



HAL
open science

Wie Gott in Frankreich? Fallstricke des französischen Laizismus als emanzipatives Leitbild

Kolja Lindner

► **To cite this version:**

Kolja Lindner. Wie Gott in Frankreich? Fallstricke des französischen Laizismus als emanzipatives Leitbild. Die Linke und die Religion. Geschichte, Konflikte und Konturen, 2019. halshs-02657713

HAL Id: halshs-02657713

<https://shs.hal.science/halshs-02657713>

Submitted on 30 May 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Kolja Lindner

Wie Gott in Frankreich? Fallstricke des französischen Laizismus als emanzipatives Leitbild

Angesichts der in Deutschland unvollständigen Trennung von Politik und Religion, haben sich in den letzten Jahren in verschiedenen politischen Parteien Zusammenschlüsse gebildet, die sich positiv auf den Laizismus beziehen.¹ Auffällig ist dabei, dass die verschiedenen Laizismus-Bezüge in den deutschen Parteien sich allesamt in eine durch die historische Auseinandersetzung mit den christlichen Kirchen formierte, antiklerikale Tradition einschreiben: »Oftmals zielen die Aussagen stärker in Richtung einer Religionslosigkeit des öffentlichen Raums anstatt nur auf staatliche Neutralität« (Schenker 2014: 227). Ich möchte im Folgenden an dem in diesen Debatten oftmals positiv zitierten Beispiel Frankreichs zeigen, dass diese Orientierung durchaus problematisch ist. In meiner Darstellung stehen dabei zwei Probleme im Vordergrund: die Behauptung staatlicher Souveränität sowie der Umgang mit gesellschaftlicher Pluralität.

1. Weltliche Souveränität und staatlicher Autoritarismus

Jenseits des Rheins ist der Laizismus in der Dritten Republik (1870-1940) im Rahmen der Auseinandersetzung zwischen katholischer Kirche und neugegründetem Staatswesen entstanden.² Dieses Modell löst die seit dem 13. Jahrhundert bestehende, Gallikanismus genannte, starke Verknüpfung zwischen Staat und Kirche ab. Drei Gesetzesensembles kodifizieren den Laizismus.

Erstens versuchen die Republikaner³ »durch die Organisation der schulischen Ausbildung ihre Macht zu sichern« (Ozouf 1982: 55). Zwischen 1879

¹ Ich spreche im Folgenden von der Trennung von Politik und Religion, um die häufig gebrauchte, reduktionistische Rede der »Trennung von Kirche und Staat« zu vermeiden. Meine Begriffe sind weiter: Politik meint verschiedene, instituierte Formen der Auseinandersetzungen um kollektive Verbindlichkeiten (deren ungehemmte Formen als *das Politische* bezeichnet werden; Marchart 2010); Religion fasst demgegenüber auch Formen des Kultus, die nicht in einer Kirchenhierarchie organisiert sind, z.B. den Islam.

² Für eine ausführliche historische Rekonstruktion des französischen Laizismus siehe K. Lindner 2017: 67-111.

³ Mit dem grammatischen Genusproblem werde ich im vorliegenden Text wie folgt umgehen: Wo in gemischtgeschlechtlichen Gruppen quantitative oder qualita-

und 1889 etablieren sie daher Schulpflicht und Kostenfreiheit der öffentlichen Schulen. Zudem drängen sie mit öffentlicher Ausbildung und Verbeamtung des Lehrpersonals, säkularen Lehrplänen und der Freistellung des Religionsunterrichts den Einfluss der katholischen Kirche zurück.

Zwei Zusammenhänge illustrieren die Ambivalenz der laizistischen Behauptung staatlicher Autorität. Einerseits hat die Dritte Republik grundsätzlich einen liberalen Zug, insofern sie zahlreiche Freiheitsrechte kodifiziert und damit einen Rahmen schafft, in dem sich diverse Strömungen in der Zivilgesellschaft entfalten können. Dies gilt auch für die katholische Kirche, die in dieser Zeit massiv private Schulen aufbaut, und mit einem modernen Pressewesen, zahlreichen Wohltätigkeitseinrichtungen und neuen Formen der Seelsorge dem Katholizismus eine neue Vitalität verschafft (Encrevé et al. 1995: 496-506). Andererseits erkennt die Organisation des öffentlichen Schulwesens die religiösen Gewohnheiten der Bevölkerung an. So wird am Mittwochnachmittag in der Ganztagschule kein Unterricht erteilt, damit Eltern, die dies wünschen, ihre Kinder zur Katechese schicken können. Zudem ist an christlichen Feiertagen schulfrei und der Speiseplan der Schulkantinen nimmt auf katholische Ernährungsriten Rücksicht (freitags wird Fisch serviert). Diese beiden Zusammenhänge zeigen, welche Leitvorstellung zumindest den laizistischen Schulgesetzen zugrunde liegt: Religion soll aus der staatlichen Institution zwar herausgehalten, ihre gesellschaftliche Entfaltung und Entwicklung aber keinesfalls eingeschränkt werden. Nach den Worten des Soziologen Jean Baubérot (2006: 159) stellt für den Laizismus »kollektive Zugehörigkeit, ›selbst religiöse‹ (wie man in Anlehnung an Artikel 10 der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 sagen könnte) [...] und natürlich auch nicht-religiöse, eine Dimension individueller Freiheit dar«.

Zweitens erlassen die Republikaner als Konsequenz aus der Dreyfus-Affäre, die ab 1894 den Konflikt zwischen katholischen Eliten und der Republik zuspitzt, 1901 ein Gesetz, das das Statut eines eingetragenen Vereins (*association*) schafft. Die in der schulischen Bildung sehr aktiven, religiösen Kongregationen brauchen fortan eine spezielle Genehmigung, um sich als Vereine konstituieren zu können. Drei Jahre später wird ihnen jegliche Lehrtätigkeit untersagt. Dem Liberalismus, der die Schulgesetze kennzeichnet, wird damit der Rücken gekehrt – mit weitreichenden Folgen. So hält der Historiker Pierre Rosanvallon (2004: 326) fest, dass die »Frage der Kongregationen weit [...] über die der Verhältnisse zwischen Kirche und Staat hinausging. Es ist viel-

tive Männerdominanz besteht, verwende ich das männliche Geschlecht. Wo die Dominanz nicht so eindeutig ist, in der Krise steckt oder bekämpft wird, gebrauche ich die weibliche Form. Bei Zitaten übernehme ich grundsätzlich die von ihren Autorinnen verwandte Schreibweise.

mehr die Definition des Letzteren selbst, die den zentralen Gegenstand der leidenschaftlichen Debatten über das Vereinsrecht darstellt. Daraus ist in Frankreich eine einzigartige Konzeption der Zivilgesellschaft hervorgegangen. Sie wurde nicht in ihrem Gegensatz zum Staat gedacht, sondern im Bruch mit der Welt der Religion.«

Der Versuch, eine neutrale Zivilgesellschaft zu etablieren, wird u.a. von den Begründern des säkularen Schulwesens als Einschränkung der Religionsfreiheit kritisiert. So z.B. durch René Goblet, den Verfasser des Gesetzes von 1886, mit dem die Säkularisierung des Lehrpersonals öffentlicher Schulen festgeschrieben wird. Er vertritt, dass die neue Regelung »einen unbestreitbaren Eingriff« in die »Rechte einer Gruppe von Bürgern« (der Kongregationisten) darstelle und darüber hinaus das »Recht der Familienväter« auf die Erziehung ihrer Kinder einschränke (zit. n. Baubérot 2004: 79). Innerhalb des historischen Laizismus können somit zwei widerstreitende Orientierungen ausgemacht werden: eine liberale, die individuelle Freiheiten in einem neutralen staatlichen Rahmen garantiert wissen will, und eine autoritäre, die dem Staat Vorrechte zuschreibt bzw. ihn in der Pflicht sieht, die Staatsbürgerinnen vor der Religion zu schützen oder gar von ihr zu emanzipieren.

Es sollte dabei nicht vergessen werden, dass die autoritäre Dimension des Laizismus sich in die paternalistischen Staatsvorstellungen einschreibt, die in der politischen Theorie der Dritten Republik dominieren. So geht etwa der Soziologe Émile Durkheim davon aus, dass eine grundsätzliche »Asymmetrie zwischen einer Elite und denjenigen, die deren Reife noch nicht erreicht haben« (Sintomer 2009: 211), bestünde. Die »Masse« hänge einem irrationalen Obskurantismus an und handle grundsätzlich unbedacht. Daher müsse der Staat Vernunft durchsetzen (Durkheim 1900).

Drittens bildet das »Gesetz zur Trennung der Kirchen und des Staates« vom 9. Dezember 1905 mit seinen verschiedenen Ausführungsbestimmungen den vorläufigen Abschluss der Kodifizierung des Laizismus. Nach Artikel 1 »gewährleistet die Republik die Glaubensfreiheit« und »die freie Ausübung der Glaubensbekenntnisse [*cultes*]« vorbehaltlich von Einschränkungen zur Aufrechterhaltung der »öffentlichen Ordnung«. Artikel 2 besagt, dass die Republik keine Religionsgemeinschaften »anerkennt, besoldet oder subventioniert« und alle existierenden staatlichen Ausgaben für sie gestrichen werden. Ausnahmen stellen öffentliche Einrichtungen dar, die Anwesenheit erzwingen, wie etwa Schulen, Krankenhäuser oder Gefängnisse. Hier kommt die öffentliche Hand für Seelsorgedienste auf, die bestimmte religiöse Praktiken ermöglichen.

Das Separationsgesetz illustriert erneut eine grundsätzlich liberale Orientierung. Diese lässt sich v.a. an der Hierarchisierung der verschiedenen Rechtsprinzipien ablesen. Wie ernst die Republikaner die in Artikel 1 proklamierte Glaubensfreiheit nehmen, zeigt sich daran, dass diese in bestimmten öffentli-

chen Einrichtungen in Abkehr vom Separationsprinzip durch die staatliche Bezahlung von Seelsorgerinnen garantiert wird. Die Philosophen Jocelyn Maclure und Charles Taylor (2010: 30) haben vier Prinzipien des Laizismus identifiziert, die sich auch im Gesetz von 1905 wiederfinden: die beiden Grundsätze von gleicher Achtung und Gewissensfreiheit, sowie »zwei Verfahrensmodi, die die Verwirklichung dieser Prinzipien ermöglichen, nämlich der Trennung von Kirche und Staat und der Neutralität des Staates gegenüber den Religionen«. Eine Schwierigkeit bestehe darin, dass diese Prinzipien nicht auf gleicher Ebene angesiedelt seien: »Gleiche Achtung und Gewissensfreiheit sind moralische Prinzipien, deren Aufgabe es ist, unser Handeln (bzw. im Fall, der uns beschäftigt: die Handlungen des Staates) zu regeln, während man die Neutralität, die Trennung und Ausnahmeregelungen als ›institutionelle Prinzipien‹ bezeichnen könnte, die aus den Prinzipien der gleichen Achtung und der Gewissensfreiheit hervorgehen.« (Ebd.: 34)

Wir können nach dem kursorischen Durchgang durch die Geschichte der rechtlichen und institutionellen Etablierung des französischen Laizismus zwei Probleme festhalten, die bei den deutschen Bezugnahmen oftmals übergangen werden. So ist erstens unklar bzw. umstritten, wie die verschiedenen Prinzipien zu bestimmen sind und insbesondere, was Neutralität heißt. Taylor und Maclure weisen darauf hin, dass eine unzureichende Differenzierung zwischen Zielen und Verfahrensmodi des Laizismus dazu führen kann, »dass die Mittel den gleichen Status einnehmen wie die Ziele, die ein laizistischer Staat zu erreichen sucht, oder dass sie sogar als wichtiger erachtet werden« (ebd.: 29). Genau dies ist in Frankreich in den letzten 15 Jahren zu beobachten: Insbesondere in den Auseinandersetzungen um muslimische Verschleierungspraktiken wird das Trennungsgebot gegenüber der Gewissensfreiheit verabsolutiert.

Auch bezüglich des Neutralitätsgebots besteht keinesfalls Einigkeit. Mag noch allseits akzeptiert sein, dass der laizistische Staat keiner spezifischen Konzeption des guten Lebens anhängen und eine solche seinen Bürgerinnen auch nicht aufdrängen sollte, ist damit noch keinesfalls gesagt, wie die Distanz zur Religion gestaltet werden soll. Ist sie »prinzipiengeleitet« (Bhargava 2011: 105), d.h. wird etwa das symbolische Schwören auf die Bibel vor Gericht akzeptiert, wenn damit keine Ungleichbehandlung nicht-christlicher Verfahrensteilnehmerinnen einhergeht? Oder ist sie kategorisch? – eine Haltung, die sich beispielsweise in der fundamentalen Opposition des französisch-laizistischen Lagers zur Nennung des »religiösen Erbes« in der Präambel des im Referendum 2005 gescheiterten europäischen Verfassungsvertrags ausdrückt (Bossuat 2005).⁴ Ferner ist keineswegs klar, auf welche gesellschaftlichen Sphären

⁴ *For the sake of the argument* abstrahiere ich hier von der konkreten Form, die die Auseinandersetzung um die Nennung »christlicher Wur-

sich die Neutralitätsansprüche beziehen. Zwar nehmen die ersten Formulierungen des Laizismus im Rahmen der Schulgesetze der Dritten Republik staatliche Institutionen in den Blick, allerdings vollzieht das Vereinsgesetz von 1901 bereits eine Ausweitung der Neutralitätsansprüche auf die Zivilgesellschaft, zu der der weite Begriff des »öffentlichen Raumes« (*espace public*) geradezu einlädt.⁵ Diese Tendenz, die einen wesentlichen Zug der zeitgenössischen Reformulierung des französischen Laizismus in der Konfrontation mit dem Islam darstellt (K. Lindner 2019), ist hochproblematisch. Sie erhebt die gleichen Neutralitätsforderungen an eine Sphäre, in der öffentliches soziales Handeln formell und rechtlich koordiniert wird (Staat), wie auch an eine, in der sich diese Koordination informell und unverbindlich vollzieht (Zivilgesellschaft) – an zwei Sphären also, in denen keinesfalls mit dem gleichen Nachdruck Handlungsaufforderungen formuliert werden.⁶ Die Effekte sind keinesfalls die gleichen: Was auf der Ebene des Staates freiheitsgarantierend wirkt, ist auf der der Zivilgesellschaft freiheitsbeschränkend.

zeln« Europas oft hat, nämlich die eines anti-muslimischen Otherings.

⁵ Selbst wenn ausschließlich staatliche Institutionen visiert werden, stellt sich die Frage, welche Personen in diesen weltanschaulich neutral zu sein haben. Gemeinhin wird hier zwischen Angestellten und Nutzerinnen öffentlicher Dienste differenziert. Und historisch gilt in Frankreich, dass nur Erstere Neutralität zu wahren haben. Letztere dagegen erfreuen sich grundsätzlich ihrer Gewissensfreiheit, zumindest insoweit das Funktionieren der betroffenen Institutionen damit nicht unzumutbar beeinträchtigt wird. Schülerinnen müssten demnach von Neutralitätsansprüchen ausgenommen sein – und waren es lange Zeit auch. Noch im Kontext der ersten Kopftuch-Debatte 1989 entschied das oberste französische Verwaltungsgericht: »In den schulischen Einrichtungen ist das Tragen von Zeichen, mit denen Schüler eine Zugehörigkeit zu einer Religion ausdrücken wollen, *nicht von sich aus* mit dem Laizismus-Prinzip unvereinbar, insofern diese Handlung eine Ausübung der Meinungsfreiheit und eine Zurschaustellung religiöser Überzeugungen darstellt« (Conseil d'État, Urteil Nr. 346893; Herv. K.L.). Eine entscheidende Volte des 2004 in Frankreich erlassenen Verbotes »offensichtlicher religiöser Zeichen« in öffentlichen Schulen besteht nun allerdings gerade darin, Schülerinnen den Nutzerinnenstatus zu entziehen, indem sie grundsätzlich für unmündig erklärt werden. Schülerinnen befänden sich in einer »Bildungsgemeinschaft« mit ihren Lehrerinnen und müssten als »sich entwickelnde Individuen in einer Institution, deren Aufgabe es ist, sie auszubilden [*former*]« (Debré 2003: 30), begriffen werden, heißt es folglich im Bericht der parlamentarischen Kommission, die das Verbotsgesetz von 2004 mit vorbereitet. Auch eine veränderte Rechtsprechung ist Teil dieser Reformulierung des Laizismus. So urteilt das gleiche oberste Verwaltungsgericht 2007, dass religiöse Zeichen in der öffentlichen Schule aufgrund des Laizismus-Prinzips verboten seien, da »deren Tragen *aus sich selbst heraus* eine offensichtliche Zurschaustellung religiöser Zugehörigkeit ausdrückt« (Conseil d'État, Urteil Nr. 295671; Herv. K.L.).

⁶ Ich verdanke diese Theoretisierung der Differenz von Staat und Zivilgesellschaft Urs Lindner (2010: 191ff.).

Das zweite Problem, das bei der Rekonstruktion des französischen Laizismus ins Auge springt, ist die Artikulation seiner verschiedenen Prinzipien. Grundsätzlich besteht die Möglichkeit, dass Spannungen zwischen ihnen auftreten, etwa zwischen moralischer Gleichheit und dem Schutz der Gewissensfreiheit. So können etwa Beamtinnen, die religiöse Zeichen tragen, als Gefahr für die Neutralität der staatlichen Institutionen und ihr Gebot der Gleichbehandlung wahrgenommen werden. Diese Zeichen zu verbannen, stellt jedoch zugleich einen Eingriff in die Religionsfreiheit der Betroffenen dar. Insofern ist Abwägung zwischen den verschiedenen laizistischen Prinzipien gefragt. Dabei handelt es sich allerdings um ein kompliziertes Unterfangen, das stark von kulturellen Prägungen und politischen Konjunkturen abhängt. Die Ausgestaltungen des Laizismus sind insofern »unvermeidlich durch kulturelle, politische, philosophische und ethische Bezüge bestimmt... Sie können keinesfalls vollständig neutral sein. [...] Selbst ein laizistischer Staat ist also niemals vollständig neutral. Ohne es zu sein, kann er jedoch in der Umsetzung seiner politischen Steuerung versuchen, sich diesem Ziel der Neutralität anzunähern.« (Koussens 2015: 56)

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass der französische Laizismus sich grundsätzlich in den »ambivalenten Liberalismus« (Machelon 1976: 449) der Dritten Republik einfügt: ein liberales Regime, das zugleich nachdrücklich gemeinsame Normen politischer Zugehörigkeit durchzusetzen trachtet. Oder in den Worten des Soziologen Philippe Portier (2016: 113): Die Republik »verteidigt gleichermaßen die Freiheit des Subjekts und die Staatsräson, ohne sie immer miteinander vereinbaren zu können«.

2. Gesellschaftliche Pluralisierung und problematischer Universalismus

Ein unzweifelhaft emanzipatorischer Zug des Laizismus ist sein Gleichheitsgebot. Dieses drückt sich im – wenngleich historisch situierten, auf die in Kirchen organisierten Formen des Kultus beschränkten – Gebrauch des Plurals im Titel des Gesetzes von 1905 aus: »Gesetz zur Trennung *der* Kirchen und des Staates«. Damit ist gemeint, dass Anhängerinnen aller Religionen und jeglicher nicht-religiöser Auffassungen die gleichen Rechte haben und vom Staat gleich geachtet werden. Folglich ist grundsätzlich ein nicht-diskriminierender Umgang mit religiöser Vielfalt möglich. Das Verhältnis der französischen Republik zum Islam bleibt historisch und gegenwärtig jedoch weit hinter diesem Anspruch zurück. Mehr noch, die Analyse dieses Verhältnisses verrät etwas über die demokratischen Grenzen des laizistischen Modells selbst.

Zunächst muss festgehalten werden, dass die französische Kolonialmacht insbesondere gegenüber dem Islam massiv vom Trennungs- und Gleichheitsge-

bot abweicht, um den Bestand des »kolonialen Gallikanismus« (Frégosi 2008: 206) zu sichern – sprich, um einen mit dem Kolonialunternehmen loyalen, staatlich eingefassten Islam aufrecht zu erhalten. Ferner ist wichtig hervorzuheben, dass in diesem Zusammenhang soziale Repräsentationen des Islam entstehen, denen zufolge Muslima grundsätzlich laizismusunfähig seien.⁷ Und schließlich erlangt die Konstruktion einer muslimischen Ausnahmebevölkerung mit deren Rassifizierung ihren Höhepunkt. So erklärt ein Berufungsgericht in Algier 1903, dass der Begriff der Muslima »keine rein konfessionelle Bedeutung hat, sondern [...] im Gegenteil eine Gesamtheit von Individuen muslimischer Herkunft bezeichnet [...], ohne dass eine Veranlassung bestünde, zu unterscheiden, ob sie dem mohammedanischen Glauben anhängen oder nicht« (zit. n. Weil 2008: 118).

Auch in der französischen Metropole, in der die muslimische Präsenz erst durch die Kolonialsoldaten der beiden Weltkriege auf eine relevante Größe heranwächst, gehorcht der staatliche Umgang mit dem Islam keinesfalls dem jakobinischen Motto der »einen und unteilbaren« Republik. Mit finanzieller Unterstützung verschiedener staatlicher Instanzen, d.h. in direkter Abkehr vom Trennungsprinzip, werden so ab 1915 muslimische Sakralbauten errichtet, insbesondere die Große Moschee von Paris. Diese, in jeglicher Hinsicht als »Tempel des französischen Islams« konzipierte Einrichtung (Davidson 2012: 36-61), übernimmt fortan die Repräsentation des französischen Islams, d.h. vertritt die Gesamtheit der französischen Muslima gegenüber dem Staat. Hinzu kommen nach den politischen Unabhängigkeiten die Botschaften Marokkos und Tunesiens, die von den Behörden eingespannt werden, um »ihre Staatsangehörigen zu kontrollieren« (Gresh 2004: 145) – gemeint sind vielfach muslimi-

⁷ Die Nachdrücklichkeit dieser Vorstellungen lässt sich auch daran ablesen, dass die These einer Unvereinbarkeit von Islam und Laizismus bis heute von verschiedenen politischen Akteurinnen in Frankreich (und darüber hinaus) vertreten wird. Diese Auffassung ist schlichtweg unhistorisch: Es kann nicht von *dem* Islam als einer aus dem Koran abgeleiteten, einheitlichen Auffassung über die Einrichtung der Gesellschaft ausgegangen werden. Wie in jeder Religion unterliegt hier die Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat, Religion und Zivilgesellschaft vielschichtigen Auseinandersetzungen. Auch der französische Katholizismus war zu Beginn der Dritten Republik alles andere als laizismuskompatibel – und ist es bisweilen heute noch, wie es etwa die Auseinandersetzungen um die Demokratisierung des Ehestatuts 2012/13 illustrieren. Lässt man sich auf die theologischen Diskussionen im Islam ein, können ganz unterschiedliche Haltungen zum Laizismus ausgemacht werden, z.B. Zurückweisungen, Vereinbarkeitsbestrebungen sowie Bemühungen um Weiterentwicklung und Verteidigungen des Laizismus. Eine entscheidende Rolle spielt dabei, dass die Muslima in Frankreich, anders als in anderen Ländern, eine religiöse Minderheit sind und als solche bereits in der Vergangenheit gezwungen waren, sich dem Laizismus als zentraler normativer Orientierung der politischen Kultur anzupassen (Frégosi 2008: 54-104).

sche Französisinnen mit entsprechendem Migrationshintergrund. Mit diesen Strukturen verhindert der französische Staat lange Zeit eine wahrhafte Demokratisierung und Pluralisierung des Islams jenseits des Rheins. Diese Situation ändert sich insbesondere mit der Zulassung von durch Ausländerinnen gegründete Vereine durch die sozialistische Regierung 1983. Erst infolge dieser Reform kommt es zu einer wirklichen institutionellen Ausdifferenzierung des französischen Islams.

Die Strukturierung des französischen Islams ist das Produkt von Politiken, die den laizistischen Prinzipien großteils den Rücken gekehrt haben. Sie spielt in dem langen und widersprüchlichen, 1989 beginnenden und 2003 zur Gründung des französischen Islamrats (Conseil français du culte musulman, CFCM) führenden Prozess eine entscheidende Rolle. Der Staat agiert darin als zentraler Akteur, der nach den Worten des damaligen Innenministers Nicolas Sarkozy (2004: 65f.) »bei der Entwicklung eines geheimen Islam, der ausgerechnet unsere Prinzipien der Staatsführung und unsere Grundwerte erschüttern will, nicht wegschauen darf. [...] Dem Islam zu einer Organisation zu verhelfen [...] dient den Interessen der Republik. Das Laizismusprinzip wird nicht verletzt.«⁸

Die Frage, ob der französische Laizismus als emanzipatives Leitbild für die Gestaltung der Verhältnisse von Politik und Religion in Deutschland taugt, sollte nun allerdings nicht nur an den Niederungen der zeitgenössischen Politik festgemacht werden. Vielmehr stellt sich die Frage, ob das laizistische Modell angesichts der Pluralisierung, die die westeuropäischen Gesellschaften im Laufe des 20. Jahrhunderts erfahren haben und die zur Entstehung einer großen muslimischen Gemeinschaft geführt hat, überhaupt universalisierbar ist. Fest steht, dass der Staat entgegen dem Trennungsgebot an vielen Punkten intervenieren musste und muss, um die mittlerweile zweitgrößte Religionsgemeinschaft Frankreichs in das in der Dritten Republik geschaffene Regelwerk zu integrieren (dem CFCM kommt u.a. die Aufgabe zu, die nach Artikel 2 des Gesetzes von 1905 vorgesehene Seelsorge in bestimmten öffentlichen Institutionen zu organisieren).

Darüber hinaus sind es aber v.a. zwei Punkte, die das Leitbild des französischen Laizismus für eine fortschrittliche Religionspolitik auch und gerade gegenüber dem Islam problematisch machen. Erstens macht die spezifische Artikulation des französischen Laizismus mit staatlicher Macht ihn jenseits seines universalisierbaren Gehaltes als säkularisierte Politik zu einem Dispositiv, das darauf zielt, die Religion vollständig aus dem politischen Raum zu drängen. Mit diesem Vorhaben geht es allerdings nicht nur um eine weltanschauliche Neutralität des Staates, sondern, wie der Philosoph Étienne Balibar (2012: 622)

⁸ Für eine ausführliche Diskussion der laizistischen Ambivalenzen des Gründungsprozesses des CFCM siehe K. Lindner 2017: 151-154.

hervorhebt, um »eine relative oder partielle *Neutralisierung der Politik* selbst [...]. Auf dem Spiel steht die Grenzziehung zwischen legitimer politischer Konkurrenz und illegitimem politischen Antagonismus. An einem bestimmten geschichtlichen Punkt stellte sich diese bedrohliche Möglichkeit, die das staatliche Monopol auf die ›Regierung‹ der Gesellschaft untergraben hätte, als eine religiöse Spaltung dar (zwischen Katholiken und Protestanten) oder als ein ›Bürgerkrieg‹ zwischen der Religion und der Anti-Religion [...]. Dies führte zu einer Definition der Religionen, die sie zu etwas prinzipiell ›Apolitischem‹ macht, um zu verhindern, dass sie *anti-politisch* werden. Geschichtlich ist das eine völlige Abstraktion, wenn nicht sogar Realitätsverleugnung.«

Zweitens hebt das Bestreben, den französischen Laizismus zum emanzipativen Leitbild zu erklären, eine mit spezifisch europäischen Erfahrungen und Denkweisen zusammenhängende Vorstellung einer grundsätzlichen politischen Gefahr der Religion in den Rang des Universalen: »Diese Haltung speist sich nicht nur aus all den vergangenen und gegenwärtigen Konflikten liberaler Staaten mit der Religion, sondern auch aus einer spezifisch erkenntnistheoretischen Unterscheidung, der zufolge religiös geprägtes Denken weniger *rational* ist als der rein ›säkulare‹ Vernunftgebrauch. Die Haltung hat also sowohl einen politischen Grund (Religion als Bedrohung) als auch eine erkenntnistheoretische Begründung (Religion als mangelhafte Form der Vernunft).« (Taylor 2011: 78) Ein daraus folgendes Bestreben, das Politische selbst weltanschaulich zu neutralisieren, ist allerdings nicht zu rechtfertigen. Sofern Religionen eine Konzeption des guten Lebens vertreten, gibt es keinen Grund, diese aus den Auseinandersetzungen um die Einrichtung der Gesellschaft auszuschließen.

Conclusio

Den französischen Laizismus einfach zu einem Leitbild für die Formulierung einer progressiven Religionspolitik in Deutschland zu erklären, erscheint vor dem Hintergrund der aufgezeigten Ambivalenzen und Grenzen der politischen Regulation des Religiösen jenseits des Rheins als zu kurz gegriffen. Eine solche Orientierung droht nämlich die autoritäre Dimension des französischen Modells mitzuschleppen.

Auch angesichts der großen Aufgabe, in Deutschland zu einem nicht-diskriminierenden, politischen Umgang mit dem Islam zu finden, ist Frankreich eine allemal fragwürdige Orientierung. Das Zusammentreffen von Laizismus und Islam hat sich in einem kolonialen Kontext vollzogen, der politische Strukturen und soziale Repräsentationen geschaffen hat, die den staatlichen und gesellschaftlichen Umgang mit der muslimischen Minderheit bis in die Gegenwart prägen. Heute zu versuchen, ein Regulationsmodell, das v.a. angesichts

des Katholizismus entwickelt wurde, auf den Islam zu übertragen, wirft auch deswegen Probleme auf, da diese Religionsgemeinschaften nicht gleich strukturiert sind. Interessant ist vor diesem Hintergrund, dass CFCM und Deutsche Islam Konferenz ein vergleichbares Problem illustrieren: den Versuch einer staatlichen »Konstruktion eines gesellschaftsfähigen, aufgeklärten, [...] muslimischen Subjekts« (Tezcan 2012: 7), das den Behörden zur Zusammenarbeit in Religionsbelangen zur Verfügung steht.

Damit soll keinesfalls gesagt werden, dass es nicht auch wertvolle Lektionen gibt, die am französischen Beispiel gelernt werden können. Dies setzt allerdings eine kritische Bestandsaufnahme des wahrscheinlich prominentesten Laizismusmodells voraus. Eine solche könnte helfen, neue, fortschrittlich-laizistische Kämpfe zu orientieren (beispielsweise für die Demokratisierung der Ehe, für reproduktive Rechte, gegen die Diskriminierung religiöser Minderheiten etc.), die sich nicht in staatlichen Kontroll- oder Missionsphantasien ergeben. Die deutsche Laizismusdiskussion, in der »der mögliche Einfluss von Religionsgemeinschaften auf bestimmte Politikinhalt wie der Familienpolitik [...] gar nicht thematisiert« (Schenker 2014: 217) wird, scheint diese Herausforderungen allerdings noch nicht ausgemacht zu haben.

Literatur

- Balibar, Étienne (2012): »Laizität«, in: Haug, Frigga/Haug, Wolfgang F./Jehle, Peter/Küttler, Wolfgang (Hrsg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Bd. 8.1, Hamburg, Sp. 616-631.
- Baubérot, Jean (2004): *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris.
- Baubérot, Jean (2006): *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, La Tour d'Aigues.
- Bhargava, Rajeev (2011): »Rehabilitating Secularism«, in: Calhoun, Craig/Juergensmeyer, Mark/VanAntwerpen, Jonathan (Hrsg.): *Rethinking Secularism*, Oxford/New York, S. 92-113.
- Bossuat, Gérard (2005): »Histoire d'une controverse. La référence aux héritages spirituels dans la Constitution européenne«, *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, Nr. 78, S. 68-77.
- Davidson, Naomi (2012): *Only Muslim. Embodying Islam in Twentieth-Century France*, New York.
- Debré, Jean-Louis (2003): *Rapport sur la question du port des signes religieux à l'école*, Bd. 1, Teil 2, www.assemblee-nationale.fr/12/pdf/rapports/r1275-t1-2.pdf.
- Durkheim, Emile (1900): »L'État«, *Revue philosophique*, Nr. 148, 1958, S. 433-437.
- Encrevé, André/Gadille, Jacques/Mayeur, Jean-Marie (1995): »Frankreich«, in: Gadille, Jacques/Mayeur, Jean-Marie (Hrsg.): *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur*, Bd. 11: *Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830-1914)*, Freiburg/Basel/Wien 1997, S. 487-532.
- Frégosi, Franck (2008): *Penser l'islam dans la laïcité. Les musulmans de France et la*

- République, Paris.
- Gresh, Alain (2004): *L'islam, la République et le monde*, Paris 2006.
- Koussens, David (2015): *L'épreuve de la neutralité. La laïcité française entre droits et discours*, Brüssel.
- Lindner, Kolja (2017): *Die Hegemoniekämpfe in Frankreich: Laizismus, politische Repräsentation und Sarkozysmus*, Hamburg.
- Lindner, Kolja (2019) »Une laïcité à géométrie variable. Les glissements idéologiques du champ politique français au début du 21^{ème} siècle (2002-2012)«, *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, Jg. 52, Nr. 1, S. 55-82.
- Lindner, Urs (2010): *Marx und die Philosophie. Metaphysikkritik, wissenschaftlicher Realismus und moralischer Perfektionismus* (Dissertation, Freie Universität Berlin).
- Machelon, Jean-Pierre (1976): *La République contre les libertés? Les restrictions aux libertés publiques de 1879 à 1914*, Paris.
- Maclure, Jocelyn/Taylor, Charles (2010): *Laïcité und Gewissensfreiheit*, Berlin 2011.
- Marchart, Oliver (2010): *Die politische Differenz*, Berlin.
- Ozouf, Mona (1982): *L'École, l'Église et la République, 1871-1914*, Paris 2007.
- Portier, Philippe (2016): *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Rennes.
- Rosanvallon, Pierre (2004): *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris.
- Sarkozy, Nicolas (2004): *La République, les religions, l'espérance*, Paris.
- Schenker, Frank (2014): *Laizismus- und Säkularismusdebatten in den bundesdeutschen Parteien*, *Zeitschrift für Politik. Neue Folge*, Jg. 61, Nr. 2, S. 209-231.
- Sintomer, Yves (2009): *Emile Durkheim zwischen Republikanismus und deliberativer Demokratie*, *Berliner Journal für Soziologie*, Nr. 19, S. 205-226.
- Taylor, Charles (2011): *Für eine grundlegende Neubestimmung des Säkularismus*, in: Mendieta, Eduardo/VanAntwerpen, Jonathan (Hrsg.): *Religion und Öffentlichkeit*, Berlin 2012, S. 53-88.
- Tezcan, Levent (2012): *Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*, Konstanz.
- Weil, Patrick (2008): *Liberté, égalité, discriminations. L'identité nationale au regard de l'histoire*, Paris.