

5 Unterscheidungen von Religion und Politik: Pfadbeispiele aus der Gegenwart

Die Zäsur des 19. Jahrhunderts hat die Religionspolitik grundlegend verändert: Mit Demokratie und Säkularisierung sowie mit einer nie da gewesenen Verdichtung globaler Beziehungen sind die Grammatiken von Christentum und Islam neu gerahmt. Zugleich bleiben grundlegende grammatikalische Vektoren beider Religionen in Geltung. Um diese alt-neue Konstellation geht es in den folgenden Exkursionen in vier Länder, um den gegenwärtigen Folgen grammatikalischer Dispositionen in der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Politik nachzuspüren. Die vier Länder dokumentieren grundlegende Optionen, wie diese Dispositionen kontingent, mithin nicht notwendig, aber wahrscheinlich langfristig Entwicklungen prägen.

- Den Anfang macht der Kanton Freiburg in der Schweiz (↗ 5.1), der bis zum 19. Jahrhundert ein souveräner Staat war und exemplarisch für das in christlichen, aber auch islamischen Traditionen dominierende Modell einer Verflechtung von Religion und Politik steht. Angesichts von Alternativentwürfen, die eine strikte Trennung beider Sphären forderten, wurde dieses Modell im 20. Jahrhundert als „hinkende Trennung“ (negativ) oder als „kooperative“ Beziehung (positiv) gedeutet. Anders als in einem „assertive secularism“ (Frankreich), wo man die Religion aus der öffentlichen Sphäre ausschließen wollte oder im „passive secularism“ (Vereinigte Staaten), wo Religion im öffentlichen Raum toleriert wird, aber ein weitreichendes Handlungsverbot für den Staat im ersten Verfassungsamendment besteht,¹ dokumentiert das Freiburger Modell, wie im Rahmen einer Unterscheidung zwischen Religion und Staat Austauschprozesse funktionieren. Freiburg steht damit letztlich exemplarisch für fast alle europäischen Staaten.
- Mit Frankreich (↗ 5.2) liegt ein Gegenmodell vor, insofern man 1905 ein Gesetz zur Trennung (séparation) von Kirche und Staat verabschiedete, das genau diese Verflechtungen, die bis zur Französischen Revolution ausgesprochen dicht gewesen waren, eliminieren und einen radikal religionsneutralen Staat konstituieren sollte. Frankreich wurde zu dem Leitmodell dieses Typs von säkularer, „laizistischer“ Religionspolitik. Die konfliktreiche Genese der intentionalen „Trennung“ steht im Zentrum dieses Kapitels, das jedoch gleichzeitig dokumentiert, dass genau diese Trennung in der Praxis nie vollständig funktionierte. Frankreich ist insofern ein Beispiel für eine nur schwache Ver-

1 Kuru: Assertive and Passive Secularism, 235.

flechtung von Staat und Religion. Zugleich ist die französische Debatte ein wichtiger Hintergrund für die Entwicklung in Tunesien.

- Der Iran (↗ 5.3) dokumentiert nicht nur ein islamisches Land, sondern einen Extremfall mit der gegenwärtig besonders engen Verflechtung von Religion und Politik – allerdings aus einer persischen Tradition kommend, in der die religiösen Akteure im Vergleich mit anderen islamischen Ländern traditionell vergleichsweise wenig Einfluss auf die Politik genommen hatten; aber die „Revolution“ von 1979 hat die Karten neu gemischt. Der Iran eröffnet zudem den Blick auf ein Land schiitischer Prägung, das gegenüber der sunnitischen einen eigenständigen Pfad theologischer und politischer Reflexion besitzt.
- Das letzte Beispiel bildet Tunesien (↗ 5.4), ein Land, das seit der Unabhängigkeit im Jahr 1956 im Rahmen eines Verflechtungsmodells Religion und Staat teilweise dissoziiert hat. Für diese Wahl gibt es mehrere Gründe: Das Land ist erstens vom sunnitischen Islam geprägt; zweitens ist Tunesien ein Beispiel für die Verbindung des Islam mit einem (liberalen) demokratischen *ordre politique*; drittens sind die intellektuellen Debatten, da sie weitestgehend auf Französisch geführt werden, auch dann zugänglich (wie auch die wichtigsten staatlichen Dokumente in offiziellen Übersetzungen), wenn man des Arabischen nicht mächtig ist – wenngleich das Französische einen eurozentrischen Filter bildet.

Um die Heterogenität dieser vier Länder vergleichbar zu machen, ist als *tertium comparationis* ein roter Faden eingezogen, das Verfassungsrecht. Innerhalb dieses Rahmens sind, wie in den vorhergehenden Kapiteln, je spezifische Themen eingeflochten, an denen das Verhältnis von Religion und Politik scharfgestellt wird, etwa die Anerkennung von Religionsgemeinschaften oder das Personenstandsrecht. Dass mit dem roten Verfassungsfaden eine westliche Tradition als Leitperspektive fungiert – entstammen doch Verfassungen der neuzeitlichen nordamerikanisch-kontinentaleuropäischen Politiktradition – ist insofern ein akzeptabler Preis, als sowohl der Iran als auch Tunesien diese Konzepte inkulturiert haben.

5.1 Fribourg

In dem zweisprachigen Schweizer Kanton Fribourg/Freiburg verdichtet sich wie in einem Brennglas die Konzeption eines intentional verflochtenen Verhältnisses von Religion und Staat. Der Kanton, ein bis zum Ende des 18. Jahrhunderts souveräner Staat mit einem bis heute eigenständigen Religionsrecht, dokumentiert

damit exemplarisch das in Europa weitestverbreitete Modell der Beziehungen zwischen Religion und Politik: eine Verflechtung beider Akteure bei gleichzeitiger Unterscheidung ihrer Legitimitätsansprüche, Institutionen, Rechtssysteme und Handlungsfelder. Das Freiburger Modell teilt Grundstrukturen und viele Elemente mit den Regelungen in anderen europäischen Gesellschaften, besitzt aber auch schweizerische und darin nochmals Freiburger Eigenheiten. Das Alternativmodell, eine scharfe Unterscheidung und intentionale Trennung, wird am Beispiel Frankreichs diskutiert (↗ 5.3) und in diesem Kapitel kurz am Beispiel Genfs gestreift werden (↗ 5.1.3).

Fribourg dokumentiert aber auch für die genannte Ausrichtung lokale Verankerung und Praxis des Rechts (↗ 3.1) sowie für die hohe Pluralität derartiger Regelungen in Europa, die in der Schweiz mit einer ausgesprochen föderalen Struktur, anders als in den teilweise hoch zentralisierten Nationen – auch dafür steht Frankreich – erhalten blieb: Das Freiburger Territorium mit knapp 350.000 Einwohnern (2023), von denen gut ein Zehntel im gleichnamigen Hauptort wohnt, ist Teil der französischsprachigen Schweiz, hat aber auch eine deutschsprachige Minderheit. Konfessionell ist die Religion vom Katholizismus geprägt. Weitere, teilweise sehr kleine Gemeinschaften entstammen dem reformierten, evangelikalen und orthodoxen Christentum, dem (vor allem sunnitischen) Islam, dem Judentum sowie Hinduismus und Buddhismus. Dazu kommt eine direktdemokratische politische Kultur in der Schweiz, die es in der Welt nicht noch einmal in dieser Intensität gibt. Wenn man ein Beispiel für die manchmal als europäisches Kennzeichen genannte hohe Vielfalt lokaler Arrangements von Politik, Kultur und Religion sucht, kann man sie in Fribourg als Mikrokosmos Europas finden.

5.1.1 Fribourg und der Katholizismus

Schon architektonisch dokumentiert die Stadt die Nähe und Distanz von religiösen und weltlichen Gewalten.² Die heutige Kathedrale, die jahrhundertlang das

² Basisinformationen zum Kanton in: *Histoire du canton de Fribourg*, hg. v. Roland Ruffieux, sowie im *Historischen Lexikon der Schweiz*, hg. v. der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, <https://hls-dhs-dss.ch/de/> (25.04.2023); zum Kanton <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/007379/2017-05-30/> (10.12.2021); zur Stadt <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/000953/2010-02-04/> (10.12.2021). – René Pahud de Mortanges danke ich für das immer offene Ohr, die uneigennützigste Hilfe und seine Einschätzungen aktueller Entwicklungen des Religionsrechtes in der Schweiz. Den wichtigsten Einstieg in das Schweizer Religionsrecht und in dasjenige des Kantons Freiburg bietet die Website des Instituts für Religionsrecht an der Universität Freiburg. Hier findet sich insbesondere die Sammlung aller einschlägigen Gesetze: <https://www.unifr.ch/ius/reli>

große Stift in der Stadt beherbergte, liegt zwei Straßenecken neben der *Maison de ville*, in der bis heute der Grosse Rat, das Kantonsparlament, und der Generalrat, das Stadtparlament, tagen. Kirche und Rathaus liegen nahe beieinander und sind zugleich sorgsam unterschieden.

Die 1157 gegründete Stadt trat mit dem ihr zugehörenden Herrschaftsbereich 1481 der schweizerischen Eidgenossenschaft bei. Die Einwohnerschaft war über Jahrhunderte in komplexer Weise zweisprachig; heute ist sie dominant, aber vor allem in den östlichen Bezirken französischsprachig. Im Rahmen der beginnenden Reformation entschied man sich 1522 gegen einen lutherischen Einfluss³ und verlangte im 16. Jahrhundert das Ablegen eines Glaubensbekenntnisses im katholischen Rahmen. 1613 ließ sich der Bischof von Lausanne, da sich die Stadt dem evangelischen Bekenntnis angeschlossen hatte, in Freiburg nieder. Freiburg hingegen blieb über fast drei Jahrhunderte ein monokonfessionell geprägter, katholischer Kanton. Da das Territorium fast zur Gänze vom Herrschaftsgebiet Berns, das sich der reformierten Tradition zugewandt hatte, umschlossen war, wurde Freiburg eine katholische Enklave. Dies hinderte die Stadt allerdings nicht daran, immer wieder militärpolitische Allianzen mit Bern einzugehen.

Im 17. Jahrhundert prägte die katholische Reform Stadt und Kanton nachhaltig. So verdoppelte sich die Anzahl der Ordensgemeinschaften; unter anderem kamen die Jesuiten, die das große *Collège Saint-Michel* als Bildungseinrichtung schufen. Religiöse Vorstellungen durchdrangen auch die Legitimation der Machtausübung. Die Patrizier, die die Herrschaft in der Stadt innehatten, begründeten ihre Regierungsgewalt mit Vorstellungen, die den Ideen eines Gottesgnadentums ähnelten. Die engen, nicht zuletzt konfessionell begründeten Beziehungen nach Frankreich führten nach der Französischen Revolution dazu, dass der damals knapp 70.000 Einwohner zählende Kanton 2.500 aus Frankreich emigrierte Priester aufnahm. Mit der Eroberung der Eidgenossenschaft durch Napoleon und der Gründung der zentralistischen Helvetischen Republik verlor Fribourg seine völkerrechtliche Souveränität, erhielt aber in der „Mediationszeit“ zwischen 1803 und 1813 seine Eigenständigkeit im Rahmen einer föderal organisierten Eidgenossenschaft teilweise zurück. Die heutige politische Architektur der Schweiz ist in wichtigen Grundlagen ein Ergebnis dieser zehn Jahre. Mit der Eingliederung des Murtenbiets besaß der Kanton zudem seit 1803 eine weniger als zehn Prozent zählende reformierte Minderheit; 1875 wurde schließlich auch in der Stadt Freiburg eine reformierte Kirche errichtet.

gionsrecht/de/services/rechtssammlung/ (23.12.2021). Sodann grundlegend Kraus: Schweizerisches Staatskirchenrecht; Winzeler: Einführung in das Religionsverfassungsrecht der Schweiz.

3 Bedouelle u. a.: Humanisme et religion nouvelle, 329.

Die politische Geschichte des 19. Jahrhunderts ist von Auseinandersetzungen zwischen liberalen und katholischen Kräften gekennzeichnet, von denen die religiösen spätestens in der Mitte dieses Jahrhunderts die kulturelle und politische Vorherrschaft übernahmen. Seit den 1840er Jahren kam es in der Schweiz zu einem konfessionell geprägten Kulturkampf, das katholische Luzern etwa holte die Jesuiten ins Unterrichtswesen, der protestantische Aargau hingegen hob Klöster auf. 1847 brach ein Bürgerkrieg aus, der Sonderbundskrieg, in dem evangelische und katholische Kantone mit liberalen und konservativen politischen Vorstellungen gegeneinander antraten – wobei die katholischen Kantone unterlagen. In der Folge mussten in Freiburg die Jesuiten ausgewiesen werden, aber der Kanton blieb im 19. Jahrhundert von katholischen, in der Regel konservativen Kräften geprägt. Diese behielten etwa im Schulwesen einen starken Einfluss. Die französischsprachige Ausbildung stand seit der Mediationszeit unter der Leitung des von der Aufklärung geprägten Franziskaners Gregor Girard, Augustinerpatres hingegen waren für den deutschsprachigen Unterricht zuständig. In den 1880er Jahren kam es unter Georges Python zur Gründung einer „christlichen Republik“⁴ mit heterogenen Elementen: Ein autoritäres Konzept von Demokratie stand neben einer forcierten Industrialisierung und der Gründung der Universität, aber nicht als kirchlicher, sondern als kantonaler Einrichtung. Die im Kanton führende Partei bezeichnete sich unter unterschiedlichen Namen als „konservativ“, seit 1912 als *Konservative Volkspartei*, seit 1970 als *Christlichdemokratische Volkspartei* (CVP, seit 2021: *Die Mitte*), die sich stark katholischen Konzepten, etwa der Sozialtheorie der päpstlichen Enzyklika *Rerum Novarum*, verpflichtet fühlte. Fribourg etablierte sich als Vorort der katholischen Minderheit in der französischsprachigen Romandie. 1924 wurde Freiburg als Bischofssitz für das Bistum Lausanne-Genf-Freiburg errichtet. Insgesamt ist die Demokratiegeschichte des Kantons durch konservative Traditionen geprägt. So brauchte die strikte Durchsetzung der Gewaltentrennung oder die Etablierung von Initiativen und Referenten länger als in anderen Kantonen.

Die Reichweite der katholischen Prägung änderte sich langsam im 20. Jahrhundert, mit einer progressiven Beschleunigung nach dem Zweiten Weltkrieg, Freiburg partizipierte an den gesamteuropäischen Säkularisierungstendenzen. Die verfassungsmäßig verankerte und lebensweltlich sich etablierende Religionsfreiheit sowie eine zunehmende funktionale Differenzierung, durch die die Kirche etwa im Bereich der sozialen Fürsorge oder des Schulwesens Tätigkeitsfelder verlor, waren Elemente einer Dekonfessionalisierung. Während die Zahl der Katholiken in absoluten Zahlen zwischen 1970 und 2022 sich um 50 % auf rund

4 Python u. a.: La „République chrétienne“, 875–887.

154.000 Menschen erhöhte, sank ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung des Kantons von 85 % auf ca. 54 %.⁵ Im Vergleich dazu blieb die evangelische Wohnbevölkerung relativ stabil, eine für Minderheiten häufige Entwicklung, sie verringerte sich von 14 % auf 11 %.⁶ Gleichzeitig stieg zwischen 1970 und 2022 die Zahl derjenigen, die keiner religiösen Gemeinschaft angehörten, von 0,3 % auf 25 %.⁷ Freiburg ist in diesem Prozess eine Stadt mit einer beträchtlichen religiösen Pluralität geworden⁸ (die im folgenden unterbelichtet bleibt, weil zentrale Regelungen des Verhältnisses von Staat und Religion weiterhin zwischen den großen Akteuren, Christentum und Judentum – indirekt auch im Blick auf den Islam – ausgehandelt werden). In diesem Prozess änderte sich auch die Sozialstruktur des katholischen Milieus. 2022 dürften etwa 60 % der Freiburger Katholik*innen einen Migrationshintergrund besessen haben.

Trotz des Bedeutungsrückgangs der Kirchen blieben Stadt und Kanton kulturell und strukturell katholisch geprägt: Die konstitutive Sitzung einer jeden neu gewählten Regierung beinhaltet einen ökumenischen Gottesdienst in der katholischen Kathedrale; weiterhin existieren in dem Kanton mit seinen etwa 350.000 Einwohnern und Einwohnerinnen etwa 50 Klöster und Konvente vor allem in der Stadt Freiburg;⁹ der jährliche Nikolausumzug, bei dem der Heilige Nikolaus vom Altan der Kathedrale aus sich bei der Stadt bedankt und den politischen Autoritäten die Leviten liest, ist das größte Volksfest von Stadt und Kanton; und der Sieg der eidgenössischen Truppen über die Burgunder unter Karl dem Kühnen bei Murten im Jahr 1476 wird noch jeden Sommer mit einer feierlichen Messe in der Kathedrale gefeiert, bei der eine riesige Schweizer Flagge vor dem Chor hängt (Abb. 3).

Zugleich schreiten die Entkonfessionalisierungstendenzen fort. Wenn man Trenddaten aus der gesamten Schweiz hinsichtlich Heiraten, Geburten und Taufen auf Freiburg appliziert, ist praktisch sicher, dass sich diese Veränderung der Religionsstruktur mittelfristig mit hoher Dynamik fortsetzen wird. Allerdings waren in der Gesamtschweiz von diesem Prozess katholische, orthodoxe, evangelikale und islamische Gruppen gegenüber jüdischen und reformierten schwächer betroffen;¹⁰ das dürfte grosso modo auch für Freiburg gelten.

5 <https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/religionslandschaft-schweiz/> (6.8.2024), Tab. 1.2 (absolute Zahlen), Grafik 1.1 (relative Zahlen). Zum kulturellen Überblick Mayer/Köstinger: *Les communautés religieuses dans le canton de Fribourg*; Bleisch Bouzar u. a.: *Eglises, appartements, garages*.

6 <https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/religionslandschaft-schweiz/> (6.8.2024), Grafik 1.2.

7 Ebd., Grafik 1.3.

8 Bleisch Bouzar u. a.: *Eglises, appartements, garages*.

9 Ebd., 81–217.

10 Haug: *Die Religionsgemeinschaften in der Schweiz im Spiegel der Volkszählungen*, 20–26.



Abb. 3: Die Flaggen von Freiburg, der Eidgenossenschaft und Murten am 13. November 2022 vor dem Chor der Kathedrale in Freiburg anlässlich der jährlichen Gedenkfeier an den Sieg über die Burgunder in der Schlacht von Murten (1476). © Helmut Zander.

5.1.2 Religionsrecht und religionsrechtliche Praxis in Freiburg und in der Eidgenossenschaft

a. Verfassungsdebatten

Die politischen Entwicklungen in Freiburg waren engstens mit der Entstehung nationalstaatlicher Strukturen im 19. Jahrhundert nach der napoleonischen Ära verbunden. Freiburg war quantitativ Teil der katholischen Minderheit, da die großen Städte und politischen Zentren, Basel, Bern, Genf, Lausanne und Zürich, zur Reformation übergetreten waren. Mit der Aufnahme in den Nationalstaat Schweiz wurde die eidgenössische Verfassung für Freiburg bindend. Ebenso schränkten die Entscheidungen, die aus der Bundeskompetenz resultierten, sowie

diejenigen, die durch direktdemokratische Abstimmungen zustandekommen, die politische Handlungsmacht der Regierung in Freiburg ein. Die Integration in die administrativen Strukturen der Eidgenossenschaft bedeutete allerdings nicht, dass sich staatliche und kirchliche Verwaltungsstrukturen gedeckt hätten. Der komplizierteste Fall ist das Bistum Basel, welches sich bis heute über zehn Kantone erstreckt. Alle Versuche, eine stärkere Übereinstimmung von Bistums- und Kantonsgrenzen herzustellen, sind bislang gescheitert.¹¹ Das Bistum Lausanne-Genf-Freiburg hat immerhin eine vergleichsweise überschaubare Struktur, insofern es die Kantone Waadt (allerdings nicht mit allen Orten), Genf und Freiburg umfasst. Eine Verselbständigung des Bistums Genf scheiterte in den letzten Jahrzehnten immer wieder, nicht zuletzt aufgrund der symbolischen Bedeutung von Genf als Ort der Reformation Calvins.

Die für die Religionspolitik einschlägigen Regelungen finden sich in den eidgenössischen und Freiburger Verfassungen seit dem frühen 19. Jahrhundert.¹² Nachdem in den Schweizer Kantonen 1798 revolutionäre Bewegungen aktiv geworden waren, besetzten französische Truppen in diesem Jahr Teile der Schweiz. In der kurzen Phase der „Helvetik“ war die Schweiz ein Zentralstaat nach französischem Vorbild. Die in diesem Jahr verabschiedete Verfassung veränderte die seit der frühen Neuzeit geltenden religionspolitischen Rahmenbedingungen grundlegend, indem sie etwa die volle Gewissensfreiheit garantierte sowie eine Religionsfreiheit, die allerdings eingeschränkt werden konnte, wenn man insbesondere die öffentliche Ordnung bedroht sah oder eine fehlende Loyalität vermutete:

Die Gewissensfreiheit ist uneingeschränkt, jedoch muss die öffentliche Äusserung von Religionsmeinungen die Eintracht und Ruhe nicht stören. Jede Art von Gottesdienst ist erlaubt, wenn er die öffentliche Ordnung nicht stört, und nicht Herrschaft oder Vorzug verlangt. Jeder Gottesdienst steht unter der Aufsicht der Polizei, welche das Recht hat, sich die Lehren und Pflichten, die gepredigt werden, vorlegen zu lassen. Das Verhältnis, in welchem irgend eine Sekte gegen eine fremde Gewalt stehen mag, darf weder auf Staatssachen, noch auf den Wohlstand und die Aufklärung des Volkes Einfluss haben. (Art. 6)

Unter Napoleon wurde die Schweiz in der „Mediationszeit“ nach der Helvetik einerseits zu einer Art Vasallenstaat Frankreichs, andererseits ordnete Napoleon eine Reföderalisierung der Schweiz an. Die Mediationsakte enthielt 1803 für jeden Kanton spezifische Regelungen hinsichtlich der Religionsfreiheit, für den Kanton Freiburg eine vergleichsweise liberale: „Die Verfassung garantiert die Religionen,

11 Gardaz: Les diocèses impossibles.

12 Alle Verfassungen sind dokumentiert unter www.verfassungen.ch.

die im Kanton ausgeübt werden.“ (Kapitel V, Art. 20) Konkreter waren die Regelungen für St. Gallen formuliert: „Die Verfassung sichtet die freie und uneingeschränkte Ausübung des katholischen und protestantischen Gottesdienstes.“ (IX,24) Enger gefasst waren die Regeln hingegen für den Kanton Bern, wo nur eine Religion genannt wurde: „Die Verfassung garantirt die Religion, zu welcher sich der Kanton bekennt.“ (IV,21) Dieser Bezug auf eine Konfession (damals noch: „Religion“) wurde für die meisten Kantone in Anschlag gebracht, noch engere Regelungen galten für die Inner-schweizer Kantone und das Tessin. Für Schwyz etwa hieß es: „Die katholische Religion [ist] die Religion des Kantons.“ (XI,1).

Die Freiburger Verfassung von 1814 fokussierte die zugesicherte Religionsausübung auf Katholiken und Protestanten: „Die christkatholische Religion ist die Religion des Cantons; die Verfassung sichert aber die freie und uneingeschränkte Ausübung des protestantischen Gottesdienstes dem Amtsbezirke Murten zu.“ (Art. 31) Noch präziser hieß es dann in der Verfassung von 1831: „Die katholisch-apostolisch-römische Religion ist die einzige öffentliche Religion des Cantons Freiburg, mit Ausnahme des Bezirks Murten. Die evangelisch-reformirte Religion ist die einzige öffentliche Religion dieses Bezirks.“ (Art. 7) Im März 1848 entstand, nicht zuletzt unter dem Eindruck der Februarrevolution in Frankreich, eine weitere Verfassung in Freiburg, die neben Detailregelungen zum Religionsrecht vor allem Regelungen zum Unterricht traf und diesen im Prinzip säkularisierte: „Der Unterricht kann keiner religiösen Korporation, Gesellschaft oder Versammlung übertragen werden, welch immer für einen Namen sie führen möchte.“ (Art. 88)

Von weitreichender, zentraler Bedeutung wurde die Bundesverfassung vom September 1848, die dem gesamten eidgenössischen Gemeinwesen im Anschluss an den Sonderbundskrieg eine neue Grundlage gab. Sie verdankte sich den Einflüssen der europäischen Revolutionen seit den 1830er Jahren und war stark von liberalen und protestantischen Vorstellungen sowie vom Vorbild der amerikanischen Verfassung geprägt. Die antikatholischen Züge wurden insbesondere im „Jesuitenartikel“ sichtbar: „Der Orden der Jesuiten und die ihm affilierten Gesellschaften dürfen in keinem Theile der Schweiz Aufnahme finden.“ (Art. 58) Die Freiburger stimmten der Verfassung gleichwohl, anders als die katholischen Innerschweizer Kantone, das Tessin und (faktisch) Luzern, zu. Im Bundesparlament saßen allerdings bis zum Ende des 19. Jahrhunderts kaum katholische Parlamentarier.

Die starke Stellung der Kantone im Schweizer Bundesstaat, die 1848 noch ausgeprägter war als heute, geht in ihren Strukturen auf diese Verfassung zurück, ebenso die direktdemokratischen Mitwirkungsoptionen. Die Volksinitiative, mit der der Souverän die Verfassung ändern kann, existiert seit 1848, das Referendum, das dem Stimmvolk die Entscheidung über vom Parlament erlassene Ge-

setze in die Hand gibt, kam 1874 dazu und erhielt insbesondere seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine hohe Bedeutung.

Die religionsrechtlichen Regelungen der Verfassung von 1848 beeinflussten entscheidend die späteren Bundes- und Freiburger Konstitutionen. Eröffnet wurde die Bundesverfassung mit der Invokation Gottes: „Im Namen Gottes des Allmächtigen!“ In den folgenden Religionsartikeln blieb der Text zurückhaltend: Die Kantone behielten das Recht zur konkreten Ausgestaltung des Religionsrechtes (Art. 44); Kultusfragen lagen und liegen bis heute im wesentlichen in deren Händen. Die wenigen weiteren Bestimmungen galten nur den „christlichen Konfessionen“: das Recht zur Ausübung des Gottesdienstes (Art. 44), die rechtliche Gleichbehandlung (Art. 48) sowie das Niederlassungsrecht (Art. 41).

Die Freiburger Verfassung von 1857 legte in diesem Geist fest:

Die apostolisch-römisch-katholische Religion ist diejenige der Mehrheit des Freiburgervolkes; die freie Ausübung derselben ist gewährleistet. Die freie Ausübung der evangelisch-reformierten Religion ist ebenfalls gewährleistet. (Art. 2)

Als konfliktreiche Regelung erwies sich insbesondere im 20. Jahrhundert der Art. 17 (Abs. 1 und 2):

Der Staat hat die Oberaufsicht über die öffentliche Erziehung und den öffentlichen Unterricht; sie sollen in religiösem und vaterländischem Sinne organisiert und geleitet werden. Der Geistlichkeit wird ein mitwirkender Einfluss darauf eingeräumt.

Das war die Legitimierung einer stark etatistischen Bildungspolitik in einem von den Liberalen dominierten Parlament. Sie kämpften für die Eliminierung der Mitwirkung der Zivilgesellschaft, wie sie im Privileg für die „Geistlichkeit“ zum Ausdruck kam.

Mit der Revision der Bundesverfassung im Jahr 1866 erhielt erstmals eine nicht-christliche Religionsgemeinschaft eine Absicherung von Rechten. Den Juden wurde die Niederlassungsfreiheit gewährt; diese Regelung erhielt als einzige von neun Revisionsvorschlägen die mehrheitliche Zustimmung des Volkes und der Kantone, auch in Freiburg.

Eine Totalrevision der eidgenössischen Verfassung erfolgte 1874. Die religiöse Großwetterlage hatte sich inzwischen geändert. In der Auseinandersetzung mit Positionen, die unter dem Stichwort des „Modernismus“ verhandelt wurden, hatte Papst Pius IX. zehn Jahre zuvor im *Syllabus errorum* (Verzeichnis von Irrtümern) ältere kirchliche Positionen zusammengefasst und verschärft, wobei er nicht nur theologische Positionen verurteilte (etwa den Rationalismus, dass die Vernunft auch ohne den Bezug auf Religion existiere, oder den pantheistischen Naturalismus, demzufolge Gott und Welt identisch seien [Art. 1.3 und 1]), sondern auch einen katholischen Absolutheitsanspruch vertrat (indem er etwa abstritt,

dass der Protestantismus der katholischen Kirche gleichberechtigt sei [Art. 3.18]). Dabei hatte er die Ansprüche des Staates auf die Regelung religiöser Fragen weit zurückgewiesen, da die Kirche als Gesellschaft eigenen, göttlichen Rechts (Art. 5.19) in ihrem Handeln nicht von staatlicher Zustimmung abhängig sein dürfe (Art. 5.20). Zugleich aber lehnte er die Trennung von Staat und Kirche ab (Art. 6.55) und forderte, nicht jede Form der Religionsausübung in der Gesellschaft („civilium cuiusque cultus“) zuzulassen, insbesondere wenn sie Menschen und Sitten verderbe (Art. 10.79) – eine Position, die sich explizit gegen liberale Interpretationen eines Verständnisses von Gesellschaft und Politik richtete. Dabei sollte die Eigenständigkeit der Religion gegenüber dem Staat gesichert werden, allerdings unter der Bedingung der Hegemonie des Katholizismus und mit dem Anspruch, die eigenen Regeln für Staat und Gesellschaft vorzuschreiben und die Religionsfreiheit dann zu akzeptieren, wenn sie der Wahrheit diene¹³ – was auf eine Privilegierung des Katholizismus hinauslief. Dazu kam, dass 1871 das Erste Vatikanische Konzil das Dogma einer päpstlichen Unfehlbarkeit unter bestimmten Bedingungen festgeschrieben hatte. Diese römischen Positionen spielten eine wichtige Rolle bei den fortbestehenden konfessionellen Spannungen in der dominant protestantisch geprägten Eidgenossenschaft.

Nach der Anrufung Gottes, die 1874 aus der Verfassung von 1848 übernommen worden war, folgte die Feststellung, dass „die Glaubens- und Gewissensfreiheit“ als „unverletzlich“ garantiert sei (Art. 49). In diesem Artikel hieß es zudem, „der Inhaber der väterlichen oder vormundschaftlichen Gewalt“ verfüge über die Religionserziehung, eine Regelung, die vermutlich das protestantische Milieu bevorzugte, weil vielerorts katholische Frauen in Städten oder in der Industrie protestantische Männer heirateten. Dann folgten antikatholische Regelungen, die die Bestimmungen der alten Verfassung erweiterten oder verschärften:

Die Errichtung von Bistümern auf schweizerischem Gebiete unterliegt der Genehmigung des Bundes. (Art. 50) Der Orden der Jesuiten und die ihm affilierten Gesellschaften dürfen in keinem Teile der Schweiz Aufnahme finden, und es ist ihren Gliedern jede Wirksamkeit in Kirche und Schule untersagt. Dieses Verbot kann durch Bundesbeschluß auch auf andere geistliche Orden ausgedehnt werden, deren Wirksamkeit staatsgefährlich ist oder den Frieden der Konfessionen stört. (Art. 51) Die Errichtung neuer und die Wiederherstellung aufgehobener Klöster oder religiöser Orden ist unzulässig. (Art. 52)

¹³ In einer Jahrzehnte späteren Formulierung des Kurienkardinals Alfredo Ottaviani: „Zweierlei Gewicht und Mass ist anzuwenden, das eine für die Wahrheit, das andere für den Irrtum.“ Zit. nach Neuhold: Konzilsväter und Religionsfreiheit, 110.

Schließlich wurden weitere Bereiche, die traditionell kirchliche Tätigkeitsfelder waren, der Verwaltung durch die Kirchen entzogen und verstaatlicht, darunter die Ehegesetzgebung und das Zivilstandswesen (Art. 53 f.).

Nach dieser großen Verfassungsreform gab es während rund hundert Jahren keine größeren Veränderungen mehr, weder in der Eidgenossenschaft noch in Freiburg, nurmehr Nachjustierungen folgten. So regelte man in Freiburg 1889, dass in den protestantischen Pfarrgemeinden Ferenbalm, Kerzers und Murten, deren Gemeindegebiet sowohl zum Kanton Freiburg als auch zum Kanton Bern gehörte, die Pfarrern Einsitz in den kirchlichen Institutionen beider Kantone nehmen konnten.¹⁴ Seit 1930 war der „eidgenössische Buss- und Betttag“ „auf Antrag der Direktion des Kultus-, Gemeinde- und Pfarreiwesens“ und durch einen Beschluss des Freiburger Staatsrates am 3. Septembersonntag ein Feiertag in Freiburg. Dies geschah unter Rückbezug auf einen Beschluss der eidgenössischen Tagsatzung (Versammlung) aus dem Jahr 1832, um „der göttlichen Vorsehung für die Wohltaten zu danken, deren sie das Schweizerland hat teilhaftig werden lassen“.¹⁵ Letztlich ließen dann der Erste und der Zweite Weltkrieg mit ihren Verwerfungen und außenpolitischen Herausforderungen keinen Handlungsspielraum für grundlegende verfassungspolitische Debatten.

Aber in den 1970er Jahren reagierte man in der Schweiz auf die Folgen des kulturellen Wandels, von Traditionskritik und Säkularisierung. 1973 wurden der Jesuiten- und der Klosterartikel aus der Verfassung von 1874 durch eine Volksabstimmung aufgehoben. Die staatliche Zustimmungspflicht zur Errichtung von Bistümern, die man schon seit den 1960er Jahren kritisch diskutiert hatte, blieb derweil erhalten und wurde erst 2001 eliminiert, ebenfalls durch eine Volksabstimmung. Zudem war auch nach 1973 Geistlichen die Wahl in den Nationalrat untersagt, sofern sie ihren Beruf nicht aufgäben. Das betraf im Prinzip beide Konfessionen, de facto aber besonders die katholische; erst die Bundesverfassung von 1999 hat diese Regelung aufgehoben. Insgesamt stieß die Aufhebung dieser antikatholischen Regelungen seit dem Ende des 20. Jahrhunderts auf eine breite Zustimmung, allerdings gab es auch in katholischen Kantonen beträchtliche Stimmen gegen die Aufhebung des Bistumsartikels und der Wahlrechtseinschränkungen für Geistliche, weil man klerikalen Strömungen in der Kirche Grenzen setzen wollte.¹⁶

Einen anderen Weg hingegen nahm das Schächtverbot, das zu Beginn vor allem das Judentum betraf. Es war 1893 durch eine Volksabstimmung angenommen worden, wobei die Westschweizer und die katholischen Milieus das Schächt-

¹⁴ https://bdlf.fr.ch/app/de/texts_of_law/192.6/versions/185 (23.12.2021).

¹⁵ https://bdlf.fr.ch/app/de/texts_of_law/865.51/versions/377 (23.12.2021).

¹⁶ <https://anneepolitique.swiss/fr/processe/36903> (9.11.2022).

verbot eher abgelehnt hatten.¹⁷ Die Regelung existiert noch heute, nur haben sich die Begründungen verschoben. Der Tierschutz spielte bei der Einführung eine tragende Rolle, doch im Hintergrund standen auch antijudaistische und antisemitische Motive. Im Laufe der Jahrzehnte rückte aber nun die Abwägung zwischen Tierwohl und Religionsfreiheit ins Zentrum der Debatte. Die Argumentation für den Tierschutz führte 1973 in einer Volksabstimmung zu einer überwältigenden Zustimmung zum Schächtverbot.¹⁸ Koscheres Fleisch wird deshalb, von Geflügel abgesehen, in die Schweiz importiert.¹⁹ In den 2000er Jahren scheiterten sowohl Versuche, das Schächtverbot abzumildern als auch Forderungen, es unter Berufung auf den Tierschutz zu verschärfen (etwa hinsichtlich des Schlachtens von Geflügel).²⁰ Inzwischen betrifft das Schächtverbot in weit größerem Ausmaß als das Judentum den Islam, da auch halal-konformes Fleisch nur durch das Ausbluten von Tieren ohne Betäubung entsteht. Eine Entschärfung des Problems durch veränderte Betäubungsmethoden ist über eine Diskussion nicht hinausgekommen.

Die Debatten und Veränderungen in den 1970er Jahren fanden vor dem Hintergrund weitreichender Debatten um gesellschaftliche Veränderungen statt. Religionsrechtlich spielte eine Rolle, dass auf globaler Ebene Festlegungen vorlagen, die die Religionsfreiheit als Menschenrecht definierten, etwa der Art. 18 der 1948 verabschiedeten Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und die Folgefestlegungen im Pakt für politische und zivile Rechte von 1966. In diesem Diskursfeld konzipierte man eine neue eidgenössische Verfassung, die allerdings 1977 scheiterte, insbesondere an der Frage der Kompetenzverteilung zwischen Bund und Kantonen.

In Freiburg veränderte man derweil einzelne Bestimmungen der eigenen Verfassung. Der Art. 2, der nur der katholischen und der reformierten Kirche das Recht auf freie Religionsausübung zusprach, wurde 1982 durch eine Formulierung ersetzt, die eine allgemeine Religionsfreiheit festlegte, zurückgreifend auf den Artikel 11 des abgelehnten Verfassungsentwurfs von 1977. In Freiburg hieß es jetzt:

¹ Die Glaubens- und Gewissensfreiheit und die Kultusfreiheit sind gewährleistet. ² Der Staat erkennt der römisch-katholischen Kirche und der evangelisch-reformierten Kirche eine öffentlich-rechtliche Stellung zu. Die anerkannten Kirchen organisieren sich selbständig. ³ Die anderen Religionsgemeinschaften unterstehen dem Privatrecht. Wenn ihre gesellschaftliche Bedeutung dies rechtfertigt, können ihnen, entsprechend dieser Bedeutung, gewisse Vorrechte des öffentlichen Rechts oder durch Gesetz eine öffentlich-rechtliche Stellung zuerkannt werden. ⁴ Das Gesetz regelt die Anwendung dieser Bestimmungen.

¹⁷ Bolliger: Die eidgenössische Volksabstimmung über das Schächtverbot von 1893, 84–87.

¹⁸ Krauthammer: Das Schächtverbot in der Schweiz, 218 f.

¹⁹ Horanyi: Das Schächtverbot zwischen Tierschutz und Religionsfreiheit, 276–280.

²⁰ Bolliger: Die eidgenössische Volksabstimmung über das Schächtverbot von 1893, 81–84.

Dieses Gesetz folgte 1990 als „Gesetz über die Beziehungen zwischen den Kirchen und dem Staat“. Es regelte unter anderem die Anerkennung von Pfarreien und anderen juristischen Personen des Kirchenrechts als öffentlich-rechtlichen Körperschaften (Art. 3,2; 4) – eine in mehrfacher Hinsicht dem Kirchenrecht fremde Regelung –,²¹ die Notwendigkeit, das Kirchenstatut einer kirchlichen Volksabstimmung zu unterwerfen (Art. 8), die Bestätigung der Unterscheidung zwischen den religiösen Pfarreien und den weltlichen Kirchgemeinden, denen die administrative Verwaltung, insbesondere das Recht der Steuererhebung, obliegt (Art. 12), das Recht auf Anstaltsseelsorge „insbesondere in den Spitälern, Schulen und Gefängnissen“ (Art. 23), das Enteignungsrecht für den Bau von Kirchen (Art. 27) und das Recht auf Religionsunterricht in der obligatorischen Schulzeit in der Schule (Art. 29b). Schließlich legte das Gesetz die Pflicht zur Annahme dieser Regelung durch eine provisorische Kirchenversammlung fest, die aus 69 weltlichen und aktiven Delegierten der Pfarreien, 15 Delegierten, die aus den Priestern des Kantons auszuwählen seien, und aus sechs von der Diözesanbehörde bestimmten Delegierten (Art. 31) bestehen sollte, also zumindest zu fast 60 Prozent aus (kirchenrechtlichen) Laien.

Diese duale Struktur zwischen laikalen und amtskirchlichen Organisationen ist in ihrer radikalen Durchführung eine Schweizer Eigenheit. Die doppelte Leitungsstruktur von Klerikern (katholisch) / Ordinierten (evangelisch) und Laien / Nicht-Ordinierten bereitete insbesondere der katholischen Kirche Probleme. Denn die Finanzhoheit der laikalen „Kirchgemeinden“ gegenüber den kirchlichen „Pfarrgemeinden“ impliziert eine Eigenständigkeit der lokalen Kirche gegenüber dem Bischof, der hinsichtlich seiner Finanzmittel weitgehend von den Zuwendungen der Gemeinden abhängig ist.²² Dieses System, das mit dem kanonischen Recht nur knirschend vereinbar ist, findet sich grosso modo in allen Schweizer Kantonen, außer im Wallis.

Eine strukturell vergleichbare Eigenständigkeit zeigt sich im Pfarrerwahlrecht der Gemeinden, das allerdings nur in der deutschsprachigen Schweiz (mit unterschiedlichen Detailregelungen) außer im (dominant evangelisch geprägten) Kanton Appenzell Ausserrhoden existiert und ergo nicht im frankophonen Kan-

²¹ Etwa wenn nicht der katholischen Kirche selbst, sondern den kantonalen Kirchengemeinden der Status der Anerkennung zugesprochen wird; Rutz: Die öffentlich-rechtliche Anerkennung in der Schweiz, 57.

²² Winzeler: Einführung in das Religionsverfassungsrecht der Schweiz, 51–55; Luterbacher-Maineri: Katholische Kirche in Schweizer Kantonen; Kosch: Risiken des Dualismus für die katholische Kirche in der Schweiz.

ton Fribourg.²³ Aber beispielsweise im Aargau müssen sich der oder die Pfarrer mit anderen Mitgliedern der Gemeindeleitung alle vier Jahre einer Wiederwahl stellen;²⁴ dies kann, wie 2022 geschehen, auch zur Abwahl eines Pfarrers führen.²⁵ In der französischsprachigen Schweiz, namentlich in Genf und Neuenburg, hat diese geringeren Mitwirkungsrechte der Laien zu einer größeren Macht der Bischöfe geführt.

1999 gab sich schließlich die Eidgenossenschaft eine neue Verfassung. Die Präambel beginnt erneut mit der schon 1848 benutzten Invokation („Im Namen Gottes des Allmächtigen!“), beinhaltet aber darüber hinaus in der neuen Formulierung der „Verantwortung gegenüber der Schöpfung“ einen impliziten Bezug auf das Christentum, insofern Schöpfung ein theologisch hoch normierter Begriff für Erde/Welt ist. Der Art. 15 zu Glaubens- und Gewissensfreiheit lautet nun wie folgt:

¹ Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist gewährleistet. ² Jede Person hat das Recht, ihre Religion und ihre weltanschauliche Überzeugung frei zu wählen und allein oder in Gemeinschaft mit anderen zu bekennen. ³ Jede Person hat das Recht, einer Religionsgemeinschaft beizutreten oder anzugehören und religiösem Unterricht zu folgen. ⁴ Niemand darf gezwungen werden, einer Religionsgemeinschaft beizutreten oder anzugehören, eine religiöse Handlung vorzunehmen oder religiösem Unterricht zu folgen.

Sowohl die negative Religionsfreiheit, also das Recht, keine Religion zu haben, als auch die positive Religionsfreiheit sowie die individuelle und die korporative Religionsfreiheit werden dadurch garantiert.

Der Artikel 72 regelt die Beziehungen zwischen Religionsgemeinschaften und Staat:

¹ Für die Regelung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat sind die Kantone zuständig.
² Bund und Kantone können im Rahmen ihrer Zuständigkeit Massnahmen treffen zur Wahrung des öffentlichen Friedens zwischen den Angehörigen der verschiedenen Religionsgemeinschaften.

Diese kantonale Hoheit schützt damit ausgesprochen unterschiedliche Formen der Gestaltung des Verhältnisses von Religion und Staat. Die Spannbreite reicht

²³ Keine Pfarrerwahl gibt es mithin in Freiburg, Genf, im Jura, in Neuenburg, in der Waadt und im Wallis.

²⁴ Organisationsstatut der Römisch-Katholischen Landeskirche des Kantons Aargau vom 2. Juni 2004 (= https://www.kathaargau.ch/media/1042/organisationsstatut2007_korrigiert2013.pdf [16.2.2022]), § 112 (Wahl); § 24 (Wiederwahl).

²⁵ Zur Abwahl des Pfarrers Leo Schenker in Tobel s. Testa, Mario: Das neue System macht's möglich: Kirchbürger wählen Pfarrer Leo Schenker ab, in: Tagblatt (15.2.2022) <https://www.tagblatt.ch/ostschweiz/kreuzlingen/affeltrangen-das-neue-system-machts-moeglich-kirchbuergervahlen-pfarrer-leo-schenker-ab-ld.2251392> (16.2.2022)

von laizistischen Systemen wie in Genf oder Neuenburg über vernetzte Beziehungen wie im Kanton Freiburg bis hin zu teilweise staatskirchlichen Strukturen wie in Bern.

Fünf Jahre später, 2004, folgte Freiburg mit einer neuen, grundlegend veränderten kantonalen Verfassung. Hier war, deutlicher als in der Bundesverfassung, in der Präambel der Gottesbezug artikuliert: „Wir, das Volk des Kantons Freiburg, die wir an Gott glauben oder unsere Werte aus anderen Quellen schöpfen ... , geben uns folgende Verfassung“. Ein explizit christlicher Bezug war vermieden und mit der Formulierung „aus anderen Quellen“ die Möglichkeit eröffnet, nicht-christliche und nichtreligiöse Werte einzubeziehen. Die Aussagen zu „Glauben und Gewissen“ folgten dem Bundesrecht und formulierten deshalb dessen Bestimmungen in Art. 15 nur aus:

¹ Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist gewährleistet. ² Jede Person hat das Recht, ihre Religion und ihre weltanschauliche Überzeugung frei zu wählen und allein oder in Gemeinschaft mit anderen zu bekennen. ³ Jede Person hat das Recht, einer Religionsgemeinschaft beizutreten, ihr anzugehören oder sie zu verlassen, und religiösem Unterricht zu folgen.

⁴ Zwang, Machtmissbrauch und Manipulation sind verboten.

Im Detail folgen Regelungen zum Grundschulunterricht („Der Unterricht achtet die konfessionelle und politische Neutralität. Die anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften können im Rahmen der obligatorischen Schulzeit Religionsunterricht erteilen“ [Art. 64,4]) sowie zum Recht von Religionsgemeinschaften, Steuern zu erheben (Art. 143).

b. Staatliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften

Die Verflechtung von Religion, Gesellschaft und Politik zeigt sich in besonderem Ausmaß und hoher Kontinuität in der Regelung der Anerkennung von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften als öffentlich-rechtlichen Körperschaften. Dadurch erhalten sie das Recht, als eine Art Mikrogesellschaft in der Gesamtgesellschaft zu leben. In der Freiburger Verfassung lauten die einschlägigen Artikel:

¹ Staat und Gemeinden anerkennen die gesellschaftliche Bedeutung der Kirchen und Religionsgemeinschaften. ² Die Kirchen und Religionsgemeinschaften organisieren sich innerhalb der Grenzen der Rechtsordnung frei. (Art. 140)

¹ Die römisch-katholische und die evangelisch-reformierte Kirche sind öffentlichrechtlich anerkannt. ² Die anerkannten Kirchen sind autonom. Ihr Statut untersteht der staatlichen Genehmigung. (Art. 141)

¹ Die anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften unterstehen dem Privatrecht. ² Sie können öffentlich-rechtliche Befugnisse erhalten oder öffentlich-rechtlich anerkannt werden, wenn ihre gesellschaftliche Bedeutung es rechtfertigt und wenn sie die Grundrechte beachten. (Art. 142)

Diese Anerkennungsthematik stellt zwei miteinander verknüpfte Fragen: Mit welchem Recht erhalten einige religiöse Gemeinschaften eine öffentlich-rechtliche Anerkennung, und wie kann diese Anerkennung Religionsgemeinschaften gewährt werden, die im Gesetzestext nicht einbezogen waren? Die Anerkennung ist sozusagen die Nanofokussierung der Beziehungen zwischen Staat und Religion im Mikrokosmos des Religionsrechts. Sie hat allerdings in staatsrechtlicher Perspektive nichts mit der Religionsfreiheit zu tun, insofern eine Privilegierung als ein Superadditum betrachtet wird, die das vorhandene Recht erweitert, nicht aber einschränkt. Allerdings ersetzt sie strukturell Teile der ehemals staatsreligiösen Religionspolitik, indem eine Anerkennung – nun allerdings demokratisiert – Privilegien einräumt. Derartige Anerkennungsregelungen reagieren zudem auf lokale Eigenheiten und sind in der Schweiz von Kanton zu Kanton verschieden. Sie zeigen darin eine Diversität, wie sie auch in anderen europäischen Staaten auf nationaler oder regionaler existiert. In Freiburg waren die Bedingungen schon in dem „Gesetz über die Beziehungen zwischen den Kirchen und dem Staat“ aus dem Jahr 1990 in Art. 28 festgelegt worden:

Voraussetzungen der Gewährung von Vorrechten

¹ Auf Ersuchen kann der Staatsrat einer konfessionellen Gemeinschaft des Privatrechts Vorrechte im Sinne von Artikel 29 gewähren, wenn die Gemeinschaft:

- a) sich auf eine in der Schweiz überlieferte religiöse Bewegung oder auf eine solche von weltweiter Bedeutung beruft, und
- b) dem Ökumenischen Rat der Kirchen angehört oder seit dreissig Jahren im Kanton zugegen ist, und
- c) im Kanton mindestens hundert Mitglieder zählt, und
- d) in Form eines Vereins mit Sitz und Kultusstätte im Kanton organisiert ist, und
- e) die Grundsätze der schweizerischen Rechtsordnung respektiert.

² Die Gemeinschaft legt ihrem Gesuch ein Exemplar ihrer Statuten sowie alle übrigen zur Überprüfung der Voraussetzungen der Gewährung erforderlichen Dokumente bei.

Im Folgeartikel 29 werden die Vorrechte dieser Anerkennung aufgelistet: Nutzung der Einwohnerregister für die Mitteilung von Zu- und Weggezogenen, Nutzung von Schulräumen für den obligatorischen Religionsunterricht, Anstaltsseelsorge „insbesondere in den Spitälern, Schulen und Gefängnissen“ sowie Rechte zur Steuerbefreiung in bestimmten Feldern.

Den religionspolitischen Kernbereich bildet der zitierte Art. 28, der fünf Kri-
teriengruppen bündelt, die allesamt erfüllt sein müssen, um eine Anerkennung zu erhalten. Im Zentrum stehen drei Kriterien, die sich im europäischen Anerkennungsrecht immer wieder finden: Mindestgröße, (Gewähr auf) Dauer und Verfassungstreue. Die erste Festlegung in alinéa 28a macht deutlich, dass der Rahmen ein historischer ist: Anerkennungsfragen sind nicht nur ein Ergebnis aktueller

Problemlagen und Aushandlungsprozesse, sondern wurzeln in einer Geschichte und darüber hinaus in einer Grammatik, die diesen Gesetzen vorausliegt. Dies bedeutet implizit und konkret, dass die traditionellen, „überlieferten“ Akteure von diesem Gesetz am leichtesten profitieren. Aber zugleich wird genau diese historische Privilegierung relativiert, indem die „weltweite Bedeutung“ als Kriterium hinzugefügt wird. Von dieser Regelung profitieren einige neue Gemeinschaften, insbesondere solche, die über die Migration in die Schweiz gekommen sind, nicht zuletzt der Islam. Christlichen Gemeinschaften wird dieser Zutritt nochmals erleichtert, wenn sie Mitglieder im Ökumenischen Rat der Kirchen sind (al. 28b) und ergo eine Integration in die zivilgesellschaftlichen Organisationsstrukturen der Kirchen aufweisen. Dazu kommen eine Mindestgröße sowie eine Verortung im Kanton Freiburg mit Kriterien, die überprüfbar sind (al. 28c-d). Hingegen ist die Forderung nach Respektierung der „Grundsätze“ der Schweizer Rechtsordnung (al. 28e) eine stark interpretations- und aushandlungsabhängige Größe. Dabei gilt der rechtssystematische Grundsatz, dass Unterschiede zwischen Religionsgemeinschaften als rechtlich erheblich betrachtet werden dürfen: Unterschiedliche Ausgangsvoraussetzungen dürfen beispielsweise zu einer ungleichen Behandlung führen.²⁶

Konkret erhielten in Freiburg die römisch-katholische und die reformierte Kirche mit diesem Gesetz die öffentlich-rechtliche Anerkennung. Dazu kam schon im Jahr der Verabschiedung dieses Gesetzes auch die „israelitische Kultusgemeinde“ des Kantons Freiburg, eine kleine Gemeinschaft, die 1990 mit 145 Mitgliedern relativ knapp die Bedingung der quantitativen Mindestgröße erfüllte und inzwischen Schwierigkeiten hat, für den Sabbatgottesdienst den Minjan (die klassisch mindestens zehn Männer umfassende Gebetsgruppe) zu stellen. Sie erhielt einen eigens geschaffenes Gesetz,²⁷ außerdem gelten eigene steuerrechtliche Regelungen.²⁸

Die religionspolitisch am intensivsten diskutierten Regelungen betrafen allerdings, und das nicht nur in Freiburg, die Anerkennung des Islam, der in Freiburg (gleichwie in fast allen anderen Kantonen) 2024 keine Körperschaft des öffentlichen Rechts war. Hier greifen drei Problemfelder ineinander: Zum ersten ist der Islam nicht als Kirche organisiert, sondern versteht sich als *umma*, die von ihrer soziologischen Struktur her kein Partner für religionsrechtliche Regelungen ist, die es in islamischen Ländern ohnehin in der westlichen Form traditionellerweise nicht gibt. Aber die Organisationsformen des Islam, und das ist der zweite

²⁶ Pahud de Mortanges: Zwischen religiöser Pluralisierung und Säkularisierung, 15 f.

²⁷ https://bdlf.fr.ch/app/de/texts_of_law/193.1 (18.12.2021).

²⁸ https://bdlf.fr.ch/app/de/texts_of_law/193.16/versions/218 (23.12.2021).

Punkt, sind ein Indiz für weitere, grammatikalische Differenzen. Denn die Vereinsstrukturen, die das staatliche Religionsrecht für eine Anerkennung vorsieht, sind ihrerseits eng und in komplizierter Weise mit christlichen Vorstellungen verknüpft. Die Dopplung von Pfarr- und Kirchgemeinden sieht zwar nach einer sauberen Trennung von kanonischem und weltlichem Recht aus, aber beide sind Teil einer Vereinsgeschichte und Zivilgesellschaft, die seit der Antike etwa zu Bruderschaften oder zu kommunalen Schwurgemeinschaften geführt hat. Noch komplexer wird die Sache dadurch, dass die staatlichen Strukturen, in die sich die Kirchen einpassen mussten, und dies oft gegen den ausdrücklichen Willen von Kanonisten, als Produkte einer auch christlich geprägten Geschichte erkennbar sind. Mithin sind kirchlich-kanonische und „säkulare“ Organisationsformen jeweils sowohl säkular wie christlich geprägt.²⁹ Drittens hat sich das politische Interesse seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert verändert: Die Integration von Muslim*innen gelingt per saldo gut, die Aushandlung von strittigen Problemen funktioniert auch ohne formale Anerkennung, und oft sind muslimische Gemeinden mit anderen Problemen beschäftigt. Die formale Anerkennung ist insofern teilweise das Problem einer vergangenen Zeit. Auch deshalb gibt es in der Anerkennungsfrage „seit Jahren wenig Dynamik“.³⁰

Inzwischen sind islamische Gemeinschaften, wie zuvor die christlichen Kirchen, de facto dabei, sich so zu organisieren, dass sie mit dem staatlichen Anerkennungsregime kompatibel sind. Sie unterliegen also einem strukturellen Zwang, sich zu assimilieren, um ins Schweizer Religionsrecht zu „passen“ – gegen ihre eigenen Traditionen, wie partiell zuvor auch die Kirchen. Allerdings fehlt ihnen weitgehend der Hintergrund einer Geschichte von Assoziationen, die im lateinisch-christlichen Westen die Vereinsgeschichte geprägt und über ihre säkularisierten Dimensionen Einfluss auf das Vereinigungsrecht genommen haben.

25 Jahre nach der Verabschiedung des Religionsgesetzes hat der Kanton 2024 das Anerkennungsrecht revidiert,³¹ wobei drei Dimensionen auffallen: Zum einen ist die Mindestzahl von Mitgliedern für eine Anerkennung von hundert auf tausend erhöht (Art. 28h), sodann sind die Bedingungen für die Anerkennung massiv erweitert. Eine „konfessionelle Gemeinschaft“, so wird jetzt gefordert (Art. 28),

- d) ... respektiert den konfessionellen Frieden und verzichtet auf jegliche Bekehrungsversuche, die gegen die schweizerische Rechtsordnung verstossen.
- e) Sie beteiligt sich am interreligiösen, intrareligiösen oder ökumenischen Dialog und fördert ihn bei ihren Mitgliedern.

²⁹ Zander: ‚Europäische‘ Religionsgeschichte, 462–484.

³⁰ Pahud de Mortanges: *Evolution statt Revolution*, 231.

³¹ Vergleich der Fassungen: https://bdlf.fr.ch/frontend/structured_documents/diff/29517/7435 (11.6.2024).

- f) Sie anerkennt den Vorrang des Zivilrechts und bestreitet die an Universitäten, Hochschulen und anderen öffentlichen Bildungseinrichtungen gelehrten wissenschaftlichen Kenntnisse nicht.
- g) Sie führt eine ordnungsgemässe Buchhaltung gemäss den üblichen Regeln der kaufmännischen Buchführung.

Drittens schliesslich wird – in Anlehnung an Regelungen in anderen Kantonen – ein „Kantonaler Rat für Religionsfragen“ (Art. 30c) verankert, der den Staatsrat (also die Regierung) beraten, die „Anliegen der anerkannten Kirchen und der Konfessionsgemeinschaften“ „übermitteln“ und zum „konfessionellen Frieden“ und dem „Dialog“ zwischen den anerkannten Vereinigungen beitragen soll.

Diese Veränderungen reflektieren die Erfahrungen der vorausgegangenen Jahrzehnte mit der Pluralisierung der religiösen Landschaft, namentlich mit neu in die Schweiz in gekommenen Religionsgemeinschaften. Der revidierte Text dokumentiert in der Semantik von „Kirchen“ und „Konfessionsgemeinschaften“ einerseits die fortbestehende hegemoniale Rolle der Kirchen – es ist eben nicht von Religionen die Rede. Andererseits spiegelt er die wachsende religiöse Vielfalt: Die erhöhte Mindestzahl von Mitgliedern ist eine Sperrklausel für Kleinstgemeinschaften. Auffallend sind aber vor allem die ausgeweiteten Anforderungen, die religiöse Gemeinschaften auf den gesellschaftlichen Zusammenhalt verpflichten. Der Islam wird dabei zwar nicht genannt, aber hinter dem „Vorrang des Zivilrechts“ kann man lesen: dessen Vorrang vor der Scharia. Ein Islambezug kann man auch hinsichtlich der Anerkennung „wissenschaftlicher Kenntnisse“ (die allerdings im universitären Selbstverständnis immer strittig sind) annehmen, wenngleich diese Forderung auch an evangelikale Gemeinschaften denken lässt, die etwa Erkenntnisse zur Evolutionslehre oder zur Gender-Anthropologie ablehnen.

Derartige Festlegungen seien abschließend kurz in weitere juristische Kontexte eingestellt. Die religionsrechtliche Anerkennung unterliegt in der Schweiz mit der Souveränität des Stimmvolks einer spezifischen Legitimationsordnung, insofern die Anerkennung von Religionsgemeinschaften nicht, wie in vielen anderen Staaten, allein durch die parlamentarische Legislative oder eine Verwaltung durchgesetzt werden kann. Aufgrund des Souveränitätsvorbehalts der Wähler:innen dauern kontroverse Entscheidungen (nicht nur) über Religionsfragen oft relativ lange. Dabei waren die Vorbehalte gegenüber der Anerkennung neuer Religionsgemeinschaften in der Stimmbevölkerung größer als unter den Parlamentarier:innen. In diesen Rechtsprozess greifen sozial-mentale Faktoren ein, etwa wenn Fragen der kantonalen oder schweizerischen Identität oder Probleme respektive Befürchtungen hinsichtlich der Integration von Mitgliedern einer Religionsgemeinschaft mitverhandelt werden. Diese Debatten können zur Einschränkung des Handlungsspielraums von Religionen führen (wie im Bistumsartikel) oder zu Ablehnungen (wie in der zurückgewiesenen

Aufhebung des Schächtverbots), aber auch indirekt wirken, wenn Vorlagen angesichts eines deutlichen oder vermuteten Vorbehalts des Souveräns gar nicht erst aufgegleist werden.³² Dies hat in der Schweizer Geschichte generell dazu geführt, dass sich Gegenstände der Religionspolitik langsamer als andere Bereiche im Verhältnis von Kultur und Politik – aber letztlich in die gleiche Richtung wie die europäischen Nachbarkulturen – verändern. Die dann beschlossenen Veränderungen besitzen dadurch allerdings eine hohe Akzeptanz, die in europäischen Ländern, in denen die Legislative oder die Exekutive in repräsentativen Systemen ohne direktdemokratische Rückkopplung mit der Bevölkerung über derartige Regelungen entscheidet, oft nicht gegeben ist. Ein wichtiger Faktor dürfte dabei sein, dass man den gesellschaftlichen Veränderungsprozessen nicht vorgreift, sondern sie exekutiert, wenn Entscheidungen auf der Tagesordnung stehen. In soziologischer Perspektive kann man sagen, dass eine Anerkennung besonderer religiöser Rechte zudem in der Regel in Abhängigkeit von der Wahrnehmung erfolgt, ob eine religiöse Gruppierung als integriert betrachtet wird.³³ In der Praxis ist die Situation dann nochmals komplizierter, weil es durch administrative Akte zu einer faktischen Anerkennung kommen kann, wenn etwa die Exekutive, Regierungen oder Verwaltungen ihren Gestaltungsspielraum nutzen, um Religionsgemeinschaften Handlungsräume zuzusprechen.³⁴ So etwa ist in Freiburg auf diesem Weg eine muslimische Anstaltsseelsorge für Gefangene, die durch einen Imam vorgenommen wird, etabliert worden.

Ein kurzer Blick auf die Freiburger Nachbarkantone macht deutlich, welche Gestaltungsspielräume in der Anerkennung von Religionsgemeinschaften bestehen. Alle 26 Kantone der Schweiz haben mit dieser Frage zu tun, und keine Lösung gleicht einer anderen.³⁵ Schon die Genese ist unterschiedlich, so kann eine Anerkennung etwa durch Verfassung, Gesetz oder Parlamentsbeschluss zustandekommen.³⁶ Manche Kantone regeln die Anerkennung detailliert, andere nur punktuell, manche unterscheiden zwischen öffentlich-rechtlicher und öffentlicher Anerkennung, andere nicht, nicht-christliche Religionsgemeinschaften sind teils anerkannt, teils nicht. Aus der Vielfalt der Regelungen nur drei Beispiele: Eine Ausnahmestellung besitzen die beiden laizistischen Kantone Genf und Neuenburg. In Genf gibt es zwar seit 1944 eine Anerkennung von drei religiösen Ge-

32 Danaci: Gesellschaftsstruktur und Stimmverhalten.

33 Pahud de Mortanges: Zwischen religiöser Pluralisierung und Säkularisierung, 19; Vatter/Danaci: Mehrheitsdemokratisches Schwert oder Schutzschild für Minoritäten?, 228 f.

34 Pahud de Mortanges: Zwischen religiöser Pluralisierung und Säkularisierung, 21 f.

35 Kölbener: Das kantonale Anerkennungsrecht in der Schweiz; Winzeler: Einführung in das Religionsverfassungsrecht der Schweiz, 77–124.

36 Rutz: Die öffentlich-rechtliche Anerkennung in der Schweiz, 5–76, S. 33.

meinschaften, der *Église nationale protestante*, der römisch-katholischen sowie der christkatholischen (altkatholischen) Kirche, mit der Möglichkeit, die staatliche Einziehung kirchlicher Abgaben zu regeln, aber gleichzeitig versteht sich Genf als laizistischer Kanton (s. u. 5.1.3).³⁷ In Neuenburg hingegen, das sich in seiner Verfassung ebenfalls als „*république ... laïque*“ definiert (Art. 1), gibt es gleichwohl seit 2001 ein Konkordat, welches die *Église réformée évangélique du canton de Neuchâtel*, die römisch-katholische und die christkatholische Kirche anerkennt und ihnen eine jährliche Subvention von 1,5 Millionen Franken (Basisjahr 2002) zukommen lässt.³⁸ Ein gegenläufiges Beispiel für ein kooperatives Anerkennungsregime, das aber weiter reicht als in Freiburg, bietet das Wallis, wo 2007 in den Ausführungsbestimmungen ein neues Anerkennungskriterium festgeschrieben wurde. Dort muss eine Gemeinschaft, will sie als öffentlich-rechtliche Körperschaft anerkannt werden, ihre sozialen und kulturellen Aktivitäten der Öffentlichkeit, also nicht nur ihrer Gemeinschaft, zugänglich machen: „*La communauté requérante ... ouvre ses activités sociales et culturelles à un public plus large que les seuls membres de la communauté en question*“.³⁹ Der Islam wird dabei nicht explizit genannt, dürfte aber, wenngleich man auch an evangelikale Gemeinschaften denken kann, auch im Blick gewesen sein.

c. Gegenwärtige Debatten in der Eidgenossenschaft

Die Anerkennungsfragen waren, bei allen Kontroversen im Detail, in den jeweiligen Kantonen von einem breiten Konsens getragen. Die religionspolitisch brisanteren Debatten fanden vielmehr auf der Ebene der Konföderation statt oder wurden zumindest bundesweit diskutiert, und dabei ging es in einigen Fällen emotional zu, insbesondere, wenn konkrete Regelungen die Aufhänger bildeten, grundsätzliche religionspolitische Fragen zu klären. In den meisten dieser leidenschaftlichen Auseinandersetzungen spielte das Verhältnis zu islamisch begründeten Praktiken eine Rolle. In manchen Fällen wurden die Konflikte bis vor das Bundesgericht gezogen, das mehrfach kantonale Festlegungen revidierte.⁴⁰

Eine Debatte, die die christliche Identität in einer sich kulturell pluralisierenden Gesellschaft auf die Tagesordnung setzte, betraf das Anbringen von Kruzifi-

³⁷ Kölbener: Das kantonale Anerkennungsrecht in der Schweiz, 321 f.

³⁸ Ebd., 334 f.

³⁹ Règlement d'application de la loi du 9 janvier 2007 sur la reconnaissance des communautés religieuses (Règlement 180.51.1), Art. 6; http://www.publidoc.vd.ch/guestDownload/direct/Reglement%20LRCR%20pdf.pdf?path=/Company%20Home/VD/CHANC/SIEL/antilope/objet/CE/Communiqu%C3%A9%20de%20presse/2014/11/500061_Reglement%20LRCR%20pdf_20141117_1165895.pdf (18.12.2021).

⁴⁰ Dazu bis 2005 Nay: Rechtsprechung des Bundesgerichts zwischen positiver und negativer Neutralität des Staates, 223 f.

zen. 1990 sprach sich das Bundesgericht gegen die Praxis in der Primarschule in Cadro im Tessin aus, Kreuze anzubringen. Andere Institutionen des Bildungswesens betraf diese Entscheidung nicht, in der Universität Freiburg etwa hängen weiterhin Kreuze. Ein anderes Thema war der Komplex von Körper, Sexualität, Öffentlichkeit und Religion, der 1993 virulent wurde, als das Bundesgericht keine Verpflichtung für muslimische Mädchen vorsah, am Schwimmunterricht teilzunehmen. Diese Frage wurde im Laufe der folgenden Jahre als Lackmustest für die Integration diskutiert; 2008 lehnte dann das Bundesgericht die Befreiung eines muslimischen Jungen vom Schwimmunterricht ab. Einen ähnlichen Stellenwert erhielt die Kopftuchfrage in der Schule. Dieses während des Unterrichts zu tragen, wurde 1997 einer muslimischen Lehrerin verboten, einer Schülerin jedoch 2015 erlaubt.

Im selben Jahr konnte man sehen, wie eine religiös begründete Haltung integrationspolitisch eskalieren konnte, und erneut war die Schule in der Debatte um den „Handschlag von Therwil“ der Ort der Auseinandersetzung.⁴¹ Zwei Brüder in der zweiten respektive dritten Klasse der Sekundarschule in Therwil (Kanton Basel-Landschaft) verweigerten ihren Lehrerinnen im Oktober und November 2015 den Handschlag zur Begrüßung. Nachdem dies bekannt wurde, erhielt der Umgang mit dem Verhalten der Jungen schnell national und international eine hohe Resonanz.

Was war passiert? Die Jungen verweigerten den Handschlag nur den Lehrerinnen mit der Begründung, dass sie Frauen waren, und dies unter Berufung auf ihre Religionsfreiheit. Sie entstammten einer 2001 aus Syrien eingewanderten muslimischen Familie und waren zu diesem Zeitpunkt im 8. respektive 9. Schuljahr, dürften damit ca. 14 oder 15 Jahre alt gewesen sein. Die Lösung vor Ort Ende November, an deren Zustandekommen die beiden Schüler, die Eltern, Mitglieder der Lehrerschaft und ein Mitglied des Islamischen Zentralrats der Schweiz beteiligt waren, sah vor, dass den beiden Schülern das Recht eingeräumt wurde, nicht nur den Lehrerinnen, sondern auch den Lehrern die Hand nicht geben zu müssen und diesen stattdessen einen angemessenen „Respekt“ ausdrücken sollten. Im April 2016 kamen die Ereignisse in die breitere Öffentlichkeit, unter anderem über das Fernsehen und die Stellungnahme der Bundesrätin Simonetta Sommaruga als Mitglied der eidgenössischen Regierung. Nun überschlugen sich die Reaktionen im Wochenrhythmus: In einer behördlichen Rechtsabklärung wurden Güterabwägungsfragen diskutiert mit dem Ergebnis, dass die öffentlichen Interessen die privaten der Schüler „erheblich“ überwögen. Ende Mai wurde das Einbür-

41 Dokumentation der Ereignisse in der Zeitschrift für Religionswissenschaft 29/2021, 8–13; weitere Interpretationsversuche im ersten Heft dieses Jahrgangs.

gerungsgesuch der Familie sistiert, gleichzeitig erklärte der kantonale Bildungsrat den Händedruck für obligatorisch – aber die Brüder verweigerten den Handschlag weiterhin. Der Fall beschäftigte jetzt zunehmend die Juristen, wobei sich die Situation nur dadurch entschärfte, dass der ältere Bruder im Juni 2016 die Schule regulär verließ. Derweil kam die Frage der Rechte und Pflichten der Schüler sowie der rechtliche Status der Regelung vor die Gerichte. Im Mai 2017 wurde auf eine Beschwerde der Eltern, die bei ihren Reaktionen Rechtsanwälte hinzuzogen, die Schule gerügt, dass sie nicht ausreichend konkret dargelegt habe, wann der Handschlag verweigert worden sei. Im Prinzip sei die Verfügung mit der Einforderung des Handschlags aber rechtens, da es sich „um eine in der hiesigen Gesellschaft übliche Geste“ gehandelt habe, die zwar die Religionsfreiheit tangiere, aber durch das Bildungsgesetz des Kantons Basel-Landschaft gedeckt sei. Im Sommer erreichte den Landrat eine Vorlage zur Ergänzung der kantonalen Verfassung mit dem Wortlaut: „Weltanschauliche Auffassungen und religiöse Vorschriften entbinden nicht von der Erfüllung bürgerlicher Pflichten.“ Dazu kam es nicht, allerdings wurde das Bildungsgesetz von Basel-Landschaft geändert: „Die Schulleitung ist verpflichtet, wesentliche Probleme im Zusammenhang mit der Integration ausländischer Schülerinnen und Schüler der kantonalen Ausländerbehörde zu melden, wenn die zumutbaren pädagogischen Bemühungen erfolglos geblieben sind.“ (§ 5, Abs. 1^{bis} [neu]) Inzwischen hatte allerdings auch der zweite Schüler seine Schulzeit abgeschlossen. Das wiederum führte dazu, dass eine Bearbeitung des Falles durch das Kantonsgericht oder das Bundesgericht nicht mehr vorgenommen wurde. So spezifisch die Aktionen und Reaktionen in diesem Fall waren, in der Debatte ging es letztlich um grundsätzliche Fragen der Integration von Zuwanderern und Zuwanderinnen und von kultureller Identität – in diesem Zusammenhang um die Rolle von Religion.

Die meiste Aufmerksamkeit, auch international, erhielt allerdings die sogenannte „Minarettdebatte“. 2009 wurde durch eine Volksabstimmung der Minarettbau verboten, eine Regelung, die seitdem Verfassungsrang genießt. In die Bundesverfassung ist der schlichte Satz eingetragen: „Der Bau von Minaretten ist verboten.“ (Art. 18,3). Die Entscheidung kam bei einer relativ hohen Stimmbeteiligung zustande, mit einer vergleichsweise geringen Beteiligung junger und linker Wählerinnen und Wähler.⁴² Frauen stimmten, entgegen der sonst üblichen Praxis in Migrations-/Ausländerfragen, stärker für die Annahme des Verbots, ebenso Menschen, die sich als religionslos bezeichneten.⁴³ Den harten Kern bildeten zwar baurechtliche Festlegungen, die aber einmal mehr symbolisch für grund-

42 Vatter u. a.: Das Stimmverhalten bei der Minarettverbots-Initiative, 151.

43 Ebd., 157 f.

sätzliche Fragen standen. Ein zentrales Motiv bei der Wahlentscheidung bildete die Wahrnehmung derjenigen islamischen Strömungen, die als fundamentalistisch eingeschätzt wurden. Die dazu geführte Debatte drehte sich allerdings vor allem um verfassungsrechtliche Fragen: In welchem Ausmaß ist die Existenz eines Minarett für die freie Religionsausübung unabdingbar? Schweizer Muslime trugen vor diesem Hintergrund den Volksentscheid vor den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte, der 2011 diese Klage als unzulässig zurückwies, weil eine Verletzung der Europäischen Menschenrechtskonvention nicht vorliege.⁴⁴

Vermutlich waren in den nachfolgenden Jahren allerdings die gesellschaftlichen Reaktionen von größerer Bedeutung als die Festlegung in der Verfassung, weil mit dem Minarettverbot die Bemühungen um die Integration von Muslimen verstärkt wurden. Bereits 2004 hatte man über die Ausbildung von Imamen in der Schweiz diskutiert; eine Debatte, die durch die Minarettinitiative eine erhöhte Dringlichkeit erhielt. Die Errichtung eines universitären Instituts, des „Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft“, gelang schließlich nach langwierigen Aushandlungsprozessen und mehreren Schritten im Jahr 2016 an der Universität Freiburg, die dafür nicht zuletzt durch ihre Zweisprachigkeit prädestiniert war.⁴⁵ Allerdings hatte man von der ursprünglich vorgesehenen Imam-Ausbildung Abstand genommen, weil die Schweizer Volkspartei im Kanton Fribourg eine Verfassungsinitiative gegen die Errichtung des Zentrums und eine „staatliche Imam-Ausbildung“ eingereicht hatte. Diese Initiative wurde zwar vom Bundesgericht als unzulässig verworfen,⁴⁶ zeigte aber auch, dass Teile der Bevölkerung bereit waren, einen Protest gegen diese Art der Präsenz des Islam zu artikulieren. Damit dokumentierte die Debatte die Grenzen einer staatlich geförderten Etablierung islamischer Ausbildung, so dass sich das Zentrum auf Forschung und Fortbildungsmaßnahmen beschränken musste. Gleichwohl gehört diese Institution zu den erfolgreichen integrationsverstärkenden Reaktionen auf den Minarettentscheid.

Die bislang letzte, auch emotional umkämpfte integrationspolitische Entscheidung betraf 2021 die Vollverschleierung im öffentlichen Raum, also etwa das Tragen von Burka oder Niqab. Der Souverän stimmte, nachdem schon die Kantone Tessin und St. Gallen ein solches Verbot per Volksabstimmung erlassen hatten, auf eidgenössischer Ebene dafür, und seitdem findet sich in der Bundesverfassung folgender Artikel (10a):

⁴⁴ <file:///C:/Users/Zanderh/Downloads/003-3602217-4080719.pdf> (10.11.2022).

⁴⁵ Zentrale Informationen: <https://www.unifr.ch/szig/de/zentrum/%C3%BCber-uns/milestones-de.html> (10.2.2022).

⁴⁶ https://www.bger.ch/files/live/sites/bger/files/pdf/de/archive/1C_225_2016_yyyy_mm_dd_T_d_11_49_32.pdf (10.2.2022).

¹ Niemand darf sein Gesicht im öffentlichen Raum und an Orten verhüllen, die öffentlich zugänglich sind oder an denen grundsätzlich von jedermann beanspruchbare Dienstleistungen angeboten werden; das Verbot gilt nicht für Sakralstätten. ² Niemand darf eine Person zwingen, ihr Gesicht aufgrund ihres Geschlechts zu verhüllen. ³ Das Gesetz sieht Ausnahmen vor. Diese umfassen ausschliesslich Gründe der Gesundheit, der Sicherheit, der klimatischen Bedingungen und des einheimischen Brauchtums.

Es kam schnell zu demonstrativen Gesetzesverletzungen, bei denen die Präsenz der Presse Teil der Inszenierung war. Die Konvertitin Nora Illi hatte sich schon 2016, nach dem kantonalen Verbot im Tessin, im dortigen Locarno in einem Niqab gezeigt, zusammen mit dem französisch-algerischen Unternehmer Rachid Nekkaz, der beanspruchte, in Europa Bußgelder für Burka- und Nikab-Trägerinnen zu zahlen (Abb. 4).⁴⁷



Abb. 4: Protest der mit einem Niqab bekleideten Schweizer Konvertitin Nora Illi in Locarno gegen das Tessiner Verhüllungsverbot (2016). © keystone/ti-press.

Wie bei den Debatten zu Kopftuch, Handschlag oder Minarett ging es über die religiöse Dimension hinaus um die Frage der Integration, und damit um einen Konsens über Werte und insofern die schweizerische „Identität“⁴⁸ – also wieder um eine intersektionale Problematik, bei der Religion nur ein, aber ein konstituti-

⁴⁷ <https://www.srf.ch/news/schweiz/der-mann-der-burka-bussen-bezahlt> (11.2.2022); <https://www.br.de/nachricht/burkaverbot-tessin-schweiz-100.html> (11.2.2022); Tunger-Zanetti: Verhüllung, 51.

⁴⁸ Tunger-Zanetti: Verhüllung, 131.

ver Faktor war. Eine Vollverschleierung, so der Luzerner Religionssoziologe Andreas Tunger-Zanetti, „befremdet und irritiert viele Menschen“ „spontan“,⁴⁹ sie stellt jenseits akademischer Debatten der Integrationspolitik die Frage nach der eigenen Position und derjenigen der anderen. Dass daran eine Debatte kristallisierte, die weit über ein Kleidungsstück hinausging, kann man an der Vielfalt von Themen ablesen, deren kleinster gemeinsamer Nenner diese Frage war (etwa: religiöser Extremismus, Gleichwertigkeit der Geschlechter, mediale Aufbereitung des Islam),⁵⁰ aber auch an der geringen Zahl der infrage kommenden Frauen; nur wenige Dutzend der etwa (und höchstens) 200.000 Musliminnen in der Schweiz trugen damals eine Burka oder einen Niqab.⁵¹ Möglicherweise zeigten sich häufiger westliche Konvertitinnen mit diesem Kleidungsstück,⁵² wohingegen Frauen, die in die Schweiz einwanderten, dazu offenbar nicht in besonderem Maß neigten.

Die Deutung des Verhaltens der Trägerinnen ist allerdings komplex, und dies liegt schon am Gegenstand. Denn Kopftuch, Burka, Tschador oder Niqab sind, wie jede Kleidung, vielschichtige Symbole, die durch unterschiedliche Motive – persönliche, religiöse, kulturelle, ethnische – gedeutet werden können. Verteidigerinnen von Burka und Niqab vertraten die Auffassung, die Vollverkleidung geschehe freiwillig, schütze Frauen von der Zudringlichkeit des männlichen Blickes und gebe ihnen so eine neue Freiheit, sich in der Öffentlichkeit zu bewegen und sichere ihre Identität. Kritikerinnen hingegen problematisierten die Verweigerung eines offenen Sozialkontaktes und letztlich die Ablehnung der Normen einer liberalen Gesellschaft und äußerten beträchtliche Zweifel an der Freiwilligkeit des Tragens der kompletten Verschleierung. Diese Differenzen trafen auch innerhalb des islamischen Milieus aufeinander: Es gab Musliminnen, die die Vollverschleierung als Freiheits- oder Identitätsfaktor wertschätzten, während andere darin einen Ausdruck der Fixierung von patriarchalen Frauenrollen sahen. In der nicht-muslimischen Außenperspektive dominierte vermutlich die Wahrnehmung, dass die fast vollkommene Unsichtbarmachung des Gesichts als Teil einer nicht-europäischen Kleidungskultur Abschottung, Bedrohung und Fundamentalismus bei den Trägerinnen dokumentiere; dies dürfte viele Menschen in dem Votum für ein Verbot motiviert haben. Aber zugleich hatten sich liberale Kritiker:innen der Vollverschleierung ebenfalls gegen das gesetzliche Verbot gewandt, sowohl wegen

⁴⁹ Ebd., 110.

⁵⁰ Ebd., 116–124.

⁵¹ Ebd., 49 f., ermittelte 20 bis 30, jedenfalls weniger als 40 Trägerinnen eines Nikab.

⁵² Ebd., 51–54. Féo: Derrière le niqab, 131–253, hat 16 vollverschleierte Frauen in Frankreich interviewt, von denen mehr als die Hälfte, neun Frauen, zum Islam übergetreten waren.

der Güterabwägung zulasten individueller Freiheiten als auch, weil damit ein weiterer Schritt der Verdrängung von Religion aus dem öffentlichen Raum gegangen werde.

5.1.3 Genf – ein Seitenblick

Wie spezifisch das Freiburger Modell im Schweizer Kontext, wo jeder Kanton die Hoheit über das Religionsrecht besitzt, ist und wieviel Pluralität die Schweiz aushält, wird in einem kurzen Blick auf das laizistische Genf sichtbar; am Beispiel Frankreichs (↗ 5.2) wird der Laizismus intensiver diskutiert. Genf war nach der Reformation unter Guillaume Farel und Johannes Calvin ein Zentrum des europäischen Calvinismus und blieb bis zum Ende des 18. Jahrhunderts eine selbständige Stadt. 1798 wurde Genf von Frankreich besetzt und, anders als andere Gebiete der heutigen Schweiz, zu einem französischen Department. Erst 1815 wurde die Stadt in die Eidgenossenschaft aufgenommen. Heute ist Genf die am stärksten säkularisierte Stadt in der Schweiz, in der Mitglieder der Reformierten Kirche nur noch etwa 6 Prozent der Bevölkerung stellen dürften.

Die Genfer Verfassung aus dem Jahr 2012 enthält sich in ihrer Präambel fast vollständig religiöser Bezüge, es heißt ausschließlich, Genf sei „reconnaisant de son héritage humaniste, spirituel, culturel et scientifique“. Die Erwähnung eines „spirituellen Erbes“ war allerdings schon eine Relativierung des radikalen Laizismus, denn in der Verfassung von 1847 hatte es keine Präambel und keinen vergleichbaren Bezug auf eine religiös deutbare Dimension gegeben. Die entscheidenden Grundsatzfestlegungen zum Verhältnis von Religion und Staat finden 2012 sich im Art. 3 zur „laïcité“:

¹ L'Etat est laïque. Il observe une neutralité religieuse. ² Il ne salarie ni ne subventionne aucune activité culturelle. ³ Les autorités entretiennent des relations avec les communautés religieuses.

Zu dieser Festlegung der laizistischen Neutralität des Staates kommt in Art. 25 die Garantie der Gewissens- und Glaubensfreiheit als individueller und kollektiver Religionsfreiheit.

Dass diese Neutralität in Genf keine absolute Trennung nach sich zieht, dokumentieren Regelungen zu konkreten Fragen: Der Staat wache über die Erhaltung der „mise en valeur“ (Erhaltung) des kulturellen Erbes und kann zur Erhaltung und Renovierung geschützter religiöser Gebäude beitragen (Art. 217). Der nachfolgende Artikel regelt dann relativ detailliert den Umgang mit bestimmten kirchlichen Gebäuden. Wenn solche von der öffentlichen Hand auf die Kirchen übertragen worden sind, behalten sie ihre religiöse Bestimmung und können nicht zu wirtschaftlichen Zwecken

eingesetzt werden. Insbesondere die Hauptkirche von Stadt und Kanton, die Kathedrale Saint-Pierre, unterliegt einem Nutzungsvorbehalt: „Le temple de Saint-Pierre est propriété de l'Eglise protestante de Genève. L'Etat en dispose pour les cérémonies officielles.“ (Art. 218,2) Diese Verankerung in der Verfassung kann man als symbolische Festlegung einer historischen, aber de facto auch die Gegenwart noch prägenden protestantischen Mentalität deuten. Die Nutzung für eine offizielle Zeremonie lässt sich bei der Vereidigung einer neuen Regierung Genfs beobachten, wenn diese im Chor der Kirche vor der Flagge der Vereinten Nationen, flankiert von der Schweizer und der Genfer Fahne, ihren Eid ablegt.

Weitere religionsrechtliche Detailregelungen betreffen die schon genannte öffentlich-rechtliche Anerkennung von drei Kirchen (der protestantischen, katholischen und christkatholischen [altkatholischen]) oder das Verbot im Tierschutzgesetz (Art. 7,21), Säugetiere ohne Betäubung zu töten, was eine Schächtpraxis von Juden und Muslimen unmöglich macht. Das signifikanteste Dokument staatlich-religiöser Querbeziehungen ist allerdings die *Loi sur la laïcité de l'Etat* aus dem Jahr 2018, in der der laizistische und religionsneutrale Staat (Art. 2,1) seine Beziehungen und damit Verflechtungen mit Religionsgemeinschaften dokumentiert. Darin ist detailliert das Verhältnis zu religiösen Organisationen behandelt, unter anderem die freiwilligen finanziellen Zuwendungen (Art. 5), die Bestimmung, dass kultische Veranstaltung grundsätzlich im privaten Bereich und nur ausnahmsweise – aber eben auch – im öffentlichen stattfinden können (Art. 6), oder die Festlegungen zu den Rechtsverhältnissen kirchlicher Gebäude (Art. 9).

Ein Zentrum bilden Regelungen zur Abgrenzung zwischen Staat und Religionsgemeinschaften bei Amtsträger:innen, und hier gab es bald nach der Inkraftsetzung Kontroversen, die deren Kleidung betrafen. Das Gesetz sah in der Fassung von 2018 vor, dass es Parlamentarier:innen in Sitzungen und bei offiziellen Anlässen verboten sei, ihre „religiöse Zugehörigkeit durch äußere Zeichen zu bekunden“ (Art. 3,4). Diese Entscheidung jedoch kassierte der Genfer Verfassungsgerichtshof, die *Chambre constitutionnelle*, weil diese Personen nicht Vertreter:innen des Staates, sondern gesellschaftlicher Gruppen seien. Dieser Artikel ist heute gestrichen.⁵³ Diese Entscheidung dokumentiert die auch in anderen Fällen sichtbare Tendenz von Gerichten, der Laizität Grenzen zu setzen. So hatte das Verbot der Fronleichnamsprozession für eine katholische Pfarrei der traditionalistischen Petrus-Bruderschaft ebenso wenig Bestand, weil dies ein unangemessener Eingriff in die Religionsfreiheit sei, während das gleiche Verbot für die ebenfalls traditionalistische, von Rom getrennte Pius-Bruderschaft als rechtmäßig eingestuft wurde, weil diese die *Charte relative à la loi sur la laïcité*,

⁵³ https://ge.ch/grandconseil/data/publications_judiciaires/ACST_2260251_000036_2019_A_1389_2019.pdf (18.12.2021).

die auf den „den respect des droits fondamentaux et de l'ordre juridique suisse“ (gemäß Art. 4) verpflichtet, nicht unterschrieben hatte.⁵⁴ Mit der gleichen Begründung akzeptierte der Genfer Justizgerichtshof die Entscheidung der Exekutive, Taufen im Genfer See (also im öffentlichen Raum) durch die *Église évangélique de Cologny*, die die Erklärung zur *laïcité* nicht unterzeichnet hatte und nicht als Körperschaft vom Staat anerkannt war, zu verbieten.⁵⁵ Aufgrund dieser nicht vorliegenden Unterschrift wies schließlich auch das Bundesgericht den Rekurs der Freikirche ab.⁵⁶

Aber, wie immer, ist das Recht zwar das Tragwerk der Religionsarchitektur, aber deren „Inneneinrichtung“ wird von der Zivilgesellschaft noch an ganz anderen Stellen vorgenommen. Genf ist – in meiner Perspektive eines Außenstehenden – weiterhin eine tief und strukturell reformiert geprägte Stadt, so, wie Freiburg im kulturellen Habitus weiterhin katholisch geprägt ist. Dies zeigt sich insbesondere in zivilgesellschaftlichen Dimensionen, etwa im Reformationsmuseum, das mit großem Selbstvertrauen sowohl bei den gezeigten Inhalten als auch bei Didaktik auf Schrift setzt, oder bei den weiterhin spürbaren Vorbehalten gegen die Errichtung eines katholischen Bistums Genf. Diese Genfer Grammatik gilt weiterhin, obwohl die ehemalige Staatskirche eine kleine Minorität geworden ist. Die katholische Kirche ist inzwischen mit über 30 Prozent der Bevölkerung die größte Religionsgemeinschaft, gefolgt von den Muslimen, wobei absehbar ist, dass die „nons“, die Genfer:innen ohne Mitgliedschaft in einer religiösen Vereinigung, bald die größte Gruppe stellen werden. Gleichwohl prägt „gefühl“ die calvinistische Tradition bis heute strukturell diese Stadt, auch die Gemeinschaften der Katholiken und Muslime und Evangelikalen.

5.1.4 Freiburgs europäischer Kontext

Freiburg nutze ich, wie eingangs angekündigt, als Brennglas für Entwicklungen im lateinischen Europa (und Nordamerika müsste man einschließen). Freiburg ist nicht repräsentativ für die westliche Welt, dafür ist diese zu divers, zeigt aber gleichwohl Charakteristika dieser Zone verwandter Kulturen.

54 <https://www.kath.ch/newsd/fronleichnamsp procession-petrusbrueder-gewinnen-vor-genfer-gericht-piusbrueder-verlieren/#:~:text=Die%20Genfer%20Justiz%20hat%20einer,der%20Piusbruderschaft%20wurde%20hingegen%20abgelehnt.> (20.4.2023).

55 <https://www.cath.ch/newsf/geneve-pas-de-baptemes-dans-le-lemann/> (26.11.2023); <https://www.pro-medienmagazin.de/schweiz-freikirche-darf-nicht-im-genfer-see-taufen/> (26.11.2023).

56 https://www.bger.ch/files/live/sites/bger/files/pdf/de/2c_0087_2023_2024_03_27_T_d_09_37_19.pdf (11.6.2024).

a. Unterscheidung versus Trennung

Analytisch kann man zwischen Trennung und Unterscheidung in der Beziehung von Staat und Religion differenzieren. Letztlich funktioniert eine Trennung in der Realität nicht, weil es in der Praxis keine strikten Trennungen zwischen beiden Sphären gibt. Bei der Analyse des Religionssystems in Frankreich, einem Land der gesetzlich postulierten „séparation“ zwischen Religion und Staat, wird das noch deutlicher werden (↗ 5.2). In der Praxis bedeutet das für die Schweiz: *Res mixtae*, also Angelegenheiten mit gemischten Kompetenzen, betreffen in den allermeisten Kantonen die Schule, die theologischen Fakultäten, die Seelsorge in Krankenhäusern, Gefängnissen und in der Armee, die Denkmalpflege, die Finanzierung von Religionsgemeinschaften und immer wieder die Frage des Verhältnisses von religiösen und säkularen Werten.⁵⁷ Dabei ist das Spektrum der Unterscheidungen in Europa breit, es reicht von französischen Verhältnissen einer intentionalen Entflechtung bis zu einer Staatskirche wie in Großbritannien (in England und in Schottland). Gemeinsam ist all diesen Systemen eine Religionsfreiheit, die auch in der Praxis funktioniert, selbst in Ländern, in denen eine Konfession des Christentums weiterhin Staatsreligion ist. Mit der Religionsfreiheit ist die weltanschauliche Neutralität des Staates verbunden, die in Ländern wie Frankreich oder in Kantonen wie Genf und Neuenburg in die Konzeption eines laizistischen Staates überführt wurde. Allerdings gilt auch hier wie bei der intentionalen Trennung: Der weltanschaulich neutrale, säkulare Staat ist eine regulative Idee. Spätestens bei der Diskussion um eine „Leitkultur“ und ihre „Grundwerte“ (Deutschland) oder die „valeurs républicaines“ (Genf, Frankreich) wird deutlich, dass grundlegende Positionen, unter denen sich auch religiöse befinden, nicht zur Disposition stehen; Stichworte sind heute Religionsfreiheit, Gleichberechtigung oder demokratische Partizipation.

Die politische Auseinandersetzung um diese Wertorientierung des *ordre politique* hat zu einer mehrfach angesprochenen, normativ aufgeladenen Terminologie geführt. Sowohl Begriffe wie Trennung oder Laizität sind präskriptive, keine deskriptiven Begriffe, das Gleiche gilt für die Semantik der Unterscheidung: „hinkende Trennung“ für die Verflechtung von Staat und Religion hat eine pejorative Konnotation, der Terminus des „kooperativen“ Verhältnisses eine positive. Die Rede von „verflochten“ oder „vernetzten“ Beziehungen ist angesichts der unausweichlichen semantischen Normativität der Versuch, sich einer möglichst neutralen Begrifflichkeit zu bedienen.

Die Entwicklungen in Freiburg dokumentieren dabei Strukturelemente, die, immer *cum grano salis*, für die westliche Welt gelten. Eine seit der Spätantike

57 Winzeler: Einführung in das Religionsverfassungsrecht der Schweiz, 125–157.

und im Mittelalter monoreligiöse Welt wurde in der Frühen Neuzeit zu einem monokonfessionellen Staat, in der es Devianz von der hegemonialen Religion nur in engen Grenzen gab. Allerdings blieb die Unterscheidung zwischen staatlicher und kirchlicher Macht sowie zwischen säkularem und kanonischem Recht im Rahmen der Dispositionen der lateinischen Grammatik (→ 3.2) immer erhalten. Mit der konfessionellen Pluralisierung des Christentums, die seit dem 19. Jahrhundert zu einer gemischtkonfessionellen Bevölkerung in Freiburg führte, kam ein Prozess in Gang, der schließlich auch zu einer multireligiösen Bevölkerung – im Rahmen einer (noch) hegemonial katholischen Tradition – führte. Diese Entwicklung findet sich in praktisch allen Ländern Europas und in Nordamerika. Dass dies nicht das Ende fundamentaler Verschiebungen in der religiösen Landschaft bildet, ist angesichts der statistischen Zahlen absehbar; „nons“, also nicht-organisierte oder nicht-glaubende Menschen, werden mit hoher Wahrscheinlichkeit in Zukunft die größte Gruppe in Freiburg und in vielen anderen Regionen Europas bilden.⁵⁸

Im Rahmen dieses seit rund 200 Jahre laufenden Prozesses einer zunehmenden Unterscheidung von Religion und Politik wurde im Freiburger Religionsrecht die Religionsfreiheit etabliert, in der Theorie wie in der Praxis. Damit ist Freiburg Teil eines breiten, europäischen Stroms, wenngleich sich die Staaten in der Veränderungsgeschwindigkeit unterscheiden, aber wir reden hier allenfalls von Jahrzehnten. Dies war ein konfliktreicher Prozess, der nicht von der Kirche angestoßen, sondern durch die französische Eroberung entscheidend vorangetrieben wurde, aber in der zunehmend verschärften Unterscheidung grammatikalische Elemente zur Geltung brachte, die (wesentlich) aus der Christentumsgeschichte stammen. Im Detail bedeutete dies: die Eliminierung des katholischen Monopols im 19. Jahrhundert und die öffentlich-rechtliche Anerkennung zuerst anderer Konfessionen, dann anderer religiöser Traditionen, zuerst des Judentums und inzwischen faktisch auch, aber bislang nur auf einer praktischen Ebene, des Islam.

Bis heute halten die Aushandlungsprozesse um das Verhältnis von Religion und Staat, und präziser muss man inzwischen sagen: von Religion, Staat und Gesellschaft, an. Die damit verbundenen Konflikte brechen immer wieder an der Präsenz von Religion im öffentlichen Raum auf, und auch dies ist in praktisch allen westlichen Ländern so, weil hier grundsätzliche Fragen des Verhältnisses von religiösen und anderen kulturell bestimmten Werten diskutiert werden; davon ist im folgenden Abschnitt noch zu sprechen. Immer wieder ist dabei die

⁵⁸ Aus den letzten Jahren: Portier/Willaime: *La religion dans la France contemporaine*; Stolz u. a.: *Religionstrends in der Schweiz*; *Wie hältst du's mit der Kirche?* hg. v. d. Evangelischen Kirche in Deutschland.

Schule ein Fokus der Auseinandersetzungen, weil sie die (Re-)Produktion eines Teils der gemeinsamen Werte einer Gesellschaft sichern soll. Der „Handschlag von Therwil“ war in dieser Perspektive nicht nur eine Auseinandersetzung über schulische Umgangsformen, sondern auch eine Diskussion über das Verhältnis islamischer Vorstellungen zu Genderfragen, zur Rolle des Islam bei der Integration von Migranten und zur Verbindlichkeit von Elementen der Schweizer Tradition. Ein strukturell vergleichbarer Intersektionalismus findet sich bei anderen Konflikten um die Rolle von Religion im öffentlichen Raum, im Verbot des Minarettbaus oder bei der Vollverschleierung. Dabei, und dies ist zentral, geht es nie nur um Religion, aber immer auch um Religion, und in den letzten Jahrzehnten hieß dies immer stärker: um den Islam. In diesen Aushandlungsprozessen ist jenseits aller Details eines klar: Grundlegende Positionen wie Religionsfreiheit oder das gegenwärtige Verständnis von Gleichberechtigung standen nicht zur Disposition, man forderte von in die staatliche Ordnung neu eintretenden Religionen eine Akzeptanz dieser Vorstellungen, letztlich eine Assimilation.

Eine Dimension des Religionsrechtes, die inzwischen zunehmend an Bedeutung gewinnt, hat in Freiburg noch zu praktisch keinen Debatten geführt, die zunehmende Konkurrenz zwischen negativer und positiver Religionsfreiheit.⁵⁹ Die negative Option kann bis zur Einforderung des Rechtes gehen, nicht mehr mit Religion konfrontiert zu werden, wie die Debatte um religiöse Zeichen und Amtsträger innen im Kanton Genf deutlich macht. Dies wären dann nicht mehr Abwehrrechte des Individuums gegen den Staat, sondern gegen die Religion überhaupt.

In diesen Fragen hat der Blick auf Freiburg und überhaupt auf Schweiz gegenüber anderen westlichen Ländern einen unschätzbaren Vorteil: Die direkte Demokratie zwingt die parlamentarische Legislative und Exekutive zu einer engen Rückkopplung mit den Vorstellungen und Überzeugungen der Bürgerinnen, also des Souveräns. Veränderungen im Religionsrecht lassen sich in der Schweiz nicht *top down* dekretieren, weil jedes Gesetz durch eine Volksabstimmung kassiert werden und der Souverän außerhalb der und gegen die Parlamente agieren kann. Derartige Schritte sind nicht die Regel, auch, weil sie jederzeit möglich sind und damit ein eigenmächtiges Handeln von Legislative und Exekutive, die prospektiv auf die Akzeptanz von Gesetzen achten müssen, erschweren. Veränderungen im Religionsrecht dauern unter diesen Bedingungen länger, sind aber auch breiter abgestützt und vermutlich stabiler als in rein repräsentativen Demokratien.

b. Das Böckenförde-Theorem

Im Hintergrund der Praxis verflochtener Beziehungen zwischen Religion und Staat findet sich eine politiktheoretische Debatte, in der eine zentrale Frage für

59 Witschen: Was kann ‚negative Religionsfreiheit‘ meinen?

das Verständnis von Religion und Gesellschaft verhandelt wird: Wer oder was konstituiert den Staat? Ist der Staat – mit zwei Polen der Debatte – in klassisch idealistischer Perspektive eine politiktranszendente, der Gesellschaft vorgelagerte Größe oder ist er ein Produkt zivilgesellschaftlicher Akteure? Und woher kommen dann jeweils „Grundwerte“ oder „valeurs républicaines“ oder die „vopolitischen“ Ressourcen (wenn es sie gibt) des Staates? Oder in der Semantik der politischen Praxis: Gibt es eine „Leitkultur“, wenn ja, woher soll sie ihre Werte beziehen?⁶⁰ Evident ist jedenfalls, so schon Joseph von Eichendorff 1831/32: „Keine Verfassung als solche garantiert sich selbst.“⁶¹ In dieser Debatte erhielt eine Überlegung aus Deutschland eine Referenzfunktion, die Ernst-Wolfgang Böckenförde 1967 vorlegte: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. ... Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist.“⁶²

Böckenförde war praktizierender Katholik, Mitglied der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands und seit 1987 Richter am Bundesverfassungsgericht – und tief in die intellektuelle und politische Kultur der westdeutschen Nachkriegszeit eingebunden.⁶³ Sein einfacher Satz besaß mehrere Kontexte. Einer war ein religionshistorischer: 1965 hatte die katholische Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil eine revolutionäre Entscheidung getroffen, die eine 1500-jährige Kirchengeschichte um 180 Grad drehte, als sie in den Deklarationen *Nostra aetate* und *Dignitatis humanae* die Religionsfreiheit akzeptierte und diese der katholischen Theologie ins Fundament schrieb. Dahinter standen ein Bündel von innerkatholischen Erfahrungen (u. a. die Aktivitäten des politischen Katholizismus oder die zivilgesellschaftliche Rolle des katholischen Vereins- und Verbandswesens) sowie säkulare politische Umwälzungen (die Diktatur des Nationalsozialismus, das Erfolgsmodell der amerikanischen Demokratie, die Religionsverfolgung im Ostblock),⁶⁴ die zu diesem „politischen Gewaltverzicht“ auf der Grundlage positiver Erfahrungen mit dem liberalen Rechtsstaat führten.⁶⁵ Die in diesem Kontext vollzogene Wendung zur Religionsfreiheit führte trotz der konziliaren Legitimierung

⁶⁰ Dieser von dem liberalen Muslim Bassam Tibi (Tibi: Europa ohne Identität?, 154) für die politische Debatte popularisierte Begriff war in den folgenden beiden Jahrzehnten hoch umstritten, erhielt aber im Grundsatzprogramm der CDU in Deutschland 2024 einen prominenten Platz. Zur „Leitkultur“ zählte man zwar „Religionsfreiheit, die Trennung von Staat und Kirche“, nicht aber die christliche Tradition (In Freiheit leben. Deutschland sicher in die Zukunft führen, S. 32; <https://www.grundsatzprogramm-cdu.de/grundsatzprogramm> [6.4.2024]).

⁶¹ Eichendorff: Preussen und die Konstitutionen, 129.

⁶² Böckenförde: Die Entstehung des Staates aus der Säkularisation, 112.

⁶³ Große Kracht: Unterwegs zum Staat.

⁶⁴ Gabriel u. a.: Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit?, 197–282.

⁶⁵ Ebd., 302.

zu einem innerkatholischen Erdbeben. Neben den Unterstützern gab es Bischöfe, die sich gegen ihre eigenen Überzeugungen der neuen Regelung unterwarfen,⁶⁶ andere entschieden sich, ins Schisma zu gehen, so der Erzbischof von Dakar, Marcel Lefebvre, der 1970 die Priesterbruderschaft St. Pius X. gründete. Zu den Beweggründen der Ablehnung zählte im Rahmen des eigenen Absolutheitsanspruchs die Überzeugung, dass es „keine Freiheit für den Irrtum“ geben dürfe. In dieser Situation war Böckenfördes Diktum der Versuch, die Entscheidung des Vatikanum intellektuell zu untermauern und die innerkatholische Akzeptanz zu verstärken.⁶⁷

Sodann besaß Böckenfördes Diktum einen parteipolitischen Kontext. Seit 1966 gab es die erste Große Koalition in Deutschland unter Führung der SPD, die zwar 1959 mit dem Godesberger Programm sich von der radikalen Religionskritik distanziert hatte, aber in der Partei waren kirchen- und religionskritische Strömungen weiterhin stark. Gegenüber diesen bedeutete Böckenfördes Diktum eine Unterstützung der Vertreter einer religionsfreundlichen Linie in der SPD.

Schließlich besaß dieser Satz Wurzeln, die über die Bundesrepublik hinaus in die Grundsatzbestimmung des Verhältnisses von Religion und Staat im frühen 20. Jahrhundert hineinreichen. In der Zwischenkriegszeit wurden im deutschsprachigen Raum intensive Debatten über die Rechtsbegründung geführt, ob Recht eine positivistische Setzung sei oder es doch gesellschaftstranszendente Vorgaben gebe. Während der Katholik Carl Schmitt, der „Kronjurist“ des Dritten Reiches, der 1934 das Führerprinzip juristisch legitimierte, schon 1922 in seiner *Politischen Theologie* die These vertreten hatte, „alle prägnanten Begriffe der Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe“ (↗ 4.2.3) und damit anti-positivistisch argumentierte, vertrat Hans Kelsen, der aus einem jüdischen Elternhaus stammte und den die Nationalsozialisten aus Deutschland verjagten, 1934 die rechtspositivistische These, „Recht ist ein gesellschaftliches Phänomen“; „die Norm fungiert als Deutungsschema. Sie wird selbst durch einen Rechtsakt erzeugt“.⁶⁸ Nach dem Zweiten Weltkrieg hatte der Philosoph Karl Löwith, den die Nazis trotz seiner protestantischen Taufe als Juden betrachtet und ebenfalls in die Emigration getrieben hatten, die Debatte säkularisierungstheoretisch zugespitzt, indem er vorpolitische, religiöse gesellschaftliche Vorstellungen verschwinden sah: Die Vorsehung sei durch „den Glauben an den Fortschritt ... ersetzt“, die Eschatologie der „Teleologie“ abgelöst und Gott in der Immanenz säkularisiert.⁶⁹

⁶⁶ So der sozial „progressive“ und theologisch „konservative“ Bischof der Kanaren, Antonio Pildain y Zapiain; Kromer: Eine für alle. Die katholische Kirche in Spanien, 247 f.

⁶⁷ Gabriel/Spieß: Das Zweite Vatikanum und die Religionsfreiheit, 77–81.

⁶⁸ Kelsen: Reine Rechtslehre, 16. 19.

⁶⁹ Löwith: Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 12. 79. 149.

Auch der Philosoph Hans Blumenberg, lange Zeit praktizierender Katholik mit ebenfalls teilweise jüdischen Vorfahren, griff in diese Deutungsdebatte um die religionspolitische Grammatik ein. Er argumentierte dezidiert anthropozentrisch und interpretierte die Säkularisierung nicht allein als Enteignung von Kirche und Religion, sondern mehr noch als eine „Selbstbehauptung“ des Menschen gegen seine Entfremdung durch Religion.⁷⁰ Im Rückblick auf diese Debatte ist allerdings auch deutlich, dass Blumenbergs Philosophie der Säkularisierung nicht nur philosophisch, sondern auch politisch motiviert war, als Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus: Säkularität als Barriere gegen einen erneuten religiösen Weltanschauungstotalitarismus.

Im Kontext dieser komplexen Auseinandersetzung hatte Böckenförde die Kritik an der Aufladung des Staates mit Werten⁷¹ und seine Relativierung des Anspruchs staatlicher Regelungskompetenz postuliert. Er nutzte dabei Kriterien von Carl Schmitt, etwa des Staates als Garant einer innerstaatlichen Friedensordnung und überhaupt die Reflexionen Schmitts über den *Begriff des Politischen*.⁷² Von Schmitts antisemitischen Ausfällen habe er, der 1930 geborene, erst nach den ersten Lektüren erfahren; Schmitts normative Theorie lehnte Böckenförde dezidiert ab, er sah sich als liberalen Rezipienten.⁷³ Böckenfördes Position lässt sich damit rechtssystematisch als Konzept lesen, sowohl die Überlegungen zur positivistischen Konstruktivität des Rechts aufzunehmen, als auch die sozialen Dimensionen, darunter auch zivilgesellschaftliche, namentlich religiöse, als vorpolitische Ressource einzubeziehen.

Derartige Fragen stellen sich auch in Verflechtungssystemen, die auf eine stärkere Unterscheidung abzielen, in Frankreich wird dies angesichts von Äußerungen Nicolas Sarkozys und Emmanuel Macrons noch deutlich werden (↗ 5.2.3 f.). In Deutschland war es 2004 Jürgen Habermas in einem Gespräch mit dem damals noch als Kardinal amtierenden Erzbischof Joseph Ratzinger, der Böckenfördes Formulierung aufgriff und sie als Ausgangspunkt philosophischer Reflexionen über unabgeborgene Traditionsbestände von Religion nutzte. Ein Jahr später präziserte Habermas, dass „der liberale Staat“ auf wechselseitigen Lernprozessen von religiösen und säkularen Bürgern sowie dem „Ergebnis historischer Lernprozesse“ beruhe, die eine „rechtlich nicht erzwingbare Solidarität von Staatsbürgern“ beinhalten; er sei „auf Mentalitäten angewiesen, die er nicht aus eigenen Ressourcen erzeugen kann.“⁷⁴ Böckenförde wiederum machte im Rahmen dieser Debatten spä-

70 Blumenberg: Säkularisierung und Selbstbehauptung.

71 Große Kracht: 50 Jahre Böckenförde-Theorem.

72 Böckenförde: Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht, 359–363.

73 Ebd., 361.

74 Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion, 9.

ter deutlich, dass er hinter seiner abstrakten Formel zwar konkrete Religionen im Auge gehabt habe, wenn es um die Frage gehe, welche Religion welche Leistungen für die Verfassungswerte des Grundgesetzes erbringen könnte. Aber „da sind wir dann in der Tat bei Quellen wie Christentum, Aufklärung und Humanismus. Aber nicht automatisch bei jeder Religion.“⁷⁵ Erbringe eine Religion diese Leistungen nicht, und hier dachte er durchaus auch an den Islam, dann müsse der Staat dafür sorgen, „dass diese Religion beziehungsweise ihre Anhänger in einer Minderheitsposition verbleiben“.⁷⁶

Kritik an Böckenfördes Formel kam immer wieder von Vertretern einer konstruktivistischen, positivistischen Rechtsdogmatik sowie einer schärferen Unterscheidung des Verhältnisses von Religion und Staat. So hat 2018 Horst Dreier, Rechtsphilosoph, Protestant und wie Böckenförde Mitglied der SPD, beansprucht, Böckenfördes Modell zu verabschieden, wobei seine Gewährsleute praktisch ausnahmslos liberale Protestanten sind.⁷⁷ Dreier lehnt den Rückgriff auf nicht verhandelbare Normen wohl auch angesichts der Geschichte einer religiös überhöhten Weltanschauung ab. Für ihn ist Böckenfördes Theorem letztlich eine überzogene Reaktion aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg,⁷⁸ die, so kann man ihn interpretieren, das autoritäre Problem des Nationalsozialismus mit gleichen Mitteln, aber gegenläufigen Intentionen fortschreibe. Von dieser Position aus reduziert er den Eingangssatz der deutschen Verfassung („im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“) von einer Invokation Gottes auf eine „Demutsformel“⁷⁹ und postuliert, dass aus der Verfassung keine christlichen Gehalte deduzierbar seien⁸⁰ und überhaupt die säkulare Grundrechtsdemokratie auf jegliche Form religiöser Legitimation verzichte.⁸¹ Letztlich solle der Staat nicht „vagen Konsens, sondern wohlgeordneten Dissens“ der Religionen organisieren.⁸²

Das deutsche Bundesverfassungsgericht hat im Kontext derartiger Kritiken am Böckenförde-Theorem im Jahr 2000 ein religionsrechtlich relevantes Urteil gefällt, das die Verbindlichkeit der „Voraussetzungen“, von denen Böckenförde sprach, relativierte. Es entschied, dass es für die öffentlich-rechtliche Anerkennung der Gemeinschaft der Zeugen Jehovas „nicht ausschlaggebend“ sei, wenn

75 <http://www.fr-online.de/kultur/debatte/-freiheit-ist-ansteckend/-/1473340/4795176/-/index.html> (5.4.2022).

76 Böckenförde, zit. nach Wenzel: Demokratischer Glaube.

77 Dreier: Staat ohne Gott, 9–17.

78 Ebd., 173 f.

79 Ebd., 183.

80 Ebd., 187.

81 Ebd., 9.

82 Ebd., 214.

sie „jedes politische System und damit auch die Verfassungsordnung des Grundgesetzes als ‚Bestandteil der Welt Satans‘ ansieht“.⁸³ Konsequenterweise und noch weitergehend vertrat das Gericht 2009 im Kontext der Frage der Erlaubtheit von Aufmärschen von Neonazis die Auffassung, dass die Bürger:innen die Wertgrundlagen der Verfassung für sich nicht als verbindlich akzeptieren müssten. „Die Bürger sind ... rechtlich ... nicht gehalten, die der Verfassung zugrunde liegenden Wertsetzungen persönlich zu teilen. Das Grundgesetz baut zwar auf der Erwartung auf, dass die Bürger die allgemeinen Werte der Verfassung akzeptieren und verwirklichen, erzwingt Werteloyalität aber nicht.“⁸⁴

Böckenfördes „Voraussetzungen“ sind in dieser Perspektive ein Konsens, eine Wertsetzung, der sich einzelne und auch eine Religionsgemeinschaft verweigern können. Dahinter kann man eine pragmatische Einsicht sehen. Der Staat will und kann keine innere Akzeptanz demokratischer Werte erzwingen: Ohne überzeugte Demokraten könnte auch eine Verfassung die Demokratie nicht retten. Eine Konsequenz des dergestalt neutral verstandenen Staates ist eine nominalistische Option, Werte auszuhandeln und den Staat zu säkularisieren. Die Loslösung der Anerkennung als öffentlich-rechtlicher Körperschaft von inneren Überzeugungen der Mitglieder und vom Gruppenkonsens – und dafür stehen die Zeugen Jehovas nur exemplarisch – folgt aus einem solchen Paradigma.

Soweit hatten die Mütter und Väter des deutschen Grundgesetzes 1949 angesichts des nur mit fremder Hilfe besieigten Nationalsozialismus – und möglicherweise angesichts von Vorbehalten der Siegermächte gegenüber der Verlässlichkeit einer neuen deutschen Demokratie⁸⁵ – nicht gehen wollen. Jedenfalls fixierten sie im Grundgesetz die Unveränderbarkeit grundlegender Positionen, indem sie der Verfassung eine Veränderungssperre einschrieben. „Eine Änderung dieses Grundgesetzes, durch welche die Gliederung des Bundes in Länder, die grundsätzliche Mitwirkung der Länder bei der Gesetzgebung oder die in den Artikeln 1 und 20 niedergelegten Grundsätze berührt werden, ist unzulässig.“ (Art. 79,3) Damit waren unter anderem der Schutz von Menschenwürde und Menschenrechten (Art. 1) sowie die Verfassungsgrundsätze – Föderalismus, Volkssouveränität und Gewaltenteilung, Rechtsstaatsprinzip (Art. 20) – als veränderungsfest bestimmt. Zusätzlich und de facto einschränkend fügte man in Art. 19,2 hinzu: „In keinem Falle darf ein Grundrecht in seinem Wesensgehalt angetastet werden.“

⁸³ BVerfG, Urteil des Zweiten Senats vom 19. Dezember 2000: 2 BvR 1500/97, Rn. 1–109, Nr. 98; http://www.bverfg.de/e/rs20001219_2bvr150097.html (19.2.2022).

⁸⁴ BVerfG, Beschluss des Ersten Senats vom 4.11.2009: 1 BvR 2150/08, Rn. 1–110, Nr. 49; http://www.bverfg.de/e/rs20091104_1bvr215008.html (24.2.2022).

⁸⁵ Kempen: Historische und aktuelle Bedeutung der „Ewigkeitsklausel“.

Diese Fixierung besaß in anderen deutschen und europäischen Verfassungen zu diesem Zeitpunkt kaum Parallelen, nur wenige Beispiele datieren aus dem 18. und frühen 19. Jahrhundert⁸⁶ und der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg.⁸⁷ So beinhaltete die norwegische Verfassung von 1814, mit der man nach der napoleonischen Ära die Union mit Dänemark beendete, die bis heute geltende Festlegung, dass eine Verfassungsänderung „nie den Grundsätzen dieser Verfassung widersprechen darf, sondern lediglich Modifikationen in einzelnen Bestimmungen betreffen, die nicht den Geist dieser Verfassung verändern“.⁸⁸ Alles entscheidend war für Deutschland die Erfahrung des Nationalsozialismus, die zuerst in deutschen Länderverfassungen zu „Ewigkeitsgarantien“ führte,⁸⁹ ehe die Konzeption in das Grundgesetz aufgenommen wurde. Man wolle, so der SPD-Abgeordnete Carlo Schmid während des Verfassungskonvents auf Herrenchiemsee, „einer Revolution die Maske der Legalität ... nehmen“,⁹⁰ es sollte also eine nochmalige legale Machtergreifung zur Abschaffung der Demokratie wie im Jahr 1933 verhindert werden.⁹¹

Ausgehend von diesem Grundgesetzartikel kam es zu einem Transfer von Veränderungsverboten in andere europäische Verfassungen, etwa in die portugiesische aus dem Jahr 1976, wo die Trennung von Staat und Kirche als irreversibel fixiert ist.⁹² Auch außerhalb Europas finden sich Veränderungsverbote. In der türkischen etwa ist der Laizismus als unveränderbar festgeschrieben (Art. 2 in Verbindung mit Art. 4), dazu kommen Traditionen mit ungeschriebenen absoluten Festlegungen,⁹³ und nicht zuletzt trifft man auf Unveränderbarkeitsklauseln in den Verfassungen des Iran und in der Revolutionsverfassung Tunesiens (↗ 5.3.4a; 5.4.3b).

Das Ankerkonzept der Veränderungssperre in Art. 79,3 ist allerdings, konträr zu seiner semantischen Verabsolutierung als „Ewigkeitsklausel“, in Deutschland einer weitreichenden Debatte ausgesetzt. Was bedeutet konkret die „Berührung“ dieser Grundsätze? Wie ist die Einschränkung in Art. 19,2 zu verstehen, dass ein

⁸⁶ Vorläufer in Schweden, den USA und Norwegen bei Dreier: Artikel 79 [Änderung des Grundgesetzes], 2011, Nr. 1; 2027 f., Nr. 1, und Schöbener: Artikel 79 GG, 21, Nr. 28.

⁸⁷ Reimer: Artikel 79 (45. Lieferung), 17, Nr. 24.

⁸⁸ Norwegische Verfassung von 1814, Art. 11; seit der Verfassungsrevision von 2014 überführt in Art. 112.

⁸⁹ Reimer: Artikel 79 (45. Lieferung), 18 f., Nr. 26–29

⁹⁰ Zit. Nach Hain: Artikel 79, 2238, Nr. 30; Thomas Dehler zugeschrieben bei Dreier: Artikel 79 [Änderung des Grundgesetzes], 2031, Nr. 5.

⁹¹ Schöbener: Art. 79 GG, 49, Nr. 92.

⁹² Ebd., 21 f., Nr. 29–32.

⁹³ Zu den diesbezüglichen Debatten in der indischen Verfassungstradition Möllers: Das Grundgesetz, 59.

„Grundrecht“ (nur) „in seinem Wesensgehalt“ nicht „angetastet“ werden darf? In welchem Ausmaß erlaubt das Verbot der Aufhebung gleichwohl eine Abänderung von Gehalten dieser Artikel?⁹⁴ Welche Rolle könnten für eine Veränderung der ersten 20 Artikel Plebiszite spielen, die in Herrenchiemsee nur als Option zur Verhinderung einer Veränderung diskutiert und schließlich verworfen wurden?⁹⁵ Kann die Übertragung von Souveränitätsrechten auf eine supranationale Institution wie die Europäische Gemeinschaft, denen das Bundesverfassungsgericht im Prinzip zugestimmt hat,⁹⁶ die Geltung der Veränderungssperre aufheben? Wie groß sind die Spielräume im Fall der Verabschiedung einer neuen Verfassung? Und immer wieder: Welche Konsequenzen hat eine neue Interpretation der bestehenden Verfassung?⁹⁷

In der Praxis hat man mit letztlich niedrigen Schranken⁹⁸ Veränderungen in den ersten 20 Artikeln vorgenommen, wobei teilweise höchst umstritten war, ob die „Grundsätze“, der Geist der Verfassung, „berührt“ gewesen seien. Die Hinzufügung des Widerstandsrecht in den Art. 20,4 im Rahmen der Notstandsgesetzgebung 1968 war vergleichsweise wenig umstritten. Hingegen wurde die Debatte um die Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs hoch emotional und intellektuell engagiert geführt, etwa hinsichtlich der Frage, ob die Tötung eines Embryo „das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit“ (Art. 2,2) berühre oder nicht. Insbesondere religiöse Akteure, zuvorderst katholische Kirche, hatten sich dabei gegen die Abtreibung eingesetzt. Das Bundesverfassungsgericht entschied 1993, dass der Schwangerschaftsabbruch innerhalb der ersten drei Monate bei Vorliegen einer von vier Indikationen rechtswidrig sei, aber straffrei bleibe. Strukturell vergleichbare Debatten wurden angesichts der Veränderungen der Gender-Anthropologie, des Verständnisses der (gleichgeschlechtlichen) Ehe oder der Erlaubtheit des assistierten Suizids geführt. Die Akzeptanz einer nicht binären Anthropologie, der Ehe für alle oder des Rechts auf Selbsttötung waren Positionen, die in der Verfassungsdebatte der 1940er Jahre nicht mehrheitsfähig gewesen waren (oder wären) und tiefgreifende Wertverschiebungen indizieren, die (nur) den Wortlaut der Verfassung unangetastet gelassen haben.

Vor diesem Hintergrund nutzen Juristen Metaphern der Transformation, um die Veränderungen gegenüber der Ursprungsintention, die die Veränderungssperre des Art. 79,3 nicht verhindern konnte, zu legitimieren. Man kann von einem „invariablen genetischen Programm der Rechtsevolution“ sprechen, so der

94 Bryde: Art. 79 [Änderung des Grundgesetzes], 205, Nr. 28.

95 Schöbener: Artikel 79 GG, 13 f., Nr. 11 f.

96 Ebd., 71–73, Nr. 153–158.

97 Bryde: Art. 79 [Änderung des Grundgesetzes], 204 f.

98 Ebd., 217.

Öffentlichrechtler Karl Eberhard Hain,⁹⁹ oder bestimmen, dass der Artikel 79 „verfassungsimmanent modernisiert“ und „aus evident sachgerechten Gründen modifiziert werden“ könne, so das Bundesverfassungsgericht 1968 in einem Urteil zu nachrichtendienstlichen Abhörmaßnahmen.¹⁰⁰

Aber über den elastischen Umgang mit der „Ewigkeitsgarantie“ hinaus gibt es Grundsatzkritik bis hin zur prinzipiellen Infragestellung durch Verfassungsjuristen.¹⁰¹ Der ehemalige Bundesverfassungsrichter Brun-Otto Bryde (gewählt auf Vorschlag der Grünen) hält den Artikel für „kritikbedürftig“,¹⁰² Horst Dreier sieht das Problem der Volkssouveränität verletzt,¹⁰³ und für den Öffentlichrechtler Christoph Möllers ist es unwahrscheinlich, „dass diese Norm uns vor einem autoritären Umsturz bewahren könnte“. ¹⁰⁴ Schärfer noch erachtete Werner Heun, ebenfalls Verfassungsjurist, die „Ewigkeitsklausel“ des Artikels 79,3 als eine der „innovativsten und problematischsten Neuschöpfungen des Parlamentarischen Rates“, weil sie den Handlungsfreiraum des Parlamentes verletze und dem Verfassungsgericht die Macht übertrage, „Verfassungsänderungen zum verfassungswidrigen Verfassungsrecht“ zu erklären.¹⁰⁵ „Ewige‘ Verfassungen“, so Rainer Wahl, ein weiterer Verfassungsrechtler, „mögen Staatsphilosophen entwerfen; in der Wirklichkeit sind sie nicht haltbar und nur revolutionsanfälliger als revidierbare Verfassungen“. ¹⁰⁶

Die Veränderungen und Ergänzungen in den ersten zwanzig Artikeln des Grundgesetzes, deren juristische Rechtfertigung und mehr noch die Gesetzgebung, die implizit die Normen der ersten 20 Artikel berührt, dokumentieren tiefgreifende Veränderungen der ursprünglichen Intentionen hinter Begriffen wie „Rechtsevolution“ oder „sachgerechte Modifikation“. Dahinter kann man den Abschied von idealistischen, vopolitischen Grundlagen des Rechts und ihren metaphysischen Fundamenten sehen und darin wiederum auch eine Konsequenz der Unterscheidung von säkularem und religiösem Recht in der christlichen Grammatik. Manche islamische Rechtsgelehrte, die in der Neutralität des Staates nur den ersten Schritt einer viel weitergehenden Säkularisierung der Religion sehen, dürften den Umgang mit einer solchen Veränderungssperre, die auf kontraktualisti-

⁹⁹ Hain: Artikel 79, 2307, Nr. 144.

¹⁰⁰ Schöbener: Artikel 79 GG, 67, Nr. 132; 68, Nr. 136.

¹⁰¹ Das Dogma der Unantastbarkeit, hg. v. Rolf Göschner / Oliver W. Lembcke.

¹⁰² Bryde: Art. 79 [Änderung des Grundgesetzes], 219, Nr. 57.

¹⁰³ Dreier: Artikel 79 [Änderung des Grundgesetzes], 2038.

¹⁰⁴ Möllers: Das Grundgesetz, 59.

¹⁰⁵ Heun: Die Verfassungsordnung der Bundesrepublik Deutschland, 31.

¹⁰⁶ Wahl: Verfassungsgebung – Verfassungsänderung – Verfassungswandel, 31.

sche Festlegungen anstelle unveränderbarer Normen hinausläuft, als Bestätigung vieler Vorbehalte gegenüber westlichen liberalen Demokratien sehen.

5.1.5 Bilanz

Fribourg ist Europa en miniature – jedenfalls für das weitestverbreitete Modell der Beziehung von Politik und Religion, der intendierten Verflechtung und Abgrenzung beider Sphären. Das Brennglas Fribourg dokumentiert bei aller Partikularität die großen gemeineuropäischen Entwicklungen im Verhältnis von Religion und Politik seit der Frühen Neuzeit und insbesondere im 19. Jahrhundert: Aus einem monokonfessionellen Staat, in dem Religion und Politik, näherhin: katholische Kirche und kantonale Herrschaft, wie eine gewebte Textur „untrennbar“ miteinander verbunden waren, entwickelte sich ein Kanton, dessen Verfassung im 20. Jahrhundert Religionsfreiheit nicht nur theoretisch, sondern effektiv garantiert, rechtsverbindliche Regelungen zur Anerkennung anderer Religionen geschaffen hat und in der aus dem geduldeten Protestantismus eine Konfession mit rechtlicher Parität in einer Ökumene mit guten, entspannten Beziehungen geworden ist. Man kann dies als Säkularisierung der traditionellen Verhältnisbestimmung von Religion und Politik interpretieren, als schärfere Unterscheidung und religiöse Pluralisierung, aber nicht als Trennung, wie man sie in den protestantisch geprägten Nachbarkantonen Genf und Neuenburg zumindest anzielt. Das Freiburger Verhältnis von Religion und Politik ist Teil einer bis heute bemerkenswert stabilen katholischen Grundprägung Freiburgs – Tendenz abnehmend.

Die bemerkenswerteste Eigenheit liegt in der langen, seit dem 19. Jahrhundert verfassungsmäßig institutionalisierten Partizipation der Bevölkerung durch direktdemokratische Verfahren. Insofern ist der Kanton ein Sonderfall (wie letztlich jeder europäische Staat) im europäischen Normalprogramm. Für das Verhältnis von Religion und Politik bedeutete dies, anders als in vielen basisdemokratischen Politiktheorien erwartet, dass sich Veränderungen langweilig vollziehen. Die direkte Partizipation im Schweizer System sieht anspruchsvolle Verfahren zur Aushandlung von Kompromissen lange vor einer Abstimmung vor, es nimmt sich Zeit zur „Vernehmlassung“ (ein Begriff, den das Standarddeutsche in Deutschland nicht kennt), also zur Debatte und Konsenssuche. Im Feld der Religion fallen dabei Entscheidungen noch bedächtiger als sonst. Eine Politik, die Entwicklungen vorwegnehmen will oder meint vorwegnehmen zu können, gibt es in einem System nicht, wo der Souverän nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch das Volk ist – insofern es jedes Gesetz über eine Abstimmung kassieren oder eines initiieren kann. Mit diesem Instrumentarium war Religionspolitik in Freiburg unangeregt, pragmatisch, problemnah und von einer extrem hohen Zustimmung in

der Bevölkerung getragen. Etatistische *top down*-Entscheidungen, wie sie in den meisten europäischen Ländern möglich sind und im nächsten Kapitel zur Sprache kommen werden, sind in Freiburg einfach undenkbar. Die Diskussion des Verhältnisses von Religion und Politik dokumentiert damit exemplarisch die Stabilität und die Anerkennung einer Demokratie mit direktdemokratischen Elementen. Ich verhehle nicht – und werde ausnahmsweise persönlich und explizit normativ –, dass das weitgehende Fehlen von (nicht nur religiösem) Extremismus in der Schweiz und eine praktisch nicht existierende Fundamentalfrustration über das politische System für mich schlagende Argument für eine direktdemokratische Partizipation aller Bürgerinnen und Bürger in der Politik darstellt. Dass dies kein einfacher Weg ist und lange dauert (die Schweiz blickt bald auf fast 200 Jahre Einübung in direkte Demokratie zurück), ist geschenkt. Aber wenn man mit dem Blick nach Freiburg diese Angst vor dem mitentscheidenden Souverän verlieren würde, wäre für die demokratische Kultur in Europa viel gewonnen.

5.2 Frankreich

Frankreich versteht sich als Gegenentwurf zum europäischen Verflechtungsmodell von Religion und Politik. Dieses religionspolitische Selbstverständnis lässt sich als die radikale Ausgestaltung einer Option der europäisch-christlichen Grammatik lesen. Unter den Stichworten *laïcité* (Laizität) und *laïcisme* (Laizismus) – wobei ersteres einen leicht stärker deskriptiven und letzteres einen leicht stärker normativen Akzent trägt – werden unterschiedliche Konzepte einer religiösen Neutralität des Staates verhandelt. Dabei findet sich im Spektrum der laizistischen Positionen auf der einen Seite im Rahmen einer weit gefassten funktionalen Differenzierungskonzeption das Ziel, Religion auf spezifisch religiöse Bereiche zu beschränken, auf der anderen die fundamental religionskritische Forderung nach Säkularisierung, die auf der Eliminierung von Religion aus der Öffentlichkeit.

Wer sich mit diesem Verhältnis von Staat und Religion, von Staat und Kirche in Frankreich beschäftigt, taucht in eine ozeanische Debatte. Es gibt wohl kein anderes Land in Europa, in dem derart viel und leidenschaftlich über das Verhältnis von (katholischer) Kirche und Staat, von Schleier und Islam, von republikanischer Schule und religiöser Gesellschaft und, und, und ... diskutiert und publiziert wird. Philosophinnen, Politikwissenschaftler, Soziologinnen, Theologen und Erziehungswissenschaftlerinnen liefern sich seit fast 250 Jahren offenbar unerschöpflich Argumente über das pro und contra und das Wie und Überhaupt des französischen Weges. Viele Vertreter der *laïcité* nehmen für sich in Anspruch, in Frankreich eines der weltweit konsequentesten Trennungssysteme zwischen Religion und Staat zu verteidigen, welches den Staat als säkularen Ordnungsstifter vor dem Zugriff einer

Religionsgemeinschaft – was lange Zeit bedeutete: der katholischen Kirche – sichere und so religiöse Toleranz und Frieden herstelle. Die Gegenseite verweist darauf, dass eine strikte Trennung letztlich ein utopisches Projekt sei, jedenfalls nicht funktioniere, wie man an den gewaltsamen, teils blutigen Konflikten ablesen könne, und überhaupt: In der französischen Realität existiere „séparation“ nicht. Damit ist die französische Debatte ein hochverdichteter Mikrokosmos der Trennungsvariante des Verhältnisses von Religion, Staat, Gesellschaft und Politik.

Die wissenschaftliche Erschließung dieses Komplexes ist in Frankreich durch Strukturen geprägt, die auch politisch mit dem Gegenstandsbereich verbunden sind. Eine prononcierte Affirmation der *laïcité* gibt es bei den Freimaurern des *Grand Orient*, die sich als Erben der aufgeklärten Religions- und Kirchenkritik verstehen, stark auch in der Sozialistischen Partei, wohingegen sich in den bürgerlichen Parteien oft eine Nähe zum Katholizismus und eine Kritik an der Ausgestaltung der *laïcité* kreuzen. Zentrale Entscheidungen wurden im Abstand weniger Jahrzehnte in immer neue Verfassungen und Gesetze gegossen,¹⁰⁷ aus denen eine Religionsrechtsarchitektur entstanden ist, wie sie kaum ein anderes Land kennt.

Derartige Positionsbestimmungen prägen auch das wissenschaftliche Feld. Vielfach sind es Protestanten, die bis zum Ende des 20. Jahrhundert am stärksten unter der Dominanz der katholischen Kirche litten, dann massiv von ihrer Entmachtung unter dem Trennungsregime profitierten, um sich in ihrer wissenschaftlichen Erforschung und Verteidigung der *laïcité* engagieren. Ein signifikantes Beispiel ist Jean Baubérot, Interpret und Verteidiger der *laïcité* und der vielleicht produktivste wissenschaftliche Autor in diesem Feld. Konfessionell ist er Protestant, politisch im *Parti Socialiste* aktiv. Vor diesem Hintergrund kann man die Festschrift für ihn mit Beiträgen von französischen Politiker:innen als, zugespitzt gesagt, ein Plädoyer für die *laïcité* im Sinne einer politischen Theorie des liberalen Protestantismus lesen.¹⁰⁸

107 Die Rechtstexte sind im folgenden mit Artikelnummern zitiert und auf universitären und staatlichen Websites zugänglich, etwa auf: Digithèque de matériaux juridiques et politiques (<https://mjp.univ-perp.fr/mjp.htm>) oder auf République Française: Légifrance (<https://www.legifrance.gouv.fr/>).

108 Croire, s'engager, chercher, hg. v. Valentine Zuber u. a.; s. darin besonders den Beitrag von Royal: Jean Baubérot, 71 f. Royal, 2007 Präsidentschaftskandidatin der Sozialistischen Partei und bis zu diesem Jahr Partnerin des späteren Präsidenten François Hollande, war zu diesem Zeitpunkt Ministre de l'Écologie, du Développement durable et de l'Énergie in den Kabinetten Valls I und II während der Präsidentschaft Hollandes.

5.2.1 *Ancien Régime* (bis 1792)

Das zentrale historische Ereignis für die Entwicklung der *laïcité* war die Französische Revolution von 1789, die wiederum nicht ohne die Entwicklungen im *Ancien Régime* in den Jahrzehnten und Jahrhunderten davor verständlich ist. Die französische Kirche war im Rahmen der Konstituierung des frühneuzeitlichen Territorialstaates unter eine massive staatliche Kontrolle geraten. Die spezifisch französische Herrschaftspraxis, der Gallikanismus, so der retrospektive Begriff des 19. Jahrhunderts, war eine komplexe Verschränkung von zumindest drei Faktoren: von staatlichen Machtansprüchen, innertheologischen Konkurrenzen und transnationaler römischer Politik.¹⁰⁹ Das frühneuzeitliche Frankreich gehört damit zu den Beispielen einer ausgesprochen engen Verbindung von Religion und Politik in einem christlichen Kontext.

Hinter den staatlichen Machtansprüchen stand der zunehmende Anspruch der französischen Krone, im Rahmen der Konstituierung eines Territorialstaates die katholische Kirche für die eigenen politischen Ziele zu nutzen und dabei den Einfluss des Papstes zurückzudrängen. Die Durchsetzung immenser Machtbefugnisse kam unter Ludwig XIV. (reg. faktisch 1661–1715) auf einen Höhepunkt, den man seit dem 19. Jahrhundert übertrieben, aber mit einem Gespür für die Pointe „Absolutismus“ nannte. Herrschaft wurde darin über das Konzept eines Gottesgnadentums abgesichert, in dem zumindest auf der legitimatorischen Ebene Religion und Politik fusioniert waren. Ludwig sicherte den zentralen machtpolitischen Platz Frankreichs durch eine Vielzahl von Kriegen und eine erfolgreiche Wirtschaftspolitik, eliminierte aber auch (vermeintliche) innenpolitische Gegner, insbesondere die calvinistischen Hugenotten, deren Rechte aus dem Edikt von Nantes er 1685 widerrief, worauf hunderttausende von Protestanten, nicht zuletzt deren intellektuelle Oberschicht, das Land verließen.

In Bezug auf die theologischen Konkurrenzen waren die Auseinandersetzungen zwischen Jansenisten und Jesuiten die vermutlich wirkungsmächtigsten, wenngleich längst nicht die einzigen. Hinter den komplexen Kontroversen stand nicht zuletzt die theologische Frage nach der Willensfreiheit und deren ethischen Konsequenzen. Die Jesuiten vertraten, verkürzt gesagt, einen Probabilismus, der bei unklaren Situationen den Menschen Entscheidungsmöglichkeiten bot; in der polemischen Debatte wurde daraus der Laxismus, demzufolge den Menschen alles erlaubt sei. Die Jansenisten hingegen beriefen sich in ihrem Gegenprogramm auf den späten Augustinus und seine Kritik an der Willensfreiheit; diese

¹⁰⁹ Ein historischer Überblick bis zur *Loi de séparation* bei Lalouette: *La Séparation des Églises et de l'État*.

und andere Theologumena teilten sie mit dem Protestantismus. Ihre theologischen Positionen waren im Prinzip für oder gegen die französische Krone lesbar. Die Jesuiten nun suchten und fanden die Allianz mit dem König, konnten aber als verlängerter Arm einer fremden Macht, des Papstes, erscheinen; die Jansenisten hingegen waren zwar Vertreter einer französischen Theologie, nährten aber die Befürchtung, Anwälte der Allmacht Gottes und damit Kritiker des königlichen Machtanspruchs zu sein. Genau dies wurde dem Jansenismus zum Verhängnis. Trotz berühmter Intellektueller in ihren Reihen wie Blaise Pascal obsiegt auf der machtpolitischen Ebene am Ende die Jesuiten.

Damit war Rom als transnationaler Akteur im Spiel. Papst Clemens XI. verurteilte 1713 in der Bulle *Unigenitus* auf Betreiben der französischen Krone, obwohl diese eigentlich die päpstlichen Machtansprüche in Frankreich einzuschränken trachtete, den Jansenismus, während die Krone 1730 diese Bulle zum Staatsgesetz erhob. Doch in der Folge stellten sich Jansenisten und territoriale Machtgruppen, insbesondere die regionalen Gerichte, die *Parlements*, gegen die Allianz von König und Papst.

Das staatsrechtliche Fundament dieses Systems waren die 1682 verabschiedeten, von Jacques Bénigne Bossuet, Bischof von Meaux und Erzieher des Kronprinzen, redigierten vier gallikanischen Artikel, mit denen das Königtum seine Macht über die Kirche erheblich ausdehnte. Die Macht des Papstes sei auf geistliche Fragen beschränkt und gelte nicht in weltlichen Angelegenheiten; selbst in geistlichen Dingen sei er einem allgemeinen Konzil unterworfen und an landesgerichtliche Zustimmung gebunden (Art. 1). Dabei wurden konziliaristische Konzepte des Konzils von Konstanz (Art. 2) und Traditionen regionaler Eigenständigkeit für staatliche Machtansprüche funktionalisiert. In ihnen griff man wieder auf neutestamentliche Formulierungen zurück. Petrus und seinen Nachfolgern seien nur die „geistlichen Dinge“ überantwortet, aber im übrigen habe der Herr selbst gesagt: Mein Reich ist nicht von dieser Welt (Joh 18,36) und gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott was Gottes (Mt 21,22; Lk 20,25). Schließlich wurde auch die berühmte Stelle aus dem Römerbrief des Paulus beigezogen (Röm 13,1), wonach jede Seele den höheren Gewalten, die als von Gott eingesetzt galten, untertan sei. Wer sich dieser weltlichen Macht widersetze, widersetze sich Gott. Dazu kam eine theologische Begründung, wonach die Autorität und Autonomie der Bischöfe, also im politischen Klartext: ihre Unabhängigkeit von päpstlichen Weisungen und ihre Einbindung ins französische Kirchensystem, im Heiligen Geist begründet sei (Art. 4).

Man kann die französische Politik unter Ludwig XIV. als Versuch lesen, unter Berufung auf die Forderung nach einer Trennung von geistlicher und weltlicher Macht sich gleichwohl die Kontrolle über die Kirche zu sichern, indem die Trennung von Rom als Weg in eine Eigenständigkeit gedeutet wurde, die aber faktisch den königlichen Handlungsspielraum erweiterte. Diese Entdifferenzierung von reli-

giöser und weltlicher Sphäre blieb allerdings begrenzt, weil wichtige Teilbereiche wie Bischofsernennungen oder die Organisation der Pfarrsprengel und überhaupt die Ordensgemeinschaften sich einer straffen Zentralisierung entzogen.

5.2.2 Französische Revolution (1789–1799)

Die 1789 ausgebrochene Französische Revolution markiert einen dramatischen Einschnitt in der neuzeitlichen Geschichte Frankreichs und erschütterte mit ihren Nachbeben auch alle Nachbarländer. Von ihren Wirkungen stehen im folgenden diejenigen im Fokus, die das Verhältnis von Religion und Staat betreffen. Im Hintergrund polysemer Gründe für den Ausbruch der Revolution stand unter anderem eine doppelte und miteinander verzahnte Krise von Staat und Kirche. Über Jahrzehnte hatte sich die Schere von Armut und Reichtum immer weiter geöffnet. Der hohe Klerus gehörte zu den Privilegierten, denn als Teil des Hochadels verfügte er über beträchtlichen Landbesitz und Rentenzahlungen, und auch der niedere Klerus wurde über steuerliche und gerichtliche Immunität begünstigt. Aber gleichzeitig waren die internen Unterschiede in der Reichtumsverteilung gewaltig. Ein Landpfarrer konnte im ausgehenden 18. Jahrhundert 750 Livres im Jahr erhalten, der Bischof von Straßburg 400.000 Livres, das Domkapitel von Chartres 3,5 Millionen Livres.¹¹⁰ Dazu trat die ökonomische Funktionalisierung der Kirche durch den Staat, beispielsweise in der Existenz von Kommendataräbten, die Pfründe erhielten, ohne dafür (geistliche) Leistungen zu erbringen. Weiten Teilen des niederen Adels und des *tiers état* ging es, ausgelöst durch Nahrungsmittelknappheit im Gefolge einer wachsenden Bevölkerung, teilweise sehr schlecht. Unter Ludwig XVI. führten diese Entwicklungen zur Finanzkrise des Staates, die als Auslöser der Revolution immer wieder beschrieben worden ist.

Zu den ökonomischen Faktoren traten Veränderungen der religiösen Praxis und der religiösen Mentalität. Das religiöse Leben zeigte schon im 18. Jahrhundert Entkatholisierungseffekte, nicht nur in der theologischen Reflexionselite. In Südfrankreich etwa ging insbesondere in Städten und jansenistisch geprägten Gegenden die kirchliche Partizipation in vielen Bereichen zurück, ablesbar an Messstiftungen, christlichen Vornamen oder Eintritt in Klöster.¹¹¹ Insbesondere die Eliten distanzieren sich, Priester kamen zunehmend aus Unterschichten oder aus ländlichen Milieus, am Ende des 18. Jahrhunderts zu 70 Prozent.¹¹² Derartige Säkularisierungseffekte im

¹¹⁰ Holzem: Christentum in Deutschland, II,856.

¹¹¹ Vovelle: *Piété baroque et déchristianisation*; zur Französischen Revolution als Verstärker Plongeron: *Conscience religieuse en Révolution*, 154–175.

¹¹² Pelletier: *Les catholiques en France*, 20.

französischen Katholizismus wurden also nicht erst durch die Revolution produziert, sondern von dieser verstärkt.

Die Entstehung einer nachrevolutionären politischen Ordnung war ein gigantisches Laboratorium, in der keine Seite ausreichend Erfahrungen oder durchdachte Perspektiven besaß, um innerhalb kurzer Zeit ein neues System zu etablieren. Die Idee, die ständische Ordnung aufzuheben, gleiche Rechte für alle Bürger zu schaffen und dabei auch die Religionsfreiheit zu garantieren, beinhaltete tiefgreifende, unübersehbare und extrem weitreichende Veränderungen, die das Etikett Revolution verdienen. Der Sturm auf die Bastille am 14. Juli 1789 war dabei nur ein symbolisch wichtiger Akt. Am 26. August verkündete die *Assemblée nationale* im Rückgriff auf die *Virginia Bill of Rights* die *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, die im Art. 10 die Religionsfreiheit beinhaltete. Die französischen Menschenrechts-erklärung lässt sich zugleich, viel stärker als ihre amerikanische Schwester, als Ausgangspunkt einer „Sakralisierung“ von Verfassungen lesen.¹¹³ Unklar war den Mitgliedern der Nationalversammlung allerdings, wie sich Religionsfreiheit auf die Stabilität der politischen Ordnung auswirken würde, wie in der Debatte um die Religionsfreiheit am 20. August deutlich wurde.¹¹⁴ Es ging nicht nur um die rechtliche Gleichstellung der im *Ancien Régime* verfolgten und in den Untergrund gedrängten Protestanten, vielmehr wurde die grundsätzliche Frage aufgeworfen, welche gesellschaftliche Rolle Religion überhaupt noch besitzen würde. In der Debatte waren (und wohl minoritär) nicht nur die atheistischen Thesen des Baron d'Holbach, sondern auch solche, die eine radikale Individualisierung und damit die gesellschaftliche Relevanzreduktion der Kirche befürworteten, wie sie Honoré Gabriel de Riqueti, der Comte de Mirabeau als Anhänger der Revolution im Ton gängiger Stereotypen imaginierte. Er sah „une religion de circonstance“ heraufziehen: „Chacun choisira une religion analogue à ses passions. La religion turque deviendra celle des jeunes gens, la religion juive, celle des usuriers la religion de Brahma, peut-être celle des femmes.“¹¹⁵ Am Ende dieser Debatte wurde der (heutige) zehnte Artikel zur Religionsfreiheit angenommen: „Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses“, aber, nach längerer Debatte und auf ein Votum des republikanisch gesinnten Marquis Boniface de Castellane, mit dem Zusatz versehen: „pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi“.¹¹⁶ Der Anspruch auf individuelle Religionsfreiheit und das Recht ihrer staatlichen Einschränkung waren damit legiert.

¹¹³ Waldhoff: Recht als Religion, 169 f.

¹¹⁴ De Talleyrand-Périgord de u. a.: Suite de la discussion du projet relatif à la déclaration des droits.

¹¹⁵ Ebd., 476.

¹¹⁶ Ebd., 480.

Von zunächst weitaus größerer Bedeutung waren Entscheide der Nationalversammlung. Am 2. November 1789 beschloss man die Nationalisierung der Kirchengüter, am 13. Februar 1790 folgte die Aufhebung der Klöster. Der Verkauf des kirchlichen Eigentums erfolgte vom Januar 1790 an in hoher Geschwindigkeit; Anfang 1792 war dieser Prozess weitgehend abgeschlossen, profitiert hatten davon vornehmlich vermögende Mitglieder von Bürgertum und Adel. Begleitet war dieser Prozess organisierter Säkularisierung von einer wilden, manchmal anarchischen Bemächtigung der kirchlichen Tradition. Diebstahl, insbesondere von Metallgegenständen, von Glocken bis zu Sakralgeräten, war an der Tagesordnung, manche Bauten verfielen einfach, dazu traten Akte von Vandalismus und demonstrativer Entsakralisierung: Kirchtürme trug man ab, Scheiterhaufen aus kirchlichen Büchern, Gewändern und Einrichtungsgegenständen brannten, karnevaleske Demütigungen, auf denen etwa Esel Bischofsmützen trugen, sollten den Sieg über die kirchliche Tradition symbolisieren. Widerstand gegen die Zerstörung und die staatliche Aneignung gab es auch, wie in Conques im Zentralmassiv, wo die Einwohner ihren hochberühmten, heute zum Weltkulturerbe zählenden Kirchenschatz vor der revolutionären Einschmelzung bewahrten, indem sie ihn über Jahre privat versteckten. Aber derartige Akte hatten in der Regel keine Chance gegen die Macht der Revolutionäre.

Am 12. Juli 1790 wurde die *Constitution civile du clergé*, die Zivilverfassung des Klerus, in der Nationalversammlung ohne Beteiligung der Kleriker verabschiedet. Sie war wohl der weitestreichende Eingriff in das rechtliche Verhältnis von Staat und Religion. Ein Ziel war in der Tradition des gallikanischen Denkens eine Nationalisierung der Kirche, für die man die Rechte des Papstes weitgehend eliminierte und seine Rolle auf symbolische Akte, etwa die Anerkennung als Oberhaupt, reduzierte, sowie die Wahl von Bischöfen und Pfarrern und ihre Bezahlung neu ordnete. Eine weitere Regelung betraf die territoriale Neuaufteilung der kirchlichen Sprengel, die der neuen staatlichen Gliederung in Departemente zu folgen hatte. Dies wiederum bedeutete, wie auch hinsichtlich der weltlichen Herrschaftsgebiete, eine Zerschlagung traditioneller Verwaltungsregionen, dazu gewachsener subsidiärer Pfarreistrukturen sowie, damit wiederum zusammenhängend, der gesellschaftlichen Organisation von Orten und Regionen (etwa von Dorfverfassungen, Wegenetzen, wirtschaftlichen Austauschprozessen und juristischen Strukturen). Die Zentralisierung der Verwaltungsstrukturen führte zu teilweise massiven Konflikten in den Pfarreien, deren Aufhebung ohne Rücksprache mit den Betroffenen erfolgte. Schließlich gehörte zur Zivilkonstitution der Eid der Priester auf die Verfassung. Papst Pius VI. hatte nach monatelangen Überlegungen im März und April 1791 sowohl die Zivilverfassung als auch die Erklärung der Menschenrechte abgelehnt. Dadurch entstand eine Untergrundkirche mit eidverweigernden Priestern (*prêtres refractaires*) und etwa einem Drittel der Gläubi-

gen. Diejenigen Priester und Gemeinden, die die Zivilverfassung ablehnten, betrachteten sich zunehmend als die wahre katholische Kirche. Priester gingen zu tausenden in den Untergrund oder angesichts zunehmender Verfolgungen ins Ausland. Allerdings gab es beträchtliche regionale Unterschiede. In Paris und der Ile de France etwa war die Zahl der konstitutionellen Priester sehr hoch, in der Bretagne hingegen sehr niedrig. Die Stabilität dieser Differenzen zeigt sich teilweise bis heute: Die Zonen größter Dechristianisierung sind weiterhin diejenigen des konstitutionellen Klerus von 1791.¹¹⁷

Gleichzeitig radikalisierte sich die Revolution in einem zuvor unvorstellbaren Ausmaß. Die Septembermorde des Jahres 1792, die sich angesichts des Erfolges ausländischer Truppen auf französischem Boden ereigneten, waren eine Lynchjustiz, der politische Gefangene, eidverweigernde Priester sowie Mädchen und Frauen, oft nach Vergewaltigungen, zum Opfer fielen. Vom Juni 1793 bis Ende Juli 1794 folgte die *terreur*, die Schreckensherrschaft unter der Ägide des *Comité de salut public* („Wohlfahrts-/[Heils-]ausschuss“), die vor allen Dingen in den großen Städten Zehntausenden das Leben kostete, darunter oft großer Teile der bürgerlichen und adeligen Elite. Dazu kam von 1793 der Aufstand in der Vendée, bei dem sich eine royalistisch und katholisch gesinnte Bevölkerung gegen die Revolution erhob; die Niederschlagung dauerte bis 1796 und kostete durch Verbrennungen von Dörfern und Massenexekutionen, teilweise durch Ertränkungen, wohl gegen 300.000 Menschen das Leben.

Diese Vorgänge bedeuteten allerdings nicht, dass die Revolutionäre grundsätzlich antikirchlich oder antireligiös eingestellt gewesen wären. Denis Pelletier spricht von einer Revolution anfänglich mit der Religion (1789), die über eine religiöse Revolution und eine Reform der Kirche (1790–1792) zu einer Revolution gegen Kirche und Religion (1791–1794) übergegangen sei.¹¹⁸ Claude Fauchet, Anhänger der Revolution und konstitutioneller Bischof im Department Calvados, hatte 1789 schreiben können: „La France est Catholique jusqu'à la racine, ... distinguons donc la sage Loi de Tolérance qui a pour objet non pas les Cultes“.¹¹⁹ Aber im Zusammenhang mit der Ermordung Marats wurde er 1793 guillotiniert. Maximilien Robespierre, die treibende Kraft der Radikalisierung im Wohlfahrtsausschuss, sah das religiöse Zentrum der Revolution in dem deistischen Glauben an ein höchstes Wesen, das in einem Kult der Vernunft verehrt werden solle. Angesichts der militant gewordenen Religionskritik und der Zerstörung der religiösen Kultur hielt er, der in seiner Schulzeit ein „assez mauvais catholique“ gewesen sei,¹²⁰ vor

¹¹⁷ Pelletier: Les catholiques en France, 30.

¹¹⁸ Ebd., 26–42.

¹¹⁹ Fauchet: De la Religion Nationale, 186.

¹²⁰ Robespierre: Oeuvres, X, 197 (21.11.1793).

den Jakobinern am 21. November 1793 eine flammende Rede, in der er sich für eine religiöse Grundierung der Revolution aussprach: „L'athéisme est *aristocratique*. L'idée d'un grand être qui veille sur l'innocence opprimée, et qui punit le crime triomphant, est tout populaire. ... Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.“¹²¹ Die religiösen Revolutionäre seien die Repräsentanten der wahren Religion, „[de] cette religion vraiment divine dont nous sommes le missionnaires“.¹²²

Notre-Dame, die Kathedrale von Paris, dokumentiert die religiösen und anti-religiösen Wendungen der Reformation wie ein Mikrokosmos:¹²³ zuerst Ort der traditionellen Messe des konstitutionellen Bischofs Jean Baptiste Joseph Göbel, guillotiniert 1794, dann der Messe mit anschließendem *Culte de liberté*, dann der Aufführungen des Kultes der Vernunft (von Mitgliedern und mit Requisiten der Pariser Oper), dazwischen Weindotter der Republik, die beginnende Plünderung, der Robespierre ein Ende setzte, schließlich, nach der Revolution, wieder katholische Kirche.

Die Revolution besaß mithin nicht nur religionsfeindliche, sondern nachgerade hochreligiöse Züge. Die atheistische Religionskritik der Aufklärung, etwa eines Helvétius oder eines d'Holbach, war alles andere als repräsentativ für die Auffassungen der Revolutionäre der ersten Jahre. Vielmehr war es in der frühen Phase der Revolution angesichts gemeinsamer Probleme zu einer engen Zusammenarbeit von Mitgliedern des Dritten Standes mit Klerikern gekommen. Gleichwohl divergierten die Ziele von Klerus und Nicht-Klerikern in grundlegenden Fragen. Theorie und pragmatische Praxis, „erträumte“ und „realisierte“ Entchristianisierung¹²⁴ (oder Rechristianisierung) lagen weit auseinander. Letztlich kam es zu einer Nationalisierung der Kirche, ihrer staatlichen Funktionalisierung in gallikanischer Tradition.¹²⁵ Die dabei angezielte religiöse Neutralisierung des Staates bedeutete allerdings nicht, dass alle Religionen gleichbehandelt wurden. Vielmehr blieb auch die revolutionär formierte katholische Kirche eine Art Staatskirche, etwa hinsichtlich ihrer faktischen Präsenz und der ihr vielfach zugeschriebenen Bedeutung. Die Anerkennung der Protestanten und die 1791 beschlossene Abschaffung der Benachteiligungen und Privilegien der Juden waren erste Schritte ihrer Integration in die neue Ordnung der Religionsfreiheit, aber die Protestanten mussten die Relativität der neuen Freiheiten nach der Revolution erfahren: Von der fehlenden Anerkennung der klandestinen protestanti-

121 Ebd., 196 f.

122 Robespierre: Oeuvres, IX, 257 (23.1.1793).

123 Leflon: Notre-Dame de Paris pendant la Révolution.

124 Vovelle: Vom Vendémiaire zum Fructidor des Jahres II., 209.

125 Plongeron: Affirmations et contestations du chrétien-citoyen.

schen Hochzeiten bis zu den Opfern der *terreur blanche* des Jahres 1815 ließe sich eine lange Liste von Benachteiligungen und Gewaltanwendungen erstellen.¹²⁶

Im Rückblick wird deutlich, dass die religionsfeindlichen Kräfte die Revolution nur selten dominierten. Vielmehr kann man einen Kampf um das sakrale Kapital der Kirche beobachten, welches zuerst von den konstitutionalistischen Klerikern und dann von den antikirchlichen Revolutionären in die neue politische Ordnung transferiert wurde. Beide Gruppen wollten eine Reformation der Religion, beide applzierten den Deismus der Aufklärung,¹²⁷ und beide hatten letztlich die „formation de la nation“ vor Augen, eine „régénération“ der Gesellschaft und eine „religion de la révolution“ aus dem theologischen Repertoire des Christentums.¹²⁸ Die Sakralisierung der öffentlichen Ordnung blieb dadurch bestehen, eine politische Ordnung ohne Metaphysik war für die Mehrheit der Revolutionäre nicht denkbar. Dagegen positionierten sich vor allem zwei Strömungen: Zum einen trat der sakralisierten Revolution eine Untergrundkirche entgegen, zum anderen gab es schon während der Revolution immer wieder Perioden, in denen die Christentumsfeindlichkeit in Religionsfeindlichkeit umschlug. Beide Tendenzen begleiten seitdem die französische Politikgeschichte.

Allerdings waren alle Parteien mit der zunehmenden Dynamik der Revolution überfordert, alle neuen Konzepte für eine revidierte Ordnung wurden in hoher Geschwindigkeit Makulatur, und in besonderem Maße galt das für die Masterpläne des Verhältnisses von Kirche respektive Religion und Staat. Die Revolution war ein Laboratorium, in dem nur die Nachgeborenen retrospektiv meinen, die Genese der neuen Ordnung klar zu sehen. Eine weitere Entwicklung, langfristig vielleicht die bedeutendste, wie man erst und nur aus der Nachperspektive in aller Schärfe sieht, war ein beginnender staatlicher Kontrollverlust in Sachen Religion. Die Auseinandersetzungen um eine deutlichere Unterscheidung von Religion und Staat vor dem Hintergrund der geforderten Religionsfreiheit führte zuerst zu einer Relativierung der katholischen Kirche und zunehmend zur Präsenz weiterer religiöser Gruppen über Protestanten und Juden hinaus. Mesmeristen, Saint-Simonisten, esoterische Freimaurer oder Spiritisten traten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts an die Öffentlichkeit, ohne dass letztlich eine staatliche Kontrolle gelang, und von den inneren Differenzierungen der katholischen Kirche und ihren religionspolitischen Konsequenzen war dann noch nicht die Rede. Damit begann eine Verselbstständigung religiöser Praxis, die bis heute nicht abgeschlossen ist.

¹²⁶ Cabanel: *Histoire des protestants en France*, 1008–1015; Baubérot/Carbonnier-Burkard: *Histoire des protestants*, 272–284.

¹²⁷ Jaume: *Le religieux et le politique dans la Révolution française*, 81–90.

¹²⁸ Ebd., 142.

5.2.3 Die nachrevolutionären Monarchien und Republiken

a. Napoleonische Zeit (1799–1804)

Am 24. Frimaire des Revolutionsjahres VIII, dem 15. Dezember 1799, dekretierte Napoleon zusammen mit den von ihm ernannten vorläufigen Konsuln Roger Ducos und Abbé Sieyès unter Berufung auf die zwei Tage zuvor erlassene Verfassung das Ende der Revolution: „Citoyens, la révolution est fixée aux principes qui l'ont commencée: elle est finie.“¹²⁹ Aber religionspolitisch dominierte eine Kontinuität, diejenige des fortwährenden Aushandelns der Beziehung zwischen Staat und Religion, ein Prozess, der sich über die nächsten 200 Jahre insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses von katholischer Kirche und französischem Staat erstreckte, ohne bis heute abgeschlossen zu sein. Man kann diese Geschichte als Versuch der Trennung von Religion und Politik lesen, aber auch als Versuch sowohl der Kirche wie auch des Staates, Einfluss auf die jeweils andere Seite zu gewinnen. Zunehmend, insbesondere seit dem späten 19. Jahrhundert, kam dann ein Begriff in die Debatte, derjenige der *laïcité*, der die Blaupause für das Programm eines religionsneutralen Staates und einer darin definierten Position der katholischen Kirche und jedweder Religion zur Verfügung stellte.

1801 schloss Napoleon mit Papst Pius VII. ein Konkordat, das für hundert Jahre die Basis des Verhältnisses von Kirche und Staat in Frankreich bildete.¹³⁰ Darin war die katholische Kirche nicht mehr die französische Staatskirche, sondern nur noch diejenige der Mehrheit der Franzosen. Die Regelungen dokumentierten ein asymmetrisches Machtverhältnis, in dem Napoleon seine Vorstellungen weitgehend diktieren konnte, mit denen aber paradoxerweise neue päpstliche Rechte einhergingen. So reservierte sich der französische Staat das Recht zur Ernennung von Bischöfen und zahlte auch ihre Gehälter, während der Papst nur noch das Weiherecht behielt. Darüberhinaus kam es zu einem kirchenhistorisch präzedenzlosen Akt, insofern der Papst alle französischen Bistümer aufhob und damit die Autonomie der Bischöfe eliminierte. Insgesamt erhielt Rom trotz aller Schwäche Eingriffsrechte in die französische Kirche, die der Heilige Stuhl nie zuvor besessen hatte.

Vollends deutlich wurde die dominierende Machtstellung des Staates und die weitgehende Handlungsunfähigkeit der Kirche allerdings in den Ausführungsbestimmungen, die Napoleon ein Jahr später erließ, den „Organischen Artikeln“. Alle päpstlichen Entscheide bedurften demnach der Genehmigung durch die französische Regierung (Art. 1), synodale Versammlungen ebenfalls (Art. 4), aber zugleich

¹²⁹ Proclamation des Consuls de la République du 24 frimaire an VIII (15 décembre 1799).

¹³⁰ Pius VII.: Qui Christi domini vices, bearb. v. Lothar Schöppe, 93–96.

entlohnte der Staat weiterhin die Kleriker (Art. 64–67). Bis in Detailregelungen erließ der Staat Vorschriften, etwa in Regeln zur Namensführung (Art. 12) oder hinsichtlich der Anzahl der Generalvikare (Art. 21) oder in der Vorschrift, dass es in Frankreich nur eine einzige Liturgie und einen einzigen Katechismus geben dürfe (Art. 39). Schlussendlich nahm sich der französische Staat das Recht, en détail die Neuumschreibung der französischen Bistümer vorzunehmen (section IV). Im gleichen Jahr, 1802, dekretierte Napoleon auch die Schaffung eines protestantischen Konsistoriums, ein jüdisches folgte unter der konstitutionellen Monarchie im Jahr 1808.

Sucht man einen symbolträchtigen Ort für Napoleons Selbstverständnis und die Machtverhältnisse in diesen Jahren, trifft man fast unweigerlich auf die Krönung Napoleons zum Kaiser im Jahr 1804. Napoleon hatte in seiner Choreographie die Anwesenheit des Papstes vorgesehen; Pius VII. reiste zu diesem Zweck nach Paris. Er wurde zwar von Gläubigen umlagert und er konnte auch durchsetzen, dass Joséphine de Beauharnais, mit der Napoleon nur standesamtlich verheiratet war, noch in der Nacht vor der Krönung mit ihm kirchlich verheiratet wurde, aber zugleich musste er zusehen, wie sich Napoleon im Krönungszeremoniell selbst die Krone aufsetzte und auch seine Gattin krönte. Den Zeitgenossen war klar, dass Napoleon damit eine Selbstsakralisierung vorgenommen hatte, die die klassische religiöse Legitimierung von Herrschaft auf den Kopf stellte.

b. Konstitutionelle Monarchie (1814–1848), Zweite Republik (1848–1852) und Zweites Kaiserreich (1852–1870)

Nach der Abdankung Napoleons wurde Ludwig XVIII., der Bruder des hingerichteten Königs, 1814 inthronisiert. Er betrachtete die Revolution als illegitime Episode und beanspruchte die Kontinuität zur Monarchie des *Ancien Régime*. In der in diesem Jahr publizierten *Charte constitutionnelle*, die er nicht durch die Volkssouveränität, sondern durch seine königliche Autorität erlassen sah, bezeichnete er sich als von Gottes Gnaden und durch die göttliche Vorsehung eingesetzter König (Präambel). Die „religion catholique, apostolique et romaine“ wurde wieder Staatsreligion (Art. 6). Allerdings blieb die Religionsfreiheit erhalten (Art. 5), diese Festlegung der Revolution ließ sich nicht mehr revidieren.

Nachdem sein Nachfolger und Bruder, Karl X., 1830 in der Julirevolution gestürzt worden war, revidierte der „Bürgerkönig“ Louis-Philippe (reg. 1830–1848) die *Charte constitutionnelle*. Der Katholizismus war nun nicht mehr Staatsreligion, sondern habe nur noch eine herausgehobene Bedeutung, insofern sie die Religion „professée par la majorité des Français“ sei (Art. 6). Religionspolitisch weit umstrittener war das 1833 erlassene neue Schulgesetz, die *Loi Guizot*, in der ein schwieriges Kapitel der Entdifferenzierung im Dreiecksverhältnis von staatlichem Erziehungsanspruch, elterlichem Erziehungsrecht und kirchlich-religiöser

Erziehung wieder aufgeschlagen wurde. François Guizot, Erziehungsminister und überzeugter Calvinist, der aber zugleich gegen Rationalisten und Sozialisten den Katholizismus unterstützen konnte,¹³¹ vertrat zunehmend die Position, dass die Einbindung christlicher Grundsätze in das Erziehungssystem notwendig sei.¹³² Er etablierte öffentliche Grundschulen (für Jungen) und schrieb in dem Gesetz, das seinen Namen trug, fest: „L'instruction primaire comprend nécessairement l'instruction morale et religieuse“ (Art. 1). Zwar sollte der Wille (vœu) der Familienväter für die religiöse Erziehung konsultiert und befolgt werden (Art. 2), aber letztlich handelte es sich um ein etatistisches Programm, welches den Staat als religiösen Erzieher einsetzte. Insoweit war kirchlicher Widerspruch vorprogrammiert.

Die Reaktion folgte 1850, als Alfred Pierre de Falloux, engagierter, royalistischer Katholik, dessen Vater erst in den 1820er Jahren unter Karl X. nobilitiert worden war, zum Erziehungsminister unter dem Staatspräsidenten Louis-Napoléon Bonaparte (dem späteren Kaiser Napoleon III. [reg. 1848–1870]) ernannt wurde. Er forcierte 1850 mit seiner *Loi Falloux* wieder eine stärkere Unterscheidung von Religion und Staat. Die entscheidende Veränderung war (neben der Erweiterung der Schulpflicht für Mädchen) die Ermöglichung von Privatschulen. „Tout Français âgé de vingt-cinq ans, ayant au moins cinq années d'exercice comme instituteur ou comme maître dans un pensionnat primaire ... peut ouvrir un pensionnat primaire“ (Art. 53). Katholiken werden in diesem Zusammenhang nicht eigens genannt, aber faktisch handelte es sich um eine *Lex catholica*, die die Eröffnung konfessioneller und eben vor allem katholischer Schulen ermöglichte. Zugleich wurden an anderer Stelle die Verbindungen zwischen Staat und Kirche wieder enger gezogen, das Gesetz sah eine Beteiligung der Bischöfe an der Überwachung der Erziehung vor (Art. 1 und 10), außerdem erhielten Pfarrer und Bürgermeister das Recht zugesprochen, Lehrer und den Unterricht zu inspizieren (Art. 18.4; 44).

Als 1870 der Krieg gegen Preußen und seine Verbündeten verloren ging, wurde zugleich klar, dass sich die mentale Lage in den beiden Jahrzehnten des Zweiten Kaiserreichs verändert hatte:¹³³ Industrialisierung, Säkularisierung, Individualisierung, die großen Transformationen im 19. Jahrhundert, aber auch neue Formen der Spiritualität wie die ultramontane Frömmigkeit hatten die katholische Gesellschaft verändert. Vor allem in der Hauptstadt eskalierten die Konflikte. Die Pariser Commune war während ihres Versuchs, eine sozialistische Gesellschaft zu errichten, von scharfen antiklerikalen Äußerungen begleitet, die

¹³¹ Baubérot/Carbonnier-Burkard: *Histoire des protestants*, 298.

¹³² Mayeur: *Histoire générale de l'enseignement et de l'éducation en France*, III, 317 f.

¹³³ Pelletier: *Les catholiques en France*, etwa 77–85.

ihre Wurzeln in der Arbeiterbewegung hatten.¹³⁴ Während des Aufstandes kam es zur Erschießung von Klerikern sowie in der „semaine sanglante“ (Mai 1871) des Erzbischofs von Paris, Georges Darboy, der von den Communarden als Geisel genommen worden war (und der ein offener Gegner des päpstlichen Unfehlbarkeitsdogmas, eine Art später Gallikaner, gewesen war).

c. Dritte Republik (1871–1940) und Vichy-Regierung (1940–1944)

Die Dritte Republik, 1871 nach der Niederlage gegen Deutschland ausgerufen, wurde zur Hochphase nationalstaatlicher Identitätsbildung in Frankreich, bei der die Religionsfrage eine entscheidende Rolle spielte. In diesen Auseinandersetzungen waren der Anspruch auf Trennung von Religion und Staat, die normativ geforderte Religionsfreiheit und eine strukturelle Gewalt gegen die katholische Kirche untrennbar miteinander verbunden. Im Hintergrund stand eine doppelte Entwicklung: Auf der einen Seite gab es eine immense Revitalisierung der katholischen Kirche, auf der anderen einen zunehmenden Antiklerikalismus/Antikatholizismus, der sich in eigenen Vereinen, Zeitschriften und Konferenzen organisierte. Ein besonders aktiver religionskritischer Akteur waren die Freimaurer in der Obödienz des *Grand Orient*, die 1877 unter dem Druck ihres atheistischen Flügels die Berufung auf den „Grand Architecte de l'Univers“ gestrichen hatten und die Trennung von Staat und Religion in den 1880er Jahren kämpferisch zu ihrem Programm machten.¹³⁵

Wieder wurde die Schule zu dem Ort, an dem man die Stellung von Religion – weiterhin: vor allen Dingen des Katholizismus – und ihr Verhältnis zur Gesellschaft bestimmte. Die Debatte war unter anderem durch zwei Faktoren angeheizt worden: Zum einen hatte man in Belgien, wo der Katholizismus ebenfalls eine fast monopolistische Stellung besaß, nach der Junirevolution von 1830 eine Verfassung verabschiedet, in der Religion nicht mehr erwähnt wurde und die eine starke laizistische Bewegung motivierte, die auch die Debatte in Frankreich beeinflusste. Ein zweiter Faktor war die französische Selbstkritik, verursacht durch die Niederlage von Sedan, nach der viele die Überzeugung gewannen, dass der deutsche Sieg auch auf kulturelle Stärken Preußens zurückgeführt werden könne, wozu man nicht zuletzt das Schulsystem und die Religionspolitik rechnete; Frankreichs machtpolitische Parität, so eine weit verbreitete Auffassung, lasse sich nur durch die Trennung von Schule und Religion wieder herstellen.¹³⁶ Die entscheidenden Schritte unternahm Jules Ferry, aus einer katholischen Familie stammend, Mitglied des *Grand Orient*, Republikaner und aggressiver Kolonialpolitiker. Er brachte

¹³⁴ Lindner: Die Hegemoniekämpfe in Frankreich, 71.

¹³⁵ Lalouette: La séparation des Églises et de l'État, 349–352.

¹³⁶ Ozouf: L'École, l'Église et la République 1871–1914, 26 f.

als Ministerpräsident die *Loi Ferry* vom 28. März 1882 auf den Weg, die die *Loi Falloux* entscheidend revidierte, indem sie den Religionsunterricht aus der Schule verbannte. „Les écoles primaires publiques vaqueront un jour par semaine, en outre du dimanche, afin de permettre aux parents de faire donner, s'ils le désirent, à leurs enfants, l'instruction religieuse, en dehors des édifices scolaires. L'enseignement religieux est facultatif dans les écoles privées.“ (Art. 2) Die *Loi Goblet* folgt vier Jahre später. Sie unterwarf Schulen, die von einer Religionsgemeinschaft getragen wurden, der staatlichen Kontrolle (Art. 9 und 7) und schloss Priester und Ordensleute als Lehrer und Lehrerinnen von öffentlichen Schulen aus: „L'enseignement est exclusivement confié à un personnel laïque.“ (Art. 17). Diese Regelung gilt bis heute. Das Verhältnis zwischen Republikanern und katholischer Kirche verschlechterte sich im Laufe der Jahre auch durch katholische Aktivitäten beträchtlich, etwa durch die antimodernistischen Positionen der Päpste oder antisemitisch argumentierende Katholiken in der Dreyfus-Affäre seit 1894.

Die große und entscheidende Zäsur bildete das Trennungsgesetz von 1905, die *Loi relative à la séparation des Eglises et de l'Etat*, die Émile Combes, Président du Conseil (Ministerpräsident), ehemaliger Seminarist,¹³⁷ der lange in kirchlichen Diensten unterrichtet hatte, auf den Weg brachte. Er hatte sich zum überzeugten Antiklerikalen gewandelt und seit Beginn des Jahrhunderts ein halbes Dutzend laizistischer Akte verantwortet, darunter 1902 die Schließung von mehr als 3000 kirchlichen Schulen, die staatlich nicht genehmigt waren,¹³⁸ nach dem Widerspruch von Bischöfen die Einstellung ihrer Besoldung durch die Regierung, 1903 die (erneute) Auflösung aller Ordensgemeinschaften mit Ausnahme von fünf Priesterorden und später das Verbot ihrer Neugründung¹³⁹ oder die Entfernung religiöser Symbole aus öffentlichen Gebäuden. Der Abbruch der diplomatischen Beziehungen zum Vatikan erfolgt im Mai 1904 (bis 1921).

Mit dem im Dezember 1905 verabschiedeten Gesetz kündigte Frankreich einseitig das Konkordat von 1801 auf; das „Trennungsgesetz“ bildet bis heute die Grundlage der gesetzlichen Regelungen zur Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Frankreich. In der vorbereitenden Kommission hatten aber schließlich nicht Combes, sondern federführend der liberale Protestant Ferdinand Buisson und der konziliante Atheist Aristide Briand die entscheidenden Festlegungen ausgehandelt. Im ersten Titel beginnt das Gesetz mit der Gewährung von Gewissensfreiheit, sofern wieder das Interesse des *ordre public* dem nicht entgegenstehe (Art. 1) sowie mit der Regelung, dass es keinen staatlich aner-

137 Merle: Emile Combes, 41–44.

138 Ebd., 276 f.

139 Ebd., 287–300.

kannten und subventionierten Kultus gebe, ausgenommen die Seelsorge in einigen öffentlichen Einrichtungen (Art. 2). Die Organisation der religiösen Praxis legte das Gesetz in die Hand von Kultusvereinen (*associations cultuelles*), die dem Vereinsrecht unterliegen und darüber vom Staat kontrolliert werden können. Die kirchlichen Gebäude, also nicht nur die Kirchen, sollen inventarisiert, in ihrem Wert geschätzt (Art. 3) und dann den Kultusvereinen übergeben werden (Art. 4 und 12). Größere Reparaturen bleiben Aufgaben des Staates (Art. 14). Politische Veranstaltungen in Räumen, die üblicherweise den Kultus dienen, sind verboten (Art. 26). Das Anbringen religiöser Zeichen auf öffentlichen Gebäuden ist gleichermaßen untersagt, mit Ausnahme, wie es akribisch heißt, von Gebäuden, die dem Kultus dienen, auf Friedhöfen und Grabmonumenten sowie in Museen und Ausstellungen (Art. 28). Die Übersee-Gebiete waren von dem Gesetz teilweise nicht betroffen, auch nicht die ostfranzösischen Departements auf dem Gebiet von Elsass und Lothringen, da sie zu diesem Zeitpunkt zu Deutschland gehörten (s. u., ↗ 5.2.3e).

Die Aushandlung des Gesetzes war von den Verschiebungen der Machtstrukturen in der französischen Regierung geprägt gewesen. Nach dem Sturz von Combes im Januar 1905 war es vor allen Dingen Briand, der Kompromisse in mehreren Artikeln ermöglichte. So wurden unter seiner Ägide beispielsweise die Bischöfe, ohne genannt zu werden, in einem ergänzenden Halbsatz Art. 4 (*[les représentants ... se conforment] „aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice“*) in den Text integriert.¹⁴⁰ Gleichwohl blieb das von einer antikirchlichen Mehrheit in der Nationalversammlung und im Senat beschlossene Gesetz unter Katholiken umstritten. Papst Pius X. verurteilte es im Januar 1906, und in beträchtlichen Teilen des französischen Katholizismus führte es zu einer über Jahrzehnte und teilweise bis in die Gegenwart andauernden Entfremdung von der Republik. Eine symbolisch markante Auseinandersetzung betraf die Inventarisierung des mobilen Inventars, bei der die Verletzung religiöser Gefühle (etwa durch die erzwungene Öffnung von Tabernakeln) zu einer Vielzahl von Konflikten, auch mit Todesopfern, führte. Ein wichtiger Ausgleich gelang Georges Clémenceau 1908 mit einer grundlegenden Revision des Art. 9, durch den kirchliche Gebäude wieder kostenlos genutzt werden konnten, auch dann, wenn dieser Anspruch nicht, wie ursprünglich im Gesetz vorgesehen, innerhalb eines Jahres angemeldet wurde, was aufgrund der Konfliktsituation kurz nach der Verabschiedung vielfach nicht geschehen war. Im Hintergrund blieb es vielfach bei einem tiefsitzenden Misstrauen beider Seiten, der kirchlichen Angst vor Entmachtung und Spaltung durch den Staat und der staatlichen Angst vor Eingriffen Roms und vor antirepublikanischen

¹⁴⁰ Unger: Aristide Briand, 167.

Aktivitäten von Katholiken. Letztlich handelte es sich, zumindest in den Augen vieler Katholiken, um eine erneute Enteignung der Kirche und den Versuch des Staates, Voltaires „écrasez l'infâme“ mit administrativen Mitteln zu realisieren. Viele laizistische Franzosen hingegen sahen in der *Loi Combes* vor allem ein Instrument zur religiösen Neutralisierung des Staates und des öffentlichen Raums gegenüber religiösen, und das hieß 1905 evidenterweise noch: vor allem katholischen Ansprüchen.

Rom reagierte, indem Papst Pius X. in der Enzyklika *Vehementer nos* „la séparation de l'Eglise et de l'Etat“ verdammt, weil sie Gott leugne; 1924, nach der Entspannung des Verhältnisses von Kirche und Staat im Rahmen des Ersten Weltkrieges, autorisierte Benedikt XV. die Gründung diözesaner Vereinigungen im Rahmen des Gesetzes von 1905, was dessen faktische Anerkennung beinhaltete.

Im Rahmen der Überlegungen dieses Buches lautet eine zentrale Frage: Wieviel „Trennung“ steckt in der *Loi de séparation*? Bezeichnenderweise kommt dieser Begriff ausschließlich im Titel vor, nicht in den einzelnen Artikeln. Und beim genaueren Hinsehen wird auch klar, dass in diesem Stichwort viel Identitätspolitik steckt. Schon die Tatsache, dass man über die Details einer Trennung verhandelte und dann Kompromisse fand, zeigt, dass eine Beseitigung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche nicht möglich war. Die staatliche Kontrolle von Kultusvereinen, die die Kirche in das staatliche Vereinsrecht zwang, die komplexe Aushandlung des Verhältnisses zwischen Besitz und Eigentum, die Reglementierung der kirchlichen Symbolpolitik, aber auch das Fortbestehen christlicher Feiertage (Art. 42) dokumentieren ein enges Wechselverhältnis zwischen Staat und Religion. Von einer Trennung *sensu strictu* konnte keine Rede sein, von der staatlichen Absicht, diese Trennung möglichst weit voranzutreiben und die Kirche im öffentlichen Raum zu neutralisieren, sehr wohl. Diese Ergebnisse machen zugleich deutlich, dass Vertragspartner mit unterschiedlichen Machtpotenzen eine asymmetrische Regelung getroffen hatten. Die Französische Republik hatte weitgehend ihre Bedingungen diktiert, überzeugt von der Notwendigkeit, den *ordre politique* zu sichern und neue Konflikte mit der katholischen Kirche zu vermeiden.

Die Jahrzehnte bis zur Besetzung Frankreichs durch die Deutschen im Jahr 1940 dokumentierten dann einmal mehr eine Gegenbewegung, die auf fast jede Zuspitzung im Verhältnis von Staat und Religion folgte. Seit dem Ersten Weltkrieg, der die weltanschaulichen Differenzen in Frankreich hatte zurücktreten lassen, kamen religionsfreundlichere Politiken zum Tragen. Noch bevor im November 1919 der moderat konservative *Bloc national* (bis 1924) unter Georges Clémenceau an die Regierung kam, wurde im Juli 1919 die *Loi Astier* verabschiedet, die unter anderem Subventionen für „private“, also auch für konfessionelle Berufsschulen vorsah. 1920 profitierten die Muslime von dieser Politik durch die Errichtung der Großen Moschee in Paris (s. u.), 1921 folgte die Legalisierung der

Unterrichtstätigkeit von Kongregationen, 1923/24 die genannte Regelung über die Einführung der diözesanen Vereine, die vor allen Dingen der katholischen Kirche nutzte.

Die nach der Niederlage gegen das nationalsozialistische Deutschland etablierte Regierung in Vichy unter dem General Philippe Pétain (reg. 1940–1944), der *État français*, nötigte die Katholiken zu komplizierten Loyalitätsentscheidungen. Eine große Zahl, vielleicht die Mehrzahl der Katholiken, dürfte sich mit dem Vichy-Regime zufrieden arrangiert haben. Nun war es wieder erlaubt, dass religiöse Orden in der öffentlichen Schule unterrichteten,¹⁴¹ arme Kinder auf Privatschulen konnten staatliche Unterstützung erhalten, Teile des Kirchengutes wurden restituiert, wenngleich einer der spektakulärsten Akte, die Rückkehr der Trappistenmönche in die große Kartause, schon von der Dritten Republik genehmigt worden war.¹⁴² Die „théorie de désignation“, die dem Erhalt sozialer Ordnung einen hohen Wert zuschrieb, war zeitweilig eine wichtige weltanschauliche Klammer zwischen der Regierung von Vichy und den katholischen Bischöfen.¹⁴³ Doch zu den kritischen Stimmen unter Katholiken, die es von Beginn an gegeben hatte, und den Katholiken, die in den Untergrund gingen, kam schon 1941 eine zunehmende Ernüchterung unter den Bischöfen, die beispielsweise in der Schulfrage¹⁴⁴ realisierten, dass der erhoffte Staat nach christlichen Grundsätzen mit Pétain nicht entstand. 1944 wurden mit dem Untergang des *État français* die meisten Regelungen der Vichy-Zeit wieder revidiert.

d. Vierte (1947–1958) und Fünfte Republik (seit 1958)

Mit der Befreiung von der NS-Herrschaft wurde das ambivalente Verhältnis der katholischen Kirche zum Vichy-Regime sichtbar. Kleriker und Laien, die kollaboriert hatten, standen neben Katholiken, die in der Résistance aktiv gewesen waren. Dazu traten seit den fünfziger Jahren innerkirchliche Konflikte, etwa um die „nouvelle théologie“, in der Bücher des Dominikaners Marie-Dominique Chenu auf den Index kamen und der Jesuit Henri de Lubac Lehrverbot erhielt. Chenu wurde allerdings später Berater des Zweiten Vatikanischen Konzils und de Lubac Kardinal. Dazu kamen Konflikte über die Rolle von „Arbeiterpriestern“ sowie von Frankreichs Rolle im Algerienkrieg, und schließlich warf die sich in den soziologischen Daten abzeichnende Dekatholisierung Frankreichs ihre Schat-

¹⁴¹ Loi relative à l'instruction religieuse, 6.1.1941, Aufhebung der Regelung aus der Dritten Republik (Art 1).

¹⁴² Bédarida: Les catholiques dans la guerre 1939–1945, 49 f.; Combes: Histoire de l'école primaire élémentaire en France, 104–107.

¹⁴³ Clément: Les évêques au temps de Vichy.

¹⁴⁴ Ebd., 112–119.

ten voraus.¹⁴⁵ In der politischen Arena agierte katholische Kirche dadurch binnenplural, mit unterschiedlichen Interessen.

Nach der provisorischen Regierung (1944–1947) entstand in Frankreich mit der Vierten Republik eine neue Ordnung. In ihr tauchte 1946 erstmals in einer Verfassung der Begriff „laïque“ auf: „La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale.“ (Art. 1) „L’organisation de l’enseignement public gratuit et laïque à tous les degrés est un devoir de l’Etat.“ (Präambel) Dies war mehr als eine begriffliche Präzisierung, vielmehr wurde das Konzept der Laizität, das seit Jahrzehnten in der Diskussion war, in den Status eines Prinzips mit Verfassungsrang erhoben. Die „séparation“ des Jahres 1905 wurde mit der „laïcité“ überschrieben.¹⁴⁶ Dass dies in einem religionsdistanzierten Kontext geschah, indiziert die Verwendung des Begriffs Religion, der in der Verfassung nur zweimal und nur in der Präambel vorkommt und ausschließlich als negativer Abgrenzungsbegriff diente: Menschen besitzen Rechte unabhängig von ihrer Religion.

In der Fünften Republik seit 1958 gab es unter dem Präsidenten Charles de Gaulle erneut eine wichtige gesetzliche Veränderung, wieder auf dem Feld der Schule, die *Loi Debré* von 31. Dezember 1959, die der aus einer jüdischen Familie stammende Ministerpräsident und Erziehungsminister Michel Debré durchgebracht hatte. In diesem Gesetz „sur les rapports entre l’Etat et les établissements de l’enseignement privés“ wird der Unterricht staatlicher Kontrolle unterworfen (Art. 1 f.), aber zugleich erhalten die Lehrenden staatliche Gehaltszahlungen (Art. 5). Dies bedeutete eine weitere Relativierung, wenn nicht gar eine de facto-Abschaffung der strikten schulischen „séparation“ zwischen Staat und Religion, die eine Neuverteilung der Rollen nicht nur von Religionsgemeinschaften, sondern überhaupt von zivilgesellschaftlichen Akteuren bedeutete, bei der der öffentliche Nutzen einer privaten Dienstleistung anerkannt wurde.¹⁴⁷

Wie komplex das Verhältnis zwischen staatlicher und katholischer Sphäre sein konnte, dokumentieren allerdings weniger die Veränderungen von Gesetzeslagen als vielmehr Biographien. De Gaulle war ein relativ einfacher Fall, weil er offen dem Katholizismus zugewandt war. Komplexer und wohl aussagekräftiger war der seit 1981 als Präsident amtierende François Mitterrand. Er gehörte politisch – nach seiner Nähe zum Vichy-Régime und Aktivitäten in der Résistance – der Sozialistischen Partei an, aber nicht deren kirchendistanziertem, oft antiklerikalen Flügel, sondern war, wie er seiner Partnerin Anne Pingeot in ihrem Briefwechsel, den sie erst 20 Jahre nach Mitterrands Tod veröffentlichte, anvertraute,

145 Pelletier: *Les catholiques en France*, 213–244.

146 Lalouette: *La séparation des Églises et de l’État*, 13.

147 Barthélémy: *La logique d’ouverture de l’école publique*.

über lange, auch politische Jahre ein praktizierender, gläubiger katholischer Christ, selbst noch in dem Augenblick, als sich seine Verbindungen zur täglichen religiösen Praxis lösten.¹⁴⁸ Aber Religion war für Mitterrand nicht nur gesellschaftspolitisch, sondern auch persönlich eine strikt private Angelegenheit geworden; man konnte ahnen, dass der Katholizismus für ihn wichtig war, doch das Ausmaß hat kaum jemand gekannt. Mitterrand steht exemplarisch für eine scharfe Unterscheidung von Religion und Politik und die Privatisierung von Religion als Konsequenz eines laizistischen, religionsneutralen Staates französischen Zuschnitts. Auf ein ähnlich komplexes Verhältnis stößt man auch bei Emmanuel Macron (s. u.).

e. *Laïcité* in Elsass-Lothringen und außerhalb des Hexagone (Überseegebiete, Algerien)

Frankreich ist nicht nur ein spezieller Fall der europäischen Religionsgeschichte, sondern auch „normal“, insofern es wie alle anderen ein Land von Ausnahmen ist. Einen Sonderfall bilden etwa Elsass und Lothringen. Hier konnte 1905 das Trennungsgesetz nicht angewandt werden, da beide Regionen zu diesem Zeitpunkt als „Reichsland“ zu Deutschland gehörten; deshalb blieb das napoleonische Konkordat von 1801 in Kraft. Als diese Gebiete nach dem Ersten Weltkrieg im Vertrag von Versailles wieder Frankreich zugeschlagen wurden, verzichtete man auf die Anwendung des Trennungsgesetzes von 1905 vermutlich angesichts weiterer und größerer Probleme: Schulfrage und Zweisprachigkeit,¹⁴⁹ Deutschenfeindschaft und Deutschfreundlichkeit,¹⁵⁰ überhaupt der rasant wachsende Widerstand gegen die Pariser, von laizistisch gesinnten Präsidenten der zwanziger Jahre vorangetriebene Assimilationspolitik,¹⁵¹ deren Maßnahmen (etwa interkonfessionelle Schulen) in den dreißiger Jahren wieder rückabgewickelt wurden.¹⁵² Auch spätere Versuche, die Regelungen von 1905 anzuwenden, wurden nicht realisiert; zuletzt hat der Verfassungsrat, der mit der Normenkontrolle im französischen Rechtssystem beauftragt ist, am 21. Februar 2013 die Verfassungsmäßigkeit der Regelungen im Elsass und in Lothringen festgehalten.¹⁵³ Aus diesem Grund gibt es bis heute in beiden Gebieten eine Vielzahl konkordatärer Sonderregelungen, die dem Verflechtungsmodell des Verhältnisses von Religion und Staat folgen: Katholische, lutherische, reformierte und jüdische Kultusbeamte werden

148 Mitterrand: *Lettres à Anne*, nur exemplarisch 6. 37 f. 155. 543.

149 Dreyfus: *La vie politique en Alsace*, 64–69.

150 L’Huillier: *L’Alsace contemporaine*, 470 f.

151 Fischer: *Alsace to the Alsatians?*, 136–147.

152 Wahl/Richez: *L’Alsace entre France et Allemagne*, 143.

153 <https://www.conseil-constitutionnel.fr/decision/2013/201-2297QPC.htm> (23.7.2020).

vom Staat bezahlt; Religionsunterricht an den Schulen ist Pflichtfach; die Universität von Straßburg hat eine katholische und eine protestantische Fakultät, die Universität von Lothringen in Metz ein Department für Theologie; die Bischöfe von Metz und Straßburg werden in Abstimmung mit dem Heiligen Stuhl vom Staatspräsidenten ernannt, der Großrabbiner und die Präsidenten der protestantischen und jüdischen Konsistorium vom Premierminister, Kultusbeamte ernannt der Innenminister. Für staatlich nicht anerkannte Religionsgemeinschaften gelten diese Regeln nicht, also etwa nicht für den Islam; Versuche, ihn ins Anerkennungsregime zu integrieren, hatten bislang keinen Erfolg (s. u.).

Vergleichbare Ausnahmeregelungen gelten für einige französische Überseegebiete. Das Trennungsgesetz von 1905 wurde auf Martinique und La Réunion angewandt, ebenso auf Guadeloupe, hier aber nicht auf die Inseln Saint-Barthélemy und Saint-Martin; ebensowenig wurde es mit den *Décrets-lois Mandel* von 1939 auf Französisch-Guayana, Französisch-Polynesien, Mayotte, Neu-Kaledonien, Saint Pierre Miquelon, Wallis und Futuna und die französischen Süd- und Antarktisgebiete appliziert.¹⁵⁴ Andere Regelungen nehmen auf spezifische religionskulturelle Regelungen Rücksicht, etwa in Mayotte, wo über 95 % der Bevölkerung Muslime sind und man Texte des islamischen Personenstandsrechts legalisiert hatte. Doch 2010 änderte sich die Situation, als die Bürger:innen zwischen allgemeinem Recht und dem lokalen (muslimischen) Recht entscheiden konnten, sofern die Gleichheit der Geschlechter gewahrt sei.¹⁵⁵ Mit der Veränderung des Status von einer Gebietskörperschaft zu einem französischen Departement war 2014 eine weitere Veränderung verbunden, die in einer Abstimmung von einer großen Mehrheit der Bevölkerung befürwortet wurde. Das islamische Personenstandsrecht wurde abgeschafft, unter anderem ein besonders intensiv diskutierter Gegenstand, die matrilocale Polygynie (bei der ein Mann in den Häusern seiner Frauen wohnen kann).¹⁵⁶

In die unmittelbare Geschichte der Vierten und Fünften Republik gehören bis in die sechziger Jahre auch die ehemaligen französischen Kolonien. Exemplarisch werfe ich einen Blick auf Algerien. Dieses Land ist einerseits ein typischer Fall für die französische Religionspolitik außerhalb der *métropole*, aber andererseits auch ein spezieller Fall, weil dieses Land 1947 aus dem Kolonialstatus entlassen und französisches Staatsgebiet wurde. Kaum eine Region illustriert so prägnant, in welchem Ausmaß das französische Laizitätsregime sowohl in Auseinandersetzung mit dem Katholizismus entstand und insofern partiell dessen Produkt ist, als auch die langen Nachwirkungen eines christlichen Kulturverständnisses beinhal-

154 <https://www.vie-publique.fr/eclairage/20210-les-exceptions-au-droit-des-cultes-issu-de-la-loi-de-1905> (23.7.2020).

155 Ordonnance n° 2010–590, vom 3. Juni 2010, Art. 1; Gleichberechtigung: Art. 2.

156 Blanchy/Moatty: Le statut civil de droit local à Mayotte.

tete, selbst wenn man sich implizit oder ausdrücklich als laizistisch verstand.¹⁵⁷ 1830 begann die Eroberung Algeriens unter Karl X., unter anderem begründet mit dem Ziel der Ausbreitung des Christentums. Damit kamen 2,5 bis 3 Millionen Muslime unter französische Herrschaft, Christen waren dort eine verschwindend kleine Minderheit. Zug um Zug wurden sowohl christliche als auch muslimische Strukturen eingerichtet, die sich am französischen Vorbild orientierten. 1837 entstand Algier als Suffraganbistum von Aix, insgesamt wurde Algerien in vier Bistümer aufgeteilt. Koloniale Verwaltungsstrukturen, militärische Präsenz und der Aufbau der katholischen Kirche gingen Hand in Hand. Dieser Bevorzugung der katholischen Kirche unter kolonialen Bedingungen stimmten auch diejenigen Freimaurer, die sonst scharfe Verteidiger der Laizität waren, als Teil des kolonialen Projektes zu.¹⁵⁸

Die Organisation des Islam begann Mitte des 19. Jahrhunderts. 1851 erfasste man die islamischen Geistlichen und sorgte in der Folgezeit für ihre Bezahlung und die Ausstattung von Moscheen, 1865 folgte unter Napoleon III. die Einrichtung eines islamischen Konsistoriums. Besonders bemerkenswert ist der Umgang mit der *Loi de séparation* von 1905, die nicht durchgehend angewandt wurde, obwohl Algerien rechtlich französisches Kolonialgebiet war.¹⁵⁹ Der Staat alimentierte weiterhin katholische Kleriker (und auch Imame) und unterstützte Kirchenbauten finanziell, während er gleichzeitig, entsprechend dem Trennungsgesetz, als Eigentümer von religiösen Immobilien fungierte. Im Department Oran etwa gehörten 42 Moscheen im Zähljahr 1909 dem Staat und sechs den Kommunen und ihren nachgelagerten Verwaltungseinheiten.¹⁶⁰ 1881 folgte die staatliche Anerkennung des Islam neben Katholizismus, Protestantismus und Judentum. Letztlich blieb es in Algerien bei strukturell konkordatären Regelungen, während gleichzeitig und paradoxerweise das Trennungsgesetz zur rechtlichen Anerkennung des Islam im Rahmen eines laizistischen Regimes führte.¹⁶¹ Allerdings blieben muslimische Bruderschaften und freie Moscheen entgegen den französischen Interessen außerhalb der staatlichen Kontrolle.¹⁶²

Gleichzeitig galten Muslime als Bürger zweiter Klasse, weil man ihnen eine eigene kulturelle Tradition zuschrieb, auf deren Grundlage man grundlegende Differenzen postulierte und ihnen schließlich einen Teil der Bürgerrechte vorenthielt. Am 14. Juli 1865 wurde durch Senatsbeschluss „sur l'état des personnes et

¹⁵⁷ Maßgeblich Saaïdia: *Algérie coloniale*; die historischen Grundlagen S. 27–107.

¹⁵⁸ Ebd., 145.

¹⁵⁹ Clancy-Smith: *Islam and the French Empire in North Africa*, 97–106.

¹⁶⁰ Saaïdia: *Algérie coloniale*, 297.

¹⁶¹ Ebd., 292. 330.

¹⁶² Ebd., 345.

la naturalisation en Algérie“ festgelegt: „L’indigène musulman est Français; néanmoins il continuera à être régi par la loi musulmane“ und konnte auf Antrag die französische Staatsbürgerschaft erhalten (Art. 1). Diese Regelung galt auch für Juden, einschließlich ihres separaten Personenstandsrechtes (Art. 2), wohingegen Ausländern die französische Staatsangehörigkeit nach drei Jahren der Residenz in Algerien ohne weitere Bedingungen zustand (Art. 3). In welchem Ausmaß dabei Muslime als Problemgruppe galten, dokumentiert die Entscheidung aus dem Jahr 1870, jüdischen Algerier:innen in den *Décrets Crémieux* die volle französische Staatsbürgerschaft zuzuerkennen, womit nicht nur die Spannungen zwischen Muslimen und Christen, sondern auch zu Juden zunahmen. Islamisch-jüdische Allianzen, die es so nur unter kolonialen Bedingungen gab, hatten nur zeitweilig Bestand.¹⁶³ Bei Muslimen hingegen setzte die volle französische Staatsbürgerschaft zusätzlich eine Konversion zum Katholizismus voraus. Das war nicht nur eine blanke Ungleichbehandlung, sondern auch die Konsequenz einer rechtssystematischen Reflexion. Das juristische Problem im Hintergrund war das islamische Personenstands- und Strafrecht, das an die Religionszugehörigkeit gebunden und dessen Regelungen mit dem französischen Recht in wichtigen Bereichen nicht kompatibel war. Rechtssystematisch war es konsequent, unterschiedliche Rechtssysteme zu respektieren (etwa im Blick auf die geburtsabhängige Zugehörigkeit zum Islam oder die Apostasieproblematik), aber politisch führte dies zur ungleichen Behandlung von Algeriern. Letztlich sah man sich in Rechtsfragen vor Güterabwägung gestellt: Respektierung einer eigenständigen islamischen Rechtstradition mit einer als konstitutiv verstandenen Verbindung von Religion und Recht versus Respektierung der laizistischen französischen Rechtskonzeption, in der genau diese Verbindung als nicht-konstitutiv betrachtet wurde. In welchem Ausmaß diese Argumentation eine reale oder strategische Begründung war, ist nicht leicht zu entscheiden. Lebensweltlich war die mit einem Religionswechsel erlangte französische Staatsbürgerschaft mit einschneidenden Folgen versehen, die sich exemplarisch an den (wenigen) Übertritten bei Berbern in der Kabylei ablesen lassen: Der Bruch mit dem sozialen, stark tribal strukturierten Netz war massiv, vor allem Marginalisierte traten über und kaum Mitglieder sozial dominierender Schichten, Detailfragen wie die (nicht vorgenommene) Beschneidung von der Jungen von Konvertiten wurden schnell zum Problem, die soziale Sanktionierung eines Religionswechsels blieb virulent, und letztlich trafen die Übergetretenen weder in ihrer

163 Le Foll-Luciani: Les actions judéo-musulmanes pour une réforme de la citoyenneté en Algérie.

Herkunftsgemeinschaft noch in der kolonialen Kultur, deren Ideal eines „aufgeklärten“ Menschen sie nicht genügten, auf Verständnis.¹⁶⁴

Die schwierigen Folgefragen waren in der Kolonialverwaltung präsent: Man wusste, dass das französische Recht auf diesen Kulturkonflikt nicht vorbereitet war, man stellte sich die Frage, wie religiös welche Teile des islamischen Rechts überhaupt seien. Man diskutierte, wie man die Geltung des Gewohnheitsrechts im Rahmen des internationalen Privatrechts respektieren könne oder müsse, und natürlich war das Problem der *laïcité* allgegenwärtig: Durfte religiöses Recht einen derartigen Einfluss auf den Status der Staatsbürger haben?¹⁶⁵ Am Ende stand die Hoffnung einer Evolution hin zu dem „*idéal de civilisation*“, in der auch das Personenstandsrecht religionsunabhängig geworden sein würde.¹⁶⁶ Die praktischen Auswirkungen der restriktiven Naturalisierung waren massiv: Bis 1936 hatten nur wenige tausend Algerier die volle französische Staatsbürgerschaft erhalten.¹⁶⁷ Eine 1934 gegründete franco-muslimische Partei, die Identität nicht über Ethnizität, sondern über Religion herstellen wollte, scheiterte.¹⁶⁸ Dieses Rechtsdenken, das in hoher Ambivalenz einerseits die Alterität des Islam mit seinem engen Verhältnis von Religion und Politik realisieren, aber zum anderen auch das Stereotyp einer Fusion beider Sphären im Islam transportieren konnte, hatte 1875 in der Verabschiedung des *Code de l'indigénat* gemündet, der eine Vielzahl diskriminierender Rechtsregelungen zuerst nur für Algerier und schließlich für alle Einwohner französische Kolonien festlegte.¹⁶⁹ Aus ursprünglichen Ausnahmeregelungen wurde schließlich die Norm.¹⁷⁰

In der Verfassung der Vierten Republik wurden diese Diskriminierungen im Prinzip abgeschafft, sollten doch, so die Präambel der Verfassung, alle Völker („*peuples*“) „*gérer démocratiquement leurs propres affaires*“. Faktisch aber blieb es bei Benachteiligungen, ablesbar etwa an der fehlenden Repräsentanz von Vertretern der Kolonien im Parlament oder an dem lange zurückreichenden Bildungsdefizit von autochthonen Algerier:innen und von anderen Kolonisierten.¹⁷¹ Als Begründung für die abweichenden Regelungen für Muslime und Musliminnen

164 Direche-Slimani: *Chrétiens de Kabylie*, v. a. 73–128.

165 Bonnichon: *La conversion au christianisme de l'indigène musulman algérien*, 26–61.

166 Ebd., 151.

167 Weil: *Le statut des musulmans en Algérie coloniale*, hier: Nr. 34, spricht für die Jahre zwischen 1919 und 1930 von 1204 Naturalisierungen und 345 nicht durchgeführten, möglicherweise abgelehnten Anfragen, dazu kommen 760 ältere Zuerkennungen der französischen Staatsbürgerschaft. Andere Zahlen, die kursieren, nennen 7000 bis 8000 Konversionen mit Einbürgerung.

168 Gallissot: *Le République française et les indigènes*, 100.

169 Le Cour Grandmaison: *De l'indigénat*.

170 Saaidia: *Algérie coloniale*, 261 f.

171 Frémeaux: *Algérie 1830–1914*, 173–190.

kam immer wieder eine Mischung aus zugeschriebenen und realen Lebenssprachen zum Tragen. Im Rahmen des Hinweises auf die islamische Tradition etwa wurden häufig die in islamischen Ländern verminderten oder fehlenden Frauenrechte als Grund für eine uneingeschränkte Akzeptanz islamischer Rechtstraditionen angegeben.¹⁷² Für Muslime hingegen, so Oissila Saaïdia, Professorin für Zeitgeschichte in Lyon, sei die Weigerung der französischen Regierungen, die islamischen Regelungen des Verhältnisses von Staat und Kirche zu akzeptieren, die zentrale Frage gewesen, also „la confusion entre religieux et politique qui constitue la base de la société musulmane et à laquelle le pouvoir colonial ne peut pas déroger“.¹⁷³

Nach dem Zweiten Weltkrieg verstärkten sich die algerischen Unabhängigkeitsbestrebungen. Frankreich versuchte diese Entwicklung 1947 mit einer letzten, großen Entscheidung zu stoppen, dem *Statut organique de l'Algérie*, der das Land zu einem Teil des französischen Staatsgebietes machte. Algerien wurde in Departements aufgeteilt (Art. 1), den Algerier:innen die französische Staatsbürgerschaft zuerkannt (Art. 2) und eine weitgehende finanzielle Selbstverwaltung zugesichert (Art. 17 ff.). Der von Frankreich eingesetzte Generalgouverneur behielt die Aufgabe, eine „assemblée algérienne“ einzusetzen (Art. 6). Gleichzeitig legalisierte man regionale Eigenheiten. Wer in Algerien lebte, sollte sein eigenes „statut personnel“ behalten können, einschließlich des Erbrechtes (Art. 3). Ausdrücklich sicherte der *Statut* islamischen Frauen das Wahlrecht zu, wobei die parlamentarische algerische Versammlung die genauen Modalitäten festlegen sollte (Art. 4). Zudem verankerte man die „indépendance du culte musulman“ und erhob wichtige islamische Feiertage zu gesetzlichen Feiertagen in Algerien (Art. 56). Doch die Kräfte zur staatlichen Unabhängigkeit hat auch dieses Gesetz nicht mehr umlenken können.

Das koloniale Erbe Algeriens hat die französische Politik nach der Unabhängigkeit im Jahr 1962 nicht verlassen. Algerier:innen waren seit dem 19. Jahrhundert als Wirtschaftsmigranten und Intellektuelle nach Frankreich gekommen, jetzt verließ die weit überwiegende Mehrzahl der Algerienfranzosen und -französinen, die „pieds noirs“, etwa 1,4 Millionen Menschen, nach der Unabhängigkeit Algeriens das Land, weitere autochthone Algerier flohen vor den Racheakten an Kollaborateuren in der Endphase des Algerienkrieges (zwischen 100.000 und 250.000 Menschen). Schließlich kamen Tausende von Flüchtlingen des Bürgerkriegs der 1990er Jahre, der wohl mehr als 150.000 Tote gekostet haben dürfte,

172 Ebd., 41.

173 Saaïdia: *Algérie coloniale*, 333.

nach Frankreich. All diese Ereignisse haben dazu geführt, dass heute in Frankreich je nach Schätzung 1,5 bis 4 Millionen Menschen mit algerischen Wurzeln leben.¹⁷⁴

Für die katholische Kirche bedeutete die Unabhängigkeit Algeriens 1962 einen Einschnitt, der mit dem Begriff dramatisch nicht überzeichnet ist: Von den 925.000 Mitgliedern im Jahr 1957 in den vier Diözesen blieben 1982 noch knapp 60.000, 2016 zählte man noch 8.000 Personen.¹⁷⁵ Die weit überwiegende Mehrheit der Christen in Algerien – Schätzungen reichen von einigen zehntausend bis zu 300.000 Personen – sind heute evangelische Christen. Die katholische Kirche hingegen partizipierte als Teil des kolonialen Projektes an dessen Scheitern.

Die muslimischen Algerier:innen wiederum mussten in Frankreich neue Organisationsformen finden, wobei der französische Staat, aller Trennungsregelungen zum Trotz, Möglichkeiten der Kooperation fand. Das Vorzeigebispiel noch aus den Dritten Republik ist die 1922 bis 1926 mit staatlichen Geldern gebaute Große Moschee in Paris, die als zentrale Einrichtung für alle Muslime gedacht war, faktisch aber vor allem eine Einrichtung für Muslime mit algerischem Hintergrund ist. Konzipiert wurde sie als Mikrokosmos nach dem Bild eines Islam, der ganzheitlich Religion und Kultur prägte.¹⁷⁶ Sie hatte Platz für einen liberalen Muslim wie Dalil Boubakeur, der von 1992 bis 2020 Direktor war, aber auch für einen Lehrer namens Malak, der von Sufi-Traditionen und dem Traditionalismus René Guénons beeinflusst war und das Konzept der Laizität ablehnte.¹⁷⁷ Er unterrichtete an dem angegliederten Institut al-Ghazali und behauptete, Muslime seien „par nature“ nicht integrierbar, das habe nur der *Front national* (heute: *Rassemblement national*) verstanden.¹⁷⁸ Auch das zwischen 1980 und 1987 in Paris errichtete *Institut du monde arabe* besitzt eine Funktion für die Verständigung mit dem Islam, allerdings unter dem Mantel der Kultur.

Das koloniale Regime macht in besonderem Maß deutlich, was auch ansonsten in Frankreich sichtbar ist, dass man im Rahmen der *laïcité* zwar forderte, Religion aus dem Zugriff des Staates zu lösen, aber gleichzeitig genau diesen beibehalten wollte. Religionsfreiheit und Regulierung gingen zunehmend Hand in Hand.¹⁷⁹ So blieb die Praxis, Muslimen erst dann die vollständigen Rechte von Staatsbürgern zuzugestehen, wo sie sich vom Islam distanziert hatten, auch nach dem Ende der

174 Meynier/Meynier: L’immigration algérienne en France.

175 Saaidia: Les catholiques d’Algérie, Nr. 34.

176 Stegmann: Verflochtene Identitäten, 282.

177 Ebd., 228 f. 239 f.

178 Ebd., 226.

179 So für die Kolonialpolitik in Algerien bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs Ageron: Les Algériens musulmans et la France, I, 293–316.

kolonialen Periode noch länger bestehen.¹⁸⁰ Das Konzept der *laïcité* zog zudem weitere Anpassungsforderungen für den Islam an die französische Kultur nach sich. So war und blieb das Modell für die Organisation des Islam der Umgang des Staates mit der katholischen Kirche, etwa in der Organisation als (vereinsartiger) Religionsgemeinschaft, die die *umma* so nicht kennt. Eine weitere Angleichung des Islam ging von den sozialen Bedingungen aus. Es gab eine faktische Säkularisierung des Islam, die sich etwa in Tendenzen religiöser Individualisierung, zurückgehender Praxis und der schärferen Unterscheidung von Moschee und Staat zeigte.¹⁸¹

f. Gegenwart

Die Gegenwart der *laïcité*, kann, wenn es stimmt, dass die Idee einer linearen Entwicklung zu immer mehr staatlicher Autonomie und immer schärferer Trennung von Religion und Staat zwar ein Programm für manche Republikaner, aber keine angemessene Beschreibung der französischen Realität ist, nicht mehr als der Blick auf ein Rhizom politischer Vektoren sein. Diese Entwicklung findet vor hoch dramatischen, religionsgeschichtlich, welthistorisch wohl vielleicht einmaligen Säkularisierungsprozessen in Europa statt. Die statistischen Zahlen sind zwar weniger präzise als in anderen europäischen Ländern, weil der französische Staat als Konsequenz seines laizistischen Selbstverständnisses keine Religionsstatistik führt, die Tendenz ist aber sehr klar. Wir sehen eine „décatholisation“ historischen Ausmaßes, in der die Zahl der Katholikinnen wohl auf unter 20 % sinken wird,¹⁸² und einen ungeahnten Traditionsabbruch hinsichtlich der historischen Identitätswurzeln;¹⁸³ die statistischen Daten in anderen europäischen Staaten deuten darauf hin, dass die Entwicklung dort ähnlich sein wird. Eine Folge ist der Zusammenbruch der dyadischen Konfrontation zwischen „les deux Frances“, zwischen Säkularisten und Katholiken, die das Land seit der Französischen Revolution geprägt hat – möglicherweise zugunsten einer kulturellen „Archipelagisierung“,¹⁸⁴ einer Auflösung von Großstrukturen in politische und kulturelle, darin auch religiöse „Inseln“.

Waren in den 1950er Jahren noch 90 % der Franzosen Mitglieder der katholischen Kirche, zählten 2018 nur noch 32 % dazu (darunter 19 % nicht praktizierend), bei der Gruppe zwischen 18 und 29 Jahren schrumpfte die Gruppe der Mitglieder auf 15 %.¹⁸⁵ Die Zahl der Priester halbierte sich allein zwischen 1990

180 Saaïdia: Algérie coloniale, 302.

181 Ebd., 347 f.

182 Portier/Willaime: La religion dans la France contemporaine, 21–40.

183 Raison du Cleuziou: Qui sont les cathos aujourd'hui?, 297 f.

184 Ebd., 143; Fourquet: L'archipel français.

185 Portier/Willaime: La religion dans la France contemporaine, 23. 27.

und 2015.¹⁸⁶ Gleichzeitig nahm die Zahl der Religionslosen, Indifferenten und Atheisten von 27 % auf 58 % zu.¹⁸⁷ Parallel lässt sich allgegenwärtig eine kulturelle Dechristianisierung beobachten: von dem dramatischen Rückgang christlicher Vornamen über die Zunahme der Akzeptanz von Homosexualität bis zu Heiraten und Begräbnisse außerhalb eines kirchlichen Rahmens.¹⁸⁸ Allerdings stieg zwischen 1981 und 2018 der Glaube an ein Leben nach dem Tod (Paradies, Reinkarnation, Hölle) leicht an, was schon allein angesichts der Stabilität dieser Zahlen bemerkenswert ist.¹⁸⁹ Ähnlich bemerkenswert ist der auf niedrigem Niveau erfolgende rasante Anstieg der Erwachsenentaufen, 2023 um 31% gegenüber dem Vorjahr auf 7.135 Personen.¹⁹⁰ Der Protestantismus war, wie oft bei Minderheiten, stabiler und umfasste zu Beginn des zweiten Jahrtausends noch 2 % bis 3 % der Bevölkerung, wovon knapp die Hälfte Evangelikale waren, die vermutlich bald die Mehrheit der Protestanten stellen und die hugenottisch-calvinistische Tradition zur innerprotestantischen Minorität werden lassen.¹⁹¹ Die zweitgrößte religiöse Gruppe ist aber in Frankreich schon seit längerem der Islam (s.u. 5.2.4).

Damit haben sich die gesellschaftlichen Grundlagen des Laizismus fundamental verschoben. Die ehemals „absolut“ dominierende katholische Kirche ist zu einer Minderheit in der Gesamtbevölkerung geworden, der Protestantismus befindet sich im Prozess einer Evangelikalisierung, vermutlich zulasten seiner liberalen Milieus, und es ist nicht auszuschließen, dass der Islam in Zukunft zahlenmäßig in etwa gleich stark oder stärker werden wird als die katholische Kirche. In diesem Rahmen finden sich, wie immer seit 1789, laizistische und antilaizistische Tendenzen – letztlich Dokumente der unabgeschlossenen, weil unabschließbaren Aushandlungsprozesse über die Grenzlinien einer Unterscheidung von Religion und Staat. Aus diesen komplexen Debatten nur ein Florilegium:

- Grundsätzlich: Bedeutet *laïcité* (und die Neutralität des Staates), dass Religion aus dem öffentlichen Raum verschwinden muss oder dass der Staat eine Pluralität religiöser Positionen in diesem Rahmen sichern soll? Juristen diskutieren, ob es sich bei der Beschränkung religiöser Handlungsmöglichkeiten im öffentlichen Raum nicht um einen Fall von Diskriminierung aufgrund der Re-

¹⁸⁶ Fourquet: L’archipel français, 28.

¹⁸⁷ Portier/Willaime: La religion dans la France contemporaine, 23. 27.

¹⁸⁸ Fourquet: L’archipel français, 87. 70; S. 31 (Vornamen); S. 46. 48 (Homosexualität); S. 42. 57 (Heiraten/Begräbnisse).

¹⁸⁹ Portier/Willaime: La religion dans la France contemporaine, 30.

¹⁹⁰ <https://eglise.catholique.fr/approfondir-sa-foi/la-celebration-de-la-foi/les-sacrements/le-bapteme/les-baptêmes-dadultes-en-2023/> (13.6.2024).

¹⁹¹ Ebd., 79.

ligion handle und mit dem europäischen Recht möglicherweise unvereinbar sei.¹⁹²

- Dahinter stehen unentwegte Veränderungen des Konzeptes der Laizität in der französischen Geschichte. Jean Baubérot postuliert, dass die „laïcité anti-religieuse“ des Jahres 1905 sich im Lauf der Jahrzehnte in eine Vielzahl von Varianten transformiert habe und sich gegenwärtig als eine „laïcité ‚concordataire‘“ präsentiere.¹⁹³
- In welchem Ausmaß ist die *laïcité* zu einer Weltanschauung „de type laïco-identitaire“ geworden, die zur Exklusion bis hin zur Stigmatisierung religiöser Gruppen – von Katholiken, Juden und heute Muslimen – geführt hat?¹⁹⁴
- In der Parteipolitik haben sich die Affinitäten verschoben: Konservative Republikaner verteidigen den Katholizismus, der *Rassemblement National* (bis 2018: *Front National*) hingegen vertritt unter Marine Le Pen eine laizistische Position (in Verbindung mit der Kritik am Islam und oft der Beanspruchung christlicher Werte). Klassische Antagonismen zwischen rechts und links haben in der Debatte um die *laïcité* ihre binäre Deutlichkeit verloren.
- Die soziologischen Diskussionen zur *laïcité* stellen Fragen zu komplexen Veränderungen: Wird im Rahmen einer funktionalen Differenzierung Religion auf das Teilsystem Religion beschränkt? Ist die *laïcité* als Garantie individueller Freiheiten oder als Schutz vor der Religion zu verstehen? Höhlt der wohlfahrtsstaatlich abgesicherte Individualismus die organisationsbezogene *laïcité* aus? Ist die abstrakte Neutralität ein Instrument geworden, um über gute und schlechte Religion hinsichtlich ihrer zivilgesellschaftlichen Nutzung zu bestimmen?¹⁹⁵ Kann man die *laïcité* als eine französische Form der Säkularisierung deuten¹⁹⁶ oder nur als eines der vielen Synonyme für das *boudary-work* von Religion und Gesellschaft/Politik?¹⁹⁷ Oder ist die *laïcité* schlicht eine Religion?¹⁹⁸
- Die *laïcité* hat ein Problem mit der französischen Geschichte bekommen, die in wichtigen Teilen eine Religionsgeschichte des Christentums ist. Aber diese Tradition kennen die nachwachsenden Generationen oft nicht mehr, weil selbst die historische Beschäftigung mit dem Christentum im Unterricht zu kurz kam. Eine schulische Christentumskunde (nicht: Religionsunterricht) ist deshalb in der Debatte. Zu diesem Wissensdefizit gehört auch die reiche Pro-

192 Cador/Puppinc: De la conventionnalité du régime français des congrégations.

193 Baubérot: Les sept laïcités françaises, 27. 119.

194 Zuber: La laïcité en débat, 162.

195 Liogier: Une laïcité „légitime“, 173 f.

196 Raynaud: La Laïcité.

197 Baubérot/Milot: Laïcités sans frontières, 82–116.

198 Scott: La religion de la laïcité.

duktion von Literatur zu den christlichen Wurzeln in Frankreich, wissenschaftliche¹⁹⁹ und populäre.²⁰⁰

- Der Prozess der Verselbständigung der katholischen Kirche gegenüber dem Staat schreitet fort. Er lässt sich exemplarisch an den Eigentumsverhältnissen der Kirchenbauten ablesen, die einschließlich zentraler Baulasten seit dem Trennungsgesetz von 1905 dem Staat gehören. Aber seitdem sind in Frankreich mehr als 4000 Kirchen entstanden, die der katholischen Kirche gehören; in der Region Paris befinden sich inzwischen 55 % der Kirchen und Kapellen im kirchlichen Besitz (während es in der Stadt selbst nur ein Drittel ist, einschließlich der hochberühmten Kirchen von Notre-Dame bis St. Sulpiz).²⁰¹
- Mit einer gewissen Leichtigkeit akzeptieren inzwischen auch überzeugte Laien christliche Traditionen, etwa den Sonntag, und das nicht nur unter Rückgriff auf den gewerkschaftlich geforderten Schutz von Feiertagen. Und weil eine religiöse Begründung in einem laizistischen System nicht geht, greifen Verteidiger der *laïcité* zu einem biologischen Argument für den freien Sonntag: „parce qu’il s’agit d’une nécessité biologique autant que sociétal“.²⁰² Gleichzeitig hat sich ein eigenes katholisches Milieu entwickelt, welches die *laïcité* nachgerade als Teil einer katholischen Identität in Frankreich begreift.²⁰³
- Ein schwer einzuschätzender Vandalismus an (in der Regel katholischen) Kirchen stellt die Frage nach der Friedensfähigkeit der laizistischen Ordnung. Hunderte von Sachbeschädigungen, von Graffiti bis zu Brandstiftungen wurden alleine für 2018 von staatlichen Stellen notiert, darüber hinaus antisemitische und antiislamische Vorfälle.²⁰⁴ Als Fanal galt in der Presse der Versuch, am 18. Juli 2020 die Kathedrale von Nantes in Brand zu setzen. Die Motive dürften ausgesprochen vielfältig sein und vom pubertären Frust über islamische Christentumsfeindschaft bis zum militanten Antiklerikalismus reichen.
- Insgesamt scheint es eine zunehmende Verflechtung – vielleicht müsste man vorsichtiger sagen: weniger scharfe Unterscheidung – zwischen Staat und Religion zu geben, ablesbar etwa an der staatlichen Subventionierung privater

¹⁹⁹ Dumézil: Les Racines chrétiennes de l’Europe.

²⁰⁰ Laroche: Les racines chrétiennes orientales de l’Europe; Hammel/Ladrière: Héritages.

²⁰¹ Zahner: Auf der Suche nach einem zeitgemäßen Ort der Liturgie, 143.

²⁰² Debray/Leschi: La laïcité au quotidien, 63.

²⁰³ Portier: La question laïque dans la France contemporaine, 99.

²⁰⁴ Die Angaben schwanken zwischen ca. 700 und fast 900 Vorfällen, die Kirchen betrafen. Die Zahl antisemitischer Vorfälle ist demgegenüber kleiner, aber im Vergleich zur Gesamtpopulation sehr viel höher (über 500 Vorfälle), diejenige antimuslimischer Akte vergleichsweise gering (und 100 Vorfälle). <https://www.liberation.fr/checknews/2019/04/18/est-il-vrai-que-875-eglises-ont-ete-vandalisees-en-france-en-un-an-1721930> (20.7.2020); Cornevin u. a.: Les églises, victimes d’un inquiétant vandalisme.

Schulen seit 1959 oder der Teilfinanzierung religiöser Einrichtungen als kultureller Akteure oder an Äußerungen nicht-sozialistischer Präsidenten zum Verhältnis von Religion und Staat wie Sarkozy und Macron. Natürlich kann man auch Gegenbeobachtungen vorweisen, etwa die Auseinandersetzung um Weihnachtskrippen in öffentlichen Gebäuden, aber auch hier werden Verflechtungsfragen (etwa über Ausnahmeregelungen) diskutiert.²⁰⁵ Wissenschaftliche Beobachter der Szene (mit katholischem Hintergrund) wie Philippe Portier und Jean-Paul Willaime sahen jedenfalls 2020 „une politique de reconnaissance“ von Religionsgemeinschaften, weil der Staat begreife, nicht alles alleine regeln zu können.²⁰⁶ Das erinnert stark an das Böckenförde-Diktum des Verhältnisses von Staat und Religion (↗ 5.1.4b).

Aus diesem komplexen Feld greife ich zwei Entwicklungen heraus: die verdichteten Beziehungen zwischen Staat und Religion einschließlich der Reflexion über eine *nouvelle laïcité* und die veränderte Rolle des Islam im laizistischen System (s. u., 5.2.4). Der Umgang mit dem Islam dokumentiert dabei augenfällig, dass diese Verdichtungen für die religiöse Praxis ambivalente Folgen haben können: mehr Anerkennung, aber auch mehr staatliche Kontrolle.

Die Vernetzungen zwischen Staat und Religion nehmen zu, grosso modo, und zwar, wenn die Wahrnehmung nicht täuscht, ziemlich entspannt, verglichen mit den Kulturkämpfen der frühen Dritten Republik. Machtpolitisch verlaufen diese Veränderungen durchaus nicht eindeutig, sie können eine größere oder geringere Freiheit für die Religionen bedeuten. So sprechen manche Beobachter von einer zunehmenden Integration konkordatärer Regelungen in das laizistische System.²⁰⁷ Als Wendepunkt kann man die *Union sacrée* des Ersten Weltkriegs lesen, aber weiterreichende gesetzliche Regelungen traten erst nach dem Zweiten Weltkrieg in Kraft. Seit 1959 werden private Schulen massiv vom Staat subventioniert, 1978 ermöglichte der Staat die Übernahme des Leitungspersonals von Religionsgemeinschaften in die staatliche Altersversorgung, die *Caisse mutuelle d'assurance vieillesse des cultes*. Sie stand natürlich allen Religionsgemeinschaften offen, aber damals profitierten zu 95 % Katholiken davon.²⁰⁸ Man hat sodann kreative Wege gefunden, Institutionen religiöser Vereinigungen zu fördern, indem man sie als kulturelle Einrichtungen finanziert. Im Blick auf Muslime werden so etwa das *Institut du monde arabe* und die *Grande Mosquée* in Paris unterstützt; hinsichtlich

²⁰⁵ <https://www.conseil-etat.fr/actualites/actualites/installation-de-creches-de-noel-par-les-per-sonnes-publiques> (9.2.2022).

²⁰⁶ Portier/Willaime: La religion dans la France contemporaine, 225–229.

²⁰⁷ Als normative Forderung bei Mayeur: La Séparation de l'Église et de l'État, 161–163.

²⁰⁸ Moisset: L'État, l'argent et les cultes, 215–239.

der katholischen Kirchen verfährt man ähnlich mit der Finanzierung des Pariser *Institut catholique* („mais sans obligation ni contractualisation d'aucune sorte“²⁰⁹) und bei anderen Instituts catholiques.

Trickreiche Kurven musste man bei der (Ko-)Finanzierung von Gottesdienstträumen nehmen. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden Kirchen, die im Rahmen von Kriegshandlungen zerstört worden waren mit staatlicher Hilfe (und ausgesprochen ambitionierten Architekturen) wieder aufgebaut, etwa Notre-Dame in Royan oder St. Joseph in Le Havre. Beim Neubau der Kathedrale in Évry finanzierte der Staat „nur“ das angeschlossene Museum.²¹⁰ In Straßburg wiederum machte man sich beim Bau der neuen Synagoge die Tatsache zunutze, dass im Elsass noch das napoleonische Konkordat von 1801 galt, also nicht das Trennungsgesetz von 1905. Hier stellte das Département Bas-Rhin das Grundstück auf Erbpacht zur Verfügung, Teilfinanzierungen kamen ebenfalls vom Département sowie von der Stadt Straßburg. Ein wieder anderer Weg wurde bei der Seelsorge (aumôneries) in Krankenhäusern und in der Armee eingeschlagen, den beiden öffentlichen Institutionen, in denen auch die Konfession von Personen verzeichnet werden kann. Hier gibt es eine gesetzlich geregelte Kooperation und darüber hinaus, wie der General Bruno Dary deutlich machte, „une grande connivence“,²¹¹ ein großes stillschweigendes/selbstverständliches Einverständnis zwischen den Seelsorgern der Religionen und der militärischen Führung über den Nutzen dieser engen Zusammenarbeit. Gleichzeitig sind Probleme bei Soldaten mit muslimischem Hintergrund bekannt: Deren Disziplinprobleme sind um ein Vielfaches größer,²¹² und einige dieser Soldaten weigerten sich, bei Auslandseinsätzen etwa in Afghanistan auf muslimische Kämpfer zu schießen.²¹³

Parallel gab es ein bemerkenswertes Scheitern des Versuchs, die Eigenständigkeit der religiösen Zivilgesellschaft zu unterminieren. 1984 schlug der Versuch fehl, ein großes einheitliches Erziehungssystem zu schaffen, das Präsident François Mitterrand in sein Wahlkampfprogramm aufgenommen hatte. Die *Loi Savary* des Erziehungsministers Alain Savary hätte womöglich das Ende der privaten und damit auch der von der katholischen Kirche betriebenen Schulen (die mehr als 90 % der Privatschulen umfassten) bedeutet, so jedenfalls die Befürchtung. Die Demonstrationen gegen die Planung wurden von Vertretern der katholischen

²⁰⁹ <https://www.icp.fr/foire-aux-questions> (16.7.2020).

²¹⁰ Zahner: Auf der Suche nach einem zeitgemäßen Ort der Liturgie, 143.

²¹¹ Dary: La religion dans les armées, 171.

²¹² Bourtel: L'armée s'ouvre timidement aux Beurs. Es handelte sich um Soldaten, die aus dem Maghreb kamen; die Religionszugehörigkeit wurde nicht erhoben.

²¹³ <http://www.opex360.com/2009/01/15/des-soldats-francais-musulmans-ont-refuse-de-partir-en-opex/> (24.7.2020).

Kirche und von Oppositionsparteien sowie von den Vertretern anderer freier Schulen unterstützt und brachten hunderttausende Menschen auf die Straße, in einer großen Demonstration in Paris waren es sogar zwischen einer und zwei Millionen Menschen. Da auch in der Sozialistischen Partei Mitterrands der Rückhalt schwach war, verkündete er am Nationalfeiertag 1984 das Ende des Projektes. Im Hintergrund stand allerdings nicht nur die „laizistische“ Frage nach dem Verhältnis von öffentlichen und konfessionellen Schulen, sondern auch die pädagogisch-politische Frage nach der Qualität staatlicher Erziehungseinrichtungen im Vergleich mit katholischen Schulen, die in dem Ruf standen, besser zu sein. Dadurch waren sie auch Ausbildungsstätten für privilegierte Schichten, auf die auch sozialistische Politiker gerne ihre Kinder schickten. Aber diese Debatte ist augenblicklich passé, momentan betreffen Schulfragen allenfalls die Finanzierung und keine Grundsatzentscheidung.²¹⁴

Doch 2013 zeigten sich die Grenzen der Abstimmungsmacht des katholischen Milieus. Die Abstimmung über die gleichgeschlechtliche Ehe, die François Hollande im Wahlkampf versprochen hatte, endete für konservative Katholikinn'en mit einer Niederlage. Obwohl Hunderttausende, bei Großveranstaltungen vermutlich über eine Million Menschen dagegen protestierten und obwohl sich auch die katholische Kirche stark engagiert hatte, wobei konservative Katholikinn'en den harten Kern der Organisatoren stellten,²¹⁵ fand das Gesetz für die gleichgeschlechtliche Ehe die Zustimmung beider Kammern des französischen Parlaments. Angesichts derartiger Mobilisierungsmöglichkeiten nimmt es nicht wunder, dass der militante Antiklerikalismus noch nicht verschwunden ist: „Die Kirche, ihr Glaube, ihre Einrichtungen werden noch häufig in einer Weise angegriffen und geschmäht, wie man es gegenüber Judentum oder Islam nie wagen würde“ so zumindest Alfred Grosser, Franzose mit deutsch-jüdischem Hintergrund.²¹⁶

Wie weit ein konservativer Republikaner in der Einbeziehung der Religion gehen konnte, dokumentierte Nicolas Sarkozy zu Beginn seiner Präsidentschaft am 20. Dezember 2007 anlässlich seiner Rede zur Annahme des Amtes als Ehrenkanoniker der päpstlichen Lateransbasilika, dem offiziellen Amtssitz des Papstes. Dieses Amt nahmen Präsidenten der Fünften Republik je nach politischer Ausrichtung an oder nicht. Die beiden sozialistischen Präsidenten gingen dafür nicht nach Rom, ebensowenig Georges Pompidou. Sarkozy hingegen bekleidete dieses Amt und nutzte seine Ansprache, um seiner Wertschätzung religiöser Tra-

214 Betancur/Mario: La loi Falloux, 97–110.

215 Raison du Cleuziou: Une contre-révolution catholique, 17. 373 f.

216 Grosser: Katholische Kirche in Frankreich, 64.

ditionen für die „moralische Reflexion“ der laizistischen französischen Gesellschaft Ausdruck zu verleihen:

La République a intérêt à ce qu'il existe aussi une réflexion morale inspirée de convictions religieuses. D'abord parce que la morale laïque risque toujours de s'épuiser quand elle n'est pas adossée à une espérance qui comble l'aspiration à l'infini. Ensuite et surtout parce qu'une morale dépourvue de liens avec la transcendance est davantage exposée aux contingences historiques et finalement à la facilité.²¹⁷

Eine derartige Äußerung gehört zu den Versuchen, *laïcité* als „laïcité positive“ zu verstehen, die schon Jean-Pierre Chevènement während seiner Zeit als Innenminister seit 1997 in die Debatte gebracht hatte.

Ein eigener Diskursstrang dieser Beziehungsverdichtung firmiert unter dem Titel *Nouvelle laïcité*. Während der Präsidentschaft des Republikaners Jacques Chirac beauftragte sein Premierminister Jean-Pierre Raffarin den Bürgermeister von Troyes und ehemaligen Minister in zwei Kabinetten unter François Fillon, François Baroin, mit einer Bestandsaufnahme und einer politischen Perspektive für die *laïcité*. Das Ergebnis, im Mai 2003 unter dem Titel *Pour une nouvelle laïcité* publiziert,²¹⁸ induzierte in Frankreich wieder eine Debatte über das Verhältnis von Religion und Staat. In der Einleitung deutete er die *laïcité* in grundlegenden Kategorien: als „élément de référence de l'identité française“, die auf Universalismus, Gleichheit und dem Humanismus gegründet sei, und nannte auch gleich die zentralen Fragestellungen dieses Programms: Individualismus und vor allem Multikulturalismus. Der fundamentalen politischen Verortung entsprach eine ebensolche historische Situierung: Die *laïcité* reiche über die Aufklärung bis ins Mittelalter mit seinen christlichen Wurzeln (Intro. und II.A.2); sie sei es gewesen, die die Religionskriege beendet habe (Intro.). Letztlich führte man das Prinzip der *laïcité* auf das Christentum zurück, konkret auf das Neue Testament und die Forderung Jesu „Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu“ (Mt 22,21) (II.A.1). Auslegungsfragen wurden, wie bei einem solchen Text auch nicht zu erwarten steht, nicht bemüht, die christliche Grammatik funktionierte in diesem Fall wie ein Reservoir, aus dem man sich 2000 Jahre überspringend bedienen konnte.

Das tagespolitische Motiv des *Rapport Baroin* wurde verklausuliert mit dem Hinweis auf den „choc du 21 avril 2002“ indiziert, das war der Tag, an dem es Jean-Marie Le Pen gelang, in die Stichwahl um das Präsidentenamt einzuziehen

²¹⁷ https://www.lemonde.fr/politique/article/2007/12/21/discours-du-president-de-la-republique-dans-la-salle-de-la-signature-du-palais-du-latran_992170_823448.html (18.7.2020).

²¹⁸ Baroin: *Pour une nouvelle laïcité*.

(Intro.). Und doch war der zentrale Fokus ein anderer, denn im weiteren war weitgehend der Islam das zentrale Thema: in der Schule, beim Recht auf das Tragen religiöser Zeichen, hinsichtlich des muslimischen Antisemitismus, schließlich angesichts der muslimischen Forderungen nach Kulträumen in den Universitäten (I.C). Es ging dabei nicht nur um Religion, sondern oft vor allem um soziale Probleme. Das Anwachsen fundamentalistischer Positionen, die auch religiös begründet werden, habe diesen Fragen ihre Brisanz gegeben (II.B.1). In diesem Kontext findet sich eine religionspolitische Bestimmung des Islam, bei der man sich Äußerungen von Dalil Boubakeur, dem Rektor des *Institut musulman* der *Grande Mosquée de Paris*, bediente. Er wird mit der Äußerung zitiert (mit Blick auf das Verhältnis von Praktizierenden und Nicht-Praktizierenden), „l’islam est à la fois une religion, une communauté, une loi et une civilisation“ (II.B.2), er bediente also die Vorstellung der engen Verbindung von Religion und Gesellschaft. Gleichzeitig kritisierte Boubakeur das Verbot des Tragens religiöser Zeichen (also des Kopftuchs) in der Schule von Creil im Jahr 1989 (s. u., 5.2.4). Dies sei ein Missverständnis der *laïcité* gewesen, ein Kopftuch dürfe nur dort verboten werden, wo es „le fonctionnement du service de l’éducation“ störe (II.C.2).

Der Text präsentierte schließlich Vorschläge: „créer un ‚code de la laïcité‘“ (IV. A.1), eine Fakultät für muslimische Theologie (IV.B.2) und eine Art freiwilliger Religionssteuer („don spiritualité“) (IV.C.3). Aber die im Blick auf die *nouvelle laïcité* vielleicht bemerkenswerteste Positionierung sind die Bilder, die von einem christlichen und einem muslimischen Verständnis des Verhältnisses von Religion und Staat in antagonistisch lesbaren Konzepten gezeichnet werden: Auf der einen Seite ein Christentum, das, neutestamentlich begründet, die Trennung von Kirche und weltlicher Herrschaft als Blaupause für eine *laïcité* lieferte. Auf der anderen Seite, legitimiert durch das Zitat des integrationsaffinen Imams Boubakeur, die Zeichnung des Islam als Fusion von Religion, Gemeinschaft, Gesetz und Zivilisation lesbar als das Gegenteil der *Loi de séparation*.

Noch im Dezember 2003 folgte ein Versuch, die *laïcité* staatlicherseits zu beeinflussen. Jacques Chirac kündete die Schaffung eines *Observatoire de la laïcité* an, der dann 2007 gegründet und vor allem unter François Hollande vom Elysee-Palast gefördert wurde. Fachleute und Parlamentarier sollten die Situation der *laïcité* in der Gesellschaft unabhängig beobachten, die Politik beraten und Wege weisen, deren Akzeptanz in der Gesellschaft zu erhöhen. Aber letztlich hatte in beträchtlichem Ausmaß wieder die Integrationsfrage die Schaffung dieser Kommission motiviert, denn sie sollte auch Aufgaben des *Haut Conseil à l’intégration* übernehmen. 2021 wurde der *Observatoire* durch einen *Comité interministériel de la laïcité* ersetzt, der nun im Innenministerium angesiedelt war. Der Soziologe

und *laïcité*-Forscher Philippe Portier sah darin einen verstärkten staatlichen Zugriff, „une reprise en main étatique de la question de la laïcité“.²¹⁹

2018 bezog auch Emmanuel Macron, der sich als Jugendlicher hatte katholisch taufen lassen (aber gegenwärtig als spirituell aufgeschlossener, nicht praktizierender Katholik eingeschätzt wird), als französischer Präsident Position. Zwar nahm er wie Nicolas Sarkozy das Amt des Ehrenkanonikers im Lateran an, verzichtete jedoch auf eine Ansprache und ließ verlauten: Dies sei eine politische, keine religiöse Ehrung. Doch am 9. April 2018 hielt er eine Grundsatzrede vor den französischen Bischöfen im *Collège des Bernardins* über das Verhältnis der Religion und Staat in Frankreich, die von unverhohlener Wertschätzung von Religion und insbesondere des Katholizismus geprägt war.²²⁰ Er sprach von den „liens les plus indestructibles entre la nation française et le catholicisme“ und von der Aufgabe der Kirche, die Perspektive offenzuhalten, über die der Staat nicht verfüge, den „promesses de l'éternité“. Die letzte Formulierung ähnelt wie bei Sarkozy einer Positionsbestimmung, wie sie für die bundesdeutsche Debatte in ihrer Verflechtungstheorie als „Böckenförde-Diktum“ in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kennzeichnend war: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ (↗ 5.1.4b) Aber Macron ging noch weiter, indem er in der Tradition der religionspolitischen Theorie von zwei Gewalten die Positionen von Staat und Kirche bestimmte. Beide „appartiennent à deux ordres institutionnels différents, qui n'exercent pas leur mandat sur le même plan. Mais tous deux exercent une autorité et même une juridiction.“ Zugleich sah er Reformbedarf: „Le lien entre l'Eglise et l'Etat s'est abîmé“ und positionierte sich im selben Atemzug im laizistischen System Frankreichs: „Je suis, comme chef de l'Etat, garant de la liberté de croire et de ne pas croire, mais je ne suis ni l'inventeur ni le promoteur d'une religion d'Etat substituant à la transcendance divine un credo républicain.“ 2020 annoncierte Macron dann ein umfassendes Projekt zur Stabilisierung der *laïcité*, mit dem allgemeinen Anspruch, dessen Ausgangspunkt allerdings das Verhältnis zum Islam war.

²¹⁹ <https://www.reforme.net/societe/2021/06/05/on-connaît-le-nom-du-successeur-de-l'observatoire-de-la-laïcité/> (7.11.2022).

²²⁰ <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2018/04/09/discours-du-president-de-la-republique-emmanuel-macron-a-la-conference-des- eveques-de-france-au-college-des-bernardins> (18.7.2020).

5.2.4 Islam

Mit dem Stichwort Islam ist eine der weitestreichenden, vielleicht die größte Herausforderung für das klassische Konzept der französischen *laïcité* indiziert: die Integration von Muslimen in die religionspolitische Kultur.²²¹ Diese bilden eine heterogene Gruppe, von hochreligiösen Muslimen bis zu solchen, die man aufgrund ihrer Geburt formal zum Islam zählen kann, sich aber biographisch davon verabschiedet haben. All dies ist Teil eines Prozesses der Indigenisierung von Muslimen und Musliminnen in Europa – in ihrer französischen Variante. Präzise statistische Daten dazu gibt es nicht und in der Folge nur begrenzte soziologische Untersuchungen, da, wie schon gesagt, als Konsequenz der französischen *laïcité* keine staatliche Religionsstatistik existiert.

Den wissenschaftlich aufbereiteten Zahlen zufolge ist der Islam heute nach der katholischen Kirche die zweitgrößte Religionsgemeinschaft in Frankreich, der etwa 6 % der Bevölkerung, das wären 3,5 Millionen Menschen, angehören dürften, ein bis zwei Prozentpunkte mehr als im europäischen Durchschnitt.²²² Da in der Altersgruppe der 18- bis 29-jährigen 15 % der Menschen sich als katholisch 13 % als islamisch bezeichnen,²²³ dürfte mittelfristig in manchen Regionen und Stadtvierteln der Islam die Mehrheitsreligion in Frankreich werden. Menschen, die den Islam verlassen, sind eine kleine, heterogene Gruppe, über die kaum exakte Zahlen vorliegen.²²⁴ Mit diesen Daten sind Veränderungen des religiösen und politischen Selbstverständnisses von Muslimen seit den 1990er Jahren verbunden, weil sich Franzosen mit Migrationshintergrund oder Einwanderer zunehmend nicht mehr über Herkunftsland, Ethnizität oder Sprache definieren oder darüber definiert werden, sondern auch und manchmal dominant über Religion.²²⁵

Blickt man auf die letzten Jahrzehnte zurück, finden sich im kulturellen Gedächtnis heterogene Ereignisse in dem Rhizom der religiös-kulturell-politischen Landschaft Frankreichs, hier aufgelistet im übersichtlichen, aber auch hilflosen Stakkato der Chronologie. Beginnen kann man mit dem Jahr 1979, der iranischen Revolution, zu der Khomeini von Paris aus nach Teheran gereist war, und deren Folgen das Thema Islam in Frankreich auf der politischen Ebene in unerwarteter Weise präsent machten. Hohe Wellen schlug dann Khomeinis Chomeinis Fatwa

²²¹ Raynaud: La *laïcité*, 185–226.

²²² Portier/Willaime: La religion dans la France contemporaine, 96.

²²³ Ebd., 27.

²²⁴ Qualitative Untersuchungen einer sehr kleinen Gruppe bei Bentabet: Abandon de l'islam, 289–301.

²²⁵ Roy: La *laïcité* face à l'islam, 105 f.

von 14. Februar 1989, in der er nach Salman Rushdies Publikation seiner *Satanischen Verse* aufrief, diesen zu töten. In Frankreich ereignete sich ein erster, symbolisch und emotional hoch aufgeladener Konflikt in diesem Jahr, als sich Schülerinnen der öffentlichen Sekundarschule im nordfranzösischen Creil, einer Stadt mit großen sozialen Problemen, weigerten, in der Schule das Kopftuch abzunehmen. Die Entscheidung des Schulleiters, die Mädchen der Schule zu verweisen, ließ eine Debatte über das Verhältnis von *laïcité* und Religion aufbrechen: Wie verhält sich die laizistische Konzeption von Schulen, die keine religiösen Zeichen – und als ein solches konnte man das Kopftuch interpretieren – duldet, zur Religionsfreiheit? Dass damit zugleich die Frage der Integration aufgeworfen war, machten bekannte französische Intellektuelle wie Elisabeth Badinter und Alain Finkielkraut in der Streitschrift *Profs, ne capitulons pas* wenig später, am 2. November, deutlich und sagten auch unmissverständlich, in welche Richtung die Assimilation von Muslimen gehen sollte: „Il faut que les élèves aient le plaisir d’oublier leur communauté d’origine“.²²⁶

Am 11. September 2001 wirkte der Anschlag auf das World Trade Center auf viele französische Muslime wie ein Verstärker des Protestes gegen eine misslungene Integration. Ein bis zu diesem Zeitpunkt stark privat orientierter Islam habe sich, so Fareen Parvez, in Frankreich wie auch in anderen Teilen der Welt politisiert.²²⁷ Eine reale und eine zugeschriebene gesellschaftliche Marginalisierung des Islam rückte damit ins Zentrum der französischen Regierungspolitik.

Es folgten Integrationsbemühungen in der etatistischen Tradition Frankreichs. 2003 wurde der *Conseil français du culte musulman* begründet, unter der Präsidentschaft von Jacques Chirac, aber entscheidend vorangetrieben von dem Sozialisten Jean-Pierre Chevènement, der mit der in Ägypten in eine jüdische Familie geborenen Künstlerin Nisa Gruenberg verheiratet ist. Mit dieser *top down* geschaffenen Institution erhielten die Muslime eine Dachorganisation wie zuvor die Katholiken, Protestanten und Juden. Der Gründungsprozess trug unverkennbar die Handschrift des französischen Staates: Die Regierung hatte den ersten Präsidenten, Dalil Boubakeur, sowie 50 Prozent der Mitglieder plus einen Delegierten für den Anfang bestimmt. Umstritten war in der Planungsphase einmal mehr ein klassischer Identitätsmarker, die Frage der Apostasie. Die Vorbehalte in der muslimischen Community, dem Recht auf Religionswechsel vorbehaltlos zuzustimmen, wurden zum Lackmustest für die Integrationsfähigkeit von Muslimen (genommen). Eine Weigerung „signifierait clairement l’impossibilité au stade actuel de voir naître un islam intégré selon les principes de la laïcité“, so Leïla

²²⁶ Badinter u. a.: *L’affaire du foulard islamique*.

²²⁷ Parvez: *Politicizing Islam*, 5 f.

Babès, Religionswissenschaftlerin an der Katholischen Universität Lille mit algerischen Wurzeln, und der Historiker Michel Renard.²²⁸ Aber 2021 war der *Conseil* gescheitert (s. u.) und wurde ein Jahr später durch den *Forum de l'islam de France* ersetzt, der dem Anspruch nach den Islam auf der Basis von Aktivitäten in den Departementen und ergo weniger etatistisch und mehr *bottom up* organisieren sollte.

2004 schließlich verabschiedete die Nationalversammlung mit einer breiten Mehrheit von Republikanern und Sozialisten die *Loi* (Bernard) *Stasi*, die *Loi sur les signes religieux dans les écoles publiques françaises*, das Verbot, „des signes religieux ostensibles“ zu tragen: „Dans les écoles, les collèges et les lycées publics, le port de signes ou tenues par lesquels les élèves manifestent ostensiblement une appartenance religieuse est interdit.“ Diese Vorschrift, oft reduziert auf ein „Kopftuchverbot“, lässt sich als eine neue Dimension der *laïcité* und als Einschränkung der religiösen Freiheit lesen, weil der Staat Neutralität nicht nur auf die innere Einstellung, sondern auch auf das äußere Erscheinungsbild bezog und seine Regelungen vom staatlichen Raum auf dessen Nutzer ausdehnte.²²⁹ Diese Entwicklung hatte sich seit den 1970er/80er Jahren angedeutet, fand aber in diesem Gesetz eine rechtliche und symbolträchtige Fixierung. Die Debatte ging bis zum Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte, der in der französischen Entscheidung keinen Verstoß gegen die Menschenrechte sah.

2005 brach die „crise des banlieues“ aus, als in den Vorstädten mit oft sehr hohem Migrant:innen Anteil über Wochen Autos angezündet wurden. Eine schnell bereitgestellte Antwort lautete „Islamismus“, aber der Frage war nicht auszuweichen, ob man den Brandstifter mit dem Feuermelder verwechselt hatte. Autos gingen auch in Flammen auf, weil die Arbeitslosigkeit hoch war, aber entscheidende Gründe lagen tiefer: Die Aussichten der zum großen Teil jungen Kriminellen auf Integration in eine Gesellschaft, die Gleichheit jenseits von Rasse, Klasse und Religion versprach, war viel zu häufig enttäuscht worden. Deshalb brannten auch Bibliotheken, mehr als 70 zwischen 2005 und 2013,²³⁰ weil sie als Zeichen einer verlogenen Integrationspolitik und eines gescheiterten Konzeptes der *laïcité* galten und weil der Islam jungen Muslimen als intellektuelles Refugium galt, demgegenüber man die Bibliotheken als Konkurrenz wahrnahm.²³¹

²²⁸ Babès/Renard: Quelle liberté de conscience?

²²⁹ Portier: La question laïque dans la France contemporaine, 91. 105 f.

²³⁰ Merklen: Pourquoi brûle-t-on des bibliothèques?, 8.

²³¹ Ebd., 102.

Schließlich erschütterten Morde mit islamischem Hintergrund vor allen Dingen seit dem 2010er Jahren Frankreich.²³² Im Februar 2006 wurde der Jude Ilan Halimi von einer Gruppe muslimischer Einwanderer über mehr als drei Wochen zu Tode gefoltert, wobei weitere Menschen aus diesem Milieu zeitweilig zusahen. Im März 2012 tötete Mohamed Merah, ein 23-jähriger Franzose algerischer Herkunft und radikaler Anhänger des Islam, sieben Menschen. Beim Attentat auf die Redaktion von *Charlie Hebdo* starben in Paris am 7. Januar 2015 durch radikale Muslime zwölf Menschen, und damit fast die gesamte Redaktion, zwei Tage später wurden bei Anschlag auf den Supermarkt *Hyper Cacher* für koschere Produkte vier Juden von dem Muslim Amedy Coulibaly ermordet. Am 13. November 2015 folgte eine Anschlagsserie auf fünf Orte in Paris, darunter auf den Konzertsaal Bataclan, bei der insgesamt 130 Menschen getötet und fast 700 verletzt wurden, viele davon schwer.

Im Juli 2016 ermordeten zwei Muslime den 86-jährigen katholischen Priester Jacques Hamel im nordfranzösischen Saint-Étienne-du-Rouvray während der Zelebration der Messe und nahmen anschließend Nonnen als Geiseln; die beiden Männer wurden von der Polizei erschossen, die Verantwortung für das Attentat übernahm der IS. Emmanuel Macron verwies in einer Gedenkrede auf die Menschenrechte und nannte Hamel einen Märtyrer,²³³ der Seligsprechungsprozess läuft.²³⁴ Das interreligiöse Verhältnis in Saint-Étienne-du-Rouvray galt wie auch an anderen Orten²³⁵ als gut, die katholische Gemeinde hatte der islamischen das Grundstück für die Moschee geschenkt. Im November 2019 wurde der 91-jährige katholische Priester Roger Matassoli von dem 19-jährigen Muslim Alexandre V. ermordet, der ihm ein Kruzifix in den Hals rammte; Matassoli war des vielfachen sexuellen Missbrauchs angeklagt, auch an seinem Mörder. Die junge Französin Mila Orriols erhielt im Februar 2020 aufgrund polemischer Kritik am Islam Hunderttausende von Drohungen, darunter vergewaltigt und ermordet zu werden.²³⁶ Im Oktober 2020 erstach der tunesische Asylant Brahim Aouissaoui in der Basilika Notre-Dame in Nizza drei Menschen; er hatte „Allahu akbar“ gerufen. Andert-halb Wochen später enthauptete Abdullah Anzorow, ein 18-jähriger Franzose

232 S. die Liste auf den https://de.wikipedia.org/wiki/Liste_islamistischer_Anschl%C3%A4ge_in_Frankreich#2020 (19.12.2023).

233 <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2017/07/26/discours-d-emmanuel-macron-en-hommage-au-pere-hamel-a-saint-etienne-du-rouvray-2> (20.7.2020).

234 <https://www.domradio.de/themen/weltkirche/2019-03-11/nun-ist-der-vatikan-dran-seligsprechungsprozess-fuer-priester-hamel-rouen-abgeschlossen> (20.7.2020).

235 In Créteil hat die katholische Diözese einen Beitrag zur Finanzierung der Synagogengemeinde und der Moscheegemeinde, 2008 zur Errichtung der Moschee, geleistet. <https://www.cnews.fr/patrimoine/2015-09-18/une-nouvelle-cathedrale-creteil-711284> (16.7.2020).

236 Belz: Eine Todesdrohung auf Twitter ist in Frankreich keine Bagatelle.

tschetschenischer Herkunft, den Lehrer Samuel Paty unter Berufung auf Werte des Islam, am 13. Oktober 2023 wurde der Lehrer Dominique Bernard in Arras mit vergleichbaren Motiven mit einem Messer ermordet. Im Dezember 2023 erstach Armand Rajabpour-Miyandoab in Paris einen deutschen Touristen. Der Franzose mit iranischen Eltern war längere Zeit in psychiatrischer Behandlung gewesen und hatte behauptet, als Anhänger des „Islamischen Staates“ Vergeltung für Frankreichs Unterstützung Israels im Gaza-Kritik geübt zu haben. Die Bereitschaft der französischen Politik ist im Umfeld solcher Taten gestiegen, nur noch in Frankreich ausgebildete Imame zuzulassen (s. u.) und radikale Imame des Landes zu verweisen. Im Februar 2024 hat der französische Innenminister Gérald Darmanin die Aufenthaltserlaubnis des Imams Mahjoub Mahjoubi aus dem südfranzösischen Bagnols-sur-Cèze, der die französische Flagge ein „drapeau satanique“ genannt hatte, zurückgezogen und ihn des Landes verwiesen.²³⁷

Parallel hat sich in Frankreich eine Islamfeindschaft entwickelt, die zu Anschlägen auf Moscheen und islamische Zentren führten. Allein in den 2020er Jahren handelte es sich um Dutzende von Angriffen.²³⁸ So wurde 2020 die Moschee in Cholet (Maine-et-Loire) mit dem Graffiti „Vous serez fusillé !!!“ besprüht, im gleichen Jahr die Moschee in Tarbes (Hautes-Pyrénées) mit „Islam Dehors“ und „Mahomet = métastase“.²³⁹ Dabei kam es zwar nicht zur Ermordung von Muslimen aus religiös-politischen Motiven, jedoch waren die Folgen für das Lebensgefühl viele Muslime gravierend, weil sie sich sie ausgegrenzt und nicht akzeptiert fühlten, selbst wenn sie französische Staatsbürger waren. Ihre Reaktionen reichten von innerer Emigration über Radikalisierung bis hin zur Auswanderung (häufig in die Türkei).

Die Gewalttaten indizieren zwar die Spannungen zwischen Islam und französischer Gesellschaft, aber die gelungene Integration von Muslimen gerät dabei ebenso aus dem Blick wie die auf der Ebene von Pfarreien und Moscheegemeinden oft guten interreligiösen Beziehungen. Ausdruck dieser funktionierenden Interaktionen waren zivilgesellschaftliche Gegenreaktionen wie der *Manifeste ,contre le nouvel antisémitisme‘* vom 21. April 2018, unterzeichnet von vielen Intellektuellen

237 <https://www.sudouest.fr/societe/religion/drapeau-satanique-l-imam-de-bagnols-sur-ceze-s-explique-et-evoque-un-lapsus-18650226.php> (24.2.2024).

238 <https://www.mediapart.fr/journal/france/280423/mosquees-attaquees-cette-serie-noire-que-l-etat-ne-veut-pas-voir> (13.5.2023).

239 <https://www.ouest-france.fr/pays-de-la-loire/cholet-49300/cholet-vous-serez-fusille-tague-sur-la-mosquee-du-quartier-favreau-6842151> (19.3.2023); <https://www.ladepeche.fr/2020/09/03/la-ville-sous-le-choc-de-tags-antimusulmans-9046937.php> (19.3.2023).

und Politikern, von Christen, Juden und Muslimen. Angestoßen wurde diese Aktion durch die Ermordung der 65-jährigen jüdischen Lehrerin Sarah Halimi im Jahr 2017, die von einem ebenfalls „Allah akbar“ rufenden Muslim (der unter Drogen Einfluss stand) aus dem Fenster gestoßen wurde, und dem Mord an der Holocaust-Überlebenden Mireille Knoll 2018, wobei der Täter keinen islamischen Hintergrund hatte, und überhaupt angesichts einer Vielzahl von Anschlägen gegen Juden in Frankreich. Explizit riefen die Unterzeichner:innen Muslime dazu auf, Verse, die zum Mord und zur Bestrafung von Ungläubigen aufriefen, abzuschaffen: „En conséquence, nous demandons que les versets du Coran appelant au meurtre et au châtement des juifs, des chrétiens et des incroyants soient frappés d'obsolescence par les autorités théologiques, comme le furent les incohérences de la Bible et l'antisémitisme catholique aboli par Vatican II, afin qu'aucun croyant ne puisse s'appuyer sur un texte sacré pour commettre un crime.“²⁴⁰ Aufgrund des Antisemitismus in Frankreich, der in beträchtlichem Ausmaß von Muslimen ausgeht, dürfte seit 2010 mehr als 40.000 jüdische Franzosen und Französinen aus Frankreich emigriert sein (von denen allerdings eine beträchtliche Anzahl wieder zurückkehrte).²⁴¹

2020 machte der *Rapport Obin* Furore, ein Bericht des nationalen Schulinspektors Jean-Pierre Obin aus dem Jahr 2004, der aber aus politischen Gründen vor der französischen Öffentlichkeit zurückgehalten worden war. 16 Jahre später veröffentlichte Obin in einem Buchessay eine flammende Anklage, dass der laizistische Staat radikalen Muslimen das Feld überlassen habe, etwa wenn Schülerinnen und Schüler es ablehnten, im Kunstunterricht französische Kathedralen zu studieren oder im Mathematikunterricht die Benutzung von Kreuzen als mathematischen Symbolen verweigerten. Das galt als deutlich problematischer als die Defizite, die Pierre Bourdieu und Lucas Gros in ihrem *Rapport Bourdieu-Gros* 1989 moniert hatten, damals war es „nur“ um ein fast flächendeckend fehlendes Wissen über die französische Kultur, nicht zuletzt die religiöse, gegangen. Jetzt war, so kann man Obin lesen, aus dem passiven Nichtwissen die aktive Ablehnung der französischen Kultur geworden. Über lange Zeit waren derartige Phänomene weitgehend außerhalb der großen Debatten geblieben, aber 2015 ließ sich der Integrationswiderstand angesichts einer hochsymbolischen Aktes nicht mehr übersehen, als muslimische Schülerinnen und Schüler sich der Schweigeminute anlässlich des Attentats auf *Charlie Hebdo* entzogen.²⁴² Obin machte eine politisch

²⁴⁰ <https://www.leparisien.fr/societe/manifeste-contre-le-nouvel-antisemitisme-21-04-2018-7676787.php> (20.7.2020).

²⁴¹ https://www.lexpress.fr/actualite/societe/5000-francais-juifs-ont-emigre-en-israel-en-2016-unchiffre-en-nette-baisse_1867136.html (20.7.2020). Die Schätzung der Anzahl der Rückkehrer liegt zwischen 10 % und 35 %.

²⁴² Obin: Comment on a laissé l'islamisme pénétrer l'école, 35.

gewollte Verdrängung für diese Entwicklung verantwortlich, von Parteien der Rechten wie der Linken,²⁴³ und stellte selbstkritische Fragen an die Leistungsfähigkeit des Laizismus für existenzielle Probleme: „L'école laïque, passer une neutralité morale et son mutisme sur la question du bien et du mal ... n'a-t-elle pas laissé la place au vide aux dépenses des mosquées?“²⁴⁴

Für derartige militante Aktionen und zivilgesellschaftliche Verweigerungen sind, sofern sich ein religiöser Hintergrund benennen lässt, Mitglieder bestimmter Gruppen im Islam verantwortlich, die meist als „Islamisten“ etikettiert werden. Selbst hinter einer solchen Einschränkung verbirgt sich bereits eine Vielzahl von Problemen, die eingangs teilweise schon genannt wurden. Diese Liste ließe sich leicht erweitern, und immer geht es um die Frage nach dem Stellenwert der Islam neben anderen Faktoren: Wurden ihm (häufig) Funktionen zugerechnet, die er nicht besaß? War eine islamische Überzeugung weniger Ausgangspunkt als vielmehr (bei kaum islamisch Sozialisierten) Mittel der Identitätsfindung? In der Debatte um die *laïcité* trifft man dabei immer wieder auf eine unscharfe Wahrnehmung, bei der nachweisbare islamische Motive und die unklare Zuschreibung islamischer Beweggründe verschwimmen.

Noch wichtiger dürfte sein, dass unter dem Stichwort Islamdebatte die multikulturelle Veränderung der französischen Gesellschaft diskutiert wird, in der die Präsenz des Islam der wichtigste Faktor sein dürfte, aber längst nicht der einzige ist. Erneut spielt dabei natürlich die Kolonialgeschichte und insbesondere die Sonderentwicklung des Verhältnisses zu Algerien eine wichtige Rolle, weil der größte Teil der französischen Migrationsmuslime aus dem Maghreb stammt. Die Konsequenzen schlagen sich langsam, aber zunehmend sichtbar in sozialen Veränderungen nieder. In vielen Schulen steigt die Zahl von Schüler- und Lehrer:innen mit einem islamisch geprägten Migrationshintergrund stark an, in manchen Banlieues bilden sie die Mehrheit. An anderen Stellen, etwa bei Muslimen in öffentlichen Ämtern, kommt diese Veränderung (erst) langsam an. Mit dem Anspruch dieser Muslime auf eine eigenständige kulturelle Praxis stellen sich schwierige Fragen an das Laizitätssystem: Welche Rechte haben Minderheiten, die mit dem Ideal der Laizität fundamental nicht einverstanden sind? Wie muss sich die französische Gesellschaft zu dem Komplex von Islam und Kolonialismus verhalten, wo doch das Thema von der Peripherie im Zentrum Frankreichs ankommt?²⁴⁵ Wie prekär ist die beanspruchte Universalität der *laïcité*, wie sie noch in Baroins *Nouvelle laïcité* artikuliert wurde? Wie sollen insbesondere linke Parteien sich positionieren, wenn die islamische Iden-

243 Ebd., 57–60.

244 Ebd., 133.

245 Mbembe: La République et l'impensé de la „race“, 144.

tität die proletarische verdrängt?²⁴⁶ Schließlich stellt sich eine Frage, die schon vor 1905 gestellt wurde: In welchem Ausmaß verletzen Regelungen zur Laizität die Religionsfreiheit?²⁴⁷

Die Debatte um Integrationspolitik und, damit unmittelbar verbunden, französische Identität angesichts der Präsenz des Islam ist seitdem in Frankreich allgegenwärtig. Auch hierzu nur rhapsodische Schlaglichter: Die parteipolitische Nutzung islamischer Themen nahm zu. Der *Front National* nutzte im Dezember 2010 muslimische Gebete im öffentlichen Raum für seine schon genannte Neupositionierung in Sachen *laïcité*, die er seitdem unterstützte. Muslime hatten, vielfach aufgrund zu kleiner Moscheen, aber auch als augenfälligen Ausdruck gesellschaftlicher Präsenz, auf Straßen gebetet und manchmal den Verkehr lahmgelegt. Diese Aktionen verglich Marine Le Pen mit einer Besetzung Frankreichs²⁴⁸ und zog im Januar 2011 in einem Interview systematische Konsequenzen.

Je pense que la France peut être laïque parce qu'elle est chrétienne de culture, et on s'aperçoit d'ailleurs que les pays musulmans ont les plus grandes difficultés à être laïcs. ... Les pays musulmans qui sont laïcs l'ont été en général par la force', a-t-elle poursuivi, citant Irak et Tunisie, 'ou par l'armée comme en Turquie. ... La laïcité n'est pas absolument compatible ... pas naturelle, avec l'islam, puisque l'islam confond le spirituel et le temporel.'²⁴⁹

Le Pen griff damit, wie auch Baroni in seinem *Rapport*, auf das Bild der Vermischung respektive Verschmelzung von geistlicher und weltlicher Sphäre im Islam zurück und beanspruchte eine laizistische Tradition aus den Wurzeln des Christentums. Dieses war damit nicht mehr der Gegner, sondern die Grundlage der Laizität, das Feindbild der katholischen Kirche war durch das Feindbild Islam abgelöst.

Die Frage jedoch, wie genau der Islam zu integrieren sei, blieb und bleibt von unterschiedlichen, teilweise antagonistischen Optionen geprägt. Die klassische Lösung der *laïcité* lautete, den Islam in das laizistische System des religionsneutralen Staates und seiner „séparation“ von der Religion einzubinden, einschließlich der Konstruktion von Institutionen. Wenn der Islam eben keine Kirche kenne, brauche er eine vergleichbare Sozialstruktur, so wie sie das Judentum erhalten habe.²⁵⁰ Im Hintergrund stehen oft Differenztheorien, die dem Islam eine

²⁴⁶ Lindner: Hegemoniekämpfe in Frankreich, 102.

²⁴⁷ Lalouette: La séparation des Églises et de l'État, 21.

²⁴⁸ https://www.lepoint.fr/politique/marine-le-pen-compare-les-prieres-de-rue-des-musulmans-a-une-forme-d-occupation-11-12-2010-1274110_20.php (29.6.2020).

²⁴⁹ <https://www.leparisien.fr/elections/presidentielle/marine-le-pen-donne-sa-definition-d-une-france-laïque-28-01-2011-1247059.php> (29.6.2020).

²⁵⁰ Delacampagne: Adapter la loi à notre temps, 84–94.

Alterität unterstellen, die weder laizistische noch kooperative Modelle einbinden könnten und auf einen maximalen Systemgegensatz hinauslaufen. Gegenläufige Deutungen bemühten sich hingegen, den Islam als kompatibel mit der Republik zu deuten und ihn so mit der Laizität zu versöhnen²⁵¹ oder zumindest in einem ersten Schritt ein tieferes wechselseitiges Verständnis durch den interreligiösen Dialog zu suchen.²⁵² Schließlich finden sich „konkordatäre“ Ansätze, die sich an Modellen wie in Elsass-Lothringen oder an Regelungen vor 1905 orientieren (s. o., 5.2.3e), was wohl eine „confessionalisation“ des Islam²⁵³ mit sich bringen würde oder müsste. Aber hinter all diesen Überlegungen stand wohl auch eine Fehlkalkulation, jedenfalls erfüllte sich in der „querelle des deux islams“²⁵⁴ die Erwartungen nicht, dass ein laizistisch orientierter Islam (in dem die religiöse Komponente eine, nicht aber die prioritäre Dimension der Identität bilden würde) sich gegenüber einem religiös orientierten durchsetzen könnte.²⁵⁵

Dazu kamen Prozesse, die oft kaum sichtbar, aber von potenziell enormer Reichweite waren, die implizite Einbeziehung islamischer Normen zum Personenstandsrecht in die Entscheidung von Gerichten. Schlagzeilen machte 2008 ein Urteil in Lille, wo sich die Jungfräulichkeit einer Braut – sie und ihr Mann besaßen einen muslimisch-marokkanischen Hintergrund – in der Hochzeitsnacht als nicht gegeben herausgestellt habe und dies auf Anforderung des Ehemannes als Scheidungsgrund akzeptiert wurde – ehe das Berufungsgericht in Douai diese Entscheidung wieder kassierte.²⁵⁶ Ein anderes Dauerproblem bildet die in islamischen Ländern in der Regel nicht mögliche Adoption, die in Frankreich mit dem dort gesetzlich gesicherten Adoptionsrecht durch die Respektierung des internationalen Privatrechts, also des Verbots einer Adoption im Recht islamischer Länder, kollidieren kann;²⁵⁷ ähnliches gilt für die Akzeptanz polygamer Beziehungen in Frankreich über das internationale Recht. Das strukturelle Problem ist in allen Fällen gleich: Im Rahmen einer mit unterschiedlichen Begründungen existierenden Rechtspluralität können Vorstellungen einer islamischen Rechtstradition in Frankreich verboten werden oder Geltung erhalten und stellen wieder die Frage nach dem möglichen Ausmaß der Pluralität des Rechts.

Als gravierender Streitpunkt mit hohem emotionalem Ausschlag erwies sich im Laufe der Jahre die Kleidung von Frauen. Mit der genannten *Loi Stasi*, die das

251 Oubrou: Appel à la réconciliation!; Filali-Ansary: Réformer l'islam?

252 Benzine/Delorme: La République, l'Église et l'Islam.

253 Frégosi: Penser l'Islam dans la laïcité, 164–166.

254 Ebd., 381–392.

255 Ebd., 392–397.

256 Bras: Controverse autour du mariage de Lille.

257 Gephart/Sakrani: ‚Recht‘ und ‚Geltungskultur‘, 118–123.

Zeigen religiöser Symbole in der öffentlichen Schule, das 1989 explizit erlaubt worden war, verbot, blieben nur konfessionelle Schulen ein Ort, an dem Kopftücher, Kippas, Kreuze, Schwerter Alis oder ein Davidstern getragen werden durften. Die Durchsetzung des Kopftuchverbots hat sich im Laufe der Jahre zu einem Katz-und-Maus-Spiel zwischen strenggläubigen oder identitätsbewussten muslimischen Schülerinnen entwickelt. Soll auch eine Bandana, ein meist quadratisches Tuch, dessen dreieckiger Zipfel den hinteren Kopf bedeckt, als verbotenes Kopftuch gelten? Was ist, wenn man die Kapuze des Hoody über den Kopf zieht? Wieder andere Schülerinnen trugen die Abaya, das bodenlange, Körperformen verschwimmende Gewand, das lange nicht verboten war, aber vielfach als Ausdruck religiöser Orientierung getragen wurde? Der *Conseil d'État* (das oberste Verwaltungsgericht, welches zugleich die Regierung unter anderem im Gesetzgebungsprozess berät) hat das Tragen dieses Kleidungsstücks als Verstoß gegen das Laizitätsgebot am 31. August 2023 verboten.²⁵⁸ Strukturell gewalttätig wird diese Auseinandersetzung, wenn, was zunehmend passiert, Lehrpersonen eingeschüchtert werden, die auf einer religionsneutralen Kleidung bestehen. Die Frage, wie viele Fälle es in der Realität gebe, wurde dabei selbst zum Gegenstand einer kontroversen Debatte. 720 Fälle in den knapp 60.000 französischen Schulen, Tendenz steigend, sah im Oktober 2022 Rémy Sirvent, laizistisch ausgerichtet und Vorsitzender einer der französischen Gewerkschaften von Lehrer:innen.²⁵⁹ Aber aus der Debatte um Zahlen ist eine Grundsatzdebatte geworden. Bald ging es nicht mehr um die vermutlich (und zumindest lange Zeit) überschaubare Anzahl der Fälle, sondern um die *laïcité* als Prinzip.

Diese Entwicklungen gehören in eine Debatte, in der dem Staat eine immer weiter ausgreifende Beanspruchung der *laïcité* in die Zivilgesellschaft hinein vorgeworfen wird. Ein exemplarischer Fall war das Verbot des französischen Fußballverbandes, bei von ihm organisierten Spielen den Hijab zu tragen, das der *Conseil d'État* am 31. August 2023 bestätigte²⁶⁰ und damit dem Votum des *Rapporteur public* nicht folgte, was selten passiert.²⁶¹

²⁵⁸ <https://www.conseil-etat.fr/actualites/laicite-le-conseil-d-etat-rejette-un-deuxieme-refere-contre-l-interdiction-du-port-de-l-abaya-a-l-ecole> (30.11.2023).

²⁵⁹ https://www.francetvinfo.fr/societe/religion/religion-laicite/atteinte-au-principe-de-laicite-720signalements-en-octobre-minoritaire-mais-preoccupant-pour-le-syndicat-se-uns_5468982.html (29.12.2022).

²⁶⁰ <https://www.conseil-etat.fr/actualites/interdiction-par-la-fff-du-port-pendant-les-matches-de-tout-signe-ou-tenue-manifestant-ostensiblement-une-appartenance-politique-philosophique> (30.11.2023).

²⁶¹ <https://www.village-justice.com/articles/interdiction-hijab-dans-football-pragmatisme-conseil-etat,46644.html> (30.11.2023).

Die komplexe Verflechtung von Problemen hatte 2010 Eric Raoult, Mitglied der republikanischen Partei UMP (*Union pour un mouvement populaire*) und Abgeordneter im zwölften Bezirk des Département Seine-Saint-Denis, wo sehr viele Menschen mit Migrationshintergrund leben, in einem *Rapport d'information* deutlich gemacht. Er verband Fragen des „prinzip de laïcité“ mit dem Asyl- und Staatsbürgerschaftsrecht²⁶² und nahm damit die Ausdehnung der Laizitätsdebatte auf bis dato wenig thematisierte Felder vor.

Zu einer zentralen Frage geriet die Vollverschleierung im öffentlichen Raum. Aber dies sei in Frankreich wie in vielen Nachbarländern oft als Bruch mit der Tradition von Offenheit und Erkennbarkeit im zwischenmenschlichen Umgang gedeutet worden, wie Raoult meinte, „une atteinte à la laïcité au sens philosophique du terme plus qu'au sens juridique“.²⁶³ Letztlich deutete er die Vollverschleierung als Infragestellung der Grundwerte der Französischen Revolution, von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit,²⁶⁴ die sich an der Befreiung der Frau aus diesen Zwängen festmache.²⁶⁵ Aber dahinter stand auch die Frage nach Minderheitenrechten: War das Tragen der Burka ein Ausdruck des Rechts auf religiöse und/oder kulturelle Differenz²⁶⁶ oder, so die in Algerien geborene Republikanerin und Feministin Lydia Guirous, „la fameuse ‚intégration à la carte‘“,²⁶⁷ bei der Muslime letztlich nur gedemütigt würden?²⁶⁸

Der Soziologe Jean-Claude Kaufmann sah 2017 (wie viele andere auch) in der Kleidungsdebatte die Nutzung von Religion „à fonction identitaire“.²⁶⁹ Der Burkini zeige, dass „l'équation entre laïcité républicaine et libertés démocratiques semble désormais insoluble à l'âge des identités“.²⁷⁰ Beligh Nabli, Politikwissenschaftler mit algerischem Hintergrund und Berater im Umfeld des sozialistischen Präsidenten François Hollande, warf dem republikanischen Frankreich (in einer Auseinandersetzung um François Fillon) insgesamt vor, Muslime würden in einer „République identitaire“²⁷¹ durch die Schaffung einer „identité laïco-chrétienne“²⁷² ausgeschlossen, wobei „l'islam, donc le musulman, est héritier d'une ‚identité‘ foncièrement incompa-

262 Raoult: *Rapport d'information*, etwa: 3^{ième} partie: III.A.2, proposition n° 14; <http://www.assemblee-nationale.fr/13/rap-info/i2262.asp> (29.6.2020).

263 Ebd., 2^{ième} partie: I.B.3.

264 Ebd., II-IV.

265 Ebd., 3^{ième} partie.

266 Scott: *Der neue und der alte französische Säkularismus*, 11–23.

267 Guirous: *Allah est grand, la République aussi*, 199.

268 Ebd., 187.

269 Kaufmann: *Burkini*, 96.

270 Ebd., 97.

271 Nabli: *La République identitaire*, 129–138.

272 Ebd., 134.

tible avec cette République „laïco-chrétienne“.²⁷³ Aber letztlich war das Verbot der Vollverschleierung mehr, eine Erweiterung des laizistischen Handlungsspielraums, weil mit dieser *Nouvelle laïcité* der Zugriff auf den privaten Menschen und auf einen erweiterten öffentlichen Raum ausgedehnt werde.²⁷⁴

Zum Schluss ein Blick auf zwei Debatten und eine politische Entscheidung, die das intellektuelle Frankreich in den letzten Jahren im Blick auf *laïcité* und Religion beschäftigt haben und die wie Brennspiegel die vielfältigen Diskussionen fokussieren. Für die erste Debatte, in der es um die Grundsatzfrage des Maßes an Unterscheidung „Trennung“ oder „Kooperation“ geht, stehen zwei Personen, die nicht unmittelbar miteinander gestritten haben, aber radikale Gegenpositionen vertreten: Philipp Raynaud, Professor für politische Philosophie in Paris und Vertreter einer starken *laïcité*, und Hakim El Karoui, Muslim, Sohn eines tunesischen Vaters und einer französischen Mutter und Gründer der *Association musulmane pour un islam de France*. Raynaud schrieb in seinem politischen Essays *La laïcité* 2019 eine im wesentlichen klassische Geschichte vom Sieg des laizistischen Staates über Kirche und Religion. „La *laïcité* française a triomphé en appuyant sur le fait que toutes les religions pouvait être traitées comme si elle était en quelque façon des Églises.“²⁷⁵ Wohl auch deshalb glaubte er, dass die Empfehlung des Verbots religiöser Zeichen in der Schule „presque unanime“ angenommen werde.²⁷⁶ In fast stereotypen Perspektiven trennte er Islamismus und Islam strikt: Der „islamisme“ habe „rien à voir avec l’islam“,²⁷⁷ vertrat aber zugleich eine Position, in der der Anspruch des Islam auf die Regelung aller Bereiche postuliert wurde: „Cette religion n’est pas organisé en église, elle propose une loi qui régit tous les aspects de la vie humaine et qui a une vocation universelle“.²⁷⁸ Die *fitra*, „que les hommes sont en quelque sorte naturellement musulmans“, stellte er in diesen Zusammenhang.²⁷⁹ In seiner Konzeption der *laïcité* forderte er, das Modell, mit dem Frankreich die katholische Kirche domestiziert habe, auf den Islam anzuwenden:

La vision républicaine de la religion conduit la république à comprendre l’islam à partir de sa relation passée avec ce qu’il continue à appeler „l’Église“; dans sa version contemporaine, optimiste et humanitaire, cela conduit à croire que l’Islam se conformera tôt ou tard à un modèle républicain plus ou moins amendé, si du moins la République sait prendre en

273 <http://egalites.blog.liberation.fr/2016/11/27/la-republique-identitaire-de-monsieur-fillon/> (18.7.2020).

274 Vauchez: Autour de la „nouvelle laïcité“.

275 Raynaud: *La laïcité*, 210.

276 Ebd., 198.

277 Ebd., 213.

278 Ebd., 218.

279 Ebd.

compte cette demande particulière. La sécularisation a émergé au terme d'un long conflit entre l'État et l'Église, dans lequel la souveraineté de l'État a permis de briser la puissance de l'Église avant d'imposer le pluralisme religieux sa forme française est la ‚laïcité‘, qui fait plus de place à l'incroyance qu'aux modèle de simple ‚tolérance‘. La République a cependant montré que la séparation de l'Église et de l'État ne lui interdisait pas de coopérer avec les différents cultes. La politique républicaine et donc portée à concevoir son rapport à l'islam sous la forme général de la relation entre l'État et une Église nouvelle.²⁸⁰

Dies gelte auch dann, wenn Politiker Mühe hätten, „à admettre qu'une religion quelconque puisse poser à la démocratie des problèmes durable liés à cette ‚théologie‘ et à la manière dont elle conçoit les relations entre la ‚foi‘ et le ‚culte‘“.²⁸¹

Demgegenüber zielt der Vorschlag von Hakim el Karoui auf ein kooperatives, konkordatäres Verhältnis von Religion und Staat, in dem die Konkordatsregelung, die in Elsass-Lothringen gilt, für den Islam übernommen werden soll.²⁸² Da die Regelung verfassungsgemäß sei, so die basale Argumentation, könne man sie ausweiten.²⁸³ Dies könnte implizieren, wie schon von Jean-Pierre Chevènement vorgeschlagen, in Straßburg eine islamische Fakultät einzurichten,²⁸⁴ in der Absicht, Imame in Frankreich auszubilden, um sie nicht aus dem Ausland importieren zu müssen, und auch einen *Grand Imam de France* nach dem Modell des Großrabbiners zu schaffen.²⁸⁵

Die zweite Debatte hat als direkter Schlagabtausch zwischen Olivier Roy und Gilles Kepel stattgefunden und ging um die Frage, ob die Probleme, die mit dem Etikett „Islam“ versehen werden, überhaupt etwas mit dem Islam zu tun hätten. Roy stammt aus einer protestantischen Familie und war auf der politischen Linken aktiv, als Wissenschaftler arbeitete er am *Centre national de la recherche scientifique* unter anderem zur Radikalisierung von jungen Muslimen. Roys religionspolitische Ausgangsposition hinsichtlich des Islam ist fast konträr gegenüber derjenigen Raynauds. Die gesamte Geschichte der islamischen Welt zeige, dass die Macht immer de facto säkular und niemals sakralisiert gewesen sei.²⁸⁶ Von dort aus ist der Weg nicht weit zu einer psychologischen Deutung der Militanz radikaler Jugendlicher und ihres „Islamismus“. Dieser sei im wesentlichen ein Generationenproblem

280 Ebd., 215; s. auch die simple Auflösung des Verhältnisses von Staat und Religion in der Forderung nach der ‚la supériorité de la loi civile sur la loi religieuse‘, ebd., 217.

281 Ebd., 214.

282 El Karoui: Un islam français est possible; dazu Raynaud: La laïcité, 220–223.

283 El Karoui: Un islam français, 139.

284 Ebd.

285 Ebd., 137 f.

286 Roy: La laïcité face à l'islam, 107.

und von sozialen Faktoren verursacht;²⁸⁷ letztlich gebe es keinen radikalen Islam als Ausgangspunkt des französischen Problems, vielmehr müsse man „die psychologische Dimension“ viel stärker ins Auge fassen.²⁸⁸ Nicht der Islam sei der Ausgangspunkt der französischen Probleme, sondern, so kann man Roy auf den Punkt bringen, die soziale Lage.

Dem hat Gilles Kepel, Politikwissenschaftler an der *Université Paris Sciences et Lettres* und an der *École normale supérieure*, der ebenso über den Islam in den französischen Vorstädten geforscht hat, aber anders als Roy Arabisch beherrscht und auch in arabischen Ländern gearbeitet hat, vehement widersprochen.²⁸⁹ Er vertrat die These, dass Muslime zwischen 1987 und 2011 eine Wendung vom importierten zu einem heimischen Islam vollzogen hätten (von „islam en France“ zum „islam de France“). Die heutige Generation von Muslimen verdanke deshalb ihre Identität gerade dem Islam, und das habe zur Folge, dass sie den Idealen der *laïcité* ablehnend gegenüberstünden;²⁹⁰ es sei „du vote des musulmans au vote musulman“ gekommen.²⁹¹ Für Kepel war es also gerade der Islam als Faktor der Identitätsbildung, der in der Migrationsdebatte zum Problem geworden sei.

Zurück in die politischen Entscheidungen der Gegenwart. Am 2. Oktober 2020 gleiste Emmanuel Macron erneut ein Projekt zur Stabilisierung und Revitalisierung der *laïcité* auf, etikettiert als „lutte contre les séparatismes“.²⁹² Macron forderte zum Kampf gegen „le séparatisme islamiste“, der sich von der französischen Gesellschaft den „valeurs de la République“ verabschiede, auf. Er forderte, „[Ide] bâtir un islam des Lumières“, dabei religionspolitisch changierend zwischen der Feststellung, dass es nicht die Aufgabe des Staates sei, den Islam aufzubauen („structurer“), und der Aufforderung, ihn zu begleiten („accompagner“). Ausländische Einflüsse auf den französischen Islam, Schutz muslimischer Verantwortungsträger vor Extremisten und eine Imamausbildung in Frankreich setzte er deshalb auf die Agenda. Daraus wurde schließlich das Gesetz vom 24. August 2021 „confortant le respect des principes de la République“. Dabei handelte es sich um ein Paket von 169 Erweiterungen bereits existierender Gesetze. Dessen Einzelbestimmungen reichen von der Einschärfung, dass öffentliche Angestellte in Ausübung ihres Dienstes sich religiöser und politischer Meinungsäußerungen zu enthalten hätten (Art. 1), über die Einschränkung des Hausunterrichtes für Kinder (Art. 49–52) bis zu einer Vielzahl von

²⁸⁷ Roy: Le djihadisme est une révolte générationnelle et nihiliste.

²⁸⁸ Roy: [Interview] Radikalisierung ist keine Folge gescheiterter Integration.

²⁸⁹ Kepel: Prophète en son pays, 262–264.

²⁹⁰ Kepel: Frankreich muss sich neu erfinden.

²⁹¹ Kepel/Jardin: Terreur dans l'Hexagone, 67.

²⁹² <https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2020/10/02/la-republique-en-actes-discours-du-president-de-la-republique-sur-le-theme-de-la-lutte-contre-les-separatismes> (28.1.2022).

Artikeln, die die Finanzierung von Religionsgemeinschaften regeln, nicht zuletzt mit dem Ziel, ausländische Einflüsse auf islamische Gemeinschaften zu kontrollieren. In diesem Text fallen die Begriffe Islam oder Muslim(a) kein einziges Mal, insofern war es auf der sprachlichen Oberfläche eine Positionsbestimmung mit generellem Anspruch, aber in der öffentlichen Debatte galt als glasklar, dass der Ausgangspunkt der Islam gewesen war. Zwei Beobachtungen sind hinsichtlich dieses Gesetzes wert, festgehalten zu werden. Auch wenn, dies zum ersten, der Islam gemeint war, trafen die darin liegenden Einschränkungen alle Religionsgemeinschaften, weshalb „Kollateralschäden“ von allen religiösen Akteuren befürchtet wurden. Zum anderen traten der *laïcité* die *valeurs républicaines* an die Seite. Dies war kein Abschied von der *laïcité*, aber doch eine alternative Rahmung, die die klassische *laïcité* relativierte, indem sie den Bereich der Religion auf einen weiteren politischen Kontext hin ausrichtete.

Mitten in diesem Gesetzgebungsverfahren, im Januar 2021, hatte Macron zudem ein Ergebnis präsentieren können, für das es jahrelanger Verhandlungen einschließlich eines beträchtlichen politischen Drucks, insbesondere nach islamisch motivierten Mordanschlägen, bedurft hatte: die *Charte des principes pour l'Islam de France*, unterzeichnet von den Mitgliedsverbänden des *Conseil français du culte musulman*.²⁹³ Sie ist ein Dokument der Integration und Assimilation des Islam in die französische Kultur. Hier wurden *les valeurs islamiques* (in Parallele zu den *valeurs républicaines*) genannt, die mit diesen „parfaitement compatibles“ seien; alle Menschen unabhängig von ihrer Religion, ihrem Glauben und ihren philosophischen Überzeugungen seien gleich „d'un point de vue constitutionnel“ (Art. 1). Die Kriminalisierung der „Apostasie“ wurde abgelehnt (Art. 3), die Gleichheit von Frauen und Männern mit Verweis auf den Koran (Q 4,1) gefordert (Art. 4), der „takfir“, hier übersetzt mit „excommunication“, also die Bezeichnung der Apostasie, die oft das Vorspiel zur Legitimation eines Mordes sei, ebenfalls zurückgewiesen (Art. 5), und die religiöse Neutralität als eines der Prinzipien der *laïcité* für Mitarbeiter im öffentlichen Dienst verankert (Art. 8).

Dieser Text lässt sich in mehrfacher Hinsicht lesen: als Erfolg, weil er Frankreich dem lange ins Auge gefassten Ziel einer Imamausbildung im eigenen Land näherbrachte, doch auch als Problem, insofern er die Frage hinterließ, wie viele Muslime und muslimische Verbände durch die Ausrichtung auf Prinzipien der *laïcité* dem *Conseil musulman* entfremdet wurden. Einige Verbände, darunter zwei türkische, unterzeichneten den Text jedenfalls nicht. Schließlich lässt sich der Text als Dokument einer Anpassung des Islam an den französischen *ordre po-*

293 <https://www.aa.com.tr/uploads/userFiles/a0375fc1-552e-4508-bc69-6dc1b8417822/Charte-des-principes-17.01.2021-1-.pdf> (28.1.2022).

litique lesen, nicht nur hinsichtlich der Gleichheit von Männern und Frauen und der Religionsfreiheit unter Ausschluss des Apostasie-Verbots, sondern auch durch die Anerkennung der französischen Konzeption einer Trennung von Religion und Staat: „Nous affirmons que l'ordre politique demeure séparé de l'ordre du religieux.“ (Art. 6) Aber dieser staatliche Zugriff bis in die muslimischen Überzeugungen hinein war einer der Gründe für das Scheitern des *Conseil musulman* gewesen; diese integrationspolitische Anpassung soll nun mithilfe der Nachfolgeorganisation, des 2022 gegründeten *Forum de l'islam de France* (s. o.), realisiert werden. Seit dem 1. Januar 2024 gilt jedenfalls, dass keine Imame mehr aus dem Ausland nach Frankreich entsandt werden dürfen, sondern diese ihre Ausbildung in französischen Institutionen erhalten haben müssen.

5.2.5 Bilanz

Man kann die französischen Debatten um das Verhältnis von Religion und Staat und das Konzept von *laïcité* als unentschiedenes Lavieren zwischen einer öffentlichen und gar staatlichen Rolle von Religion auf der einen Seite und der Neutralisierung des politischen Raums auf der anderen Seite lesen, als eine Auseinandersetzung, in der Kirche und Staat über lange Zeit versuchten, sich der jeweils anderen Seite zu bemächtigen, bis weitgehende Säkularisierungseffekte diesen Hegemoniekampf gegen die Religion entschieden. Aber eine solche lineare, manchmal sogar evolutionär gedachte Historiographie funktioniert nicht.²⁹⁴ Ein signifikantes Beispiel ist die Zunahme von Überlegungen zu „kooperativen“ Bestimmungen des Verhältnisses von Religion und Staat und die Hinnahme konkordatärer Regelungen in den ostfranzösischen Departements und den Überseegebieten. Hier handelt es sich zwar nur um Randphänomene, durchaus auch im geographischen Sinn, die aber eine prinzipielle Geltung eines traditionellen Laizitätskonzeptes, wie es im (kontrafaktisch so heißen) Trennungsgesetz von 1905 angezielt war, aushebeln. Um ein Beispiel anzuführen: Dass die laizistische Republik bis 2010 Polygamie in Mayotte aufgrund der religiösen Begründung Polygynie in einem parallelen Rechtssystem zuließ, kann man als *quantité négligeable* betrachten, die aber ein Indikator für die nur partikuläre Anwendbarkeit des Laizitätsregimes bleibt.

Die entscheidende Konsequenz aus den Überlegungen dieses Kapitels muss meines Erachtens nach anders lauten. Entscheidend ist nicht die beständig misslingende Trennung von Kirche und Staat, nicht die beständige Unterschlagung der Differenz zwischen Trennung und Unterscheidung in Bezug auf das Verhält-

²⁹⁴ Portier: *L'Etat et les religions en France*, 311.

nis von Religion und Politik, sind nicht die trickreichen Austauschbeziehungen zwischen Religion und laizistischer Republik, sondern die Auseinandersetzung um ebendiese Grenzen. Entscheidend ist die *Debatte* um Laizität, das beständige *boundary-work*. Strukturell gab es diese Aushandlungen schon in den gallikanischen Streitigkeiten des *Ancien Régime*, auch hier mit den antagonistischen Partnern französischer Staat und Kirche und schon mit einer letztlich machtpolitisch dominierenden Rolle des Staates. Aber der Bezug auf die christliche Grammatik in dem neutestamentlichen Satz, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes, der sich von gallikanischen Positionsbestimmungen im 18. Jahrhundert bis in den *Rapport Baroin* im 21. findet, ist durchgängig geblieben.²⁹⁵ Die Grenzlinien wurden zwar immer wieder zugunsten des Staates oder weniger nachhaltig der Kirche verschoben. Schulstreitigkeiten, die in den 200 nachrevolutionären Jahren der französischen Geschichte mal die Erziehung in die Hand der katholischen Kirche gaben, mal die Kirche eliminierten, ist ein bezeichnendes Beispiel für derartige Grenzverschiebungen, die momentan in der parallelen Existenz von staatlichen und privaten (vor allem katholischen) Schulen geendet sind, in der staatlich besoldete Lehrer und Lehrerinnen unterrichten, in denen Schülerinnen das Kopftuch tragen und in denen das Angebot eines Religionsunterrichts besteht. Dass diese Grenzziehung stabil bleiben wird, ist nicht anzunehmen. Aber sie dokumentiert die Schwerkraft der christlichen Grammatik in dem Versuch, Religion und Politik bis hin zum Ideal der Trennung zu unterscheiden.

Eine immense Herausforderung für diese strukturell fragile Verhältnisbestimmung bildet die zunehmende gesellschaftliche Bedeutung des Islam. Dabei spielt natürlich dessen Funktion als Teil der Identitätsbildung von nicht-autochthonen und durch ethnische Herkunft unterschiedenen Gruppen eine Rolle, nicht zuletzt als Kompensation für soziale Benachteiligung und fehlende Anerkennung. Aber ein Dauerthema war die Annahme bei Muslimen, Christen und Laizisten, dass man es in der islamischen Tradition mit einem ganz anderen Verhältnis von Staat und Religion zu tun habe – wobei eine Zuschreibung von Stereotypen und ein *fundamentum in re* ineinandergreifen.

Relevant ist für die Zukunft wohl nicht nur, welches Konzept der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Staat unter Muslimen in Frankreich hegemonial werden wird, sondern auch und vermutlich noch stärker, in welchem Ausmaß islamische Vorstellungen das laizistische System Frankreichs verändern werden, konkret, in welchem Ausmaß sie das Trennungsmodell hin zu einem „konkordatären“ oder „kooperativen“ Verhältnis verschieben könnten, ob also Modelle wie in den USA oder in Deutschland, die zwar unterschiedlich funktionie-

295 Madelin: Dieu et César.

ren, aber der Religion im öffentlichen Raum eine hohe Präsenz zubilligen, die „Säkularisierung“ des öffentlichen Raumes in Frankreich zurückdrängen wird. Geschähe dies, wäre das ein Hinweis, dass ein mit dem Islam verbundenes Modell in Frankreich die Ambitionen auf eine religiöse Prägung der Gesellschaft, die sich auch in der katholischen Tradition findet, wiederbeleben könnte. Allerdings würde das bedeuten, Positionen der strikten Säkularisierung des öffentlichen Raumes und der Privatisierung von Religion zu beschneiden. Das wiederum wäre Wasser auf die Mühlen von Kritikern, die monieren, die französische *laïcité* sei ohnehin immer nur eine „catho-laïcité“ gewesen,²⁹⁶ funktioniere also nur mit dem Katholizismus und nicht mit dem Islam.

Aber ein Dokument wie Macrons *Charte des principes pour l'Islam de France* dokumentiert, dass man versucht, einer solchen Entwicklung enge Grenzen zu setzen. Zentrale Positionen des gegenwärtigen kulturellen Selbstverständnisses waren nicht verhandelbar: religiöse Neutralität des Staates, Religionsfreiheit, Gleichheit von Mann und Frau. Nach Stand der Dinge scheint es dem Islam wie dem Katholizismus zu gehen: Der Staat sitzt am längeren Hebel und weiß einen gegenwärtig breiten kulturellen Konsens hinter sich. Genau diese machtpolitische Asymmetrie dokumentiert auch die Entscheidung, ab 2024 keine „importierten“ Imame mehr zuzulassen, die aber zugleich die Zweischneidigkeit der französischen Religionspolitik vor Augen führt: Im Rahmen des Leitmodells der *séparation* von Religion und Politik praktiziert der Staat eine Verflechtung, indem er in der Tradition gallikanisch-republikanischer Religionspolitik in die Organisationsfreiheit des Islam eingreift.

Für jedwede Option gibt es allerdings hinsichtlich der langfristigen Konsequenzen einen außerordentlich schwer zu kalkulierenden Faktor: Die Zahl der „nons“, also von Menschen, die keiner religiösen Vereinigung angehören, steigt in Frankreich wie in allen westlichen Ländern kontinuierlich, womit das politische Gewicht organisierter Religion abnimmt. Diese Entwicklung betrifft Minoritäten, also in Frankreich den Islam, weniger als große Gemeinschaften, aber es spricht viel dafür, dass man vorsichtig einschränken muss: noch. Denn die soziologische Forschung hat in den letzten Jahren nachgewiesen, dass „believing without belonging“ (Grace Davie) (↗ 4.2.3) nicht einfach zu einer Zunahme individueller Religiosität führt, sondern eher zu ihrer Abnahme. Diese Säkularisierungsprozesse können der Auseinandersetzung um die *laïcité* viel von ihrer Schärfe nehmen, entbinden aber nicht von der Notwendigkeit, das Verhältnis des Staates zu zivilgesellschaftlichen Akteuren wie Religionen zu bestimmen.

²⁹⁶ Morin: Le trou noir de la laïcité, 36.

5.3 Iran

In den vom Islam geprägten Welten gibt es keinen Standardfall für die Relationierung des Verhältnisses von Religion und Politik – wie auch sonst nicht in der Welt. Das bedeutet nicht, dass es keine Gemeinsamkeiten zwischen islamischen Ländern gäbe. Und so steht der Iran (wie dann auch Tunesien) für einen Einzelfall mit gleichwohl typischen Elementen.

Meine Analyse beschränkt sich weitgehend auf die Innenpolitik und hier wie auch in den beiden europäischen Beispielen vielfach auf Rechtsdebatten. Aber Religion ist für den Iran seit der Revolution des Jahres 1979, in der mit Chomeini Geistliche zentrale Machtstellen übernahmen, auch ein außenpolitischer Faktor, etwa in der Unterstützung der schiitischen Hisbollah im Libanon und der Huthi-Gruppen im Jemen, die der zaiditisch-schiitischen Rechtsschule zugezählt werden, aber auch in der Frontstellung gegen Saudi-Arabien und gegen Israel. Der Islam war für den Iran auch integraler Teil der Strategie, seine Position als Regionalmacht im Nahen und Mittleren Osten auszubauen.

Im Westen war nach dem Zweiten Weltkrieg bis 1979 der Blick auf den Iran von ganz anderen Wahrnehmungen geprägt: In der Politik dominierten die auch militärisch durchgesetzte Zugehörigkeit zum „Westblock“ und „Modernisierungs“prozesse während der Schah-Zeit, in denen dem Faktor Religion keine große Bedeutung zugewiesen wurde oder der in säkularisierungstheoretischer Perspektive als wenig relevant galt. Hingegen spielte in der religionsphilosophischen Wahrnehmung die Faszination an der „Mystik“ des schiitischen Islam, wie sie der Islamwissenschaftler und Perennialist Henri Corbin verkörperte, eine bedeutende Rolle. Beide westliche Perspektiven spiegelten, und davon ist noch zu sprechen, die über Jahrhunderte relativ schwache politische Rolle des schiitischen Islam. Vor diesem Hintergrund ist dessen augenblicklich hohe Politisierung, die die westliche Wahrnehmung prägt, eine Sonderentwicklung in der Geschichte Persiens. Aber wie so oft ist die Ausnahme interessant, weil sie die Potenzen eines Politikmodells dokumentiert.

5.3.1 Die persische Schia und die Politik

Die massive Reduzierung der Unterscheidung von Religion und Politik im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts durch die iranische Revolution war eines der Ereignisse, mit denen klassische westliche Säkularisierungstheorien den mittelfristigen Realitätstest nicht bestanden. Zugleich bediente diese Entwicklung unter Chomeini westliche Stereotypen: „Der Islam“ im Iran, wie sich Persien seit 1935 nennt, konnte als Musterbeispiel für eine islamische Fusion der religiösen und der politischen Sphäre gelten. Aber das seit 1979 oft als „Theokratie“ klassifizierte System ist keines

einer undifferenzierten Einheit von Religion und Politik, wenngleich die entscheidenden Machtressourcen in der Hand von Geistlichen liegen. Und auch in seinem Selbstverständnis war und ist das Land keine Oligarchie der Mullahs mit einem monarchischen Ayatollah an der Spitze, sondern nannte sich „Islamische Republik“, die sich eine Verfassung gab und ein Parlament installierte. Damit ist der Iran ein Beispiel für eine sehr enge Verknüpfung, an manchen Stellen der Verschmelzung von Religion und Politik und im Ausmaß dieser Entdifferenzierung zugleich eine Ausnahme in der islamischen Welt.

Der iranische Weg seit dem 20. Jahrhundert besitzt noch weitere Eigenheiten, die sich kaum als lineare Geschichte schreiben lassen, darunter die sehr frühe Einführung einer Verfassung (1906) und eben das Wirken der Ausnahme Persönlichkeit Chomeini, der 1979 zur Schlüsselfigur der iranischen Revolution wurde und den seitdem existierenden *ordre politique* prägte. Damit schrieb sich die Entwicklung im Iran in die Geschichte einer Politisierung des Islam in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ein. Man hat sie unter normativen Vorzeichen als Abkehr von der islamischen Unterscheidung von Religion und Politik gelesen, aber auch als eine Konsequenz der engen Verbindung beider Sphären im Islam, die sich wiederum als Sunnitisierung der schiitischen Theorie lesen lässt.²⁹⁷

Der Iran ist ein dominant schiitisch geprägter Staat, über 90 Prozent der Bevölkerung dürften der Schia angehören. Knapp zehn Prozent der Bevölkerung werden dem sunnitischen Islam zugezählt, sehr kleine Minderheiten bilden Christen, vor allem armenische, Juden und Zoroastrier, die alle über eigene Ritualstätten verfügen.²⁹⁸ Die Schia stieg erst seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts im Rahmen der Safawiden-Herrschaft zur hegemonialen Denomination auf, auch weil islamische Gelehrte diese Dynastie im Austausch gegen Protektion unterstützten; in einem langen Prozess wurde die Bevölkerung, auch mit politischem Druck, in den schiitischen Islam konvertiert. Für die politische Geschichte des Iran sind theologische Charakteristika des schiitischen Islam von zentraler Bedeutung, vor allem der Rückbezug auf den „Kalifen“ Ali, für die Schiiten der einzige rechtmäßige Führer der Muslime nach dem Tod Mohammeds.

Wichtiger aber ist, dass die Imame als Nachfolger Alis eine besondere, spirituelle Beziehung, eine „charismatic loyalty“ (walaya) beanspruchten.²⁹⁹ Später kam die Überzeugung hinzu, dass ein Nachfolger Alis in der Verborgenheit lebe,

²⁹⁷ Münch-Heubner: Politisches und apolitisches Denken im Zwölfer-Schiitentum, 314–320.

²⁹⁸ Der Versuch, die politische Tradition im Iran auf diese Gruppen in einer langen Perspektive zurückzuführen, insbesondere auf vorchristliche Traditionen, ist Teil einer Autohistoriographie, die mit politischen Motiven im 20. Jahrhundert geschrieben wurde und zu viele Transferprobleme enthält, etwa bei Mehrabadi: L'idéologie religieuse iranienne et ses métamorphoses.

²⁹⁹ Haider: Shī'i Islam, 32–35.

wobei die unterschiedlichen schiitischen Gruppen unterschiedliche Imame identifizieren. Der Iran wird von der Zwölfer-Schia geprägt, derzufolge der zwölfte Imam, Mohammed ibn al-Hasan, im Jahr 941 (329 H) in diese verborgene Existenz gegangen respektive entrückt worden sei.³⁰⁰ Diese Überzeugung führte zu einer wichtigen Konsequenz in der Konzeption von politischer Herrschaft: Ein legitimer Inhaber der weltlichen und geistlichen Macht existierte nicht mehr. Mohammed ibn Hasan würde allerdings, so die Erwartung, als Mahdi in der Endzeit wiederkehren und eine Herrschaft der Gerechtigkeit aufrichten. Bis zu diesem Zeitpunkt konnte niemand einen letztgültigen Machtanspruch erheben, weder die dynastischen Herrscher noch die Geistlichen. Das religiöse und politische Handeln war deshalb stark von der Vorstellung der Stellvertretung geprägt, Politik steht in dieser Konzeption unter dem Vorbehalt einer eschatologischen Realisierung der Gerechtigkeit – durchaus vergleichbar mit (vor allem frühen) christlichen Vorstellungen. Dieser Vorbehalt ist ein wichtiger Grund, warum die islamischen Gelehrten in Persien traditionell politikdistanziert agierten. Seit dem 19. Jahrhundert gab es allerdings auch Positionen, die aus der Theorie der Stellvertretung nicht die Konsequenz eines politischen Quietismus zogen, sondern die temporäre Übernahme politischer Verantwortung forderten (s. u.). Doch angesichts der dominanten Politikdistanz kann man abgekürzt sagen, dass die Mullahs seit 1799 eine – verglichen mit weiten Teilen der schiitischen Geschichte – fast gegenteilige, dezidiert politikgestaltende Rolle beanspruchten. Aber bei aller Ambivalenz gegenüber der Politik blieb die Gestaltung des Rechts auch für die schiitische Geistlichkeit selbstverständlich und besaß eine lange Tradition. Die wichtigste Rechtsschule in Persien/Iran wird auf den sechsten Imam, Dschafar as-Sadiq (um 700 – 765 / um 80 – 147 H), zurückgeführt. Zugleich war die Konzeption der schiitischen Geistlichkeit stärker mit sakralen Vorstellungen aufgeladen als im sunnitischen Islam, sodass den Mullahs in soziologischer Perspektive Züge einer klerikalen Gruppe zugewiesen werden können. Dies war einer der Gründe für die Stabilität der neuen Herrschaftsstruktur nach 1799.

Im 19. Jahrhundert befand sich Persien politisch in einer Sondersituation, insofern das Land, anders als wichtige arabischsprachige Kerngebiete des Islam, formal nicht kolonisiert wurde und seine politische Souveränität unter der Herrschaft der Qadscharen-Dynastie nicht vollständig verlor. Selbstredend konnte das Land sich den machtpolitischen Globalisierungskonsequenzen des 19. Jahrhunderts nicht entziehen und geriet zeitweilig zum Spielball des europäischen Imperialismus. Unter diesen Bedingungen wurde das Verhältnis von Religion und Herrschaft zwischen einer Vielzahl von Fraktionen über mehr als hundert Jahre

300 Louër: Suniites et chiïtes, 13–70.

verhandelt: Monarchisten, westlich orientierte und traditionellen islamischen Werten verbundene Geistliche, Konstitutionalisten, Islamisten, Säkularisten, „mystisch“ ausgerichtete Philosophen, wenn man sich diese groben Klassifizierungen erlauben will, diskutierten und kämpften um die Ausrichtung der politischen Ordnung. In dieser Phase wurden zwei Verfassungen in Kraft gesetzt, diejenige von 1906 und diejenige nach der Revolution von 1979.

Zugleich bedeutete die Einbeziehung der Region in die globale Nationalstaatsgeschichte, dass Grenzen entstanden, die kulturelle Großräume zerschnitten. Mit der Schaffung des Irak aus den Trümmern des Osmanischen Reiches durch die Briten im Jahr 1920 entstand ein Staat, dessen Bevölkerung zu mehr als der Hälfte der Schia zugehört. Hier, und nicht im Iran, liegen zentrale schiitische Heiligtümer der Schia, insbesondere in Kerbala, wo Alis Sohn Hussein 680 (61 H) getötet und Ali nach schiitischer Überzeugung begraben wurde. Im Irak befinden sich des weiteren die Lehreinrichtungen von Nadschaf, dem intellektuellen Zentrum der irakischen Schia, sowie die Gräber von Imamen der Zwölferreihe in Bagdad und Samarra; einzig das Mausoleum des achten Imam, Ali ar-Rida, befindet sich im Iran, in Maschhad.

Die schiitische Tradition des Irak kommt im folgenden nicht mehr zur Sprache, würde aber in vielerlei Hinsicht ein ganz anderes Bild des schiitischen Islam dokumentieren. Man kann es exemplarisch an dem 1930 geborenen Ali as-Sistani aufzeigen, einem der bedeutenden Religionsgelehrten des schiitischen Islam. Er residiert in Nadschaf und ist in vielerlei Hinsicht ein Gegenmodell zu Chomeini, der im Zentrum der folgenden Überlegungen stehen wird. As-Sistani sprach sich gegen eine Politisierung des Islam aus, wie sie im Nachbarland stattfand, verteidigte unter Saddam Hussein 2003 das Heimatrecht von Christen im Irak, er nahm eine Fatwa, die er gegen Homosexuelle ausgesprochen hatte, angesichts von Morden zurück und empfing am 5. Juni 2021 Papst Franziskus zu einem Gespräch. In Ghom, dem Zentrum der Theologenausbildung im Iran, signalisierte er mit dem Bau eines Krankenhauses, dass er auch im Iran Anhänger für seine Konzeption fand. As-Sistani macht damit exemplarisch die Grenzen des iranisch-schiitischen Beispiels deutlich.

5.3.2 Von der Verfassung des Jahres 1906 bis zum Ende der Schah-Herrschaft 1979

Persien besaß bis in die Antike zurückreichende, aber seit dem 18. Jahrhundert unter der Herrschaft der Qadscharen zunehmend dichte Kontakte mit dem Westen, die sich in kulturellem und ökonomischem Austausch sowie in militärischen

Konflikten niederschlugen.³⁰¹ Auch die Umorganisation der Armee nach europäischem Vorbild, die Rezeption des Denkens der europäischen Aufklärung in intellektuellen Zirkeln, die sich etwa in der Übersetzung von Montesquieus *De l'esprit des lois* und Adam Smiths *The Wealth of Nations* zeigten,³⁰² oder die Abschaffung der Sklaverei und sklavereikritische innerislamische Debatten³⁰³ gehörten zu den Veränderungen, die durch die Begegnung im Westen getriggert wurden.³⁰⁴ Angesichts des Drucks der Kolonialmächte, insbesondere Russlands und Großbritanniens (Verlust Aserbaidschans an Russland 1826/28, wachsender britischer Einfluss auf die Wirtschaft), der Schwäche der Qadscharen-Herrschaft und der Forderung nach westlich orientierten Reformen, nicht zuletzt unter dem Eindruck der 1905 von Zar Nikolaus II. nach dem verlorenen Krieg gegen Japan unterzeichneten Verfassung – und weil vielen Perserinnen westliche Ordnungsmodelle als Grund für die Erfolge der Europäer galten. Die 1906/07 verabschiedete persische Verfassung war eine der ersten im Nahen Osten³⁰⁵ und nahm partiell die belgische Verfassung von 1831 zum Vorbild.³⁰⁶ Konzepte wie Volkssouveränität und Gewaltenteilung, aber auch die Geltung der Scharia bildeten zentrale Elemente. In der Folge fand eine Vielzahl europäischer Begriffe Eingang in die persische Rechtssprache.³⁰⁷ Dabei war den islamischen Gelehrten bewusst, dass es sich bei der Struktur und bei wichtigen Elementen der Verfassungskonzeption um einen Import aus dem Westen handelte.³⁰⁸ Allerdings war die konstitutionelle Bewegung bis zur Gegensätzlichkeit heterogen: Liberale wollten eine Demokratie europäischen Zuschnitts, die Geistlichen nahmen eine konstitutionelle Monarchie nur als kleineres Übel gegenüber einem herrscherlichen Absolutismus hin.³⁰⁹ Relativ leicht konnte man sich nur gemeinsam gegen die Qadscharen verbünden, die unfähig schienen, persische Interessen zu wahren.

Auf das am 5. August 1906 verabschiedete Verfassungsgesetz, welches vor allem das Reglement für das Parlament, die Madschles, enthielt, folgte am 8. Okto-

301 Foltz: Iran in World History, 80–95; exemplarisch zur Präsenz des lateinischen Christentums durch Mönche Windler: Missionare in Persien; zur Deutung von Sufis als strukturellen Äquivalenten von Christen s. Tiburcio: Muslim-Christian Polemics in Safavid Iran, 154–173.

302 Gheissari/Nasr: Democracy in Iran, 30.

303 Mirzai: A History of Slavery and Emancipation in Iran, 159–162.

304 Ebd., 131–158.

305 Tellenbach: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik, 108.

306 Kasravi: History of the Iranian Constitutional Revolution, I, 34–38.

307 Odabaei: Shrinking Borders and Expanding Vocabularies, 99.

308 Tellenbach: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran, 100–119; Hamzeh'ee: Das Modell Iran, 213–215.

309 Amirpur: Politisches Denken von der Konstitutionellen Revolution bis zur Gegenwart, 1115 f.; Hairi: Shi'ism and Constitutionalism in Iran, 11–24.

ber 1907 das „Ergänzende Verfassungsgesetz“ mit allgemeinen Verfassungsregeln.³¹⁰ Darin wird der Islam in der Lehre der dschafaritischen Zwölferschia als „die offizielle Religion Persiens“ ausgewiesen (Art. 1) und in Art. 2 ein faktisches Vetorecht für die Geistlichen festgeschrieben. Sie sollten stellvertretend für den abwesenden Imam handeln, und auch dem Herrscher wird eine von Gott abgeleitete, stellvertretende Legitimität zugesprochen (Art. 35). Neben dieser grundsätzlichen religiösen Rahmung werden einzelne Regelungen einem religiösen Vorbehalt unterworfen, insbesondere die drei Gewalten, Legislative, Exekutive und Judikative, die „nicht im Widerspruch zum geistlichen Rechte“ stehen dürfen (Art. 27); zugleich soll Volkssouveränität gelten (Art. 26). Auch die Wissenschaftsfreiheit wird „dem, was nach geistlichem Recht verboten ist“, unterworfen (Art. 18). Allerdings entzog man die Schulen der Aufsicht der Geistlichkeit und unterstellte sie dem Wissenschaftsministerium (Art. 19). Rechte für Christen, Juden und Zoroastrier waren nicht vorgesehen, diese erhielten aber 1909 das Wahlrecht³¹¹ und konnten eigene Vertreter ins Parlament wählen. Letztlich, so die im Iran geborenen und in den USA lehrenden Wissenschaftler Ali Gheissari, Soziologe, und Vali Nasr, Politikwissenschaftler, hätten die Ulema nicht das Ideal einer Gesellschaft von Bürgern, sondern einer *umma*, einer Gesellschaft von Gläubigen, vor Augen gehabt.³¹²

Diese Verfassung blieb in intellektuellen Kreisen zwischen Geistlichen und eher laizistisch, oft national Orientierten umstritten.³¹³ Aber auch innerhalb der Religionsgelehrten trafen unterschiedliche, oft gegenläufige Bewertungen aufeinander. Ein berühmter Kritiker, Scheich Fazlalla Nuri, bemängelte eine fehlende Übereinstimmung mit islamischen Werten. So kritisierte er die Forderung gleicher Rechte für Männer und Frauen oder für Muslime und Nicht-Muslime, sah die „heilige Scharia“ durch Mehrheitsvoten bedroht und fürchtete, die Häresie werde Redefreiheit und Gesetzgebungskompetenz besitzen.³¹⁴ „The Iranian people must not become like Europeans: faithless, lustful for prostitution, and untouched by divinity and spirituality“.³¹⁵ Er versuchte, eine Kongruenz zwischen seinen Vorstellungen und der Verfassung durch Ergänzungen, die 1907 auch verabschiedet wurden, zu realisieren. Doch in seinen Augen scheiterte dieser Ausgleich, weil ihm zentrale Po-

310 Litten: Die neue persische Verfassung, 21–36, das Ergänzende Verfassungsgesetz S. 36–51.

311 https://en.wikisource.org/wiki/Iran_Constitution_of_1906#5._The_New_Electoral_Law_of_July_12C_1909 (29.7.2019).

312 Gheissari/Nasr: Democracy in Iran, 33.

313 Exemplarisch zu dem national und humanistisch gesinnten Foroughi s. Ansari: Mohammed Ali Foroughi and the Construction of Civic Nationalism.

314 Ghamari-Tabrizi: Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran, 73 f.

315 Zit. nach ebd., 74.

sitionen der Verfassung als nicht akzeptabel galten. Im Kern forderte er einen dominanten Geltungsanspruch des „offenbarten Gesetzes“, nicht zuletzt angesichts der Transformation der beratenden Schura in ein selbst entscheidendes Parlament.³¹⁶ Angesichts dieser fundamentalen Kritik hielt Nuri eine Reihe konkreter Positionen für unvereinbar mit der islamischen Tradition: eine Gewaltenteilung und die Gesetzgebung durch ein Parlament, die die Souveränität Gottes infragestellten; die Gleichheit für Muslime und Nicht-Muslime sowie für Männer und Frauen, die nicht dem islamischen Gesetz entspreche; eine Pressefreiheit, die auch für Positionen gelten sollte, die nicht islamischen Geboten folgten.³¹⁷ 1909 wurde er gehängt.

Hingegen verteidigte der Gelehrte Muhammad Hossein Na'ini die verabschiedete Verfassung, sofern sie den Primat des islamischen Rechtes wahre. Dabei forderte auch er eine Durchsetzung der politischen Rolle der Gelehrten (die dann die Verfassung von 1979 charakterisierte): dass die Ulema stellvertretend für den abwesenden zwölften Imam auf die Einhaltung islamischer Regelungen achten sollten.³¹⁸ Wichtige Rechte leitete er dabei nicht aus europäischen, sondern aus autochthonen Traditionen ab; so seien individuelle und kollektive Rechte bereits im Gewohnheitsrecht etabliert gewesen und somit keine europäischen Importe.³¹⁹ Vielfach war in den Diskussionen allerdings überhaupt nicht klar, über welche Struktur und Funktion ein Parlament – etwa eine beratende, richtende, entscheidende oder alte Rechte stabilisierende – verfügen sollte,³²⁰ die im Westen definierte Position des Parlamentes als legislatives Zentrum rückte erst langsam in den Mittelpunkt. Einen vergleichbar weiten Deutungsrahmen besaß der Freiheitsbegriff, der der Verfassung zu Grunde liegen sollte. Dem liberalen Konzept der Freiheit als Abwehrrecht gegen den Staat standen Positionen gegenüber wie die des Rechtsgelehrten Aqa Nurullah, der Freiheit als den Raum begriff, der von Koran und Sunna eröffnet werde³²¹ – und der gleichzeitig als Wegbereiter eines „Islamismus“ gilt.³²²

Eine religionspolitisch zentrale, aber umstrittene Dimension betraf die Stellung der Mullahs im Rahmen der politischen Ordnung. Das Theologumenon, wonach die Geistlichen stellvertretend für den abwesenden Imam Mahdi die religiöse Macht ausübten, wurde vereinzelt schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts erweitert. Vor allem der Rechtsgelehrte Ahmad Naraqi hatte ein Konzept entwickelt, in dem die

316 So Martin: *The Anti-Constitutionalist Arguments of Shaikh Fazlallah Nuri*, 183 f.

317 Tellenbach: *Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran*, 112.

318 Hairi: *Shi'ism and Constitutionalism in Iran*, 192–195.

319 Boozari: *Shi'i Jurisprudence and Constitution*, 61.

320 Martin: *Iran Between Islamic Nationalism and Secularism*, 109–121 *passim*.

321 Ebd., 206.

322 Martin: *Aqa Najafi, Haj Aqa Nurullah, and the Emergence of Islamism*.

etablierte Zuständigkeit der Geistlichen für das Personenstandsrecht auf weitere gesellschaftliche und politische Fragen ausgedehnt wurde.³²³ Nuri forderte nun im Rahmen der Verfassungsdebatte, dass nicht „vikalat (representation), but vilayat (deputyship)“ konstitutiv sein müsse,³²⁴ womit er implizit die repräsentative Demokratie als Ausdruck einer Volkssouveränität relativierte. Aber längst nicht alle Geistlichen stimmten dieser Position zu³²⁵ und begründeten gerade die Legitimität eines Parlamentes mit seiner Aufgabe, die Funktionsstelle des abwesenden Imam stellvertretend einzunehmen.³²⁶ Hingegen war die Auseinandersetzung um die Spannung von Religion und Säkularität kein bedeutendes Thema der Verfassungsdebatte, anders als im Westen lange angenommen. In den Provinzen außerhalb Teherans – außer in Täbris, wo aufgrund der Nähe zu Russland entsprechende Diskurse rezipiert wurden – spielte das Thema Säkularität kaum eine Rolle und kam erst in der Schah-Zeit ins Zentrum der religionspolitischen Reflexionen.³²⁷ Diese Debatten dokumentieren, dass die Verfassung von 1906 nicht einfach ein evolutionäres Vorprodukt der Verfassung von 1979 darstellte, die auf eine hegemoniale Stellung der Geistlichen hinauslief, sondern ein umstrittener Zwischenhalt in der Entwicklung des iranischen *ordre politique*, der auch andere Entwicklungsmöglichkeiten beinhaltete, war.³²⁸ Die Verfassung von 1906 wurde allerdings schon durch Mohammed Ali Schah (reg. 1907–1909) weitgehend ihrer Inhalte entkernt. Das Parlament, 1911 zeitweilig aufgelöst, behielt seine Funktion, wenngleich mit geringen Kompetenzen; zudem verlor die konstitutionalistische Bewegung durch den zunehmenden britischen Einfluss auf die persische Politik an Dynamik.

In den folgenden Jahrzehnten wurden wesentliche Inhalte der Verfassung unter der autoritären Herrschaft der beiden Schahs Reza Pahlavi (reg. 1925–1941) und seinem Sohn Mohammed Reza Pahlavi (reg. 1941–1979) weiter ausgehöhlt, wobei allerdings der Sohn im Laufe seiner Herrschaft versuchte, parlamentarische Strukturen zu reetablieren. Die Politik der beiden Schahs war gerahmt von einem verstärkten kolonialen Zugriff. Im Ersten und Zweiten Weltkrieg nutzten insbesondere die Briten Persien als Aufmarschbasis und besetzten das Land 1941 gemeinsam mit den Sowjets, um Zugriff auf die Ölvorkommen zu behalten. Dadurch gab es fortbestehende, aber nicht nur durch den politischen Druck ausgelöste westliche Einflüsse auf das Land. Reza Pahlavi verfolgte aus eigenen Interessen ein Projekt

323 Boozari: Shi'i Jurisprudence and Constitution, 90–94.

324 Zit. nach Martin: The Anti-Constitutionalist Arguments of Shaikh Fazlallah, 190.

325 Dies taten etwa Murtada Ansari and Akhund Khurasani; Boozari: Shi'i Jurisprudence and Constitution, 94–98.

326 Martin: Iran Between Islamic Nationalism and Secularism, 137–139.

327 Ebd.

328 Momen: Rezension von Boozari, Shi'i Jurisprudence and Constitution.

der „Modernisierung“ Persiens mit stark säkularistischen Komponenten im Rahmen eines nationalstaatlichen Konzeptes. Seit Ende der zwanziger Jahre wurden Kleidungs Vorschriften erlassen, die Frauen verboten, Kopftücher zu tragen, während Männern europäische Kleidung vorgeschrieben war, wovon allein die Geistlichen ausgenommen blieben.³²⁹ Angesichts beträchtlicher Konflikte von „zwei Kulturen“³³⁰ wurde dieses Gesetz von seinem Sohn Mohammad Reza Pahlavi aufgehoben. Der Vater drängte zudem die Scharia weitgehend zurück, das Vorbild für das Strafgesetzbuch von 1926 lieferte partiell das französische Pendant.³³¹ Er versuchte weiterhin, ein Bildungssystem nach westlichem Vorbild zu schaffen (Gründung der Universität Teheran), baute das Gesundheitssystem aus sowie das Eisenbahnnetz. Bei diesen Aktionen orientierte er sich an den säkularen Transformationen, die Kemal Atatürk in den 1920er Jahren in der Türkei vorangetrieben hatte. In der Staatssymbolik griff Reza Pahlavi massiv auf vorislamische Traditionen zurück, dafür steht etwa der neue Landesname Iran seit 1935, der auf die Arier anspielt.

Sein Sohn Mohammed Reza, der, nachdem die Briten seinen Vater zur Abdankung gezwungen hatten, vor dem Parlament in Teheran seinen Amtseid ablegte, behielt die Westorientierung bei. Gleichzeitig dokumentierte er ein Amtsverständnis, das weit von säkularen Vorstellungen entfernt war. Er präsentierte sich als von Gott berufener König, mit dem er unmittelbar kommuniziere. „I receive messages. ... God sent me those visions.“³³² In seinem Regierungshandeln sah er sich deshalb von Gott geleitet und bei den fehlgeschlagenen Attentaten von ihm geschützt.³³³ 1963 verkündete er die „Weiße Revolution“, die unter anderem eine Landreform mit Enteignung von Großgrundbesitzern, aktives und passives Wahlrecht für Frauen sowie die Verminderung des Analphabetismus beinhaltete.³³⁴ Dieser Prozess führte zu einer Politisierung der Geistlichen angesichts der Aufhebung von beträchtlichen Teilen der Scharia, etwa durch das Frauenwahlrecht, und der damit verbundenen Beschneidung der Macht der Gelehrten.³³⁵ Ruhollah Chomeini, zu dieser Zeit Geistlicher in Ghom, wurde, nicht zuletzt durch seine Verhaftungen, zu einem – unter den Mullahs durchaus umstrittenen – Heros des religiös motivierten Widerstandes gegen das

329 Chehabi: *Staging the Emperor's New Clothes*.

330 Naraghi: *Enseignement et changements sociaux en Iran*, 158.

331 Tellenbach: *Grundzüge des iranischen Strafgesetzbuchs von 1923*, 71.

332 Interview mit Oriana Fallaci, <https://newrepublic.com/article/92745/shah-iran-mohammad-reza-pahlavi-oriانا-fallaci> (31.7.2022).

333 Zonis: *Majestic Failure*, 150–152.

334 Gheissari/Nasr: *Democracy in Iran*, 58–64.

335 Amirpur: *Khomeini*, 119–126.

Schah-Regime.³³⁶ Er musste 1964 das Land verlassen und kehrte erst zur „Islamischen Revolution“ zurück. Motive seines Protestes waren die Schwächung der Position von Geistlichen und islamischen Stiftungen durch die Landreform, die säkulare Erziehungsreform, das Heiratsalter sowie das Wahlrecht von Frauen. Unruhen, in denen eine Vielzahl von Demonstranten ums Leben kam, aber auch der Regierungschef Hassan Ali Mansour getötet wurde, folgten.

Mohammed Reza griff derweil auf die vorislamische Geschichte zurück. So nutzte er die seit den dreißiger Jahren vorangetriebenen Ausgrabungen der Ruinen von Persepolis, der im sechsten vorchristlichen Jahrhundert gegründeten Hauptstadt der Achämeniden, um 1971 pompös die 2500-Jahrfeier des persischen Reiches zu feiern, und führte eine neue Jahreszählung ein, mit der sich der Iran plötzlich mitten im dritten Jahrtausend wiederfand. Viele Intellektuelle betrachteten die Politik des Schahs ambivalent: Sie nahmen die Geschichtspolitik hin, schätzten die Reformen und gingen aufgrund der autoritären Züge und der scharfen Ablehnung der Demokratie westlichen Zuschnitts („I don't want any part of it ... You'll see, ... what your wonderful democracy leads to“³³⁷) auf Distanz.

Man versteht die Reformpolitik des Schahs besser, wenn man um seine biographischen Prägungen durch den Westen weiß. Er hatte seine Erziehung als Jugendlicher im Internat Le Rosey in der Schweiz erhalten und sprach deshalb fließend Französisch, Englisch und Deutsch. Sein Wohnhaus im Teheraner Norden ließ Mohammed Reza in einem klassizistisch-europäischen Stil einrichten, mit Billardraum und französischen Rokokomöbeln, während Mercedes-Limousinen den Fuhrpark dominierten. Auch seine Frauen waren partiell westlich geprägt (wobei sein eigenes Frauenbild beträchtliche traditionelle Züge besaß, auch mit einer für ihn prinzipiell möglichen Polygynie³³⁸). Seine erste Ehefrau, die aus adligem Haus stammende Ägypterin Fausia bint Fuad mit albanischen, türkischen, tscherkessischen und französischen Vorfahren, war ebenfalls in der Schweiz erzogen worden und beherrschte neben ihrer Muttersprache Englisch und Französisch. Seine zweite Frau, Soraya, war in Berlin und Isfahan aufgewachsen, hatte Schweizer und englische Internate besucht und beherrschte Deutsch, Englisch, Französisch neben dem Persischen; ihre Mutter war die Berlinerin Eva Karl. Die dritte Gattin schließlich, Farah Pahlavi, hatte italienische und französische Schulen in Teheran besucht und in Paris studiert. Sie gilt als verantwortlich für Gesetze zur Ver-

³³⁶ Ebd., 127–130.

³³⁷ <https://newrepublic.com/article/92745/shah-iran-mohammad-reza-pahlevi-oriana-fallaci> (31.7.2022).

³³⁸ <https://newrepublic.com/article/92745/shah-iran-mohammad-reza-pahlevi-oriana-fallaci> (31.7.2022).

besserung der Rechte von Frauen, gegen die Chomeini protestierte. Sie nahm ihr Exil nach dem Sturz des Schah nicht in einem islamischen Land, sondern im Westen.

Ende der siebziger Jahre kulminierten innenpolitische Probleme. Die wirtschaftliche Lage war für breite Bevölkerungsschichten schlecht, und Mohammed Reza unterschätzte die vielfältigen Oppositionsströmungen im Land: Konstitutionalisten, die weiterhin auf der Umsetzung der Verfassung von 1906 bestanden, Kommunisten, die die sozialen Probleme mit einem grundlegend anderen politischen System lösen wollten, nicht zuletzt die islamische Geistlichkeit, unter denen viele die Säkularisierungstendenzen im Land ablehnten. Die Demokratie war derweil diskreditiert, sowohl nach dem Sturz des demokratisch gewählten Ministerpräsidenten Mohammad Mossadegh durch Großbritannien und die USA 1953 und deren Unterstützung der autoritären Herrschaft des Schah.³³⁹ Die Kritik an seinem autoritären Regierungsstil bildete schließlich eine gemeinsame Basis dieser heterogenen politischen Akteure, die 1979 das Regime wegfeigten.

5.3.3 Chomeini

Zur zentralen Figur der Revolution wurde Ruhollah Musawi Chomeini (1902–1989 / 1320–1348 H). Er entstammte einer Theologenfamilie, zeigte ein großes Interesse an Mystik und wurde unter anderen von dem persischen Theologen Mulla Sadre (um 1571/2–1640 / 979/80–1050 H) geprägt.³⁴⁰ Bis 1963 unterrichtete er in Ghom islamische Theologie und islamisches Recht und äußerte sich schon seit den vierziger Jahren kritisch zur Herrschaft des Schah. Wegen der genannten Kritik an der „Weißen Revolution“ musste er 1964 den Iran verlassen und fand schließlich 1965 Asyl in Nadschaf, dem klassischen Zentrum schiitischer Theologie im Irak. Hier hielt er im Januar und Februar 1970 Vorlesungen zum Verhältnis von Islam und Politik, aus denen Studenten das Buch *Der Islamische Staat* unter Chomeinis Namen zusammenstellten.³⁴¹ Nach einem Aufruf zum Sturz des Schah im Januar 1978 wurde er im Oktober des Landes verwiesen und erhielt Asyl in Paris. Von dort kehrte er, nachdem der Schah das Land verlassen hatte, am 1. Februar 1979 in den Iran zurück und rief am 1. April die „Islamische Republik“ aus.

³³⁹ Amirpur: Demokratie als zirkulierende Norm, 367–371.

³⁴⁰ Fischer: Imam Khomeini, 161. 171.

³⁴¹ Nach Schulze: Geschichte der islamischen Welt, 346, hat Chomeini den Text redigiert.

Erst im Nachhinein ist klar, dass damit eine tiefgreifende Umgestaltung der Gesellschaft in seinem Sinn einsetzte, denn in den revolutionären Wochen und Monaten repräsentierte Chomeini nur eine unter vielen Optionen für die Gestaltung der politischen Ordnung. Marginalisiert wurden etwa Ajatollah Mohammed-Kazem Schariatmadari, ein liberaler Konstitutionalist, Mahmud Taleghani mit stark sozialistischen Interessen, überhaupt linke Kräfte³⁴² sowie die laizistisch Orientierten, etwa die Anhänger Mehdi Bazargans.³⁴³ Nicht zuletzt wurden die Anhänger Ali Schariatis (1933–1977 / 1352–1395 H), eines vielgelesenen Intellektuellen, der mit vielen Vorstellungen Chomeini nahestand, ausgeschaltet. Er hatte die Safawiden-Herrschaft als sklerotisch kritisiert, eine Verbindung von Islam und Moderne propagiert, die Entfremdung von der eigenen, islamischen Tradition kritisiert,³⁴⁴ und mit dem oft zitierten Satz „every day is the day of Ashura, and every day is Kerbala“, mit dem er das Schicksal Husseins in Erinnerung rief, beansprucht, den Islam zu politisieren,³⁴⁵ und wie Chomeini die Idee vertreten, dass einer islamischen Regierung eine Person mit besonderen Eigenschaften vorstehen müsse.³⁴⁶ Und so weigerte sich Chomeini, Schariati zu verurteilen, aber auch, ihm einen Ehrentitel zuzuerkennen.³⁴⁷ Letztlich gilt als ein wichtiger Faktor von Chomeinis Erfolg die relativ breite Zustimmung, die er erhielt, unter Einschluss wichtiger Machtfaktor namentlich in der Allianz zwischen Religiösen, Studierenden und Basar-Händlern.

Die Herrschaft wurde aber auch mit brutalen Verfolgungen abgesichert. Schon in den ersten Wochen nach der Machtübernahme ließ man Hunderte von Anhängern des Schah, insbesondere aus Armee und Geheimdienst, aber auch zunehmend Intellektuelle, hinrichten. Die Tötung politischer Gegner in großer Zahl folgte, die Mehrzahl der Mitglieder der großen jüdischen Gemeinde verließ nach Übergriffen das Land, die Bahai wurden systematisch verfolgt und vielfach ermordet (s. u. 5.3.4c). Aufgrund dieser Unterdrückung dürften über zwei Millionen Iraner und Iranerinnen, nicht zuletzt viele gut gebildete, geflohen sein. Dazu kamen Versuche, das kulturelle Leben und die gesellschaftlichen Mentalitäten zu kontrollieren. 1980 hatte Chomeini die Anordnung erteilt, die Universitäten im Land zu schließen. 1989 schließlich, im Jahr seines Todes, erließ er die Fatwa gegen Salman Rushdie: Man solle ihn wegen seines Romans *Die satanischen Verse*, dem er Blasphemie vorwarf, töten.

³⁴² Gheissari/Nasr: Democracy in Iran, 78–85.

³⁴³ Fischer: Imam Khomeini, 160.

³⁴⁴ Ebd., 169.

³⁴⁵ Sachedina: Ali Shariati, 207 f.

³⁴⁶ Amirpur: Politisches Denken von der Konstitutionellen Revolution bis zur Gegenwart, 1129.

³⁴⁷ Moin: Khomeini, 177.

Parallel zur innenpolitischen Transformation justierte Chomeini die Außenpolitik neu. Mit der Besetzung der amerikanischen Botschaft wurde 1979 das bisherige Koordinatennetz zerrissen und die Feindschaft mit Israel zu einer neuen Achse der Außenpolitik, und 1980 zwang der irakische Diktator Saddam Hussein dem Iran einen ausgesprochen verlustreichen (ersten) Krieg mit Hunderttausenden von Opfern auf.

Chomeinis Politiktheorie war von einem ambivalenten Verhältnis zwischen seinem Verständnis des Islam und westlichen Vorstellungen geprägt, von dem immer wieder die Rede sein wird. Er konnte sich auf die islamische Tradition berufen und sie gleichwohl neu interpretieren, er konnte den Säkularismus, den das Schah-Regime und die „westoxicated“ Intellektuellen³⁴⁸ vertreten hätten, kritisieren und gleichzeitig Elemente der westlichen Politiktradition – Revolution, Republik, Parlament – aufnehmen.

Seine Reflexionen in den Überlegungen zum *Islamischen Staat* aus dem Jahr 1970, dem „Kampfprogramm zur Schaffung eines islamischen Staates“ [145³⁴⁹], beginnen mit einer schiitischen Interpretation des *ordre politique*. Der erste Satz wirft „die Frage der Statthalterschaft des Fagih“ [15], also der stellvertretenden Rolle der Gelehrten, auf. Da „der Kalif“ – wie Chomeini in Abgrenzung von der Sunna meinte – „kein Gesetzgeber“ sei und auch der Staat keinen Schutz mehr biete,³⁵⁰ „besteht die Notwendigkeit, einen islamischen Staat zu schaffen, eine Exekutive und eine Verwaltung zu etablieren. Der Glaube daran, dass dies notwendig ist, bildet einen Teil des Prinzips der Statthalterschaft“ [28].³⁵¹ Auch in der Justiz gelte, unter Berufung auf ein Hadith, „daß die Rechtsprechung dem Propheten – G³⁵² – oder seinem Beauftragten zukommt.“ [88] Eine Begründung bot die Biographie Mohammeds: „Der Prophet – G – war auch politisch.“ [30] Von dessen Wirken aus konzipierte Chomeini den islamischen Staat:

Daher hat Gott, der Allmächtige, nicht nur Gesetze, d. h. das islamische Gesetzeswerk, offenbart, sondern auch einen Staat, eine Exekutive und ein Verwaltungssystem geschaffen. Der hochedle Prophet – G – stand an der Spitze der exekutiven und administrativen Institutionen der muslimischen Gesellschaft. [31] ... Zum Beispiel begnügte sich der Prophet zu jener Zeit nicht damit, die Strafgesetze zu erläutern; er wendete sie auch an. Er hackte Hände ab, peitschte aus, steinigte. [31]

348 Zit. nach Fischer: Imam Khomeini, 168.

349 Zitate in eckigen Klammern nach: Chomeini: Der islamische Staat.

350 Gheissar/Nasr: Democracy in Iran, 88.

351 Dazu Enayat: Iran. Khomeini's Concept of the 'Guardianship of the Jurisconsult'.

352 Abkürzung für die klassische Segensformel.

Schließlich „gründete er selbst einen Staat“. [33] Anders als in „konstitutionellen Monarchien und Republiken“, wo die Gesetze von den Vertretern des Volkes oder den Königen ausgearbeitet würden, gehöre im „islamischen Staat“ „die Legislative nach dem Islam Gott, dem Allmächtigen“. [51 f.] Historisch hätten dies unter anderem „die Omaijsaden – Gott verfluche sie!“ verhindert. Hier wie an anderen Stellen sind die Seitenhiebe auf die arabisch-sunnitische zugunsten der (persisch-) schiitischen Tradition unübersehbar. [41]

Als Quelle der politischen Ordnung bestimmte Chomeini „den Koran und den Hadis, die als Quelle der Grundsätze und Vorschriften des Islams gelten“ [17]. Dieser axiomatischen Grundlegung folgen über Dutzende von Seiten Erörterungen über politisch relevante Debatten in der islamischen Tradition: in der Darstellung von Autoren oder in der Diskussion der Regeln der Interpretation von Hadithen hinsichtlich ihrer Überlieferung, Authentizität und Verlässlichkeit. Auffällig ist, zumindest für westliche Standardperspektiven, dass der Koran nur eine marginale Rolle spielt [69–84], und das genau gegenteilige Verhältnis finde sich in den Hadithen. Allerdings seien „nach dem Koran ... die Gesetze des Islams nicht an Zeit und Raum gebunden. Sie sind ewig gültig, und ihre Anwendung ist immer Pflicht.“ [33] Vor diesem Hintergrund traf er Regelungen für Details. „Die Vollstreckung der Hodud und der Gesas, d. h. die Anwendung des islamischen Strafgesetzes, die verschiedenen Steuerabgaben und die Verteidigung des Landes und der Ommat [umma, hz] dürfen nicht eingestellt werden.“ [33] Die Finanzierung des Gemeinwesens solle unter Rückgriff auf die islamische steuerrechtliche Tradition geregelt werden: „Alle müssen – nach Abzug ihrer normalen Ausgaben – dem islamischen Gewaltinhaber ein Fünftel ihres Einkommens für die Staatskasse zur Verfügung stellen.“ [38]

Die konstitutionelle Verfassung von 1906/07 kritisierte er scharf, weil er sie als eine Entfremdung des Iran von seiner Tradition interpretierte, in der die islamische Tradition nur oberflächlich präsent sei. „Um die Menschen zu betrügen, wurden einige islamische Gesetze hinzugefügt. Das Wesen der Gesetze wurde jedoch von den Fremden übernommen und unserer Nation aufgenötigt.“ [20] „Unter den gegenwärtigen Bedingungen“ würden „Juden, Nazarener [Christen, hz] und Materialisten die Wahrheiten des Islams entstellen und die Menschen irreführen“ [146] – Überlegungen, auf die eine massive Kritik an der Politik Israels sowie die Forderung nach einem Panislamismus folgen [43].³⁵³

Diese Überlegungen Chomeinis bildeten die Ausgangsposition für eine Bestimmung der politischen Rolle des Islam, wie sie die schiitische Tradition nicht

353 Zur Erwartung eines „islamischen Weltstaats der allgemeinen Gerechtigkeit“ s. Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, 44.

gekannt hatte. Ein Vorbild war die politische Theorie al-Afghanis (1838–1897/1253–1314 H), der in Asadabad im Osten Persiens geboren war und im Iran auch vor Chomeinis Rezeption gelesen wurde.³⁵⁴ Er wollte die islamische Tradition reformieren, nachgerade modernisieren und forderte dabei die Orientierung an einem ursprünglichen Islam. Chomeini entwickelte mit al-Afghanis Überlegungen ein politisches Konzept, in dem islamisch-iranische und westliche Traditionen eine neue Verbindung eingingen. Klassische Quellen, dominant die Hadithe und daneben der Koran, dazu Traditionen aus der safawidischen Schia und Elemente aus der Verfassungsdebatte der Jahrzehnte um 1900 flossen in seinen Überlegungen zusammen.

Chomeinis Überlegungen vollzogen sich damit im Rahmen globaler Austauschprozesse, in dem westliche oder von ihm als westlich apostrophierte Vorstellungen, etwa einer Verfassung, strukturell mit islamischen Vorstellungen verbunden wurden oder sich überlagerten, sich jedenfalls wechselseitig beeinflussten. Diese Hybridisierung findet sich prägnant im Verständnis des Staates als „islamischer Republik“, in der der Anspruch auf eine originär islamische Tradition mit dem westlichen Konzept einer Republik verbunden wird. Gegen die Hinzufügung des Begriffs „demokratisch“ wehrte er sich,³⁵⁵ aber offenbar (nur) in Ansprachen vor der großen Öffentlichkeit.³⁵⁶ „Jeder, der sich für ‚Republik‘ entscheidet, ist ein Feind des Islams. Jeder, der [dem Begriff] ‚Islamische Republik‘ den Begriff ‚demokratisch‘ hinzufügt, ist ein Feind des Islams.“³⁵⁷ Mit dieser Position nahm Chomeini Perspektiven auf, die schon Nuri, auf den er sich auch berief, entwickelt hatte.

Ein Ausdruck dieses Staatskonzeptes war neben der islamischen Grundierung die Stellung des obersten Führers, des *rahbar*, in der Verfassung, in dem geistliche und weltliche Macht verschmolzen.³⁵⁸ Damit ging bei Chomeini gegen den Mainstream der schiitischen Tradition die Ablehnung der politischen Letztverantwortung des weltlichen Herrschers und eine politisierte Rolle der Geistlichen einher. Er war zwar in der politikdistanzierten Tradition islamischer Gelehrter aufgewachsen, war allerdings in Ghom auf Vertreter einer theologischen Politiktheorie gestoßen, die diesen Quietismus infragestellten und eine aktive Rolle der Gelehrten

354 Martin: Iran Between Islamic Nationalism and Secularism, 211.

355 So der Vorschlag von Mehdi Bazargan, dem ersten Premierminister nach der Revolution; Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, 82.

356 Ghamari-Tabrizi: Islam and Dissent, 49 f.

357 Zitiert nach Hassan/Ischerenska: Vorwort [in: Chomeini], 9.

358 Der iranische Soziologe Said Amir Arjomand, der in Chicago gelehrt hatte, sprach von einem „Caesar-Pope“, zit. nach Fischer: Imam Khomeini, 163.

forderten, etwa zumindest als Kontrollinstanz in der Politik.³⁵⁹ Eine solche Perspektive hatte schon der Ajatollah Tabatabai (1841–1918) im Rahmen der Auseinandersetzung um eine (konstitutionelle) Demokratie entwickelt und eine Fortschreibung des islamischen Rechts im Blick auf demokratische Elemente als notwendig erachtet. Die Kompetenz dafür hatte er nur bei islamischen Rechtsgelehrten, denen deshalb die Führungsbefugnis zufallen sollte, gesehen.³⁶⁰ Diese Vorstellung dürfte Chomeini im Exil in Nadschaf ausgebaut haben,³⁶¹ in der langfristigen Konsequenz auch mit dem Anspruch, die Macht der Kleriker zu institutionalisieren.³⁶² Wie komplex und fluide derartige Vorstellungen waren, kann man daran ablesen, dass Chomeini 1979 im Verfassungsentwurf die stellvertretende Rolle der Gelehrten zugunsten von Gremien aus Fachleuten noch abgelehnt hatte.³⁶³ Es kam aber schlussendlich mit der Theorie der stellvertretenden Herrschaft der Gelehrten (*velayat-e faqih*, die Islamwissenschaftlerin Katajun Amirpur übersetzt „Führungsbefugnis der Gelehrten“³⁶⁴) zu einer Aufwertung ihrer Position, die ältere schiitische Traditionen, in der die Geistlichen angesichts der Theologie des abwesenden Imam politisch zurückhaltend gewesen waren, weitreichend veränderte und auch deshalb sehr kontrovers diskutiert wurde.³⁶⁵

Mit alldem verband er eine Bestimmung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft, in der die islamische Gemeinschaft gegenüber dem Einzelnen dominierte.³⁶⁶ Konsequenterweise waren für ihn die Menschenrechte ein Produkt des westlichen Liberalismus, „a collection of corrupt rules worked out by the Zionists to destroy all true religion“.³⁶⁷ Demgegenüber habe Chomeini die Kontrolle sozialen Verhaltens über innere Einstellungen mit der Scharia erreichen wollen und sei mit dieser Funktionalisierung weitergegangen als die islamische Tradition es in der Regel tat.³⁶⁸

359 Amirpur: Khomeini, 66.

360 Ebd., 106 f.

361 Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, 42 f.

362 Fischer: Imam Khomeini, 171.

363 Ghamari-Tabrizi: Islam and Dissent, 43. 46.

364 Amirpur: Politisches Denken von der Konstitutionellen Revolution bis zur Gegenwart, 1119.

365 Ebd., 1121–1127.

366 Fischer: Imam Khomeini, 170.

367 Zit. nach Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, 83.

368 Fischer: Imam Khomeini, 168.

5.3.4 Die Verfassung von 1979

a. Genese und religiöse Grundierung

Im Jahr der iranischen Revolution war die Verfassung von 1906 formal weiterhin in Kraft. Nachdem aber im Januar 1979 der Schah gestürzt worden war, begab man sich an die Ausarbeitung einer neuen Verfassung, die bereits am 3. Dezember mit einer Volksabstimmung legitimiert wurde; sie ist mit Änderungen aus dem Jahr 1989, die weitenteils noch von Chomeini angestoßen, aber erst nach seinem Tod als Verfassungstext fixiert wurden, bis heute (2024) in Geltung. In ihr wurden, wie schon 1906, Elemente der westlichen Verfassungstradition und Vorstellungen der islamischen Gesellschaftsordnung verbunden.³⁶⁹ Sie war das Ergebnis von kontroversen Debatten, deren Frontverläufe strukturelle Ähnlichkeiten mit der persischen Verfassungsdebatte zu Beginn des 20. Jahrhunderts zeigten: Religiös orientierte Diskutanten standen eher säkular orientierten und islamische Theologen neben säkularen Intellektuellen.³⁷⁰ Unter den grundlegenden Problemen spielte vor allem eine bis heute virulente Frage eine Rolle, ob der Islam eine Werte- oder eine Normenordnung sei,³⁷¹ woran die Konsequenz hängt, wie islamische Werte konkret in rechtliche Regelungen umgesetzt werden müssen. Sodann gab es eine kontextuelle Dimension, die schon in der Verfassung von 1906 von Bedeutung war, jetzt aber einen eminent erhöhten Stellenwert besaß: Der Islam konkurrierte nicht nur mit anderen Religionen, sondern immer stärker mit säkularen Ansprüchen.³⁷²

Der Aushandlungsprozess zur Erstellung der neuen Verfassung wurde zunehmend von Mullahs geprägt, nicht zuletzt von Chomeini, womit islamische Elemente zur Geltung kamen und einige demokratische ausgeschieden wurden.³⁷³ Dies wird im Vergleich mit einem im Juni 1979 vorgelegten Verfassungsentwurf deutlich:³⁷⁴ Hier war beispielsweise die Souveränität noch im „Volkswillen“ (Art. 3) und nicht theonom grundgelegt. Auch das Amt eines islamischen Führers fand sich in dem Entwurf noch nicht, ebensowenig die Konzeption der Geistlichen als Stellvertreter des verborgenen Imams in der Politik. Auch wurde der Expertenrat, mit dem Machtstrukturen quer zu den demokratisch legitimierten Instanzen eingezo-gen wurden, erst später in die endgültige Verfassung eingeschrieben.³⁷⁵

369 Parhisi: Vom Wesen der iranischen Verfassung.

370 Schulze: Geschichte der islamischen Welt, 342 (vgl. auch 344; 345).

371 Ebd., 380.

372 Ebd., 342.

373 Schirazi: The Constitution of Iran, 61–85.

374 Tellenbach: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran, 11–46.

375 Schirazi: The Constitution of Iran, 33–58.

In der Dezember-Verfassung von 1979 wird der Iran dann ausweislich des ersten Verfassungsartikels als „Islamische Republik“ verstanden, die auf „der Geltung der Wahrheit und Gerechtigkeit des Koran“ ruhe. Eine derartige Verbindung von Islam und Republik hatte 1956 zuerst Pakistan vorgenommen, aber zu einem Programm, das Staat, Gesellschaft und Religion in allen Fasern durchtränken sollte, wurde dieses Konzept erst im Iran und nachfolgend in weiteren Staaten.³⁷⁶ In der Namensgebung schlägt sich die Verknüpfung unterschiedlicher Konzepte nieder. Die Idee einer republikanischen Ordnung griff, wie angedeutet, auf westliche Vorbilder zurück, die seit der konstitutionellen Phase des frühen 20. Jahrhunderts, etwa mit der Rezeption der Überlegungen von Na'ini,³⁷⁷ im iranischen Rechtsdiskurs präsent waren. Auch die Idee einer geschriebenen Verfassung lehnt sich an westliche, konkret nordamerikanische und kontinentaleuropäische Traditionen an. Allerdings besitzt die iranische Verfassung von 1979 eine außergewöhnlich umfangreiche, im Vergleich mit allen anderen weltweit existierenden Verfassungen die längste Präambel.³⁷⁸ Derartige Eintrittstexte haben ihre Wurzeln in der europäischen Aufklärung, fanden aber erst seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine weite Verbreitung.³⁷⁹ Diese Präambel lässt sich als religionspolitische Prinzipienlehre lesen, die die konkreten Regelungen mit einer theologischen Leseanweisung versieht, etwa wenn alle kulturellen, sozialen, politischen und ökonomischen Institutionen auf „islamischen Prinzipien und Grundsätzen“³⁸⁰ beruhen sollen (Präambel/erster Absatz³⁸¹).

Zugleich ist die Präambel in besonderem Maß in vielen Details von den tagesaktuellen Frontlinien der Revolutionsdebatten gekennzeichnet. Die Erinnerungen an den Kampf gegen den „Weltimperialismus“ (Präambel/Aufbruch) steht ebenso in der Verfassung wie die Absage an kommunistische Traditionen („Klassensituation“/„Klasseninteressen“³⁸²) und an den westlichen Liberalismus („Herrschaftsausübung eines einzelnen oder einer Gruppe“)³⁸³ (Präambel/Art und Weise der

376 In unterschiedlicher Ausprägung und mit zeitlichen Konjunkturen in Afghanistan, Gambia (2015 bis 2017), Mauretanien, den Komoren oder dem Sudan (insbesondere bis zu den Umstürzen seit 2019).

377 Tellenbach: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran, 119.

378 S. Constitutional Preambles, hg. v. Wim Voermans u. a., 165 ff.

379 Ebd., 18. 35.

380 Englische Übersetzung: „Islamic principles and norms“.

381 Text der Verfassung nach der deutschen Übersetzung von Tellenbach: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran, 59–107. Abweichende Übersetzungsinterpretationen in der englischen Übersetzung des International Constitutional Law Project (http://www.servat.unibe.ch/icl/ir00000_.html [31.7.2019]).

382 Englische Übersetzung: „interests of a class“.

383 Englische Übersetzung: „domination of an individual or a group“.

Regierung). Die Forderungen nach territorialer Integrität des Iran (Art. 2,11) und nach einer (einzigen) Gemeinschaft „aller Muslime“,³⁸⁴ unterstrichen durch ein Koranzitat (Q 21,92) (Art. 11), lassen sich als Reaktion auf die europäische Expansion lesen, deren politische Verfügungsmasse der Iran gewesen war.

In Art. 2 folgt eine Liste, mit der konkrete theologische Lehren in die Verfassung geschrieben werden: die Existenz des einen Gottes und seine Souveränität hinsichtlich der Gesetzgebung, die göttliche Offenbarung, die Auferstehung des Menschen und die „eigenständige und unabhängige Entscheidung in Rechts- und Glaubensfragen aufgrund des Korans und der Sunna der Sündenreinen ... durch islamische Rechtsgelehrte“.³⁸⁵ In Art. 12 wird der Islam zur „offiziellen Religion Irans“ bestimmt, dessen Auslegung in den Händen der zwölfer-schiitischen Rechtsschule der Dschafaria liegen müsse; diese Bindung „kann niemals geändert werden“. Einen eigenen Verfassungsartikel setzt den Glauben an den zwölften, als abwesend gedachten Imam voraus, indem er die daraus resultierende Rolle der Gelehrten bestimmt. „Während der Abwesenheit des Herrn der Zeit – möge Gott, der Erhabene, die Zwischenzeit schnell vergehen lassen – obliegt in der Islamischen Republik die allgemeine Sachwaltung und die Leitung der Gemeinschaft demjenigen islamischen Rechtsgelehrten“, der die Bedingungen dafür erfülle (Art. 5).

Damit greift der Verfassungstext auf das Konzept der stellvertretenden Verwaltung der politischen Macht durch die Gelehrten (*welāyat-e faqīh*), ihre „Treuhänderschaft“³⁸⁶ zurück, welche unter anderen schon Fazlalla Nuri und Muhammad Hossein Na'ini gefordert hatten und die Chomeini an eine zentrale Stelle rückte. Demnach sollten nach dieser Verfassung die schiitischen Gelehrten bis zur Wiederkehr des im Verborgenen lebenden Mahdi die politischen Geschicke bestimmen. Dies sei ein „immerwährendes Imam“³⁸⁷ qualifizierter Führer, wie es unter Berufung auf eine Aussage aus der schiitischen Hadith-Literatur, dem *tuhaf al-uqul* (Meisterwerke des Geistes/der Intellekte) des Abu Mohammed al-Hasan (10. Jh. / 4. Jh. H), heißt.³⁸⁸ Dass diese Politisierung der Geistlichen über die Theorie ihrer Statthalterschaft für den Imam Mahdi ein beträchtlicher Eingriff in die schiitische Tradition vor dem Hintergrund des Rechtes auf eigene Urteilsfindung der Gelehrten, des *ijtihad*, war,³⁸⁹ wurde von vielen Diskutanten gesehen und ausgesprochen

384 Englische Übersetzung: „unity of all Muslim peoples“.

385 Englische Übersetzung: „continuous leadership of the holy persons, possessing necessary qualifications, exercised on the basis of the Koran and the Sunnah, upon all of whom be peace“.

386 Schulze: Geschichte der islamischen Welt, 345.

387 Englische Übersetzung: „perpetual necessity of leadership“.

388 Tellenbach: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran, 54.

389 Ghamari-Tabrizi: Islam and Dissent, 77.

kontrovers diskutiert,³⁹⁰ etwa angesichts der darin liegenden Möglichkeiten der Kontrolle der Lebenswelt. Die Regelung des Art. 8 etwa, der auf den Surenvers 9,71 zurückgriff und „das Gebieten des Rechten und Verboten des Verwerflichen“ bis ins Privatleben hinein eröffnete,³⁹¹ gab es in der älteren islamischen Tradition in dieser Massivität nicht.

Unter den weiteren teils formalen, teils materialen Verfassungsbestimmungen finden sich Grundrechte, etwa die unverletzliche Würde des Menschen (Art. 22), Meinungsfreiheit (Art. 24), Vereinigungsfreiheit (Art. 26), Versammlungs- und Demonstrationsfreiheit (Art. 27), das Recht auf Bildung (Art. 30) und auf eine angemessene Wohnung (Art. 31), das Folterverbot (Art. 38), das Recht auf Privateigentum (Art. 47) und den Schutz der Umwelt (Art. 50). Vielfach werden allerdings die Grundrechte beschränkt und partiell eliminiert.³⁹² Dabei wird die Prärogative islamischer Normen in Anschlag gebracht: Vereinigungsfreiheit, insbesondere hinsichtlich der Gründung von Parteien (Art. 26) und die Pressefreiheit (Art. 24) stehen unter einem islamischen Vorbehalt, die Meinungsfreiheit soll nicht gelten „bei dem, was eine Verletzung der Grundlagen des Islams“ darstellt (Art. 24; s. auch Art. 175),³⁹³ die Ökonomie müsse „gemäß islamischen Prinzipien“³⁹⁴ geplant werden (Art. 3.12), die Außenpolitik „auf der Grundlage islamischer Maßstäbe“³⁹⁵ ruhen (Art. 3.16) und überhaupt: Alle Gesetze „müssen sich nach islamischen Maßstäben richten“ (Art. 4). Analoge Einschränkungen gelten für die Demonstrationsfreiheit, die freie Berufswahl (Art. 26–28) und die Organisation von Genossenschaften (Art. 44). Zu diesem Ziel einer religiösen Formierung der Gesellschaft gehört auch die Festlegung der Unterrichtung des Arabischen als Sprache des Koran bis in die Oberstufe (Art. 16), die Festlegung des Beginns der Zeitrechnung mit Beginn der Hedschra (Art. 17) und die Bestimmung, dass auf der Flagge der staatliche Leitspruch – heute gesetzt in kufischen Schriftzeichen – „Allahu akbar“ lauten muss (Art. 18).

Die Verfassung schließt seit ihrer Revision im Jahre 1989 mit einer weiteren Veränderungssperre (nach derjenigen in Art. 12), die die islamischen Grundlagen fixiert; unveränderbar seien:

The contents of the articles of the Constitution related to the Islamic character of the political system; the basis of all the rules and regulations according to Islamic criteria; the religious footing; the objectives of the Islamic Republic of Iran; the democratic character of the

³⁹⁰ Ebd., 56–70; Fürtig: Islamische Weltauffassung und außenpolitische Konzeptionen, 26 f.

³⁹¹ Tellenbach: Islamischer Staat und Verfassungsdenken, 228.

³⁹² Schirazi: The Constitution of Iran, 124–149.

³⁹³ Englische Übersetzung: „when it is detrimental to the fundamental principles of Islam“.

³⁹⁴ Englische Übersetzung: „in accordance with Islamic criteria“.

³⁹⁵ Englische Übersetzung: „on the basis of Islamic criteria“.

government; the holy principle; the Imamate of Ummah; and the administration of the affairs of the country based on national referenda, official religion of Iran and the religious school are unalterable. (Art. 177.5)³⁹⁶

Ähnlich wie im deutschen Grundgesetz findet sich also eine „Ewigkeitsklausel“ (↗ 5.1.4b), die aber in der iranischen Verfassung ausschließlich auf die Religion bezogen wird.

b. Gewaltenteilung und Gesetzgebung

Eine Gewaltenteilung zwischen Legislative, Exekutive und Judikative ist in der Verfassung niedergelegt (Art. 56 ff.), allerdings unter der Bedingung der absoluten Souveränität Gottes (Art. 56) sowie „unter der Kontrolle der allgemeinen Sachwaltung und der Leitung der Gemeinschaft“ (Art. 57),³⁹⁷ womit wieder auf das Prinzip der stellvertretenden Ausübung politischer Gewalt durch Mullahs rekurriert wird. Unter dieser Voraussetzung obliegt die Gesetzgebung der „islamischen beratenden Versammlung“ (Art. 58),³⁹⁸ der Madschles, die im Gegensatz zur Verfassung von 1906 aus nur einer Kammer besteht. Diese ist als funktionales Analogon zu einem Parlament im westlichen Verständnis konzipiert, bezieht sich aber genetisch auf die Schura, die beratende Versammlung. Die legislative Gewalt wird als stellvertretende Ausübung eines göttlichen Rechtes verstanden (Art. 56; 72). Diese Prärogative des göttlichen Rechtes gilt auch für die Exekutive (Präambel/vollziehende Gewalt) und die Jurisdiktion (Präambel/Rechtswesen). Damit nimmt die Verfassung Vorbehalte auf, die sich bereits bei Nuri finden, der damit grundsätzliche Anfragen an Machtverwaltung im Rahmen eines christlich-säkularen Politikkonzeptes formuliert hatte.

Die Gewaltenteilung wird sodann durch zwei Institutionen relativiert, durch den „Wächterrat“ und den obersten religiösen Führer („rahbar“). Der Wächterrat ist diejenige Institution, in der sich zentrale Machtkompetenzen bündeln. Er sei „stellenweise eine Nachbildung des französischen Conseil Constitutionell“ in der französischen Verfassung von 1958³⁹⁹ und besteht aus zwölf Personen: sechs Rechtsgelehrten, die vom *rahbar* bestimmt, und sechs Juristen, die vom obersten Richter vorgeschlagen und von der Madschles gewählt werden (Art. 91). Er überprüft mit einem faktischen Vetorecht die Beschlüsse der Madschles (Art. 94). Ein

³⁹⁶ Zum Zeitpunkt der Übersetzung durch Tellenbach existierte dieser Artikel noch nicht.

³⁹⁷ Englische Übersetzung: „supervision of the absolute religious Leader and the Leadership of the Ummah“.

³⁹⁸ „Islamic Consultative Assembly“, Tellenbach: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran, übersetzt mit „Parlament“.

³⁹⁹ Ebd., Zit. 207, vgl. auch 219.

Verfassungsgericht existiert nicht, stattdessen werde die „Normenkontrolle durch den Wächterrat“ wahrgenommen.⁴⁰⁰

Die Wahl des *rahbar* (oder, wenn keine geeignete Person gefunden werden kann, eines kollektiven Organs) wird einem 86-köpfigen „Expertenrat“ zugewiesen, der ihn auch wieder absetzen kann (Art. 111.1–2). Diese Experten werden zwar von Volk gewählt, doch überprüft der Wächterrat die Kandidaten und entscheidet über ihre Zulassung (Art. 99; 108). Der Wächterrat besitzt in diesen Auswahlprozessen eine entscheidende Funktion für die Bestimmung von Kandidaten und auch hier ein faktisches Vetorecht. Der oberste Religionsführer, bis 1989 Ajatollah Chomeini und seitdem Ajatollah Chamenei, besitzt wiederum weitgehende Befugnisse, etwa als Oberbefehlshaber der Streitkräfte, der Revolutionswächter und der Polizei, als Leiter des Justizwesens und in der Überwachung der Politik in den Regionen, außerdem durch die Ernennung wichtiger Minister- oder Verwaltungsposten (Verteidigung, Außenpolitik, Geheimdienste), insbesondere der Richter (Art. 157). Mit der Verfassungsänderung von 1989 wurde die Rolle des religiösen Führers näher bestimmt und insofern limitiert, während es zugleich Äußerungen Chomeinis gab, dass der oberste Rechtsgelehrte über der Verfassung stehe und von derartigen Einschränkungen nicht betroffen sei.⁴⁰¹ Der *rahbar* erhielt jedenfalls mit diesen Präzisierungen eine Art Richtlinienkompetenz, zudem wurden die Anforderungen an seine theologische Qualifikation nach den Schwierigkeiten bei der Bestimmung der Nachfolge Chomeinis gesenkt. Zudem nahm man einen „Schlichtungsrat“, den schon Chomeini eingerichtet hatte, in die Verfassung auf, weil das faktische Vetorecht des Wächterrates gegenüber dem Parlament oft wichtige Entscheidungen blockiert hatte.⁴⁰² Der vom Volk gewählte Präsident als Leiter der Exekutive hat demgegenüber eine nachgeordnete Position und kann vom *rahbar* abgesetzt werden (Art. 110.5).⁴⁰³ Letztlich wird die Gewaltenteilung zugunsten der zentralen religiösen Führungsgremien relativiert und hinsichtlich der Letztentscheidungskompetenz von *rahbar* und Wächterrat eliminiert. Noch komplexer wird die Situation dadurch, dass neben dem verfassungsrechtlich etablierten Gefüge informelle Strukturen quer zum oder gegen den Buchstaben oder den Geist der Verfassung existieren.⁴⁰⁴

Die Ausgestaltung der Gesetzgebung ist von einem komplexen Ineinandergreifen unterschiedlicher Traditionen und Konzepte geprägt. Aus der islamischen Rechtsreflexion stammen das theonome Souveränitätskonzept oder die histori-

⁴⁰⁰ Ebd., 207.

⁴⁰¹ Tellenbach: Zur Änderung der Verfassung der Islamischen Republik, 53.

⁴⁰² Tellenbach: Recht und Gesetz in der Islamischen Republik Iran, 67 f.

⁴⁰³ Ebd., 66.

⁴⁰⁴ Buchta: Who Rules Iran?, 6–10.

sche Selbstverortung der Verfassung durch Rückgriffe auf Mohammeds Vertrag von Medina oder, aus der schiitischen Tradition, auf das Schreiben von Ali an Malik al-Ashtar.⁴⁰⁵ Diese Züge sind vielfach mit westlichen Traditionen des Parlamentarismus verzahnt. Faktisch werden etwa Gesetze, die den schiitischen Auslegungen der Scharia fremd sind, gleichwohl akzeptiert,⁴⁰⁶ aus dem teilweise pragmatischen Grund, dass manche Felder im islamischen Recht nur schwach ausgestaltet sind, etwa das Verwaltungs- oder das Wirtschaftsrecht (ausgenommen das Zinsverbot),⁴⁰⁷ wohingegen im Personenstands- und Erbrecht (s. u., Abschnitt c) die islamische Tradition dominiert. Die Integration nicht-islamischer Elemente gelingt rechtsdogmatisch durch die Geltungsforderung, dass Gesetze islamisch auslegbar (Art. 4), nicht jedoch islamisch in ihrer Genese sein müssen; mit diesem Postulat können Gesetze, die aus westlichen Traditionen stammen, bestehen bleiben.⁴⁰⁸ In der Praxis kommt es allerdings auch zur Umgehung der Scharia, vor allem durch Ausnahmeregelungen oder durch Details der Vertragsgestaltung,⁴⁰⁹ etwa indem mit geliehenem Geld Gewinne gemacht werden, ohne dass formal ein Zins erhoben worden wäre, wodurch die Legalität der Scharia gewahrt bleibe, ihre Legitimität jedoch infragegestellt werde.⁴¹⁰

Ein religionspolitisch besonders sensibles Feld sind die Bestimmungen des Strafrechtes, wo Ansprüche des religiösen Rechtes oft besonders deutlich mit anderen, auch westlichen Ansprüchen konkurrieren (etwa bei den Körperschaften). Der Iran als Islamische Republik hat mehrere Revisionen seines Strafrechts gesehen, in denen das aus dem Jahr 1926 stammende, in der Schah-Zeit überarbeitete Strafgesetzbuch schließlich 2013 eine ganz neue Form erhielt.⁴¹¹ Die Einbeziehung islamischer Vorstellungen – etwa in der Rechtsstellung religiöser Minderheiten – hat nicht dazu geführt, daraus ein „rein islamisches“ Strafrecht entstehen zu lassen, die Struktur des Strafgesetzbuches besitzt weiterhin auch Elemente westlicher Traditionen. So kennt das neue Strafgesetzbuch neben den Regelungen für konkrete Delikte weiterhin einen allgemeinen Teil (wo es um Fragen geht, die alle Straftatbestände betreffen), den es etwa im deutschen und französischen, in dieser Form aber nicht im islamischen Recht gibt, wo die Ordnung des Strafrechts nach den zu verhängenden Strafen dominiert.⁴¹²

405 Tellenbach: Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran, 118.

406 Schirazi: *The Constitution of Iran*, 161–174.

407 Tellenbach: *Recht und Gesetz in der Islamischen Republik Iran*, 70.

408 Tellenbach: *Islamischer Staat und Verfassungsdenken*, 228.

409 Schirazi: *The Constitution of Iran*, 175–222.

410 Ebd., 248–290.

411 Tellenbach: *Grundzüge des iranischen Strafgesetzbuchs von 2013*, 71–86.

412 Ebd., 72.

c. Nichtmuslime

Zoroastrische, jüdische und christliche Gläubige sind in der Verfassung von 1979 als Mitglieder religiöser Minderheiten anerkannt, explizit aber nur diese drei. Sie besitzen die Freiheit, ihre eigenen religiösen Riten zu feiern sowie Personenstandsangelegenheiten und die religiöse Erziehung selbst zu regeln (Art. 13). Muslime wiederum sind unter Verweis auf Sure 60,8 angehalten, „non-Muslims in conformity with ethical norms and the principles of Islamic justice and equity“ zu behandeln und, wie ausdrücklich angefügt wird, ihre Menschenrechte zu respektieren – sofern sie nicht gegen den Islam und den Iran handelten (Art. 14). Zoroastrier, Juden sowie assyrische, chaldäische und armenische Christen besitzen zudem quотиerte Abgeordnetensitze in der Madschles (Art. 64.2), außerdem dürfen sie einen Eid auf ihr jeweiliges heiliges Buch leisten (Art. 67).

Über das Postulat der Gleichheit von Muslimen und Nicht-Muslimen gab es jedoch angesichts ihrer abgestuften Rechte in den islamischen Traditionen beträchtliche Auseinandersetzungen.⁴¹³ Schon im Prozess der Ausarbeitung der Verfassung kam es zu einer Reduktion der Rechte nationaler Minderheiten.⁴¹⁴ Diese Vorbehalte führten schließlich zu weitreichenden und verschärften⁴¹⁵ Einschränkungen der rechtlichen Ausgestaltung dieser Verfassungsregelung. Diskriminierungen betreffen beispielsweise den Ausschluss von Nicht-Muslimen (aber auch von sunnitischen Muslimen) vom passiven Wahlrecht für das höchste Staatsamt,⁴¹⁶ das Apostasie-Verbot⁴¹⁷ und die fehlende negative Religionsfreiheit.⁴¹⁸ Der „Abfall“ vom Islam ist bei Männern im Prinzip mit dem Tod zu bestrafen, Frauen sind in Haft zu nehmen.⁴¹⁹ Das Verlassen des Islam soll als eine Art Officialdelikt bestraft werden, weil dieser Schritt als Sanktionierung göttlicher Rechtsansprüche interpretierbar ist; die Strafen dafür sind unter Rückgriff auf islamische Traditionen (Hinrichtung, Kreuzigung, Steinigung, Amputationen, Auspeitschung) festgelegt.⁴²⁰ Letztlich gerät die vom Völkerrecht im Prinzip garantierte Möglichkeit einer Staatsreligion in Spannung zum Diskriminierungsverbot religiöser Gemeinschaften,⁴²¹ für alle in der Verfassung genannten Gemeinschaften ist die Religionsfreiheit durch die Ausrichtung auf den Islam als Grundlage der Gesell-

413 Tellenbach: Islamischer Staat und Verfassungsdenken, 222 f.

414 Vgl. Art. 5 des Verfassungsentwurf vom Juni 1979 mit Art. 19 der Verfassung vom Dezember.

415 Zur älteren Diskriminierungsgeschichte s. Amirpur: Iran und die Juden, 240–251.

416 Moschtaghi: Die Islamische Republik als Verfassungsprinzip, 195–201.

417 Tellenbach: Der Weg zum Islam – Weg ohne Umkehr?

418 Moschtaghi: Die Islamische Republik als Verfassungsprinzip, 197 f.

419 Tellenbach: Grundzüge des iranischen Strafrechtsbuchs von 2013, 79.

420 Ebd., 84.

421 Moschtaghi: Die Islamische Republik als Verfassungsprinzip, 201–208. 219.

schaft, die sich bis in den allgemeinen Schulunterricht hineinzieht, bestimmt und eingeschränkt.⁴²²

Die praktischen Folgen reichten von Diskriminierungen bis hin zu Verfolgungen.⁴²³ Diese trafen auch immer wieder Juden, die seit Jahrhunderten in Persien leben, vermutlich sogar in besonderem Maß. Das Verhältnis zu ihnen war traditionellerweise von hoher Ambivalenz gekennzeichnet: als *dhimmis* anerkannt und als solche in die Gesellschaft integriert, zugleich aufgrund ihrer Religion und ihrer „Unreinheit“ benachteiligt und ausgegrenzt: eine Existenz zwischen „persecution and cohabitation“.⁴²⁴ Kurz nach dem Beginn der Revolution, am 9. Mai 1979, wurde der Vorsitzende der jüdischen Vereinigung in Teheran, Habibula Elghanian, der bekannte Besitzer eines Industriekonglomerats, unter anderem unter dem Vorwurf der Spionage für Israel und des Zionismus hingerichtet. Dies gilt als ein auslösender Grund für die Auswanderung einer großen Zahl von Juden, die deren Zahl von ehemals 50.000/60.000 bis 100.000 auf ca. 25.000/35.000 (2019) sinken ließ.⁴²⁵ Die anhaltenden politischen Spannungen zwischen dem Iran und Israel haben die prekäre Situation von jüdischen Iraner:innen insbesondere in der Zeit der Präsidentschaft Ahmadinedschads (reg. 2005–2013) verschärft. Gleichwohl gilt die Situation der Juden im Iran zwar als unsicher und abhängig vom Wohlwollen der Regierung, doch als immer noch besser verglichen mit der Qadscharen-Herrschaft und anderen Perioden der persischen Geschichte.⁴²⁶

Mitgliedern von religiösen Minderheiten sind wichtige Funktionen in Regierung, Armee und Parlament verschlossen, ein Amt als Richter ebenfalls, im Erb- und Strafrecht gibt es eine Vielzahl diskriminierender Bestimmungen.⁴²⁷ Konkret etwa wird ein Jude oder Christ, der zum Islam übertritt, zum Alleinerben; offenbar soll diese Regelung einen finanziellen Anreiz bieten, in den Islam zu wechseln. Im Strafgesetzbuch finden sich ebenfalls diskriminierende Klauseln. *Qisas*, die Gleichberechtigung vor dem Gesetz, wird Angehörigen anderer Religionen durch das Strafgesetzbuch nicht umfassend zugesprochen. Wenn ein Jude oder eine Jüdin beispielsweise einen Muslim tötet, können die Angehörigen des Opfers auf der Hinrichtung des Opfers bestehen, doch im umgekehrten Fall muss über

422 „Vorrangiges Ziel aller Bildung ist die Stärkung des Glaubens und der geistigen Grundlagen der Schüler, durch Aufklärung und Unterricht über die Grundlagen und Gebote des Islams sowie der wahrhaftigen zwölfschiitischen *gafari* Rechtsschule“; zit. nach ebd., 194, Anm. 32.

423 Parhisi: Vom Wesen der iranischen Verfassung, 39–43. Vgl. auch die Berichte der UN-Sonderberichterstatter für Religions- oder Glaubensfreiheit oder diejenigen von Amnesty International zum Iran.

424 Amirpur: Iran's Policy towards Jewish Iranians and the State of Israel, 384 f.

425 Ebd., 382. 396.

426 Menashri: Iran/Persia, 599 f.

427 Amirpur: Iran's Policy towards Jewish Iranians and the State of Israel, v. a. 385 ff.

die Forderung der Familienangehörigen nach der Hinrichtung des Mörders durch die Richter entschieden werden.⁴²⁸

Hinsichtlich des Christentums ergeben sich Probleme auf anderen Ebenen, weil es zu einer schwer ermittelbaren Zahl von Muslimen kam und kommt, die ins Christentum eintraten, vielfach in eine evangelikale Gemeinschaft.⁴²⁹ Aufgrund der prekären Situation fehlen verlässliche Daten, Schätzungen reichen von einigen zehntausend bis zu einer siebenstelligen Zahl von Christen im Iran.⁴³⁰ Sie treffen sich meistens in Hauskirchen, wobei immer wieder Leiter oder Mitglieder verhaftet werden, aufgrund des Apostasieverbots droht ihnen die Todesstrafe, die allerdings offenbar nur selten exekutiert wird. Sie sind zudem von den Verboten betroffen, die auch die rechtlich anerkannten Kirchen betreffen, etwa ist allen christlichen Kirchen untersagt, die Landessprache Farsi als Gottesdienstsprache zu benutzen.

Eine nochmalige Verschärfung liegt bei den Bahai vor. Sie zählen zu den „Apostaten“, da sie nicht unter das *dhimma*-Recht fallen, welches vorislamische Religionen schützt, denen eine Offenbarung vor Mohammed zugesprochen wird. Ihre Gründer, Ali Muḥammad Schirazi (der „Bab“) und sein Nachfolger, Mirza Ḥusain Ali Nuri („Bahaullah“) hatten in der Mitte des 19. Jahrhunderts eigene Offenbarungen verkündet und damit sowohl den Geltungsanspruch Mohammeds als auch des Koran infragegestellt. Ihre Anhänger wurden nach der Revolution systematisch verfolgt, häufig gefoltert, und mehr als 200 von ihnen getötet, oft nach den Regeln islamischer Rechtstraditionen gekreuzigt oder gesteinigt.⁴³¹

d. Eherecht und der Status von Frauen

Die Gleichberechtigung von Mann und Frau ist in der Verfassung festgeschrieben (Art. 20), allerdings hat der Iran als einer von sechs UNO-Mitgliedern die Frauenrechtskonvention aus dem Jahr 1979 (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women) nicht unterschrieben (ebensowenig wie der Vatikan). Die darauf folgenden Ausführungen in Art. 21 verpflichten die Regierung, die Rechte von Frauen in jeglicher Hinsicht zu gewährleisten, und zwar „unter Berücksichtigung der Maßstäbe des Islam“. Genauer bestimmte Rechte betreffen den Mutterschutz und die Versicherungen für alte oder alleinstehende Frauen, die Errichtung von Familiengerichten sowie die gesetzliche Vormundschaft eines Mannes, aber mit der Erweiterung, dass jetzt auch „würdige Mütter“

⁴²⁸ Rafizadeh: „I Want to Die in My Homeland“.

⁴²⁹ Wahdat-Hagh: Religionsfreiheit im Iran.

⁴³⁰ Bost: Konversion trotz Repression.

⁴³¹ Hutter: Handbuch Bahā'ī, 60–68; ders.: Iranische Religionen, 195–198; Buck: The „Baha'i Question“.

in diese Funktion eintreten können. Im Hintergrund stand unter anderem die Aufhebung von familienrechtlichen Regelungen aus der Schah-Zeit,⁴³² insbesondere des *Family Protection Law*, das etwa außerjuristische Scheidungen verbot oder die Polygamie beschränkte (aber eine unbegrenzte Zahl von parallelen, zeitlich befristeten Ehen gestattet hatte⁴³³); viele Festlegungen aus den Jahren vor 1979 wurden jedoch beibehalten.⁴³⁴

Der Verfassungstext changiert auch an anderen Stellen in einer Neubestimmung der Rolle der Frau. So sei sie nicht mehr als „Arbeitswerkzeug im Dienste der Verbreitung übermäßigen Konsums und der Ausbeutung“, wie unter dem Schah-Regime, zu betrachten (Präambel/Frau), nicht zuletzt angesichts des Einsatzes von Frauen „auf allen Schauplätzen dieses heiligen Kampfes“, etwa wenn sie „mit einem Kind im Arm ... dem Kampfplatz und den Maschinengewehrläufen entgegeneilt“ (Präambel/Zorn); deshalb dürfe die Frau nicht auf die „wichtige und wertvolle Aufgabe einer Mutter“ beschränkt werden. Zugleich aber wird die Familie als eine grundlegende gesellschaftliche Einheit der islamischen Gesellschaft betrachtet (Präambel/Frau; Art. 10), deren „Heiligkeit“ auf der Grundlage des islamischen Rechtes und der islamischen Ethik durch den Staat gesichert werden soll (Art. 10).

Die Bestimmung der Position von Frauen zwischen formaler Gleichberechtigung und der islamischen Konzeption genderspezifischer Rechte und Pflichten hat über Grundsatzdebatten hinaus, ob formale Gleichheit mit islamischen Traditionen vereinbar oder von ihr gedeckt sei,⁴³⁵ zu einer Vielzahl spezifischer Regelungen geführt. Frauen als Richterinnen etwa wurden nach der Revolution im Prinzip mit einem Amtsverbot belegt und zu Beraterinnen zurückgestuft, aber nach Aushandlungen in Einzelfällen auch wieder zugelassen.⁴³⁶ Bei den Möglichkeiten der Eheführung existiert neben der auf Dauer angelegten Verbindung die namentlich in der schiitischen Tradition verbreitete Ehe auf Zeit, deren Rechtsfolgen allerdings gering sind, es entstehen etwa keine vermögensrechtlichen Ansprüche.⁴³⁷ Im Bereich der Ehescheidung wurde nach 1979 das einseitige Scheidungsrecht des Mannes, die „Verstoßung“ der Ehefrau, nach seinem Verbot in der Schahzeit wieder eingeführt, bedarf allerdings der Zustimmung eines Gerichts und wird in der gericht-

432 Kar: Iran (Modern Family Law).

433 Amirpur: Khomeini, 281.

434 Baktiari: Iran Sharia Politics; zum Erhalt von Gerichtshöfen in der Tradition dieses Gesetzes S. 130.

435 Parhisi: Frauen in der iranischen Verfassungsordnung, 158–163; Tellenbach: Islamischer Staat und Verfassungsdenken, 222 f.

436 Parhisi: Frauen in der iranischen Verfassungsordnung, 181 f.

437 Siahpoosh: Das Familien- und Erbrecht im Iran, 43 f.

lichen Praxis sehr unterschiedlich gehandhabt.⁴³⁸ Auch in Scheidungs- und Sorgerechtsfragen sind Frauen benachteiligt, zudem besitzen als Zeuginnen einen geringeren Stellenwert und unterliegen besonderen Kleidungsvorschriften (Kopftuchpflicht in der Öffentlichkeit),⁴³⁹ aber einige für Frauen ungünstige nachrevolutionäre Regelungen wurden revidiert, etwa indem man Scheidungsmöglichkeiten für Frauen wieder erweiterte.⁴⁴⁰ Die religiös begründeten Benachteiligungen konnten in der Praxis bis zur Anwendung massiver Gewalt reichen.⁴⁴¹ Ein klassisches Feld kontroverser Debatten, dessen Virulenz am Beispiel Tunesiens noch deutlich werden wird (↗ u. a. 5.4.2; 5.4.4), war das Erbrecht. Die numerische gleiche Aufteilung zwischen Männern und Frauen gegen die Regelung in der *Sure an-Nisa* (Q 4,11) wurde 2004 nach engagierten Debatten abgelehnt.⁴⁴²

Die Polygynie ist (anders als in Tunesien und im Familienschutzgesetz von 1974) in der Islamischen Republik nicht verboten, aber in der Verfassung ebenso wenig wie im Zivilgesetzbuch explizit geregelt. 1984 erklärte ein Gericht das Verbot der Eintragung einer zweiten Ehe für nicht mit der Scharia vereinbar,⁴⁴³ und auch an der Zeitehe („Genussehe“), die allein auf dem Konsens beruht, hielt man mit detaillierten Vorschriften fest.⁴⁴⁴

Allerdings ist die Heirat mit einer weiteren Frau an Kriterien geknüpft, vor allem an die Zustimmung der ersten Frau, und kann auch weitere Bedingungen umfassen, etwa dass eine Ehefrau ihre Ehepflichten nicht erfüllen kann, unheilbar krank, zu einer Freiheitsstrafe verurteilt, suchterkrankt, verschollen oder unfruchtbar ist.⁴⁴⁵ Diese Einschränkungen werden in der islamischen Rechtsliteratur häufig diskutiert. 2008 lag allerdings im iranischen Parlament ein Gesetz zur Abstimmung vor, das die Zustimmungspflicht der Erstfrau nicht enthielt. Diese Regelung wurde aufgrund des Engagements von Frauen bis ins religiöse

438 Ebd., 124–128.

439 Paidar: *Women and the Political Process*, 337–353.

440 Kar: *Iran (Modern Family Law)*, 468.

441 Zu Säureattentaten s. <https://www.sueddeutsche.de/panorama/iran-tausende-protestieren-gegen-saeureangriffe-auf-frauen-1.2187304> (13.8.2019); zu staatlich sanktionierten Vergewaltigungen und Tötungen s. Report of the Economic and Social Council: *Situation of Human Rights in the Islamic Republic of Iran*, UN Doc. A/45/697, S. 27 („It has also been alleged that a virgin woman condemned to death goes through forced matrimony and is deflowered before the death sentence is carried out.“) Zur sexuellen Unterdrückung von Frauen Azari: *Sexuality and Women's Oppression in Iran*, 114 f.

442 Bahramitash: *Iranian Women during the Reform Era*, 95.

443 Mir-Hosseini: *Sharia and National Law in Iran*, 353.

444 Amirpur, Katajun: *Khomeini*, 281.

445 Siahpoosh: *Das Familien- und Erbrecht im Iran*, 46 f.

Lager hinein und nach kontroversen Debatten aber zugunsten der Zustimmungsregelung nicht angenommen.⁴⁴⁶

Parallel zum geschriebenen Recht hat sich die lebensweltliche Praxis zur Bestimmung der Rolle von Frauen eigene Wege gesucht. So etwa finden sich Frauen in geringem Ausmaß im Parlament (2020: 16 von 290 Mitgliedern), aber in relativ hohem Ausmaß als Hochschullehrerinnen.⁴⁴⁷ Ein sensibles Indiz für Wege außerhalb des gesetzlichen Rahmens, das sich allerdings empirisch nur schwer erfassen lässt, ist die Nichtbeachtung der Vorschriften zur Partnerschafts- und Sexualethik insbesondere unter jungen Iraner:innen.⁴⁴⁸ Weitere Verschiebungen kommen durch die erhöhte Bildung von Frauen, die auch nach der Revolution weiter zugenommen hat, auf die gesellschaftliche Praxis zu. Beispielsweise stellen Frauen an manchen theologischen Hochschulen in Ghom die Mehrheit der Studierenden. Zu erwarten steht, dass diese sozialstrukturellen Veränderungen das Verhältnis von Verfassung und gelebter Praxis weiter verändern werden.⁴⁴⁹

e. Verfassungshistorischer Rückblick

Die Verfassung von 1979 besitzt Traditionen, die eine teils autochthone Genese haben und teils im Prozess eines „legal borrowing“ (↗ 3.1) hinzugekommen sind. Die Tatsache, dass man überhaupt eine Verfassung zur Grundlage des *ordre politique* gemacht hat, folgt seit derjenigen von 1906 einem nordamerikanisch-kontinentaleuropäischen Modell (Großbritannien ist ja einen anderen Weg gegangen), und auch die Struktur der Verfassung mit Präambel, Grundrechten und Anwendungsregelungen steht in dieser Tradition. Zugleich besitzt die iranische Verfassung eine hohe Eigenständigkeit gegenüber den westlichen Traditionen, indem ihr der Vorrang islamischer Werte und Normen eingeschrieben ist. Dass die religiöse Grundierung und in ihr die spezifisch schiitische Komponente durch die revolutionären Umwälzungen und die Machtstellung Chomeinis verstärkt wurden, gibt dieser Verfassung ein besonders scharfes Profil. Die islamischen Leitprinzipien gehen zwar nicht auf „die Anfänge“ des Islam zurück, doch das nimmt ihnen in einer rezeptionshistorischen Perspektive nichts von ihrer Bedeutung.

In dieser Perspektive kombiniert diese Verfassung autochthone und importierte Elemente, demokratische und monarchische sowie religiöse und säkulare Konzepte, national(istisch)e und panislamische Ideale und nicht zuletzt unterschiedliche theologische Positionen.⁴⁵⁰ Eine Kategorisierung dieser Verfassung als

446 Parhisi: Frauen in der iranischen Verfassungsordnung, 145.

447 Badry: Zum Profil weiblicher ‚Ulamā‘ in Iran.

448 Abdolmanaf u. a.: „Men’s Power can be Overridden by Women’s Sexual Power“, 141 f.

449 Parhisi: Vom Wesen der iranischen Verfassung, 32 f.

450 Schirazi: The Constitution of Iran, 346.

„westlich“ oder „islamisch“ (mit inadäquaten Oppositionsbegriffen) macht angesichts der Ergebnisse dieser Austauschprozesse keinen Sinn. Viele Einordnungen nutzen deshalb Begriffe, die mit Verschränkungen arbeiten.⁴⁵¹

Allerdings sagt die Pluralität von Traditionen noch wenig über interne Hegemonien aus. Fokussiert man stärker auf die Struktur der Verfassung, kann man eine Hegemonie westlicher Traditionen ausmachen, schaut man auf inhaltliche Regelungen, insbesondere die Priorisierung der Religion, kann man eine islamisch-schiitische Hegemonie entdecken. Eliminieren lässt sich keines dieser Elemente. Die Struktur des westlichen Verfassungskonzeptes wurde mit Konzepten und Inhalten aus der islamischen Tradition neu grundiert und überformt, wie etwa bei Fragen der Souveränität (Gottes oder/versus des Volkes), der Gewaltenteilung, des Personenstandsrechts oder der Stellung der Mullahs deutlich wird. Vieler dieser Elemente besitzen Grundlagen in einer islamischen Grammatik, die mit dieser Durchdringung eine hohe Widerstandskraft gegenüber Vorstellungen aus einer westlichen Tradition zeigt.

5.3.5 Abdolkarim Sorousch

a. Biographie

Hossein Hadsch Faradschullah Dabbagh, geboren 1945, der unter seinem Sekundärnamen Abdolkarim Sorousch bekannt ist, zählt zu den viel gelesenen und auch außerhalb des Iran weit bekannten iranischen Philosophen und Religionstheoretikern. Er steht exemplarisch für einen Zweig der iranischen Philosophie, in dem Religion und Politik konzeptionell und biographisch verbunden sind. Damit dokumentiert er nur ein Segment des intellektuellen Denkraums im Iran, säkulare Philosoph.inn.en haben ganz andere Positionen bezogen. Aber er hat die Spannungen zwischen westlicher und islamischer Moderne durchdacht und am eigenen Leib durchlebt. Er dokumentiert darin wie kaum ein anderer die Ambivalenz der islamischen Republik im Iran und damit die Auseinandersetzung um die Konsequenzen einer islamischen Grammatik.

Sorouschs erster Namensteil Abdolkarim bedeutet „Dienes Gottes“, wobei Karim einer der 99 islamischen Namen Gottes ist; Sorousch kommt aus dem Persischen und kann Bote/Offenbarung bedeuten. Er wurde in Teheran geboren, erhielt er eine tradi-

⁴⁵¹ Beliebt sind Kombinationen von „modern“, „islamisch“ und „Innovation“, etwa bei Hashemi: Islam, Secularism, and Liberal Democracy, 52; Zubaida: Islam, the People and the State, 3. 18.

tionelle Bildung⁴⁵² und interessierte sich – so seine Selbstdarstellung – als 16-jähriger außerhalb des regulären Unterrichtes für die Exegese des Koran.⁴⁵³ Nach seinem Schulabschluss studierte er Chemie in Teheran und London und schloss dieses Studium mit einer Promotion ab; Abschlüsse erlangte er in London zudem nach einem Studium der Fächer Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftstheorie. Eine theologische oder religionswissenschaftliche Ausbildung hat Sorousch nicht genossen, er schreibt von einem „self-taught knowledge“ in der Koranexegese.⁴⁵⁴ In London soll er sich an Schah-kritischen Demonstrationen beteiligt haben.

Nach der Revolution ging er zurück in den Iran, wo er sich im Rahmen der „islamischen Revolution“ engagierte und seit 1980 im „Hohen Rat für Kulturrevolution“ arbeitete,⁴⁵⁵ dessen sieben Mitglieder von Chomeini selbst ernannt worden waren und der für die Durchsetzung von dessen Universitätspolitik verantwortlich zeichnete. Hier blieb Sorousch bis 1984 tätig.⁴⁵⁶ Im Hintergrund steht eine intellektuell enge Beziehung zu Ajatollah Morteza Motahhari, einem engen Vertrauten Chomeinis.⁴⁵⁷

Sorousch hat eigenen Aussagen zufolge während dieser Phase an dem Grundsatz festgehalten, dass man religiöse Überzeugungen nicht erzwingen könne. Zudem habe er Schwierigkeiten mit den Klerikern bekommen, er sprach später von seinen Problemen mit der Zensur seitens des *Ministry of Guidance*.⁴⁵⁸ Er habe sich auch dafür eingesetzt, dies mit der Zustimmung Chomeinis, die Universitäten nach der dreijährigen Schließung bis 1983 wieder zu öffnen; diese Liberalität sei ein Ausgangspunkt der Konflikte mit dem Regime gewesen.⁴⁵⁹ Allerdings zeichnen seine Aussagen aus dieser Zeit (auch) ein anderes Bild. Er war im Herbst 1981 von der Notwendigkeit der Islamisierung der Universitäten überzeugt („if we cannot Islamize a discipline, it will remain closed“⁴⁶⁰) und begründete dies mit der notwendig kulturellen Prägung von Sozialwissenschaften.⁴⁶¹ Ob er an Entlassungen von Professoren beteiligt war, ist unklar.⁴⁶² Nach der Flucht des ersten gewählten Präsidenten Bani Sadr, als Zehntausende inhaftiert und Tausende hingerichtet wurden,

452 Jahanbakhsh: Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran, 143.

453 Soroush: Reason, Freedom, and Democracy in Islam, 4 f.

454 Ebd., 14.

455 Ghamari-Tabrizi: Islam and Dissent, 89 f.

456 Amirpur: Reformislam, 173.

457 Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, 25.

458 Soroush: Reason, Freedom, and Democracy in Islam, 19.

459 Ebd., 12.

460 Zit. nach Ghamari-Tabrizi: Islam and Dissent, 116.

461 Ebd.

462 Sorousch bestreitet dies, unter Dissidenten kursieren aber Entlassschreiben mit seiner Unterschrift.

habe Sorousch 1982 das Vorgehen der Regierung als göttlichen Willen gerechtfertigt.⁴⁶³ Zudem arbeitete er als Zensor und ließ missliebige Bücher auf den Index setzen und verbieten,⁴⁶⁴ 1980 verurteilte er den Marxismus als „teuflische Ideologie“⁴⁶⁵ (wobei zwischen Überzeugung und politischer Korrektheit schwer zu unterscheiden ist). Die Kölner Islamwissenschaftlerin Katajun Amirpur nannte ihn 2013 den „Hofideologen“ der Revolution,⁴⁶⁶ wertschätzte ihn aber zehn Jahre später im Blick auf seine religiös-philosophischen Überlegungen auch als „Irans größten Philosophen“.⁴⁶⁷

Ende der achtziger Jahre verteidigte Sorousch dann westliche Traditionen, darunter die Freiheit der Universität, und wurde zu einem wichtigen Bezugspunkt intellektueller Dissidenten.⁴⁶⁸ Zwischen Mai 1988 und März 1991 verfasste er die Aufsatzreihe *The Theoretical Contraction and Expansion of the Sharia*, in der er eine Flexibilisierung der Interpretation des Koran und des Islam forderte⁴⁶⁹ (s. u.). Weitergehende Kritik am iranischen System äußerte Sorousch öffentlich wohl erst nach dem Tod Chomeinis im Jahr 1989.⁴⁷⁰ 1995 schrieb er in der Zeitschrift *Kiyan*, der Anspruch der Geistlichen auf die Führungsbefugnis sei gescheitert, die Demokratie deshalb die Alternative,⁴⁷¹ er warf ihnen vor, sich durch die Einziehung des Fünften aushalten zu lassen, dazu kamen in diesen Jahren Auseinandersetzungen über Inhalte in der Zeitschrift *Kayhane Farhangi*, bei der er engagiert war. Und so sei er bei den staatstragenden Gelehrten 1996 in Ungnade gefallen.⁴⁷² Nach seinem Weg ins Exil Ende der neunziger Jahre missbilligte er dann die iranische Politik deutlich, so kritisierte er 2009 Ajatollah Chamenei ange-

463 „That God has consecrated the emergence and the establishment of the Islamic Republic. This divine blessing has descended upon us like the coming of springtime to arid land and it is the duty of all people of this country to be content and grateful for the blooming of the spring. Like a tree, they ought to submit themselves to this breeze and wear the green garment of appreciation. Otherwise, God forbid, they will suffer retributions if they show no gratitude towards God's benevolence.“ Zit. nach Ghamari-Tabrizi: *Islam and Dissent*, 127.

464 Amirpur: *Die Entpolitisierung des Islam*, 13.

465 Seidel: *Philosophische Hermeneutik und religiöse Erkenntnistheorie*, 1092.

466 Amirpur: *Reformislam*, 173. Stellungnahmen zur Kooperation mit dem revolutionären Regime fehlen in den Interpretationen von Jahanbakhsh: *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran*, 140–171, oder im Vorwort von Soroush: *The Expansion of Prophetic Experience*.

467 Amirpur: *Iran ohne Islam*, 221.

468 Ghamari-Tabrizi: *Islam and Dissent*, 190.

469 Ebd., 192–196.

470 Amirpur: *Reformislam*, 175 f.; Amirpur: *Die Entpolitisierung des Islam*, 58.

471 Amirpur: *Politisches Denken von der Konstitutionellen Revolution bis zur Gegenwart*, 1130 f.

472 Amirpur: *Reformislam*, 175.

sichts von Unregelmäßigkeiten bei der Wiederwahl des Präsidenten Ahmadinedschad.⁴⁷³ Aber eine offene Thematisierung seiner Kooperation mit dem iranischen Regime liegt aus der Feder Sorouschs nur begrenzt vor.⁴⁷⁴

Sorousch hebt in seiner biographischen Selbstbeschreibung die Beschäftigung mit westlichen Autoren hervor, etwa hinsichtlich der kritischen Auseinandersetzung mit dem Marxismus oder der Aufklärung, insbesondere, um ein von ihm herausgestrichenes Beispiel zu nehmen, mit David Hume.⁴⁷⁵ Zugleich legt er Wert darauf, dass ihn die philosophische Tradition Persiens geprägt habe. Immer wieder verweist er auf den großen Einfluss unter anderem von Mulla Sadre oder Schariati,⁴⁷⁶ seine Interpreten verwiesen zudem auf die Methoden islamischer Gelehrter, *ijtihad*, *aql* und *ijma*, und überhaupt auf das Denken der Mutaziliten.⁴⁷⁷ Sorousch selbst recurriert häufig auf spirituelle Literatur islamischer Provenienz. Er sei „al-Ghazzali's charm“ erlegen, habe bei Rumi entdeckt, dass es eine „individual religion based on personal experiences“ gebe; dies sei als „mysticism“ die „esoteric dimension of religion“.⁴⁷⁸ Manche grob geschnittene Kategorisierungen, etwa der Mystik, kommen dabei Stereotypen nahe.⁴⁷⁹ Wie intensiv und wann er sich mit diesen religiösen Werken beschäftigt hat, ist aus den übersetzten Texten nicht klar zu entnehmen.

Seit etwa 2000 lehrte Sorousch an Universitäten in Harvard, Yale, Princeton, New York (Columbia University), Washington (Georgetown) und Maryland sowie am Berliner Wissenschaftskolleg. In der Zeit des als eher gemäßigt geltenden Präsidenten Mohammed Chatami (reg. 1997–2005) hielt er auch Vorträge im Iran und war dort Mitglied in der Akademie der Wissenschaften.⁴⁸⁰

Seine Äußerungen zu religionspolitischen Fragen insbesondere aus den 1990er Jahren sind übersetzt zugänglich (in *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, im folgenden abgekürzt mit RFD nachgewiesen⁴⁸¹), in denen unter anderem die Begriffe Moderne, Religion, Politik/Demokratie, Menschenrechte, Wissenschaft und Säkularisierung eine wichtige Rolle spielen. Diese Äußerungen aus der Zeit vor der

473 Shirali: *The Mystery of Contemporary Iran*, 249.

474 Ghamari-Tabrizi: *Islam and Dissent* (erschieden 2008), 129.

475 Soroush: *Reason, Freedom, and Democracy*, 5. 18.

476 Zu Mulla Sadre s. Ghamari-Tabrizi: *Islam and Dissent*, 113 u. a.

477 Jahanbakhsh: *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran*, 162. 170.

478 Soroush: *Reason, Freedom, and Democracy*, 17.

479 S. etwa die Phänomenologie eines „fear-based mysticism“ bei al-Ghazzali und eines „love-based mysticism“ bei Rumi (Soroush: *Reason, Freedom, and Democracy*, 17).

480 Jahanbakhsh: *Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran*, 146.

481 Soroush: *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. Eine zweite Sammlung von Texten (ders.: *The Expansion of Prophetic Experience*) vor allem aus den Jahren 1997 bis 2001 ist in geringerem Ausmaß religionspolitischen Fragen gewidmet.

Exilierung stehen im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen, weil sie den Spagat zwischen der Kooperation mit einem hochreligiösen System, das in zentralen Punkten demokratiekritisch ist, und den Vorstellungen einer liberalen westlichen Demokratie, denen damals auch im Iran nicht auszuweichen war, aushalten und damit grammatikalische Strukturen in Sorouschs religiösem Denken besonders deutlich machen.

Seine Vorstellungen sind transversal von der Existenz der „Moderne“ geprägt, deren Konzeption er nur mit groben Strichen erläutert, aber in der Wissenschaft, liberale Demokratie, verfassungsrechtlich garantierte Religionsfreiheit, Individualisierung religiöser Praxis und Säkularisierung fast immer gemeinsam mit dem Begriff modern/Moderne auftauchen. Diese Texte entstanden allerdings nach seiner Distanzierung von der Herrschaft der Mullahs, Texte aus der Zeit seiner Unterstützung der „Islamischen Revolution“ hat er nicht in seine Textsammlungen aufgenommen.

b. Religion

Sorousch bestimmt Religion im Rahmen seiner religionsphilosophischen Überlegungen folgendermaßen:

Religion is sacred and heavenly, but the understanding of religion is human and earthly. That which remains constant is religion [*din*]; that which undergoes change is religious knowledge and insight [*ma 'refat-e dini*]. (RFD 31)

Dahinter steht nicht nur die religionshistorisch weit verbreitete Unterscheidung zwischen einem zeitenthobenen und einem kulturellen Verständnis von Religion, sondern auch, wie an vereinzelten Stellen aufblitzt, bei Sorousch ein spiritualistisches Konzept: „The virtue of religion lies in its capacity to induce enchantment“ (RFD 142). Diese Position hat Sorousch in späteren Jahren deutlich verstärkt, indem er Religion von einer „religious experience“ her konzipierte⁴⁸² und den Islam als „the historical extension of a gradually-realised prophetic experience“ deutete.⁴⁸³ Dahinter stand seine schon im Iran vertretene These, dass Gott den Text des Koran nicht direkt offenbart, sondern vielmehr Mohammed inspiriert habe. Auf dieser Grundlage kartierte Sorousch das Spannungsfeld von Religion und Politik zwischen den Polen sacred/heavenly und human/earthly. Konkret nahm er eine Unterscheidung zwischen einer zeit- und kulturinvarianten Religion von ihrer kulturellen Interpretation mit der Metaphorik von Kontraktion und Expansion vor:

482 Sorousch: The Expansion of Prophetic Experience, 4.

483 Ebd., 16.

The theory of the contraction and expansion of religious interpretation unlocks the secret of all such questions. It separates religion and religious knowledge, considers the latter as a branch of human knowledge, and regards our understanding of religion as evolving along with other branches of human knowledge. The insights and needs of a new age embolden the jurisconsult, play midwife for the pregnant matron of shari'ah, and enkindle the spirit of Greek sensibility in the body of religious understanding. Further, it becomes clear that it is religious knowledge, not the scripture itself, that takes the pigments and aroma of cultures, undergoes change, and needs purification. Revivalists, who are empathetic philosophers of religion, do not replace religion with their understanding of it. They simply replace one understanding of religion with another. While accepting the eternal nature of the Qur'an and the Tradition, the revivalists refresh and complement our knowledge of them. That which remains constant is the religion; that which changes is religious understanding. (RFD 33)

Sorousch gibt keine Hinweise auf die historischen Kontexte der Metaphorik von Extraktion und Kontraktion.⁴⁸⁴ Ebenso wenig expliziert er sie systematisch, meint aber offenbar eine Art abduktives „Ping-Pong“ zwischen den unveränderlichen Grundlagen der Religion und ihren kulturellen, falsifizierbaren⁴⁸⁵ Adaptionen. Der Koran, „scripture itself“, wird dabei als unveränderlich gedacht und damit gegenüber der historisch-kritischen Analyse immunisiert. Die Konsequenzen betreffen viele Aspekte seines Denkens. Eine unmittelbare Folge betrifft den Umgang mit dem Koran. Schon Mohammed sei für Sorousch, so Amirpur, kein „willenloses Instrument Gottes“ gewesen.⁴⁸⁶ Deshalb enthalte der Koran in seiner den Menschen zugänglichen Form kein unmittelbar anwendbares Wissen, insofern es nur in der „Expansion“ der Interpretation zugänglich sei. Ein solcher Prozess der Interpretation generiere immer eine Vielzahl von unterschiedlichen oder gar kontradiktorischen Positionen. Die „Heiligkeit“ des Textes und die analytische Arbeit der Exegeten beansprucht Sorousch damit aus einem zerstörerischen Konkurrenzverhältnis zu lösen: „The sacredness of the Qur'an and the Tradition do not rub off on the knowledge and erudition of the seminary scholars.“ (RFD 177) Als mittelbare Folge relativiert er damit die Stellung der muslimischen Gelehrten. „Merely human and fallible juristconsults, clergymen, and theologians reside at the Hawzeh [Ausbildungsstätte, hz], not God, nor the Prophet, nor the blessed Imams.“ (RFD 177) Ihr Interpretationsanspruch wird demonopolisiert und letztlich ein abschließendes Urteil in exegetischen Fragen bezweifelt, womit er eine

⁴⁸⁴ Nahe liegt der Bezug auf die Vorstellung des Zimzum bei Isaak Luria, der das Verhältnis von Gott und Schöpfung im Modell von Zusammenziehung und Ausdehnung dachte.

⁴⁸⁵ Zu den in ihrer Intensität unklaren Beziehungen zu Popper s. Seidel: Abdolkarim Sorousch, 84.

⁴⁸⁶ Amirpur: Reformislam, 195.

klassische theologische Machtposition bestreitet und letztlich die Vorstellung einer stellvertretenden religiösen und politischen Rolle der Geistlichen (*velayat*) beschränkt.

c. Politik/Demokratie

Auf dieser Basis entwickelt Sorousch seine grundlegenden Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Politik, in denen theologische wie pragmatische Faktoren aufeinander verwiesen werden.

In any event, religious governments that are based on religious societies will be democratic only when they seek to combine the satisfaction of the Creator and that of the created; when they are true both to the religious and extrareligious concerns; and when they equally respect prereligious and postreligious reason and morality. In the elusive and delicate balance between the two realms lies the rare elixir that the contemporary world, because of its neglect, finds unattainable or undesirable. (RFD 130)

Sorousch sieht die Scharia in diesem Kontext nur als interpretierte Praxis und nicht als Letztbegründung („We are *sharihan* [interpreters of religion], not *sah-rî'an* [initiators of religion]“, RFD 37; Übersetzung Sorousch), die aber eine religiöse Demokratie absichern könne („The protection of religious ordinances [*shari'ah*] strengthens religious democracy“, RFD 146) und dies in der islamischen Welt auch soll. Bezeichnenderweise greift er (in dieser Übersetzung) die klassische Unterscheidungsmetapher von „zwei Reichen“ („two realms“ [RFD 130]) für das Verhältnis von Religion und Politik auf. In dem Augenblick allerdings, wo Sorousch seine Vorstellung mit einer starken Theorie der Begründung von Religion in innerer Erfahrung verband, hat ihn die Kritik getroffen, mit dieser Vorstellung werde Religion aus dem politischen Leben herausgedrängt.⁴⁸⁷

Im Rahmen derartiger Überlegungen identifiziert er Eigenheiten der islamischen Tradition:

The language of religion (especially that of Islam as exemplified by the Qur'an and the Tradition) is the language of duties, not rights. In these texts, human beings are given commandments by a supremely sovereign authority. The language of *shari'ah*, is that of commanding, as the picture of humanity in the mirror of religion is that of a duty-bound creature. (RFD 62)

Mit dieser Charakterisierung des Islam durch eine Semantik göttlicher Anordnungen und menschlicher Pflichten postuliert Sorousch ein Selbstverständnis, das im Vergleich mit dem Christentum eine andere Schwerpunktsetzung, etwa in der Semantik des Glaubens (oder im theologischen Antagonismus von Gesetz und Evan-

⁴⁸⁷ Jahanbaksh: Islam, Democracy and Religious Modernism in Iran, 163; Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam.

gelium), ein spezifisches Profil des Islam postuliert. Diese Position bezieht er auch auf politische Strukturen im Iran und ordnet das Theologumenon der stellvertretenden Herrschaft der Mullahs, die sich durch eine „religiöse Seele“ legitimiere, die die Freiheit zum Glauben sichere,⁴⁸⁸ diesem Pflichten-Paradigma zu: „The government founded on the guardianship of the jurisconsult as based on duties“ (RFD 63).

Sorousch nimmt hier eine Triangulation von göttlichem Gesetz, menschlicher Entscheidung und dazwischen der stellvertretenden Ausübung politischer Macht durch die Mullahs vor. In deren Bindung an eine Pflichtenethik kann man eine Legitimierung der politischen Rolle der Mullahs lesen, aber auch eine Begrenzung ihrer Entscheidungsgewalt. Damit versteht sich Sorousch als Verteidiger einer islamisch geprägten Demokratie im Rahmen der Konkurrenz unterschiedlicher politischer Systeme, wobei er ausdrücklich die Vereinbarkeit von Demokratie und Religion postuliert. Ihm gehe es um die Möglichkeit einer „religious democracy“, wie er immer wieder betont, also nicht um eine säkulare Demokratie:

Therefore, protecting religious ordinances and edicts will, without doubt, strengthen religious democracy. ... The protection of religious ordinances [shari'ah] strengthens religious democracy in the following [three] respects: *Through protecting the identity of the religious society. ... Through expanding legal discipline; ... Through augmenting three auspicious and provocative sensitivities in society.* (RFD 146 f. [alle Ergänzungen in Klammern von Sorousch])

Diese religiöse Demokratie unterscheidet er von einer „religious society“, die „through difficult cycles of contraction, expansion, modification“ zu einem neuen Gleichgewicht kommen müsse (RFD 135). Religion und Staat stehen hier, wenn man einen Begriff aus dem religionsfreundlichen westlichen Verfassungsdiskurs nehmen will, in einem „kooperativen“ Verhältnis, das Sorousch auf der Grundlage einer eigenen islamischen Tradition zu konzipieren sucht.

Scharf grenzt er sich konsequenterweise gegen religionskritische Demokratiekonzepte ab. Dazu zählt er die „dangerous errors“, etwa wenn „Democracy is equated with extreme liberalism“ (RFD 134). Diese Form des Liberalismus existiere, wenn „today's liberal democratic governments pursue people's happiness to the exclusion of God's approval“ (RFD 122). Auch die Idee einer direktdemokratischen Volkssouveränität gehört für ihn zu den Positionen, die er nicht teilt:

The idea that religion and democracy are mutually exclusive has its roots in another illusion as well: the belief that in a democracy everything is subject to referendum and debate and that nothing has a solid and a priori foundation.' This is false. (RFD 151).

⁴⁸⁸ So in der Wiedergabe bei Amirpur: Politisches Denken, 1130.

Dahinter steht das islamische Theologumenon einer Souveränität Gottes und bei Sorusch die Befürchtung, dass dessen gesetzgeberische Vollmacht durch eine volksdemokratische Legislative eingeschränkt werden könnte. Vielmehr geht Sorusch davon aus, dass urteilsfähige Menschen ethische Entscheidungen aus vernünftiger Einsicht (wenngleich offenbar möglicherweise kontingent) in einer Art Konkordanz mit religiösen Begründungen fällen.

Not everything is left to the contest of human opinions. People with independent will and discernment, and with complete freedom and awareness, extrapolate certain principles of ethics and pragmatics from their religion (such as renouncing alcohol and gambling in Islamic societies). Although the origin of these principles is believed to be heavenly, they happen to be willed and desired by human beings. Thus heaven and earth are reconciled and the severity of the paradox of religiosity and rationality is reduced. (RFD 152)

Damit stellt sich die Frage des Verhältnisses von repräsentativer, auf Wahlenentscheidungen beruhender Demokratie, in der die Macht von den politischen Subjekten ausgehen soll, und dem Anspruch religiöser Ordnungsprinzipien, die stellvertretend von Religionsvertretern artikuliert werden.

One of the most important problems of all religious governments lies in whether they recognize the rights of people on a basis that is independent from the religious law. The issue of the choice between guardianship [*velayat*] and representation [*vekalat*] belongs to this general area. ... In the modern world the government and the rulers are the most responsible agents. They are, by no means, embodiments of the truth. The subjects do not await their high-handed generosity but rather demand their rights and participate in political affairs. (RFD 64)

Sorusch thematisiert damit eine Spannung, die sich aufgrund der theologischen Konzeption einer starken Handlungsmacht Gottes relativ schnell stellen kann, diejenige zwischen autonomer, säkularer Gesetzgebung mit ihrer parlamentarischen Repräsentation auf der einen Seite und der Annahme grundlegender und bis in Einzelregelungen hineinreichender, religiös begründeter Gesetze auf der anderen. Seine Aussage besaß aber darüber hinaus einen tagespolitischen Aspekt. Er sah genau, dass sich die Frage repräsentativer Demokratie im Iran konkret hinsichtlich der stellvertretenden Machtausübung der Mullahs stellt. Dabei dürfte er auch in diesem Punkt seine Position (stillschweigend?) modifiziert haben. Zumindest nach Chomeinis Tod habe er die Religionsgelehrten als Teil des interpretierten und ergo zeitrelativen Wissens verstanden und damit relativiert,⁴⁸⁹ aber zugleich festgehalten, dass Staatsbürger nicht gegen die *velayat-e faqih* handeln

489 Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, 57 f.

dürften, weil sie damit gegen die Verfassung verstießen, womit er grundsätzlich deren religiös-politische Rolle bekräftigte.⁴⁹⁰

Über das Verhältnis von Frauen und demokratischer Gesellschaft reflektiert Sorousch in „Religion, Freedom, Democracy“ nur beiläufig und hat erst 2005 auf Nachfrage dazu näher Stellung bezogen. Dabei hielt er an einer Geschlechterkonzeption fest, die mit der islamischen Tradition kompatibel war und wonach „die Beziehung zwischen Mann und Frau ihrer jeweiligen Wesensart entsprechen sollte“.⁴⁹¹

Per saldo zielt Sorousch nicht auf eine säkulare, auf eine „religiöse Demokratie“,⁴⁹² die grundlegende Werte aus religiösen Quellen beziehen müsse. Damit impliziert Sorouschs Ansatz eine theonome Grundierung seiner Demokratietheorie in der Frontstellung gegen einen „extremen“ oder „relativistischen“ Liberalismus.

d. Menschenrechte

Eine Religion, die die Menschenrechte ablehne, sei in der modernen Welt nicht tragbar, so Sorousch (RFD 128). Sie sind für ihn religiös grundiert, ein „legal [fiqhi] intrareligious argument“, aber zugleich „an extrareligious area of discourse“ (RFD 128). Sorousch beansprucht mithin eine sowohl religiöse als auch philosophische Wertebegründung, die insbesondere „Islamic theologians [motakallemin]“ praktiziert hätten (RFD 128), vorzulegen. Grundsätzliche Probleme mit einer liberalen Demokratie sieht er dabei nicht, weil er einen nicht-relativistischen Liberalismus gegen dessen in seinen Augen inakzeptable Form abgrenzt, denn es sei „the false assumption that sensitivity to human rights is a surrender to relativistic liberalism“ (RFD 123). Diese Position ermöglicht ihm eine eigenständige, islamische Menschenrechtsbegründung. Dabei hat er allerdings zwei systematische Fragen zu traktieren, das Verhältnis von Genese und Geltung und das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Recht.

Seine philosophische Begründung der Menschenrechte verknüpft er mit einer historischen Analyse, in der er die religiösen Geltungsansprüche von ihrer Genese löst.

To be sure, human rights in its modern form was first formulated by Enlightenment thinkers with no explicit allegiance to religion, no concern with God's approval, no feeling for

⁴⁹⁰ Ebd., 59.

⁴⁹¹ Sorousch: *Ayin-e shahriyarirdari va dindari* (Urbane Rituale und religiöse Überzeugungen), Teheran 2005, hier in der Interpretation von Parhisi: *Frauen in der iranischen Verfassungsordnung*, 244.

⁴⁹² Parhisi: *Frauen in der iranischen Verfassungsordnung*, 237–249.

religion as a source of discovery and justification, and thus entirely secular in outlook. It is equally true that only belatedly, as a response to the secular challenge, did the religious thinkers address this issue. (RFD 129)

Das Motiv, die Verbindung der Menschenrechte mit ihrer amerikanisch-westeuropäischen Geschichte zu lockern, sie vielleicht sogar davon zu lösen, liegt auf der Hand, dieser Schritt ermöglicht es ihm leichter, sie universell zu denken und gleichzeitig islamisch zu begründen. Sorousch vertritt zwar eine im Kern religiöse Begründung der Menschenrechte, die aber in der Aufklärung von nicht-religiös, zumindest nicht explizit religiös argumentierenden Philosophen formuliert, sozusagen entdeckt worden sei und deshalb in ihrem Erscheinungsbild säkular ausgesehen habe. Diese Trennung von Genese und Geltung kann man mit Karl Popper als Unterscheidung von „Entdeckungszusammenhang“ und „Rechtfertigungszusammenhang“ lesen (↗ 4.3.2a).⁴⁹³

Allerdings ist Sorouschs Skizze ein philosophisches Konzept, keine historisch-kritische Rekonstruktion. Die Genese der Menschenrechte ist natürlich komplex, weil in ihrer Konzeptionsgeschichte viele Quellen zusammengefloßen sind, religiöse und säkulare, humanistische und sozialistische. Aber die entscheidenden Akteure waren Christen, allerdings weniger „orthodoxe“ Theologen, sondern vielmehr innerkirchliche Kritiker wie Bartolomé de las Casas, auf den der Begriff der Menschenwürde zurückgeht, oder Dissenter wie William Penn, der zuerst den Begriff des Geburtsrechtes – semantischer Ausgangspunkt des Begriffes des Menschenrechts – benutzt hat.⁴⁹⁴ Eine Diskussion oder gar Anerkennung dieser Dimension der christlichen Pfadabhängigkeit hätte jedoch vermutlich die Akzeptanz von universalen Menschenrechten in einem islamischen Kontext erschwert.

Im Rahmen dieser religiös-philosophischen Menschenrechtskonzeption diskutiert Sorousch die Konkurrenz zwischen göttlichen und menschlichen Rechten:

If God exists and has rights, must those rights be upheld? Surely, those who are mindful of human rights cannot be indifferent to God's rights, if such exist, nor can they neglect His existence and rights in the conduct of human life. It is by no means less significant to be concerned with the rights of God than with those of human beings. (RFD 129)

Die Rechte Gottes stehen an dieser Stelle konzeptionell unter einem atheistischen Vorbehalt („if such exist“), Sorousch sieht aber die Existenz Gottes als gegeben an. Damit berührt Sorousch nicht nur unterschiedliche Begründungsfragen in der Ethik, die Differenz zwischen einer theonomen und einer anthroponomen Ethik,

⁴⁹³ Reichenbach: Erfahrung und Prognose, 3.

⁴⁹⁴ Forst: Toleranz im Konflikt, 323–328. 340 f.

sondern auch ein daraus abgeleitetes Problem, die Differenz zwischen einer Ethik von Pflichten, die angesichts göttlicher Gesetze zu erfüllen sind, und einer Ethik von Rechten, die Menschen gegenüber Gesetzen haben (in der europäischen Tradition sind das klassisch Menschenrechte als Abwehrrechte gegenüber dem Staat). Diese fundamentale (neuzeitliche) Wendung von einer Pflichten- zu einer Rechteethik und dabei auch zu den Menschenrechten sieht Sorousch deutlich:

We can observe the modern transformation of duties into rights in the sphere of religion as well. In the modern world people have the right (not the duty) to have a religion; they are free to be religious or nonreligious. (RFD 63)

Sorousch versucht, wenn ich es richtig sehe, im Rahmen dieser Verschiebung sowohl die Geltung des göttlichen Rechts als auch die Freiheit menschlicher Rechte beizubehalten. Dabei ist für ihn die Freiheit zu Indifferenz und Atheismus engstens mit dem sehr kritisch präsentierten westlichen Liberalismus, namentlich seiner Religions- und Politiktheorie, verbunden (RFD 137 f.).

Die Frage der Menschenrechte ist schließlich für Sorousch mit derjenigen der Sklaverei verbunden, die er als „incompatible with human rights and dignity“ (RFD 127) betrachtet. Er sieht allerdings auch, dass die Sklaverei ein integraler Bestandteil der islamischen Geschichte war und ihre Abschaffung (nur) durch die politische Konstellation des 19. Jahrhunderts erzwungen wurde (RFD 24). Die Konsequenz der Möglichkeit, die Sklaverei unter Rückgriff auf den Koran und die Hadithe zu legitimieren sowie mögliche Kollisionen von göttlichem Recht und menschlicher Rechtsetzung thematisiert er jedoch nicht.

e. Wissenschaft

Sorouschs Überlegungen in *Reason, Freedom, and Democracy in Islam* sind in hohem Maß von der Überzeugung geprägt, dass „science“ (praktisch immer in der Bedeutung von Naturwissenschaft) eine zentrale Achse für das Verständnis „der Moderne“ sei. Darin dürfte sich nicht nur eine Tradition der Wissenschaftsorientierung des 20. Jahrhunderts spiegeln, sondern auch seine eigene Sozialisation als Naturwissenschaftler, der sekundär in das Feld der Kulturwissenschaften gekommen war und dessen Chemiestudium offenbar prägend blieb. Sorousch nimmt an, dass sich Religion und Wissenschaft strukturell gleichen.

Contraction and expansion of scientific knowledge and religious knowledge share the same vicissitudes and trajectories. (RFD 137) We are but a step away from acknowledging that the temporal nature of religious knowledge, a universally applicable precept, has no other meaning than the synchronization and adaptation of this branch of human knowledge with the sciences and needs of each age. (RFD 32)

Konsequenterweise steht Religion bei aller Differenz für ihn in keinem absoluten Konkurrenzverhältnis zur „science“.

Religion is not identical with science, nor is it a progenitor, an arbiter, or a guide for it. Still less does it follow the objectives of science. At the same time, religion need not deny or oppose science. Everything that dons the garb of science (be it government or management) enters a similar relationship with religion. Religious management or religious science is as conceivable as religious thermodynamics or religious geometry. The truth is that politics can be mixed with religion only if a nonsacral understanding of religion is juxtaposed with a nonsacral method of administration. Otherwise, blending sacred religion with the secular politics would be absurd. My theory of contraction and expansion introduces the only natural way to attain that goal. (RFD 60)

Seine naturwissenschaftliche Neigung dokumentiert an dieser Stelle die unmittelbar an naturwissenschaftsphilosophische Überlegungen angeschlossene Bestimmung des Verhältnisses zur Politik. Sorousch scheint anzunehmen, dass sowohl Wissenschaft als auch Religion eine kulturinvariante, sakrale, sowie eine kulturrelative, nicht-sakrale Dimension besitzen. Nichtsakrale Religion (also ihre kulturelle Interpretation) und nichtsakrale (politische) Administration erscheinen dann als parallele Kulturtechniken.

f. „Secularism“

Wie in einem Brennspiegel fließen in Sorouschs Verständnis von „secularism“, den er als politisches Konzept der Säkularisierung gegenüberstellt, seine religions-theoretischen und politischen Überlegungen zusammen. Er kann die historischen Wurzeln der Säkularisierung unterschiedlich benennen, etwa annehmen, „dass es zur Säkularisierung des Westens aus einem religiösen Antrieb heraus kam“ – so Katajun Amirpur.⁴⁹⁵ In *Reason, Freedom and Democracy* hingegen stellt er in den Mittelpunkt eine

affinity with nominalism, that is, the philosophy that denies the existence of the universals. I believe that secularism is a subtle notion that cannot be summarized in the principle of the separation of church and state. (RFD 18)

Diese Äußerung kann man als Absage an eine christentumsgeschichtliche Begründung von Säkularisierungseffekten lesen, strukturell vergleichbar der philosophischen Begründung der Menschenrechte. Anstelle der Deutung der Säkularisierung als Ergebnis religiöser Konflikte, namentlich der Trennung von Kirche und Staat, gelte:

495 Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, 103.

Secularism arose from two sources: the growth of modern scientific thought and rationality and the profound changes in the meaning and relationship of rights and duties. (RFD 57)

Mit diesen generalisierenden Feststellungen greift Sorousch erneut die Verwissenschaftlichung des Denkens und den postulierten Wechsel von Pflichten zu Rechten auf und zieht die Konsequenzen für das Verhältnis von Religion und Staat:

Secularism has been understood as a deliberate effort to exclude religion from worldly affairs. But the truth is that secular governments are not opposed to religion; they accept it but not as a basis for their legitimacy or as a foundation for their actions. (RFD 56 f.) We may define secularism as a regime in whose polity no values and rules are beyond human appraisal and verification and in which no protocol, status, position, or ordinance is above public scrutiny. Everything is open to critique, from the head of state to the manner of government and the direction of policy determination. This is the meaning of secularism. Naturally, when politics is desacralized (that is, when it becomes rational and scientific) while religion remains sacred, the two are separated. This is the meaning of and the reason for the separation of religion and state in secular societies. Like the separation of religion and science, this need not be an antagonistic breach. ... The truth is that politics can be mixed with religion only if a nonsacral understanding of religion is juxtaposed with a nonsacral method of administration. (RFD 60)

„Secularism“, verstanden als Trennung (separation) von Religion und Politik, akzeptiert Sorousch, indem er die Bedeutung auf zwei Ebenen normiert, auf einer akzeptablen und einer inakzeptablen. Auf einer ersten Ebene lehnt er eine strikte Trennung von Politik und Religion, in der die Politik ohne religiöse Fundament bliebe, ab. Diese aber könne, so interpretiere ich ihn hier, sehr wohl ein säkulares Strukturelement besitzen, indem die Verwaltung auf nicht-sakrale Art und Weise vorgenommen werde. Er bleibt damit seiner Grundlinie treu, dass Demokratie und Religion (und damit Islam) vereinbar seien und kommt damit religionsaffirmativen Modellen in westlichen Demokratien, wie am Beispiel von Fribourg diskutiert (→ 5.1), nahe.

g. Sorousch und die islamische Grammatik

Sorouschs Denken hinsichtlich des Verhältnisses von Religion und Politik lässt sich nicht auf einen klaren Nenner bringen: zum einen, weil mir viele seiner auf Persisch publizierten Aussagen aufgrund mangelnder Sprachkompetenz nicht zugänglich sind (und das betrifft vor allem Aussagen, die aus der Zeit stammen, in der er die revolutionäre Regierung im Iran unterstützte), zum anderen, weil er seine Position immer wieder nachjustiert und verändert hat. Dabei ist für mich nicht nachvollziehbar, welche Konsequenzen seine Eliminierung aus der islamischen Revolutionspolitik für seine Position zum Verhältnis von Religion und Politik gehabt hat; möglicherweise hat sich die Unterscheidung beider Sphären verschärft. Dazu dürfte auch die offenbar stärkere Betonung des Islam als einer

persönlichen, „mystischen“ Frömmigkeit gehören. Katajun Amirpur hat in dieser Entwicklung Sorouschs eine „Entpolitisierung des Islam“ gesehen, bei der Religion auf Innerlichkeit reduziert werde⁴⁹⁶ und das politische Programm auf die „Trennung von Politik und Religion“ hinauslaufe.⁴⁹⁷ Dass sich Sorousch dadurch „in Widersprüche verfängt, wenn er versucht, Islam und Demokratie zu vereinbaren“,⁴⁹⁸ so Amirpur, gilt jedenfalls, soweit er diese Veränderungen nicht explizit reflektiert und dadurch unterschiedliche Positionen aus den diversen Phasen seines Lebens nebeneinander stehenbleiben.

Klar ist, dass Sorousch sowohl durch islamisch-iranische als auch durch christlich-westliche Traditionen – um nur zwei wichtige Stränge zu nennen – geprägt ist. Diese stehen sich jedoch nicht als festgefügte Monolithe gegenüber, sondern sind bei ihm wie zwei Netze, zwischen denen wechselseitige Verknüpfungen (oder mit einer anderen Metapher: Austauschprozesse) stattfanden, miteinander verbunden. Analytisch unterscheiden lassen sie sich gleichwohl.

Biographisch war die islamische Tradition in seinen beiden ersten Lebensjahrzehnten, wenn man seinen autobiographischen Ausführungen folgt, hegemonial – und damit eine islamische Grammatik. In diesem islamischen Netz waren und, wie die Äußerungen aus den folgenden Jahrzehnten dokumentieren, blieben die Bezüge auf den Koran und die Hadithe konstitutiv. Diese Dimension verband er mit einer nicht schriftbezogenen Legitimation religiöser Erfahrung und durch die Berufung auf die Vernunft.⁴⁹⁹ Dabei gingen „östliche“ und „westliche“ Vorstellungen nach seinem Aufenthalt im Westen eine enge Verbindung ein, er nahm „Western influences, theories, and approaches and integrate them into an Islamic frame of reference by combining them with Islamic concepts“,⁵⁰⁰ so dass schlussendlich nicht immer leicht zu sagen ist, von welcher Tradition aus Sorousch seit den neunziger Jahren seine Position legitimierte.

Die Bedeutung des spezifisch islamischen Hintergrundes wird stärker an den Problemen deutlich, an denen er sich abarbeitet, als an den Positionen, auf die er sich bezieht. Konkret war es die Situation im Iran und die Konzeption der stellvertretenden Ausübung religiös-politischer Macht durch die Mullahs, mit der er sich auseinandersetzen musste. Vor diesem Hintergrund diskutierte er ein weiterreichendes Thema auf philosophischer Ebene, die Bestimmung des Verhältnisses

⁴⁹⁶ Ebd., 203. 210.

⁴⁹⁷ Ebd., 207.

⁴⁹⁸ Ebd., 211.

⁴⁹⁹ Aufgrund dieser Konstellation sieht etwa Seidel: Abdolkarim Sorousch, 85, bei Sorousch keine Begründung der Demokratie aus dem Koran oder islamischen Quellen, sondern deutet sie als Ergebnis des Vernunftgebrauchs.

⁵⁰⁰ Amirpur/Overbeck: Islamic and Iranian Perspectives on Human Rights, 91. 93.

zwischen dem kulturunabhängigen Kern von Religion und den konkreten, auch religiös – aber auch durch vernünftige Reflexion und innere Erfahrung – begründeten oder zumindest begründbaren Regeln für die (kulturrelative) politische Praxis. Diese Reflexion kann man aus einer (iranisch-) islamischen oder einer (westlich-) christlichen Wurzel herleiten, aber nicht außerhalb ihrer rhizomatischen Verknüpfungen lesen. Damit stellt sich die Frage nach dem Stellenwert respektive einer möglichen Hegemonie der unterschiedlichen Optionen. Angesichts des Bildungsweges von Sorousch und den bis in die jüngsten Werke starken Bezügen auf islamische Traditionen ist es plausibel anzunehmen, dass diese eine wesentliche Referenz bildeten und bilden – so wie Sorousch es auch selbst betont. Exemplarisch deutlich wird dies an der Ablehnung eines radikalen Liberalismus und Säkularismus. Eine solche Position haben zwar auch christliche Theologen und Philosophen bezogen, insbesondere bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, aber Sorousch begründet sie in der islamischen Tradition. Deshalb ist die Annahme naheliegend, dass die Präferenz für eine „religiöse Demokratie“, die sich auf diesen kulturinvarianten Kern von Religion bezieht, zu welchem sie aber konkret nur in kulturrelativer Interpretation Zugang hat, bei Sorousch entscheidend von islamischen Traditionen geprägt ist, auch wenn die politische Lexik und Semantik (im Englischen) westlicher Herkunft ist.

Dass Sorousch auch andere Argumentationswege nehmen kann, wird in der Begründung der Menschenrechte deutlich. Er versucht nicht primär, diese aus der islamischen Tradition zu begründen, wie andere muslimische Intellektuelle es tun, sondern beansprucht eine philosophische Herleitung. Damit kann er eine universale Geltung der Menschenrechte und ihre Unabhängigkeit von (interpretierter) Religion behaupten und sie in einem islamischen Kontext einfordern. Die Genese dieser Geltung, die sich in Europa und in Amerika mit einer komplexen Verflechtung von christlichen und (anderen) philosophischen Positionen vollzog, kommt bei ihm nicht zum Tragen. Der Stellenwert von Menschenrechten in einem islamischen Kulturraum hängt damit an der philosophischen Dimension der islamischen Theologie.

Mit diesen Voraussetzungen kann sich Sorousch auch von islamischen Traditionen distanzieren. Dies passiert zum Teil implizit, indem rechtliche Regelungen aus Koran oder Hadithen nicht thematisiert werden. Aber er kann koranische Positionen auch deutlicher verwerfen, wenn er etwa die Sklaverei ablehnt. Weniger klar sind die systematischen Folgen seiner Charakterisierung der Scharia – vor allem in der schiitischen Variante im Iran – als einer Normenlehre, die auf Recht und Pflichten basiere und in dieser Ausrichtung in gegenwärtigen, „modernen“ Gesellschaften häufig wenig Akzeptanz findet.

Sorousch konzipiert seine Religionstheorie letztlich in dem Beziehungsgefüge zwischen dem kulturinvarianten sakralen Zentrum von Religion, ihrer kulturrela-

tiven Ausprägung im Islam – in Auseinandersetzung mit nichtislamischen Traditionen – und der individuellen, spiritualistischen Begründung von Religion, die sein Selbstverständnis als Muslim konstituiert. Seine religiöse Grammatik beinhaltet dabei sowohl konkrete Positionen als auch die Matrix für deren Interpretation.

5.3.6 Die Herrschaft der Mullahs

Die Herrschaft der schiitischen Geistlichen war nach Chomeinis Machtübernahme stabil und von einer zunehmenden Akzeptanz durch die Bevölkerung geprägt.⁵⁰¹ Die Stabilität hing auch mit der prekären außenpolitischen Lage zusammen, fand sich das Land doch nach dem Angriff durch den Irak unter Saddam Hussein von 1980 bis 1988 im Ersten Golfkrieg, der irakische Gebietsansprüche in der politischen Umbruchsituation militärisch durchzusetzen trachtete. Die weitere Geschichte des Iran hat die internationale Politik seitdem begleitet und oft genug in Atem gehalten, aber die Grundlagen des religionspolitischen Systems blieben dabei weitestgehend unverändert.

Die Übergabe des Ajatollah-Amtes von Chomeini auf Ali Chamenei (1989) erfolgte reibungslos. Von den nachfolgenden Präsidenten blieb vielfach der einzige Nicht-Kleriker, der sechste Präsident Mahmud Ahmadinedschad (amt. 2005–2013), im Gedächtnis, der sich in besonderer Weise Chomeinis Erbe verpflichtet fühlte und überzeugt gewesen sei, der Mahdi werde auf dem Gebiet des heutigen Iran nahe Ghom wiederkehren, wo er den Komplex der Dschamkaran-Moschee errichten ließ. In seiner Amtszeit verstärkte sich die internationale Isolierung des Landes, die insbesondere wegen des iranischen Atomprogramms erfolgte. Die vergleichsweise moderate Politik seines Nachfolgers, des Präsidenten Hassan Rohani, der auch aufgrund der Unzufriedenheit der Bevölkerung mit der Politik Ahmadinedschads gewählt worden war, führte 2016 zur weitgehenden Aufhebung der internationalen Sanktionen. Als jedoch die Vereinigten Staaten unter Donald Trump im Jahr 2018 aus dem Atomabkommen ausstiegen, nahm Teheran die Urananreicherung wieder auf. Zugleich suchte der Iran außenpolitisch neue Verbündete, etwa durch die Lieferung von Drohnen an Russland im Ukrainekrieg.

Die innenpolitische Situation ist aufgrund fehlender oder nicht zugänglicher Forschung schwer einzuschätzen. Das System war nicht vom Zusammenbruch bedroht, wenngleich die Anwendung von massivem Druck die Virulenz von Opposition dokumentierte. Die ökonomische Lage war schwierig, aber gleichfalls relativ

⁵⁰¹ Fotini/Dekeyser/Knox: Religious Practice and Political Attitudes among Shi'ites in Iran and Iraq.

stabil, auch weil über den Schwarzmarkt und schwer kontrollierbare Landesgrenzen sowie über die Beziehungen zu Russland und China Sanktionen unterlaufen wurden. Dabei gab es auch kritische Situationen, bei Protesten gegen Benzinpreiserhöhungen im Jahr 2019 etwa sollen mehrere hundert Menschen ums Leben gekommen sein. Menschenrechtsorganisationen verweisen darauf, dass das Regime hart durchgreifen konnte, wenn man fundamentale Werte des Islam oder die innere Sicherheit des Landes gefährdet sah. Hinrichtungen, Folter und Vergewaltigungen, über die zur Abschreckung auch öffentlich berichtet wurde, dürften weit verbreitet gewesen sein. Aber über lange Zeit dürfte eine autoritär reglementierte Partizipation das Regime stabilisiert haben.⁵⁰²

Schwieriger noch ist die religiöse Situation einzuschätzen. Dass die (wohl große) Mehrheit der schiitischen Iraner:innen religiös ist, darf man annehmen, auf der anderen Seite gilt für manche, insbesondere städtische Gebiete wie den Norden Teherans, dass in dem dortigen eher liberalen Milieu die Distanz zur religiösen Praxis, zumindest zu der herrschenden, groß ist. Aber antagonistische Tendenzen machen ein Gesamtbild schwierig. Auf der einen Seite entstehen in Teheran und Isfahan riesige Moscheen für zehntausende von Menschen, auf der anderen Seite ist es kein besonderes Geheimnis, dass junge Iraner:innen der staatlich propagierten Religion vielfach distanziert oder ablehnend gegenüberstehen oder im privaten Raum Überzeugungen und Praktiken leben, etwa im Blick auf sexuelle Beziehungen, die den Normen der schiitischen Geistlichkeit konträr entgegenlaufen. Ein anderes Beispiel für ambivalente Entwicklungen ist hohe Zahl von Frauen, die in Ghom an manchen Hochschulen Theologie studieren, aber zugleich wurde 2020 der Blogger Ruhollah Zam hingerichtet, unter anderem unter dem Vorwurf der Beleidigung des Islam.

All dies mit validen statistischen Zahlen zu unterlegen, ist für ausländische Forscher:innen unmöglich, entsprechende Daten, wenn es sie staatlicherseits im Iran gibt, sind öffentlich nicht zugänglich. Die im Westen publizierten religionssoziologischen Daten weichen extrem voneinander ab. Das amerikanische, privat finanzierte *Pew-Forum* sieht die Anzahl der schiitischen Iraner:innen stabil bei 99,5 %, Tendenz steigend, bei undurchsichtiger Datenbasis. Diese allerdings dürfte schon deshalb nicht stimmen, weil die Anzahl der Christen offenbar zunimmt, möglicherweise sogar stark (s. o. 5.3.4c). Eine extreme Gegenperspektive entwirft das ebenfalls privat finanzierte Institut *Gamaan. The Group for Analyzing and Measuring Attitudes in Iran*, das von regimekritischen Iraner:innen betrieben wird und mit Internetbefragungen arbeitet. Nach diesen Zahlen, die für die erwachsene literate Bevölkerung gelten sollen, würden nur 78 % der Menschen im

502 Sydiq: Autoritäre Interessenaushandlung.

Iran an Gott glauben und nur ein Drittel sich dem schiitischen Islam zuzählen, aber 22 % sich als „nons“ (wohl keiner Religionsgemeinschaft zugehörig) verstehen; dazu kämen ca. 9 % Atheisten, 6 % Agnostiker sowie 5 % Sunniten und 8 % Zoroastrier. Die Auswirkungen auf das Verhältnis von Religion und Staat werden als massiv beschrieben: Ein Drittel der Bevölkerung wolle eine „secular democracy“, eine „islamische Republik“ träfe auf einen Zuspruch bei 22,4 % der Menschen, durch ein religiöses Recht würden 28,2 % regiert werden wollen.⁵⁰³ Andere qualitative Erhebungen legen immerhin nahe, dass die Säkularisierungseffekte weit reichen, auch in klassisch religiöse Milieus hinein,⁵⁰⁴ etwa in der weitverbreiteten Forderung nach einer schärferen Unterscheidung von Religion und Staat oder angesichts des Scheiterns der religiösen Erziehung von Kindern und Jugendlichen.⁵⁰⁵

Wenngleich derartige Zahlen extrem unsicher sind, spricht viel dafür, dass auch die Iranische Republik den Säkularisierungsprozessen unterliegt, die sich in vielen Ländern der Welt beobachten lassen, und dies dürfte auch deshalb gelten, weil diese Prozesse, wie gesagt, teilweise nicht religionsabhängig sind, sondern von sozialen Faktoren wie Bildung und funktionaler Differenzierung abhängig. Diese globalen Entwicklungen legen zudem nahe, dass Säkularisierungseffekte in religiös wenig differenzierten Gesellschaften – und der Iran war fast monokonfessionell – besonders heftig ausfallen können. Und so zeichnet Katajun Amirpur das Bild eines partiell stark säkularisierten Landes, in dem die Religion der Mullahs die Religion der Bevölkerung vielfach zerstört habe. Für sie ist der Iran heute ein „postislamistisches“ Land.⁵⁰⁶

Die symbolträchtigste Schnittstelle der religiös-politischen Konflikte im Iran war das Kopftuch. Seit 1979 hatte die religiöse Führung das Tragen eines Kopftuchs für Frauen vorgeschrieben. Im Strafgesetzbuch (Art. 638)⁵⁰⁷ ist seit 1983 festgelegt, dass Frauen, die in der Öffentlichkeit einen vom Religionsrecht verbotene (haram) Tat begehen, mit Gefängnis, Geldstrafe oder Auspeitschen bestraft werden können; explizit genannt ist der „Islamic hijab“. In der Praxis wurde das Kopftuch insbesondere in großen Städten oft leger getragen, sodass mehr Haare frei als bedeckt bleiben konnten, aber die Kopftuchpflicht galt strikt für Mädchen

⁵⁰³ <https://gamaan.org/wp-content/uploads/2020/09/GAMAAN-Iran-Religion-Survey-2020-English.pdf> (17.1.2023).

⁵⁰⁴ S. die Befragung von Jugendlichen/jungen Erwachsenen in Ghom durch Khosrokhavar: *Avoir vingt ans au pays des ayatollahs*, 91–165.

⁵⁰⁵ Khosrokhavar: *Iran. La jeunesse démocratique*, 233–238.

⁵⁰⁶ Amirpur: *Iran ohne Islam*, 221. 223.

⁵⁰⁷ Strafgesetzbuch des Iran, Buch 5, Kapitel 18, Art. 638; <https://iranhrdc.org/islamic-penal-code-of-the-islamic-republic-of-iran-book-five/> (12.11.2022).

ab neun Jahren; Übertretungen konnten durch die Polizei geahndet werden. Gleichwohl war vermutlich eine Mehrheit der Bevölkerung regierungsnahen Quellen zufolge 2020 mehrheitlich gegen den Kopftuchzwang.⁵⁰⁸ 2021 ließ der seit diesem Jahr amtierende Präsident Ebrahim Raisi die Regelungen verschärft kontrollieren.

Zur Eskalation kam es im September 2022, als die kurdische Iranerin Jina Mahsa Amini von der Sittenpolizei, einer 2005 geschaffenen Einheit, die die Einhaltung von islamischen Verhaltensregeln, unter anderem der Kleidervorschriften, kontrollieren soll, wegen des nicht korrekt getragenen Hidschab verhaftet wurde.⁵⁰⁹ Als sie im Polizeigewahrsam starb, wohl durch Gewalteinwirkung im Gefängnis, brachen die bislang schwersten Proteste im Iran aus. Es gab Demonstrationen mit tausenden von Teilnehmer:innen und Angriffe auf staatliche Einrichtungen, Frauen nahmen den Hidschab ab und veröffentlichten teilweise Videoclips mit diesem demonstrativen Bruch der iranischen Gesetze. Die Auseinandersetzung ließ sich angesichts asymmetrischer Machtmittel von Seiten der demonstrierenden oft nur mit zivilgesellschaftlichen Methoden führen: Liberale boykottierten Geschäfte, die das Kopftuchverbot strikt durchsetzten, Männer trugen als Zeichen der Solidarisierung kurze Hosen oder (in seltenen Fällen) ein Kopftuch. Bei diesen Protesten sollen mehrere hundert Menschen zu Tode gekommen sein, und wohl mehr als 10.000 wurden verhaftet, viele hingerichtet. In diesen Aktionen trafen religiöse und politische Motive aufeinander, wobei die religiös begründete Pflicht zum Tragen eines Kopftuches zwar der Auslöser war, aber die Einforderung grundlegender politischer Freiheiten die weiter reichenden Interessen bildete. Der Protest gegen die islamische Kleiderordnung wuchs sich zu einer grundlegenden Kritik an der Situation der Frauen im Iran, an der schlechten Wirtschaftslage und an fehlenden demokratischen Teilhaberechten aus, und das bedeutete letztlich eine Wendung gegen das gesamte religiös-politische System. Die Proteste wurden gewaltsam unterdrückt, die Maßnahmen gegen die Demonstrant:innen verschärft. So forcierte das Regime die Durchsetzung des Kopftuchzwangs, etwa durch eine automatische Kameraüberwachung, die Frauen ohne Kopftuch identifiziert und ihnen per SMS eine Warnung schickt. Am 21. September 2023 beschloss das iranische Parlament nach einer Debatte hinter verschlossenen Türen verschärfte Strafen; Frauen können demnach wegen eines in der Öffentlichkeit fehlenden Kopftuches mit einer Gefängnisstrafe von bis zu zehn Jahren bestraft werden. Zu einem Regimewechsel

⁵⁰⁸ Amirpur: Iran ohne Islam, 17.

⁵⁰⁹ Überblick bei Amirpur: Iran ohne Islam; Khosrokhavar: Iran. La jeunesse démocratique, 147–232.

kam es durch die Proteste nicht. Aber die politisch stabile Machtstruktur dürfte die Erosion religiöser Überzeugungen überdecken.

5.3.7 Bilanz

Der Iran, der manchmal als Musterbeispiel für eine enge Verbindung von Religion und Politik in einer islamisch geprägten Kultur gilt, ist bei näherer Betrachtung in vielerlei Hinsicht ein Ausnahmefall. Die in der Tat extrem enge Verbindung von Religion und Politik, in beträchtlichem Ausmaß die Übernahme der Politik durch religiöse Akteure, läuft der schiitischen Tradition in Persien entgegen, in der das Gegenteil galt, eine politikdistanzierte Rolle der Imame. Die radikale Kehrtwende ist das Produkt eines längeren Prozesses, der Ansätze im frühen 20. Jahrhundert mit der Forderung nach der Aufwertung der Imame besitzt, aber erst mit der Revolution im Jahr 1979 und der Prägung durch Ideen Chomeinis zu einer neuen Form der Verbindung von Religion und Politik führte. Gleichzeitig konnten sich die Mullahs dabei eines reichen Reservoirs an religiös-politischen Vorstellungen im Islam bedienen. Die Verbindung von Religion und Politik war in ihrer engen Durchführung neu, aber in der Intensivierung des Verhältnisses von Religion und Politik näherte sich der Iran Praktiken an, die im sunnitischen Islam eine lange Tradition besaßen.

Diese Prozesse fanden vor dem Hintergrund höchst ambivalent verlaufener Austauschprozesse zwischen westlichen und persischen Politikvorstellungen statt. Angesichts der globalpolitischen Erfolge der Europäer war westliches Wissen und Gedankengut attraktiv geworden, darunter auch die Idee einer (konstitutionellen) Demokratie, die zu der frühen Verfassung von 1906/07 geführt hatte. Aber zum einen verband man diese Demokratie nicht nur mit der Konzeption eines aus dem Westen kommenden „Fortschritts“, sondern auch mit dem europäischen Kolonialismus, der auch Persien demütigte, obwohl das Land formal keine Kolonie wurde. Zum anderen und mit weiterreichenden Konsequenzen wurde klar, dass die demokratische Kultur, die ihren persischen Verteidigern vorschwebte, ausgesprochen weit von vielen Vorstellungen und Lebensweisen im Iran entfernt war – alltäglichen und intellektuellen. Das Säkularisierungsprogramm, das Schah Reza Pahlavi im Geiste Atatürks verordnete, verstärkte vielfach Vorbehalte oder sogar Widerstände gegen diese westlichen Importprodukte. Sein Sohn Mohammed Reza führte zwar den Prozess des Umbaus der iranischen Gesellschaft weiter fort, etwa mit der Förderung der Rolle von Frauen, und dies nicht zuletzt mit dem hohen Engagement seiner Frau Farah Pahlavi. Aber letztlich scheiterte er, weil er eine nur begrenzte Akzeptanz fand und die Gravitationskraft von traditionellen Überzeugungen unter-

schätzt hatte, und schließlich auch, weil wirtschaftliche Probleme und die autoritäre Herrschaft seine Autorität unterminierten. Ein exemplarisches Beispiel, wie komplex der Umgang mit Faktoren war, die man als religiöse Traditionen betrachten konnte, war die weibliche Kopfbedeckung, die der Vater verboten, der Sohn hingegen wieder erlaubt hatte, weil sich derartige, auch religiös begründeten Gewohnheiten nicht per Dekret eliminieren ließen. Religion war bei der Gegnerschaft gegen das Schah-Regime, die in den letzten Jahren seiner Herrschaft angeschwollen war, aber nur ein Faktor, Kommunisten, konstitutionelle Liberale und überhaupt Frauen fanden sich im gemeinsamen Widerstand zusammen.

Als Chomeini 1979 an die Macht kam, verhalf er dem Islam seiner Interpretation zu einer dominanten Geltung. Es ist schwer zu sagen, wie stark der Machtfaktor Islam dafür war, die Eliminierung von politischen Gegnern mit tausenden von Toten ist allerdings ein Indikator, dass die religiöse Motivation für diesen Systemwechsel nicht ausreichte. Faktisch war er aber schließlich in der Lage, dem Islam eine hegemoniale Stellung zu verschaffen.

Als konzeptionellen Rahmen nutzte Chomeini nun keine klassische Vorlage aus der islamischen Tradition wie das Kalifat oder das Emirat, vielmehr gründete er eine „Islamische Republik“ und verzahnte so islamische und westliche Traditionen. Was dann entstand, ist, wie gesagt, in vielerlei Hinsicht nicht repräsentativ für ein islamisches Verständnis von Politik, aber er nutzte dennoch viele Elemente, die in eine islamische Grammatik gehören. Ein zentrales Element war der Anspruch auf eine politische Geltung des islamischen Rechts. Diese dabei vorgenommene Hybridisierung von zwei Traditionen mit unterschiedlichen Grammatiken lässt sich an vielen Stellen der Verfassung von 1979/1989 ablesen. So war dieser eine Gewaltenteilung eingeschrieben, aber Legislative, Exekutive und Jurisdiktion sollten nur so weit agieren, wie die Maßstäbe des islamischen Rechts nicht verletzt würden. Oder: Als der Souverän galt Gott, nicht das Volk, womit die parlamentarische Entscheidungsbefugnis substantiell begrenzt werden konnte. Auch die Rolle der Frau dokumentiert diese Spannung zwischen der Bewahrung einer islamischen Tradition und der Rezeption westlicher Vorstellungen. Im Hintergrund stand ein (auch im Westen) klassisches Konzept, wonach Frauen und Männer unterschiedliche Funktionen und deshalb unterschiedliche Rechte und Pflichten besitzen, die ungleiche Regeln nach sich ziehen, um den Unterschieden gerecht zu werden. In dieser Tradition sollen Frauen einen Vormund haben, aber diese Rolle wurde reformiert, indem sie nun auch von Müttern eingenommen werden konnte. Eine ungleiche Behandlung gilt vor diesem Hintergrund auch für die eingeschränkte Möglichkeit von Frauen, als Zeuginnen auftreten zu können oder begründet ihren eingeschränkten Handlungsspielraum im Sorge- und Scheidungsrecht. Es geht in einer historiographischen Perspektive einmal mehr nicht um eine Antwort auf die Frage, welche dieser Regelungen besser oder schlechter

sei, sondern um die Behauptung, dass sich in diesen Differenzen unterschiedliche Pfaddispositionen zeigen.

Um diese grammatikalischen Grundlagen zu sichern, rekurrierte die Verfassung nicht nur auf den theologischen Anspruch der nicht zur Debatte stehenden Geltung eines göttlichen Rechtes, sondern führte eine Veränderungssperre ein, schon in der Verfassungsversion von 1979, aber massiv am Schluss der revidierten Verfassung zehn Jahre später. Diese Fixierung, die wohl entscheidend aus dem deutschen Grundgesetz des Jahres 1949 in die internationale Verfassungstradition gekommen ist, wird aber im Iran nicht benutzt, um auch säkular interpretierbare Grundwerte zu schützen, sondern den religiösen Charakter der iranischen Verfassung.

Der Blick auf einen Vertreter der intellektuellen Debatten in diesen Veränderungen, auf Abdolkarim Sorousch, führt zu einem Mann, der selbstverständlich auch nicht repräsentativ für den Iran ist, aber in seinem Changieren zwischen Unterstützung und Kritik der islamischen Revolution sowie in dem Versuch, Religion und Politik in einem islamischen Horizont zu reflektieren, einen facettenreichen Spiegel der religionsaffirmativen Verfassungsdebatten bietet. Er war Unterstützer Chomeinis, dann *persona non grata*, siedelte in den Westen aus, schließlich wurde er zumindest partieller Kritiker des Regimes, der gleichwohl die Nähe zur Religion beibehielt.

Er konzipierte eine Demokratie (in den Äußerungen nach seiner Kooperation mit dem revolutionären Regime), die für ihn nur auf der Grundlage des Glaubens an einen Schöpfer existieren konnte. Konsequenterweise kritisierte er eine liberale Demokratie, wo alles einem Aushandlungsprozess unterworfen sei, als „false“. Aber anders als die herrschende Lesart der Mullahs lag für ihn eine Form liberaler Demokratie im Bereich des Möglichen, sofern sie der Religion eine konstitutive Rolle zusichere. Dadurch teilte er mit den Theologen der Revolution das Ideal einer religiösen Demokratie, die von indisponiblen Grundlagen lebe, und die nicht durch Konsens oder Kontraktualismus verändert werden könne. Zudem versuchte er, die Eigenständigkeit seiner im Geist einer islamischen Spiritualität konzipierten Demokratie gegenüber westlichen Vorstellungen abzusichern, indem er die Geltung von Konzepten, die zumindest in ihrer Genese westlich sind, aus der islamischen Tradition begründete. Dies wird etwa an seinen Überlegungen zu den Menschenrechten deutlich, die er parallel zu christlich-westlichen Traditionen aus islamischen Quellen zu legitimieren suchte. Schließlich verband ihn mit dem religionspolitischen Konzept, wie es sich im Umfeld der iranischen Verfassung findet, die Ablehnung eines Säkularismus und insofern die Absage an eine „séparation“ von Religion und Politik. Eine religionsneutrale Politik, einen säkularen Staat soll es nicht geben, dies ist einer der weitestreichenden Unterschiede zu den gegenwärtigen westlichen Demokratien.

Das Ausmaß der Säkularisierung lässt sich schließlich für Außenstehende nur schwer ermitteln, es gibt aber Hinweise, dass die Erwartung des Regimes und das alltägliche Verhalten der Bevölkerung auseinandergehen. Es dürfte eine „kontrainuitive“ Säkularisierung im Iran geben,⁵¹⁰ etwa im Blick auf den Moscheebesuch oder die Akzeptanz ethischer Normen. Die Lebens- und Überzeugungswelten von Laien und Klerikern sind jedenfalls, wie die Proteste insbesondere 2022/23 deutlich gemacht haben, seit 1979 weit auseinandergedriftet. Aber verlässliche und offene empirische Daten sind für den Iran rar und weit schlechter zugänglich als die politischen Konzeptionen.

5.4 Tunesien

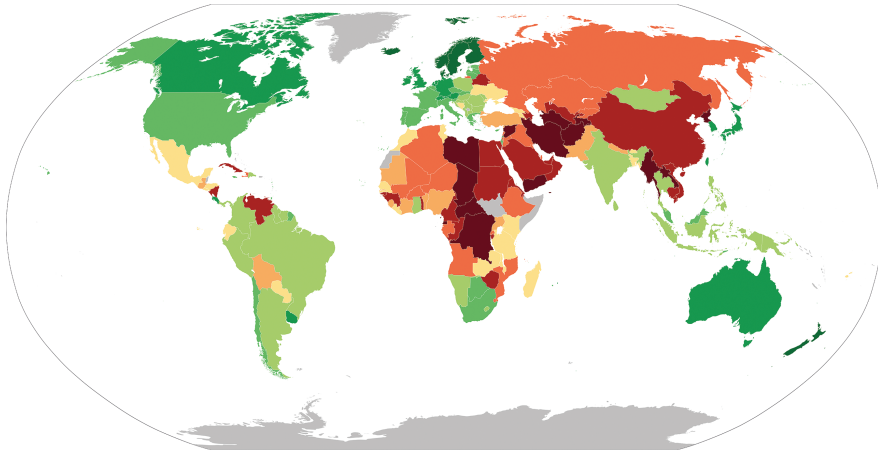
Tunesien gilt als politisches Vorzeigeland nicht nur in der arabischen Welt, sondern überhaupt unter den vom sunnitischen Islam geprägten Ländern, weil sich nach der „Arabellion“, dem „Arabischen Frühling“ von 2011, der von diesem Land ausging, eine Demokratie mit hohen Standards etablierte. 2014 gab sich das Land eine liberale Verfassung. In einer Karte, die auf Analysen und Bewertungen der amerikanischen Nicht-Regierungsorganisation *Freedom House* beruht und Länder nach dem Grad der Ausprägung ihrer Demokratie zeigt, ragte Tunesien 2018 als einziges Land, das das Prädikat „frei“ erhalten hatte, aus seinen nordafrikanischen Nachbarn und den anderen arabischen Staaten heraus; unter den Ländern mit einer muslimischen Mehrheit bilde Tunesien zusammen mit dem Senegal die große Ausnahme eines freien, demokratischen muslimischen Landes, das diesen Namen verdiene.⁵¹¹

In anderen Indizes, etwa denjenigen zu Pressefreiheit, Korruption oder im *Fragile States Index* zur politischen Stabilität, hielt Tunesien solide Mittelplätze. Unterhalb der Verfassungsebene drückte sich diese Entwicklung in der relativ weitgehenden Etablierung von rechtsstaatlichen Verfahren,⁵¹² Beachtung von Menschenrechten oder der weitreichenden rechtlichen Gleichstellung von Frauen aus. Das islamische Recht war teils abgeschafft und teils marginalisiert worden, blieb aber auch in einzelnen Bereichen erhalten.

⁵¹⁰ Louër: *Chiisme et politique au Moyen-Orient*, 120.

⁵¹¹ https://de.wikipedia.org/wiki/Freedom_House (22.1.2021). Zu den Problemen eines solchen graphischen Reduktion ↗ 1.1 [10].

⁵¹² Rechtstexte werden in diesem Kapitel wie in demjenigen zu Frankreich nicht mit gedruckten Ausgaben nachgewiesen, sie sind im Internet auf französischen und tunesischen Seiten zugänglich.



Demokratieindex 2021 Vollständige Demokratien 9,01–10
 8,01–9 Unvollständige Demokratien 7,01–8 6,01–7
 Hybridregime (Mischformen) 5,01–6 4,01–5 Autoritäre
 Regime 3,01–4 2,01–3 0–2 keine Daten

Abb. 5: Freedom-House-Klassifizierung: Länder nach dem Grad ihrer politisch-zivilen Freiheit (2018)
 © Wikipedia.

Tunesien war das Land der großen Hoffnungen, für liberale Muslime und für Anhänger der liberalen Demokratie, denen das Land den Beweis lieferte, dass Demokratie und Islam vereinbar seien. Aus Frankreich, mit dem Tunesien seit dem 19. Jahrhundert durch die Kolonialgeschichte und den intellektuellen Austausch eng verbunden ist, war für diese Entwicklung Anerkennung von höchster Stelle gekommen: Die nachrevolutionäre Verfassung könne, so der französische Präsident François Hollande am 7. Februar 2014 in einer Rede vor dem tunesischen Parlament, „servir d'exemple à d'autres pays“, denn sie inkarniere „l'espoir dans le monde arabe“ und dokumentiere: „L'islam est compatible avec la démocratie“.⁵¹³ Diese Hoffnung geriet schon in den Folgejahren angesichts politischer und ökonomischer Probleme ins Wanken, vor allem aber mit der Wahl Kaïs Saïeds zum Präsidenten im Jahr 2019, der die Verfassung hin auf stärker autoritäre Züge revidierte. Beim Abschluss des Manuskriptes (2024) war Tunesien bei *Freedom House* zu einer Demokratie sekundärer Qualität zurückgestuft.

⁵¹³ Intervention du président de la République à l'Assemblée nationale constituante #Tunisie
<https://www.dailymotion.com/video/x1bfcu9> (20.1.2021).

5.4.1 Französische Herrschaft

Die Entwicklung hin zu einem demokratischen Verfassungsstaat war eng mit kolonialen Austauschprozessen seit dem 19. Jahrhundert verbunden, denen wiederum enge kulturelle und politische Verbindungen mit den Anrainerstaaten im Mittelmeerraum seit der Antike vorausgingen⁵¹⁴ und die insbesondere nach der Unabhängigkeit im Jahr 1956 unter Habib Bourguiba neben der arabo-islamischen Tradition als Teil der tunesischen Identität aufgebaut wurde.⁵¹⁵ In der Mitte des 7. Jahrhunderts begann die arabische Eroberung mit wechselnden Dynastien, ehe im 16. Jahrhundert die Region unter die Herrschaft der Osmanen kam. Mit dieser innerislamischen Machtverschiebung war eine verstärkte Islamisierung verbunden, die das ehemals dominierende Christentum – Hippo, die Bischofsstadt des Augustinus, liegt in Algerien nahe der tunesischen Grenze – marginalisierte oder zum Verschwinden brachte. Im Rahmen der französischen Kolonisierung stieg die Zahl der Christen wieder steil an, um mit der Unabhängigkeit ebenso rasant wieder abzunehmen.

Seit dem Mittelalter wurde die Region angesichts ihrer geographischen Lage – Sizilien ist weniger als 150 km entfernt – in die Konflikte mit europäischen Mächten hineingezogen. Mehrere Eroberungen von Tunis, von den Franzosen unter Ludwig IX. im 13. Jahrhundert bis zu den Spaniern im 16. Jahrhundert, blieben temporär. Seit der osmanischen Eroberung verblieb die Region über Jahrhunderte stabil in diesem Herrschaftsbereich, selbst wenn sich lokale Dynastien eine relativ große Eigenständigkeit erkämpften. 1705 etablierten sich die Husainiden mit dem Titel eines Bey und herrschten formal bis 1956.

Eine Umkehrung der Kräfteverhältnisse ergab sich erst mit der europäischen Expansion im 19. Jahrhundert, die schließlich zur Eroberung durch Frankreich führte. Bereits 1811 hatten Franzosen in Tunis dem Bey Hammuda al-Husain gegen die Janitscharen beigestanden,⁵¹⁶ 1830 setzten die Franzosen das Ende der Piraterie durch, 1846 erzwangen letztlich die Engländer sekundiert von einigen islamischen Stimmen die rechtliche Beendigung der Sklaverei.⁵¹⁷ Ökonomisch, militärisch und verwaltungstechnisch hatte man der französischen Macht kaum etwas entgegenzusetzen. 1857 unterschrieb Muhammad (II.) al-Husain unter fran-

⁵¹⁴ Chérif: *Histoire de la Tunisie*; Bessis: *Histoire de la Tunisie*. zum Kontext des Maghreb s. Lugan: *Histoire de l'Afrique du Nord*. Für die jüngere Geschichte s. Martin: *Histoire de la Tunisie contemporaine*; Brik: *Une si douce dictature*.

⁵¹⁵ Abbassi: *Entre Bourguiba et Hannibal*.

⁵¹⁶ Rousseau: *Annales tunisiennes ou aperçu historique*, 272 f.

⁵¹⁷ Haven: *The Bey, the Mufti and the Scattered Pearls*, 41–74; zum Hintergrund des Eingriffs der Engländer S. 55 f.

zösischem Druck den *Pacte fondamental*, in dem er etwa Niederlassungsfreiheit und Markttöffnung zugestehen musste (Art. 9–11), wovon vor allem Europäer profitierten und der mit empfindlichen Souveränitätseinschränkungen einherging. Zugleich wurden grundlegende Werte im Kielwasser der europäischen Verfassungstradition etabliert. Allen Untertanen wurde eine „complète sécurité“ unabhängig von ihrer Religion garantiert (Art. 1) und die religiös begründete Privilegierung durch die Gleichheit vor dem Gesetz abgeschafft (Art. 3 und 8). Besonders erwähnt sind die Juden, die im Gegensatz zu den Christen eine größere Minderheit von vermutlich 10.000 bis 20.000 Mitgliedern bildeten⁵¹⁸ und unter den üblichen Diskriminierungen des *dhimma*-Statuts litten. Sie sollten explizit keinem Zwang ausgesetzt sein, ihre Religion zu ändern (also de facto zum Islam überzutreten) (Art. 4), und in Strafprozessen waren, wenn Juden angeklagt waren, nun jüdische Beisitzer vorgesehen (Art. 6). Zugleich sollten die Entscheide muslimischer Gerichte für Muslime nicht angetastet werden (Präambel). Damit existierte erstmalig in einem dominant vom Islam geprägten Land ein verfassungsartiger Text, der im Prinzip das Recht der Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften postulierte.

1861 gab sich das Land eine Verfassung, die erste in einem islamisch geprägten Land überhaupt, mit der Tunesien eine konstitutionelle Ordnung erhielt. Muslimische Akteure suchten darin, Konstitutionalismus und Religion zu versöhnen und dabei den Einfluss der Scharia einzuschränken, was nicht zuletzt auf die Gegnerschaft der *Zeituna* traf, der großen Freitagsmoschee in Tunis mit ihren Ausbildungsinstitutionen.⁵¹⁹ Die Regelungen zur Gleichheit aller Bürger und damit Religionen folgten weitgehend denjenigen des *Pacte* und sahen eine Gleichheit vor dem Gesetz vor (Art. 86–88), außerdem sollten Beschränkungen für den Handel, die an eine Religionszugehörigkeit geknüpft waren, nicht mehr gelten (Art. 98 und 100). Ausgeweitet war das Recht auf Religionswechsel. So sollten nicht-muslimische Tunesier die tunesische Staatsbürgerschaft nicht verlieren, wenn sie die Religion wechselten (Art. 94), aber zudem sollte ein Religionswechsel weder Folgen für ihre nationale Zugehörigkeit noch für die zuständige Gerichtsbarkeit haben (Art. 106). Der Konversionsschutz als ehemaliges Sonderrecht für Juden wurde damit auf alle ausgedehnt, was vor allem Christen betraf. Damit wurde das nationalstaatliche Konzept zum zentralen Rahmen der politischen Ordnung. Die Nation war seitdem eine zentrale Referenz für die staatliche Identitätsbildung und blieb dies auch für das unabhängige Tunesien. Der Widerstand gegen den

⁵¹⁸ Sebag: *Histoire des Juifs de Tunisie*. Ganiage: *Les origines du protectorat français en Tunisie*, 152, vermutete Ende der 1950er Jahre noch etwa 30.000 Mitglieder.

⁵¹⁹ Chekir: *Les sources d'inspiration de la Constitution tunisienne de 1861*, 86.

westlichen Einfluss, aber auch gegen die erweiterte Macht der Mamluken, vor allem aber die Folgen von erhöhten Steuern führten zu einer massiven Kritik an dieser Verfassung,⁵²⁰ die 1864 wieder sistiert wurde: unter dem Druck eines allgemeinen Aufstandes und seiner ruinösen Folgen für die Ökonomie, und auch wegen der ökonomischen Konsequenzen der Abschaffung der Sklaverei, die weiterhin existierte.⁵²¹

In den kommenden Jahren geriet Tunesien zu einem Objekt der europäischen Machtpolitik insbesondere zwischen Frankreich, Italien, Großbritannien und Deutschland und wurde auf dem Berliner Kongress 1878 Frankreich zugeschlagen.⁵²² Seitdem war Tunesien bis zu seiner Unabhängigkeit 1956 ein französisches Protektorat. Bei formaler Beachtung der Selbständigkeit behielt sich Frankreich 1883 im Vertrag von La Marsa das Recht vor, in die Außen- und Verteidigungspolitik sowie in interne Angelegenheiten Tunesiens zu intervenieren. Faktisch wurde Tunesien zu einer Kolonie. Eine wichtige Rolle nahm dabei Jules Ferry ein, der Laizismus, Kolonialismus und die Idee einer französischen *mission civilisatrice* verband.⁵²³ Er betrachtete den Islam als eine Religion, die den öffentlichen Raum beanspruche, weshalb Muslime nicht (wie die Juden in Algerien und Marokko) französische Vollbürger werden könnten (↗ 5.2.3e).⁵²⁴ Zur Beherrschung installierte man eine eigene Verwaltung mit einem Generalresidenten an der Spitze, dem der Bey wesentliche Rechte überlassen musste, nutzte aber über weite Strecken die Praxis des *indirect rule*.⁵²⁵ Damit intensivierte sich aber auch ein kultureller Austausch, in dem Tunesien angesichts asymmetrischer Machtverhältnisse einem massiven Einfluss französischer Vorstellungen ausgesetzt war. Noch in den 1880er Jahren etablierte die französische Besatzungsmacht ein zweisprachiges, arabisch-französisches Bildungssystem, eigene Gerichte für Nicht-Tunesier, ordnete das Transportwesen, die Finanzen und die Kommunikationseinrichtungen neu, die Außen- und Verteidigungspolitik gingen faktisch in französische Hände über. 1895 entstand die *Direction générale de l'Agriculture, du commerce et de la colonisation*, Franzosen wurden zunehmend Landbesitzer, und am Rand der Altstädte baute man neue Stadtviertel europäischen Zuschnitts.

520 Khadhar: La Révolution française, le Pacte fondamental et la première Constitution tunisienne, 136.

521 Haven: The Bey, the Mufti, and the Scattered Pearls, 104. 238.

522 Zu den Details der Politikgeschichte Ganiage: Les origines du protectorat français en Tunisie.

523 Luizard: La politique coloniale de Jules Ferry, 97 f. 109.

524 Ebd., 117–119.

525 Ebd., 109–113.

Die (asymmetrischen) kulturellen Austauschprozesse fanden einen markanten Ausdruck mit einer weit über Tunesien hinausreichenden Wirkung in der Kodifizierung des Vertrags- und Schuldrechts, dem *Code tunisien des obligations et des contrats*, der 1906 promulgiert wurde. Raja Sakrani hat aufgezeigt, wie in das Formular der kontinentaleuropäischen Rechtskodifizierung westliche und islamische Vorstellungen integriert wurden. Ausgehend von romantisch-universalistischen und national-partikularistischen Konzepten sowie konkreten Regelungen aus der westlichen Tradition⁵²⁶ hat man in Gesprächen mit den Ulema Elemente der islamischen Rechtstradition einbezogen und europäische Vorstellungen teilweise so modifiziert, um sie für die islamischen Gelehrten akzeptabel zu machen, insbesondere hinsichtlich der Konformität mit der Scharia.⁵²⁷ So wurde eine religiöse Individualisierung als Schwächung von Gruppenrechten in die Rechtsstruktur eingetragen, die europäischen Vorstellungen entsprang, aber mit islamischen Vorstellungen kompatibel gemacht wurde.⁵²⁸

Der Master-mind hinter diesem Text war der Jurist David Santillana (1855–1931), der mit seiner multi- und transkulturellen Biographie sowohl eine Bedingung als auch Ausdruck dieses Austauschprozesses war.⁵²⁹ Geboren in Tunis in eine sepharisch-jüdische Familie, die verwandtschaftliche Beziehungen nach Frankreich, England und Italien besaß, sprach er sieben Sprachen, unter anderem Spanisch, Französisch, Englisch, Arabisch und Italienisch. Er hatte Schulen in Tunis (die italienische) und England besucht, in Rom Rechtswissenschaft studiert, war der Übersetzer des Bey gewesen, hatte in Italien als Rechtsanwalt praktiziert, kurzzeitig an der Universität in Kairo gelehrt und war mit der Tochter seines katholischen Freundes Odoardo Maggiorani verheiratet. Er konzipierte und verhandelte für die französische Kolonialmacht den *Code tunisien*, der dann zum Vorbild für ähnliche Kodizes in Marokko und Mauretanien wurde.⁵³⁰

Die Veränderungen betrafen direkt oder indirekt auch den Bereich der Religion. 1890 wurde der islamische Kalender durch den gregorianischen ersetzt, der Sonntag zunehmend zum wöchentlichen freien Tag, 1908 ein patronymer Familienname Pflicht. Kirchen entstanden, die erste bereits 1839 in Sousse, katholische Ordensgemeinschaften waren zunehmend präsent. Charles Lavigerie (1825–1892), der Gründer des Missionsordens der Weißen Väter, wurde zum Erzbischof von

526 Sakrani: *Au croisement des cultures de droit*, 15–30.

527 Ebd., 68–78.

528 Stigall: *The Santillana Codes*, 108 f.

529 Renucci: *David Santillana, acteur et penseur des droits musulman et européen*.

530 Stigall: *The Santillana Codes*, S. XX. Zu den Veränderungen gehört die Abschwächung der genannten religiösen Individualisierung in den marokkanischen und insbesondere mauretanischen Regelungen ebd. 108 f.

Algier (1867) und Karthago (1884) ernannt. Bereits 1866 existierten in seiner Diözese Algier 187 (zum Teil sehr kleine) Pfarreien, in denen 273 Priester und fast 1000 Ordensleute, davon die überwiegende Mehrheit Frauen, in Schulen und karitativen Einrichtungen arbeiteten.⁵³¹ Hoch über Karthago ließ Lavigerie mit Blick auf das Meer und Tunis von dem französischen Priester und Architekten Joseph Pougnet die Kathedrale Saint Louis im Stil des Historismus um 1900 errichten, die sich aber mit ihrem ausgesprochen personendistanziertem, anikonischem ikonographischem Programm zugleich wie eine Rücksichtnahme auf die islamische Ästhetik liest. Im Rahmen von Missionsbestrebungen sowie von deren Transformation in den interreligiösen Dialog, der allerdings auch als Vehikel christlich ummantelter Machtpolitik verstanden werden konnte,⁵³² gründeten die Weißen Väter 1926 in Tunis ein Institut, das sie schließlich *Institut des Belles Lettres* nannten. Zu Lavigeries Geburtstag wurde 1925 eine Statue am Eingang zur Altstadt eingeweiht, die ihn mit den Evangelien in der linken und einem Kreuz in der rechten Hand zeigt.⁵³³ Gleichzeitig war man sich in der französischen Politik bewusst, dass die Applikation des französischen Rechts Akzeptanz- und Durchsetzungsgrenzen hatte; die *Loi de séparation* von 1905 wurde in Tunesien wie in allen französischen Kolonien nie strikt durchgesetzt (↗ 5.2.3e). So erhielt die katholische Kirche von der *Résidence générale*, der Kolonialverwaltung in Tunis, beträchtliche Mittel, und ein offizieller Vertreter der Französischen Republik wurde in die Liturgie eines Festgottesdienstes eingebunden.⁵³⁴

Schon früh entwickelten sich Eigenständigkeits- und Unabhängigkeitsbestrebungen, etwa 1907 mit den national und zugleich panislamisch ausgerichteten *Jeunes Tunisiens*. Bei der 1920 von Bürgertum und alten Eliten gegründete *Destour*-Partei hingegen, die sich ebenfalls der tunesischen Unabhängigkeit verschrieb, finden sich Bezüge auf den Islam nur am Rand. In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen stabilisierte sich die Kolonialherrschaft, bei einer beträchtlichen Ambivalenz in der Einschätzung der französischen Politik. Einerseits war der Widerstand gegen die französische Besatzung stark, andererseits schätzte man den Anschluss an die „modernité“, die sich etwa in einer zunehmenden, die Mädchen immer stärker einschließenden Alphabetisierung⁵³⁵ oder im Aufbau

531 Renault: *Le cardinal Lavigerie*, 130.

532 Dass es „kaum Ansätze zu einer dialogorientierten Theologie unter Muslimen gibt, dürfte der sein, dass man sich als Mehrheitsreligion, die man meist war, bis vor kurzem so einer Theologie nicht widmen musste“; Amirpur: *Die Anerkennung des Anderen*, 254.

533 Le Gendre: *Bourguiba*, 51–53.

534 Ebd., 52.

535 Bessis: *Histoire de la Tunisie*, 289.

von Verwaltungsstrukturen zeigte. Die Abspaltung des *Néo-Destour* im Jahr 1934, die schließlich den Juristen Habib Bourguiba an die Macht brachte, bedeutete für Tunesien langfristig die Wende zu einem Politikprogramm mit stark säkularen Zügen. Die Verstärkung dieser Unabhängigkeitsbemühungen bezog ihre Motive auch, wenngleich zu einem kleineren Teil, aus dem religiösen Feld, entscheidend blieb der politische Widerstand gegen die Kolonialpolitik. Aber 1930 feierte Frankreich den 100. Jahrestag des Beginns der Kolonisierung Algeriens und organisierte gleichzeitig den Eucharistischen Weltkongress in Tunis. Tausende junger Europäer mit großen Kreuzen auf der Kleidung kamen und kampierten um die Kathedrale von Karthago herum. Das Gefühl einer „violation d’une terre d’islam par la chrétienté“ machte sich breit,⁵³⁶ Streiks begleiteten die Veranstaltungen,⁵³⁷ Debatten über das religiöse Erbe folgten. Doch die religiös Engagierten verbliebenen weitgehend im alten *Destour*, der schließlich im Kampf um die Macht unterlag.

In den letzten drei Jahrzehnten blieb Tunesien ein Protektorat unter starkem französischem kulturellem Einfluss, wurde aber nicht, wie der unmittelbare Nachbar Algerien, zu einem Teil des französischen Staatsgebiets. Die Naturalisierung von Tunesier:innen blieb selten, auch weil dieser Schritt zur Zerstörung des sozialen Netzes führte und in den 1920er/30er Jahren als kollaborative Unterwerfung unter das französische Kolonialregime gedeutet wurde.⁵³⁸ Die Naturalisationen umfassten in dieser Zeit wenige tausend Menschen, in den zwanziger Jahre handelte es sich um ca. 3000 Personen pro Jahr, 1931 besaßen 0,1 Prozent der Bevölkerung von knapp 2,2 Millionen Tunesier:innen die französische Staatsbürgerschaft.⁵³⁹

Der Zweite Weltkrieg dämpfte die Unabhängigkeitsbestrebungen nur zeitweilig. Anfang der 1950er Jahren nahm die Gewalt im Unabhängigkeitskampf zu. Repressionen durch das französische Militär, die Tötung von Kollaborateuren durch Verfechter der Unabhängigkeit, Morde extremer Kolonialisten, Streiks und Protestbewegungen bildeten das Vorspiel zu Verhandlungen über die Unabhängigkeit. Sie führten, nachdem Bemühungen Robert Schumans um eine Änderung des Status 1951 gescheitert waren, 1955 zu einer Vereinbarung über die Unabhängigkeit Tunesiens. Die französischen Siedler verließen zu Zehntausenden das Land. Islamisch orientierte Gruppen und Vorstellungen haben allem Anschein nach in diesem Unabhängigkeitsprozess keine herausragende Rolle gespielt.

Das Christentum, das im Rahmen der französischen Kolonialherrschaft auf etwa 300.000 Personen angewachsen war, wurde bei dieser Dekolonisierung wieder zu einer sehr kleinen Minderheit. Heute dürften die Christen in Tunesien ein

⁵³⁶ Bessis/Belhassen: Bourguiba (2012), 69.

⁵³⁷ Le Gendre: Bourguiba, 52.

⁵³⁸ Goussaud-Falgas: Les Français de Tunisie, 321–323.

⁵³⁹ Ebd., 322. 328.

halbes Prozent der etwa 12 Millionen Einwohner umfassen, Konversionen gibt es in geringem Maße zum Katholizismus und seit den 2000er Jahren vor allem durch afrikanische Immigranten zu einem evangelikalen Christentum,⁵⁴⁰ dessen Zahlen manchmal hoch geschätzt werden, aber kaum solide zu erfassen sind.

5.4.2 Tunesische Unabhängigkeit und der *Code du statut personnel*

a. Politik und Religion

Am 20. März 1956 wurde Tunesien unabhängig und Habib Bourguiba der erste Präsident (reg. 1957–1987). Er ist ein herausragendes Beispiel für tiefe Beziehungen zur französischen Kultur. Er verbrachte, wie fast alle tunesischen Intellektuellen und Politikerinnen, prägende Jahre seiner Ausbildung in Frankreich und sprach fließend Französisch, das bis heute in Tunesien eine intellektuelle Umgangssprache ist. 1903 in Monastir geboren, ging er 1924 zum Studium der Rechts- und Politikwissenschaften nach Paris, wo er sich in einem stark linkspolitischen Milieu bewegte;⁵⁴¹ 1927 schloss er sein Studium ab. Im gleichen Jahr heiratete er nach islamischem Recht die tief im katholischen Milieu verankerte, zehn Jahre ältere Französin Mathilde Lorrain verwitwete le Fras,⁵⁴² die zum Islam übergetreten war.⁵⁴³ Bourguiba rühmte sich, „j’ai fait une Tunisienne et une musulmane“,⁵⁴⁴ 1961 wurde die Ehe geschieden. Der 1927 geborene gemeinsame Sohn wurde unter Bourguibas Präsidentschaft Außenminister.

Politisch war er von Atatürk fasziniert,⁵⁴⁵ lehnte aber seine Religionspolitik aufgrund der fehlenden Integration des Islam ab.⁵⁴⁶ Für ihn besaß die Demokratie „des sources profondes dans l’islam“,⁵⁴⁷ und für Tunesien sei sie Teil der Legitimation der Nation: „L’amour de la nation est une forme de la foi“. ⁵⁴⁸ Aber immer wieder wandte er sich auch gegen Theorie und Praxis des Islam in Tunesien. Schon 1956 löste er die Schariagerichte auf,⁵⁴⁹ später kritisierte er das Fasten im Ramadan und aß während dieser Zeit demonstrativ in der Öffentlichkeit.⁵⁵⁰

⁵⁴⁰ Boissevain: Des conversions au christianisme à Tunis.

⁵⁴¹ Bessis/Belhassen: Bourguiba (2012), 55–65.

⁵⁴² Ebd., 61–63.

⁵⁴³ Le Gendre: Bourguiba, 49.

⁵⁴⁴ Zit. nach ebd., 537.

⁵⁴⁵ Frégosi: Bourguiba et la régulation institutionnelle de l’islam, 80.

⁵⁴⁶ Hajji: Pour une relecture critique de la relation de Bourguiba à l’islam, 54.

⁵⁴⁷ Zit. nach Frégosi: Bourguiba et la régulation institutionnelle de l’islam, 93 f.

⁵⁴⁸ Zit nach ebd., 94.

⁵⁴⁹ Ebd., 87.

⁵⁵⁰ Frégosi: La Régulation institutionnelle de l’Islam en Tunisie, 10–12.

Seine Interpretation des Islam stieß allerdings auf den Widerstand auch politisch engagierter Muslime. Abdelaziz Ben Baz (1912–1999), wahabitischer Rechtsgelehrter und an seinem Lebensende Mufti in Saudi-Arabien, erhob 1974 Anklage gegen Bourguiba wegen Apostasie, und al-Qaradawi (1926–2022), der in der arabischen Welt ausgesprochen populäre und den Muslimbrüdern nahestehende Rechtsgelehrte, assistierte ihm.⁵⁵¹ Auch Rached Ghannouchi, der über Jahrzehnte eine wichtige Rolle für den politischen Islam in Tunesien spielte, kritisierte Bourguiba wegen des europäischen Vorbilds, wo der Staat „s'est séparé de l'Église“.⁵⁵²

Einer der ersten und nachhaltigsten Akte war die Verabschiedung des *Code du statut personnel* (s. u.). Er trat kaum ein halbes Jahr nach der Unabhängigkeit in Kraft und war noch von dem letzten, nurmehr formal herrschenden Husainiden Lamine Bey unterzeichnet, den man 1957 absetzte.

Mit der 1959 verabschiedeten Verfassung wurde Tunesien zu einer Republik. Darin behielt der Islam eine prominente Stellung. Der Text begann mit der Bas-mala, der Invokation Gottes, mit der fast alle Suren des Koran beginnen („Au nom de Dieu, Clément et miséricordieux“) und bestimmte Tunesien als eine Nation, die „fidèle aux enseignements de l'Islam, à l'unité du Grand Maghreb, à son appartenance à la famille arabe“ stehe. Die entscheidende Festlegung fand sich dann im ersten Artikel: „La Tunisie est un État libre, indépendant et souverain; sa religion est l'Islam, sa langue l'arabe et son régime la république.“ Dies lässt sich als Kompromiss zwischen republikanischen und islamischen Interessen lesen, Tunesien war eine Republik mit dem Islam als Staatsreligion. Die Formulierung dieses Artikels erwies sich über Jahrzehnte als stabiles Fundament und bildet bis heute den Nenner für das religionspolitische Selbstverständnis Tunesiens. Verstärkt wurde diese Fundierung durch die Religionsbindung des Präsidenten in der Verfassung: „Sa religion est l'Islam“ (Art. 37); auch diese Festlegung gilt bis heute. Des weiteren garantierte die Verfassung Gewissens- und Kultusfreiheit, „sous réserve qu'il ne trouble pas l'ordre public“ (Art. 5). Die Rechte von Frauen wurden nicht eigens erwähnt, allerdings sah die Verfassung die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz vor (Art. 6 f.; Präambel). Ein größeres Projekt, dasjenige einer Arabischen Islamischen Republik, das Gaddafi 1973/74 betrieb und dem Bourguiba zustimmte und wohl die Verfassung Tunesiens verändert hätte, kam nie richtig auf die Füße.

Nach den weitreichenden Veränderungen der ersten Jahre und der darauf folgenden Stabilisierung von Bourguibas Herrschaft zeigten sich im späteren Verlauf der 30-jährigen Herrschaft zunehmend Krisensymptome. Die Versuche, eine sozialistische Ordnung zu etablieren, hatte sich in den ersten Jahren als ökonomisch

551 Hajji: Pour une relecture critique de la relation de Bourguiba à l'islam, 54–56.

552 Ebd., 57.

misch untauglich erwiesen. Ende der sechziger Jahre artikuliert sich die Unzufriedenheit von Studierenden, Korruption war ein Dauerproblem, die Forderung nach größeren Freiheiten und mehr Pluralismus kamen in den siebziger Jahren hinzu, begleitet von Demonstrationen, Streiks und kleineren Rebellionen, die teilweise Dutzende von Toten forderten. Ein politischer Gegner wie Salah Ben Youssef wurde 1961 in Frankfurt ermordet, die Kommunistische Partei 1963 verboten, Tunesien war ein Einparteienstaat.

In den siebziger Jahren nahm der Einfluss islamischer Gruppen zu, die zum Teil mit dem Ziel, den Kommunismus zu bekämpfen, offen gefördert wurden, aber auch verdeckt agierten und nicht zuletzt durch die iranische Revolution (1979) an Einfluss gewannen. Bourguiba versuchte, sie einzubinden und ließ 1981 die Gründung des *Mouvement de la Tendance Islamique* zu, deren Wurzeln, etwa mit ihrem führenden Kopf Rached Ghannouchi,⁵⁵³ nicht nur in der Theologie der *Zeituna* lagen, sondern sich auch in einem internationalen Netzwerk des politischen Islam finden: etwa in der Muslimbruderschaft und in den Vorstellungen des indisch-pakistanischen Rechtsgelehrten und Verteidiger eines islamischen Staates, Abul Ala al-Maududi. Neben der Stärkung der islamischen Identität Tunesiens gehörten Korruptionsbekämpfung und die Forderung einer sozialstaatlichen Umgestaltung zu ihrem politischen Programm, mithin Elemente eines sich ausbreitenden „linken Islam“. ⁵⁵⁴ Zugleich verstärkte Bourguiba seit den achtziger Jahren das Vorgehen gegen radikale Muslime. Deren Bekämpfung lag zu beträchtlichen Teilen in der Hand des seit 1984 amtierenden Innenministers Zine el-Abidine Ben Ali, einem unter anderem an der französischen Militärschule Saint-Cyr und vom amerikanischen Geheimdienst ausgebildeten General. Nach einem Anschlag auf den Präsidenten im August 1987, mutmaßlich durch Muslime, verhinderte Ben Ali die Hinrichtung mutmaßlicher Täter, nicht zuletzt von Rached Ghannouchi, die Bourguiba gefordert hatte. ⁵⁵⁵ Am 7. November 1987 setzte Ben Ali in einem Staatsstreich Bourguiba ab und ließ ihn durch dessen Leibärzte für geschäftsunfähig erklären.

Ben Ali gelang in seinen ersten Amtsjahren die ökonomische und politische Stabilisierung des Landes, während er zugleich versuchte, den politischen Islam einzubinden. Bei seiner Machtübernahme hatte er Hunderte politischer Gefangener freigelassen, darunter auch Vertreter eines politischen Islam. Zudem kam er muslimischen Interessen entgegen, etwa indem Sendungen im Fernsehen für das fünfmalige islamische Gebet am Tag unterbrochen wurden, die von Bourguiba

553 Wöhler-Khalfallah: Der islamische Fundamentalismus, der Islam und die Demokratie, 380–414.

554 Dot-Puillard: Tunisie. La révolution et ses passés, 74 f.

555 Bessis: Histoire de la Tunisie, 413 f.

untersagte islamische Unterweisung an der *Zeituna* wieder zuließ und er selbst medienwirksam inszeniert nach Mekka pilgerte.⁵⁵⁶ Aber bereits 1988 kam es zu einem tiefgreifenden Konflikt, in dem er die islamische Partei, die *Ennahdha* („Wiedergeburt“), verbieten ließ und schließlich, nachdem ihre Mitglieder auf anderen Listen erfolgreich waren, zehntausende ihrer Anhänger und Parteimitglieder im Gefängnis landeten. Ghannuchi gelang die Flucht ins Exil. Parallel dazu destabilisierte sich seit 1988 Tunesiens Nachbar Algerien, als die dortige islamische Partei, der *Front islamique du salut*, nach seinem Wahlsieg unterdrückt wurde und ein vier Jahre später Bürgerkrieg ausbrach, der in den neunziger Jahren weit mehr als hunderttausend Opfer gekostet haben dürfte.

Derweil vernetzte sich die Ennahdha mit anderen Traditionen eines politischen Islam, in den neunziger Jahren etwa erlangte der Sudanese at-Tourabi eine beträchtlichen Bedeutung.⁵⁵⁷ Zugleich erweiterte sich der sozialpolitische Handlungsspielraum der Ennahdha, weil sie zu einer Anlaufstelle für Benachteiligte, insbesondere in den Vorstädten, wurde, wobei es zu Verbindungen mit salafistischen Gruppen und Ideen kam, nicht zuletzt durch die Repression unter Ben Ali.⁵⁵⁸ Der internationale Terrorismus erreichte Tunesien am 21. April 2002. Bei einem Anschlag auf die Synagoge La Ghriba auf der Insel Djerba starben 21 Menschen; dahinter stand ein islamisches Netzwerk, mutmaßlich gesteuert von al Qaida. Im Laufe der nächsten Jahre unterminierten die wirtschaftliche Probleme die tunesische Stabilität, bestärkt durch die Korruption, in die die Clans von Ben Ali und seiner Frau Leïla Trabelsi verstrickt waren. Mehrere, teilweise schwere Unruhen mit Toten erschütterten das Land.

Tunesien war, wie dieser an religionspolitischen Fragen interessierte Rückblick zeigt, seit der Unabhängigkeit ein Land, in dem säkulare Traditionen, die nicht religionsfeindlich eingestellt waren, und religiöse Traditionen, die immer wieder auch politische Ansprüche erhoben, beständig ihr Verhältnis neu justierten. Die Verankerung des Islam als Staatsreligion in der Verfassung führte nicht zu einer Theokratie, die säkulare Ausrichtung nicht zu einem religionsfeindlichen Regime.

b. Personenstandsrecht

Vor diesem Hintergrund analysiere ich rückblickend und exemplarisch den Umgang mit dem Personenstandsrecht seit der Unabhängigkeit Tunesiens, in dem das Verhältnis zwischen einem partiell religionsneutralen Staat und islamischen Werten – und namentlich hinsichtlich der Rolle von Frauen – wie in einem

⁵⁵⁶ Ebd., 423; Bessis: Le féminisme institutionnel en Tunisie.

⁵⁵⁷ Dot-Puillard: Tunisie, 75.

⁵⁵⁸ Ebd., 80 f.

Brennglas diskutiert wurde. Die Frage betrifft mehr als nur ein Detail, sie ist in Tunesien bis heute ein Streitgegenstand, an dem man das Verhältnis von Gesellschaft, Staat und Religion bestimmt.

Debatten dazu hatte es in Tunesien seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert gegeben, aber erst nach der Unabhängigkeit wurden sie in gesetzliche Regelungen gegossen. Am 13. August 1956, verabschiedete man – noch vor der Verfassung – den genannten *Code du statut personnel*; der Tag wurde zum nationalen Feiertag für die Frauen erklärt.⁵⁵⁹ 1957 durften Frauen erstmals bei Wahlen auf kommunaler Ebene antreten, das allgemeine Wahlrecht erhielten sie 1959. In den Folgejahren unterzeichnete Tunesien eine Vielzahl von internationalen Verträgen zur Gleichstellung von Frauen.

Mit diesem *Code* wurde das Personenstandsrecht den Muslimen und allen religiösen Gruppierungen entzogen.⁵⁶⁰ Der Text war deutlich länger als die Verfassung, was ein Indiz für die Relevanz und die Komplexität des Themas sein dürfte und beinhaltete viele Gegenstände, die klassischerweise durch das islamische Recht geregelt wurden. Eine rechtssystematische Umorientierung gegenüber der islamischen Tradition des Fallrechtes bestand in der Schaffung eines Gesetzestextes mit Grundsatzregelungen.

Der konzeptionell wohl tiefstgreifende Einschnitt betraf die Bedingung des legitimen Zustandekommens einer Ehe: „Le mariage n'est formé que par le consentement des deux époux.“ (Art. 3) Die Konsensregelung, die auch das islamische Recht kennt, klingt in ihrer Verschärfung („ne ... que“) fast wörtlich wie eine zentrale Regelung des kanonischen Rechtes und besaß weitreichende Folgen, insbesondere die Abschaffung der traditionellen Vormundschaft damit des Einflusses der Eltern respektive der Verwandtschaft und theoretisch der Verheiratung von Frauen ohne deren Einverständnis;⁵⁶¹ als Zugeständnis an die Tradition konnte man allerdings die Möglichkeit interpretieren, eine Ehe durch einen Bevollmächtigten abschließen zu lassen oder die Vormundschaft für Minderjährige weiterhin ausschließlich Männern zuzugestehen.⁵⁶² Die Vormundschaft für Kinder blieb lange ein männliches Recht. 1981 wurde die allgemeine Vormundschaft auch für Frauen möglich, die Ehevormundschaft für Minderjährige blieb auf Männer beschränkt.⁵⁶³ Einschränkende Konsequenzen gegenüber dem traditionellen Recht

⁵⁵⁹ Gtari: *L'égalité des femmes en Tunisie*.

⁵⁶⁰ Waletzki: Ehe und Ehescheidung in Tunesien, 130 f.

⁵⁶¹ Ebd., 150 f.

⁵⁶² Ebd., 155. 161.

⁵⁶³ Ebd., 160 f. 265 f.

besaß die Konsensregelung auch durch die Anhebung des Heiratsalters oder das faktische Verbot des partiell öffentlichen sexuellen Vollzugs der Ehe.⁵⁶⁴

Das Recht des Mannes auf mehrere Ehefrauen wurde mit einem Federstrich eliminiert: „La polygamie est interdite.“ (Art. 18)⁵⁶⁵ Die Übertretung des Monogamiegebotes wurde mit beträchtlichen Freiheits- und Geldstrafen bedroht.⁵⁶⁶ Der *Code* traf allerdings keine Festlegungen hinsichtlich bereits geschlossener polygyner Ehen, was in den 1960er Jahren sowohl zu Entscheidungen ihrer Gültigkeit durch Gerichte als auch ihrer Ungültigkeit durch weitere Verwaltungsentscheidungen führte,⁵⁶⁷ dieses Verbot wurde sukzessive bis in die sechziger Jahre verschärft.⁵⁶⁸

Dazu kamen Veränderungen in Einzelfragen, die die Gleichstellung von Männern und Frauen intendierten, etwa die Abschaffung der Gehorsamsforderung gegenüber dem Mann⁵⁶⁹ oder traditioneller Ehehindernisse.⁵⁷⁰ Einschneidend war auch die Abschaffung vieler männlicher Privilegien bei der Scheidung,⁵⁷¹ für die entweder der Konsens beider Ehepartner gefordert wird oder das Verlangen einer Seite begründet werden muss (Art. 31 f.). Anders als in der Tradition des islamischen Rechts haben Mann und Frau im Prinzip die gleichen Rechte, insofern die Scheidung nicht mehr durch den Mann allein (den *talaq*) ausgesprochen werden kann, zudem wurde die Gültigkeit einer Scheidung an ein richterliches Urteil gebunden.⁵⁷² Das neue Scheidungsrecht zog eine Vervielfältigung der Scheidungsraten nach sich, wobei (immer noch) in der Mehrzahl Männer die Scheidung verlangten.⁵⁷³ Im Laufe der Zeit erhielten die Frauen weitere Handlungsmöglichkeiten im Recht auf Abtreibung, auf den kostenlosen Zugang zur Verhütungs-Pille und 1958 mit der Möglichkeit der Zivilehe, die der religiös geschlossenen Ehe eine säkulare entgegensetzte. Dazu trat die Aufhebung von Regelungen, die gentile Strukturen gestützt hatten, etwa im neu eingeführten Recht auf Adoption (Zusatz 1958, Art. 8). Zugleich

564 Gafsia: *L'invention coloniale du mariage musulman*, 194 f.; Waletzki: *Ehe und Ehescheidung in Tunesien*, 337.

565 Khillo: *Les droits de la femme à la frontière du droit international*, 323–325.

566 Waletzki: *Ehe und Ehescheidung in Tunesien*, 169.

567 Welchman: *Women and Muslim Family Laws in Arab States*, 85.

568 Waletzki: *Ehe und Ehescheidung in Tunesien*, 169 f.

569 Déclaration de la Ligue Tunisienne pour la Défense des Droits de l'Homme, de l'association des Femmes Démocrates, de la Section Tunisienne d'Amnesty International (13.8.2003), in: Chouikha: *La question du hijab en Tunisie*, 180 (Annexe).

570 Waletzki: *Ehe und Ehescheidung in Tunesien*, 163–172.

571 Khillo: *Les droits de la femme*, 290–293.

572 Waletzki: *Ehe und Ehescheidung in Tunesien*, 210–213.

573 Ebd., 287–292.

hielten sich andere verwandtschaftsbezogene Praktiken, etwa die Cousinenheirat, die trotz staatlicher Aufklärung über die Risiken weit verbreitet blieb.⁵⁷⁴

Monita gegenüber einer vollständigen Gleichberechtigung blieben frauenseitig gleichwohl, insbesondere hinsichtlich der Erbrechtsregelungen. Das islamische Recht, welches unter Berufung auf die Sure 4,11 unterschiedliche Erbanteile für Männer und Frauen vorsieht, blieb im Gegensatz zum Recht auf Polygynie erhalten (und betrifft auch religionsverschiedene Erbschaftsverhältnisse⁵⁷⁵). Eine Änderung sei, so Bourguiba, nicht möglich, da der Koran dies nicht erlaube: Man könne nicht „concurrencer la volonté de Dieu“. ⁵⁷⁶ Er gab deshalb in den siebziger Jahren dem Druck aus seinem Umfeld und der Regierung, das Erbrecht zu ändern, nicht nach.⁵⁷⁷ Nur in wenigen Detailregelungen wurde das Erbrecht 1959 revidiert (etwa hinsichtlich von Stiftungsbesitz oder der Reihenfolge von männlichen und weiblichen Erbberechtigten).⁵⁷⁸ Gerichtsentscheide bestätigten seit den 1960er Jahren grundsätzlich die Erbrechtspolitik unter Bourguiba.⁵⁷⁹ Auch Bourguibas Nachfolger Ben Ali revidierte das Erbrecht nicht, obwohl er nach dem Bruch mit der Ennahdha die Förderung von Frauen wieder verstärkt hatte (etwa in erweiterten Rechten im Staatsbürgerschafts- und Namensrecht oder bei der Ahndung von Gewalt gegen Frauen). 1997 erklärte er in Frankreich, er könne es im Erbrecht auch nicht besser machen als sein berühmter Vorgänger.⁵⁸⁰

Im täglichen Leben beklagten Frauen weitere Asymetrien, insbesondere durch Gewohnheitspraktiken, von der Rolle des Mannes als Familienoberhaupt und Vormund der Kinder bis zum fehlenden Zugang von Ehefrauen zu Bankkonten und Familienfinanzen – letzteres sei eine „lettre morte“ geblieben.⁵⁸¹ Auch über die Rechtsauslegung der Gerichte konnten islamische Vorstellungen (wieder) wirksam werden, wobei es immer wieder zu Verschränkungen alter und neuer Traditionen, auch mit Revisionen, die zumindest der Intention des *Code* zu-

574 Ebd., 317–320.

575 Tunesische Gerichte fällen bis heute unterschiedliche Entscheidungen, ob ein Nicht-Muslim respektive eine Nicht-Muslima von einem Muslim respektive einer Muslima erben kann; <https://www.giambroneilaw.fr/site/avocats-internationaux/bureau-tunisien/droits-de-succession-en-tunisie/#:~:text=Selon%20la%20loi%20tunisienne%2C%20le,de%20tous%20les%20h%C3%A9ritiers%20%C3%A9gaux> (30.12.2022).

576 Bourguiba zit. nach <https://www.monde-diplomatique.fr/2019/08/BELKAID/60165> (20.1.2021).

577 Bessis: *Le féminisme institutionnel en Tunisie*.

578 Waletzki: *Ehe und Ehescheidung in Tunesien*, 80 f.

579 1966 etwa mit der Anwendung des muslimischen Erbrechts bei einer Tunesierin, die die Staatsangehörigkeit ihres nicht-muslimischen Mannes angenommen hatte; Waletzki, ebd., 134.

580 Ben Ali nach <https://www.monde-diplomatique.fr/2019/08/BELKAID/60165> (20.1.2021).

581 Chouikha: *La question du hijab en Tunisie*, 180.

widerliefen, kam.⁵⁸² Ein Beispiel sind religionsverschiedene Ehen, die im *Code* nicht geregelt waren. Diese Lücke konnte als deren Legitimierung verstanden werden, war aber de facto der Einstieg in den Rückgriff auf islamisches Recht und deren Verbot⁵⁸³ schon seit den 1960er Jahren (s. u.).⁵⁸⁴

Dass nun durch den *Code* Konflikte mit den tradierten Interpretationen des Koran und den islamischen Rechtstraditionen aufbrechen mussten, war schon Bourguiba klargewesen. Zur Konfliktminderung und Traditionsbindung finden sich in der ersten Auflage des *Code* eine Vielzahl hanafitischer und malikitischer Deutungen der Scharia⁵⁸⁵ (traditionell folgte die tunesische Kultur der malikitischen Rechtsschule, die Elite seit der osmanischen Zeit teilweise auch der hanafitischen⁵⁸⁶), und aus diesem Grund positionierte sich Bourguiba als gläubigen Muslim:

Comme vous, je suis musulman. Je respecte cette religion pour laquelle j'ai tout fait, ne serait-ce qu'en sauvant cette terre d'islam de l'humiliation coloniale. Mais de par mes fonctions et mes responsabilités, je suis qualifié pour interpréter la loi religieuse.⁵⁸⁷

Dies war mehr als nur ein persönliches Zeugnis, Bourguiba begab sich in unmittelbare Konkurrenz zu islamischen Juristen. In seinen Überzeugungen war er von dem reformorientierten Rechtsgelehrten Tahar Haddad beeinflusst.⁵⁸⁸ Hinsichtlich der Polygynie erläuterte er seine Entscheidung folgendermaßen:

Nous nous sommes ... conformés à l'esprit du livre saint ... qui s'oriente vers la monogamie. Notre décision en cette matière ne contredit aucun texte religieux et se trouve en harmonie avec notre souci de justice et d'égalité entre les sexes.⁵⁸⁹

Bourguiba scheute sich in solchen Debatten auch nicht, eine radikale, in den Ohren gläubiger Muslime wohl polemisch klingende Karte zu ziehen: „Les défenseurs de la polygamie devraient admettre dans un esprit d'équité que la femme soit polyandre en cas de stérilité de l'époux“⁵⁹⁰ und hielt überhaupt manche Geg-

582 Exemplarisch Waletzki: Ehe und Ehescheidung in Tunesien, 134. 142 f. 153; aber diese Problematik zieht sich durch die gesamte seitdem getätigte tunesische Rechtsprechung.

583 Ebd., 173–176.

584 Welchman: Women and Muslim Family, 46 f.

585 Zeghal: Constitutionalizing a Democratic Muslim State without Shari'a, 114.

586 Sakrani: Des ordres normatifs fragmentes à l'hybridité juridique, 243–245.

587 Zit. nach <https://www.jeuneafrique.com/62898/politique/et-bourguiba-lib-ra-la-femme/> (20.1.2021).

588 Sraieb: Islam, réformisme et condition féminine en Tunisie.

589 Zit. nach Bessis/Belhassen: Bourguiba. Un si long règne, 13.

590 Zit. nach ebd.

ner für „cerveaux gelés“ (tiefgefrorene Hirne).⁵⁹¹ Vorwürfe, er sei ein Apostat, kamen noch in den 1970er Jahren von saudi-arabischen Gelehrten.⁵⁹² Aber er stand mit seiner Deutung in einer islamischen Tradition, die seit dem 19. Jahrhundert eine verstärkte Verbreitung gefunden hatte und die aus der Annahme, dass es unmöglich sei, mehrere Frauen gleich und gerecht zu behandeln, auf die ethische Inakzeptabilität der Polygynie schloss und daraus ihr Verbot ableitete. Aber zugleich war Bourguiba von europäischem Denken geprägt, durch eine aufklärerische Religionsinterpretation in französischer Tradition und wohl auch durch die Ehe mit seiner ersten Frau. Bourguiba war letztlich ein überzeugter, liberaler Muslim.⁵⁹³

Insgesamt kam es zu einer weitgehenden Akzeptanz des *Code* und der mit ihm vorgenommenen rechtlichen Veränderungen in der Bevölkerung. So habe 1995 – einer Studie der *Union Nationale de la Femme Tunisienne* zufolge – die Mehrheit der Tunesier:innen den *Code* positiv bewertet, allerdings mit einer deutlichen Geschlechterdifferenz (84,8 % der Frauen, 64,5 % der Männer).⁵⁹⁴ Auch unter Vertretern des politischen Islam fanden sich Vertreter, die die Veränderungen positiv bewerteten.⁵⁹⁵ Diese Zustimmung wird auch mit dem Anspruch erklärt, die neuen Bestimmungen in Übereinstimmung mit der islamischen Tradition zu begründen.⁵⁹⁶

Aber eine beträchtliche und explizite Gegnerschaft muslimischer Geistlicher und Intellektueller gegenüber dem *Code* war gleichfalls präsent. So etwa betrachtete Mohamed Abdelaziz Djäit, der an der *Zeituna* ausgebildet und 1957 Mufti der Republik Tunesien geworden war, den *statut* als „trop éloigné des préceptes charaïques“,⁵⁹⁷ womit er für eine große Gruppe, vielleicht sogar für die Mehrheit seiner Kollegen sprach. Die *Zeituna* hat in diesem Geist eine Fatwa gegen das Personalstatut veröffentlicht.⁵⁹⁸ Parallel schränkte eine restriktive Rechtsprechung seit den sechziger Jahren die Handlungsmöglichkeiten von Frauen ein, etwa hinsichtlich ihrer Rechte in den genannten gemischtreligiösen Ehen.⁵⁹⁹ So

591 Bakir: Laïcité et religion en Tunisie, 49.

592 Khalfaoui: Das islamische Erbrecht in Tunesien, 76.

593 Gegen eine häufig in Frankreich vertretene Position, die in Bourguiba einen säkularen Modernisierer sehen; Chenoufi/Gallo: La Tunisie en décolonisation.

594 Waletzki: Ehe und Ehescheidung in Tunesien, 313.

595 Zederman: Construction nationale et mémoire collective, Nr. 15.

596 Waletzki: Ehe und Ehescheidung in Tunesien, 132 f.

597 Bessis: Bourguiba féministe, 106, Anm. 8.

598 Tobich: Les statuts personnels dans les pays arabes, Kap. II, Nr. 26; Bessis/Belhassen: Bourguiba. Un si long règne, 14.

599 Bessis: Le féminisme institutionnel en Tunisie, 95 f.

erging 1973 in Tunis ein erstinstanzliches Urteil, welches den Art. 5 des *Code* in der Perspektive des muslimischen Rechts auslegte und die Möglichkeit eröffnet, eine Ehe bei der „Apostasie“ eines Partners oder einer Partnerin zu lösen.⁶⁰⁰ 1993 entschied ein Gericht, dass eine transsexuelle Person ihren Vornamen nicht ändern dürfe, mit der Begründung, dass eine von Gott etablierte zahlenmäßige Gleichheit zwischen Männern und Frauen unantastbar sei.⁶⁰¹ Unterstützung hingegen erhielt Bourguiba von dem Rechtsgelehrten Fadhel ben Achour,⁶⁰² der 1962 Mufti Tunesiens wurde und den *statut* verteidigte, möglicherweise als einer der wenigen hochkarätigen islamischen Juristen in Tunesien. Sein Sohn Yadh Ben Achour spielte in der Verfassungsdebatte nach 2011 eine wichtige Rolle auf liberaler Seite.

5.4.3 Die Verfassung von 2014

a. „Arabischer Frühling“ und die Etablierung eines neuen parlamentarischen Systems

Die tunesische „Arabellion“ begann – und wie immer, meint man, es im Rückblick genau zu wissen – am 17. Dezember 2010, als sich der Gemüsehändler Mohamed Bouazizi selbst anzündete. Er kam aus Sidi Bouzid im Landesinneren, mehr als 200 km von Tunis entfernt, wo Tourismus und die Entwicklung Tunesiens noch kaum Reichtum hingebracht hatten. Auseinandersetzungen über eine fehlende Genehmigung seines Gemüsestandes und Beschlagnahmungen hatten ihn zermürbt, schließlich hatte man ihn ehrenrührig ins Gesicht geschlagen. Drei Wochen nach der Tat, am 11. Januar 2011, erlag er seinen Verletzungen. Schon vor seinem Freitod hatte es Kritik an der sozialen Ungerechtigkeit in Tunesien gegeben, aber nach seiner Tat zündeten sich weitere Menschen in Tunesien und in anderen arabischen Ländern an. Sein Tod war der entscheidende Funke.

In rasender Geschwindigkeit brach sich die Unzufriedenheit über die Situation in Tunesien Bahn: Öffentliche Einrichtungen, Geschäfte und Banken wurden angegriffen, die Kritik an der monopolistischen regierenden Partei RCD (*Rassemblement constitutionnel démocratique*) war offen und scharf zu hören, am 6. Januar begannen die Anwälte zu streiken. Ben Ali ließ den Ausnahmezustand ausrufen und Neuwahlen ankündigen, aber spätestens, als sich das Militär gegen die Sicherheitsbehörden stellte, war seine Macht gebrochen. Am 14. Januar floh

⁶⁰⁰ Bostanji: Le droit tunisien du statut personnel, 306.

⁶⁰¹ Ebd., 313.

⁶⁰² Frégosi: Bourguiba et la régulation institutionnelle de l'islam, 89.

er nach Dschidda in Saudi-Arabien, denn der französische Präsident Sarkozy hatte seiner Maschine die Landeerlaubnis auf einem Pariser Militärflughafen verweigert.⁶⁰³ Dutzende Menschen waren bis zu diesem Zeitpunkt bei den Unruhen ums Leben gekommen. Die Macht der RCD verfiel im Tagesrhythmus.

Im Hintergrund stand eine Mischung aus Unzufriedenheit über die ökonomische Situation und über fehlende politische Freiheiten. Insbesondere in der jungen Generation hatte sich der Unmut explosiv aufgestaut, da das tunesische Bildungssystem, das eine relativ gute und flächendeckende schulische Ausbildung lieferte, viele Hochschulabsolventen auf den Arbeitsmarkt entlassen hatte. Aber diese bildungspolitischen Erfolge hatten sich nicht in lebensweltlichen Vorteilen niedergeschlagen. Die Arbeitslosigkeit betrug 2010 im Alter zwischen 18 und 19 Jahren ca. 30 Prozent, bei Universitätsabsolventen dürfte sie bei 50 Prozent gelegen haben.⁶⁰⁴ Frauen, die ebenfalls vom Bildungsboom profitiert hatten, standen auch deshalb bei den Protesten mit an vorderster Front. Als wichtiger Erfolgsfaktor der Revolution gilt zudem die Mischung aus traditionellen Formen des Widerstandes, etwa Demonstrationen, und der Organisation über soziale Netzwerke, die klassische Formen der medialen Kontrolle unterlief.⁶⁰⁵

Seit Januar 2011 lag die Macht in der Hand von Übergangsregierungen, geleitet zuerst von Mohamed Ghannouchi, ausgebildet an der ENA (École nationale d'administration), der französischen Eliteschule für Verwaltungsbeamte, dann von Fouad Mabazza, der in Paris Jura und Politikwissenschaft studiert hatte, später von Béji Caïd Essebsi, der ebenfalls in Paris Jurisprudenz studiert hatte und später Präsident wurde.

Währenddessen formierte sich eine große Zahl neuer Parteien, darunter die Ennahdha als Sammelbecken politisch engagierter Muslime. Sie wurde schließlich als Partei zugelassen, trotz der Unterstützung durch arabischen Staaten wie Ägypten und Katar.⁶⁰⁶ In diesem Verbotsverzicht manifestierte sich die relative Stabilität Tunesiens und ein Vertrauen in demokratische Prozesse, trotz und wegen der Erfahrung in Algerien, wo, wie gesagt, der *Front islamique du salut* nach seinem Wahlsieg 1992 gewaltsam um die Macht gebracht worden und ein grausamer Bürgerkrieg gefolgt war. Zudem war die Ennahdha kein monolithi-

⁶⁰³ <https://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/76551150> (12.1.2021).

⁶⁰⁴ Dot-Puillard: Tunisie, 96.

⁶⁰⁵ Salmon: 29 jours de révolution, 28–44.

⁶⁰⁶ Steinbach: Tradition und Erneuerung, 491.

scher politischer Block, sondern ein Konglomerat von liberalen bis zu konservativen Muslimen. So ließ sich die Entwicklung hin zur Demokratie von den einen als Konsequenz des Islam, der „une religion fondamentalement progressiste“ sei,⁶⁰⁷ deuten, wohingegen andere in derartigen westlichen Politik- und Verfassungskonzepten eine fortbestehende Fremdbestimmung sahen. Bis 1957 habe die militärische Okkupation der Franzosen gedauert, und seit der formellen Autonomie sei das Land kulturell besetzt: durch zu stark laizistische Eliten unter Bourguiba, seit Ben Ali durch mafiöse Strukturen. Die 2011 gelungene Revolution – ein der islamischen Tradition fremdes Konzept⁶⁰⁸ – galt ihnen als die erste wahre Möglichkeit der Unabhängigkeit Tunesiens.⁶⁰⁹ In der Bevölkerung konnte man fromme Tunesier treffen, die der Überzeugung waren, dass Gott die Revolution wolle, aber zugleich glaubten, dass die neue Hymne der theologischen Lehre der Prädestination widerspreche,⁶¹⁰ Forderungen nach einem neuen Kalifat standen neben der Ablehnung einer Theokratie iranischen Zuschnitts,⁶¹¹ die Diskussion über die zivilgesellschaftliche Rolle der Ennahda – in welchem Ausmaß etwa Predigt und politische Aktivitäten getrennt werden sollten – war beständig präsent.⁶¹² Pro und contra wurde die Genitalverstümmelung von Frauen diskutiert,⁶¹³ und überhaupt waren alle klassischen Themen in der Debatte, die als Konfliktfelder gegenüber westlichen Vorstellungen gelten konnten (und auch zwischen unterschiedlichen muslimischen Richtungen umstritten waren): Atheismus, Todesstrafe, Homosexualität, Zerstörung der Gräber von Sufi-Heiligen, Ikonoklasmus.⁶¹⁴ Die Schärfe und das Gewaltpotenzial der Debatte wurde im Sommer 2011 deutlich, als die Ausstrahlung der Filme *Ni Allah ni maître* und *Persepolis* zu massiven Protesten von Muslimen führte.⁶¹⁵ Insbesondere *Ni Allah ni maître* wurde von der Ennahda als blasphemisch scharf kritisiert,⁶¹⁶ die dabei angewandte Gewalt allerdings verurteilt. Und (auch) in Tunesien gab es die besorgte Frage, ob man einer islamischen Partei oder Gruppierung trauen könne, der man eine ausländische Finanzierung nachsagte und der man insbeson-

607 So die Position und Bewertung des Islam in Tunesien von Gtari: *L'égalité des femmes en Tunisie*, 199.

608 Ben Achour: *L'islam et la démocratie*, 249 f.

609 Dot-Puillard: *Tunisie*, 111.

610 Kilani: *Tunisie. Carnets d'une révolution*, 144.

611 Ebd., 147 f.

612 Sigillò: *Reconceptualising the Political Role of da'wa*.

613 Kilani: *Tunisie. Carnets d'une révolution*, 281.

614 Ebd., 283–296.

615 Ben Achour: *Tunisie. Une révolution en pays d'islam*, 276.

616 <https://www.latimes.com/world/la-xpm-2011-oct-22-la-fg-tunisia-arab-spring-20111023-story.html> (12.1.2021).

dere und immer wieder eine doppelte weltanschauliche Buchführung unterstellte, frug also, ob also ihre Bekenntnisse zur Demokratie zum Nennwert zu nehmen waren.

Unter diesen Bedingungen trat am 22. November 2011 die Verfassungsgebende Versammlung zusammen. Für die Wahl ihrer Abgeordneten hatten die Listen geschlechterparitätisch besetzt zu sein, auf den regionalen Wahllisten mussten Frauen und Männer abwechseln; schlussendlich stellten Frauen ein Viertel der Abgeordneten.⁶¹⁷ In der 217 Sitze umfassenden Versammlung, in die 29 Parteien und Listen gewählt worden waren, hatten fünf Gruppen mehr als zehn Sitze:

- Die islamische *Ennahdha* (89 Sitze), geleitet von Rached Ghannouchi, der bei seiner Rückkehr aus dem zwanzigjährigen Exil in London versichert hatte, dass er kein hohes politisches Amt anstrebe;
- der *Congrès pour la République* (29 Sitze), sozialdemokratisch und säkular orientiert, mit Moncef Marzouki an der Spitze (dessen Vertreter mehrfach mit der Ennahdha gemeinsam abstimmten⁶¹⁸);
- die *Pétition populaire pour la liberté, la justice et le développement* (26 Sitze), der Hechmi Hamdi vorstand. Sie war für die Verfassungsgebende Versammlung neu gegründet worden und auf konkrete Themen ausgerichtet; in der Verfassungsgebenden Versammlung unterstützte sie islamische Prinzipien.⁶¹⁹
- *Ettakatol* (*Forum démocratique pour le travail et les libertés*) (20 Sitze), mit sozialdemokratischem Hintergrund und auch säkular ausgerichtet,
- schließlich der *Parti démocrate progressiste* (16 Sitze), sozialistisch und säkular orientiert und von einer Frau, Maya Jribi, geleitet.

Die Ennahdha verfügte als mit weitem Abstand größte Gruppierung über eine Sperrminorität (von einem Drittel der Sitze); damit würde eine neue Verfassung gegen Gruppen, die islamische Werte beanspruchten, nicht verabschiedet werden können. Allerdings wurde in den Verfassungsdebatten für alle offen ihre innere Pluralität sichtbar, die Flügel reichten von denjenigen, die die Errichtung eines neuen Kalifats forderten, bis zu solchen, die den Islam mit der Demokratie zu versöhnen trachteten. In der „Troika“ zusammen mit dem *Congrès pour la République* und *Ettakatol*, die der Verfassungsdebatte eine relativ stabile politische Grundstruktur sicherte, war sie die stärkste Einzelkraft.

⁶¹⁷ Der relativ niedrige Anteil lag an einer impliziten männlichen Bevorzugung, da ein Mann in den meisten Listen die erste Stelle besetzte und auf viele Wahllisten nur ein Sitz entfiel.

⁶¹⁸ Chaabane: Tunisie, deuxième république, 53 f.

⁶¹⁹ „Adopter l’islam comme source principale de la législation donnera un soutien spirituel à tous les droits et libertés“ (Hechmi Hamdi). <https://www.tuniscoscope.com/article/37213/actualites/politique/constitution-261312> (12.1.2021).

In den Diskussionen der folgenden zwei Jahre diskutierten die Mitglieder der Verfassungsgebenden Versammlung, aber auch zivilgesellschaftliche Gruppen und, so konnte man meinen, das ganze Land über die Grundlagen der künftigen politischen Ordnung Tunesiens. Ein zentrales Thema war dabei das Verhältnis von Religion und Politik. Viel deutlicher als in der schlussendlich verabschiedeten Verfassung wurde in den Debatten sichtbar, welche impliziten und komplexen Vorstellungen sich hinter einzelnen Begriffen verbergen; hier wurde die religiöse Grammatik sichtbar, die der im Januar 2014 verabschiedeten Verfassung unterliegt. Am 10. Dezember kam es zu einer ersten institutionellen Stabilisierung mit der Verabschiedung einer Übergangsverfassung, der *Loi sur l'organisation provisoire des pouvoirs publics*, zwei Tage später wurde Moncef Marzouki mit Unterstützung der Ennahdha zum Staatspräsidenten ad interim gewählt. Er war Mediziner mit einem Doktorat der Universität Straßburg und hatte im Dezember 2011 in zweiter Ehe die französische Ärztin Beatrix Rhein geheiratet. Die Ennahdha wurde an der Macht beteiligt, indem sie die beiden ersten Regierungschefs stellte: Hamadi Jebali, der 2013 nach der Ermordung von Chokri Belaïd (s. u.) zurücktrat, und Ali Larajedh, der kurz vor der Verabschiedung der Verfassung im Januar 2014 nach Straßenprotesten sein Amt aufgeben musste. Weniger groß waren ihre Erfolge in anderen Bereichen. So scheiterte die Ennahdha in dem Versuch, die Gewerkschaften (je nach Perspektive) zu unterwandern oder mit ihnen zu kooperieren.⁶²⁰

In den intensiven zivilgesellschaftlichen Debatten, die die Arbeit der Verfassungsgebenden Versammlung begleiteten, war das Verhältnis von Religion und Gesellschaft ein Schlüsselthema. Noch vor der Wahl dieses Gremiums hatte Jebali, damals Generalsekretär der Ennahdha, von Hause aus Ingenieur, der in Paris und Tunis studiert und fast 20 Jahre in Tunesien im Gefängnis gesessen hatte, eine Äußerung getan, die die möglichen religiösen Ziele deutlich machte. Er hatte Anfang November 2011 davon gesprochen, dass man sich im sechsten Kalifat befinde und die Befreiung Tunesiens auch die Befreiung Jerusalems nach sich ziehen werde.⁶²¹ Jebali war zu diesem Zeitpunkt als Premierminister im Gespräch, *Ettakatol* brach daraufhin die diesbezüglichen Sondierungen ab. Am 15. November, dem Tag, da Marzouki zum Übergangspräsidenten gewählt, wurde ruderte Jebali zurück: „Mon allusion à la ‚khilafa arrachida‘ [eine Anspielung auf die „rechtgeleiteten Kalifen“ der Anfangszeit] visait simplement à s’inspirer de nos valeurs et notre patrimoine politique et de l’héritage civilisationnel de la société

⁶²⁰ Grasso: L'intégration politique des islamistes tunisiens.

⁶²¹ Übersetzung nach der Jerusalem Post: „My brothers, you are at a historic moment in a new cycle of civilization, God willing. We are in a sixth caliphate, God willing. ... The liberation of Tunisia will, God willing, bring about the liberation of Jerusalem.“ <https://www.jpost.com/features/front-lines/tunisia-new-premier-faces-islamist-test> (12.1.2021).

tunisienne à laquelle nous sommes fiers d'appartenir.⁶²² Am 24. Dezember erhielt er dann eine ausreichende Stimmenzahl für die Wahl zum Premierminister, der er gut ein Jahr lang blieb.

Die gesellschaftlichen Debatten wurden ausgesprochen engagiert geführt. Sie waren oft emotional aufgeladen und setzten auch immer wieder Gewalt frei. Es gab Diskussionen um islamische Vorschulen/Grundschulen (*écoles infantines*), um den Umgang mit Blasphemievorwürfen oder um die Erlaubnis seitens des Erziehungsministeriums, in der Tradition der *Zeituna* einen Unterricht („enseignement zeitounien“) aufzunehmen. Wahabistische Prediger, eingeladen von islamischen Institutionen und Leitern der Ennahdha, verteidigten die Sklaverei, rechtfertigten die Genitalverstümmelung von Frauen, lehnten die Gleichheit der Geschlechter ab und riefen zum Dschihad auf, Salafisten griffen die Gräber von Sufi-Heiligen an, insbesondere die Mausoleen einer weiblichen Heiligen, von Saïda Manoubia im Oktober 2012 in Tunis, und an der Küste dasjenige von Sidi Bou Saïd im Januar 2013.⁶²³ Kontroverse Positionen standen gegeneinander: „Ni loi ni Constitution, l'islam est la solution!“ forderten die einen, „La Tunisie est un État de droit, non de fatwas“ skandierten die anderen.⁶²⁴ Gerüchte über einen Militärputsch im Falle eines Sieges radikaler Muslime machten immer wieder die Runde. Im September 2012 kam es anlässlich der Aufführung des Films *L'innocence des musulmans* zu einem Angriff auf die amerikanische Botschaft, die amerikanische Schule wurde angezündet.⁶²⁵

2013 sah das Land die Ermordung zweier linker Politiker, am 6. Februar Chokri Belaïd, eines Kritikers der Ennahdha, wohl durch einen „escadron d'Ansar al-Charia“,⁶²⁶ und am 15. Juli Mohamed Brahmi, eines Mitglieds der Verfassungsgebenden Versammlung. Es kam beiden Fällen zu Massenprotesten, salafistische Organisationen wurden für die Aktion verantwortlich gemacht. Eine weitere Kontroverse hatte am 10. März Habib Ellouze ausgelöst. Der studierte Ökonom und Mitbegründer der Ennahdha, der seiner Verfolgung in Tunesien zeitweilig nach Algerien ausgewichen war und nun in der Verfassungsgebenden Versammlung saß, hatte die Verstümmelung von Frauen gerechtfertigt: In heißen Regionen wie in Afrika sei die Klitoris zu

622 <https://www.leaders.com.tn/article/6945-hamadi-jebali-clarifie-sa-position-au-sujet-du-6eme-califat> (12.1.2021).

623 Ben Achour: Tunisie. Une révolution, 277–279.

624 Ebd., 289 f.

625 Ben Achour: Tunisie. Une révolution, 280.

626 Baraket/Belhassine: Ces nouveaux mots qui font la Tunisie, 311.

groß und störe den Ehemann; und überhaupt würden die Westler das Problem übertreiben, ein solcher Eingriff sei eine ästhetische chirurgische Operation.⁶²⁷

Ein letztes Beispiel solcher Themen mit religiösem Hintergrund stammt aus einer Debatte kurz vor der Verabschiedung der neuen Verfassung am 5. Januar 2014. Ellouze bezeichnete den linken Abgeordneten Monji Rahoui als Laizisten und Feind des Islam, womit im islamischen Kontext die Anklage der Apostasie aufgerufen war und zumindest theoretisch seine legitime Tötung im Raum stand.⁶²⁸ All diese Auseinandersetzungen thematisierten nicht nur das Verhältnis von Religion und Staat und Gesellschaft im allgemeinen, sondern sehr konkret die schon zu Beginn des Prozesses gestellte Frage, welche politische Agenda Vertreter:innen der Ennahdha im Hintergrund der offiziellen Stellungnahmen, die die Vereinbarkeit von Demokratie und Islam postulierten, besitzen mochten.

b. Verfassungsdebatten

Vor diesem Hintergrund debattierte die Verfassungsgebende Versammlung über die künftige Verfassung. Eine Nachzeichnung und Kommentierung dieser Auseinandersetzungen besitzen wir aus der Feder mehrerer Beteiligter, wobei mir längere Aufzeichnungen von vier Personen zugänglich waren (abgekürzt mit Siegeln in eckigen Klammern):

- [A] Yadh Ben Achour,⁶²⁹ von Mohamed Ghannouchi berufen, war der Sohn des genannten Mufti Mohamed Fadel Ben Achour, entstammte also einer großbürgerlichen tunesischen Familie. Er hatte Recht in Paris studiert und war einer der bedeutenden liberalen tunesischen Verfassungsrechtler. 1992 hatte er nach Auseinandersetzungen mit Ben Ali seine öffentlichen Ämter niedergelegt und galt seitdem als dessen Kritiker. Er war in internationalen Kommissionen aktiv, unter anderem in der UNO (Menschenrechtsausschuss, bis 2022) und lehrte an französischen Universitäten. Er präferiert eine liberale Interpretation des Islam, die er 2008 auf Französisch in Frankreich publizierte⁶³⁰ und die (erst) 2020 ins Arabische übersetzt wurde. Diese Marginalie der späten Übersetzung macht deutlich, in welchem Ausmaß intellektuelle

627 „Dans les régions [d’Afrique] où il fait chaud, les gens sont contraints d’exciser les filles à titre de thérapie, car, dans ces régions, les clitoris sont trop grands et gênent l’époux, a-t-il dit, selon le quotidien. On excise ce qu’il y a en plus, mais ce n’est pas vrai que l’excision supprime le plaisir chez les femmes, c’est l’Occident qui a exagéré le sujet. L’excision est une opération esthétique pour la femme.“ https://www.lemonde.fr/tunisie/article/2013/03/11/un-depute-tunisien-critique-pour-avoir-qualifie-l-excision-d-operation-esthetique_1846106_1466522.html (12.1.2021); s. auch Chaabane: Tunisie, deuxième république, 261.

628 Ben Achour: Tunisie. Une révolution, 153.

629 Ebd.

630 Ben Achour: Aux fondements de l’orthodoxie sunnite.

Debatten in Tunesien nicht auf Arabisch, sondern auf Französisch geführt wurden.

- [Ch] Nadia Chaabane,⁶³¹ in Tunesien geborene, in Frankreich promovierte Sprachwissenschaftlerin, Tochter eines tunesischen Vaters und einer aus Frankreich stammenden Mutter, wurde für die in Frankreich lebenden Auslandstunesier:innen gewählt und vertrat mit der *Voie démocratique et sociale* eine Partei, die 2012 aus zwei linken, säkular ausgerichteten Parteien entstanden war. Sie engagierte sich insbesondere für Frauenrechte und erhielt 2014 den tunesischen Verdienstorden.
- [M] Selma Hédia Mabrouk,⁶³² in Tunesien geboren, studierte in Tunis Medizin und spezialisierte sich in Frankreich als Augenärztin. Sie wechselte 2013 von *Ettakatol* zum *Voie démocratique et sociale* und erhielt ebenfalls 2014 den tunesischen Verdienstorden.
- [Z] Malika Zeghal,⁶³³ Tunesierin, besitzt eine französische universitäre Ausbildung und lehrt als Professorin für „Contemporary Thought and Life“ an der Harvard-University. Sie hat mit Beteiligten gesprochen und die Videoaufzeichnungen der Debatten einbezogen.

Die Diskussionen in der Verfassungsgebenden Versammlung waren selbstverständlich von der Euphorie der Revolution des Jahres 2011 geprägt, aber seit Juli 2013, als in Ägypten das Militär putschte, war klar, dass eine militärische Beendigung des Wegs zu Demokratie im Bereich des Möglichen lag (und der algerische Bürgerkrieg nach der militärischen Intervention 1992 dürfte allen noch vor Augen gestanden haben). Unter diesen Bedingungen waren die Auseinandersetzungen hart, aber auch kompromissbereit und hinter verschlossenen Türen weniger kontrovers, als die öffentliche Debatte vermuten ließ [Z 116].

Angesichts der Stimmenverteilung, aber mehr noch aufgrund der starken Rolle muslimischer Gruppen in der tunesischen Gesellschaft, stand die Frage des Verhältnisses von Religion und Politik, Religion und Gesellschaft ganz oben auf der Tagesordnung. Vertreterinnen eines im Prinzip religionsneutralen Staates auf der einen Seite und seiner religiösen Fundierung oder gar einer theokratischen Herrschaft auf der anderen brachten diese Frage mit unterschiedlichen Interessen und manchmal konträren Positionen beständig auf. Die Leitung der Ennahdha hatte vor den Wahlen zugesagt, die Grundlagen der „politischen Moderne“ zu akzeptieren, insbesondere die Rechte der Frauen, Pluralismus, Wechsel von Herr-

⁶³¹ Chaabane: Tunisie, deuxième république.

⁶³² Mabrouk: 2001–2014. Le bras de fer.

⁶³³ Zeghal: Constitutionalizing a Democratic Muslim State without Shari'a, 131, Anm. 2.

schaft, faire und transparente Wahlen, Souveränität des Volkes, Vorherrschaft der Verfassung und der Gesetze [A 297]. Aber manche vermieden den arabische Begriff für Moderne (*hadatha*) bei der Rede vom Islam in Tunesien [Z 117 f.], und inhaltlich hatte sich schon im November 2011 Sadok Chourou, der ehemalige Präsident der Ennahdha, von Hause aus Chemiker, der nach der Verurteilung zum Tode zwischen 1991 und 2008 18 Jahre und nochmals 2010 ein Jahr im Gefängnis gesessen hatte und Mitglied der Verfassungsgebenden Versammlung war, ganz anders geäußert und eine islamische Grundlage für die Verfassung gefordert: „Nous allons introduire dans la Constitution des dispositions pour que l’islam soit la référence à partir de laquelle notre honorable assemblée tirera les lois, les institutions judiciaires et éducatives, sociales et politiques, si Dieu le veut.“ [zit. nach A 275] Eine Gruppe der Ennahdha forderte dann im Februar 2012, dass die Verfassung nicht den „*thawâbit* („*pérennités*)“ [A 283], vielleicht zu übersetzen mit „invariants“⁶³⁴ oder ewig geltenden Grundsätzen, und der prophetischen Sunna widersprechen dürfe:

La politique est un stimulant qui peut s’élever au plus haut niveau du culte. La religion ne peut relever de la conscience interne particulière. Elle constitue un cadre général et un principe de vie. La séparation de la religion et de la politique contredit le message de l’islam et constitue une idée étrangère à son esprit, à ses objectifs et à son histoire. ... Il [l’islam, Ben Achour] est conviction, éthique législation cohérente. Il constitue un cadre existentiel général touchant la vie individuelle, les affaires familiales, les conditions sociales, les fondements de l’État, ainsi que les relations internationales. [zit. nach A 283]⁶³⁵

Mit der expliziten Ablehnung einer „séparation“ von Religion und Politik, die im französischsprachigem Kontext leicht die *laïcité* und vielleicht auch das Trennungsgesetz von 1905 mithören lässt, bediente diese Fraktion der Ennahdha das Konzept eines nicht religionsneutralen Staates. Aber mit dem Wunsch, die Scharia ganz oder in Teilen zu integrieren, dürfte die Ennahdha auch einen breiten Rückhalt in der Bevölkerung besessen haben, weit über die Hälfte der tunesischen Bevölkerung soll dies vor der Revolution Umfragen zufolge gewollt haben.⁶³⁶

Die erste Sitzung am 22. November 2011 begann mit dem Singen der Nationalhymne und dem Rezitieren der Fatiha, der Eingangssure des Koran, um, so die Begründung, der Opfer der Herrschaft Ben Alis zu gedenken.⁶³⁷ Knapp ein Jahr später, im August 2012, lag ein Verfassungsentwurf vor, in dem die gesellschaftli-

⁶³⁴ Legrain: Hamas According to Hamas, 88.

⁶³⁵ Kommasetzung so im Original.

⁶³⁶ <https://news.gallup.com/poll/155324/arab-women-men-eye-eye-religion-role-law.aspx> (18.6.2022).

⁶³⁷ https://www.nzz.ch/mit_nationalhymne_und_sure_zum_staat_der_freiheit-1.13386452 (12.1.2021).

chen Debatten juristisch auskristallisierten. Der Vergleich mit der am 26. Januar 2014 schlussendlich verabschiedeten Verfassung⁶³⁸ sowie mit den unterschiedlichen Entwurfsstadien macht wie in einem Brennglas deutlich, wie die Auseinandersetzungen um Religion und Politik geführt wurden und in welchem Ausmaß diese Formulierungen Kompromisse sind, die säkulare oder religiöse Erwartungen bis in die religiöse Grammatik hinein überdecken. Auf der terminologischen Oberfläche der Verfassung kommen die Begriffe Islam/islamisch fünfmal vor und schon die Frage, ob man dies für eine säkulare Verfassung als viel oder wenig betrachten solle, war umstritten. Aber die entscheidenden Probleme lagen, wie immer, in der Deutung dieses Bezugs auf den Islam, und die strittigsten Debatten wurden letztlich um wenige Punkte geführt: um das säkulare oder religiöse Staatsverständnis, konkret vor allem über die Rolle der Frau.

Die *Präambel* beginnt, wie schon diejenige von 1959, mit der Invokation Gottes, der Basmala, „Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux“. Diese Formulierung stellt die gesamte Verfassung in einen religiösen Kontext, wobei in der französischen Übersetzung Dieu und nicht Allah, wie es der arabische Text in einer buchstabengetreuen Wiedergabe fordern würde (und wie in konservativen muslimischen Kreisen oft üblich), steht. Im zweiten, nun neu formulierten Absatz heißt es weiter, die Verfassung sei verabschiedet

exprimant l'attachement de notre peuple aux enseignements de l'Islam et à ses finalités caractérisés par l'ouverture et la tolérance, ainsi qu'aux valeurs humaines et aux principes universels et supérieurs des droits de l'Homme. S'inspirant de notre patrimoine civilisationnel tel qu'il résulte de la succession des différentes étapes de notre histoire et des mouvements réformistes éclairés qui reposent sur les fondements de notre identité arabe et islamique et sur l'acquis civilisationnel de l'humanité, attachés aux acquis nationaux réalisés par notre peuple.

In einem Entwurf vom 10. August 2012 hatte noch eine ganz andere Formulierung gestanden: „Sur le fondement des pérennités de l'islam et de ses finalités caractérisées par l'ouverture et le juste milieu“ [A 298], damit einen Kernbegriff der im Februar 2012 von Mitgliedern der Ennahdha geforderten islamischen Orientierung an einer ewigen Wahrheit aufgreifend. Gleichfalls im August kam der Vorschlag auf den Tisch, stattdessen die Verfassung „sur la base des constantes de l'Islam“ [Ch 232] zu konzipieren, aber auch dies galt vielen als noch zu wenig säkular, ebenso wie einige Monate später die Formulierung der „buts de l'islam“ (Kleinschreibung sic), die Chaabane als weniger geprägt vom islamischen Recht erachtete. Sehr nahe kam man einem Konsens dann mit dem Vorschlag „sur la

⁶³⁸ Zitiert im folgenden nach der offiziellen französischen Übersetzung der Republik Tunesien. <http://www.legislation.tn/sites/default/files/news/constitution-b-a-t.pdf> (14.1.2021).

base des enseignements de l'islam“ [Ch 232], doch war diese Stelle in der endgültigen Fassung nochmals durch und „exprimant l'attachement de notre peuple aux enseignements de l'Islam“ abgemildert. Es geht dann, so kann man die schlussendlich angenommene Formulierung lesen, nicht mehr um den Islam als eine Religion mit ewig, also vor aller kultureller Fixierung existierender Regeln, sondern um Unterweisungen, die nur in der Interpretation zugänglich sind und damit als kulturell relativ und veränderbar gelten können. Allerdings bleibt auch die gegenläufige Deutung möglich, wenn man „enseignements“ als festliegende gesetzliche Regelungen versteht.

Eine strukturell vergleichbare Auseinandersetzung wurde um die Formulierung der politischen Arena geführt. Vorgeschlagen war im Dezember 2012, dass der Rahmen der Regierungsarbeit „la confrontation politique“ sei. Umstritten war insbesondere das hinter „confrontation“ im Arabischen stehende oder vermutete Konzept des *tatafouaa*, weil, so Chaabane, der Terminus aus den Schriften der Muslimbrüder komme und ihren Kampf um die Durchsetzung der Macht impliziere. In der Fassung vom Januar 2013 wurde der Begriff dann durch „concurrency“ ersetzt [Ch 233].

Die Interpretation, den Islam stark als kulturelles Erbe zu betrachten, liegt auch in einem weiteren Satz der Präambel nahe, wo von „notre appartenance culturelle et civilisationnelle à l'Ummah arabe et islamique“ die Rede ist, die es zu „consolider“ gelte. Prima vista ist klar, dass damit eine explizite Einbindung in den arabisch-islamischen Kulturraum vollzogen wird. Aber ein solcher Satz bleibt doppeldeutig, denn man kann darin den Islam sowohl als kulturelle und damit (stark) veränderbare wie auch als eine gerade nicht disponible Größe betrachten, wenn man die *umma* als die von Mohammed gestiftete Gemeinschaft der wahren Gläubigen begreift, deren Konzeption auf der Offenbarung beruhe.

Ein weiteres Deutungsproblem in der Präambel beinhaltet der Begriff „tolerance“, mit dem die offizielle Übersetzung den arabischen Terminus *tasamuh* wiedergibt (neben der Präambel in Art. 6 und Art. 42), der in das Bedeutungsfeld Erlaubnis, Vergebung, Langmut/Duldung, faires Handeln gehört; eine andere Übersetzung präferiert an dieser Stelle den Terminus „modération“.⁶³⁹ Für Ben Achour liegt auch die Wiedergabe mit „juste milieu“ im Bereich des Möglichen, da dieser Begriff, der sich mit „richtiger“, hier möglicherweise „vermittelnder Mitte“ im Deutschen übersetzen lässt, im französischen politischen Vokabular ein etablierter Begriff für Positionen zwischen den politischen Extremen ist. Seine religionspolitische Relevanz erhält der Toleranzbegriff aber dadurch, dass dieser in

639 https://anc.majles.marsad.tn/uploads/documents/Constitution_Tunisienne_VF_Traduction_Non_Officielle_Al_Bawsala.pdf (14.1.2021).

Europa nach dem Dreißigjährigen Krieg etablierte Terminus, der staatsrechtlich die soziale Duldung einer Konfession (damals: „religio“) unter Ausschluss inhaltlicher Akzeptanz regelte, im Islam häufig im Kontext der *dhimma*-Regelungen, die die rechtliche Hierarchisierung von Religionsgemeinschaften organisiert, benutzt wird. In dieser Perspektive lässt sich die Verwendung des aus der lateinischsprachigen Politiktradition kommenden Begriffs „tolérance“ als eine implizite Absage an die klassische islamische Konzeption zur Regelung religiöser Pluralität durch das *dhimma*-Statut deuten.

Die *ersten beiden Artikel* loten die Grenzen der Verfassung aus:

La Tunisie est un État libre, indépendant et souverain, l'Islam est sa religion, l'arabe sa langue et la République son régime. Le présent article ne peut faire l'objet de révision.

Damit war der Islam als Staatsreligion festgelegt, einschließlich des in islamischen Traditionen weitläufig als heilige Sprache des Koran betrachteten Arabischen, das zugleich die dominierende Landessprache Tunesiens ist. Der zweite Artikel, für den es keine Vorlage in der alten Verfassung gab, artikuliert die alternative Perspektive eines „État civil“.

La Tunisie est un État civil, fondé sur la citoyenneté, la volonté du peuple et la primauté du droit. Le présent article ne peut faire l'objet de révision.

Die beiden ersten Artikel sind jeweils mit einer Veränderungssperre versehen, eine Regelung, die in der Interpretation eines strukturell vergleichbaren Artikels des deutschen Grundgesetzes (dort Art. 79,3) „Ewigkeitsklausel“ genannt wird (§ 5.1.4b). In diesem Punkt verschärft die neue Verfassung diejenige des Jahres 1959 (dort Art. 61), in der die islamische Ausrichtung nicht explizit mit einem Veränderungsverbot versehen war. Ähnlich wie in den ersten zwanzig Artikeln des deutschen Grundgesetzes, für die die Unveränderbarkeit fixiert ist, steht hinter dieser Sperre mehr als eine pragmatische Festlegung, nämlich der Anspruch, Werte respektive Traditionen dem demokratischen Entscheidungsprozess zu entziehen. Augenblicklich ist eine Veränderung der islamischen Grundlegung praktisch undenkbar, aber zumindest die Frage der Minderheitenrechte würde sich stärker stellen, wenn etwa die Zahl evangelikaler Christen markant zunehmen würde. Im zweiten Artikel heißt es allerdings mit der wortgleichen Veränderungssperre, dass der tunesische Staat auf dem Willen des Volkes und dem Vorrang des Rechts gegründet sei. Die Berufung auf den Volkswillen impliziert jedoch faktisch die Akzeptanz von Entscheidungsprozessen und damit von Veränderungen (wobei dann die Frage aufkommt, ob diese durch eine Änderung des Verfassungstextes oder nur eine neue Interpretation erreicht werden soll).

Im Hintergrund der beiden ersten Artikel stand weiterhin die Interpretationsmöglichkeit des Islam zwischen religiöser als unveränderbarer und kultureller als veränderbarer Tradition, und dies war den Müttern und Vätern der tunesischen Verfassung in seiner hohen Konfliktrichtigkeit bewusst. Diese Spannung fand ihren Ausdruck zum ersten in dem Verzicht auf eine Bestimmung dessen, was der Islam sei, worüber jedoch kein Konsens erzielbar war [Z 126]. Zum zweiten zeigte sie sich in den Debatten um zwei Termini: Sollte der Islam die (unveränderliche) Staatsreligion sein oder nur als (zumindest im Status veränderbare) Mehrheitsreligion betrachtet werden [A 290 f.]? Konkret ging es um die Frage, ob die Scharia Grundlage oder zumindest Teil der Verfassung sein solle. Dies war eine fundamentale Dauerdebatte, aber am Ende tauchte der Begriff Scharia in der Verfassung nicht auf. Gleichwohl war die Angst, dass das Revisionsverbot im ersten Artikel die Einführung der Scharia über die Hintertür ermöglichen würde, bei säkularen Mitgliedern der Verfassungsgebenden Versammlung verbreitet [Ch 235]. Zwei Vorschläge, entweder den Islam oder Koran und Sunna als „source principal de la législation“ zu integrieren, fanden keine Mehrheit.⁶⁴⁰ Ein Teil der Kompromissfindung war deshalb der Rückgriff auf den ersten Artikel der Verfassung von 1959, der mit demjenigen von 2014 wortidentisch ist. Weitergehende Formulierungsvorschläge aus der Ennahdha, die abgelehnt wurden, dokumentieren jedoch, wie weit die Vorstellungen dieses politischen Islam von dem schlussendlich verabschiedeten Text entfernt lagen. Zur Debatte standen etwa Formulierungen wie „Islam legislates for all aspects of life and guarantees justice and dignity“ oder „Our highest constitution is the Koran and the highest sovereignty is to God before it is to the people.“ [Z 122]

Einmal mehr zeigen die Interpretationen die auf der Oberfläche des verabschiedeten Verfassungstextes nicht mehr sichtbaren Differenzen. Für Ben Achour war in Art. 1 die Religion des Mehrheitsvolkes („peuple majoritaire“) gemeint [A 303], aber dies sahen eben nicht alle Mitglieder des Verfassungskonventes so. Darüber war sich natürlich auch Ben Achour im Klaren. Für ihn blieb die Spannung, letztlich der Widerspruch zwischen beiden Artikeln, unaufgelöst, „il existe au moins une contradiction d’inspiration“ [A 282], wie er vorsichtig meinte. Seine Angst war und blieb, dass durch zu weite Öffnungen auf islamische Vorstellungen eine verkleidete Wiedereinführung des Prinzips der Scharia als Quelle der Gesetzgebung möglich werden würde [A 293]. Letztlich war es möglich, auf Grundlage der beiden Artikel gegensätzliche Letztbegründungen der Verfassung vorzunehmen, eine religiöse, die auf den Islam beruhte (Art. 1), und eine säkulare auf der Volkssouveränität (Art. 2). Das war eine aporetische Lösung, die gegensätzliche, im Grunde alternative Letztbegründun-

640 Baraket / Belhassine: Ces nouveaux mots qui font la Tunisie, 59.

gen in ein diskursives Verhältnis brachte – und gerade in dieser Aporie ein herausragender, ein großer juristischer Kompromiss.

Die Forderungen der Ennahdha gingen allerdings viel weiter und über die beiden ersten Artikel hinaus. Sie hatte im Laufe der Debatte einen Artikel eingebracht, der forderte, „keine Erweiterung/kein Zusatzartikel der Verfassung kann den Islam als Religion des Staates verletzen“ [zit. nach Z 119], sowie eine Formel, die wohl darauf hinausgelaufen wäre, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 im islamischen Sinn zu deuten [Z 120], so wie es andere arabische Menschenrechtserklärungen auch tun, und das hätte die Berücksichtigung von Regelungen der Scharia bedeutet. Sodann forderte man die Einrichtung eines „Haut Conseil Charaïque“ [A 289] respektive eines „Haut conseil de fatwa“, der die Konformität der parlamentarisch erlassenen Gesetze mit der Scharia kontrollieren sollte. Insbesondere der Scharia-Gerichtshof habe eine Schockwelle, so Chaabane, ausgelöst, namentlich die Frauen als am stärksten „Bedrohte“ seien in „Panik“ geraten [Ch 237]. Zugleich gab es Muslime in der Ennahdha, die mit ihren Vorschlägen selbst für die Mehrheit dieser Partei zu weit gingen, etwa in der Implementierung islamischer Körperstrafen (hudud), bei denen man das Abhacken von Händen und Füßen befürchtete [Z 123. 126]. Nach kontroversen Debatten, in denen auch die mögliche Konsequenz einer Einbeziehung jüdischer und christlicher Werte diskutiert wurde, zogen Vertreter der Ennahdha Ende März 2012 ihr Scharia-Projekt am 25. März 2012 nach einer allerdings extrem knappen Abstimmung zurück [Ch 245] und erklärten, der erste Artikel der Verfassung in der Formulierung des Jahres 1959 reiche aus, um die Präsenz des Islam in der Verfassung zu sichern [A 290]. Bei diesem Kompromiss spielten wohl die weiblichen Mitglieder der Ennahdha eine wesentliche Rolle [Z 124], aber auch der Anschlag einer salafistischen Gruppe Anfang März auf die amerikanische Botschaft in Tunis, mit dem man vermutlich die Ennahdha zu einer deutlicheren Positionsbestimmung zugunsten islamischer Werte hatte zwingen wollen.

Eine weitere fundamentale islamische Festlegung findet sich sehr viel später im Verfassungstext: Nach Art. 74 muss der Staatspräsident ein Muslim sein, in Aufnahme einer Festlegung von 1959 (dort Art. 37). Dies war nicht nur eine Grundsatzentscheidung, sondern war auch mit konkreten Aufgaben verbunden, der Präsident ernennt und entlässt den Mufti der Republik Tunesien (Art. 78).

Der *zweite Artikel* der Verfassung von 2014 enthält schließlich einen weiteren Begriff, der für die religionspolitische Debatte von enormer Bedeutung war, denjenigen des „État civil“. Angesichts der im wesentlichen auf Französisch geführten Diskussion und von teilweise in Frankreich ausgebildeten tunesischen Juristen ist klar, dass die französische Jurisprudenz als wichtiger, wohl entscheidender intellektueller Referenzraum einzubeziehen ist. Das Kompositum „État civil“ (wobei „État“ im Französischen im Gegensatz zu der üblichen Kleinschreibung von No-

mina in diesem Kontext immer großgeschrieben wird) ist ein fester Begriff im französischen Staatsrecht. Bezeichnete er bei Rousseau als „état civil“ noch den gesellschaftlichen Zustand des Menschen (nach der Phase des „état de nature“), erhielt er im 19. Jahrhundert die Zusatzbedeutung einer Abgrenzung oder Distanzierung von der Religion. Der „État civil“ besäße also in einer deutschen Übersetzung semantisch nicht nur die Konnotation von Zivilstaat im Sinne von Zivilgesellschaft, sondern auch einen Bedeutungsanteil von religionsneutrale, religionsdistanzierte Staat. Deshalb nutzte man für den arabischen Neologismus *dawla madaniya* den Begriff *État civil*, um nicht *État laïque* benutzen zu müssen.⁶⁴¹

Vor diesem Hintergrund hatte Moncef Marzouki im Jahr 2013, ehe er 2014 Übergangspräsident wurde, die religionspolitische Vielschichtigkeit dieses Begriffs ausgeleuchtet, also mitten in der Verfassungsdebatte. Auch er war, wie skizziert, von der französischen intellektuellen Tradition geprägt und führte seine Überlegungen⁶⁴² autobiographisch mit einer bezeichnenden Episode ein. Er habe sich ursprünglich der Vision eines „monde ... ,laïque“ verschrieben, bis er auf einer Konferenz in Paris mit folgender Deutung seines Laizismus konfrontiert worden sei: „Le docteur Marzouki ne veut pas dire qu’il est un athée.“ Dies nun hielt er für ein gewaltiges Missverständnis und sah sich bemüht, seine religiöse Orientierung offenzulegen. Er stamme aus einer gläubigen Familie, und „je suis croyant. ... Mais ma croyance est affective et spirituelle ... et je pourrais me considérer comme un musulman soufi. Je suis un grand lecteur d’Ibn Arabi“. Zudem legte er offen, dass ihn die Schriften des umstrittenen (von seinen muslimischen Gegnern gekreuzigten) Sufi al-Hallaj aus dem 10. Jahrhundert inspiriert hätten, wobei das Buch des französischen Islamwissenschaftlers (und mystisch ausgerichteten Katholiken) Louis Massignon über Hallaj eine große Bedeutung besessen habe.⁶⁴³ Mit dieser biographischen Legitimation im Rücken verteidigte Marzouki den „État civil“ für Tunesien. Er betrachtete ihn (wie auch Ben Achour) als Synonym für *dawla el madaneyya*, einen Terminus, den er mit „société civile“ übersetzte und der für ihn bedeute, dass der Staat nicht der Religion unterworfen sei.⁶⁴⁴ Dieses Modell wollte er allerdings nicht mit demjenigen der türkischen AKP verwechselt wissen: In der Türkei gehe es um eine Kontrolle der Religion durch den Staat wie ehemals in Tunesien unter Ben Ali. Vielmehr dürften religiöse Gruppen wie die Salafisten und religiöse Parteien die Predigt im neuen Tunesien nicht für politische

641 Ebd., 188. Zur Auseinandersetzung um Konzepte zwischen *ilmaniya* (laïcité) und *solta dounyaouiya* (sécularité/pouvoir terrestre) ebd. 184.

642 Marzouki: *L’invention d’une démocratie*, 82–84.

643 Ebd., 82.

644 Ebd., 83.

Propaganda benutzen, sondern müssten den individuellen Interessen der Gläubigen dienen.⁶⁴⁵

Dann kam er zum entscheidenden Punkt. Im Rahmen dieser tunesischen Konzeption eines *État civil* sei die Scharia nicht erwähnt. Zwar stimme es, dass die Scharia für einen gläubigen Muslim „la voie qui mène à Dieu“ bedeute, aber der Begriff sei verbraucht, nicht zuletzt wegen der Körperstrafen der Scharia.⁶⁴⁶ Der *État civil*, so kann man Marzouki deuten, war für ihn so etwas wie ein religionsneutraler Staat ohne die im Französischen immer mitschwingende Religionsfeindlichkeit, ein Staat, den er auch laizistisch hätte nennen können, wenn der Begriff im Französischen nicht genau diese religionskritische Konnotation besäße. Nur dezidiert linke Gruppierungen nutzten in den tunesischen Debatten den Begriff der *laïcité* affirmativ. Marzouki benannte von seiner Position aus nun die Unterschiede, die zwischen ihm und Islamisten blieben. Er forderte die vollständige Gleichheit von Männern und Frauen, die Abschaffung der Todesstrafe, das Recht auf Adoption, das Zugeständnis der Gewissensfreiheit und des Religionswechsels, ein egalitäres Erbrecht für Frauen und die Eliminierung ihrer Heiratsbeschränkungen.⁶⁴⁷ Aber, und der versöhnliche Tonfall ist mitten in den politischen Debatten des Jahres 2013 nicht zu überhören, er glaube, dass die Ennahdha auf einem guten Weg sei – so, wie die katholische Kirche zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Er hoffe, dass Rached Ghannouchi als Führer der Ennahdha den Islam mit der Demokratie kompatibel machen werde und nennt als Beispiel den (aus dem Protestantismus in die katholische Kirche konvertierten) französischen Philosophen Jacques Maritain, der, von der rechten *Action française* kommend, den Katholizismus zur Akzeptanz der Regeln der Demokratie gebracht habe und der eine entscheidende Rolle bei der Formulierung der Menschenrechtscharta von 1948 gespielt hatte.⁶⁴⁸ Marzouki zeigte sich für die weitere Entwicklung mit einer durchaus politischen Bemerkung zuversichtlich: Glücklicherweise seien seine Gegner keine tunesischen Islamisten, sondern islamistische Tunesier.⁶⁴⁹ Er hatte mithin die Hoffnung, dass die tunesische Mentalität (man kann interpretieren: Liberalität) gegen die islamistische Interpretation obsiegen werde.

Ein weiterer zentraler Kampfplatz in der Verfassungsdebatte war der heutige *sechste Artikel*, auch er gegenüber der Verfassung von 1959 eine Neuerung:

⁶⁴⁵ Ebd.

⁶⁴⁶ Ebd., 84.

⁶⁴⁷ Ebd., 85.

⁶⁴⁸ Ebd., 88 f.

⁶⁴⁹ Ebd., 87.

L'État protège la religion, garantit la liberté de croyance, de conscience et de l'exercice des cultes. Il assure la neutralité des mosquées et des lieux de culte de l'exploitation partisane.

L'État s'engage à diffuser les valeurs de modération et de tolérance et à protéger le sacré et empêcher qu'on y porte atteinte. Il s'engage également à prohiber et empêcher les accusations d'apostasie, ainsi que l'incitation à la haine et à la violence et à les juguler.

Dieser Artikel bildet eine Mischung religionspolitischer Festlegungen, deren Konstellation und Bedeutung sich im Blick auf die damalige Debatte erschließt. In der damaligen Situation war die Sicherstellung der Neutralität der Moscheen im ersten Absatz ein eminent sicherheitspolitisches Anliegen, sowohl hinsichtlich der extremen Flügel der Ennahdha als auch in Bezug auf ausländische Einflussnahme, insbesondere durch Saudi-Arabien und auch durch Ägypten.

Sodann war die Garantie der Glaubens- und Gewissensfreiheit im ersten Absatz nicht so selbstverständlich, wie es scheinen mag. Zwar gab es diesen Schutz schon in der Verfassung von 1959 (dort Art. 5), war aber im Verfassungsentwurf vom August 2012 nicht enthalten, stattdessen fand sich dort bis zum Dezember 2012 nur die Glaubensfreiheit („la liberté de croyance“) [Ch 247]. Eine Formulierung, dass der Staat nicht nur den Islam, sondern auch alle Religionen schützen solle, fand keine Mehrheit [M 602]; möglicherweise hatte dies auch mit der dann unvermeidlichen Frage von expliziten Minderheitenrechten zu tun.

Das Verbot der Anklage der Apostasie wiederum verdankte sich wohl nicht zuletzt einem tagesaktuell aufgebrochenen Konflikt, dem genannten Vorwurf von Habib Ellouze gegenüber Monji Rahoui, der ein Laizist und Feind des Islam gewesen sei [A 153]. Polizeischutz war in dieser Situation für mehrere Mitglieder der Verfassungsgebenden Versammlung notwendig, zwei politische motivierte Attentate habe man in ihrer parlamentarischen Gruppe überlebt, so Chaabane [249]. Insbesondere die Ennahdha hatte sich vehement gegen diesen einschränkenden Bezug auf den Tatbestand des *takfir* („accusation d'apostasie“) gewehrt [M 603–608]. Implizit ist in diesem Artikel auch die Frage der Blasphemie berührt, die aber eben nicht explizit vorkommt.

Die Aufgabe des Staates im zweiten Absatz, das Heilige zu schützen und seine Verunglimpfung zu verhindern, war eine Abmilderung aus Forderungen des Verfassungsentwurfs, in dem noch der Schutz der „choses sacrées, *muqqadasât*“ und die Kriminalisierung der „atteinte au sacré“ gestanden hatte [A 291], womit auch eine Einbeziehung der Blasphemie leichter möglich gewesen wäre. Zugleich ist im heutigen Verfassungstext die Religion insoweit bevorzugt, als der Staat ihren Schutz übernehmen soll, wohingegen er die Gewissensfreiheit (nur) garantiere, so die Deutung Mabrouks [M 165]. Eine aus der Sicht der säkularen Fraktion noch weitergehende Neutralisierung der Moscheen durch die Formulierung einer „in-

terdiction de l'instrumentalisation politique“ anstelle der „instrumentalisation partisane“ war nicht durchsetzbar [Ch 234].

Der sechste Artikel der Verfassung war mithin auch eine komplexe Kompromissformulierung zwischen politisch engagierten Muslimen und den Verteidigern eines religionsneutralen (aber nicht religionsfeindlichen) Staates. Für Ben Achour findet sich darin „du pain pour toutes les planches“ [A 297], der Artikel sei eine „veritable cour des miracles dans notre Constitution“ [A 292].

In den *Artikeln 39 und 42* geht es um das Verhältnis von Religion, Erziehung und tunesischer Identität.

L'État veille ... à l'enracinement des jeunes générations dans leur identité arabe et islamique et leur appartenance nationale. Il veille à la consolidation de la langue arabe, sa promotion et sa généralisation. Il encourage l'ouverture sur les langues étrangères et les civilisations. Il veille à la diffusion de la culture des droits de l'Homme. (Art. 39)

Le droit à la culture est garanti. ... L'État encourage la créativité culturelle et soutient la culture nationale dans son enracinement, sa diversité et son renouvellement, en vue de consacrer les valeurs de tolérance, de rejet de la violence, d'ouverture sur les différentes cultures et de dialogue entre les civilisations. (Art. 42)

In Art. 39 wird in der Verfassung letztmalig explizit Bezug auf den Islam genommen, in der Forderung nach der Einwurzelung der jungen Generationen (Nicht-Gläubige oder Nicht-Muslime sind hier implizit ausgeschlossen) in einer sowohl arabischen als auch islamischen Identität, wiederum in Verbindung mit der Förderung der arabischen Sprache. Dies war für Muslime lesbar als Versprechen, den Islam dauerhaft durch die Erziehung in der tunesischen „Identität“ zu verankern (in minimaler Abschwächung der Vorlage [M 616]). Die Ergänzung, dass dazu auch eine „appartenance nationale“ gehören sollte, konnte man hingegen als Zugeständnis an die Befürworter eines (säkularen) Nationalstaats deuten. Allerdings dürften die folgenden Formulierungen ein Gegenlager beinhaltet haben, um die nationalstaatliche Ausrichtung wieder zu rahmen, nämlich die Öffnung auf Fremdsprachen und „les civilisations“ (bei denen im Französischen immer ein wenig die Färbung „Weltkulturen“ mitschwingt). Einen Anspruch auf kulturelle Universalisierung über die tunesische Tradition und den Islam hinaus trug schließlich die Forderung des letzten Satzes von Art. 39, die Kultur der Menschenrechte zu verbreiten – allerdings in einer Formulierung, die man gegenüber der Vorgängerverfassung als vorsichtige Einschränkung lesen kann. Hatte es 1959 in der Präambel noch geheißen, die Republik sei die „meilleure garantie pour le respect des droits de l'Homme“, also der Menschenrechte ohne Einschränkung, war 2014 nur noch von der „Kultur“ der Menschenrechte die Rede. Möglicherweise ist die Sache auch noch komplizierter, weil der „Respekt“ vor den Menschenrechten nicht deren automatische Rechtswirksamkeit beinhalten muss. Aber (selbst) in

dieser Formulierung stieß dieser Art. 39 auf Widerspruch. Während der abschließenden Beratung dieses Artikels am 7. Januar 2014 brachte ein ehemaliger Erziehungsminister⁶⁵⁰ nachgerade in letzter Minute folgenden Ergänzungsvorschlag ein: „L'État veille également à l'enracinement des jeunes générations dans leur identité arabe et islamique. Il veille à la consolidation de la langue arabe, sa promotion et sa généralisation.“ [A 299] Diese Formulierung wurde mit 141 Stimmen gegen neun Ablehnungen und vier Enthaltungen angenommen. Aufgrund der öffentlichen Debatte, die nicht zuletzt Ben Achour angestoßen habe, wurde man sich der Konsequenzen dieses Artikels bewusst. Er hätte, so Ben Achour, in die Versuche gepasst, dem Islam „une valeur supraconstitutionnelle“ zuzuweisen [A 299]. Drei Tage vor der Promulgation der Verfassung wurde diese Ergänzung mit einer übergroßen Mehrheit (165 Stimmen dafür, zwei Gegenstimmen und elf Enthaltungen) [A 300] erneut revidiert und durch die Formulierung, die sich heute im Art. 39 findet, ersetzt.

Die Art. 39 und 42 bestimmen damit, so Ben Achour, den Islam zu einer zentralen kulturellen Grundlage Tunesiens. Der 42. Artikel verzichtet allerdings auf eine explizite Nennung des Islam, den man jedoch in der Formulierung der „culture nationale“ mit gemeint sehen kann, und ruft ausschließlich Begriffe auf, die man als Bekenntnis zu einer säkularen und pluralistischen Gesellschaft lesen kann: Vielfalt, Öffnung auf unterschiedliche Kulturen, Dialog zwischen den „civilisations“ und Toleranz. Aber es gab auch Mitglieder der Ennahdha, die genau diese säkulare Deutungsoption des Staates in ihrer Interpretation ausschlossen.

Der *Artikel 46* bildet das letzte große Feld von Auseinandersetzungen, auf die ich hier eingehe: die Regelungen zur Familie und damit auch zur Rolle der Frau.

L'État s'engage à protéger les droits acquis de la femme et veille à les consolider et les promouvoir. L'État garantit l'égalité des chances entre l'homme et la femme pour l'accès aux diverses responsabilités et dans tous les domaines. L'État s'emploie à consacrer la parité entre la femme et l'homme dans les assemblées élues. L'État prend les mesures nécessaires en vue d'éliminer la violence contre la femme.

Insbesondere der zweite Satz soll die Gleichberechtigung zwischen Frauen und Männern absichern. Chancengleichheit, Zugang zu Verantwortung, paritätische Besetzung in (politischen) Versammlungen und der Schutz vor Frauen vor Gewalt sind entscheidende Stichworte. Damit geht die Verfassung von 2014 über diejenige von 1959 hinaus, die keine unmittelbar vergleichbaren Aussagen zur Gleichberechtigung enthalten hatte. Wo allerdings auch hier die Kompromisse mit islamischen Vorstellungen lagen, zeigen wieder die Debatten um den Verfas-

⁶⁵⁰ Ben Achour nennt den Namen nicht.

sungsentwurf, wo es geheißen hatte: „L'État garantit la protection des droits de la femme et la consolidation et ses acquis en considérant qu'elle constitue un partenaire authentique, avec l'homme, dans la construction de la patrie et par leurs rôles complémentaires à l'intérêt de la famille.“ [A 287] Für viele Frauenrechtlerinnen war die Vorstellung der Komplementarität von Männern und Frauen, zu der man auch die im Prinzip wertschätzende Charakterisierung der Frau als „partenaire authentique“ gehörend lesen kann, angesichts der asymmetrischen Verhältnisbestimmungen im islamischen Recht inakzeptabel [Ch 265], ebenso wie die Reduktion der staatlichen Rolle auf den „Schutz“ der Familie [M 609–611]. Hinter dieser Differenzanthropologie kann man die Tradition eines Menschenbildes im Islam sehen, das in Unterschieden zwischen Männern und Frauen die Grundlage für die Zuweisung unterschiedlicher Rechte und Pflichten sah, die wiederum in koranischen Vorgaben für unterschiedliche Rechte von Frauen und Männern, etwa im Erbrecht (vor allem Q 4,11), grundgelegt waren. Demgegenüber ist der Anspruch des Art. 46 (2014) deutlich, derartige Unterschiede nicht in die Verfassung einfließen zu lassen. Allerdings lässt der Begriff der Chancengleichheit die Möglichkeit offen, grundlegende Unterschiede zwischen Männern und Frauen mit unterschiedlichen Rechtsfolgen zu postulieren.

Viele weitere Details dokumentieren, in welchem Ausmaß auch diese Verfassung ein Kind von Kompromissen war. Eine Reihe von Vorschlägen, die die Ennahdha in die Diskussion gebracht hatte, schafften es nicht in die Verfassung: eine Herabsetzung des Heiratsalters wieder auf 14 Jahre [Ch 257], Polygamie (für die ein Referendum ins Gespräch gebracht wurde) [Ch 261] oder die Zulassung der Orfi-Ehe, die unter die individuellen Freiheiten fallen solle [Ch 54]. Bei letzterer handelt es sich um eine stark gewohnheitsrechtlich geprägte Form der Eheschließung, die klassische Vereinbarungen etwa zu Unterhalts-, Ehebruchs- und Scheidungsfragen nicht enthält und insofern insbesondere Frauen potenziell benachteiligt; sie war mit dem Personalstatut unter Bourguiba 1957 abgeschafft worden. Andererseits musste auch die säkulare Fraktion in Gender- und Familienfragen Abstriche machen. „La famille“ blieb in der Verfassung die „cellule de base de la société“ (Art. 7), womit man implizit islamische Vorstellungen verankert sehen konnte. Diese befürchtete man auch im Hintergrund einer Vielzahl von Detaildebatten, etwa um eine Heiratspflicht, ein Abtreibungsverbot und eine Finanzierung der Ehe durch den Staat, bei der man eine Fixierung der Frauenrolle auf Zeugung fürchtete [Ch 268–270], und im Hintergrund stand auch die Erwartung, die Formulierungen der Verfassung zielten letztlich auf die Legalisierung homosexueller Ehen [Ch 273]. Wenn man eine grundsätzliche Gleichheit aller vor dem Gesetz aus der Verfassung entnehmen will, muss man sie aus anderen Teilen ableiten, etwa aus der Präambel und aus dem Art. 21, wonach „les citoyens et les citoyennes sont égaux en droits et en devoirs. Ils sont égaux devant la loi sans discrimination.“ Allerdings scheiterte

der Versuch, nicht nur die Gleichheit vor einem Gesetz, sondern eine Gleichheit im Gesetz (angesichts der dort existierenden Geschlechterungerechtigkeiten) zu verankern [Ch 264]. Nicht mehrheitsfähig war last but not least die Einbeziehung des islamischen Zehnten in die öffentlichen Finanzen [Ch 46. 23], die Wiedereinführung von religiösen Stiftungen [Ch 46–49], die Wiedereröffnung religiöser Schulen in der *Zeituna* [Ch 50–53] oder die Reetablierung von Notaren in der Tradition der Scharia [Ch 53].

Am 26. Januar 2014 lag schließlich der Entwurf einer neuen Verfassung vor. Die Zustimmung der Mitglieder der Verfassungsgebenden Versammlung ging weit über die nötige Zweidrittelmehrheit hinaus: 200 der 216 Abgeordneten votierten dafür, zwölf enthielten sich, vier votierten dagegen. Damit stimmte auch die übergroße Mehrheit der Ennahdha den religionspolitischen Kompromissen zu. Die damit eingenommene Position dieser dem Islam verpflichteten Partei war und ist Gegenstand kontroverser Debatten. Pessimisten sahen dahinter eine von den Machtverhältnissen erzwungene Camouflage, Optimisten eine Veränderung „from islamists to ‚Muslim democrats‘“.⁶⁵¹ Neben der Überzeugung, dass die Integration der Ennahdha in die politische Debatte zu ihren moderaten Positionen geführt habe, steht die These, dass dies ein Ergebnis ihres langjährigen Ausschlusses aus der Politik gewesen sei.⁶⁵²

Die Diskussion um die tunesische Verfassung des Jahres 2014 macht letztendlich deutlich, in welchem Ausmaß der Text ein Kompromiss zwischen den Polen einer sehr heterogenen politischen Kultur war, den entschieden säkularen und den entschieden religiösen. Insofern war diese Verfassung ein Dokument einer konfliktfähigen politischen Diskussionskultur. Zugleich aber eröffnen die Debatten einen Blick auf die islamische Grammatik. Sowohl die in die Verfassung offen oder subkutan integrierten islamischen Perspektiven als auch die ausgeschiedenen dokumentieren, mit welcher Intensität man sich mit islamischen Vorstellungen auseinanderzusetzen hatte. Vielfach ging es um die Frage, wie ein säkularer Staat in einem vom Islam geprägten Land mit einer mehrheitlich islamischen Bevölkerung aussehen könnte. Die explizite Einbeziehung der Scharia wurde nicht vorgenommen, die Festschreibung des Islam als Staatsreligion aber sehr wohl, und in allen Debatten um die Deutung des schlussendlich verabschiedeten Textes ist die Frage immer wieder aufgebrochen, in welchem Ausmaß islamische Vorstellungen in den Formulierungen der Verfassung implizit enthalten sind. Auch hier ist im Blick auf eine Grammatik weniger die Frage relevant, welche Interpre-

651 Ayoub/Lussier: The Many Faces of Political Islam, 109.

652 Cavatorta/Merone: Moderation through Exclusion?, 857–875.

tationen konsensfähig waren, sondern dass man sich unausweichlich mit islamischen Vorstellungen auseinanderzusetzen hatte.

5.4.4 Verfassungspraxis nach 2014 und Verfassungsrevision

Am 26. Oktober 2014 wählten die Tunesier:innen ein neues Parlament. Tunesien galt als relativ stabil, etwa wegen einer starken Zivilgesellschaft mit politisch konstruktiven Gewerkschaften oder eines nicht hochpolitisierten Militärs.⁶⁵³ Aber die neue Demokratie kämpfte weiterhin mit sozialer Instabilität. Drei Jahre nach dem „Arabischen Frühling“ zeigte sich der Niederschlag der Unzufriedenheit aufgrund der ökonomischen und politischen Situation in der abnehmenden Zustimmung zur Demokratie und der Zunahme der Überzeugung, dass die Anwendung der Scharia wünschenswert sei, wie 53 % der Befragten festhielten.⁶⁵⁴

Nach der Wahl lagen zwei Parteien mit weitem Abstand vorn. Deutliche Siegerin war *Nidaa Tounes* („Ruf Tunesiens“), eine 2012 gegründete, säkular ausgerichtete Gruppierung, die mit Beji Caïd Essebsi an der Spitze angetreten war und 37,56 % der Stimmen erhielt. Ihr folgte mit 27,79 % die Ennahdha unter Rached Ghannouchi, die damit mehr als 9 % der Stimmen gegenüber der Wahl von 2011 verloren hatte. Sie besaß aber weiterhin großen Rückhalt in dem vom Norden abgehängten Süden und in der Mitte, wo sie die Mehrheit der Stimmen erhalten hatte.⁶⁵⁵ Alle anderen Parteien kamen auf jeweils weniger als 5 % der Stimmen. Einen Monat später fand die Präsidentschaftswahl statt, für die die Ennahdha keinen Kandidaten nominiert hatte. In der Stichwahl setzte sich am 21. Dezember Essebsi gegen Moncef Marzouki durch. In diesen beiden Wahlgängen hatten Kräfte die Mehrheit, die einem politischen Islam distanziert gegenüberstanden. Zugleich hatte sich die Ennahdha, trotz ihrer Stimmenverluste, als langfristig einzig stabile Kraft etabliert. *Nidaa Tounes* war eine Bewegung ohne Geschichte, alle anderen säkularen Gruppierungen, die 2011 gewählt worden waren, waren entweder marginalisiert oder, wie etwa *Ettakatol*, nicht mehr existent. Aber hinter dieser fluiden Parteienlandschaft stand, wie auch die Stimmenverteilung dokumentierte, eine relativ stabile Teilung des Landes in „les deux Tunisiess“: Der Norden mit der

⁶⁵³ Mit diesen Argumenten zu dieser viel diskutierten Frage etwa Kadivar: *Popular Politics and the Path to Durable Democracy*, 93–120.

⁶⁵⁴ Mokhefi: *Tunisie. Sécularisation, islam et islamisme*, 43.

⁶⁵⁵ Lugan: *Histoire de l'Afrique du Nord*, 590.

Hauptstadt und den intellektuellen und wirtschaftlichen Zentren war und blieb eher säkular orientiert, wohingegen der ärmere Süden und die Mitte eher zur Ennahdha tendierten.⁶⁵⁶

Essebsi repräsentierte nicht nur die säkular ausgerichtete Mehrheit, sondern dokumentierte exemplarisch auch die lange Kontinuität eines bedeutenden Teils der politischen Elite. Er stammte aus der tunesischen Oberschicht, hatte, wie gesagt, in Paris Jura studiert und brachte eine reiche politisch-administrative Erfahrung mit: Unter Bourguiba war er Innen-, Verteidigungs- und Außenminister gewesen. Seit 2012 führte er *Nidaa Tounes* trotz seines fortgeschrittenen Alters, er zählte zu diesem Zeitpunkt 85 Jahre. Als Minister amtierten meist parteilose Fachleute, Vertreter der Ennahdha waren nicht darunter. In einer autobiographisch geprägten politischen Analyse zeigte er sich der Spannungen zwischen westlichen Demokratievorstellungen und arabisch-muslimischen Traditionen in Tunesien wohlbewusst. „Nous avons conscience que nous devons innover la pratique de la démocratie en terre arabo-musulmane.“⁶⁵⁷ Aber dann folgen lange, wohlwollende Ausführungen zu einem liberalen Islam, in denen er beispielsweise das Verbot des *takfir* (der Bezichtigung der Apostasie mit der möglichen Folge der Todesstrafe) verteidigte und den in Tunesien freien Sonntag damit rechtfertigte, dass eben auch die Banken in Europa am Sonntag geschlossen seien.⁶⁵⁸ Des weiteren verteidigte er den religionsneutralen Staat: „La laïcité, nous la pratiquons par conviction“.⁶⁵⁹ Das politische Zusammenleben mit der im Parlament starken Ennahdha beschrieb er konsequenterweise als Notlösung: „Pour moi, c'était une cohabitation, ce n'est pas une alliance“.⁶⁶⁰ Er betrachtete sich also, mit einem Begriff aus dem politischen Vokabular des Französischen, als Präsident, der notgedrungen im Parlament mit einem politischen Gegner zusammenarbeiten musste. Ob eine Kooperation zumindest mit Teilen der Ennahdha nicht möglich oder nicht gewollt war, bleibt offen.

Als Staatspräsident richtete er mit der Rückendeckung der Wahlergebnisse seine Politik säkular aus. 2018 fasste er ein heißes Eisen an, das Erbrecht. Dazu hatte er einen Gesetzesvorschlag vorgelegt, das eine gleiche Erbteilung zwischen Männern und Frauen vorsah. Im darauffolgenden November hatte dieses Papier dem Ministerrat vorgelegen. Das Ergebnis sei eine „Schockwelle“ im Maghreb⁶⁶¹ und überhaupt in der islamischen Welt gewesen. Von Marokko bis Ägypten

656 Gobe/Chouikha: La Tunisie de la Constitution aux élections.

657 Essebsi, Béji Caïd: Tunisie. La démocratie en terre d'Islam, Paris: Plon 2016, 55.

658 Ebd., 58 f.

659 Ebd., 61.

660 Ebd., 48.

661 <https://www.monde-diplomatique.fr/2019/08/BELKAID/60165> (13.1.2021).

wurde die Verletzung des islamischen Rechts beklagt, die al-Azhar in Kairo kritisierte die „violation flagrante des préceptes de l’islam“. ⁶⁶² Das Gesetz, das noch im Parlament hätte verabschiedet werden müssen, versank nach den Debatten in den Kellern der parlamentarischen Archive.

Diese Debatte fiel in eine Zeit, in der sich Tunesien weiter destabilisierte, denn der Demokratie kam weiterhin kein wirtschaftlicher Aufschwung zur Hilfe. Die schon 2011 virulente Arbeitslosigkeit, nicht zuletzt der gut ausgebildeten jungen Generation, nahm nicht signifikant ab. Zugleich verschlechterten sich die Lebensbedingungen durch die wirtschaftliche Lage und die Inflation, nicht zuletzt die Lebensmittelpreise stiegen beständig. Der Internationale Währungsfonds gewährte Kredite, forderte aber zugleich eine Reduzierung der Angestellten im öffentlichen Dienst und eine Verringerung der Subventionen etwa für Treibstoff, Maßnahmen, die die wirtschaftliche Situation mittelfristig verschlechterten. In dieser Situation starb Essebsi am 20. Juli 2019 92-jährig im Amt.

Als Nachfolger stellte sich Kais Saïed zur Wahl. Er stammte aus einer bürgerlichen Mittelschichtsfamilie, hatte Jura an der Universität in Sousse studiert und sich als Verfassungsrechtler profiliert, ohne promoviert zu sein. Anders als seine Vorgänger war er zum Studium nicht in Frankreich gewesen. ⁶⁶³ Persönlich habe er einen bescheidenen Lebensstil gepflegt, er lebte in einem Einfamilienhaus in einem ärmlichen Stadtteil von Sfax und soll seine Präsidentschaftskampagne aus eigener Tasche bezahlt haben. An der Ausarbeitung der Verfassung von 2014 war er beteiligt. Die Wahl gewann er im Herbst 2019 ohne politische Vorerfahrungen und ohne Mitglied einer Partei zu sein. Sein Gegner in der Stichwahl, der Unternehmer Nabil Karoui, war keine wirkliche Alternative gewesen; ihm wurden dubiose Verbindungen zum Militär und zu Islamisten nachgesagt, auch seine Rolle als Medienunternehmer stand in der Kritik; erst kurz vor der Wahl war er aus der Untersuchungshaft entlassen worden. Saïed gelang ein Erdrutschsieg trotz (oder wegen) seiner randständigen politischen Karriere und trotz der fehlenden institutionellen Verankerung im politischen System. Fast drei Viertel der abgegebenen Stimmen entfielen auf ihn, darunter zu einem sehr großen Teil von Jugendlichen. Sein Sieg wurde weithin als Ausdruck der Unzufriedenheit insbesondere der jungen Wählerinnen gedeutet, vor allem hinsichtlich der wirtschaftlichen Situation, aber auch als Kritik an der Kontinuität der alten Eliten und korrupten Strukturen.

Mit Saïed stand ein politisch unbeschriebenes Blatt an der Staatsspitze. Unmittelbar nach seiner Wahl wurde die Frage in der öffentlichen Debatte ventiliert, in

⁶⁶² Ebd.

⁶⁶³ https://www.lepoint.fr/monde/presidentielle-en-tunisie-kais-saied-la-revolution-austere-09-10-2019-2340351_24.php (13.1.2021).

welchem Ausmaß seine islamischen Vorstellungen konservativ oder „islamistisch“ seien. Yadh Ben Achour, dessen Student Saïed gewesen war, verteidigte ihn: „Il est effectivement ultra-conservateur, mais il n'est pas islamiste, et il ne fait pas de ses convictions personnelles des questions prioritaires“. ⁶⁶⁴ Und in der Tat gab es unter Saïed erstmal keine grundsätzliche Konfrontation mit der Verfassung. Er forderte keine Orientierung an der Scharia und hatte im März 2012 gesagt: „Ne pas mentionner la charia permettra d'éviter les effets négatifs/rétrogrades de celle-ci. Il est préférable de se contenter de l'article premier de la Constitution de 1959“. ⁶⁶⁵ Allerdings ließ sich diese Aussage auch pragmatisch und nicht als grundsätzliche Absage an eine islamische Politisierung lesen, sofern es um die Begrenzung nur der negativen Folgen der Scharia gehe. Auch andere Details ließen sich so deuten, dass er zumindest kein radikaler politischer Muslim sei. Angesichts der Kritik radikaler Muslime an der genannten Ausstrahlung des Films *Persepolis* hatte er schon im Sommer 2011 salafistisches Denken und die Gewalt verurteilt. ⁶⁶⁶ Auch gegen eine weiterreichende Anwendung der arabischen Sprache zulasten des Französischen hatte er sich ausgesprochen. ⁶⁶⁷

Andererseits wurde in seiner Amtszeit schnell deutlich, dass einige politisch relevante Vorstellungen aus dem Islam sein Denken prägten, und dies nährte die Erwartungen respektive Befürchtungen, dass sich diese auch in seinen politischen Handlungen umsetzen würden. So lehnte er beispielsweise Gefängnisstrafen für Homosexuelle ab und äußerte, dass es homosexuelle Praktiken in der Geschichte immer gegeben habe. Er scheint sie als private Praxis hingenommen zu haben, aber die Entkriminalisierung von homosexuellen Praktiken der Öffentlichkeit betrieb er Übereinstimmung mit klassischen Positionen im Islam nicht. ⁶⁶⁸ Deutlicher markierte er seine Auffassung zur Todesstrafe. Er sprach sich für ihre Anwendung in Tunesien aus, die dort seit 1991 nicht mehr vollstreckt wurde. Nach der Ermordung der 30-jährigen Rahma Lahmar löste er mit der Aussage, „je ne pense pas que la solution soit ... de ne pas imposer la peine de mort“, ⁶⁶⁹ eine Debatte darüber in Tunesien aus.

Eindeutig positionierte er sich in seinen politischen Auffassungen zu Israel. Zwei Tage vor der Stichwahl für das Präsidentenamt gegen Karoui hatte Saïed im

⁶⁶⁴ <https://factuel.afp.com/le-candidat-la-presidentielle-tunisienne-kais-saied-un-islamiste-integriste> (13.1.2021).

⁶⁶⁵ Ebd.

⁶⁶⁶ Ebd.

⁶⁶⁷ Ebd.

⁶⁶⁸ Ebd.

⁶⁶⁹ <https://www.jeuneafrique.com/1052912/politique/chronique-en-tunisie-kais-saied-reinvite-la-peine-de-mort-a-la-table-des-debats/> (13.1.2021).

Fernsehen seine Position hinsichtlich einer Normalisierung des Verhältnisses zu Israel – Tunesien unterhält bis heute keine diplomatischen Beziehungen und gewährt Israel keine Lande- und Überflugrechte⁶⁷⁰ – geäußert:

„Normalisierung“ ist das falsche Wort hier. Wir sollten von Verrat sprechen. Wer auch immer mit einer Entität Geschäfte macht, die seit über einem Jahrhundert ein ganzes Volk vertrieben hat, sollte als Verräter behandelt werden und wegen Verrats vor Gericht gestellt werden. ... Der normale Zustand ist, dass wir uns im Kriegszustand mit einer Besatzungsentität befinden.⁶⁷¹

Einen expliziten Bezug auf islamische Vorstellungen findet sich in Saïeds Auffassungen zur rechtlichen Situation von Frauen, wie sich am Erbrecht zeigte. Am 20. August 2020, dem nationalen Frauentag in Tunesien (dem Jahrestag der Verabschiedung des *Code du statut personnel*), nahm Saïed in einer Festrede zum Erbschaftsstreit Stellung, bei der unter anderem seine sonst eher im Hintergrund stehende Frau, die Juristin Ichraf Chebil, anwesend war (ohne Kopftuch, wie in Tunesien namentlich in der Küstenregion üblich). Nach dem Beginn seiner Rede mit der Bekräftigung „l'Etat n'a pas de religion“ habe er Kritik am ersten Verfassungsartikel geäußert,⁶⁷² ehe er sich der Frage des Erbrechts von Frauen und Männern zuwandte.

Nous devons d'abord instaurer une égalité entre les femmes et les hommes concernant les droits économiques et sociaux avant de parler d'héritage. Le Coran est clair à ce sujet et n'accepte pas d'interprétation. Le système de l'héritage en islam n'est pas basé sur l'égalité théorique mais est fondé sur la justice et l'équité. L'égalité dans la pensée libérale est l'égalité formelle qui n'est pas fondée sur la justice comme elle veut bien paraître, de sorte que l'égalité n'est appréciée que par ceux qui sont financièrement capables d'en profiter.⁶⁷³

Saïed begründete also die Verteidigung einer ungleichen Verteilung eines Erbes zwischen Männern und Frauen explizit mit einem Gebot des Koran (es ging wieder um Q 4,11), der an dieser Stelle klar und nicht auf ein egalitäres Erbrecht hin interpretationsoffen sei. Den Unterschied zu nicht-islamischen Positionen erläu-

⁶⁷⁰ <https://www.jpost.com/middle-east/first-israeli-flight-lands-in-saudi-arabia-683189> (24.3.2022).

⁶⁷¹ <https://www.mena-watch.com/tunesiens-neuer-praesident-haelt-beziehungen-mit-israel-fuer-verrat/> (13.1.2021); Zitat hier auf Englisch.

⁶⁷² „En critiquant l'article premier de la Constitution“; <https://www.businessnews.com.tn/La-Premi%C3%A8re-dame-fait-de-l%E2%80%99ombre-%C3%A0-l%C3%A9galit%C3%A9-dans-lh%C3%A9ritage,537,101159,3> (13.1.2021).

⁶⁷³ <https://www.businessnews.com.tn/La-Premi%C3%A8re-dame-fait-de-l%E2%80%99ombre-%C3%A0-l%C3%A9galit%C3%A9-dans-lh%C3%A9ritage,537,101159,3> (13.1.2021). In einer anderen Übersetzung heißt es statt „égalité théorique“ „égalité formelle“; <https://nawaat.org/2020/08/16/re-flexions-en-marge-du-discours-de-kais-saied-a-loccasion-du-13-aout-2020/> (13.1.2021).

terte er mit einer traditionellen, auch im Islam präsenten Debatte über die Interpretation der Gleichheit von Frauen und Männern, indem er zwischen einer „égalité théorique“ als formaler Gleichheit und einer Gerechtigkeit, die zwischen einer (im Deutschen schwer zu übersetzenden) „équité“, einer situationsbezogenen, kontextbezogenen Gleichheit unterschied, also zwischen der Option, Gleichheit entweder mehr von Gemeinsamkeiten oder von Unterschieden her zu denken, oder, nochmals anders gesagt, sich einer Vorstellung von „complémentarité“ anstelle von Gleichheit bediente.⁶⁷⁴ Unterschiedliche Bedürfnisse oder Funktionen sollten, kurz gesagt, unterschiedliche soziale Konsequenzen haben. Damit machte er vier Dinge klar: Erstens war der Koran für ihn eine zentrale Bezugsgröße. Zweitens übernahm er mit seiner Rechtfertigung eine klassische Denkfigur (nicht nur) der islamischen Rechtslehre. Drittens war diese Erbrechtsregelung für ihn keine private Rechtssache, und viertens sah er im numerisch gleichen Erbteil eine Benachteiligung der Armen.

Saïed aber hatte diese Tür zur Debatte über die Konzepte der Geschlechtergleichheit nicht aufgestoßen, sondern sie nur weiter geöffnet. Schon Essebsi hatte 2017 die *Commission des libertés individuelles et de l'égalité* ins Leben gerufen, die die Gleichheit von Männern und Frauen sichern sollte. Deren Bericht vom Juni 2018, der Dutzende von Veränderungen des tunesischen Rechts vorschlug, darunter auch die Gleichheit von Männern und Frauen im Erbfall, hatte eine intensive Debatte ausgelöst, in der sich ein dichtes Netzwerk des politisch interessierten Islam in Tunesien, darunter auch die Ennahdha, engagiert gegen derartige Veränderungen ausgesprochen hatte.⁶⁷⁵ Angesichts des massiven Widerstands hatte die al-Azhar scharf die Verletzung des islamischen Rechts gerügt und Essebsi genau ein Jahr vor der Ansprache Saïeds, am 13. August 2018, dem Tag der Frau, Stellung zur Frage des Erbrechts bezogen.

La constitution est la norme suprême. L'égalité successorale sera consacrée par la loi. Mais comme le Chef de l'État, est celui de tous les tunisiens. Si les parents veulent appliquer les normes du Coran dans leur succession, ils pourront le faire. ... Ainsi, celui qui veut appliquer la constitution et celui qui veut appliquer le Coran, il pourra le faire.⁶⁷⁶

L'égalité de l'héritage est l'un des points les plus marquants du rapport élaboré par la Commission des libertés individuelles et de l'égalité (Colibe). Cela dit, je n'ai pas un pouvoir

⁶⁷⁴ Labidi: Le printemps arabe en Tunisie, 368–371.

⁶⁷⁵ Gana/Sigillò: Les mobilisations contre le rapport sur les libertés individuelles et l'égalité.

⁶⁷⁶ https://www.youtube.com/watch?v=C5Kkt_Y6fbo (13.1.2021).

décisionnel, ce point sera, donc, soumis au Parlement sous forme d'un projet de loi, et on laissera le choix à l'héritière de renoncer au principe de l'égalité, si elle a un référentiel religieux. Notre volonté étant de rassembler le peuple et non de le diviser.⁶⁷⁷

Dies bedeutete, zwar an der Verfassung festzuhalten, aber zugleich einen Rechtspluralismus in Tunesien mit der zusätzlichen Option eines islamischen Erbrechts zu akzeptieren. Unter diesen Voraussetzungen bedeutete Essebsi nicht verabschiedeter Gesetzesvorschlag zur numerisch gleichen Teilung nur die Erweiterung der bestehenden islamischen Regelung mit einer parallelen Option. Saïed hat diese Öffnung nur ausgebaut, sie begrifflich explizit auf den Koran bezogen und mit der Unterscheidung von *égalité* und *équité* theoretisch untermauert. Die säkularrechtlichen Interpretation des Gleichheitsgrundsatzes der tunesischen Verfassung, die eine numerische ungleiche Teilung verboten hätte und die schon Essebsi nicht hatte durchsetzen können, traf bei Saïed auf dezidierten Widerstand.

Diese Erbrechtsdebatte dürfte aber unterhalb der rechtstheoretischen Debatte tradierte, männliche Gewohnheiten verunsichert und Ängste geschürt haben. Die Eliminierung des islamischen Erbrechts war eben auch ein Eingriff in Macht und Geld und damit de facto weitenteils in männliche Ressourcen. Dies konnte man als strategischen Angriff auf die ökonomischen Fundamente einer patriarchalen Gesellschaft lesen. Wie tief dieses Denken in der tunesischen Gesellschaft saß, belegt ein Beispiel, das eine Frau aus einer „linken“ Familie berichtete: Ihre Brüder seien zwar für die Emanzipation der Frau gewesen, hätten aber das Erbe nicht zu gleichen Anteilen aufteilen wollen, obwohl dies mit einem privatrechtlichen Vertrag möglich gewesen wäre.⁶⁷⁸ Sie dokumentierten damit, dass auch der Ennahdha fernstehende Männer am islamischen Erbrecht festhalten konnten, ob primär aus finanziellen, genderpolitischen oder religiösen Motiven, muss offenbleiben. Um die Dinge noch komplizierter zu machen: Auch Frauen sprachen sich manchmal gegen eine Veränderung des Erbrechts aus, weil sie die Vorstellung komplementärer Genderrollen in der Logik der Tradition akzeptieren.⁶⁷⁹ Dem entspricht in der tunesischen Rechtskonzeption, dass der Mann als Familienoberhaupt definiert ist, der in der Verantwortung für die Versorgung seiner Angehörigen steht und deshalb einen größeren Teil an Erbe verlangen kann. Aber möglicherweise stand alldem ein noch größerer Angstfaktor zur Seite. Die Neudefinition der Geschlechterrollen konnte nicht nur als Beitrag zur Gleichberechtigung der Frauen gedeutet werden, sondern, weil eine Regelung des Korans infragegestellt werde, als Auftakt zur Säkularisie-

⁶⁷⁷ <https://www.businessnews.com.tn/La-Premiere-dame-fait-de-l-e-e-80-99-ombre-%C3%A0-l-%C3%A9galit%C3%A9-dans-l-h%C3%A9ritage,537,101159,3> (13.1.2021).

⁶⁷⁸ Belkaid: Femmes et héritage en Tunisie.

⁶⁷⁹ Ebd.

rung des religiösen Denkens überhaupt,⁶⁸⁰ womit nicht nur die Rolle der Frauen, sondern diejenige der Religion zur Debatte stünde.

Diese Debatten waren Teil einer funktionierenden politischen, vor allem intellektuellen Kultur mit kontroversen Positionen. Parallel zeigte sich aber, dass die politische Praxis weit weniger stabil war. Nachdem Saïed sein Amt am 23. Oktober 2019 angetreten hatte, wechselten die Regierungschefs fast im Rhythmus von Monaten. Der erste, Habib Jemli von der Ennahdha, blieb drei Monate bis zum Januar 2020, die Regierungschefs Elyes Fakhfakh und Hichem Mechichi, beide nicht von der Ennahdha, folgten noch im gleichen Jahr. Die Instabilität verschärfte sich im Januar 2021 zu einer latenten Verfassungskrise, als Saïed sich weigerte, neue Mitglieder der Regierung Mechichi zu vereidigen, unter anderem mit der Begründung des Korruptionsverdachts. Im April verweigerte Saïed dann die Unterzeichnung eines Gesetzes zur Errichtung eines Verfassungsgerichtes, das in der Verfassung vorgesehen war, möglicherweise auch, so wurde vermutet, weil dies eine Möglichkeit seiner Amtsenthebung beinhaltet hätte, und setzte Mechichi im Juli ab.

Am 25. Juli 2021 fällt Saïed weitreichende Entscheidungen, die nahe an einen (teilweise verfassungskonformen) Staatsstreich grenzten. Er entließ Mechichi, dekretierte die Auflösung des Parlamentes und die Aufhebung der Immunität der Abgeordneten sowie die Streichung ihrer Diäten, einen Monat später verkündete er, dass dieser Zustand bis auf weiteres, ohne Enddatum, gelten werde. Er stützte sich dabei auf den Art. 80 der Verfassung, der bei einer außerordentlichen Notlage für 30 Tage präsidentiale Vollmachten vorsah; der nicht existierende Verfassungsgerichtshof hätte nach Ablauf dieser Frist über eine Verlängerung entscheiden müssen. De facto regierte Saïed in der Folge mit präsidentialen Vollmachten per Dekret.

Am 29. September 2022 ernannte er eine neue Regierungschefin, Najla Bouden, Spezialistin in der Erdbebenforschung und für den Erdölsektor, die als Ministerialbeamten gearbeitet hatte. Sie war die erste Frau in einem solchen Amt in der arabischen Welt, amtierte aber in Abhängigkeit von Saïed und wurde am 1. August 2023 wieder entlassen. Weitere Schritte der Entmachtung verfassungsmäßiger Organe folgten, im Februar 2022 setzte er ihm genehme Vertreter in den *Conseil supérieur de la magistrature* ein, der laut Verfassung (Art. 112–117) für die Kontrolle und das Funktionieren einer Administration zuständig ist; eine Begründung war auch hier der Vorwurf der Korruption. Schon zuvor hatte er staatsanwaltschaftliche Funktionen an sich gezogen. Ähnlich ging er mit der *Instance supérieure indépendante pour les élections* um, einem 2011 geschaffenen Gremium zur Organisation und Beobachtung der Wahl, und in der *Instance contre la corrup-*

680 Labidi: Le printemps arabe en Tunisie, 370.

tion installierte er eigene Leute und änderte deren Reglemente. Ebenso schränkte er Pressefreiheit ein, Journalisten von *al Jazeera* etwa wurden ausgewiesen.⁶⁸¹

Im Frühjahr 2022 ließ er online eine Befragung über Veränderungen der Verfassung durchführen und stellte ein Referendum über Ergänzungen vor den Parlamentswahlen im Dezember in Aussicht. Die Abstimmung vom 25. Juli 2022 wurde von der Opposition boykottiert, darunter auch die Ennahdha, die bereits im Vorfeld angekündigt hatte, daran nicht teilzunehmen.⁶⁸² Die Wahlbeteiligung lag je nach Perspektive trotz oder wegen des Fernbleibens der Opposition bei 30,5 Prozent, das waren 2.630.094 der registrierten Wähler:innen, von denen 94,6 % für die neue Verfassung votierten.

Die machtpolitisch wichtigsten Veränderungen betrafen neue, weitreichende Handlungsmöglichkeiten für den Präsidenten. Er ernennt nun die Regierung ohne Zustimmung des Parlamentes (Art. 101), wohingegen eine Absetzung des Präsidenten nicht mehr vorgesehen ist. Das Parlament kann er weitgehend ohne Bedingungen, die noch in der Verfassung von 2014 festgelegt waren, auflösen (Art. 109.8) und in dieser Interimszeit Gesetze erlassen, denen erst ein neues Parlament zustimmen muss.

Zu den von Saïed durchgesetzten Veränderungen gehörte auch eine weitreichende Revision der religionspolitischen Dimensionen der Verfassung.⁶⁸³ In der Präambel, die 2022 doppelt so lang ausfiel als acht Jahre zuvor, kondensiert der Geist dieser neuen Zeit. Die Invokation Gottes, mit der die Verfassung von 2014 noch begann, ist jetzt gestrichen, und die Verkündigung der Verfassung im Namen des Volkes und durch die Gnade Gottes geschieht 2022 am Ende des Textes ausschließlich im Namen des tunesischen Volkes – der Gottesbezug ist verschwunden. Vom Islam, der 2014 in langen Passagen dreimal prominent erwähnt und um die Referenz auf die Umma und die arabische Identität erweitert war, ist nur noch in einem kurzen Verweis auf die Zugehörigkeit zur „nation arabe“ und die „dimensions humaines de la religion islamique“ die Rede. Die dabei vorgenommene Reduktion auf die „dimensions humaines“ macht den Islam säkular lesbar, ohne ihn seines religiösen Gehalts zu entkernen. Der Verweis auf die „identité arabe et islamique“ findet sich jetzt, 2022, nur noch im Art. 44 (wie schon parallel im Art. 39 der von 2014).

⁶⁸¹ <https://www.aljazeera.com/news/2021/7/26/al-jazeera-condemns-bureau-raid-by-tunisian-security-forces> (14.5.2022).

⁶⁸² https://www.francetvinfo.fr/monde/afrique/tunisie/tunisie-le-president-kais-saied-contre-la-presence-d-observateurs-etangers-aux-elections_5136193.html (14.5.2022).

⁶⁸³ Für anregende Diskussionen danke ich Ansgar Jödicke und den Studierenden des Seminars „Religion und Politik“ im Frühlingssemester 2024 an der Universität de Fribourg.

Aber die Neuausrichtung der Präambel geht über eine Rücknahme der Stellung des Islam hinaus, vielmehr ist das Geschichtsbild ausgetauscht. Anstelle des einmaligen „nous, représentants du peuple tunisien“ ist 2022 achtmal von „nous, le peuple tunisien“ die Rede, worin man eine Kritik an den Eliten, die die erste postrevolutionäre Verfassung schufen, mithören kann. Die Bezüge auf die Revolution von 2011 sind weitgehend herausgenommen und der historische Bogen ist zu den Verfassungen des 19. Jahrhunderts gespannt, auf deren „libération intellectuelle“ verwiesen wird, während der Hinweis auf das Volk als „créateur de sa propre histoire“ getilgt ist. Zugleich ist der dreimalige Verweis auf die Menschenrechte aus der Präambel verschwunden, die 2022 nurmehr im Art. 44 (wortgleich mit Art. 39 [2014]) erwähnt sind. Zu der neuen Situierung gehört auch der verstärkte Verweis auf das palästinensische Volk und neu die Nennung Jerusalems als Hauptstadt Palästinas.

Bemerkenswert sind dann im Haupttext der revidierten Verfassung die Veränderungen der ersten beiden Artikel, die Ausdruck des großen, antagonistischen Kompromisses zwischen den religiösen und den säkularen Kräften gewesen waren. In Art. 1 ist die Festlegung, dass der Islam die Religion Tunesiens sei, 2022 ersatzlos gestrichen, ebenso die Festlegung des Arabischen die Sprache des Landes; in Art. 2 hat man die Staatsbestimmungen von 2014 als „État civile“, der sich semantisch auf den säkularen Staat beziehen lässt und der „fondé sur la citoyenneté, la volonté du peuple et la primauté du droit“ sei, durch die kurze Formulierung „le régime républicain“ ersetzt. Schließlich fehlt der 2014 in beiden Artikeln gleichlautende Satz, dass sowohl die islamische als auch säkulare Konstitution des Staates nicht revidiert werden könnten – was die Verfassung auf eine kontraktualistische Reinterpretation hin öffnet.

Weitere religionspolitisch relevante Veränderungen finden sich in Art. 49, wo sich statt dem „dialogue entre les civilisations“ (Art. 42 [2014]) 2022 die „ouverture sur les différentes cultures“ findet. Die Interpretation dieser semantischen Differenz dürfte mit einer Unterscheidung im Französischen in zu tun haben, wo bei den „civilisations“ gegenüber den „cultures“ eine stärker universale Konnotation mitschwingt. In einer weiteren Revision ist die Rolle des Präsidenten verändert, der zwar weiterhin Muslim sein muss (Art. 88), aber nicht mehr den Mufti der Republik Tunesien ernennt (alt: Art. 78 / neu: Art. 90). Intensivere religionspolitische Debatten löste der neu formulierte Art. 5 aus:

La Tunisie constitue une partie de la nation islamique. Seul l'Etat doit œuvrer, dans un régime démocratique, à la réalisation des finalités [in anderer Übersetzung: „vocations“] de l'Islam authentique qui consistent à préserver la vie, l'honneur, les biens, la religion et la liberté.

Angelpunkt von Befürchtungen waren die „finalités“, in denen die Verteidiger der alten Verfassung einen Türöffner für eine Islamisierung und zur Einführung der Scharia fürchteten, dies wiederum vor dem Hintergrund, dass die „finalités“ der Präambel der Verfassung von 2014 noch „caractérisés par l’ouverture et la tolérance“ gewesen waren; von Toleranz ist 2022 nur noch in Art. 49 im Rahmen der Kulturfreiheit die Rede. Aber zugleich begrenzen die „finalités“ die Reichweite der islamisch begründeten Ansprüche, weil die Zielbestimmungen explizit genannt sind. Weniger Debatten löste offenbar die religionsgeographische Neubestimmung des Islam aus. Hatte 2014 im Artikel 5 noch gestanden, dass Tunesien „une partie du Maghreb arabe“ sei und auf dessen Einheit hinwirke, ist Tunesien jetzt als Teil der „nation islamique“ bestimmt.

Eine Deutung der Verfassungsveränderungen unter Kaïs Saïed mit Blick auf das Verhältnis von Islam und Politik ergibt ein komplexes Bild. Hier hebelte ein weitgehend politikunerfahrener, bis dato mit Theorie beschäftigter Jurist Teile der Verfassung von 2014 aus. Vor die Frage gestellt, ob die Verfassungsänderungen eine Stärkung oder Schwächung der Rolle des Islam bedeuten, sprechen für die zweite Antwort vor allem die Veränderungen in der Präambel: die weitgehende Streichung der Bezüge auf den Islam (Invokation Gottes, Umma, Islam als Identitätsmerkmal), die Betonung des „peuple tunisien“ und die Referenzen auf das 19. Jahrhundert im historischen Identitätsprogramm. Für diese Perspektive spricht sodann die Eliminierung des Islam aus dem ersten Artikel, der ehemals das prekäre Gleichgewicht zur Säkularität des Staates hergestellt hatte. Andererseits ist der Islam zwar aus der symbolträchtigen Präambel weitgehend herausgefallen, aber mit wichtigen Bezügen, etwa in Art. 5, nun im positiven Recht verankert, wenngleich mit einschränkenden Indikatoren. In pragmatischer Perspektive kann man im allerdings auch argumentieren, dass in der Revision vielfach Dopplungen gegenüber den Verfassungsartikeln beseitigt wurden. Eine Stärkung des Islam lässt sich jedenfalls aus den Revisionen von 2022 nicht herauslesen, eher das Gegenteil.

Auch in der politischen Praxis findet sich eine Tendenz, dem politischen Islam Grenzen zu setzen. Der 82-jährige Rached Ghannouchi, die Führungsfigur der Ennahdha, der am 13. November 2019 zum Parlamentspräsidenten gewählt worden war und als einer der wichtigen Gegenspieler Saïeds galt, wurde im Mai 2023 unter Terrorismusverdacht trotz internationaler Proteste zu einer einjährigen Haftstrafe verurteilt, die im Oktober um weitere drei Monate verlängert wurde;⁶⁸⁴ am 13. Juli 2024 bestätigte ein Gericht eine weitere dreijährige Haft-

⁶⁸⁴ <https://www.jeuneafrique.com/1499505/politique/en-tunisie-la-peine-de-rached-ghannouchi-alourdie-a-15-mois/> (30.11.2023).

strafe unter dem Vorwurf illegaler Finanzgeschäfte. Der dabei sichtbar werdende autoritäre Regierungsstil der Ära Saïed zeigte sich auch in anderen Entscheidungen. Richter kamen ins Gefängnis, im Juni 2022 entließ er 57 von ihnen unter dem Vorwurf der Korruption;⁶⁸⁵ im März 2023 löste er die 2018 neu geschaffenen Gemeinderäte auf, an deren Stelle von ihm ernannte Repräsentanten traten;⁶⁸⁶ im Oktober inhaftierte man die Oppositionspolitikerin Abir Moussi, die einen Umsturz geplant habe.⁶⁸⁷ Und im Februar 2024 erhielt der ehemalige Premierminister Moncef Marzouki, auch er ein Kritiker Saïeds, eine achtjährige Gefängnisstrafe unter dem Vorwurf des bewaffneten Umsturzes; die Verurteilung erfolgte in Abwesenheit, denn Marzouki lebte in Frankreich.⁶⁸⁸

Aber im Blick auf das partielle Scheitern der Verfassung von 2014 und damit der Revolution von 2011 war die religionspolitische Dimension nur eine Seite des tunesischen Problems. Den demokratischen Regierungen seit 2011 war es nicht gelungen, die Krisen des Landes zu bewältigen. So hatten sich die Preise für Nahrungsmittel wie Fleisch in den zehn Jahren nach der Revolution verdoppelt, nicht jedoch die Löhne, und mit der Corona-Pandemie hatten sich viele Probleme verschärft. Auch die Minderung der Arbeitslosigkeit, insbesondere unter jungen Menschen, gelang kaum. Dazu kamen migrationspolitische Probleme, die in Übergriffe auf Migranten aus dem subsaharischen Afrika mündeten. Und nicht zuletzt und immer wieder unterminierte die endemische Korruption insbesondere in den Eliten die Akzeptanz der Demokratie. Man konnte den Eindruck haben, dass diese reiche Führungsschicht in jeder Staatsform, sei sie autoritär oder demokratisch, die politische und ökonomische Macht in den Händen hielt. Die Demokratie scheiterte jedenfalls nicht am Islam und der Ennahda, sondern nicht zuletzt an ihrer Unfähigkeit, zentrale lebensweltliche Fragen zu bewältigen – vor allem hinsichtlich Ökonomie, Arbeitslosigkeit und Korruption. Nicht zuletzt mit dem Versprechen, diese basalen Probleme zu beheben, hatte Saïed 2019 die Wahl mit seinem Erdrutschsieg gewonnen. Jedenfalls war eine Situation entstanden, in der die Mehrzahl der Tunesier:innen ihre Hoffnung in einem Präsidenten mit stärker autokratischen Zügen sah. Diesen Wandel kritisierten Frankreich und Europa,

685 Keilberth: Schweigen als Regierungsform; https://www.lemonde.fr/afrique/article/2022/06/02/en-tunisie-le-president-kais-saied-s-en-prend-a-nouveau-au-systeme-judiciaire-en-limogeant-57-juges_6128708_3212.html (24.2.2024).

686 https://www.lemonde.fr/afrique/article/2023/03/09/en-tunisie-le-president-va-dissoudre-les-conseils-municipaux-un-acquis-de-la-jeune-democratie-apres-la-revolution-de-jasmin_6164778_3212.html (24.2.2024).

687 https://www.lemonde.fr/afrique/article/2023/10/15/l-opposante-abir-moussi-rassemble-a-tunis-plusieurs-milliers-de-personnes-denoncant-son-incarceration_6194616_3212.html (24.2.2024).

688 https://www.lemonde.fr/international/article/2024/02/24/tunisie-l-ex-president-moncef-marzouki-condamne-par-contumace-a-huit-ans-de-prison_6218241_3210.html (16.5.2024).

was einer der Gründe für Saïeds Revision der außenpolitischen Koordinaten gewesen sein dürfte, er näherte sich China und Russland an.

Nochmals zurück zum Verhältnis von Religion und Politik. Saïed präsentierte sich als überzeugter Muslim, der in der Verfassung die dominierende Stellung des Islam nicht beseitigte und an Details wie dem Erbrecht deutlich machte, dass er klassische islamische Werte respektierte. Aber er setzte der Geltung des Islam auch Grenzen, am deutlichsten in der Eliminierung der Ewigkeitsgarantie in Artikel 1. Der Umgang mit der Ennahdha folgt dieser Logik, denn trotz seiner Nähe zum Islam suchte Saïed seine Verbündeten nicht primär in dieser Gruppierung. Die Ennahdha wiederum präsentierte sich als Verteidigerin der Verfassung von 2014, wobei die Motive schwierig zu identifizieren sind: Die Überzeugung, einen demokratischen Islam zu vertreten, mag ebenso eine Rolle gespielt haben wie die Angst vor dem Verlust von Macht im parlamentarischen System. Die religionspolitische Leitlinie Kaïs Saïeds lässt sich (Stand Mitte 2024) aus diesen Beobachtungen nur tentativ herausdestillieren, vielleicht in folgender Weise: Er hat in der Praxis die Rolle des politischen Islam beschränkt, ohne ihn ganz zu entmachten, und in der Verfassung die Präsenz des Islam zurückgenommen, ohne seine grundlegende Bedeutung infragezustellen.

5.4.5 Bilanz

Tunesien ist ein doppeltes Musterbeispiel: für die Persistenz der Elemente einer religiösen Grammatik zum einen und für die Veränderung eben dieser Grammatik durch Austauschprozesse zum anderen. In der Bestimmung des Verhältnisses von Gesellschaft/Staat und Religion trafen in diesem Land Traditionen des westlichen Verfassungsdenkens auf Traditionen des islamisch geprägten *ordre politique*. Diese Entwicklungen waren von politisch massiven und kulturell nachhaltigen Asymmetrien gekennzeichnet: Tunesien stand seit den 1830er Jahren unter französischem Einfluss und war seit 1881 de jure ein Protektorat, de facto aber eine Kolonie. 1857 führte die französische Herrschaft zum Oktroi einer verfassungsartigen Konstitution, dem *Pacte fondamental*, dem ersten seiner Art in einem islamisch geprägten Land, der religionspolitisch eine weitere Neuerung für mehrheitlich islamische Länder das *dhimma*-Konzept durch eine Regelung allgemeiner Religionsfreiheit ersetzte. In der Protektoratszeit kamen die nach französischem Muster aufgebaute Verwaltung sowie ein zweisprachiges Bildungssystem und damit eine verstärkte Präsenz französischen Denkens hinzu, die zunehmend zur Zurückdrängung islamisch geprägter Traditionen, vom Kalender über die Abschaffung der Sklaverei bis zur Stellung der Frau, führten.

Mit derartigen Entwicklungen wurde Tunesien in die französischen Debatten zum Verhältnis von Religion und Staat unter dem Kampfbegriff der *laïcité* hineingezogen, eine Auseinandersetzung, die mit der Gründung der Dritten Republik 1870 ihrem Höhepunkt zustrebte. Die Stabilität dieses Spannungsverhältnis zeigte sich auch nach der 1956 errungenen Unabhängigkeit in den tunesischen Verfassung. Unter ihrer stark säkularen Ausrichtung konnte der politische Islam wie begraben scheinen, und ohnehin gingen viele Beobachter im Rahmen von religionskritischen Säkularisierungstheorien von einem zunehmenden Bedeutungsverlust jedweder Religion aus. Doch seit Ende der 1960er Jahre engagierten sich immer stärker Muslime, die ihre politischen Ziele mit islamischen Werten und Überzeugungen begründeten. Damit gewann ein im Rahmen einer Modernisierungskonzeption marginalisierter Islam wieder an Bedeutung, doch wurde eine Bildung einer politischen Partei (noch) unterdrückt. Wie meist war auch in diesem Aufstieg eines politischen Islam der Intersektionalismus zwischen religiösen Begründungen und politischen Bedingungen unübersehbar: Fehlende politische Freiheiten, ökonomische Probleme und Korruption nährten die erhöhte Plausibilität islamischer Ideen.

Mit der „Jasmin“-Revolution im Jahr 2011, dem „Arabischen Frühling“, der von Tunesien seinen Ausgang nahm, erschien der säkularisierungstheoretisch und politisch abgeschriebene Islam wieder als institutionalisierter Akteur auf der Oberfläche des politischen Geschehens. Die Ennahdha, die sich sowohl als Bewegung wie auch als Partei zur Vertretung islamischer Interessen in Politik und Gesellschaft verstand, aber auch die Abgehängten in der Mitte und im Süden Tunesiens, die von der wirtschaftlichen Prosperität der Küstenregion nicht profitierten, vertrat, wurde seitdem in allen parlamentarischen Wahlen zur stärksten Gruppierung. Zur stärksten politischen Kraft war sie allerdings nicht aufgestiegen, dies blieben die säkular ausgerichteten Parteien. Angesichts der Vetomacht bei der Abstimmung über die neue Verfassung von 2014 ging allerdings nichts gegen die Ennahdha, die – intern politisch vielstimmig – sich verständigungsbereit zeigte. In der Folge dokumentierte auch diese Verfassung die Doppelgleisigkeit säkularer und islamischer Politiktraditionen. Die säkulare Dimension zeigt sich etwa in der nach westlichem Muster konzipierten Religionsfreiheit und dem Gleichheitsgrundsatz aller Bürgerinnen unabhängig von der Religion, aber der Islam blieb, in wörtlicher Übernahme des ersten Artikels der Verfassung von 1959, die Staatsreligion, und auch der Präsident musste zwingend ein Muslim sein. Letztlich wurde die Geltung der islamischen Grundlagen 2014 gegenüber der alten Verfassung verschärft, insoweit die islamische Ausrichtung neu mit einer Veränderungssperre fixiert wurde.

Es ist einmal mehr nicht einfach, für die Konzepte der tunesischen Verfassung und die Ergebnisse dieses Austauschprozesses angemessene Begriffe zu finden. Der Begriff Hybridisierung scheint mir zu sehr von metaphorischen Anklängen geprägt,

die eine Art Verschmelzung unterstellen. Angemessener ist demgegenüber die Formulierung einer Parallelität von Rechtssystemen oder von Rechtspluralität, aber dies wiederum wird den partiellen Fusionen in diesen Austauschprozessen nicht gerecht. Man könnte von einer Verzahnung mit Verschmelzungszonen sprechen, wenn man sich zu dieser wenig eleganten Terminologie verstehen will.

Die so in der neuen Verfassung verbundenen Konzeptionen waren jedenfalls ein Kompromiss. Die Vertreter:innen eines politischen Islam konnten wichtige Anliegen nicht durchsetzen, etwa in der Forderung nach einer islamischen „Identität“ Tunesiens oder der Nennung der Scharia, wohingegen eine noch stärkere Begrenzung oder gar die Eliminierung der Religion den säkularen Parteien nicht gelang. In der Verfassung finden sich heute deshalb, wie auch in der alten, die Konsequenzen von zwei Pfaden, von einem säkular und einem religiös geprägten. „Islamisch“ durfte dieser Staat nicht heißen, weil damit eine rote Linie der säkular orientierten Fraktionen überschritten gewesen wäre, aber auch nicht „laizistisch“, weil dies im Rahmen der französischen Tradition die Vorstellung eines prinzipiell religionskritischen oder sogar atheistischen Säkularismus transportiert hätte. Begriffe wie laizistisch oder säkular verschwanden zwar nicht aus der politischen Debatte, aber man sprach, wenn man Konflikte vermeiden wollte, lieber vom *État civil*.

Die islamischen Prägungen der Verfassung kann man auf drei Ebenen identifizieren: Am leichtesten auf der expliziten, etwa dort, wo der Islam zur Staatsreligion bestimmt wurde. Zum zweiten gibt es die impliziten Bezüge auf den Islam, etwa wenn Begriffe, die aus dem religiösen Diskurs kommen, in der Verfassung auftauchen und rechtliche Folgen haben, wie der (verurteilte) Tatbestand der Apostasie. Am kompliziertesten, drittens, sind die auf der semantischen Ebene verdeckten religiösen Bezüge, die die Kenntnis nicht explizit genannter Gegenstände voraussetzen. Das markanteste Beispiel sind die ersten beiden Artikel der Verfassung von 2014, in denen die religiöse und die säkulare Interpretationstradition parataktisch nebeneinanderstehen. Nur die Kenntnis der dahinterstehenden kontroversen Debatten in der tunesischen Gesellschaft und in der Verfassungsgebenden Versammlung seit 2011 macht sichtbar, dass diese beiden Artikel auch das Übereinkommen nach einer Auseinandersetzung sind, in der Elemente der religiösen Grammatik des Islam behandelt wurden.

Diese Verflechtung von säkularen und islamischen Elementen verdankt sich in ihrer heutigen Struktur der von Bourguiba durchgesetzten Verfassung, die in ihrer Grundstruktur säkular geprägt war, etwa die Religionsfreiheit etablierte, aber zugleich den Islam zur Staatsreligion erklärte. Auch unterhalb der Verfassungsebene blieb es bei einer Verflechtung von säkularen und religiös-normativen Traditionsfäden. Bourguiba fixierte im *Code du statut personnel* die Gleichberechtigung der Frau, nahm aber das Erbrecht davon aus, da er als gläubiger Muslim, als

der er sich bezeichnete, in dieser Frage durch den Koran Grenzen gezogen sah, die er nicht überschreiten könne. Hingegen hatte er beim Verbot der Polygamie eine islamische Rechtsinterpretation beigezogen, die deren Abschaffung ermöglichte. Derartige Festlegungen, vom verfassungsrechtlichen Fundament des Islam als Staatsreligion bis zum Detail des Erbrechtes, dokumentieren exemplarisch die Fortgeltung einer islamischen Grammatik, die mit der Etablierung einer westlich geprägten Verfassung nicht verschwand.

Welche Option sich in der gesellschaftlichen Arena stärker artikuliert(e) oder gar durchsetzt(e), hing und hängt von den gesellschaftlichen und politischen Machtverhältnissen ab. An zwei Rechtsfeldern, der Verankerung des Islam in der Verfassung und dem Erbrecht, lässt sich dies illustrieren. Relativ einfach liegt die Sache beim Islam als Staatsreligion. Darüber wurde zwar diskutiert, aber seit Bourguiba stand diese Festlegung offenbar nie in der Gefahr, aufgehoben zu werden. Deutlich kontroverser verlief die Debatte um das Erbrecht der Scharia. Der Gleichheitsgrundsatz der Verfassung, in dessen Logik eine numerisch gleiche Teilung des Erbes liegt, kam aufgrund der Geltung des muslimischen Rechts nicht zum Tragen, welches eine ungleiche Zuteilung mit ungleichen Bedürfnissen begründet. Bourguiba hatte an der Scharia-Tradition festgehalten, ebenfalls sein Nachfolger Ben Ali, der zwar die Rechte der Frauen auf der juristischen Ebene an mehreren Stellen verbesserte, aber an der Erbrechtsregelung nichts änderte – mit einer religiösen Begründung wie Bourguiba. Der erste Präsident des neuen Tunesien, der stark säkular ausgerichtete Muslim Caïd Essebsi, hatte das Erbrecht zwar ändern wollen, es dann aber unter öffentlichem Druck doch nicht angetastet; weitere Änderungsversuche scheiterten 2022.⁶⁸⁹ Und unter dem seit 2019 amtierenden zweiten Präsidenten, Kaïs Saïed, war dies noch weniger der Fall. Er hatte seine muslimischen Überzeugungen prononciert vorgetragen und war trotzdem oder gerade deswegen im Angesicht der desolaten wirtschaftlichen Lage mit einer überwältigenden Mehrheit gewählt worden. Er musste die Geltung des muslimischen Erbrechts nur noch bestätigen, was er in der Wortwahl und in den Konsequenzen deutlicher als Essebsi tat und damit die Geltung der islamischen Rechtstradition bestärkte. Eine andere Gestaltung des Erbrechtes war damit nur (aber immerhin) durch einen privatrechtlichen Vertrag oder durch Schenkungen zu Lebzeiten möglich.

⁶⁸⁹ Rohe: Das islamische Recht (⁴2022), 233.

Die Gründe für die Resilienz islamischer Rechtsvorstellungen, wofür das Erbrecht nur ein Beispiel ist, sind mannigfaltig: die Festlegungen im Koran, die Verbindung mit patriarchalen Strukturen, gewohnte Rechtstraditionen, die Anthropologie unterschiedlicher Funktionen der Geschlechter, und nicht zuletzt die Frage der Herrschaft über ökonomische Ressourcen, insbesondere angesichts der Funktion des Erbrechts in Familienverbänden, auf die das islamische Recht traditionell zugeschnitten ist.⁶⁹⁰ Demgegenüber bleibt ein privatrechtliches, nicht-islamisches Erbrechts randständig. An anderen Stellen konnte man mit der Scharia-Rechtsprechung flexibler umgehen, wie das Beispiel der Polygynie dokumentiert. Seit Bourguiba ist sie in Tunesien verboten, ebenfalls auf der Grundlage einer Interpretation des Koran.

In derartigen Debatten und Festlegungen wird eine doppelte Prägung der tunesischen Kultur sichtbar: Auf der einen Seite trifft man auf eine Gesellschaft, in der gentile, verwandtschaftliche Strukturen, in die der Islam intrinsisch verflochten ist, weiterhin eine wichtige Rolle spielen. Diese „involuntary relations“ der tunesischen Zivilgesellschaft⁶⁹¹ sind gerade keine kontraktualistischen, frei verfügbaren Beziehungen und damit in beträchtlichem Ausmaß ein Gegenmodell zu einer auf konsensuellen Vereinbarungen beruhenden Verfassung. Diese ist das Modell auf der anderen Seite und stark geprägt durch die französische Tradition. Dieser Einfluss begann, als 1857 weite Teile des islamischen Personenstandsrechts im *Pacte fondamental* außer Kraft gesetzt wurden, aber zugleich wurde die Scharia eben auch nie zur Gänze aufgehoben. Der *trickle down*-Effekt dieser Anschlüsse an Frankreich reichte bis tief in die Gesellschaft durch ein seit über hundert Jahren existierendes Bildungs- und Justizsystem hinein und prägte die Biographien vieler intellektueller Tunesier:innen. In diesem Milieu sprach man fließend Französisch, viele hatten in Frankreich ihre Ausbildung erhalten und dorthin oft auch engste persönliche Beziehungen (etwa durch Heirat).

In diesen (asymmetrischen) Austauschprozessen realisierten Vertreter:innen des politischen Islam deren ungewollte Konsequenzen. Die Verfassung konnte in ihren Augen zumindest in Teilen als koloniales Import- und Unterdrückungsprodukt gelten und die Forderung nach einer Beibehaltung (von Teilen) des islamischen Rechts als konsequente Dekolonialisierung. In dieser Perspektive ließen sich religiöse Begründungen von Rechtsgegenständen, von der Staatsreligion bis zum Erbrecht, als stabile Faktoren zur Wahrung autochthoner Traditionsbestände deuten – oder sogar als Ausgangspunkt des Weges zurück in die arabische Tradition.

⁶⁹⁰ Ebd., 234.

⁶⁹¹ Sigillò: *Rethinking Civil Society in Transition*, 27.

Zugleich wirft diese lange und tiefe Verankerung der tunesischen Verfassung in der französischen Tradition die Frage auf, wieweit die vergleichsweise hohe Stabilität der Demokratie in Tunesien auch ein Produkt der Kolonialgeschichte und ihrer – je nach Perspektive – fruchtbaren Austauschprozesse oder kolonialen Fremdbestimmung sei (↗ 4.3.1).⁶⁹² Mit dem partiellen Scheitern der Verfassung von 2014 in der Etablierung eines stark autokratischen Systems unter Kaïs Saïed und der Stabilität islamischer Traditionen steht diese Frage wieder im Raum. Dieses Scheitern zentraler Teile der nachrevolutionären Verfassung hat die intellektuellen Protagonisten der tunesischen Revolution überrascht, ablesbar an den Hoffnungen, die man nach der Etablierung der neuen Verfassung von 2014 pflegte. Der Verfassungsjurist und Rechtsphilosoph Yadh Ben Achour, der in diesem Buch immer wieder zur Sprache kam, konnte 2020, also noch vor der Machtübergabe an Saïed, eine „nouvelle ère“ anbrechen sehen, „à partir d’une généalogie propre au monde arabe et à l’Islam; en tant que religion, culture et civilisation, et en l’inscrivant historiquement dans l’universalité de la norme démocratique“.⁶⁹³ Aber heute (2024) steht seiner Perspektive eine andere Frage entgegen: Wieviel inhaltliche Eigenheiten transportiert die „généalogie propre“ – und wie universal ist „la norme démocratique“? Und wie sieht die Kohabitation von kultureller Partikularität und beanspruchter Universalität nicht nur in Tunesien auf Dauer konkret aus?

⁶⁹² Exemplarisch für die Situation von Frauen Welchman: Women and Muslim Family Laws in Arab States.

⁶⁹³ Ben Achour: L’islam et la démocratie, 21.