

Im Dienst eines besseren Zusammenlebens aller Glieder der Gesellschaft

Zur „laïcité à la française“

Spätestens seit der Debatte um die Aufnahme des Gottesbezugs bzw. um eine Referenz an das Christentum in der Europäischen Verfassung gilt Frankreich als das Paradebeispiel eines laizistischen Staates. Dabei erscheint die „europäische ‚Ausnahme‘ in Bezug auf das Verhältnis von Staat und Kirche den Laizisten im übrigen Europa als nachahmenswertes Modell einer gelungenen staatlich-rechtlichen Säkularisierung, den Befürwortern einer partnerschaftlichen Beziehung zwischen der staatlichen und den religiösen Institutionen hingegen als abschreckendes Muster einer antireligiösen Aufklärungspolitik“¹. Hier gerade von deutschsprachiger Seite her einen genaueren Blick auf die Realität der Laizität in Frankreich und auf die politischen Kontroversen zu werfen – einen Blick, der das dort gelebte Verhältnis von Kirche und Staat in seiner wirklichen Originalität und entsprechenden möglichen Attraktivität für Europa erkennen lässt, halte ich für das Verdienst der Arbeiten von Alois Müller². Diese erleichtern mir, meinen Beitrag einzugrenzen: Ich werde nicht oder kaum auf die Etappen der politischen Debatte in Frankreich zu sprechen kommen, die sich in vielen Modifikationen des Gesetzes von 1905 bis 2003 niedergeschlagen haben; im Dezember 2003 markiert der „Rapport Stasi“ – so genannt nach dem Leiter der mit dem Bericht beauftragten Kommission, Bernard Stasi – die vorläufig letzte Ergänzung zum Gesetz. Auch der Übergang „von der „kämpferischen zur offenen Laizität“ (Alois Müller) wird mich hier nicht als solcher, sondern nur im Spiegel der wechselseitigen Beziehungen von Staat und Kirche und deren radikalem Wandel interessieren. Jedes Nachdenken über das Konzept von „Laizität“ hat es mit den Beziehungen zwischen Religion und Gesellschaft zu tun und fordert daher, wie René Rémond zu Recht feststellt, eine Vielfalt von Zugängen. Ich werde den juridischen und politischen außer Acht

¹ Alois Müller, Allmähliche Entspannung statt Neuauflage des „Krieges der beiden Frankreich“ – Über den Platz der Religionen im öffentlichen Raum in Frankreich, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa, 44 (2003), 73-83, hier 74.

² Außer der in der vorausgehenden Fußnote gemachten Angabe vgl. Alois Müller, Wie laizistisch ist Frankreich wirklich? Von der kämpferischen zur offenen Laizität, in: Manfred Brouck / Hartmut Behr / Mathias Hildebrandt (Hgg.), Religion–Staat–Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik, Wiesbaden 2003, 69-82; ders., Laizität und Zivilreligion in Frankreich. Zur Debatte über die „laïcité ouverte“, in: Rolf Schieder (Hg.), Religionspolitik und Zivilreligion, Baden-Baden 2001, 142-171.

lassen und den soziologischen und historischen im Zusammenhang mit dem theologischen berücksichtigen.

Zum hundertsten Geburtstag der „laïcité française“ (1905-2005) erschienen in Frankreich zahllose Analysen und Reflexionen. Unter ihnen haben mir besonders Arbeiten von René Rémond, Émile Poulat, Claude Dagens, Jean-Pierre Ricard, Jean Joncheray, Christoph Theobald³ und Jean-Marie Donegani als Grundlage gedient. Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist die Klärung, was „laïcité“ in Frankreich überhaupt meint, dann geht es um die heutigen Positionen der katholischen Kirche in Frankreich zur Laizität, schließlich stellt der multireligiöse Kontext westeuropäischer Gesellschaften heute Anfragen an die Laizität, mit denen sich die Frage nach der Relevanz der „laïcité à la française“ für Europa verbindet.

Mehrere Unterscheidungen werden beim Thema „Laizität“ zu machen sein – auf eine möchte ich hier schon im Vorhinein hinweisen, weil sie unsere Ausdrucksweise betrifft. Im Deutschen sollten wir darauf achten, nicht von „Laizismus“, sondern von „Laizität“ zu sprechen, wenn wir die „laïcité“ in Frankreich meinen, d. h. das Regime sowohl im Sinne seines institutionellen Rahmens als auch im Sinne seines Geistes und seiner Praxis. „Laizität“ ist zwar ein Neologismus, genauso wie im Französischen das Wort „laïcité“; aber der Begriff „Laizismus“ kann nicht verwendet werden, es sei denn, um – genauso wie im Französischen der Begriff „laïcisme“ – die Ideologie anzuprangern, das heißt die „totalisierende Steigerung der Idee der Laizität“, die aus der antirepublikanischen Opposition stammt⁴.

Hundert Jahre französische Laizität

Was meint eigentlich die französische Laizität? Die Neutralität des Staates gegenüber jeder Religion? Die Verarmung der katholischen Kirche, die ihre Monopolstellung als religiöse Institution in Frankreich verliert? Die Achtung der Freiheit aller Bürgerinnen und Bürger hinsichtlich ihrer individuellen religiösen Überzeugungen sowie die Achtung ihrer Freiheit zur Religionsausübung durch Kulte (*cultes*)? Welche historischen Ereignisse, welche Dokumente und welche Geschichte, welche Werte und welche Auseinandersetzungen um diese Werte sind gemeint, wenn in Frankreich von „Laizität“ gesprochen wird?

³ Christoph Theobald verdanke ich auch die Motivation zu einer intensiveren positiven Auseinandersetzung mit dem für Frankreich charakteristischen Verhältnis von Kirche und Staat, besonders durch seine Einführung in das deutsch-französische Praxis-Seminar im Mai 2004, die von den deutschen Teilnehmenden am Seminar übereinstimmend als maßgeblich für ihren Zugang zu den französischen Verhältnissen beurteilt wurde.

⁴ Vgl. Alois Müller, Laizität und Zivilreligion in Frankreich, a.a.O., 142, s. Anm. 2.

Das Gesetz von 1905

Der erste und grundlegende Bezugspunkt ist das Gesetz von 1905. Das zeigen die ungezählten Kongresse und Feiern, die Manifestationen und Würdigungen – unter ihnen auch die von Papst Johannes Paul II. kurz vor seinem Tod, am 11. Februar 2005 – zu denen das Jubiläum im Dezember 2005 Anlass gab. Das Gesetz vom 9. Dezember 1905 ist der Schlussstein einer ganzen Reihe „religionsneutraler Gesetze“ (*lois laïques*) vorangegangener Jahrzehnte, die den Begriff der „laïcité“ allerdings noch nicht kannten. Nach der französischen Revolution hatte sich im 19. Jahrhundert ein katholisches und ein republikanisches Frankreich herausgebildet. Die Trias Kirche-Pfarrer-Friedhof und der nationale Feiertag des 15. August (Aufnahme Mariens in den Himmel) steht für das eine – die Trias Rathaus-Bürgermeister-Schule und der nationale Feiertag des 14. Juli (Ausbruch der Revolution mit dem Sturm auf die „Bastille“) steht für das andere Frankreich. Wenn es auch 1890 durch die diplomatischen Bemühungen des Papstes Leo XIII. von Seiten der französischen Bischöfe zu einer kirchenpolitischen Geste der Aussöhnung der Katholiken mit der Republik kam, so blieb doch der „Krieg der beiden Frankreich“ (Émile Poulat) bestimmend, und damit die frontale Opposition zwischen „dem Frankreich, das leidet“ und „dem Frankreich, das Leiden zufügt“ (so der Prälat und Theologe in Lille, Louis Baunard, 1828-1919). Am 9. Dezember 1905 wurde das Gesetz der Trennung von Kirche und Staat erlassen. Mit Christoph Theobald zitiere ich aus den ersten Artikeln des Gesetzes und übersetze:

Article 1: « 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. »

Article 2 : « La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. En conséquence [...] sont supprimées des budgets de l'État, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes. Pourront toutefois être inscrites aux dits budgets les lycées, collèges, hospices, asiles et prisons. »

Artikel 1: „Die Republik gewährleistet die Gewissensfreiheit. Sie garantiert die freie Ausübung der Kulte, wobei nur die folgenden Einschränkungen gelten, die hier im Folgenden im Interesse der öffentlichen Ordnung erlassen werden.“

Artikel 2: „Die Republik anerkennt keinen Kult, sie zahlt auch kein Gehalt oder sonstige Unterstützung. Folglich (...) werden alle Haushaltsausgaben des Staates, der Departements und der Gemeinden, die mit der Ausübung von Kulturen zu tun haben, abgeschafft. Mit diesen Haushaltsausgaben können jedoch weiterhin Gymnasien, Schulen, Krankenhäuser, Heime und Gefängnisse berücksichtigt werden.“

Gegensätzliche Interpretationen: Von der „Kriegserklärung“ zum Basistext des Gesellschaftsfriedens

Die Beschäftigung mit diesem Gesetz muss zugleich dem extremen Wandel in seiner Bewertung Rechnung tragen: Derselbe Text, der als Kriegserklärung verstanden wurde, wird heute als Text der Aussöhnung gelesen und als Übereinkunft für ein friedliches Zusammenleben interpretiert. Während dieses Gesetz von der katholischen Kirche in Frankreich zunächst als eine Aggression wahrgenommen wurde, darauf gerichtet, sie zu zerstören, und seine Anwendung mit der Weigerung, Vereine für Kultpflege (*associations culturelles*) zu bilden, boykottiert wurde, während Buchstabe und Geist des Gesetzes in den folgenden Jahren mehrfach von den Päpsten verurteilt wurden, akzeptiert die französische Kirche das Gesetz heute nicht nur, sondern würde auch kaum seine Revision oder gar Annullierung fordern⁵; und Papst Johannes Paul II. nannte in seinem im Februar 2005 an die französischen Bischöfe gesandten Brief die Trennung von 1905 zwar ein schmerzliches und traumatisierendes Ereignis, würdigte aber im selben Atemzug die französische Laizität als eine Ermüdung der Katholiken dazu, mit der ihnen eigenen religiösen Dimension einen dynamischen Beitrag zum Aufbau einer Gesellschaft zu leisten, in der alle friedlich zusammenleben können⁶.

Der Wandel in der Bewertung des Gesetzes von 1905 durch die katholische Kirche in Frankreich und in Rom (bei der evangelischen Kirche lässt sich ein umgekehrter Wandel erkennen⁷), dem von Seiten des Staates der Übergang von einer kämpferischen zu einer offenen Laizität⁸ entspricht, bringt unweigerlich zwei Fragen mit sich: die Frage nach den Faktoren, die einen solchen Wandel zu erklären vermögen, und die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit eines solchen Wandels, die das Gesetz selber enthält.

René Rémond macht aus der Geschichte der Französischen Revolution und deren unmittelbaren Folgen heraus verständlich, warum die französischen Katholiken das Gesetz von 1905 als weiteren Akt der Aggression und Gewalt empfinden mussten. Diese Verletzung der Gläubigen sowie ihre Weigerung, sich dem Gesetz durch die Bildung von Vereinen zur Kultpflege zu unterwerfen, denen der Kirchenbesitz übertragen würde, dürfen nicht darüber vergessen werden, dass der Text heute als versöhnlicher Text gelesen wird. Zugleich darf jedoch auch nicht vergessen werden, dass die französischen Behörden auf den Widerstand der katholischen Kirche damit reagierten, dass sie selber für den Unterhalt der nicht mehr im Besitz der Kirchen befindlichen Gebäude aufkamen. Diese indi-

⁵ Vgl. René Rémond, Cent ans de laïcité française, in : Études N° 4001 (2004), 55-66. Vgl. Émile Poulat, Église catholique et société civile en régime de laïcité, in : Documents Épiscopat N° 14/15 (2003), Foi chrétienne, Église catholique, laïcité, 7-10.

⁶ Vgl. Isabelle de Gaulmyn, Le Saint-Siège apprécie l'harmonie française retrouvée, in : La Croix (9-12-2005).

⁷ Vgl. René Rémond, a.a.O., 56.

⁸ Vgl. Anm. 2.

rekte Hilfe durch den Staat stellt bis heute einen unschätzbaren Dienst dar, der maßgeblich dazu beigetragen hat, eine friedliche Praxis der Laizität zu begründen. Als ein weiterer Faktor dürfen die beiden Weltkriege gelten – Christoph Theobald erinnerte daran in seiner Einführung zu dem deutsch-französischen Praxis-Seminar 2004: Mit den Erfahrungen der von der Wehrpflicht betroffenen Priester trugen ausgerechnet die beiden Weltkriege dazu bei, dass die katholische Kirche die Laizität positiv zu sehen begann – so wie die Entblößung der katholischen Kirche von ihren Privilegien umgekehrt dazu führte, dass der aggressive Antiklerikalismus immer weniger Angriffsfläche hatte.

Diese Andeutungen lassen zumindest ahnen, dass nicht wenige Faktoren der Geschichte vor und nach 1905 den Wandel in der Wirkung des Gesetzes von 1905 verständlich zu machen vermögen. Aber das Gesetz selber enthält auch die Bedingungen der Möglichkeit eines solchen Wandels. Es vereint die Gewalt eines negativen Schnitts – Schluss mit dem alten Regime – und eine positive liberale Sinnggebung, wobei für Émile Poulat im Gedächtnis der Katholiken sich eher die Gewalt eingeschrieben hat, während die Geschichte der französischen Gesellschaft im Sinn des Liberalismus weitergegangen ist – so dass Poulat in diesem Zusammenhang von einer Geschichte und zwei Weisen des Gedächtnisses spricht. Auf jeden Fall markiert das Gesetz von 1905 nicht nur das Ende des alten, bekannten Regimes sondern zugleich den Beginn eines neuen, noch völlig unbekanntes Regimes⁹. Die Mehrheit, die sich das Gesetz zu Eigen machte, träumte keineswegs vom Verschwinden des Katholizismus und wünschte nicht, dass er beseitigt würde. Beim Durchschneiden der (allzu) fest geschnürten Beziehungen zwischen Kirche und Staat ging es den meisten um ein Ende der mit der Anwendung des Konkordats verbundenen Streitigkeiten. Sie erhofften eine wirkliche religiöse Freiheit und nicht nur die individuelle Gewissensfreiheit. Legte der erste Artikel des Gesetzes nicht vertragsmäßig fest, dass die Republik die freie Ausübung der Kulte garantiert? Zudem enthielt das Gesetz Hinweise auf Zugeständnisse an das Realitätsprinzip – etwa mit einer Bestimmung, aus der abzulesen war, dass die Republik die Religionen keineswegs in einen einheitlichen Rahmen hineinzwingt. Dem Gesetz selber inhärente Elemente führten dazu, dass die Weiterentwicklung der Praxis der Laizität und ihrer Interpretation weniger durch ideologische Betrachtungen vorangetrieben wurde als durch die Anerkennung der Realitäten.¹⁰

Drei Pfeiler der „laïcité à la française“

Wichtiger Bestandteil der Realität ist der Wandel, von dem die drei Pfeiler der Laizität, die sie zu einer typisch französischen Sache machen, selber betroffen sind. Auf dem Höhepunkt der Opposition zwischen Katholizismus und Republik, zu Beginn des 20. Jahrhunderts, ist das Prinzip der

⁹ Vgl. Émile Poulat, a.a.O., 8. (Hier wie im Folgenden stammen die Übersetzungen aus dem Französischen von mir.)

¹⁰ Vgl. René Rémond, a.a.O., 58f.

Laizität zugleich untrennbar verbunden mit einem bestimmten Begriff von gesellschaftlicher Einheit oder Einheit der Nation, mit einer bestimmten Konzeption der Rolle des Staates und mit einer bestimmten Haltung gegenüber der Zivilgesellschaft. Eben diese drei Pfeiler unterliegen einem Wandel – wie René Rémond zeigt –, der erlaubt, dass im Verlauf von hundert Jahren eine konfliktive oder schlechthin negative Interpretation der Laizität einer anderen, sehr viel positiveren Verstehensweise Platz macht. So schließt die Vorstellung von der Einheit der Nation heute die von der Unterschiedlichkeit der Gruppierungen, die sie konstituieren, nicht mehr aus; im Gegenteil, die Vielfalt wird nicht nur nicht für störend, sondern für einen Faktor der Bereicherung gehalten; seit dem Zweiten Weltkrieg wird von geistlichen Familien im Plural gesprochen, aus denen sich die Nation zusammensetzt. Die Rolle des Staates wird nicht mehr puristisch im Sinn der liberalen Doktrin definiert; so werden beispielsweise der Ausgleich sozialer Ungleichheit und die Unterstützung von Aktivitäten, die dem Ganzen der Gesellschaft zugute kommen wie etwa Schulbildung in privater Trägerschaft, zu seinen Verantwortlichkeiten gezählt. Und die Beziehung zwischen Staat und Zivilgesellschaft hat sich dadurch stark verändert, dass sich der Staat immer mehr in der Anerkennung der Zivilgesellschaft und der Unterschiedlichkeit der Gruppierungen, aus denen sie sich zusammensetzt, engagiert. In dieser Entwicklung ist es zur Einrichtung von regelmäßigen Begegnungen zwischen Regierung und französischer Bischofskonferenz gekommen, und deren Dialog verletzt nicht etwa die Grundidee der Laizität, sondern befindet sich gerade in Übereinstimmung mit der modernen Interpretation der drei Säulen, auf denen die Laizität ruht.¹¹

Während eine Ideologie eher zur Verhärtung der Positionen der Konfliktparteien führt, bringt die Anwendung des Realitätsprinzips eine gewisse Flexibilität mit sich und kann zu einem Wandel der Positionen führen, weil neue Situationen neue Antworten erfordern. Dabei wird im Fall der Laizität deutlich, dass das Gesetz der Trennung die Chance enthält, eine völlig neue Weise des Zusammenlebens zu erkunden. Diese Chance allerdings tatsächlich zu ergreifen ist für beide Seiten ein Lernprozess, der Zeit braucht. Das Nachdenken über das Jahrhundert der Trennung von Staat und Kirche zeigt, dass diese Zeit genutzt wurde.

Verschiedene Ebenen – zugrunde liegende Werte

Was ist Laizität? Auch bei einer kurzen Beantwortung der Frage, wie ich sie hier versuche, darf nicht übersehen werden, dass verschiedene Ebenen gemeint sein können. Laizität kann den institutionellen oder juristischen Rahmen meinen und damit die öffentliche Laizität oder sie kann den zugrunde liegenden Geist der Bestimmungen des Gesetzes meinen, so etwas wie eine allgemeine Laizität oder auch eine Kultur der Laizität. Der institutionelle, juristische Rahmen ist entwicklungs- und anpassungsfähig; die geistige Kultur der Laizität ist durch bleibende Werte bestimmt,

¹¹ Vgl. René Rémond, a.a.O., 63-65.

die zentrale Werte der Französischen Revolution sind: „Die Laizität weist uns auf die republikanischen Werte der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit. Diese Werte sind zutiefst die unsrigen, auch wenn wir selber ihnen das Gewicht der Erfahrung des Evangeliums verleihen.“ So der Präsident der französischen Bischofskonferenz, Erzbischof Jean-Pierre Ricard, in seiner Rede zum Abschluss der Vollversammlung der französischen Bischöfe im November 2003¹², bei der die Bischöfe zum Verhältnis der katholischen Kirche zu Staat und Gesellschaft im gegenwärtigen Frankreich gearbeitet hatten.

Heute – stellt der Soziologe Jean-Marie Donegani klar – geht es gerade um die Verständigung über diese Werte, weil sie als indiskutable und gewissermaßen sakralisierte Regeln des allgemeinen Austauschs und Zusammenlebens die Grundlagen der Demokratie bilden: „Die Laizität ist – so sagt man – dem Pluralismus zugeordnet, der sie begründet. Aber die Anerkennung des Pluralismus ist die Grundlage der Identität eines jeden Gesprächspartners überhaupt.“ Interessanterweise ist es der Soziologe, der auf die Frage, welche Bedeutung in diesem Zusammenhang der Wahrheit zukommt, eine deutliche Antwort gibt: „Die liberale Gesellschaft steht der Wahrheit nicht indifferent gegenüber; sie betrachtet jedoch den Wert der Wahrheit als dem der Freiheit zugeordnet.“¹³

„Laïcité à la française“ meint also ein ganzes Bündel an Werten – zu denen an erster Stelle die Freiheit des Gewissens gehört. Spätestens nach dem Ende des Algerienkrieges (1962), als vier Millionen Algerier nach Frankreich kommen, lässt die stark werdende Präsenz des Islam die Frage nach der Laizität neu stellen. Der Staat reagiert mit dem „Rapport Stasi“ vom Dezember 2003, der an die grundlegenden Werte der Laizität erinnert. Mit Christoph Theobald zitiere ich aus dem im Internet zugänglichen umfangreichen Bericht hier drei kurze Passagen und übersetze:

« La défense de la liberté de la conscience individuelle contre tout prosélytisme vient aujourd'hui compléter les notions de séparation et de neutralité centrales dans la loi de 1905. »

« L'enseignement peut aider à la découverte des textes révélés des diverses traditions et à réfléchir sur leur significations, sans s'immiscer dans l'interprétation sacrée. La laïcité crée une responsabilité à la charge de l'État. Favoriser l'enrichissement de la connaissance critique des religions à l'école peut permettre de doter les futurs citoyens d'une formation intellectuelle et critique. Ils peuvent ainsi exercer la liberté de pensée et de choix dans le domaine des croyances. »

¹² Jean-Pierre Ricard, Archevêque de Bordeaux, Président de la Conférence des Evêques de France, 11-11-2003, Discours de clôture, <http://www.zenit.org/french/visualizza.php?sid=44384>, 3.

¹³ Jean-Marie Donegani, Auto-compréhension ecclésiale et débat public, in : Transversalités : Laïcité française et recomposition actuelle du champ religieux, (Janvier-Mars 2005), 93-108 ; hier 106.

« Dans la conception française, la laïcité n'est pas un simple 'garde-frontière' qui se limiterait à faire respecter la séparation entre l'État et les cultes, entre la politique et la sphère spirituelle ou religieuse. L'État permet la consolidation des valeurs communes qui fondent le lien social dans notre pays. Parmi ces valeurs, l'égalité entre l'homme et la femme, pour être une conquête récente, n'en a pas moins pris une place importante dans notre droit. »

„Die Verteidigung der individuellen Gewissensfreiheit gegen jeden Proselytismus erweitert heute die Aussagen über die Trennung von Staat und Kirche und die Neutralität des Staates, die im Gesetz von 1905 an zentraler Stelle stehen.“

„Der Unterricht kann dazu beitragen, die Offenbarungstexte der verschiedenen Traditionen zu entdecken und über ihre Bedeutung nachzudenken, ohne sich jedoch in die religiöse Interpretation einzumischen. Die Laizität beinhaltet für den Staat eine Verantwortung. Im Schulunterricht die kritische Kenntnis der Religionen zu bereichern kann zur intellektuellen und kritischen Bildung der zukünftigen Bürgerinnen und Bürger beitragen. Sie können so besser von der Freiheit des Denkens und der Entscheidung im Bereich der Glaubensinhalte Gebrauch machen.“

„In der französischen Konzeption hat die Laizität nicht nur die Funktion einer Grenzwahe, die sich darauf beschränken würde, die Achtung vor der Trennung zwischen Staat und Kultgemeinschaften, zwischen politischem und spirituellem oder religiösen Bereich zu gewährleisten. Der Staat trägt vielmehr auch dazu bei, die gemeinsamen Werte, in denen der soziale Zusammenhalt in unserem Land gründet, zu festigen. Unter diesen Werten hat die Gleichberechtigung von Mann und Frau keine geringere Stellung in unserem Recht, auch wenn ihre Anerkennung aus jüngerer Zeit stammt.“

Es geht um die Verteidigung der individuellen Gewissensfreiheit – damit erinnert der jüngste staatliche Bericht zur Laizität an ihre Wurzeln, die in der historischen Bewegung der Befreiung der Gewissen von jeder Form der Bevormundung liegen. Von der Aufklärung bis zum II. Vatikanum und bis heute steht die Gewissensfreiheit im Zentrum der Polemik um die Laizität. Diese meint also nicht zuerst, dass der Kirche, die vorher das gesamte Terrain beherrscht hat, ein Freiraum gegeben wird. Die Laizität bedeutet vielmehr Freiraum für jeden Menschen, gleich welche Beziehung er oder sie zur Kirche hat. Damit muss sie aber zwei widersprüchliche Anforderungen möglichst harmonisch zusammenbringen: die Freiheit, die jedem Einzelnen zuerkannt wird, in allem seinem Gewissen als letzter Instanz zu folgen, und die Notwendigkeit, den zivilen Frieden und die nationale Einheit in einer Gesellschaft zu gewährleisten, die eine Anarchie der Überzeugungen religiöser oder anderer Art nicht überleben würde. „Die Kirche“ – so Émile Poulat in seinem Vortrag vor der französischen Bi-

schofskonferenz im November 2003 – „braucht in dieser Freiheit keineswegs das Ideal für jede menschliche Gesellschaft zu sehen noch braucht sie allem zuzustimmen, was im Namen dieser Freiheit gedacht, gesagt oder getan wird. Es genügt, dass sie auf ihre Lehre von der menschlichen Freiheit zurückkommt und akzeptiert, dass sich ihr Ausübung und Kontrolle dieser Freiheit seither entziehen – in einer Gesellschaft, in der sie selber vom Recht der allen zuerkannten Freiheiten Gebrauch machen kann, allem voran der vollen Freiheit dazu, öffentlich zu sagen, was sie glaubt, was sie denkt und was sie ablehnt. Ihr wirkliches Problem ist, sich zu Gehör zu bringen.“¹⁴

Heutige Positionen der katholischen Kirche in Frankreich zur Laizität

Die Vollversammlung der französischen Bischöfe im November 2003 hinterließ bei Journalisten den Eindruck, dass die Bischöfe ein politikwissenschaftliches Seminar machten¹⁵. In seiner eben schon zitierten Schlussrede hob der Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, Erzbischof Jean-Pierre Ricard, drei Punkte hervor: (1) „Wir anerkennen die Laizität des Staates“. (2) „Wir wünschen die Praxis einer wachsam und einer gastfreundlichen (*accueillante*) Laizität.“ (3) „Wir wollen, als katholische Kirche, unseren Beitrag zum Bemühen um ein besseres Zusammenleben leisten.“ Aus dem Abschnitt zum zweiten Punkt zitiere ich und übersetze: „Die Laizität ist nicht nur ein institutioneller Rahmen. Auch von Seiten des Staates aus ist sie eine Praxis und ein Geist. Diese scheinen mir durch zwei Worte charakterisiert werden zu können: Wachsamkeit (*vigilance*) und Gastfreundschaft (*accueil*). Wachsamkeit: Es gehört zur Verantwortung des Staates, die Gewissensfreiheit zu verteidigen und auf eine friedliche soziale Koexistenz aller Mitglieder der Gesellschaft zu wachen. [...] Diese Wachsamkeit darf aber nicht zu einer Haltung des Misstrauens führen. Im Gegenteil: Sie muss von einer Gastfreundschaft für die in unserer Gesellschaft präsenten unterschiedlichen geistlichen und religiösen Familien¹⁶ begleitet werden. Diese leisten ihren Beitrag zu einem Zusammenleben der Franzosen. Denn wenn der Staat auch religionsneutral (*laïc*) ist, so ist es deswegen nicht die bürgerliche Gesellschaft. Wir Katholiken bezeugen, in welchem Maß eine der Religionsausübung günstige Verwaltungs-, Ordnungs- und Rechtspraxis ein wichtiger Faktor für eine friedliche Integration im demokratischen französischen Leben im letzten Jahrhundert war. Die Begegnung, der Dialog, die Praxis einer wechselseitigen Annäherung tragen ebenso zu dieser Integration bei. Wir fragen uns, ob heute

¹⁴ Émile Poulat, a.a.O., 9.

¹⁵ Vgl. Claire Lesegretain, Les évêques réfléchissent à une nouvelle laïcité, in : La Croix (7-11-2003), 16.

¹⁶ Es ist interessant, dass eben dieses Wort – aus kirchlichem Mund – von den unterschiedlichen geistlichen und religiösen Familien einen Monat später in dem – staatlichen – „Rapport Stasi“ zu den Schlüsselworten gehört. Hierin scheint mir ein schöner Hinweis darauf zu liegen, was heute in Frankreich „laïcité“ heißt.

dieses Gleichgewicht zwischen Wachsamkeit und Gastfreundschaft nicht zum Schaden der letzteren verloren ging. Der Vorschlag, Schülerinnen im Rahmen des Unterrichts das Tragen jeglicher Zeichen religiöser Zugehörigkeit zu verbieten, erscheint uns als ein Zurücknehmen der religiösen Freiheit. (...) Die wahre Laizität ist jene, die dazu beiträgt, ein besseres Zusammenleben aller Mitglieder einer Gesellschaft zu erleichtern.“¹⁷

Claude Dagens, Bischof von Angoulême und Endredaktor der drei Schriften, die vor zehn Jahren die Gesprächsinitiative „Proposer la foi dans la société actuelle“ in die Öffentlichkeit brachten, trug mit einem Vortrag zu dem „Politikseminar“ der französischen Bischöfe im November 2003 bei und stellte seine Positionen in einem Zeitungsinterview am hundertsten Jahrestag des Gesetzes von 1905 vor. Für ihn bestätigt das friedliche Klima der nationalen Gedenkfeiern den erreichten Konsens, wobei er die weit engagierteren Diskussionen bei lokalen Gesellschafts- und Kirchenvertretern findet, weil diese noch dringender genötigt sind, gemeinsam Lösungsversuche für eine äußerst zerbrechlich und gewaltbereit gewordene Gesellschaft zu finden. „Wir brauchen einander wechselseitig, um dieses im Grunde immer noch wenig bekannte Gesetz von 1905 in die Praxis umzusetzen, das heißt, um in seinen Geist einzutreten, der nicht ein Geist der Aggression ist.“ Die Herausforderungen, die sich der Laizität gegenwärtig stellen, sind für Dagens nicht so sehr institutioneller oder juridischer Natur, in einer vielfach verunsicherten Gesellschaft liegen sie vielmehr im Bereich der Bildung. Das Gesetz selber sollte auf keinen Fall verändert werden. Es gehört zu „unserem konstitutionellen Sockel“. Auf die Frage, ob die französischen Bischöfe Angst haben, Revisionsvorschläge zu machen, antwortet Dagens: „Wir sind noch viel zu zurückhaltend, viel zu vorsichtig. Unser Horizont begrenzt sich oft darauf, ja nichts in Bewegung zu bringen, und daraus macht uns niemand einen Vorwurf. Ich würde wünschen, dass wir ein gelasseneres und zugleich ein engagierteres Bewusstsein von unserer Fähigkeit zur Präsenz in der französischen Gesellschaft hätten, was im Übrigen die Politiker erwarten. Wenn uns dieses Gesetz einen Rahmen gibt, so ist meine Sorge eher eine verbreitete Meinung, das Gesetz müsste alle schwierigen und komplexen Situationen lösen. Dieser Hyperlegalismus beruhigt mich nicht. Er erscheint mir als Flucht oder Alibi.“¹⁸

Diese positive konstruktiv-kritische Einstellung zur Laizität findet ihre Entsprechung in der gründlichen Analyse der philosophischen, moralischen und politischen Dimensionen der für die Kirche durch die Laizität auferlegten „Prüfung“, die Claude Dagens im November 2003 seinen in Lourdes versammelten Bischofskollegen vorträgt; hier spart er nicht mit Selbstkritik: „Die herrschende Haltung der katholischen Kirche in Frankreich gegenüber dem siegenden Rationalismus (der philosophischen

¹⁷ Jean-Pierre Ricard, ebd.

¹⁸ Claude Dagens, „La question posée est celle de l'engagement de l'État“. L'évêque d'Angoulême s'inquiète d'un État qui confierait aux religions un rôle d'encadrement de la société. Recueilli par Jean-Marie Guénois, in: La Croix (9-12-2005), 5.

Dimension des Gedankens der Laizität) war vom Widerstand bestimmt, vom Rückzug auf defensive Positionen, was zur Krise des Modernismus und zur Verurteilung der im Bereich des Glaubens angewandten Methoden des Rationalismus führte. Das hatte in der katholischen Kirche in Frankreich eine hartnäckige Neigung zu einem gewissen Anti-Intellektualismus zur Folge, der die Reflexion verachtete und das Handeln oder die geistliche Erfahrung allein bevorzugte. Verständlicherweise kam es dadurch im öffentlichen Unterricht bei Katholiken zu einem zweigleisigen Verhalten: Den Ausdruck ihres Glaubens behielten sie ihrem Privatleben vor, während sie in ihren jeweiligen Fächern ganz und gar den Regeln der Rationalität folgten."¹⁹

Anfragen an die Laizität durch den gegenwärtigen zunehmend multireligiösen Kontext

Im Jubiläumsjahr der Laizität, 2005, stand die erste Ausgabe der vom *Institut Catholique* herausgegebenen Vierteljahresschrift unter dem Thema „*Laïcité française et recomposition actuelle du champ religieux*“. Die Auflösung (*décomposition*) und Neu-Zusammensetzung (*recomposition*) religiöser Wirklichkeit im Zeichen einer Ausstreuung des Religiösen (*dissémination du religieux*) und die damit gegebenen Anfragen an die Laizität und das Verhältnis von Glauben und Kirche zu dieser Laizität werden hier von dem Soziologen Jean Joncheray²⁰ und dem Theologen Christoph Theobald unter Aspekten analysiert, die auch für den europäischen und deutschen Kontext relevant sein können.

Anfragen in soziologischer Sicht

Der Soziologe Jean Joncheray spricht von einer pluralen, nicht unbedingt pluralistischen Situation. Pluralistisch wäre sie für ihn, wenn die verschiedenen religiösen Gruppen ihre Vielfalt für normal und wünschenswert halten würden, was nicht unbedingt der Fall ist. Die Pluralität als solche ist nun keineswegs neu. Schon das napoleonische Konkordat anerkannte verschiedene Kulte. Aber die massive Präsenz der katholischen Kirche bestimmte noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Gemüter, die Debatten und die Gesetzgebung so sehr, dass nur zwei Lager im Blick waren und Émile Poulat für diese Zeit vom Krieg der beiden Frankreich sprechen konnte. Die anderen Kulte wurden nicht als Angriff auf die Laizität wahrgenommen; umgekehrt garantierte die Laizität ihnen gerade die Existenzbedingungen, die sie brauchten. Diese religiöse Pluralität hat sich

¹⁹ Claude Dagens, *Conscience catholique et laïcité – Mise à l'épreuve et approfondissement*, in : *Documents Épiscopat* N° 14/15 (2003), *Foi chrétienne, Église catholique, laïcité*, 11-21, hier 12.

²⁰ Jean Joncheray, *Pluralisme religieux, nouveaux mouvements religieux, dissémination du religieux et laïcité*, in : *Transversalités : Laïcité française et recomposition actuelle du champ religieux*, (Janvier-Mars 2005), 61-72. Christoph Theobald, *Recomposition du religieux dans le cadre de la laïcité, nouveau défi pour la foi et pour l'Église*, in : *Transversalités : Laïcité française et recomposition actuelle du champ religieux*, (Janvier-Mars 2005), 73-82.

im Lauf des 20. Jahrhunderts stark verändert. Es kamen nicht nur große Religionsgruppen hinzu, wie Islam und Buddhismus, sondern auch und immer zahlreicher Gruppen und Bewegungen, die an keine der großen religiösen Traditionen oder nicht nur an eine von ihnen anknüpfen. Sie sind in ihrem Funktionieren weit schwieriger zu umschreiben. Weil sie scheinbar keinen „klaren und deutlichen Ideen“ folgen und nur lockere Netzwerke bilden, werden sie gern als charismatische oder mystische Gruppen oder auch als Sekten eingestuft, ohne dass hierfür präzise Kriterien angeführt werden können.

Es ist also ein doppelter Wechsel: Auf der einen Seite geht die Laizität nicht mehr nur zwei Gesprächspartner an, hinter denen andere Gesprächspartner keine Bedeutung haben; vielmehr muss heute einem echten Pluralismus und damit vielen Gesprächspartnern Rechnung getragen werden. Auf der anderen Seite unterscheiden sich die neuen religiösen Ausdrucksweisen, die heute in Frankreich existieren, erheblich von denen, an die man gewöhnt ist, wenn man an die katholische Kirche, aber auch an das Judentum und an die protestantischen Bekenntnisse denkt. Daher sind für Jean Joncheray „Religion“ und „Religionen“ nicht mehr die adäquaten Begriffe, weil damit organisierte religiöse Institutionen gemeint sind. Für das neue Phänomen der Auflösung und Neu-Zusammensetzung religiöser Wirklichkeit ist der unbestimmte Begriff „das Religiöse“ eher zutreffend. Im Grund kann man bei den beobachteten Phänomenen mit ihrer starken Tendenz zur Individualisierung nicht einmal mehr genaue Kriterien angeben, die sie als religiös einstufen lassen oder nicht.

Auch beim Begriff der Neu-Zusammensetzung religiöser Wirklichkeit muss man kritisch fragen, wieweit hier doch noch klassische religiöse Institutionen die Bezugspunkte bilden. Die von Weber und Troeltsch stammende bis heute benutzte soziologische Typologie, die „Kirche“, „Sekte“ und „Mystiker“ als Organisationstypen unterscheidet, genügt heute gerade nicht, um dem Gesamtall der gesellschaftlichen Phänomene Rechnung zu tragen, die in irgendeiner Weise auf Religiöses Bezug nehmen. Die klassische Typologie geht von der Frage der Zugehörigkeit aus. Als unterscheidendes Merkmal dient die Art und Weise, wie ein Individuum zu einer religiösen Gruppe gehört: Die Zugehörigkeit, die man sich nicht aussuchen kann, macht den Typ „Kirche“ aus; die selbst gewählte Zugehörigkeit ist typisch für die „Sekte“; und die vage oder lockere Form der Zugehörigkeit kennzeichnet den „Mystiker“ oder die „Spirituelle“. Dabei steht nicht in Frage, eine religiöse Position überhaupt durch eine Zugehörigkeit zu definieren. Heute muss jedoch in Rechnung gestellt werden, dass eben dieses Definitionskriterium nicht gilt. Der Bezug auf Religiöses spielt für den Aufbau der Identität der einzelnen Menschen eine entscheidende Rolle, ohne dass diese damit die Zugehörigkeit zu einer Institution verbinden. Dieser Tatsache Rechnung zu tragen, ist schwer. Denn auch wer von Teil-Zugehörigkeiten spricht, bleibt noch in der Optik der Zugehörigkeit. Die Frage der Zugehörigkeit kann sicherlich nicht ausge-

klammert werden, aber sie genügt nicht, um die Komplexität der möglichen Bezüge zu Religiösem zu erfassen.

Die erste Frage, die sich für Jean Joncheray von diesem Kontext her für die Laizität von 1905 stellt, betrifft das Verhältnis der beiden Freiheiten, Gewissensfreiheit (*liberté de conscience*) und Freiheit der Religionsausübung (*libre exercice des cultes*): Wie kann angesichts einer sehr viel unübersichtlicher gewordenen religiösen Landschaft diese doppelte Freiheit, wie sie im ersten Satz des ersten Artikels von 1905 artikuliert wird, funktionieren? Die erste Freiheit, die des Gewissens, ist eine individuelle Freiheit, und das Religiöse wird hier als eine persönliche Angelegenheit betrachtet. Sie wird durch die öffentliche Hand gegen einen möglichen Eingriff durch eine religiöse Organisation garantiert. Der zweite Satz, bei dem es um die Freiheit der Religionsausübung oder des Kultes, geht, betrifft die soziale Dimension des Religiösen. Diese beiden Freiheiten werden klar unterschieden. Auf der einen Seite wird die Entscheidung der Einzelnen respektiert, auf der anderen Seite wird den religiösen Institutionen implizit das Recht zuerkannt, den Ausdruck religiöser Überzeugungen durch die Organisation eines Kultes etwa zu regeln. Diese Verbindung der beiden Freiheiten auf der Basis ihrer klaren Trennung gilt für den „Rapport Stasi“ nicht mehr. Hier werden die beiden Freiheiten in einer einzigen zusammengefasst, indem nämlich den „spirituellen Optionen“, die eher in den Bereich der persönlichen Gewissensfreiheit fallen, das gewährt wird, was vorher den „Kulten“ gewährt wurde. Wenn dabei sogar von einer als Freiheit zum Kult durchbuchstabierten Freiheit des Gewissens gesprochen wird, so ist ganz deutlich, dass das, was 1905 in zwei Zugänge differenziert wurde, jetzt in einem einzigen größeren Ganzen zusammengefasst wird. Dies ist sicher eine Art und Weise, wie man der veränderten religiösen Landschaft gerecht zu werden sucht. Können aber die „spirituellen Optionen“ tatsächlich als Entsprechung zu dem betrachtet werden, was man 1905 „Kulte“, also Akte der Religionsausübung nannte?

Die weitere Frage des Soziologen gilt den Gesprächspartnern: Wer sind die implizit anerkannten Gesprächspartner? Als die Republik 1905 festlegte, dass sie keinen Kult subventioniert, um so die freie Ausübung der Kulte zu gewährleisten, setzte sie implizit voraus, dass man wusste, was ein „Kult“ oder was „die Kulte“ sind, die im Sinn einer freien Religionsausübung verstanden werden. Das heißt, um „keinen Kult“ anzuerkennen, muss die Republik die Kulte kennen! Das Gesetz von 1905 funktioniert auf der Basis organisierter Kulte, die bekannt sind und damit kontrollierbar. Der Staat braucht dafür immer Gesprächspartner – diese müssen geschaffen werden, wenn sie noch nicht existieren – so wie es Napoleon mit dem Judentum tat. Aber heute liegt die Schwierigkeit genau hier: Die verschiedenen spirituellen Optionen, aus denen Gesprächspartner konstituiert werden könnten, sind dafür zu wenig organisiert, zu wenig klar definiert, zu kurzlebig. Das Religiöse entzieht sich immer mehr bekannten Formen von Institutionalisierung. In diesem Zusammenhang muss eine

Frage auch diese neuen Formen einer Institutionalisierung betreffen und genauer die Frage, ob das in Frankreich seit 1901 bzw. 1905 geltende Vereinsrecht hier noch passend ist. Eine andere Frage von Jean Joncheray zielt auf die Werte der Laizität. Der „Rapport Stasi“ benennt die Werte der Laizität in aller Klarheit: Freiheit des Gewissens, Gleichheit des Rechts zu spirituellen und religiösen Optionen, Neutralität der öffentlichen Gewalt. Diese Werte werden heute jedoch nicht unbedingt von allen Bürgerinnen und Bürgern anerkannt.

Als Soziologe sieht es Jean Joncheray als seine Aufgabe, sich auf Fragen zu konzentrieren, ohne Vorschläge zu deren Beantwortung machen zu können. In der Reaktion des Theologen zeichnet sich eine Perspektive ab, in der Antworten gesucht werden können.

Anfragen in theologischer Sicht

Der Theologe Christoph Theobald macht sich die soziologische Analyse der Veränderungen der religiösen Landschaft sowie deren Auswirkungen im Rahmen des Gesetzes von 1905 und seiner Neudefinition durch den „Rapport Stasi“ zu eigen und fragt, was sie für Glauben und Kirche und für ihr Verhältnis zur Laizität bedeuten.

Für Glauben und Kirche liegt die Schwierigkeit nicht mehr darin, wie noch zur Zeit des II. Vatikanums, die Religionsfreiheit als ein vom Glauben selbst gefordertes und im öffentlichen und religionsneutralen Raum eingeschriebenes Recht anzuerkennen, sondern die Kirche findet sich jetzt im öffentlichen Raum Seite an Seite mit neuen Gesprächspartnern – „Vertretern unterschiedlicher geistlicher Optionen“ wie der „Rapport Stasi“ sagt – die schwieriger zu identifizieren sind und von denen einige durchaus Schwierigkeiten mit der „laïcité à la française“ haben. Die Präsenz der neuen Gesprächspartner lässt die Kirche entdecken, dass es in ihr selber zu einer ähnlichen Ausdifferenzierung der Bezüge zum Religiösen gekommen ist. Und diese Ausdifferenzierung bedroht die Kirche in ihrem Bild von sich selber als einer auf genaue Regeln der Zugehörigkeit gebaute Institution, und stellt zugleich auch das Verhältnis von Glauben und Kirche zur Laizität von 1905 in Frage.

Damit dieser Zusammenhang verständlich wird, muss man sich die Neuheit der gegenwärtigen Situation vergegenwärtigen. Die Laizität selber bleibt noch in einer kulturellen Matrix verwurzelt, die „christlich“ zu nennen ist, soweit sie mit einer Ordnung der Unterscheidung oder Nicht-Vermischung der Gewalten – formalisiert in der christologischen Definition von Chalkedon – die Gemüter für eine Trennung von Staat und Kirche vorbereitet hatte. Zwischen Laizität und Katholizismus lässt sich ein grundlegendes Einverständnis in Bezug darauf feststellen, dass ihnen die christliche Offenbarung auf der einen Seite und auf der einen Seite der westliche Humanismus als absolute Größen gelten. Die Institutionen „Kirche“ und „Staat“ setzen beide dieses selbe kulturelle Universum voraus und ordnen es, wobei sie beide ihre Legitimität aus ihrem Respekt eines Abso-

luten und aus ihrer Kraft zur gesellschaftlichen Ordnung schöpfen. Die neuen Gesprächspartner und vor allem ihre Unübersichtlichkeit, die durch sie ins Spiel gebrachten Phänomene der Individualisierung, Pluralisierung und Des-Institutionalisierung erschüttern damit die kulturelle Matrix, die beiden – Laizität und Katholizismus – bisher gemeinsam war. Auf der einen Seite fordern Auflösung und Neu-Zusammensetzung des Religiösen die Ordnungskraft des Staates heraus oder überfordern sie sogar²¹. Auf der anderen Seite hält der Katholizismus noch in jüngerer Zeit in den lehramtlichen Äußerungen zur Moral am Absoluten einer einzigen Wahrheit fest.

Die neue Herausforderung für Glauben und Kirche liegt also darin, die durch die Auflösung und Neuzusammensetzung des Religiösen für sie und für die Laizität entstandene Situation neu zu durchdenken und auf das zu setzen, was sich dadurch neu von ihrer eigenen Identität offenbart. Die für die Laizität entstandene Situation verdeutlicht Christoph Theobald, indem er die Herausforderung in Begriffen der politischen Philosophie ausdrückt: „Jeder der Teilnehmer an der Debatte der Gesellschaft über ihren religionsneutralen Status (*son statut laïc*) muss in diese Debatte von seiner eigenen Identität und seinen eigenen Quellen her eintreten können, wobei er jedoch zugleich verpflichtet ist, im Augenblick seines Eintritts die Grundregeln jeder Kommunikation zu akzeptieren.“²² Die Herausforderung für Glauben und Kirche formuliert der Theologe in der Frage: „Kann der christliche Glaube sich, von der Mitte dessen her, was er als seine Identität ansieht, mit dieser ‚agnostischen‘ Bedingung einer politischen Philosophie in Einklang bringen? Mehr noch: Kann er sich durch die gegenwärtig vorgefundene Situation im Herzen einer religionsneutralen Kultur zu einer neuen Einsicht in seine eigenen theologalen und ethischen Ressourcen führen lassen?“²³

Die Perspektive, in der Christoph Theobald eine Antwort sieht, hat eine theoretische und praktische Seite. Die theoretische Seite wiederum hat zwei Momente: In erster Linie geht es darum, das Sprechen von „Wahrheit“, so wie es der christlichen Tradition bis in die jüngsten Verlautbarungen hinein eigentümlich ist, in Begriffen von Kommunikation zu übersetzen. Gerade die religiöse und spirituelle Situation, so wie sie heute gegeben ist, erfordert dringend die Beachtung des Unterschieds zwischen der inneren und äußeren Perspektive eines jeden Gesprächspartners. Die Fremdheit des anderen kann zur Quelle von – nicht nur religiöser – Gewalt werden, sie kann auch einfach gegenseitige Gleichgültigkeit begründen; sie kann aber auch zum Ort vielfacher Lernprozesse werden. Hier spielt für Christoph Theobald die so genannte „goldene Regel“ eine Rolle: Als Maß einer grundlegenden Wechselseitigkeit ist sie nicht nur eine

²¹ In diesem Zusammenhang spricht die Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger von einer „laïcité en panne“: vgl. Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement*, Paris 1999, 202-252.

²² Christoph Theobald, a.a.O., 77.

²³ A.a.O., 80.

Maxime von Respekt und Gerechtigkeit, die unsere menschlichen Beziehungen regelt, vielmehr setzt sie implizit auch eine „maßlose Haltung“ insofern voraus, als es sich um die paradoxe Fähigkeit handelt, sich an die Stelle des anderen zu versetzen, ohne den eigenen Ort zu verlassen.²⁴ „In zweiter Linie geht es darum, zu zeigen, dass die Heiligkeit des Jesus von Nazareth, Selbstoffenbarung oder Selbstmitteilung Gottes – in der Rahner'schen Terminologie – keineswegs die Autonomie der Kulturen und menschlichen Optionen erdrückt; dass sie vielmehr im Gegenteil – und zwar aufgrund dessen, was sie im Herzen unserer hin und her spielenden Beziehungen ist – darin besteht, die zutiefst eigenen Ressourcen all dieser Traditionen zu wecken.“²⁵

Für die Praxis einer Kultur der Laizität oder eine neue Kunst des Zusammenlebens bringt dieses Argument als erstes eine Entscheidung: Christlicher Glaube und Präsenz der Kirche sind nicht so sehr für jene öffentliche Laizität von Bedeutung, in der Émile Poulat die eigentlich französische Errungenschaft sieht; ihr Feld ist vielmehr die Laizität als allgemeine Kultur. Hier besteht die praktische Übung der Kirche darin, nicht müde im „Übersetzen“ dessen zu werden, was sie glaubt und feiert, und nicht müde darin zu werden, Christinnen und Christen und ihre Gemeinschaften sensibler zu machen für das, was sich an der Grenze unserer inneren und äußeren Perspektiven abspielt: Hierin sieht Christoph Theobald den besten Dienst, den Glauben und Kirche im Dienst einer religionsneutralen Kultur leisten können. „Die Kirche würde damit anderen Religionen und spirituellen Optionen zeigen, dass es möglich ist, in einen gemeinsamen Prozess der ‚Selbst-Entzifferung der Gesellschaft‘ einzutreten, ohne auf die eigenen Quellen zu verzichten; dass es vielmehr möglich ist, die eigenen Quellen in diesem Prozess noch weiter zu entdecken und in der Achtung ihrer erst nach und nach als begrenzt erkennbaren Kommunizierbarkeit geltend zu machen.“²⁶

Können wir auf diese Weise von einer Laizität als öffentlicher Ordnung „à la française“ zu einer gemeinsamen Kultur der Laizität kommen, die als solche für Europa und damit auch für Deutschland relevant ist? Argumente, die in diese Richtung weisen, deuten sich bei den zuletzt zitierten Autoren an. Bei ihnen wurde auch klar, dass die Voraussetzung, um in dieser Richtung weiterzugehen, das gründliche Bemühen um ein erneuertes Verständnis von Laizität innerhalb unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation ist. Mein Beitrag möchte zumindest dazu motivieren, in diese Auseinandersetzung einzutreten.

²⁴ Vgl. ebd.

²⁵ A.a.O., 81.

²⁶ A.a.O., 81-82.