

Kapitel 2:

Laïcité à la française: Die verschiedenen Gesichter eines politisch-sozialen Begriffs

Um die Diskurslinien der französischen Kopftuchdebatten besser rekonstruieren und die Analyse vorantreiben zu können, werde ich auf den kommenden Seiten die begriffsgeschichtlichen Implikationen des Hauptnarratives in der französischen Debatte, der *laïcité*, aufzeigen. Auf diese Weise lässt sich einerseits nachvollziehen, warum das islamische Kopftuch vor allem in Frankreich solch starke Kontroversen ausgelöst hat. Andererseits kann damit den verschiedenen Deutungen und Bedeutungen des Begriffs nachgegangen werden, die sich auch in der Debatte widerspiegeln. Der frankophone Begriff *laïcité* stellt in gewissem Maße eine französische Besonderheit dar, was sein Potenzial zur Pluralisierung, aber auch das zur ideologischen Vereinheitlichung sicherlich erhöht. In Frankreich ist der laizistische Charakter der Republik nicht nur verfassungsrechtlich verankert, was im europäischen Vergleich bereits eine Ausnahme darstellt. Dieser Begriff war auch historisch Gegenstand etlicher Auseinandersetzungen, die bis heute offensichtlich nicht gänzlich ausgefochten sind.

Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass Kultur konstituierende politisch-soziale Konzepte das Resultat von Geschichte sind. In einem bestimmten historischen Kontext geprägt, reflektieren diese Begriffe, sofern sie sich durchsetzen, die historischen Prozesse einer Gesellschaft. Gerade aufgrund ihrer Geschichtlichkeit verändern sie sich und nehmen neue Färbungen der sozialen und politischen Realitäten und philosophischen Gedanken an. Nicht zuletzt aus diesem Grund sind politisch-soziale Begriffe »unendlich mannigfaltig«, wie Koselleck (1992: 214) schreibt. Sehen wir das Laizitätskonzept etwas genauer an, so tritt diese Pluralität sehr deutlich zutage.

Vorab sei jedoch einschränkend bemerkt, dass eine begriffsgeschichtliche Analyse, wie sie etwa Koselleck bei dem einen oder anderen Begriff vor-

nimmt, hier zu weit führen würde. Hierbei wären im Prinzip verschiedene Ebenen auseinanderzuhalten. Zunächst müssten die historischen Rahmenbedingungen gekennzeichnet werden, in denen der Begriff gewachsen ist. Des Weiteren gälte es, ideengeschichtliche Prozesse und empirische Umsetzung getrennt voneinander zu analysieren. Dies wiederum hieße genau genommen, sich die historischen Entwicklungen anzusehen, in denen der Begriff eine Kultur konstituierende Funktion eingenommen hat, und zu überprüfen, welche weiteren Konzepte und Ideen die Begriffsentwicklung beeinflusst haben könnten. Sofern der Begriff eine juristische Implikation hat – was auf den Laizitätsbegriff zutrifft –, müsste man überdies die rechtliche Ebene gesondert betrachten. Aus dieser Vorarbeit ließen sich schließlich denkbare Sinnerfüllungen zusammenführen. Eine solche begriffsgeschichtliche Analyse würde sich hervorragend anbieten, wie die Arbeiten zur *laïcité* von Émile Poulat (1989; 2003), Guy Coq (1995) und vor allem Jean Baubérot (1990; 1996a; 2000; 2003) belegen.

Ich werde hier jedoch keine Begriffsgeschichte erzählen, sondern eher Episoden skizzieren. Dabei geht es mir darum, das Verständnis für die Interpretationsvielfalt und Prozesshaftigkeit des Laizitätsbegriffs zu schärfen. Ich werde daher mit einer Art Überblick über die verschiedenen Inhalte beginnen, die der *laïcité* innewohnen, und anschließend dazu übergehen, die unterschiedlichen Umsetzungsvarianten des Begriffs zu skizzieren, wobei ich mich auf die postrevolutionäre Zeit beschränke. Ich werde also nicht allein aus Platzgründen auf eine ausführliche Darstellung der facettenreichen Inhalte des Laizitätsbegriffs verzichten. Meine Absicht besteht, entsprechend der leitenden Prämissen dieser Untersuchung, darin, begriffsgeschichtliche Überlegungen an den konkreten Fall der Kopftuchdebatte rückzukupplern.

Allein eine historische Rekonstruktion des Entstehungshintergrundes der *laïcité* oder genauer gesagt der Ideen, die sich dahinter verbergen, enthüllt ein breites Spektrum. In der Literatur gibt es durchaus geteilte Meinungen. Für manche Autoren liegt die Laizität in der Reformationszeit begründet. Mit Hilfe einer etymologischen Annäherung erläutern beispielsweise Guy Coq (1995: 15) oder Dominique Lacourt (1991: 38-40), der lateinische Begriff *laos* sei ein Synonym für *populus* (Volk). Unter der Federführung von Calvin sei das Begriffspaar *laic* und *clerc* erstmals in der Zeit der Reformation im Umlauf gewesen. Zu Zeiten der Französischen Revolution hätten es die Republikaner aufgegriffen und daraus eine Polarität geprägt, die in der ursprünglichen Bedeutung nicht vorhanden gewesen sei. Der *Dictionnaire de pédagogie* von 1882 setzt die Entstehungsphase sehr viel später an und versteht Laizität als einen Neologismus, der in erster Linie die Prozesse der Verweltlichung des Bildungswesens umschreiben würde (Baubérot 1996a: 15). Jules Ferry, der »Gründungsvater« des öffentlichen Schulwesens, sah im laizistischen Prinzip einen buddhistischen Ursprung (ebd.). Unter Berufung auf die bekannte Mat-

thäus-Passage – »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, aber gebt Gott, was Gottes ist« – führen protestantische Christen den Laizitätsbegriff hingegen bisweilen auf christliche Wurzeln zurück (ebd.; vgl. auch Bielefeldt 2003: 49). Wieder andere blicken noch weiter in die Vergangenheit und führen das Prinzip auf die Alten Griechen zurück, für die eine Trennung zwischen Politik und Sakralität selbstverständlich gewesen sei (Baubérot 1996: 16f.). Dies nur als Vorbemerkung dafür, dass allein die Suche nach den Ursprüngen des Konzepts Ambivalenzen und unterschiedliche Auffassungen sichtbar macht.

Unumstritten ist nichtsdestoweniger, dass sich der Begriff in seiner heutigen Prägung (*laïcité*) in einer Zeit durchgesetzt hat, in der die uneingeschränkte Hegemonie der katholischen Kirche mit ernsthaften Konsequenzen hinterfragt und die Allianz zwischen Kirche und Staat allmählich zugunsten einer Trennung zwischen beiden Instanzen aufgehoben wurde. Einig sind sich die meisten Autoren auch darin, dass sich hinter dem Prinzip in erster Linie die Absicht verbarg, den klerikalen Einfluss in gesellschaftlich relevanten Institutionen einzudämmen, indem die politische Macht desakralisiert und anstelle dessen die Religionsfreiheit des Individuums geltend gemacht werden sollte.

Der historische Kontext des Prinzips der Religionsfreiheit in Frankreich muss insbesondere vor dem Hintergrund einer stark zentralisierten politischen Ordnung betrachtet werden, die mit einer ausgeprägten kollektiven katholischen Identität verbunden war. Nicht-katholische Gemeinschaften waren entsprechend heftigen Repressionen ausgesetzt. Besonders die Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 und die repressive Politik gegenüber Protestanten im Laufe des 17. Jahrhunderts ermutigten die Fürsprecher der Religionsfreiheit, eine Institutionalisierung dieses Prinzips zu erkämpfen. Rechtlich wurde das Prinzip der Religionsfreiheit allerdings erst Ende des 18. Jahrhunderts im Rahmen der Menschenrechtsdeklaration von 1789 verankert, womit die freie Ausübung des Kults als »natürliches und bürgerliches Recht« kodifiziert wurde (vgl. Zuber 2000). Die Institutionalisierung der Religionsfreiheit in Frankreich war allerdings von Anfang an von einer recht massiven Tendenz begleitet, religiöse Angelegenheiten in eine separate, private Domäne zu verbannen.

Es ist daher wichtig, sich neben dem historischen Entstehungshintergrund die verschiedenen philosophischen Interpretationen sowie die juristische und empirische Umsetzung des Laizitätsbegriffs etwas genauer anzusehen. Auf diese Weise wird deutlich, dass *laïcité* nicht auf die institutionelle Trennung von Kirche und Staat und ebenso wenig auf das Prinzip der Religionsfreiheit reduziert werden kann. Im Verlauf seiner Geschichte ist das Konzept »reicher geworden und hat sich vervielfältigt, bis zu dem Maße, völlig divergente Bedeutungen zu erreichen«, wie René Rémond (1995: 7) bemerkt. Eine kurze Darstellung der beiden wichtigsten miteinander konkurrierenden Versionen des Begriffs könnte diese Ambivalenz schematisch erfassen.

Die erste Version postuliert das laizistische Prinzip als Glaubens- und Religionsfreiheit. Sie stützt sich auf den Menschenrechtsgrundsatz, wonach die Freiheit des Kultes ein elementares Recht ist. Dies schließt den Respekt vor religiösen Praktiken im privaten wie im öffentlichen Leben ein, sofern diese nicht mit anderen Grund- oder Bürgerrechten kollidieren. In diesem Sinne ermöglicht die Eindämmung einer katholisch-institutionellen Hegemonie eine Öffnung gegenüber religiöser Vielfalt. Ein solches Verständnis von Laizität negiert die Vormachtstellung einer bestimmten Religion, vor allem aber einer religiösen Institution, doch sie negiert nicht Religion an sich. Anstatt ein Instrument der strikten Trennung verschiedener Sphären zu sein, öffnet diese Interpretation prinzipiell den Weg für Religionsfreiheit und tritt in gewisser Weise auch für eine Institutionalisierung von religiöser Pluralität ein. Mit der Kopftuchdebatte in Verbindung gebracht, lässt sich grob festhalten, dass es sich hier um die Interpretation des alternativen Diskurses handelt.

Die zweite Version stellt eine striktere Form des Trennungspostulats dar. Demnach soll das Verhältnis von Kirche und Staat oder, genau genommen, von Religion und Politik und öffentlicher und privater Sphäre in klaren Linien voneinander abzugrenzen und diese Grenzlinie zu kontrollieren sein. Auch diese Version stützt sich auf die Grundrechte. Sie sieht darin jedoch die Triebfeder für eine völlige Religionsneutralität des öffentlichen Lebens. Unter dem Einfluss einer positivistisch-rationalen Philosophie, die eine Autonomie des Glaubens (privat) und des Wissens (öffentlich) anstrebt, lässt eine solche Deutung den religiösen Kult allein in der Privatsphäre zu. Diese auf strikter Trennung bedachte Position insistiert darauf, Religion auf einen konstruierten privaten Bereich zu beschränken und die öffentliche Ordnung säkular und neutral zu halten. Basis der öffentlichen Neutralität ist die von Rousseau angedachte *Zivilreligion*. Diese Version von *laïcité* bestimmte vor allem die Dritte Republik (1879-1940) (Baubérot 1990; 2003) und war auch die philosophische Grundlage des dominanten Diskurses in der Kopftuchdebatte.

Theoretisch konkurrierten diese beiden Versionen im Laufe der Begriffsgeschichte stets miteinander. Empirisch jedoch wurde das Konzept zu keiner Zeit einheitlich nach der einen oder anderen Version interpretiert. Dies zeigt allein die Fülle der verschiedenen Gesetzesnovellierungen (Baubérot 1990: 191; Costa 1994: 169). Selbst in der Dritten Republik kannte das Konzept strikte und liberale Interpreten. Um ein Beispiel zu nennen: Der einschneidenden gesetzlichen Trennung zwischen Kirche und Staat von 1905 ging unmittelbar zuvor, also 1901, das nicht minder bedeutsame Assoziationsgesetz voraus. Nun besteht auf den ersten Blick kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen beiden, zumal im Assoziationsgesetz kein expliziter Bezug zur Laizität hergestellt ist. Die Verbindung wird indes klarer, wenn man sich vergegenwärtigt, dass das Gesetz von 1905 die Kirche faktisch auf das Niveau eines privaten Vereins herabgesetzt hat. Sie wäre auf diese Weise ihrer Exis-

tenzgrundlage enthoben gewesen, hätte nicht das zuvor verabschiedete Assoziationsgesetz gegriffen, das seinerseits staatliche Subventionen für den religiösen Kult weiterhin garantierte, wenn auch in stark abgewandelter Form. Darüber hinaus unterstützte das Assoziationsgesetz indirekt eine Pluralisierung religiöser Gruppierungen – und das in einer Zeit, in der alles Religiöse aus der Öffentlichkeit verbannt werden sollte.

Um die Pluralität des Begriffs noch konkreter erfassen zu können und damit auch die beiden Hauptargumentationslinien, die sich durch die Kopftuchdebatten zogen, sollte nun ein Blick auf die historischen Umsetzungen des Konzepts erfolgen. Ich werde dabei auf eine exakte zeitliche Bestimmung verzichten und aus analytischen Gründen etwas vage von »Etappen« sprechen. Das Konzept kennt ebenso eine Kontinuität, wie es Brüche durchlebt hat. Zudem überschneiden sich die einzelnen Phasen teilweise in der empirischen Umsetzung. Daher unterliegen exakte zeitliche Bestimmungen immer einer gewissen Willkür, wenn sie auch an die Arbeiten von Historikern angelehnt sind.

Die erste wichtige Etappe, entscheidend für das postrevolutionäre Frankreich, wird häufig als »Laizität des Kampfes« zwischen republikanischen und katholischen Kräften bezeichnet. Bereits während der Revolution provozierte die Hegemonie des Katholizismus starke Spannungen zwischen republikanischen Kräften und Monarchisten. Die Hochphase dieses Konflikts fällt in die Ära der Dritten Republik. Rechtlich wurden die ersten Maßnahmen zur Trennung zwischen kirchlichen und staatlichen Institutionen 1795 mit einem bahnbrechenden Dekret eingeführt, das die staatliche Finanzierung von Priestern abschaffte und zudem vorsah, den Klerus nicht mehr offiziell anzuerkennen.

Diese recht drastischen Maßnahmen wurden mit Rückgriff auf das Prinzip der Religionsfreiheit gerechtfertigt, das durch die Hegemonie der katholischen Kirche in Gefahr gewährt wurde. Obwohl die katholische Kirche ihre Vormachtstellung für kurze Zeit unter der Napoleonischen Herrschaft zurückerlangte, entfernte sie sich zunehmend von ihrem Status als Staatskirche. Den Maßnahmen zur Schwächung der Kirche folgten vehemente Proteste der Kirchenvertretung gegen die Dämpfung des eigenen Machteinflusses. Dies eskalierte vor allem um 1879/80 und mündete schließlich in den Sieg der Republikaner, die den Kampf gegen den klerikalen Einfluss auf Staatsangelegenheiten auf das Schärfste vorantrieben.

Die Entmachtung der katholischen Kirche kulminierte mit dem Gesetz von 1905, das eine rechtliche Trennung zwischen Kirche und Staat etablierte und den Status der Kirche einem privaten Verein gleichsetzte. Die konkreten Konsequenzen dieses Gesetzes sind jedoch nicht unbedingt so eindeutig, wie es zunächst erscheinen mag. Einerseits war die kodifizierte Trennung zwischen Kirche und Staat in der Tat ein Mittel, um religiöse Angelegenheiten

aus dem politischen Leben zu verbannen. Andererseits kann das Gesetz aber auch als ein Garant für die Fortsetzung der religiösen Praxis sowohl auf privater als auch auf öffentlicher Ebene gedeutet werden. So garantiert es beispielsweise religiösen Vereinen finanzielle Subventionen und fördert die Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen. In drei Departements im Osten Frankreichs wurden die Gesetze konserviert, die vor der Annexion galten (vgl. Messmer 1994; Basdevant-Gaudemet 1995: 131).

Ungeachtet der konkreten rechtlichen Regelungen eskalierte die Entmachtung der katholischen Kirche während der Dritten Republik: zur antiklerikalen Stimmung gesellte sich recht bald ein gemeinhin antireligiöses Klima. Dies äußerte sich in der Absicht einiger Republikaner, die Religion im Sinne Condorcets durch die Wissenschaft zu ersetzen und den öffentlichen Raum mit »laizistischem Geist« (Gaillard 1989: 459) zu erfüllen. Während man die Öffentlichkeitssphäre also von allen katholischen Werten desakralisieren wollte, versuchte man im gleichen Atemzug, sie mit republikanischen Werten zu resakralisieren, indem man auf religiöse Elemente zurückgriff (vgl. Baubérot 1990; Kap. 7; 2000: 15-17). Die Suche nach Substituten für die katholische Identität folgte dem Jakobinischen Kredo eines »Kults der irdischen Vernunft« (Baubérot 2000: 15-17). Nach Baubérot verfolgte diese Form von Resakralisierung der Öffentlichkeit ihre eigenen Dogmen, Symbole und Mythen und wies zuweilen quasi-religiöse Züge auf. Wichtiger noch, sie brachte teilweise ähnlich repressive Tendenzen zutage, wie jene, die zuvor von katholischen Kräften gegen Nichtkonforme angewandt worden waren.

So wurde der Laizitätsbegriff von einigen federführenden Republikanern in dem Maße erweitert, dass er als Legitimation diente, die katholische durch eine zivile Religion zu ersetzen, und dabei ähnlich vereinheitlichend wirkte wie einst der Katholizismus. Die im Laizitätskonzept angedachte Idee von Gleichheit vor dem Gesetz ungeachtet religiöser Herkunft wie auch die Bewusstseinsfreiheit wurden regelrecht überdehnt: Das Gleichheitsprinzip wurde zu einem Normalisierungsprinzip, die Bewusstseinsfreiheit zur strikten Vorgabe, welches Bewusstsein Allgemeingültigkeit besitzen sollte – nämlich ein vom katholischen Einfluss bereinigtes und durch die Inhalte der zivilen Religion ersetztes. Diese Etappe ist höchst interessant, weil sie illustriert, mit welchen Mechanismen das Laizitätskonzept so weit überdehnt werden kann, dass sich sein Sinn quasi umkehrt.

Sicher darf man nicht übersehen, dass nicht nur das Laizitätsprinzip als solches als heilige Errungenschaft definiert und verteidigt wurde. Auch und vor allem die Institutionen, die sich mit Hilfe dieses Prinzips in Frankreich etablieren konnten, galten als heilige Orte. Wegweisend war hier natürlich vor allem das Herauslösen der öffentlichen Schule aus der Vorherrschaft der katholischen Kirche unter der Schirmherrschaft des Bildungsministers Jules Ferry (hierzu Gaillard 1989; Schnapper 1991; Citron 1993). Das staatliche, laizis-

tische Schulwesen symbolisiert den Triumph der Republikaner über den kirchlichen Einfluss. Dies manifestierte sich vor allem in der institutionellen Trennung der Schule von der katholischen Kirche in der Einrichtung einer »laizistischen Moralerziehung«, die fortan anstelle des Fachs Religion an staatlichen Schulen gelehrt werden sollte. Die große Bedeutung, die dem laizistischen Charakter der staatlichen Schule zu jener Zeit beigemessen wurde, mag teilweise erklären, warum diese Institution noch heute eine der sensibelsten öffentlichen Einrichtungen darstellt und zu einer der wichtigsten Austragungsstätten bei der Verortung und Verhandlung des Religiösen in öffentlichen Räumen avanciert ist. In diesem Zusammenhang sei noch einmal die Wortwahl einiger Autoren in der Kopftuchdebatte ins Gedächtnis gerufen, die an den »sakralen« Charakter staatlicher Schulen erinnerten und diese mit religiösen Institutionen gleichsetzten.

Ungeachtet der beschriebenen Tendenz, den Katholizismus durch ein laizistisches Ethos zu ersetzen, war das 19. Jahrhundert durch das Projekt von kultureller Homogenisierung geprägt. Dies wird beispielsweise deutlich, wenn man sich die Assimilationsforderungen gegenüber der jüdischen Bevölkerung ansieht, die nicht selten von repressiven Maßnahmen begleitet waren (Schnapper 1991: 211-218; Citron 1993: 206f.). Auch im Hinblick auf die Sprachpolitik war diese Zeit von Homogenisierungstendenzen gekennzeichnet, was vor allem durch das rigorose Verbot regionaler Sprachen zugunsten eines vereinheitlichten Französisch zum Ausdruck kam (Citron 2000: 48; Dieckhoff 1996).

Außerhalb französischer Grenzen korrespondierte die interne kulturelle Homogenisierungspolitik mit der Hochphase der Kolonialherrschaft, die vor allem in Nordafrika von einer Assimilationspolitik begleitet war (hierzu z.B. Fanon 1965 [1959] oder Sellam 1987), wie am Beispiel der Entschleierungspolitik in Algerien angesprochen. Gewiss wäre es vermessen, all dies unter einer Konzeptanalyse des laizistischen Prinzips zu subsumieren. Doch lassen sich durchaus Verbindungen herstellen, insofern als die Implementierung der *laïcité* in dieser Zeit eindeutig Momente eines Universalisierungsprozesses aufweist, der sich auch ungeachtet der Religionspolitik in anderen kulturellen Feldern widerspiegelt. Juan Linz (1996: 136f.) zieht beispielsweise eine direkte Linie zwischen einem strikten Laizitätsverständnis und einem universalistischen Ethos, der es partikularen Identitäten untersagt, sich öffentlich zu artikulieren. Er schlussfolgert:

»Das feindliche Modell der Trennung von Kirche und Staat gründet letztlich auf einer Ablehnung des kulturellen Pluralismus, d.h. des Respekts vor unterschiedlichen Bedeutungssystemen und Mustern sozialen Verhaltens. Es geht von der Idee aus, dass eine wahre politische Gemeinschaft ein gemeinsames Wertesystem, Glaubenssystem, und auch bürgerliche oder patriotische Rituale braucht, um die der Re-

ligion in einer säkularisierten Gesellschaft zu ersetzen oder um die Religion, die für eine Quelle der Teilung der Gesellschaft gehalten wird, zu beseitigen.«

Es müsste damit deutlich geworden sein, dass eine solch strikte und exzessive Interpretation der *laïcité* die Abstammungslinie des dominanten Diskurses in der Kopftuchdebatte bildet.

Die zweite Phase der *laïcité* bezeichnet Emile Poulat (1994: 97) als »*laïcité* der Kohabitation«. Sie beginnt in der Nachkriegszeit und reicht bis in die Gegenwart hinein. Im Anschluss an die Dritte Republik konnten die Machtkämpfe zwischen Republikanern und Katholiken weitgehend geschlichtet werden. Das republikanische Lager ging als eindeutiger Sieger hervor und konnte daher allmählich eine entspanntere Haltung gegenüber der katholischen Kirche einnehmen. So unternahm die französische Regierung bereits zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg sogar einige Schritte zur Stärkung der katholischen Kirche, wie z.B. 1942 mit der Wiedereinführung der religiösen Orden. Die kooperativere Behandlung der katholischen Kirche im Anschluss an den Zweiten Weltkrieg lässt sich teilweise damit erklären, dass einige Widerstandskämpfer aus dem kirchlichen Milieu kamen und damit die Kirche aufwerteten. Jean-Paul Costa (1994: 173) bemerkt: »Wieder einmal haben die tragischen Ereignisse zu einer toleranteren und weniger konfliktreichen Interpretation der *laïcité* beigetragen.«

Trotz der geläufigen Selbstdarstellung vieler Vertreter der politischen und intellektuellen Elite als rein »laizistisch« sind rituelle und symbolische Elemente der christlichen Religion keineswegs völlig aus der französischen Öffentlichkeit oder aus der Gesellschaft im weiteren Sinne verschwunden. Man denke nur an die Feiertagsregelungen, die auf dem christlichen Kalender basieren, an so manches Staatsbegräbnis oder an die nach wie vor überdurchschnittlich hohen Subventionen, die katholische Privatschulen vom französischen Staat empfangen.¹ Auch der Sonderstatus in Elsass und Mosel, der von der *Commission Stasi* noch einmal bekräftigt wurde (2003: 113), weist auf die Relevanz der christlichen Tradition in Frankreich hin, mag diese auch rhetorisch mehrheitlich negiert werden. Darüber hinaus lässt sich nicht leugnen, dass sich die katholische Kirche auch ohne rechtliche Implikation bis in die Gegenwart hinein eine gewisse öffentliche Funktion bewahrt hat, die nicht auf den ersten Blick sichtbar ist und mit ihrem offiziellen Status nicht direkt korrespondiert. Schließlich impliziert allein schon der Charakter der *laïcité* als eine rechtliche und institutionalisierte Kategorie paradoxerweise eine sehr viel engere Zusammenarbeit zwischen staatlicher und kirchlicher bzw. religiöser

1 In Frankreich werden 90 % der Privatschulen von der katholischen Kirche betrieben (vgl. Basdevant-Gaudemet 1995: 141) und von immerhin 20 % der französischen Schüler besucht (www.education.gouv.fr/cid251/les-etablissements-d-enseignement-privés.html, letzter Zugriff 14.6.2006).

Sphäre, als zumeist anerkannt, nicht zuletzt weil der Staat die Definitionshoheit über die legitime Form von Religion im öffentlichen Raum innehat und auf diese Weise als Kontrollinstanz religiöser Ausprägungen des öffentlichen Lebens agiert. Diese Inkohärenzen machen zugleich die Spannungen jedweden Versuchs deutlich, religiöse und politische bzw. öffentliche und private Angelegenheiten strikt voneinander zu trennen. Und gegenwärtig erhalten sie bei der Reglementierung islamischer Institutionalisierung in Frankreich eine neue Dimension.

Die Ambivalenzen des Laizitätskonzepts und seiner Übersetzungen in die gesellschaftlich-politische Praxis sind also zum Teil auch dem historisch vorgeprägten aktuellen Status der katholischen Kirche in Frankreich geschuldet. Nun sind die Spannungen zwischen Kirchenvertretung und Politikern zwar noch nicht ganz und gar ausgestanden. Sie betreffen heute vor allem die offizielle Repräsentation Frankreichs und das Selbstverständnis der Gesellschaft, das noch immer zu schwanken scheint zwischen dem Bild von einer religionsbefreiten, humanistisch geschulten und vernunftbegabten Einheit und den offensichtlichen Hinweisen auf eine christliche Tradition, die an diesem Selbstbild rüttelt. Doch nicht zuletzt aufgrund der fortschreitenden De-Christianisierung der französischen Bevölkerung kann heute kaum noch von einem Kampf die Rede sein. So würde gegenwärtig in Frankreich niemand ernsthaft behaupten, die katholische Kirche sei im Begriff, ihre einstige Vormachtstellung wieder zurückzuerobern oder gar die politische Macht an sich reißen zu wollen. Im Gegenzug vermuten auch »pur-et-dur-Laizisten« beispielsweise in den staatlichen Subventionen an private oder öffentliche Rundfunkstationen, die christliche Sendungen ausstrahlen, keine Überschreitung der legitimen Grenzen des Religiösen. Ebenfalls ist der Sonderstatus von Elsass und Mosel kaum noch Gegenstand öffentlicher Auseinandersetzungen. Im Hinblick auf die Stellung der katholischen Kirche in der französischen Öffentlichkeit haben die strikten Interpreten des laizistischen Prinzips also deutlich an Einfluss verloren. Insofern lässt sich beobachten, dass der einstige »Kampf zwischen zwei Frankreichs« (Poulat 1994) weitgehend befriedet worden ist »durch das Auspendeln von Bruch und Kontinuität, Kampf und Kompromiss und indem Elemente der zivilen Religion und des ›Republikanismus‹ ebenso zum Tragen kommen wie die der katholischen Religion« (Baubérot 1996a: 23). So hat sich das laizistische Konzept von seinen ideologischen Verwendungen weitgehend befreit zugunsten einer relativ unaufgeregten Koexistenz zwischen kirchlichen und staatlichen Institutionen.

Das gegenwärtige Wiederaufleben von strikten Interpretationen der *laïcité* sollte daher im Zusammenhang mit der dritten Etappe verstanden werden, die Jean Baubérot (1990: 172) als »*laïcité* des dritten Anfangs« und Jean-Paul Costa (1994: 180) als »offene und positive *laïcité*« umschreiben. So kann der Begriff heute kaum noch auf das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und

republikanischem Staat reduziert werden, sondern lässt sich nur vor dem Hintergrund fortschreitender religiöser Pluralisierung verstehen, die sich insbesondere durch dauerhafte Einwanderungsprozesse und die Präsenz nicht-christlicher Religionsgemeinschaften in Frankreich verstärkt hat. Somit ist die Laizität erneut zum Gegenstand öffentlicher Kontroversen geworden als Resultat von Partizipations- und Anerkennungsforderungen von religiösen Gruppierungen (insbesondere von Muslimen), die nicht unbedingt dem Anspruch von einer privatisierten Religiosität gerecht werden oder die schlicht einen ähnlichen Status wie etablierte Religionsgemeinschaften einfordern. De-Christianisierung auf der einen Seite und wachsender Einfluss anderer Glaubensrichtungen auf der anderen machten es nötig, das laizistische Konzept erneut zu überdenken, so die Ansicht von Autoren wie Jean Baubérot oder Jean-Paul Costa. Baubérot (1990: 213-116) plädiert dafür, dass diese »*laïcité* des dritten Anfangs« weder einer bestimmten Religionsgemeinschaft moralische Hegemonie zugestehen dürfe noch als Waffe im Kampf gegen Religion in der Öffentlichkeit verwandt werden solle. Wie bereits durch seine Stellungnahmen in der Kopftuchdebatte ersichtlich, ergibt sich für Baubérot die Öffnung der *laïcité* aus der Tatsache, dass dieses Konzept an die religiös-kulturelle Pluralisierung Frankreichs, wie an die Vervielfältigung von Lebenswelten genereller, angepasst werden müsse.

Ich wäre allerdings etwas zögerlicher, diese Neuinterpretationen der *laïcité* per se als »tolerant« oder »positiv« zu bezeichnen. So hat sich die Wahrnehmung des Kopftuchs als Ausdruck einer illegitimen Form von Religion in der französischen Öffentlichkeit nicht gelockert, sondern eher zugespitzt. Die Ideen eines offenen und pluralistischen Verständnisses der *laïcité* sollten daher eher als Vorschläge einiger Sozialwissenschaftler verstanden werden. So ist noch keineswegs entschieden, wie sich der Begriff künftig entwickeln wird. Überhaupt lässt sich das Verhältnis zwischen Islam und Laizität nicht ohne weitere Erläuterungen schlechthin als offen und positiv und ebenso wenig als grundsätzlich konträr oder inkompatibel einstufen.

Einiges deutet darauf hin, dass die religiös-kulturelle Pluralität der französischen Gesellschaft längst wahrgenommen und auch von politischer Seite mitbedacht wurde. So kann bereits die Öffnung des Assoziationsgesetzes (1981) für Einwanderer ohne französischen Pass als ein Schritt in diese Richtung interpretiert werden. Auf diesem Wege haben sich zahlreiche religiöse Vereinigungen zusammengeschlossen, für den Bau von Moscheen und Gebetsräumen gesorgt und so Repräsentationsräume für Muslime in Frankreich errichtet (dazu Etienne 1989; Cesari 1994 und 1997). Auch etwa die »Politik des Rechts auf Differenz« der Sozialisten (seit 1981) zielte darauf ab, der religiös-kulturellen Pluralisierung Frankreichs mit konkreten Maßnahmen gerecht zu werden, wenngleich diese aus verschiedenen Blickwinkeln kritisiert worden sind (z.B. Taguieff 1995: 23f.; Favell 1998: 57). Diese Verschiebung

gen sind auch in den neueren Fassungen des *Haut Conseil à l'Intégration*² dokumentiert (vgl. Koenig 2003: 193). Neben anderen Fragen wird hier auch eine kritische Auseinandersetzung mit der Kompatibilität zwischen dem Islam und dem laizistischen Prinzip vorgenommen. Die Berichte plädieren dabei für die Rückkehr zu einer Form von *laïcité*, die Religionsfreiheit favorisiert, militantem Säkularismus entgegensteht und sich damit religiöser Pluralität öffnet. Ähnlich wie es Soziologen wie Baubérot vorschlagen, unterstreichen die Dokumente, dass Laizität in Frankreich im Einklang mit den Anforderungen der in jüngerer Zeit etablierten Religionsgemeinschaften modifiziert werden müsse.

Sieht man sich die Entwicklung der staatlichen Bemühungen um eine Institutionalisierung des Islam der beiden vergangenen Jahrzehnte an, so lässt sich feststellen, dass solche eher als Orientierungshilfen verfassten Vorschläge zumindest teilweise umgesetzt wurden. Die bereits 1989 mit der Entstehung des *Conseil de Réflexion sur l'Islam en France (CORIF)* auf den Weg gebrachte Initiative französischer Politiker, in Frankreich eine repräsentative Islamorganisation zu errichten, hat nach vierjährigen Verhandlungsbemühungen im Frühjahr 2003 zur Gründung des *Conseil Français du Culte Musulman (CFCM)* geführt (Amiriaux 2003; Terrel 2004; Frégosi 2004). Mit Entstehung dieses Organs ist die Institutionalisierung des Islam in Frankreich einen wesentlichen Schritt vorangekommen. In diesem Zusammenhang beobachtet beispielsweise Franck Frégosi (2004) einen Demokratisierungsschub in der staatlichen Islampolitik. Eine deutliche Aufwertung habe vor allem die mobilisierungsträchtige Dachorganisation *Union des Organisations Islamiques de France (UOIF)* erfahren, die wegen ihrer Verbindungen zur Muslimbruderschaft und ihres transnationalen Charakters zuvor kaum als legitimer Partner akzeptiert worden war (vgl. Peter 2006).

Frégosi (2004) beschreibt die gegenwärtigen staatlichen Bemühungen der Zentralisierung und Nationalisierung des Islam als eine Gratwanderung zwischen dem republikanischen Gleichheitsanspruch, wonach allen religiösen Gemeinschaften gleiche Partizipationsrechte zukommen müssten, und einer »Sicherheitslogik«, die bestimmte »unfranzösische« Akteure von vornherein von der Agenda ausschließen würde (hierzu z.B. Sarkozys Äußerungen in *La Croix*, 30.10.2003). Andere Autoren stellen die Verstaatlichungsinitiativen des Islam generell in Frage, etwa mit dem Einwand, der französische Staat gehe mit seiner Steuerungs politik des organisierten Islam möglicherweise

2 Der *Haut Conseil à l'Intégration* wurde 1990 vom damaligen Premierminister Michel Rocard ins Leben gerufen. Zusammengesetzt aus Politikern verschiedener Couleur, Beamten, Juristen und Wissenschaftlern bestand das Ziel dieser Institution darin, den Wissensstand des Integrationsprozesses von Einwanderern und deren Folgegenerationen zu ermitteln und in einem jährlichen Bericht zu dokumentieren.

über die legitimen Grenzen der Einmischung in den religiösen Kult und damit über das Laizitätsprinzip hinaus (Amiriaux 2003). Talal Asad (2006: 20) führt ein weiteres Argument an, das sicher nicht von der Hand zu weisen ist: »Was [...] bemerkenswert ist, ist die Tatsache, dass die Republik trotz der Zurückweisung des Kommunitarismus die Gründung repräsentativer Körperschaften von Juden und Muslimen organisiert.«

Trotz der offenkundigen Bemühungen verschiedener gesellschaftlicher Kräfte, den Islam anzuerkennen, lassen sich auch deutlich gegenläufige Tendenzen beobachten, die zweifellos auch als eine Reaktion auf Öffnungsprozesse vor allem gegenüber Muslimen zu verstehen sind. Der nachdrückliche Protest gegen den Bau von Moscheen oder die verbreitete Furcht vor Ansätzen des Multikulturalismus zeigen, wie sehr in Frankreich parallel zu den genannten Entwicklungen noch immer mit dem überkommenen Assimilationsmodell operiert wird. Wie auch im Fallbeispiel der Kopftuchdebatte deutlich geworden ist, wird dies mit einer linearen Deutung der laizistischen Tradition legitimiert.

Das erneute Erscheinen von extremen Formen des französischen Republikanismus oder des »Neo-Republikanismus« (Leruth 1998) lässt sich daher nicht losgelöst von der zunehmend aktiven Präsenz von Muslimen am öffentlichen Leben Frankreichs verstehen. Ungeachtet des historisch geprägten »Kampfes zwischen zwei Frankreichs« hat sich also vor allem durch öffentlich artikulierte Partizipationsforderungen von Muslimen eine neue Dimension der *laïcité* herauskristallisiert. Vor dem Hintergrund der Entstehung neuer Formen von öffentlicher Religiosität wäre daher zu argumentieren, dass sich der interne Kampf zwischen kirchlichen und staatlichen Autoritäten in einen Kampf zwischen neorepublikanischen Laizisten und solchen Akteuren verwandelt, die dafür eintreten, das laizistische Prinzip den Erfordernissen einer multikulturellen und multikonfessionellen Gesellschaft anzugleichen oder es möglicherweise umzumodellieren.

Vor diesem konzeptgeschichtlichen Hintergrund lässt sich nun besser erfassen, warum öffentlich artikulierte Formen von Religiosität in Frankreich gemeinhin Unmut auslösen. Vor allem die binäre Gegenüberstellung zwischen »religiöser« und »politischer« Sphäre erklärt teilweise, warum Religionsformen, die aus anderen soziohistorischen Kontexten stammen, häufig als illegitime Vermengung dieser beiden Sphären gedeutet werden. In diesem Sinne lässt sich auch die in Frankreich so geläufige Auffassung des »politischen« Charakters des Islam nur vor dem Hintergrund der laizistischen Tradition begreifen. Dennoch sollte in diesem Kapitel auch deutlich geworden sein, dass das laizistische Prinzip eine Fülle von kontextgebundenen Implikationen enthält und nicht schlichtweg als die Verbannung alles Religiösen aus der öffentlichen Sphäre verstanden werden kann. Nicht zuletzt der »juristische Pluralismus« (Baubérot 1990: 191), also die Fülle von teilweise widersprüchli-

chen Gesetzestexten zur laizistischen Prämisse, erfordert es, diesen Begriff nur noch im Plural zu denken. Der diskursive Kampf über die »angemessene« oder »korrekte« Bedeutung des Begriffs selbst, wie er gegenwärtig in der Auseinandersetzung mit öffentlichen Formen des Islam immer wieder zum Ausdruck kommt, offenbart ein gutes Beispiel für diese Strittigkeit. Es scheint sogar gerade diese Strittigkeit und Pluralität zu sein, die weite Teile der französischen Elite beunruhigt. Silvio Ferrari (2002: 225) bemerkt in diesem Zusammenhang rhetorisch: »Und ist diese Debatte über die *laïcité*, die in Frankreich nun seit vielen Jahren anhält, nicht vielleicht ein Zeichen für die Zweifel und die Unsicherheit, die diesem Begriff innewohnen?«

In dieser Hinsicht könnte die Auseinandersetzung um das islamische Kopftuch für einige Kommentatoren eine willkommene Chance gewesen sein, den Begriff von seiner Vieldeutigkeit zu bereinigen und in eine eindeutige antireligiöse Kategorie zu verwandeln. Asad (2005) behauptet allgemeiner, erst die vermehrten Partizipationseinforderungen von Muslimen und Religiositätsformen, die sichtbar von liberal-säkularen Prämissen abweichen, hätten der französischen Gesellschaft zu einer konsensuellen Version von *laïcité* verholfen, die es in dieser Form nie zuvor gegeben habe (ähnlich auch Mahmood 2004: 75). Ich würde dem insofern zustimmen, als es keine generelle Skepsis gegenüber religiösen Ausdrucksformen zu sein scheint, die gegenwärtig die strikten Interpretationen der Laizität produziert, sondern vielmehr eine generelle Verdachtshaltung und ein Unbehagen gegenüber öffentlich gelebter muslimischer Religiosität. Zudem scheint diese skeptische Haltung tatsächlich einen gewissen Konsens zu reflektieren, der von verschiedenen politischen Richtungen und Akteuren geteilt wird und nicht selten in eine offenkundige Ablehnung des Islam an sich mündet. Nachfolgend wird anhand der deutschen Kopftuchdebatte ersichtlich, wie in Deutschland andere historisch vorgeprägte Begriffe ähnliche Mechanismen mit sich bringen können.

