

100 Jahre Trennung von Kirche und Staat

Das Prinzip der Laïcité und der gesellschaftliche Konsens

CLEMENS KLÜNEMANN*

Die Beschwörung der „valeurs républicaines“ ist ein untrüglicher Indikator dafür, dass die französische Öffentlichkeit die tagespolitischen Grabenkämpfe hinter sich gelassen hat und dabei ist, sich auf ihre „raison d’être“ zu besinnen. Dies gilt nicht nur in aktuellen Krisen wie den jüngsten Gewaltausbrüchen in den Randgebieten französischer Großstädte, wird aber durch die Ereignisse der letzten Wochen besonders offenkundig. Im Zentrum dieses Wertekanons der Französischen Republik, der gerne mit der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte identifiziert wird, steht immer noch das Prinzip der Laïcité. 100 Jahre nach ihrer juristischen Kodifizierung durch das Gesetz vom 9. Dezember 1905 über die Trennung von Kirche und Staat hat der Laizismus also von seiner polarisierenden Kraft kaum etwas eingebüßt – nur treten heute an die Stelle der katholischen Kirche offenbar andere Kräfte, die am Prinzip der Laïcité Anstoß nehmen. Die religiösen Orientierungen vieler Jugendlicher der zweiten und dritten Einwanderergeneration lösen nicht nur die gesellschaftlichen Debatten und Konflikte aus, welche den Rückblick auf den Dezember 1905 begleiten, sondern stellen die religionspolitische Neutralität des Staates grundsätzlich infrage.

In den damaligen erbitterten Auseinandersetzungen um die Rolle der (christlichen) Religion und den Einfluss der (katholischen) Kirche war eine der beeindruckendsten Wortmeldungen diejenige von Jean Jaurès: Mit dem Pathos des an David Friedrich Strauß und Ernest Renan orientierten religionsgeschichtlichen Wissens und der an Kant und Hegel geschulten philosophischen Bildung hielt dieser legendäre Abgeordnete der Linken eine flammende Rede über die Entwicklung des Freiheitsgedankens vom jüdischen Messianismus zum christlichen Menschenbild – um dann im Namen dieser Freiheit zu fordern, das öffentliche Leben und insbesondere das Unterrichtswesen freizuhalten von jeglichem religiösen (und das hieß für Jaurès: christlichen) Einfluss, und zwar wegen des „principe d’*autorité et de servitude, que le christianisme porte en lui*“¹. Gleichzeitig dürfe außerhalb des staatlichen Rahmens der Schule niemandem der Zugang zur christlichen Religion verwehrt werden „*parce qu’en elle se sont exaltées d’innombrables consciences et d’innombrables volontés.*“²

Eineinhalb Jahre nach der Rede von Jaurès wurde das Gesetz verabschiedet, und dessen erster Artikel spiegelt ziemlich genau die von ihm skizzierte Position wider,³ eine Position,

* Dr. Clemens Klünemann ist Gymnasiallehrer in Baden-Württemberg und Dozent an der PH Ludwigsburg.

die 100 Jahre später auf die Formel „L'État chez lui, l'Église chez elle“ gebracht wird.⁴ In den heutigen Debatten um das Verhältnis zwischen Religion und Politik in der französischen Gesellschaft würden die grundsätzlichen religionsgeschichtlichen Ausführungen und das Pathos eines Jean Jaurès jedoch vielleicht nur noch belächelt oder ungeduldig beendet, geht es doch nach einem Jahrhundert Laizismus scheinbar vor allem um Pragmatisches wie die Kleiderordnung in öffentlichen Schulen. Dieser Pragmatismus ist vielleicht auch in der Angst mancher Politiker begründet, die Öffentlichkeit mit Grundsatzdebatten zu konfrontieren, denn in den stetigen Debatten um Grundlagen und Grundwerte liegt in den Augen vieler die Schwäche der Demokratie. Immer dringlicher stellt sich folglich die Frage, ob das Prinzip der *Laïcité* tatsächlich zu den „valeurs républicaines“ gehört und damit zu den Fundamenten der Demokratie, oder ob es nicht die zentrifugalen Kräfte stärkt und somit, 100 Jahre nach seiner gesetzlichen Kodifizierung, einer Revision bedarf.

Die fundamentale Provokation des „retour du religieux“

Die zum Teil heftigen Diskussionen um den Schleier, den viele muslimische Mädchen im öffentlichen Raum tragen, beschäftigten zunächst französische Schulleiter und -behörden und haben dann vor eineinhalb Jahren zur „loi sur la laïcité“ geführt; entgegen mancher Befürchtungen ist aus ihnen keine veritable Staatskrise geworden, wohl aber eine lebhaft Auseinandersetzung mit dem vielzitierten „retour du religieux“. Dass diese nicht im Parlament, sondern in den Medien getragene Auseinandersetzung bisweilen Züge einer Zerreißprobe der französischen Gesellschaft annimmt, hängt sicherlich damit zusammen, dass sie mit dem Gedenken und Erinnern an das Gesetz über die Trennung von Kirche und Staat vom 9. Dezember 1905 zu-

sammenfällt. Die Zeitung „Libération“ hat indes durch ein im vergangenen Jahr erschienenen Dossier („La laïcité dévoilée – Quinze années de débat en quarante Rebonds“) darauf aufmerksam gemacht, dass die Auseinandersetzungen um den Schleier (als Symptom für die zunehmende Bedeutung von Religion und speziell des Islam in der französischen Öffentlichkeit) nicht allein auf das Gedenkjahr oder die sich seit dem 11. September 2001 zuspitzenden Debatten über den Umgang mit dem Islam zurückgehen. Der Schleier als distinktives Zeichen einer Bevölkerungsgruppe wird seit geraumer Zeit von einigen Vertretern der demokratischen Ordnung als eine Bedrohung des republikanischen Selbstverständnisses aufgefasst, wobei bemerkenswert ist, dass die Bedrohung erst in zweiter Linie inhaltlich definiert wird: Zunächst ist es die Abweichung vom republikanischen Ideal strikter Neutralität auf dem Gebiet der Religion, die Irritationen schafft, und daher geht es in den offiziellen Verlautbarungen neben dem Schleier ebenso um Kreuz und Kippa. Durch diese geradezu formalistische Betrachtung religiöser Orientierungen gerät jedoch die inhaltliche Frage, worin denn konkret die Bedrohung der Republik und der demokratischen Gesellschaft bestehe, in den Hintergrund. Dies erschwert wiederum die freie Zustimmung zur Demokratie, welche eben nicht rein formalistisch eingefordert werden kann, sondern nur durch eine inhaltliche Definition positiver Werte. Angesichts einer zunehmenden religiösen Orientierung innerhalb der laizistischen Republik gerät das Prinzip der *Laïcité* offenbar immer stärker in die Defensive. Um so notwendiger scheint eine historische und systematische Reflexion des französischen Laizismus, welcher in den Augen seiner Befürworter keineswegs lediglich als pragmatisches Regulativ, sondern vielmehr als republikanisches Ideal betrachtet wird.

Laïcité und revolutionäre Hoffnungen

Dreh- und Angelpunkt jeder historisch-politischen Begründung des Prinzips der Laïcité ist die Revolution von 1789 und die mit ihr verbundene Erklärung der Menschenrechte: Die Befreiung vom Ancien Régime wird auch, ja vor allem als Befreiung von einer politischen Herrschaft interpretiert, die sich religiös legitimierte, indem sie die Grenzen zwischen theologischen und politischen Deutungen von Herrschaft bewusst unkenntlich machte. Historische Gestalten wie Richelieu oder Mazarin verkörpern diese unheilige Allianz von „pouvoir temporel“ und „pouvoir spirituel“, gegen die sich der antiklerikale Furor der Revolutionäre wandte. Allerdings wurde und wird dabei oftmals übersehen, dass es nicht nur die „prêtres réfractaires“ gab, die sich der Revolution im Namen der gestürzten Allianz von Thron und Altar widersetzen: Das Phänomen der „prêtres conventionnels“, deren exponiertester Vertreter zweifellos der Abbé Grégoire war, steht für eine französische Nationalkirche, die sich die Ziele der Revolution zu eigen gemacht hatte und sich, um den Preis des Konfliktes mit der römischen Zentralgewalt, in den Dienst einer neuen universalen Idee, nämlich derjenigen der Menschenrechte stellen wollte. Die Geschichte, vor allem die der napoleonischen Säkularisierung, ist indes über diese Facette des Gallikanismus hinweggegangen, und als nach dem Ende Napoleons die Bedeutung der Kirche wieder zunahm, geschah dies im Zeichen der letztlich zum Scheitern verurteilten Restaurierung einer definitiv vergangenen Epoche. Das Gesetz von 1905 zog somit einen Schlussstrich unter einen Klerikalismus, dessen Markenzeichen vor 1789 die triumphierende Machtausübung eines Richelieu und nach 1815 die taktierende Hypokrisie war, wie sie Julien Sorel, der Protagonist von Stendhals „Le Rouge et le Noir“, verkörpert. Seit dem Gesetz über die Laïcité – so die Lesart ihrer Verteidiger – ist endgültig Schluss mit

religiösen Privilegien und spiritueller Bevormundung der Politik. Religion ist Privatsache, und der Staat ist strikt neutral in allem, was religiöse Orientierung betrifft. Folgerichtig schreibt Henri Pena-Ruiz zu Beginn seines Buches „Qu'est-ce que la laïcité?“. „Cette neutralité confessionnelle est à la fois garantie d'impartialité et condition pour que chacun, quelle que soit sa conviction spirituelle [...] puisse se reconnaître en cette république“.⁵ Nichtsdestoweniger geraten die Verfechter der Laïcité immer dann in Bedrängnis, wenn die laizistische Republik und ihr Prinzip der Gewissensfreiheit sich selbst dem Vorwurf ausgesetzt sieht, eben dieses Prinzip zu missachten, ob in Fragen der Schulpolitik (man denke an die gewaltigen Demonstrationen im Jahr 1984 gegen die Loi Savary) oder in Bezug auf die zunehmende Ausbreitung des Islam im öffentlichen Raum der französischen Republik und den damit verbundenen Forderungen seitens der Muslime.⁶ Der Vergleich mit den Aporien des von den Liberalen um Rudolf Virchow inszenierten Kulturkampfes der Bismarckzeit drängt sich auf; dieser scheiterte ja letztlich, weil sich bei den Liberalen die Einsicht durchsetzte, dass er den Prinzipien des Liberalismus widersprach.

Kirche und Staat in Deutschland – Historische Bedingungen ...

Wenngleich unter dem napoleonischen Einfluss auch in Deutschland die Vormachtstellung von Religion und Kirche gebrochen wurde, zeitigte die Säkularisierung hier doch ganz andere Folgen, die es letztlich verhinderten, dass der Laizismus zum Prinzip der verfassungsrechtlichen Bestrebungen werden konnte: Die Konkurrenzstellung zwischen Katholiken und Protestanten, ihrerseits eine Folge des Augsburger Religionsfriedens von 1555 und maßgebliche Rechtfertigung der föderalistischen Kleinstaaterei, führte zu einer Milieubildung mit enger Bin-

dung an die jeweilige konfessionell geprägte Gemeinschaft. Sämtliche Modernisierungsschübe der entstehenden Industriegesellschaft haben die Bedeutung religiöser, ja kirchlicher Bindung kaum schmälern können, und erst die massive Entkirchlichung in Ostdeutschland hat den Einfluss der Religion scheinbar zurückdrängen können – paradoxerweise war jedoch die (evangelische) Kirche einer der Hauptakteure in der Wendezeit von 1989. Während in Frankreich die Säkularisierungstendenzen der napoleonischen Ära durch den antiklerikalen Impetus der Dritten Republik vollendet wurden, hat das enge Bündnis von Thron und Altar im Zweiten Deutschen Kaiserreich die öffentliche Rolle von Religion und ihrer institutionellen Vertreter als selbstverständlichen Teil des gesellschaftlichen Lebens erscheinen lassen. Und während im 20. Jahrhundert der französische Katholizismus die Trennlinie zum Vichy-Régime zu schwach definierte, hat zur gleichen Zeit in Deutschland sowohl das festgefügte katholische Milieu wie auch – auf protestantischer Seite – der Widerstand der Bekennenden Kirche gegen den Nationalsozialismus die Akzeptanz von Religion in der Nachkriegszeit (zumindest bis in die späten 1960er Jahre) bedingt.⁷

... und aktuelle Debatten

Die unterschiedliche Entwicklung des Verhältnisses zwischen Religion und Politik in Deutschland und Frankreich provoziert geradezu die Frage, ob der Laizismus jenseits der Grenzen Frankreichs, nämlich in einem vereinten Europa, eine entscheidende Rolle spielen kann. Erinnerung sei hier an die (nicht zuletzt durch den Kopftuchstreit wie auch durch die Auseinandersetzungen um den Gottesbezug in der Präambel einer Europäischen Verfassung ausgelöste) aktuelle Debatte, die auch in Deutschland um die Bedeutung der Religion geführt wird. In einem jüngst in „Le monde diplomatique“ veröf-

fentlichten Beitrag unter dem Titel „Muss man Religiosität respektieren?“ klagt Jan Philipp Reemtsma das Recht ein, selbst, das heißt ohne jegliche religiöse Orientierung, darüber zu entscheiden, was gut und was böse sei: „Der Stolz einer säkularen Gesellschaft besteht in der Tat darin, in dieser Art von Sünde zu leben.“⁸ Weniger polemisch und mehr auf die systematische Reflexion der Rolle von Religion in der säkularen Gesellschaft bedacht ist die These des Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann, derzufolge religiöser Fanatismus der Preis des Monotheismus sei.⁹

Exakt diese Position findet sich zuge-spitzt auch in der aktuell in Frankreich geführten Diskussion: Während die jüdisch-christliche Tradition dazu geführt habe, dass seit den Tagen der mosaischen Gesetze bis zum Gottesgnadentum der absolutistischen Könige die partikularen Interessen einer Priesterkaste, welche mit der Idee jedweder Religion identifiziert werden, das politische Geschehen determiniert hätten, liegt in der *Laïcité* – so ihre Verteidiger – der eigentliche emanzipatorische Charakter der Revolution, nämlich durch den Bruch mit dieser Tradition. Denn – so die auf die Revolution und ihre Errungenschaften fixierte Betrachtung der *Laïcité* – Religion führe per se zu Fanatismus und Hass: „Pour la vraie laïcité, c’est l’idée même de religion qui, à l’école, doit être tenue en lisière, l’idée (écoutons l’étymologie) qu’on soit relié, attaché [...] la religion comme source de racisme ou d’emprisonnement mental.“¹⁰

Es gibt jedoch einen zu wenig beachteten historischen Aspekt, welcher die Begründung strikter Neutralität des laizistischen Staates in Fragen der Religion in einem anderen Licht erscheinen lässt als dem des revolutionären Erbes und folglich des radikalen Bruchs mit der jüdisch-christlichen Tradition. Denn die Rollenverteilung, welche im laizistischen Staat zwischen Religion und Politik vorgenommen wird¹¹, ähnelt der We-

sensbestimmung von Religion im absolutistischen Staat, der sich ja ganz bewusst über die religiösen Konflikte gestellt hatte, um die Unversehrtheit der staatlichen Macht garantieren zu können. Freilich bedient sich die Ideologie des Absolutismus¹² der Religion, definiert sie also funktional. Das tertium comparationis der Verhältnisbestimmung zwischen religiöser und politischer Sphäre im Absolutismus und im postrevolutionären laizistischen Staat liegt indes darin, dass eine religiöse Bindung als Privatsache gilt, welche aber als Delikt anzusehen ist, wenn sie sich nicht in Konformität zu dem befindet, was staatlicherseits als Gemeinwohl oder 'ordre public' anerkannt wird.

Die Laïcité – ein Erbe des Ancien Régime

Immer drängender wird die Frage, wie sich denn das Gemeinwohl definiert. Was aus dieser Verhältnisbestimmung zwischen Religion und Politik klar erfolgt, ist eine Verabsolutierung der öffentlichen Ordnung, die im ersten Artikel des Gesetzes vom 9. Dezember 1905¹³ als einziges Kriterium der Akzeptanz von Religion genannt wird. So begrüßenswert eine Einigung auf die öffentliche Ordnung erscheint, so sehr muss zweierlei festgehalten werden: Erstens ist sie nur der kleinste gemeinsame Nenner einer Gesellschaft, und es ist fraglich, ob sich mit diesem wirklich die brennenden ethischen Probleme lösen lassen, vor denen die modernen Gesellschaften stehen, ob es sich um Fragen von Krieg und Frieden handelt, um die aktive Sterbehilfe oder aber um Probleme, die sich in Folge der rasanten Fortschritte im Bereich der Gentechnologie ergeben. Zweites aber ist – unabhängig von diesen Herausforderungen an die Konsensbildung in einer demokratischen Öffentlichkeit – zu fragen, ob die Verabsolutierung der öffentlichen Ordnung, die jegliches Korrektiv aus einer ihr fremden

(zum Beispiel religiös geprägten) Sphäre strikt ablehnt, nicht ihrerseits eine (zivil-)religiöse Intoleranz darstellt. In diesem Paradox zeigt sich, dass das Prinzip der Laïcité nicht in erster Linie Konsequenz des revolutionären Bestrebens nach Emanzipation von religiöser Bevormundung ist, sondern Erbe einer Entwicklung, die viel früher beginnt und mit der Herausbildung des Absolutismus unmittelbar verbunden ist: Das Bestreben, den Einfluss des Klerus auf die Politik zu mindern, die Sphäre des Politischen also zu säkularisieren, ist in einer quasi dialektischen Entwicklung mit der Sakralisierung der politischen Macht, verkörpert in der Person des Königs, verbunden. Der ehemalige französische Kulturminister Jack Lang zeichnet in seinem Buch über *François I.* diese Entwicklung in klaren Worten nach¹⁴ und zeigt auf diese Weise, dass die beiden wichtigsten Gründe, welche für das Prinzip der Laïcité sprechen – nämlich „*unité nationale*“ und die Verhinderung religiöser Einflüsse auf die Sphäre des Politischen – ein vorrevolutionäres, und das heißt in diesem Kontext ein genuin absolutistisches Erbe darstellen. Die bereits von *Alexis de Tocqueville* konstatierte Kontinuität zwischen dem Ancien Régime und der Revolution beziehungsweise der durch die Revolution geprägten Gesellschaft kann in der Tat erklären, warum in der aktuellen Debatte um das Prinzip der Laïcité und um seine Durchsetzung gegenüber partikularen Interessen die Verteidiger dieses Prinzips zunehmend die Rolle des Staates als 'Ordnungsmacht' betonen. Dabei wird der (von manchen Anhängern des Laizismus geforderte) starke Staat paradoxerweise nicht mehr, wie es die revolutionäre Tradition *prima facie* nahelegen würde, als Gegenpol zur individuellen Freiheit angesehen, sondern ist aufgerufen, in ihrem Namen zu handeln, und zwar gegen die Ansprüche partikularer Religionen und den sich aus deren Koexistenz entwickelnden Multikulturalismus.¹⁵

Die Diskussionen über die *Laïcité* laufen also zunehmend auf eine Auseinandersetzung mit der Frage hinaus, wie denn eigentlich im viel zitierten 'global village' das Gemeinwohl zu definieren sei und welche Rolle der Nationalstaat bei der Beantwortung ethischer Fragen und der Lösung der sich aus ihnen ergebenden Probleme spielen kann und soll. Womöglich ist die französische Ablehnung der Europäischen Verfassung in unmittelbarem Kontext zur aktuellen Diskussion um die *Laïcité* zu sehen, drückt sich in dieser Ablehnung doch auch die Angst vor dem Verlust nationaler Souveränität aus, derer die „*laïcité à la française*“ bedarf: „Dans le fond, il n'y a pas de *laïcité* sans un *État fort*“ schreibt Olivier Roy in seiner vor kurzem veröffentlichten Studie zum Verhältnis zwischen *Laïcité* und Islam¹⁶ und weist explizit darauf hin, wie sehr das Prinzip der „*laïcité*“ ein Phänomen der französischen Geschichte ist, das sich nicht ohne weiteres auf andere europäische Länder übertragen lässt.¹⁷

Voraussetzung oder Behinderung des gesellschaftlichen Konsenses?

Interessanterweise kommt die jüngste Antwort auf die laizistische Kritik an der Bedeutung von Religion in der säkularen Gesellschaft aus der Feder eines Mannes, der über den Vorwurf klerikaler Interessenvertretung nun wirklich erhaben ist: In seinem kürzlich erschienenen Buch „Zwischen Naturalismus und Religion“ bekräftigt Jürgen Habermas die Verwurzelung der Ideen und Prinzipien der Neuzeit in der jüdisch-christlichen Glaubensstradition und unterstreicht, dass über die Nicht-Übereinstimmung von Glauben und Wissen nur vernünftig reflektiert werden könne, „wenn religiöse Überzeugungen aus der Sicht des säkularen Wissens ein epistemischer Status zugestanden wird, der nicht schlechthin irrational ist.“¹⁸ So notwendig der freie – und das heißt auch und vor allem: von religiöser Bevormundung freie – Diskurs

in der demokratischen Gesellschaft ist, so unabdingbar erscheint in der Tat, dass die säkularisierte Gesellschaft nicht nur das in der Religion aufgehobene 'kulturelle Gedächtnis' (Assmann) erkennt, sondern auch das 'Wahrheitspotenzial religiöser Weltbilder' (Habermas) ernstnimmt. Dies schließt keinesfalls die Notwendigkeit aus, den Anspruch religiöser Vertreter und Institutionen gerade dann zu beschneiden, wenn deren Äußerungen und Forderungen in fundamentalem Gegensatz zu den „*valeurs républicaines*“ stehen. Wird das Prinzip der *Laïcité* jedoch nicht als pragmatisches Regulativ einer solchen Abgrenzung der Sphäre demokratischer Politik gegen religiösen Fundamentalismus¹⁹ angesehen, sondern als Ideal *sui generis* und also als aus sich heraus evidente „*valeur républicaine*“, dann droht es gegenüber dem allseits beobachtbaren „*retour du religieux*“ in eine defensive Apologie zu geraten. Übrig bliebe der „*État fort*“ (Roy), der lediglich mit der Härte des Gesetzes seine Prinzipien zu verteidigen weiß. So notwendig dies in aktuellen Krisen ist, so wichtig erscheint auf lange Sicht die Öffnung der säkularen Gesellschaft für religiöse Weltbilder und Lebensentwürfe, auf die man eben nicht lediglich durch restriktive Kleiderordnungen in der Schule reagieren kann. Die Einführung des Schulfaches „*faits religieux*“ (im Sinne von Religionskunde) und die Suche des derzeitigen Innenministers Sarkozy, durch die Förderung von Gremienbildung Ansprechpartner in den muslimischen Gemeinden zu finden, sind zweifellos Ansätze, die – angesichts einer völlig veränderten gesellschaftlichen Situation – das Gesetz von 1905 im Kern revidieren. Ein schlichtes Beharren auf Prinzipien dagegen könnte die von der säkularen Gesellschaft anerkannten und zu verteidigenden Werte (und deren Wahrheitspotenzial) nicht mehr diskursiv begründen und hätte den religiösen Fundamentalismen nichts entgegenzusetzen.

- 1 *Jean Jaurès* in seiner Rede vor der Chambre des Députés am 3.3.1904; kommentiert von *Jean Carré* unter dem Titel „L'Église et la laïcité“. In: „Cahiers Spartacus“ 1/1946, S. 32.
- 2 Ebd.
- 3 „La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public.“ Artikel 1 des Gesetzes vom 9.12.1905.
- 4 Vgl. die jüngste Veröffentlichung von *Jean Paul Scot* unter dem Titel „L'État chez lui, l'Église chez elle– Comprendre la loi de 1905“. Éditions du Seuil, Paris 2005.
- 5 *Henri Pena-Ruiz*: Qu'est-ce que la laïcité? Gallimard, Paris 2003, S. 9.
- 6 So fordert *Tariq Ramadan* in einem Artikel vom 5. November 2001 „un pacte citoyen pour le culte musulman“ (vgl. „La laïcité dévoilée – Quinze années de débat en quarante Rebonds“. Éditions de l'Aube, Paris 2004, S. 118), und *Mohamed Benkhalifa* sowie *Hamida Sadia* schreiben in einem Artikel vom 30.12.2002 unter dem Titel „Un contrat de renouveau du 'nous' national“: „Sous peine de nier l'identité syncrétique de notre société et de dénaturer sa laïcité, notre pays doit s'abstenir de toute politique ou pratique tendant à une assimilation, contre leur volonté, des personnes appartenant à une identité empreinte, en partie, d'une culture religieuse vulnérable.“ (In: „La laïcité dévoilée“, S. 127).
- 7 Auch die Sympathiebekundungen aus dem deutschen Katholizismus gegenüber dem Nationalsozialismus oder das Phänomen der so genannten Deutschen Christen ändern nichts an diesem Befund.
- 8 *Jan Philipp Reemtsma*: Muss man Religiosität respektieren? – Über Glaubensfragen und den Stolz einer säkularen Gesellschaft. In: „Le monde diplomatique“ (deutsche Ausgabe), August 2005, S. 13.
- 9 *Jan Assmann*: Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. Hanser Verlag, München 2003; der Band nimmt kritische Beiträge namhafter Theologen zu *Assmanns* These auf, die er ein Jahr zuvor in seinem Buch „Moses der Ägypter“ bereits entfaltet hatte. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die theologische Antwort (keinesfalls im Sinne einer Widerlegung, sondern einer kritischen Diskussion der These *Assmanns*) in „Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus“, hg. v. *Thomas Söding*. Herder Verlag, Freiburg 2003.
- 10 *Dominique Noguez*: Les fondements de la laïcité. In: „Libération“ vom 11.12.2003 (in: „La laïcité dévoilée“, a.a.O., S. 231).
- 11 „Elle [la laïcité] suppose une distinction de droit entre la vie privée de l'homme comme tel, et sa dimension publique de citoyen: c'est en tant qu'homme privé, dans sa vie personnelle, que l'homme adopte une conviction spirituelle, religieuse ou non, qu'il peut bien sûr partager avec d'autres.“ *Henri Pena-Ruiz*: Qu'est-ce que la laïcité?, a.a.O. (Anm. 5), S.11–12; vgl. hier auch *Olivier Roy*, der das Gesetz im demokratischen Staat folgendermaßen definiert: „[...] la loi, c'est-à-dire la distinction entre les deux ordres: l'espace public et politique, l'espace religieux. La laïcité, ce n'est que cela.“ *Olivier Roy*: La laïcité face à l'islam. Éditions Stock, Paris 2004, S. 164–165.
- 12 Vgl. in diesem Kontext die Studie von *Fanny Cosandey* und *Robert Descimon* unter dem Titel „L'Absolutisme en France, Histoire et historiographie“. Éditions du Seuil, Paris 2002.
- 13 Artikel 1 des Gesetzes vom 9. Dezember 1905 nennt das Kriterium des 'ordre public'; vgl. o. Anm. 3.
- 14 Die beiden wichtigsten Lehren, welche *François I.* aus dem Kontakt mit den oberitalienischen Republiken gezogen habe, beschreibt *Jack Lang* wie folgt: „La centralisation est une condition de l'unité nationale et la sacralisation – du roi, de son entourage le plus proche, donc, en fin de course, de l'État – est le moyen le plus efficace de confisquer ce qui reste de pouvoir politique aux mains du clergé.“ *Jack Lang*: François Ier ou le rêve italien. Librairie Perrin, Paris 1997, S. 24.
- 15 So fordert der Soziologe *Alain Policar* mit Blick auf die zunehmende Bedeutung des Islam in Frankreich „à se recentrer sur le défi que posent, à notre modèle politique, le multiculturalisme normatif et sa volonté de donner à la différence culturelle une dignité que la modernité est supposée lui refuser.“ *Alain Policar*: L'individu autonome contre le multiculturalisme. In: „Libération“, 26.12.2003 (in: „La laïcité dévoilée“, a.a.O. (Anm. 6), S. 243).
- 16 „Le droit est fondé sur la volonté: de Dieu, du souverain, du corps politique. Particulière ou générale, la volonté est sacrée. L'État dans ce cas est porteur de valeurs [...] Dans le fond, il n'y a pas de laïcité sans un État fort. On l'a vu, c'est bien la sacralisation de l'État qui a permis de faire émerger un espace séculier.“ *Olivier Roy*: La laïcité face à l'islam, a.a.O. (Anm. 11), S. 96.
- 17 „[...] il serait très ethnocentrique de faire de la laïcité française le modèle de la sortie de la religion: cette laïcité a d'abord été l'affirmation d'un État fort, lui-même sacralisé.“ *Olivier Roy*: La laïcité face à l'islam, a.a.O. (Anm. 11), S. 24.
- 18 *Jürgen Habermas*: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 2005, S. 118
- 19 ... zu dem man durchaus auch die von *Mohamed Benkhalifa* und *Hamida Sadia* formulierte Assimilationsverweigerung zählen kann; vgl. die in Anm. 6 zitierten Äußerungen.