft. Nun ist es aber im Namen der staatlichen Laizität nicht möglich, Gesetze über eine bestimmte Religion zu erlassen. Man stimmt also über ein Gesetz ab, das sich mit der ostentativen Zurschaustellung einer religiösen Zugehörigkeit an der Schule befasst, das also auch die Kreuze, die Kippa und andere Symbole betrifft. Das Ergebnis ist: Die Sikhs, deren Turban bislang kein Problem darstellte, dürfen nun in der Schule nicht mehr den Turban tragen; einige von ihnen wurden sogar von den öffentlichen Schulen verwiesen. Am Ende bleibt, dass dieses Gesetz, obwohl es doch für alle Religionen gilt, in der Gesellschaft als das „Gesetz über den islamischen Schleier“ an den öffentlichen Schulen und Einrichtungen verstanden wurde und noch immer verstanden wird; die vom Schulverweis betroffenen Schüler sind fast ausschließlich junge muslimische Mädchen. Eines Tages wird es erneut Schulverweise geben, wie es sie schon in den letzten Jahren gegeben hat. Daher rührt das Gefühl mancher Muslime sowie Nichtmuslime, einer einseitigen Handhabung des Religiösen seitens der öffentlichen Hand zu unterliegen, die den Islam diskriminiert, indem sie vor allem einige seiner Gläubigen stigmatisiert. In diesem Zusammenhang weisen manche darauf hin, dass nicht die Schüler laizistisch seien, sondern die Schule und ihre Vertreter in ihrer Rolle als öffentliche Institution, was aber auch bedeute, dass die Schule in eben dieser Rolle alle Schüler in ihrer ganzen Vielfalt aufnehmen müsse. Ohne Erstaunen kann man beobachten, dass die Zone für das sogenannte „Schleierverbot“ langsam ausgeweitet wird, und zwar nicht nur auf andere öffentliche Einrichtungen, sondern auch innerhalb der Schule selbst. Dies geschieht ge-

genwärtig mit der Tendenz, die verschleierte muslimischen Mütter von der Begleitung der Schüler mit deren Lehrern bei Schulausflügen auszuschließen. Wie Farhad Khosrokhavar sagt, wird „die kämpferische Seite der Laizität gegenüber dem Willen zur Integration bevorzugt“; „von einer Laizität der Integration wird übergegangen auf eine Laizität des Ausgrenzens“.⁴¹ Im Namen seines Ideals der Integration aller Personen, unabhängig von ihrem Geschlecht, ihrer ethnischen Herkunft und ihrer Religion, riskiert die Laizität hier am Ende, einige junge muslimische Mädchen von der öffentlichen Schule zu verweisen. Ist es sinnvoll, im Namen der Integration zu verweisen, im Namen der Emanzipation der Frau die Diskriminierung junger Mädchen durch die Laizität in Kauf zu nehmen, während die jungen muslimischen Männer ihrerseits ruhig in die Schule gehen können, ob sie nun einen Bart tragen oder nicht?

Wir konstatieren also laizistische Missverständnisse gegenüber dem Islam, und zwar in dem Moment, wo die Suche nach Identität verschiedenste Formen annimmt und in dem sich die französische Gesellschaft kulturell und religiös immer stärker diversifiziert. Die gesamte Identität der Französischen Republik, die sich auf eine vom Bürger losgelöste Universalität gründet, wird in ihren Grundfesten erschüttert. Heute gewinnt man Universalität nicht mehr durch das Nivellieren der Unterschiede, sondern sie entsteht eben aus diesen Unterschieden heraus. Eben dies einzugestehen hat die auf Assimilation ausgerichtete Französische Republik ihre Schwierigkeiten, insbesondere wenn es sich um Fragen der religiösen Identität handelt.

3. Die Laizität als Neutralität und nationaler Wert

Der Kommissionsbericht verweist deutlich auf den Stellenwert der laizistischen Neutralität gegenüber der Religion: „Der Staat zwingt nicht und behindert nicht: Es gibt weder ein obligatorisches Glaubensbekenntnis, noch ein verbotenes Glaubensbekenntnis. Der Laizität verpflichtet den Staat zur Neutralität: Er darf keinerlei spirituelle oder religiöse Meinung bevorzugen. Auf dem Prinzip der Gleichheit basierend, gesteht der laizistische Staat keinem Kult ein staatliches Privileg zu, und seine Beziehungen zu ihnen weisen sich durch juristische Trennung aus. Die Freiheit der Religionsausübung gewährt allen Religionen die Äußerung, Vereinigung und das Verfolgen von spirituellen Zielen innerhalb einer Gemeinschaft. So verstanden ist ihm jeder antireligiöse Ansatz untersagt. Ebenso wenig wie er ein religiöses Dogma vertritt, ist der laizistische Staat auch kein Verfechter atheistischer oder agnostischer Überzeugungen. Desgleichen muss sich auch alles Spirituelle und Religiöse von jedem Einfluss auf den Staat fernhalten und auf eine politische Dimension verzichten. Die Laizität ist mit jeglicher Konzeption der Religion unvereinbar, die im Namen der von ihr vertretenen Prinzipien das soziale oder politische System bevormunden möchte.

Innerhalb der Laizität fällt die spirituelle oder religiöse Wahl unter das Prinzip der individuellen Freiheit: Das heißt aber nicht, dass diese Fragen auf die Intimität des Gewissens, quasi ‚privatisiert‘, beschränkt bleiben müssen und dass ihnen jede soziale Dimension oder jeder öffentliche Ausdruck untersagt sein sollte. Die Laizität unterscheidet zwischen dem freien spirituellen oder religiösen Ausdruck im öffentlichen Raum, der legitim und wichtig für die demokratische Debatte ist, und der Übernahme desselben, die ungesetzlich ist. Die Vertreter der verschiedenen spirituellen Meinungen sind gehalten, in diesem Sinne

in die öffentliche Debatte einzugreifen, wie jeder andere Teil der Gesellschaft auch.“⁴²

Folgt man diesem Ansatz, wäre die Laizität weder eine agnostische Gegenkultur noch die Umsetzung einer totalen Privatisierung der Religion. Sie wäre sehr wohl ein Instrument der sozialen Befriedung, das die religiöse Verschiedenheit innerhalb der Gesellschaft zu regulieren hilft und dabei gleichzeitig die konfessionelle Neutralität des Staates garantiert. In Wirklichkeit liegen die Dinge nicht so einfach; es bleibt die französische Handhabung des Religiösen geprägt durch ein übertriebenes Misstrauen gegenüber der Religion und gegenüber der Bedrohung, die sie angeblich für die individuellen Freiheiten und die Emanzipierung des Geistes bedeutet. Der Kommissionsbericht erinnert noch einmal daran, dass sich „die Laizität ... nicht auf die Neutralität des Staates reduzieren“ lässt; „über die schlichte Neutralität des Staates hinaus“ gibt das Gesetz von 1905 der Laizität einen positiven Inhalt: „Indem er jedem Individuum den freien Ausdruck seiner Ideen garantiert und indem er jedem eine Erziehung zukommen lässt, die die Unabhängigkeit des Urteils stärkt, sieht der Staat in der Laizität eine Fortschreibung der Menschenrechte. Er kann sich nicht mit einem Rückzug der religiösen und spirituellen Angelegenheiten zufrieden geben“ (S. 32). „Der laizistische Staat ... schützt das Individuum“ gegen jeden kollektiven Druck, der ihm die Freiheit der Bewegung und des Urteils nehmen könnte (S. 33). Um eben dieses Verständnis der Neutralität des Staates geht es heute bei allen Fragen und Problemen.

Die tatsächliche Praxis einer Laizität der sozialen Anerkennung der Religionen, z. B. Ungleichheiten in der Behandlung der Kulte und der Interventionismus des Staates gegenüber gewissen religiösen Ausdrucksformen wie Sekten und dem Islam, zeigen – auch wenn es eines besonderen Beweises nicht mehr bedurft hätte –, wie schwierig es für einen laizistischen Staat ist, eine absolute Neutralität

gegenüber den Religionen zu bewahren. Aber diese Neutralität wird nicht nur begrenzt durch ein stillschweigendes System der „anerkannten Kulte“, das im Verhältnis zum Islam wie auch zu verschiedenen anderen religiösen Bewegungen Probleme aufwirft, sondern sie wird auch durch die Menschenrechte und durch den staatlichen Schutz der individuellen Freiheiten eingeschränkt. So stellt sich die Frage: Wird diese Neutralität nicht auch durch eine gewisse französische nationale Identität eingeschränkt, die von der Republik verteidigt wird, wodurch der französische Staat auf einmal als Verteidiger einer bestimmten Identität auftritt, die in Konkurrenz zu anderen Identitäten steht?

Wenn es nicht gelingt, sich in Richtung auf einen konstitutionellen Patriotismus und auf eine rein prozedurale Demokratie hin zu entwickeln, stehen der französische Staat wie auch andere Staaten in Europa und – auf anderer Ebene – auch die Europäische Union vor der Frage ihrer Identität. Gleichzeitig erlebt man einen starken Zerfall der Transzendenz des Politischen und eine Relativierung des Nationalstaats von oben und unten, der gehalten ist, seine Funktion zwischen Globalisierung und Europäisierung einerseits sowie der Regionalisierung und dem wachsenden Selbstbewusstsein der lokalen Kollektivitäten andererseits neu zu definieren. Die öffentliche Handhabung des Religiösen und die Umsetzung der Laizität beinhaltet auch die Frage nach der Rolle des Staates. Emile Poulat hat zutreffend erkannt, dass es in den aktuellen Entwicklungen der Laizität nicht um „ein Kräfteressen zwischen Laizität und Katholizismus“ geht oder zwischen Laizität und Islam, „sondern um etwas sehr viel Tiefgreifenderes, nämlich eine Neuverteilung und eine Neukonstruktion des öffentlichen Raumes“.⁴³

Der Staat ist auf dem Wege der „Differenzierung“, schreibt Philippe Portier. Als Träger der republikanischen Transzendenz wird er hier über die Gesellschaft gestellt

und verweise auf einmal das Religiöse aus der öffentlichen Sphäre. Nun verliert aber dieses Modell seine Gültigkeit: „Die Politik öffnet sich mehr und mehr dem Sozialen und multipliziert dadurch die Berührungspunkte mit den Kirchen.“⁴⁴ Auch wenn dies Widerstand und Schwierigkeiten auslöst, so ist Frankreich doch de facto in einen Prozess des öffentlichen Handelns geraten, in dem die zentrale Rolle des Staates abnimmt. So betont Philippe Portier unter Hinweis auf die Analyse von Jacques Commaille und Bruno Jobert über die gegenwärtige Metamorphose des politischen Handelns, dass in diesem neuen Schema die Zentralregierung „nicht mehr über das Monopol der Definition des allgemeinen Wohls verfügt“; die Zentralregierung ist nur noch ein *Co-opérateur* des Gesetzes innerhalb eines Prozesses, „in dem alle Institutionen der Gesellschaft unter diversen vertraglichen Formen immer enger zusammenarbeiten“.⁴⁵ Von daher kann man beobachten, wie die öffentliche Hand „Aktivitäten (in ökonomischen, sozialen, gesundheitlichen, kulturellen, sportlichen u. a. Bereichen) finanzielle Unterstützung gewährt, die bisher allein von privaten Akteuren finanziert wurden. Konnte dieses bislang unbekannte Modell der Steuerung ohne Wirkung auf die Trennung zwischen Kirche und Staat bleiben? Die Antwort ergibt sich von selbst. Berufsvereinigungen, Gewerkschaften und Vereine hatten Anrecht auf öffentliche Unterstützung und Subventionen. Es wäre gegen den Grundsatz der Gleichheit, die Glaubensgemeinschaften, die ebenfalls einen Teil der zivilen Gesellschaft bilden, von dieser allgemeinen Tendenz auszuschließen.“⁴⁶ Ganz in diesem Sinne hat Nicolas Sarkozy öffentlich die Debatte über die staatlichen Hilfen für die Kulte eröffnet: „In Bezug auf die staatliche Finanzierung der Kultstätten bin ich davon überzeugt, dass das Gesetz von 1905 und das französische Verständnis von Laizität die Religion als ein wichtiges und strukturierendes Element der Gesellschaft ansehen, ebenso

wie die Freiheit zu glauben als eine der Grundfreiheiten erkannt wird, so dass sich der Staat dieser Frage ambitionierter als gegenwärtig stellen muss. So findet man es völlig normal, dass der Staat ein Fußballfeld, eine Bibliothek, ein Theater oder eine Kindertagesstätte finanziert; aber sobald es sich um religiöse Bedürfnisse handelt, dürfe sich der Staat nicht mehr mit einem einzigen Cent beteiligen!⁴⁷

Je mehr der laizistische Staat seine Autorität über die zivile Gesellschaft aufgeben, umso mehr sei er dazu gezwungen, den Beitrag der religiösen Gruppierungen für die Zivilgesellschaft anzuerkennen; auf diese Weise aber wird er de facto noch laizistischer. Trotz der Reaktivität einer kämpferischen Laizität, die eine den Religionen eher abträgliche Neutralität erreichen möchte, entwickelt sich in Frankreich eine offenere Laizität, die sich als eine wohlwollende Neutralität gegenüber dem Religiösen erweist. Angesichts einer realen Homogenisierung der Verhaltensweisen nimmt das Verlangen nach kultureller, religiöser und sprachlicher Verschiedenheit immer stärker zu. Auch zeichnet sich eine Entwicklung in Richtung auf ein Modell der „pluralistischen Säkularisierung“ (Yves Lambert) ab, das heißt „ein Modell, in dem sich die Religion nicht des sozialen Lebens zu bemächtigen versucht, aber voll und ganz ihre Rolle als spirituelle, ethische, kulturelle oder sogar – in einem sehr weiten Sinne – als politische Quelle spielen kann, unter Respektierung der individuellen Unabhängigkeit und des demokratischen Pluralismus“.⁴⁸

Neben dieser Frage der Neuorganisation des Staates und der Formen des öffentlichen Handelns gibt es noch eine andere grundlegende Dimension der Laizität, nämlich deren Verflechtung mit einer bestimmten Idee von Frankreich. Jean Baubérot hat in seinem letzten Werk daran erinnert, dass „der Konflikt zwischen diesen beiden Frankreichs in erster Linie die nationale Identität in Frage stellt“⁴⁹, und zwar durch das Gegenüberstellen von einem katholischen

Frankreich und einem republikanischen Frankreich. Heute führt die soziokulturelle und religiöse Entwicklung dazu, dass die Laizität, die weit davon entfernt ist, eine Apanage der Agnostiker und der Atheisten zu sein, als das Gemeingut aller Franzosen erscheint, seien diese nun praktizierende Katholiken oder nicht. Diese soziale Aneignung der Laizität durch die zivile Gesellschaft wird von einer Aufwertung der Laizität als einem Wert der Republik begleitet und als ein wichtiges Element der nationalen Identität betrachtet.

Auffallend ist, dass im Kommissionsbericht die Laizität als ein starker Vektor des Nationalgefühls, der französischen Identität betrachtet wird: „Die Laizität betrifft auch die nationale Identität“ (S. 79); sie ist „ein Wert, auf den sich unsere nationale Identität gründet“ (S. 12), eine nationale Identität, die durch extremistische Gruppen bedroht werden könnte, die die Widerstandskraft der Republik testen möchten und einige junge Menschen dazu verleiten könnte, „Frankreich und seine Werte abzulehnen“ (S. 13). Diese Art, die Laizität als Souverän zu verstehen und die Republik mit ihm zu identifizieren, bleibt nicht folgenlos: „Indem sie nationale Einheit, Neutralität der Republik und die Anerkennung der Verschiedenheit miteinander verknüpft, (schafft) die Laizität über die traditionellen Gemeinschaften eines jeden hinaus eine Gemeinschaft der Gefühle; dieses Ensemble von Bildern, Werten, Träumen und Wünschen, auf das sich die Republik gründet“, macht aus der Laizität viel mehr als nur ein politisches Konzept, das den Platz und die Rolle der Religionen in einem demokratischen und pluralistischen Staat definiert. Es handelt sich um einen Wert, der besonders in Frankreich hoch geschätzt wird, einen Wert, den man gern auch anderen Ländern vermitteln würde. „Kirche oder Laizität – Frankreich pflegt weiterhin seinen Komplex der ‚ältesten Tochter‘“, schreibt zu Recht Emile Poulat.⁵⁰

Wenn diese Nationalisierung der Laizität aus historischer Sicht auch bestens verständlich ist, so erscheint sie doch problematisch, wenn man die Laizität in der Geschichte und in ihren aktuellen Entwicklungen betrachtet und wenn man vor allem den internationalen Vergleich sucht. Hinsichtlich der Geschichte und der aktuellen Entwicklung ist die Laizität problematisch, weil sie – wie auch der Kommissionsbericht ehrlicherweise anerkennt – niemals sehr tolerant war: Indem er von „ihren Versäumnissen, ihrem Kräftemessen und ihrer symbolischen Gewalt“ spricht, erkennt der Kommissionsbericht tatsächlich an, dass sie „zwischen zwei Extremen oszilliert hat: der nostalgischen Vorstellung von der Dominanz der Religionen über die Gesellschaft und der Verwechslung der Laizität mit einem militanten Atheismus. Die Geschichte der Laizität ist keine Geschichte eines unerbittlichen Fortschreitens auf dem Weg zum Fortschritt“; „sie war niemals ein dogmatisches Konzept, reduziert auf Erfahrungswerte, aufmerksam gegenüber neuen Tendenzen und gegenüber dem Vermächtnis der Geschichte“ (S. 28f.). Die Laizität als ein wichtiges Element der nationalen Identität zu sakralisieren, birgt zuallererst das Risiko in sich zu vergessen, dass sie ein historisches Konstrukt ist, mit Licht- und Schattenseiten, und dass sie vor allem eine Praxis des Umgangs mit den Kulturen ist, die den Entwicklungen folgen und sich ihnen ohne Getöse anpassen muss. Daraus eine republikanische Devise zu machen, fördert tatsächlich eine militante Konzeption der Laizität und trägt den spürbaren Entwicklungen ihrer Umsetzung nur ungenügend Rechnung.

Wenn der Staat zu sehr auf der Laizität als nationalem Wert beharrt, so scheint er damit einen besonderen kulturellen Verhaltenskodex aufzwingen zu wollen, statt nur einige, für das Zusammenleben in einer pluralistischen, menschenrechtlich orientierten Demokratie wichtige Prinzipien zu vermitteln. Ein Beispiel hierfür ist die Leiterin eines Pariser

Gymnasiums, die ein junges verschleiertes Mädchen fragte, ob sie Französin oder Muslimin sei. Wenn die Laizität zunächst „die politische Grundlage und dann die juristische Umsetzung“ (Micheline Milot) des Platzes der Religion in Gesellschaften ist, die die jeweilige Unabhängigkeit der Politik sowie des Religiösen respektiert und die Staatsbürgerschaft von der religiösen Zugehörigkeit löst, handelt es sich in erster Linie nicht um einen nationalen Wert. Die Nationalisierung des Konzepts der Laizität steht einigermassen in Widerspruch zum liberalen Konzept der Laizität, wie er vom CE gefordert wird und, etwas allgemeiner, auch von den Juristen. Die Beschränkung der Laizität auf rechtliche Fragen, die wohl die sichtbarste Manifestation der Liberalisierung ist, desillusioniert das ganze Konzept, indem es dieses objektiviert und seiner polemischen Dimensionen beraubt. Aus diesem Grund sollte die Laizität auch nicht mehr als eine französische Besonderheit betrachtet werden. Claude Durand-Prinborgne, Professor für Öffentliches Recht, der der Laizität ein ganzes Werk gewidmet hat,⁵¹ sieht es so: „Auch wenn sich die Laizität nur selten in den Verfassungen anderer Länder der restlichen Welt findet, so ist die Laizität doch keine französische Besonderheit, weder in dieser Welt noch in der kleineren Welt Europas. Die Prinzipien, die die Basis für die Unabhängigkeit der Gesellschaft gegenüber dem Religiösen bilden und die unseren hier unterbreiteten Vorschlägen zugrunde liegen, reichen über die Grenzen des Hexagons hinaus. Die Umsetzung kann variieren. Da im Augenblick einige Staaten darum kämpfen, ihre Form der Laizität zu gestalten oder zu verteidigen, wäre es angebracht klarzumachen, dass auch in Frankreich ein Zweifel über den Sinn derselben besteht.“⁵²

Um es auf den Punkt zu bringen: Entweder ist die Laizität ein zentrales Element unserer nationalen Identität, oder sie ist nur die Form, wie man in Frankreich die fundamentalen Regeln und Prinzipien der Trennung von Staat und

Kirche in demokratischen, menschenrechtlich fundierten Gesellschaften, bezeichnet. Die erste Option zwingt uns dazu, die Umrisse dieser französischen Besonderheit zu definieren und im Unterschied dazu die Charakteristiken und Grenzen in den anderen Ländern zu unterstreichen, mit dem Risiko, Frankreich als Modell für die anderen Staaten dazustellen, ein Risiko, dem Frankreich nicht entgehen kann und die unsere ausländischen Partner einigermaßen verärgern dürfte. Die zweite Option, die tatsächlich der heutigen Realität entspricht, wirft Frankreich auf die Besonderheiten seiner eigenen historischen Erfahrung in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche und auf seine nationalen Anpassungsbewegungen bezüglich der Religionen zurück und zwingt es dazu, seine eigene Laizität zu klären, um sich einzugestehen, dass auf internationaler Ebene verschiedene Formen der Laizität existieren.

Tatsächlich bringt die französische Praxis der Laizität auch die Grenzen einer Laizität ans Licht, die nicht zwischen den verschiedenen religiösen Gruppen unterscheidet. Wenn die Respektierung der formalen religiösen Freiheit dazu führt, die Vertreter der großen Weltreligionen (Judentum, Katholizismus, Protestantismus, Orthodoxie, Islam, Buddhismus) und die Vertreter einer großen Anzahl anderer Gruppen auf die gleiche Art zu behandeln, so ist es doch sozial und kulturell schwierig, die Religionen, die wie das Judentum, der Katholizismus und der Protestantismus die Geschichte Frankreichs und Europas tiefgreifend geprägt haben, auf die gleiche Stufe zu stellen wie Gruppen, die – wie die Kirchen von Scientology und der Raelier – erst kürzlich gegründet wurden und nur eine begrenzte Anzahl von Anhängern haben. Abgesehen von dem Umstand, dass diese Gruppen mit einigen ihrer Praktiken die legitime Reaktion des Staates ausgelöst haben, wobei hier nicht die wichtige Frage diskutiert werden soll, ob diese Gruppen wirklich als religiös bezeichnet werden können,

so ist es doch, selbst wenn man es könnte, kulturell und sozial unangebracht, solche Gruppen auf die gleiche Weise zu behandeln wie die Katholische Kirche oder den Jüdischen Gemeindevorstand. Hier trifft man auf die tatsächlichen Grenzen einer formalen Neutralität und einer Weigerung, aus diesem Prinzip heraus nicht den wichtigen Beitrag der religiösen Traditionen zu unserer Zivilisation zu berücksichtigen, die die französische Gesellschaft tiefgreifend geprägt haben. „Frankreich zeichnet sich heute durch einen spirituellen und religiösen Pluralismus aus. Die öffentliche Hand muss daraus die Konsequenzen ziehen, die Ausübung der verschiedenen Kulte zu erleichtern, ohne deswegen den historischen Stellenwert der christlichen Kultur und Konfession in der Gesellschaft in Frage zu stellen“, erklärt im übrigen der Kommissionsbericht (S. 137). Anders gesagt: In der Praxis ist es schwierig, alle Kulte exakt auf die gleiche Weise zu behandeln, ohne ihre Bedeutung für die kulturelle Identität des Landes zu berücksichtigen. Tatsächlich zieht sich die öffentliche Hand aus der Affäre, indem sie ein stillschweigendes System der anerkannten Kulte praktiziert, das heißt ein System, das nicht beim Namen genannt werden möchte. Zugleich kann diese tendenziöse, in einen bestimmten Kontext gehörende Neutralität, die der Staat praktiziert, in eben diesem Rahmen der Laizität, der das Prinzip der Gleichbehandlung der Kulte und der Nicht-Diskriminierung beinhaltet, nur ausgesprochen begrenzt sein. In einer liberalen Demokratie, so sagt Daniel Weinstock, darf sich der Staat im Übrigen nicht als ein „identitätsstiftender Unternehmer“⁵³ verhalten; er sollte sich fern halten „von der Sphäre der kulturellen und identitätsstiftenden Werbung“, was darauf hinausläuft, das dem Nationalismus und dem Partikularismus gemeinsame Postulat aufzugeben, nämlich dass der Staat eine starke kulturelle Identität definiert.⁵⁴ Die französische Laizität ist auch an die Art gebunden, in

der Frankreich im Kontext der Europäisierung und der Globalisierung seine nationale Identität ableitet. Von diesem Standpunkt aus ist es sehr interessant zu beobachten, dass die Souveränisten der Rechten wie der Linken, die die französische nationale Identität in Gefahr sehen, außerdem in der Regel leidenschaftliche Verfechter der Laizität sind. Das Risiko liegt also darin, gegen den religiösen Kommunitarismus zu kämpfen, indem man einen Kommunitarismus des Staates vertritt, der Ausdrucksformen anderer Kulturen im Namen einer als universell betrachteten nationalen Kultur einschränkt. Mit Daniel Weinstock kann man behaupten, dass „die Maßnahmen zum nationalen Aufbau mit dem Ziel der Assimilierung der Angehörigen von kulturellen Minderheiten und das Verschwinden von Kulturen, aus denen sie stammen, den ethischen Prinzipien, die der Philosophie der liberalen Demokratie zugrunde liegen, entgegenläuft“, weil sie „der Idee widersprechen, der gemäß die hauptsächliche Verantwortung des Staates in seinem Beitrag zur Ausübung der Autonomie des Menschen liegt“ und „das kulturelle Repertoire begrenzen, aus dem die Individuen schöpfen könnten, um ihre Idee eines guten Lebens zu entwickeln“.⁵⁵ Aber wie ist das gleichzeitig mit dem Umstand vereinbar, dass jede Art der Gestaltung der politischen Souveränität kulturelle Dimensionen hat, und dass es eben diese Dimensionen sind, die ein Land attraktiv machen und die Integration erleichtern? Die Demokratie darf nicht nur ein Verfahren sein, sie muss auch in Territorien und in der Geschichte wirksam werden, ein zivilisatorisches Gesicht, eine Identität haben. Daher rührt die in einem bestimmten Kontext entstandene Laizität, die zwar die allen liberalen Demokratien eigenen fundamentalen Prinzipien anwendet, aber gleichzeitig um die Integration in eine bestehende nationale Gemeinschaft bemüht ist.

Anmerkungen

¹ Aus dem Französischen von Birgit Martens-Schöne. Die französische Fassung erschien unter dem Titel „1905 et la pratique d'une laïcité de reconnaissance des religions“, in: Archives de Sciences Sociales des Religions Nr. 129, janvier-mars 2005, S. 67–82. – Anmerkung der Herausgeber zur deutschen Fassung: Der aus der französischen *laïcité* ins Deutsche übernommene Begriff *Laizität* meint die Weltlichkeit des Staates, die gemäß seiner weltanschaulichen Neutralität die Trennung von Staat und Kirche einschließt. In Frankreich hat sich jedoch – ausgehend vom kulturkämpferischen Milieu, dessen Höhepunkt die Trennungsgesetze von 1905 waren – ein radikaler Laizismus (*laïcisme*) herausgebildet, der jeglichen religiösen und kirchlichen Einfluss aus dem staatlichen und öffentlichen Leben verbannen wollte und starke antireligiöse Resentiments hegte. Seit der Zwischenkriegszeit 1918–1939 entwickelte sich der antiklerikal-kämpferische Laizismus – wenngleich ohne Änderung der Rechtsgrundlagen – zu einer friedlichen Laizität (*laïcité nouvelle*). Die in den Verfassungen von 1946 und 1958 gleichlautende Bestimmung „La France est une République (...) laïque“ wird in der französischen Verfassungsgerichtsinterpretation wohl im Sinne religiös-weltanschaulicher Neutralität des Staates, nicht (mehr) jedoch im Sinne des ursprünglichen Laizismus verstanden. Im Deutschen wird der Begriff *Laizismus* sowohl für den (auch hier keineswegs ganz überwundenen) kämpferischen Laizismus als auch im Sinne des partnerschaftlichen Trennungsgedankens von Kirche und Staat gebraucht; doch hat sich in der jüngsten Zeit für die religiösrechtlichen und religionspolitischen Ideen mehr und mehr der Begriff *Laizität* eingebürgert. Jean-Paul Willaime spricht durchgehend von der *Laizität* und nur ein einziges Mal von *Laizismus* (*laïcisme*), den er historisch und inhaltlich (antiklerikale Linke, freimaurerische Strömungen u. a.) von der *Laizität* als aktueller verfassungstheoretischer und -politischer Grundhaltung abgrenzt, ohne jedoch das latente Vorhandensein und die gelegentliche Wirksamkeit der verschiedenen Spielarten des kämpferischen Laizismus zu ignorieren. Die Ausführungen von Jean-Paul Willaime changieren so – den französischen religionspolitischen Erfahrungen gemäß – zwischen den verschiedensten Schattierungen von *Laizität*, die von einer laizistisch-kämpferischen gefärbten *Laizität* bis hin zu einer *Laizität* reichen, die den radikalen Trennungsgedanken verwirft und um eine moderate Hal-

tung zu den Kirchen und den verschiedenen Religionsgemeinschaften bemüht ist.

² Um es etwas zu vereinfachen, wird hier von den Beziehungen zwischen Kirche und Staat gesprochen, wenn im Allgemeinen von den Beziehungen zwischen den religiösen Einrichtungen und dem Staat die Rede ist, was selbstverständlich auch die nicht-christlichen Religionen mit einschließt. Vgl. auch Jean-Paul WILLAIME: *Frankreich: Laizität und Privatisierung der Religion – gesellschaftliche Befriedung oder agnostische Gegenkultur?*, in: *Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*, hrsg. von Gerhard BESIER / Hermann LÜBBE, Göttingen 2005, S. 343–358.

³ Micheline MILOT: *Laïcité dans le nouveau monde. Le cas du Québec*, Turnhout 2002.

⁴ Jean-Paul WILLAIME: *Europe et religions. Les enjeux du XXIe siècle*, Paris: Fayard 2004.

⁵ François DUBET: *Laïcité dans les mutations de l'école*, in: *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, hrsg. von Michel WIEVIORKA, Paris 1996, S. 85.

⁶ Seit dem Artikel im Jahr 1990 über „Etat, éthique et religion“ [Staat, Ethik und Religion], in: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Bd. LXXXVIII, Januar-Juni 1990, S. 189–213, wird die These einer „Laizisierung der Laizität“ vertreten – Befreiung der Laizität von religiösen Bindungen – (S. 195) und behauptet, dass „eine mehr laizistische Laizität eine gewisse Rückkehr der Religionen in die öffentliche Sphäre ermöglicht“ (S. 203).

⁷ Conseil d'Etat, *Rapport public 2004. Jurisprudence et avis de 2003. Un siècle de laïcité*, Paris: La Documentation Française, Etudes et Documents Nr. 55, 2004. Dieser Bericht wird zitiert mit dem Titel seines zweiten Teils (S. 239–471): *Réflexions sur la laïcité*.

⁸ Der Bericht trägt regulär den Namen des Vorsitzenden der „Commission de réflexion sur l'applications du principe de laïcité dans la République“ [Beratungskommission über die Anwendung des Prinzips der Laizität innerhalb der Republik], Bernard Stasi. Diese Kommission hat dem Staatspräsidenten am 11. Dezember 2003 ihren Bericht übergeben, der den Titel „Laïcité et République en 2004“, Paris 2004, trägt. Anmerkung der Herausgeber: Um etwaige Missverständnisse zu vermeiden, wird der Bericht in der vorliegenden deutschen Übersetzung „Kommissionsbericht“ genannt.

⁹ Der wichtige Umstand der besonderen Bestimmungen, wie z. B. im Departement Alsace-Moselle, ist an dieser Stelle außer Acht gelassen.

¹⁰ Gabriel Le BRAS: „Le Conseil d’Etat régulateur de la vie paroissiale“, in: EDCE Nr. 4, 1950.

¹¹ Jean BARTHELEMY: „Le Conseil d’Etat et la construction des fondements de la laïcité“, in: La Revue administrative, 1999.

¹² Man einigte sich auf die Gründung von Diözesanvereinen, die zwar Kultvereine sind, aber deren Zweck keineswegs ausschließlich der Kult sein muss.

¹³ Emile POULAT: *L’esprit d’une réflexion sur notre laïcité publique*, in: *La laïcité. Une valeur d’aujourd’hui? Contestations et renégociations du modèle français*, hrsg. von Jean BAUDOIN / Philippe PORTIER, Rennes 2001, S. 108; Emile POULAT: *Notre laïcité publique. „La France est une République laïque“*, Paris 2003, S. 25: „Die Trennung ist es, die die Kooperation ermöglicht und manchmal sogar erzwingt.“

¹⁴ Xavier Ternisien, der diese Fakten in einem Artikel in „Le Monde“ erwähnt, geht sogar so weit, von einer „Entente cordiale zwischen der katholischen Kirche und dem Staat“ zu sprechen („Le Monde“, 27.2.2002).

¹⁵ In einem an die Fédération Protestante de France adressierten Brief vom 8. Oktober 2004 anlässlich ihrer Generalversammlung in Clermont-Ferrand, schrieb Dominique de Villepin, der damalige Innenminister, Folgendes: „Die FPF ist sowohl in Frankreich wie auch überall sonst in der ganzen Welt präsent, insbesondere in Afrika, in Asien und im Indischen Ozean; ich habe ihre Tätigkeit in meinem vorhergehenden Ministeramt verfolgen können und weiß ihr Engagement, für ein gerechteres Leben in der ganzen Welt zu sorgen, sehr zu schätzen.“

¹⁶ „Überall in Frankreich und noch mehr in den Vorstädten, in denen sich alle Hoffnungslosigkeit konzentriert, ist es vorzuziehen, dass die Jugendlichen Hoffnung im Spirituellen finden, besser als in ihrem Kopf als einzige ‚Religion‘ Gewalt, Drogen und Geld zu verherrlichen“, erklärte Nicolas SARKOZY, der Wirtschafts- und ehemalige Innenminister, in seinem im Oktober 2004 erschienenen Buch: *La République, les religions, l’espérance*, Paris 2004, S. 18.

¹⁷ Régis DEBRAY: *L’enseignement du fait religieux dans l’école laï-*

que. Bericht für den Erziehungsminister. Mit einem Vorwort von Jack Lang, Paris 2002, S. 9–10.

¹⁸ EBD. S. 43.

¹⁹ Der Begriff *le fait religieux*, der wohl auf Jean Delumeau zurückgeht, soll die Rede von *histoire de la religion* oder *culture religieuse* ablösen; vgl. Mireille ESTIVALÈZES: *Lex religions dans l'enseignement laïque*, Paris 2005.

²⁰ Vgl. F. MESSNER: *Le Débat* 77 (1993), S. 88–94, wo es auf S. 92 heißt: „Laïcité imaginée et laïcité juridique. Les évolutions du régime des cultes en France.“

²¹ Philippe PORTIER: *De la séparation à la reconnaissance. L'évolution du régime français de laïcité*, in: Jean-Robert ARMOGATHE / Jean-Paul WILLAIME (Hrsg.): *Les mutations contemporaines du religieux*, Turnhout 2003, S. 16.

²² SARKOZY (wie Anm. 16), S. 17, S. 157.

²³ Jean-Daniel ROQUE hat dafür den Beweis in seinen beiden detaillierten Artikeln erbracht: „Egalité de fait et inégalités de fait entre les différents cultes en France“, in: *Etudes Théologiques et Religieuses*, 73. Jahr (1998), S. 203–230, 403–431.

²⁴ Alain BOYER spricht in Bezug auf die besonderen Probleme des Islams in Frankreich von einer „Gleichheit des Rechtes“ und einer „tatsächlichen Ungleichheit“, vgl. *Le droit des religions en France*, Paris 1993, S. 223–232.

²⁵ EBD. S. 231.

²⁶ Manche verlangen regelmäßig im Namen der Laizität eine Gleichbehandlung für die Nicht-Gläubigen. Auch wenn die Laizität tatsächlich darauf achten muss, dass es nicht zur Diskriminierung von Personen ohne Religion kommt, so bleibt doch eine Schwierigkeit bestehen. Abgesehen von einigen Anhängern einzelner atheistischer oder agnostischer Vereinigungen, kann aus der Nicht-Mitgliedschaft in einer religiösen Gemeinschaft an sich noch keine anderweitig geartete Zugehörigkeit geschlossen werden. Sich zu enthalten oder gleichgültig zu sein, bedeutet nicht das Gleiche, wie sich für eine andere philosophische Richtung als Alternative zu den Religionen zu engagieren (vgl. die Organisation des atheistischen Humanismus neben den anerkannten Kulturen in Belgien).

²⁷ Während das aktuelle System tatsächlich die Katholische Kirche bevorzugt, konnte man in dieser Frage eine erstaunliche Allianz

zwischen katholischen Intellektuellen und Freimaurern beobachten, die für die Beibehaltung des Status quo eintraten.

²⁸ Vgl. Alain BOYER: 1905: *La séparation Églises-État. De la guerre au dialogue*, Paris 2004.

²⁹ Bezeichnenderweise ist hier die Rede von der Einheit der sozialen Klasse und nicht von der politischen Klasse. So, als ob die linguistische, kulturelle und religiöse Vielfalt der Gesellschaft etwas wäre, das eher verboten als einbezogen werden müsse. Man sieht hier die Spuren einer politischen Philosophie, die dazu neigt, die zivile Gesellschaft in einem politischen Kollektiv aufzusaugen, als wenn die politische Einheit notwendigerweise jede Vielfalt der Gesellschaft ausradieren müsse.

³⁰ Das ist, als wolle sich der Staat daranmachen, im Namen des Respekts des individuellen Gewissens jede Person gegen jede Art von Werbung zu schützen.

³¹ Man beachte die darin enthaltene Behauptung, dass die Gemeinschaft auf die Kultur, der Kommunitarismus hingegen auf den Kult verweise; wo doch ein kultureller Kommunitarismus ebenso existiert wie reine religiöse Gemeinschaften. In all diesen Formulierungen liegt der negative Koeffizient immer auf der Seite der Religion.

³² POULAT: *Notre laïcité publique* (wie Anm. 13), S. 14.

³³ Der Philosoph Henri PENA-RUIZ steht besonders für diese Richtung, die, wie jeder militante Ansatz, Mühe hat, die historischen, rechtlichen und soziologischen Fakten zu integrieren; vgl. *Qu'est-ce que la laïcité?*, Paris 2003.

³⁴ Danièle HERVIEU-LEGER: *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris 2001, S. 185.

³⁵ Es handelt sich um den Bericht der parlamentarischen Kommission für die Sekten, der am 10. Januar 1996 veröffentlicht wurde. Dieser Bericht enthält eine Liste von 172 Gruppen, die sowohl von der öffentlichen Hand als auch von den Medien als verdächtig eingestuft wurden, sobald sie in dem vom Nachrichtendienst der Polizei erstellten Verzeichnis aufgeführt wurden,

³⁶ Diese Mission, 1998 gegründet und geleitet von dem ehemaligen Minister Alain Vivien, war 2002 aufgelöst und durch eine „Mission Interministérielle de Vigilance et de Lutte contre les Dérives Sectaires“ (Interministerielle Kommission zur Überwachung und zum Kampf gegen das Abdriften in den Fanatismus) ersetzt worden; vgl. „*La Vie*“, Nr. 2996 vom 30. Januar 2003, wo man eine Prä-

sentation dieser neuen Einrichtung und ein Interview mit ihrem Vorsitzenden, Jean-Louis Langlais, findet. Beachtlich ist das an sich zu begrüßende Verschwinden des Begriffes *Sekten*. Vom „Abdriften in den Fanatismus“ zu sprechen, ist insofern bedenklich, als sich ein solches „Abdriften“ in jeder religiösen Gruppe ereignen kann; man kann daher nicht auf der einen Seite von verdächtigen religiösen Gruppen (*Sekten* genannt) sprechen und auf der anderen Seite von untadelige Gruppen, die folglich mit den traditionellen Kirchen identifiziert werden.

³⁷ Vgl. Patrice ROLLAND: „La loi du 12 juin 2001 contre les mouvements sectaires portant atteinte aux droits de l’homme. Anatomie d’un débat législatif“, in: Archives de Sciences Sociales des Religions, 48. Jg., 121, Januar–März 2003.

³⁸ Farhad KHOSROKHAVAR: *L’islam dans les prisons*, Paris 2004, S. 11.

³⁹ „Das Empfangen eines Päckchens anlässlich des Ende des Ramadans, der ‚Id al-Fitr, ist nicht selbstverständlich, die Gefängnisverwaltung akzeptiert sie nur zu Weihnachten.“ EBD. S. 130.

⁴⁰ Man spricht gemäß dem Vorsitzenden des Kommissionsberichts und Vermittler des Staates, Bernard Stasi, von der Stasi-Kommission.

⁴¹ Farhad KHOSROKHAVAR: „La laïcité française à l’épreuve de l’islam“, in: *La laïcité à l’épreuve. Religions et libertés dans le monde*, hrsg. von Jean BAUBEROT, Paris 2004, S. 48–49.

⁴² „Laïcité et République en 2004“ (wie Anm. 8), S. 30–31.

⁴³ POULAT: *Notre laïcité publique* (wie Anm. 13), S. 406–407. Der Autor fährt fort: „Wir leben in einer Unterscheidung zwischen öffentlich und privat, die immer obsoleter wird, ebenso und vielleicht sogar noch mehr wie unser Verständnis von ‚nationaler Souveränität‘ oder ‚öffentlichem Dienst‘. Wenn wir weiterhin auf unseren alten Fundamenten leben, riskieren wir sehr schnell, überrascht zu werden.“

⁴⁴ PORTIER (wie Anm. 21), S. 22.

⁴⁵ EBD. S. 10f.

⁴⁶ EBD. S. 11.

⁴⁷ SARKOZY (wie Anm. 16), S. 123.

⁴⁸ Yves LAMBERT: *Le rôle dévolu à la religion par les Européens*, in: *Sociétés Contemporaines* 37 (2000), S. 32.

⁴⁹ Jean BAUBEROT: *Laïcité 1905–2005, entre passion et raison*, Paris 2004, S. 141.

⁵⁰ POULAT: Notre laïcité publique (wie Anm. 13), S. 41.

⁵¹ Claude DURAND-PRINBORGNE: La laïcité, Paris ²2004.

⁵² EBD. S. 195.

⁵³ Daniel WEINSTOCK: La neutralité de l'Etat en matière culturelle est-elle possible?, in: Identités et démocraties. Diversité culturelle et mondialisation: repenser la démocratie, hrsg. von Ronan LE COADIC, Rennes 2003, S. 365–380.

⁵⁴ „Wenn es zutrifft, dass ein Staat in seinem täglichen Funktionieren immer stark geprägt ist von der Sprache und der Kultur der Mehrheit seiner Bürger, so kann dieses Faktum auch minimalistisch interpretiert werden“ (EBD. S. 378).

⁵⁵ EBD. S. 370.