

ALOIS MÜLLER

Allmähliche Entspannung statt Neuauflage des ›Krieges der beiden Frankreich‹ – Über den Platz der Religionen im öffentlichen Raum in Frankreich

1. DIE HISTORISCHE AUSGANGSLAGE

Seit der Französischen Revolution bildet die Frage nach dem Platz der Religionen in der politischen Öffentlichkeit ein Kernthema der intellektuellen und politischen Auseinandersetzungen in unserem westlichen Nachbarland. Der Kampf zwischen der Republik und der katholischen Kirche, der tiefe Spuren im kollektiven Gedächtnis hinterlassen hat, spaltete die französische Nation jahrzehntelang in zwei verfeindete Lager und bildet den kulturellen Hintergrund aktueller religionspolitischer Maßnahmen und Konflikte. Der ›Krieg der beiden Frankreich‹ war nicht zuletzt ein Kampf des zentralistischen und aufgeklärten Staates um die geistige, moralische und symbolische Hegemonie im öffentlichen Raum. Die radikalen Republikaner verstanden sich als einzige Garanten universalistischer Prinzipien und als Hüter der Einheit der Nation. Sie nahmen eine strikte Trennung zwischen der öffentlichen und der privaten Sphäre vor und räumten den öffentlichen Interessen einen quasi-metaphysischen Vorrang gegenüber den privaten ein. Unter Berufung auf die Säkularität (*laïcité*) des Staates und die Autonomie des Politischen verbannten sie alles Religiös-Kultische in den Privatbereich und verstanden den öffentlichen Raum als eine staatliche Einflusszone.

Die antiklerikal-republikanischen Kräfte setzten schon in den achtziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts – gegen den Widerstand der katholischen Hierarchie und der Monarchisten – die Verweltlichung (*laïcisation*) des Unterrichtswesens und 1905 die Trennung zwischen Kirche und Staat durch. Unter der Vierten (1946) und der Fünften Republik (1958) wurde die Laizität des Staates – mit bedingter Zustimmung des Klerus und der konservativen Parteien – in den Rang eines Verfassungsprinzips erhoben. Frankreich versteht sich seitdem ausdrücklich als eine ›*République laïque*‹.

Die Debatte über die konkrete Bedeutung des Prinzips der Laizität und den genauen Grenzverlauf zwischen öffentlichem und privatem Raum

kam aber nie zur Ruhe und setzt sich bis heute fort.¹ Sie entzündete sich im Nachkriegsfrankreich häufig an der Schulfrage und an der Uneinigkeit über den Stellenwert des christlichen, näherhin katholischen Erbes für die Konstitution der nationalen Identität. Seit den späten siebziger Jahren wird das traditionelle Selbstverständnis der französischen Republik am stärksten durch die ›Sichtbarkeit‹ des Islams und die Forderungen der Muslime nach größerem Anteil am öffentlichen Raum herausgefordert. Zuoberst auf der Tagesordnung steht heute die Frage nach der Kompatibilität zwischen *dem* Islam und *der* Laizität (!), eine Frage, die sich vor dem Hintergrund des internationalen Islamismus in verschärfter Form stellt.

2. FRANKREICH – EIN LAIZISTISCHES LAND?

Aus der Beobachterperspektive ist das französische Trennungsmodell immer noch *das* Paradebeispiel eines konsequenten und flächendeckenden Laizismus. Die europäische ›Ausnahme‹ in Bezug auf das Verhältnis von Staat und Kirche erscheint den Laizisten im übrigen Europa als ein nachahmenswertes Modell einer gelungenen politisch-rechtlichen Säkularisierung, den Befürwortern einer partnerschaftlichen Beziehung zwischen den staatlichen und den religiösen Institutionen hingegen als abschreckendes Muster einer antireligiösen Aufklärungspolitik. Wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe,² ist die konkrete Wirklichkeit Frankreichs viel weniger laizistisch als man gemeinhin annimmt. Sie nähert sich seit ein paar Jahren unter dem Einfluss des nationalen und des internationalen Rechts den Verhältnissen in anderen europäischen Ländern an. Wer seinen Blick einseitig auf die Ideologie des militanten Laizismus und den mit der katholischen Kirche rivalisierenden herkömmlichen Republikanismus richtet, übersieht, dass schon der Wortlaut des antikleikalischen Trennungsgesetzes von 1905 keineswegs religionsfeindlich ist und eine ganze Reihe von direkten und indirekten subsidiären Bezie-

¹ In einem früheren Beitrag habe ich die Geschichte des vielschichtigen und wandlungsfähigen Begriffs der ›laïcité‹ nachgezeichnet und die Kontroversen über das Konzept der ›offenen Laizität‹ systematisiert, vgl. *Alois Müller*, Laizität und Zivilreligion in Frankreich. Zur Debatte über die ›laïcité ouverte‹, in: *Rolf Schieder* (Hrsg.), Religionspolitik und Zivilreligion, Baden-Baden 2001, 142–171. Zum gegenwärtigen Diskussionsstand vgl. auch *Jean Baudouin/Philippe Portier* (Hrsg.), La laïcité, une valeur d'aujourd'hui? Contestation et renégociations du modèle français, Rennes 2001.

² Vgl. *Alois Müller*, Wie laizistisch ist Frankreich wirklich?, in: *Hartmut Bebr/Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker* (Hrsg.), Religion – Staat – Politik, Opladen 2003 (i. E.).

hungen zwischen dem Staat und den Kultvereinen (*associations cultuelles*) auf nationaler und lokaler Ebene vorsieht. Berücksichtigt man zudem die Entwicklung des französischen Religionsrechts und vor allem die neuere Rechtsprechung des höchsten Verwaltungsgerichts (*Conseil d'Etat*), stellt man fest, dass kooperative Beziehungen zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften allmählich zur Regel werden.³ In der Rechtsdogmatik gehen einige Juristen dazu über, die in der Verfassung vorgeschriebene religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates als ›wohlwollende‹ oder ›positive‹ Neutralität zu interpretieren⁴ – eine Interpretation, die bei den einen große Erwartungen, bei den anderen Befürchtungen weckt.

3. KOOPERATION STATT ANTIKLERIKALER KAMPF

Der Wechsel von der kämpferischen (*laïcité de combat*) zur offenen Laizität (*laïcité ouverte*) und damit die Grenzverschiebung zwischen dem öffentlichen und dem privaten Bereich wurde entscheidend vorangetrieben durch das Gutachten des Conseil d'Etat vom 27. November 1989. Es hielt nämlich im Zusammenhang der ›Schleieraffäre‹ zur allgemeinen Überraschung fest, dass das Tragen religiöser Zeichen durch Schülerinnen und Schüler im öffentlichen Raum der Staatsschule grundsätzlich nicht im Widerspruch stehe zum Prinzip der Laizität.⁵ Nach anfänglichem Widerstand einiger Schuldirektoren gegen die weite Auslegung des Grundrechts der Religionsfreiheit hat sich das Klima an vielen Schulen entspannt: Die allgemeine Toleranz gegenüber den Zeichen religiöser Zugehörigkeit, die den normalen Schulalltag nicht stören, nimmt tendenziell zu; immer mehr muslimische Schüler fasten zur Zeit des Ramadan, ohne dass sie benachteiligt würden; Dispensationen für religiöse Feiertage sind möglich; in Konfliktsituationen steht eine Vermittlerin

³ Vgl. *Alain Boyer*, *Le droit des religions en France*, Paris 1993, passim; *Maurice Barbier*, *La laïcité*, Paris 1995, 157 ff. Was die nicht-konsequente Laizisierung betrifft, wäre vor allem daran zu erinnern, dass in den drei Departementen von Elsass-Mosel immer noch das alte napoleonische Konkordat gilt.

⁴ Vgl. vor allem *Jean-Marie Woehrling*, *Réflexions sur le principe de la neutralité de l'Etat en matière religieuse et sa mise en oeuvre en droit français*, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions*, N° 101, 1998, 31–52.

⁵ Vgl. die Belege bei *Müller*, *Laizität* (Anm. 1), 156. Der ›Avis‹ von 1989 und weitere Gerichtsurteile sind zu finden in: *François Delafaye*, *Laïcité de combat, laïcité de droit*, Paris 1997.

des Erziehungsministeriums zur Verfügung.⁶ Die klimatische Veränderung im Schulwesen ist auch erkennbar in der Diskussion über die Maßnahmen zur Behebung des religiösen Analphabetismus der Jugendlichen. Ein großer Teil der Lehrerschaft und der Eltern befürwortet einen integrierten religionsgeschichtlichen Unterricht an den staatlichen Schulen.⁷

Im Rahmen der ›wohltemperierten Trennung‹ beginnt der Staat den kulturellen und ethischen Beitrag der Religionen zu schätzen und konsultiert die Religionen wie andere ›spirituelle Familien‹ in kontroversen moralischen Fragen.⁸ Staatliche Organe arbeiten mit den Religionsgemeinschaften im Kampf gegen Rassismus, Antisemitismus und Xenophobie zusammen. Diese Zusammenarbeit funktioniert umso besser, je deutlicher sich die Religionsvertreter öffentlich und mit einer Stimme zu den Grundwerten der Republik bekennen.⁹ Das religiöse Engagement sozialer Akteure im gewerkschaftlichen und humanitären Bereich,¹⁰ sofern diese sich nicht militant gebärden oder die ›öffentliche Ordnung‹ stören, wird von der Bevölkerung geachtet.¹¹

Die tendenzielle Entkrampfung zwischen Staat und Religion zeigt sich auch darin, dass politische Amtsträger keine Hemmungen mehr haben,

⁶ Vgl. *Petits arrangements laïques*, in: *Le Monde de l'éducation*, N° 298, 2001, 24–27; *L'école s'adapte à la pratique du ramadan*, in: *Le Monde. Dossier & Documents*, N° 308, avril 2002, 2; rund 70% aller Muslime geben an, den Ramadan zu befolgen. Vgl. *Le Monde* vom 20.11.2001, 12.

⁷ Im Auftrag des früheren sozialistischen Erziehungsministers Jack Lang erarbeitete der Philosoph *Régis Debray* einen Vorschlag zur Professionalisierung des religionsgeschichtlichen Unterrichts, vgl. *Régis Debray, L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, Paris 2002. Die »Ligue française de l'enseignement«, der früher streng laizistisch orientierte Lehrerdachverband, ist seit 1989 für die Integration der Religionsgeschichte in die bestehenden Fächer. Sie fördert auch den Dialog mit dem Islam.

⁸ Vgl. *Boyer, Le droit* (Anm. 3), 240ff. In der nationalen Ethikkommission und im Aids-Rat sitzen Religionsvertreter. Vgl. dazu *Jean-Paul Willaime, Etat, Ethique et Religion*, in: *Cahiers internationaux de sociologie* 88 (1990) 189–213.

⁹ In der »Interreligiösen Deklaration zum aktuellen politischen Leben Frankreichs« vom März 1998 bekannten sich die Repräsentanten der christlichen Kirchen, des Judentums und des Islams öffentlich zu den Grundwerten der Demokratie und erhöhten damit ihren Kredit, vgl. *Danièle Hervieu-Léger, Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris 1999, 254ff. Bei den Präsidentschaftswahlen 2002 beteiligten sich Religionsvertreter aller Richtungen an den Aufrufen gegen die Wahl von Le Pen.

¹⁰ Vgl. die Studien in: *Pierre Bréchon/Bruno Duriez/Jacques Ion (Hrsg.), Religion et action dans l'espace public*, Paris 2000.

¹¹ Vgl. *Pierre Bréchon, Les religions dans l'espace public: les opinions des Français*, in: *Baudouin/Portier* (Anm. 1), 145–158. Die empirische Studie von *Bréchon* zeigt, dass der Platz, den die Befragten den Religionen im öffentlichen Raum zubilligen, vom Bild abhängt, das sie sich von ihnen machen. Exklusivitäts- und Absolutheitsansprüche werden negativ bewertet, religiöser Pluralismus und Toleranz hingegen positiv.

demonstrativ an religiösen Feiern teilzunehmen, eine Kirche, eine Moschee oder eine Synagoge zu besuchen.¹² – Bei nationalen Trauerfeiern und Staatsbegräbnissen sind die Kirchen sowieso weiterhin gefragt.

Der kooperative Geist der Behörden auf lokaler und nationaler Ebene bewährt sich insbesondere im Verhältnis zu den islamischen Gemeinschaften. Gemeinde- und Stadtverwaltungen helfen den Muslimen bei der Lösung religionspraktischer Probleme (Moscheebau, rituelle Schlachtung, Gräberfelder usw.).¹³ Auf nationaler Ebene fördert das Innenministerium die Bildung eines demokratisch gewählten ›Repräsentativen Rats der Muslime‹¹⁴ und der ›Hohe Integrationsrat‹ unterstützt die Bestrebungen, die vielfältige und heterogene Realität der islamischen Religion – in einer Art nachholender Gerechtigkeit – in das französische Institutionengefüge einzubetten.¹⁵

Als letzte überraschende Eigentümlichkeit Frankreichs erwähne ich die Präsenz der Religionen in der medialen Öffentlichkeit. Das staatliche Fernsehen ist durch ein Gesetz von 1986 verpflichtet, ›Sendungen mit religiösem Charakter‹ zu produzieren. Jeden Sonntag Vormittag strahlt

¹² Der neue Innenminister, Nicolas Sarkozy, nahm am 14.09.2002 an der feierlichen Amtseinführung des Erzbischofs von Lyon teil. Begründet wurde die außergewöhnliche Präsenz mit dem »besonderen Interesse, das die Regierung gegenüber den Religionsgemeinschaften (cults) hege«. Der Bürgermeister von Lyon und die Präsidentin des Regionalrates nahmen ebenfalls an der Messe teil, vgl. *Le Monde* vom 17.09.2002, 11. Am 09. 04. 2002 stattete Jacques Chirac als erster Staatschef der ›Großen Moschee‹ von Paris einen offiziellen Besuch ab, vgl. *Le Monde* vom 11.04.2002, 5. Er sprach sich bei dieser Gelegenheit für einen »Dialog zwischen den staatlichen Behörden und den Repräsentanten des Islams in Frankreich« aus.

¹³ Vgl. die Studien im Sammelband von *Franck Frégosi/Jean-Paul Willaime (Hrsg.), Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France*, Genève 2001. *Frégosi* analysiert in seinem Beitrag »«Droit de cité» de l'islam et politiques municipales: analyse comparée entre Strasbourg et Mulhouse«, wie sich die städtischen Behörden von Straßburg und Mühlhausen auf unterschiedliche Weise, aber beide im Dialog mit den Verantwortlichen der muslimischen Vereinigungen bemühen, die Bedingungen für praktische Ausübung des islamischen Glaubens zu verbessern (92–137). In Straßburg soll demnächst mit städtischer Subvention eine große Moschee gebaut werden, vgl. *Le Monde* vom 07. 09. 2002, 11.

¹⁴ Die neue Regierung hat angekündigt, die von den Sozialisten lancierte Initiative zur Bildung eines ›Conseil français du culte musulman‹ fortzuführen. Das Datum der Wahl der Delegierten der Moscheen wurde auf Herbst 2002 verschoben, vgl. *Le Monde* vom 29. 05. 2002, 12. Zu den Schwierigkeiten, einen repräsentativen Ansprechpartner aller Muslime zu finden, vgl. *Müller*, *Wie laizistisch* (Anm. 2).

¹⁵ Vgl. den Bericht des *Haut Conseil à l'intégration*, *L'islam dans la République*, Paris 2001. Der Bericht erwähnt, dass in den letzten Jahren mehrere Moscheen mit öffentlicher Unterstützung gebaut worden sind (so in Lyon, Rennes und Evry). Es soll hier nicht verschwiegen werden, dass es wegen des Baus von Moscheen auch zu heftigen Protesten kommt und dass die Stimmung der Bevölkerung und der Behörden keineswegs überall muslimfreundlich ist.

France 2 ein reichhaltiges, von den ›anerkannten‹ Religionsgemeinschaften verantwortetes, vom Staat finanziertes Programm aus, das sich mit den kultischen, sozialen, ethischen und kulturellen Aspekten der Religionen beschäftigt.¹⁶ Bemerkenswert ist weiter, dass alle Medien den Religionen verhältnismäßig viel Aufmerksamkeit widmen, – vor allem zur Zeit der großen religiösen Feste und in Zeiten religiös-politischer Konflikte.¹⁷

4. NEOREPUBLIKANISCHE KRITIK

Die kooperative Haltung staatlicher Stellen und der Pragmatismus im religiös-politischen Feld werden nicht von allen Franzosen und Französinen gutgeheißen. Neorepublikanische und freimaurerische Kreise, die am ›klassischen‹ Konzept der Laizität festhalten und die Notwendigkeit einer Scheidewand zwischen Staat und Gesellschaft, privatem und öffentlichem Raum verteidigen, befürchten, die für das Religiöse ›offene Laizität‹ führe zu einer ›Kolonialisierung‹ des öffentlichen Raumes durch solche Gemeinschaften, die nicht gewillt seien, ihre religiösen Ideen und partikularistischen Interessen vor dem Forum der profanen Vernunft, der *raison laïque*, zu rechtfertigen. Der republikanische Staat, als Depositär universalistischer Werte und Repräsentant des allgemeinen Interesses, dürfe es nicht zulassen, dass die Gleichheit und Freiheit der Bürgerinnen und Bürger im öffentlich-staatlichen Raum durch kommunaristische Forderungen untergraben und der Bürgerfriede durch eine Politik der Differenz beeinträchtigt werde.¹⁸ Die Religionen hätten insbesondere am vornehmsten Ort der staatsbürgerlichen Integration, der öffentlichen Schule, nichts zu suchen. Kulturelle, ethnische oder religiöse Segregation könne nur durch die Neutralisierung der Herkunftsidetität verhindert werden.¹⁹ Anstelle der von den Behörden gepflegten blauäugigen ›Islamophilie‹ sei das Gebot der Stunde eine Rehabilitie-

¹⁶ Das Programm vom Sonntag Vormittag auf *France 2* sieht folgendermaßen aus: 8.30 Voix bouddhistes, 8.45 Islam, 9.15 Judaïca, 9.30 Source de vie, 10.00 Présence protestante, 10.30 Le Jour du Seigneur, 11.00 Messe; vgl. Jean-Paul Willaime, Les médias comme analyseur des mutations religieuses contemporaines, in: Pierre Bréchon/Jean-Paul Willaime (Hrsg.), Médias et religions, Paris 2002, 299–328. Blocksatz

¹⁷ Vgl. die Beiträge in: Bréchon/Willaime (Hrsg.) (Anm. 16).

¹⁸ Vgl. Henri Pena-Ruiz, Dieu et Marianne. Philosophie de la laïcité, Paris 1999. Repräsentativ für das Festhalten am ›klassischen‹ Ideal der Laizität mit Universalitätsanspruch ist: Alain B. L. Gérard (Hrsg.), Permanence de la laïcité en France et dans le monde, Toulouse 2001.

¹⁹ Vgl. Catherine Kintzler, La République en questions, Paris 1996. Zur doktrinären Position der Freimaurer vgl. Bruno Etienne, Laïcité maçonnerie, le cas du Grand Orient de France, in: Revue des deux mondes, avril 2002, 9–25.

rung des Ideals der staatsbürgerlichen Assimilation und größere Wachsamkeit gegenüber jenen islamistischen Gruppierungen, welche die demokratischen Grundwerte missachten und insbesondere die Gleichheit von Mann und Frau nicht anerkennen würden.²⁰

Niemand wird wohl die Empfehlung zur Wachsamkeit gering schätzen, die Frage ist bloß, ob der Ausschluss der Religionen aus dem öffentlichen Raum, verstanden als Ort der Austragung von Differenzen, die Radikalisierung vereinzelter Gruppierungen verhindert oder eher fördert. Vieles deutet darauf hin, dass eine Gleichbehandlung des Islams das Gefahrenpotenzial fundamentalistischer Splittergruppen abschwächt. Gegen alle Vorurteile wird von islamischer Seite selber betont, die große Mehrheit der Muslime verstehe die ›offene Laizität‹ als eine Chance, einen toleranten und eigenständigen Islam auf französischem Boden zu entwickeln und sei vom Willen beseelt, eine normale staatsbürgerliche Existenz unter demokratischen Bedingungen zu führen.²¹

Die Befürworter des Ausschlusses des Religiösen aus dem öffentlichen Raum setzen voraus, die Religionen hätten die Absicht und auch die Mittel, den öffentlichen Raum zu erobern und das kollektive Leben zu kontrollieren. Weiter nehmen sie an, der republikanische Staat sei in der Lage, den öffentlichen Raum inhaltlich ohne die Hilfe intermediärer Strukturen zu gestalten. Wie fragwürdig diese Annahmen sind, soll im Folgenden gezeigt werden.

5. ZUR DEUTUNG DER ›SICHTBARKEIT DES RELIGIÖSEN‹ IN DER FRANZÖSISCHEN RELIGIONSSOZIOLOGIE

Die französischen Religionssoziologen warnen davor, die vieldiskutierte ›Sichtbarkeit des Religiösen‹ als eine machtvolle ›Wiederkehr der Religion‹ zu interpretieren. Es handle sich vielmehr um ein Symptom ihrer

²⁰ Vgl. *Jeanne-Hélène Kaltenbach/Michèle Tribalat*, *La République et l'islam. Entre crainte et aveuglement*, Paris 2002; vgl. ebenfalls *Joseph Marcé-Scaron*, *La tentation communautaire*, Paris 2001; zur Kritik an der angeblichen Tabuisierung integristischer Verhaltensweisen muslimischer Schüler vgl. *Emmanuel Brenner*, *Les Territoires perdus de la République*, Paris 2002.

²¹ Vgl. stellvertretend für viele gleichlautende Stimmen *Abderrahim Lamchichi*, *L'islam de France à l'épreuve de la laïcité et du »vivre ensemble«*, in: *Confluences Méditerranée*, N° 41, 2002, 141–160; *Soheib Bencheikh*, *Marianne et le Prophète*, Paris 1998.

rückläufigen gesamtgesellschaftlichen Bedeutung und um ein Anzeichen ihrer spirituellen Schwäche.²² Der Prozess der Säkularisierung sei irreversibel,²³ und das Paradigma der Säkularisierung – nicht im Sinne des Endes, sondern der Mutation des Religiösen – behalte seine Gültigkeit.²⁴ Als transversales Phänomen erfasse die Säkularisierung und Individualisierung auch einen großen Teil der französischen Muslime, vor allem der jungen.²⁵

Zu den signifikanten Phänomenen rechnen die Religionssoziologen übereinstimmend die Diversifikation der religiösen Landschaft, die Lockerung der institutionellen Regulierung des Glaubens und den zunehmenden religiösen Individualismus und Subjektivismus.²⁶ Numerisch gesehen ist der Katholizismus nicht mehr die dominante Religion, die Muslime machen schätzungsweise 4–5 Millionen aus (wobei nicht alle praktizierende Gläubige sind), die protestantischen Gruppierungen rund eine, die Buddhisten eine halbe Million. Die Zahl derjenigen, die sich als ›religionslos‹ erklären, nimmt zu,²⁷ ebenso die Zahl der Anhänger und Anhängerinnen von neoreligiösen Bewegungen bzw. von Sekten.²⁸ Viele Menschen fühlen sich als ›religiös‹, gehören aber keiner Gemeinschaft an und legen sich in ihrem Glauben nicht fest. Wie in anderen europä-

²² Vgl. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris 1998. Gauchet formuliert die Paradoxie folgendermaßen: »Ce qui ramène les religions sur le devant de la scène, si singulier que cela puisse paraître, c'est leur recul même« (28). Auch in den Beiträgen des Bandes »Religion et action dans l'espace public« (Anm. 10) wird hervorgehoben, dass die neuen Formen des In-Erscheinung-Tretens des Religiösen nicht als eine Besetzung des öffentlichen Raumes zu interpretieren sind.

²³ Vgl. Pierre de Charentenay, *Quand le ciel trouble la terre. Religions et géopolitique*, Paris 1997, 70f.

²⁴ Vgl. Jean-Paul Willaime, *La sécularisation contemporaine du croire*, in: *Leïla Babès* (Hrsg.), *Les nouvelles manières de croire*, Paris 1996, 47–62. Willaime insistiert in mehreren Publikationen auf der ›internen Säkularisierung‹ des Religiösen in der Phase der Ultramodernität.

²⁵ Vgl. Jocelyne Cesari, *Musulmans et républicains. Les jeunes, l'islam et la France*, Bruxelles 1998; *Leïla Babès*, *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*, Paris 1997. Olivier Roy vertritt die These, die eigentlichen Säkularisierer seien die Islamisten und Neofundamentalisten, vgl. *ders.*, *L'islam mondialisé*, Paris 2002.

²⁶ Vgl. Hervieu-Léger, *Le pèlerin* (Anm. 9), 41 und passim.

²⁷ Vgl. Jean-Paul Willaime, *Les perceptions du religieux au miroir des régulations locales*, in: *Frégosi/Willaime* (Hrsg.), *Le religieux* (Anm. 13), 346–364. Willaime konstatiert: Gemäß der Untersuchung des I. S. S. P. von 1998 erklärten 45% aller Franzosen und 63% der Jugendlichen, ›ohne Religion‹ zu sein. In seinem umstrittenen Buch ›Vers une France païenne‹ (Paris 1999) behauptet der Bischof von Clermont-Ferrand, *Hippolyte Simon*, Frankreich sei kein christliches Land mehr und das Heidentum kehre wieder.

²⁸ Am 30. Mai 2001 nahm das französische Parlament ein Gesetz an, das das Ziel hat, die ›Prävention und die Repression sektiererischer Bewegungen‹ zu verstärken. Zur Sektenfrage vgl. *Danièle Hervieu-Léger*, *La Religion en miettes ou la question des sectes*, Paris 2001.

ischen Ländern breitet sich auch in Frankreich eine von den institutionalisierten Religionen lösgelöste diffuse ›Religiosität‹ aus, eine ›*religion hors piste*‹.²⁹

Die interne Säkularisierung (= Pluralisierung, Subjektivierung und Individualisierung) der traditionellen Religionen begünstigt nach religionssoziologischer Analyse die neue Akzeptanz und freiere Wirksamkeit der Religionen im öffentlichen Raum. Die Pluralisierung des öffentlichen Raumes ist eine weitere Voraussetzung dafür, dass die Religionen aus der Privatheit heraustreten können. Als Konkurrentinnen in einem demokratisierten Universum können sie indessen keine hegemoniale Rolle spielen.

Dem Machtverlust der Religionen durch demokratische Neutralisierung entspricht auf der politischen Seite die Erschöpfung der großen Leitideen des Republikanismus und ein Ende des ›lehrenden und moralischen Staates‹. Das Politische sei ohne Transzendenz,³⁰ das auf die Politik transferierte Heilige verliere seine Aura.³¹ Im Stadium der erfolgreichen doppelten Säkularisierung, d. h. des Religiösen und des Politischen, höre der religiöse Glaube auf, politisch zu sein und die Politik höre auf, religiös zu sein.³² Es wäre deshalb ein Irrtum zu glauben, die organisierten Religionen könnten die normative und geistige Leere der profanierten Republik durch eine umfassende Lehre ausfüllen. Es seien zunächst die Individuen, die mit ihren privaten Überzeugungen den öffentlichen Raum belebten. Das eigentlich Neue innerhalb der republikanischen Tradition Frankreichs sei das Phänomen, dass die Individuen ihre *subjektiv* angeeigneten religiösen Überlieferungen und ihre besonderen Zugehörigkeiten *öffentlich* zur Geltung bringen.³³

6. ›PROPOSER LA FOI‹ ALS BISCHÖFLICHE DEVISE

Die französischen Bischöfe versuchen der neuen Situation theologisch gerecht zu werden. Sie machen sich die Idee der ›offenen Laizität‹ zu

²⁹ Vgl. die Ergebnisse der europäischen Wertestudie von 1999: Yves Lambert, Religion: l'Europe à un tournant, in: *futuribles*, N° 277, 2002, 129–159.

³⁰ Vgl. Dominique Schnapper, *La démocratie providentielle*, Paris 2002, 263 ff.

³¹ Willaïme versteht die »laïcisation de la laïcité« als Signum der entzauberten Moderne; vgl. Jean-Paul Willaïme, L'ultramodernité sonne-t-elle la fin de l'oecuménisme?, in: *Recherches de science religieuse* 89/2 (2001), 177–203.

³² Vgl. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris 1998; vgl. auch das große Interview mit Gauchet: »Le double reflux du religieux et du politique«, in: *Le Figaro* vom 29. 07. 2002, 23.

³³ Vgl. Gauchet, *La religion* (Anm. 32), 89 ff.

Eigen, verzichten auf den lehramtlichen Autoritarismus, schlagen den Einzelnen den Glauben bloß vor, betonen aber gleichzeitig, das christliche Bekenntnis habe auch in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft eine öffentliche Funktion.³⁴

7. ENTPRIVATISIERUNG UND LATENTE POLITISIERUNG AM BEISPIEL DER JÜDISCHEN GEMEINSCHAFT

In den letzten dreißig Jahren hat sich das religiöse Selbstverständnis und das öffentliche Auftreten der französischen Juden, einer Minderheit von ungefähr 700.000 Personen, stark in Richtung Entprivatisierung verändert.³⁵ Die seit der Emanzipation von 1791 verinnerlichte Diskretion und die auf kulturelle Assimilation gestimmte Integration in die Nation wird von einem Teil der Juden nicht mehr als höchstes Ideal angesehen. Die zugewanderten Sepharden tragen wesentlich zur sichtbaren Erneuerung des Gemeindelebens bei,³⁶ Intellektuelle bekennen sich vermehrt öffentlich zu ihrem Judentum, die Repräsentanten der verschiedenen Organisationen bekunden offen ihre Solidarität mit dem Staat Israel und nehmen öffentlich Stellung zu antisemitischen Aggressionen gegen jüdische Personen und Einrichtungen.³⁷

Die prekäre jüdische Identität, die sich bei den einzelnen Juden aus unterschiedlich gewichteten Polen zusammensetzt, wird stabilisiert durch die Stiftung neuer Traditionen. Ich nenne zwei Beispiele: Am 12. No-

³⁴ Signifikant sind die Verlautbarungen der französischen Bischofskonferenz aus den Jahren 1994, 1996 und 1997, bekannt geworden als »Rapport Dagens«. Zum lehramtlichen Wandel vgl. *Kristoff Talin*, *Les évêques français et la laïcité: entre attestation et contestation*, in: *Baudouin/Portier* (Hrsg.) (Anm. 1), 189–204. Die religiöse Deregulierung bewirkt eine Entkoppelung zwischen dem Bekenntnis und der politischen Option; vgl. *Jean-Marie Donegani*, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris 1993.

³⁵ Zum Folgenden vgl. *Freddy Raphaël*, *La communauté juive de France entre la fidélité créatrice et le repli frileux*, und *Régine Azria*, *Les juifs et le Judaïsme dans le monde d'aujourd'hui. Bilan et perspectives*, beide Aufsätze in: *Roberto Cipriani* (Hrsg.), »Religions sans frontières?«, Rom 1994, 21–39 und 40–51; *Martine Cohen*, *Juifs et musulmans en France: Le modèle républicain d'intégration en question*, in: *Sociétés Contemporaines* N° 37, 2000, 89–120; *Pierre Birnbaum*, *Devenir des juifs d'Etat: de la visibilité à la discrétion*, in: *Bréchon u. a.* (Hrsg.) (Anm. 10), 153–163.

³⁶ Vgl. *Sylvie Strudel*, *Ostentation religieuse et pratiques politiques: le cas du judaïsme sarcellois*, in: *Bréchon u. a.* (Hrsg.) (Anm. 10), 165–180.

³⁷ Die Großdemonstration vom 7. April 2002, zu der der Zentralrat der Juden (CRIF) aufgerufen hatte, mobilisierte 200.000 Personen. Sie brachte aber auch innerjüdische Richtungskämpfe zum Vorschein, vgl. die Berichterstattung in: *Le Monde* vom 09. 04. 2002, 11.

vember 1989 wurde auf Initiative des sephardischen Großrabbiners Joseph Sitruk erstmals der Tag der Tora (*Yom HaTorah*) öffentlich begangen; und 1991 erfanden die liberalen Juden (MJLF) den ›Tag der Shoa‹ (*Yom HaShoah*). Staatlicherseits begann Präsident Mitterrand 1989, sich in offiziellen Erklärungen an die ›*communauté juive*‹ zu wenden, und 1993 gab er bekannt, die Erinnerung an die Deportation der französischen Juden in den nationalen Gedenkkalender aufzunehmen. Präsident Chirac anerkannte anlässlich einer Zeremonie am 16. Juli 1995 die ›kollektive Schuld‹ des Staates an der Deportation der französischen Juden. Auf dem Hintergrund der Geschichte des privatisierten und spiritualisierten Judentums bedeutet das ostentative öffentliche Auftreten eines Teils der Judentumsgemeinschaft und die Art und Weise, wie sich Politiker an die jüdische Gemeinschaft wenden, einen Bruch mit dem konfessionalistischen Modell der Integration der Juden in die Republik.

In neuester Zeit wird die friedliche Koexistenz zwischen der jüdischen und der muslimischen Gemeinschaft durch den israelisch-palästinensischen Konflikt auf eine harte Probe gestellt.³⁸ Die transnationale Identifikation mit Konfliktparteien birgt *allgemein* die Gefahr in sich, dass konträre politische Interessen und Solidaritätsbande in der Öffentlichkeit zu religiösen Feindschaften essenzialisiert werden.

8. SCHLUSS

Mein Bericht über die religiös-politische Konstellation in Frankreich ist fragmentarisch. Die geschilderten Veränderungen ergeben kein eindeutiges Bild. Im europäischen Vergleich zeichnet sich eine Art ›Normalisierung‹ ab. Die Abschwächung des Republikanismus, die tendenziell stärkere Gewichtung liberaler Elemente und die Pluralisierung des öffentlichen Raums eröffnen den Religionen ein erweitertes, aber nicht konfliktfreies Wirkungsfeld. Es liegt an ihnen *allen*, durch kluge Interpretation der eigenen Quellen die Zivilisierung des öffentlichen Raumes zu unterstützen.

³⁸ Vgl. Arabes en France. La tentation antijuive, in: Marianne, N° 276, 5–11 août 2002, 22f.; Raphaël Draï, Sous le signe de Sion. L'antisémitisme nouveau est arrivé, Paris 2001. Zur Besonnenheit mahnt der frühere Präsident des CRIF, Theo Klein: Le manifeste d'un juif libre, Paris 2002.