

Luca Diotallevi

LAIZITÄT: KRISE EINER HERRSCHAFT UND WIDERSTAND EINER KULTUR

Bemerkungen zum Forschungsstand und Überlegungen zum Religionsunterricht in öffentlichen, weiterführenden Schulen

Vorbemerkung

Wenn ich die Situation, die in diesem Beitrag von mir untersucht werden soll, in wenigen Worten zusammenfassen müsste, würde ich mich in folgenden Termini ausdrücken: die gleichzeitige Präsenz von klaren und allgemein akzeptierten Zeichen für eine **Krise der Grundlagen der Laizität** und für die **Widerstandsfähigkeit der Werte und Einstellungen, die sich auf Laizität berufen** – und dies vor allem unter der Élite des westlichen Europas (Casanova 2007) –. Dies beinhaltet selbstverständlich auch, dass die große Mehrheit derjenigen, die Zeichen für die Krise der Laizität feststellen, dies mit Sorge tut und zumeist gleichzeitig die Absicht eines Widerstands (gegen diese Krise) kundtut.

Diese zweifache Behauptung wird einerseits durch den Bericht der Stasi Kommission (2004) über *laïcité* bestätigt und fand andererseits auch in den Positionen Niederschlag, die im Laufe der politischen und kulturellen Auseinandersetzung vorgeherrscht hatten, die zur Redaktion des, dann doch nicht ratifizierten Entwurfs für die Europäischen Konstitution führten.

Im Hinblick auf die, mir zur Verfügung stehende Zeit¹, möchte ich im folgenden Beitrag über diese zweifache Behauptung hinausgehen und sie als Ausgangspunkt so zusammenfassen: *die Grundlagen der Laizität befinden sich in der Krise, was aber nicht für die Kultur der Laizität gilt.*

1. Ich möchte mit einer kurzen Zusammenfassung einiger historisch und theoretisch wichtiger Kennzeichen der *laïcité* beginnen, so wie sie sich in der politischen Geschichte Frankreich herausgestellt hat,
2. um dann besser aufzeigen zu können, dass ein Element für den Ernst der institutionellen Krise der Laizität sich in der Unterschätzung der Radikalität eben dieser Krise manifestiert, und um zu zeigen, dass die Vitalität der laizistischen Kultur sich gerade in der Unterwürfigkeit gegenüber dieser Kultur offenbart, die normalerweise deren Gegner zeigen, die nicht zufällig unter Slogans zusammengefasst werden können, wie beispielsweise diejenigen, die sich auf eine „gesunde Laizität“ gerufen.

Anschließend, und in kürzer Weise, möchte ich hervorheben

3. dass es absolut nicht stimmt, dass Laizität mit Modernität identisch ist, zumindest nicht was die Forderung nach einer Trennung von Politik und Religion betrifft (und der Modernität alternative Modelle bietet, um dieses Ziel zu erreichen),
4. dass das Wissen um all dies hilft, eine weniger verkrampte Vorstellung der europäischen Identität und der Möglichkeiten zu entwickeln, die ihr zur Verfügung stehen,
5. dass die, sich in diesem sozialen Feld in Gang befindlichen Abweichungen, sich in eine Richtung bewegen, die sich von der, durch *laïcité* beschriebene deutlich unterscheidet; und abschließend:
6. wie sich in der dargestellten Prospektive eine erneute Aufwertung der lehramtlichen Aussagen des II Vatikanischen Konzils zu diesen Thematiken rechtfertigen lässt.

Zum Schluss möchte ich auf einige mögliche – im Übrigen leicht erahnbare – Auswirkungen hinweisen, die diese Rekonstruktion für den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen (egal ob in staatlicher oder privater Hand) haben könnten, auch wenn ich gewiss kein Fachmann auf diesem Gebiet bin.

¹ Die in diesem Beitrag behandelten Themen wurden bereits in anderen Texten vertieft behandelt. Ich möchte beispielsweise auf *Alternative alla laïcité*, demnächst von der Zeitschrift „Per la filosofia“ (Rom) veröffentlicht und auf Abhandlungen und Beiträge zu, sich im Druck befindlichen Sammelwerken auf Spanisch und Englisch. Für weitere Informationen: l.diotallevi@educ.uniroma3.it.

1. Spezielle Kennzeichen der *laïcité*

Der zentrale Punkt des Themas, das ich vorschlagen möchte, ist folgender: die beste Art und Weise um nicht nur eine theoretische Vorstellung sondern auch eine konkrete Erfahrung von *laïcité* zu erhalten, ist es, auf die Erfahrung und die Idee von Staat zurückzugreifen (Portinaio 1999: bes. 47ss).

Die Annahme, die wir in Frage stellen möchten, ist folgende: ohne Staat gibt es keine *laïcité*, beziehungsweise, die *laïcité* ist eine Projektion des staatlichen Projekts².

Diese Wahl dient nicht nur dazu, die Vorherrschaft oder einfach nur die Verbreitung von Grundlagen aufzuzeigen, die überwiegend durch die *laïcité* beeinflusst sind, sondern vor allem das Gegenteil, genauer gesagt die Tatsache, dass es eine Vielfalt von Modellen für die Trennung von politischer und religiöser Macht gibt, die die laizistische Kultur nicht nur nicht erwähnt, sondern sogar zu verheimlichen sucht.

Diese interpretatorische Annahme erhält nur einen genauen Sinn, wenn man davon ausgeht, dass der Staat *eine* bestimmte politische Organisationsform ist, oder besser gesagt, dass er nur *einer* der verschiedenen Formen ist, in der sich zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten, das politische System auf nationaler Ebene selbst organisiert hat (Schiera 1983). Dies bringt als Konsequenz mit sich, dass es auf nationaler Ebene nicht staatliche Formen der Selbstorganisation des politischen System geben kann, wie es sie auch tatsächlich gab und gibt.

Ein Vergleich mit der einschlägigen Fachliteratur ergibt in dieser Hinsicht keine besonderen Schwierigkeiten. Die diachronische Analyse erkennt im Staat ein Produkt der Modernität, während eine synchronische Analyse spricht eindeutig auch innerhalb der Modernität von *state societies* und *stateless societies* (Cassese 1998). Ein, sogar ernstes, Problem tritt hingegen auf, wenn wir uns von diesem Forschungsgebiet entfernen. Denn nicht nur die öffentlich Meinung, sondern auch viele Vertreter anderer Fachbereiche neigen dazu, die Identifikation von „national organisierte, politische Struktur“ und „Staat“ als gegeben vorauszusetzen. Daher wird normalerweise jede Form der politischen Selbstorganisation auf nationaler Ebene als „Staat“ definiert, und, als ob dies allein nicht schon ausreichend wäre, wird diese Identifikation, bewusst oder unbewusst, mit bestimmten Kennzeichen belegt, so dass die Eigenschaften von Staatlichkeit zum Bewertungskriterium für die Standfestigkeit und den Reifegrad einer jeden nationalen politischen Form werden.

Auf beispielhafte Weise verwirklicht sich der Staat in der politischen Geschichte Frankreichs als politisches Projekt absoluter Souveränität. Hier ist aber nicht der Ort, um diesen Punkt angemessen darzustellen. Was unsere Frage betrifft, ist es ausreichend daran zu erinnern, dass der Staat die Gleichung zwischen Öffentlich und Staatlich (Sadam 2000, Bd. II, 433) vor allem auf zwei Weisen plant und verwirklicht: einerseits dominiert und konzentriert der Staat in sich selbst den gesamten öffentlichen Bereich, regelt diesen und kontrolliert die Zugänge zu ihm; andererseits realisiert der Staat ein Regime des *civil law*, in dem der Staat selbst Ursprung jedes Gesetztes und jedes Rechtes ist. [...].

Aus soziologischer Sicht dominiert eine politische Organisation, wenn sie die Form des Staates annimmt, das politische System einer Gesellschaft und verwirklicht gleichzeitig die Vorherrschaft der Politik – im heutigen Sinn des Wortes (Bobbio 1983, 826-827) – über die gesamte Gesellschaft. Der Staat ist Konzept und historische Erfahrung, dessen Ambition nach Vorherrschaft nicht auf bestimmte soziale Bereiche beschränkt ist. Sein Konzept und seine Praxis der absoluten Autonomie des Politischen und dessen Vorherrschaft über das Öffentliche, geht noch über das Monopol einer legitimen, physischen Gewalt hinaus und betrifft die Wirtschaft ebenso wie die Wissenschaft, die Familie oder die Kunst und nicht zuletzt die Religion. Und *laïcité* ist eben genau der Begriff, der gebraucht wird, um das Verhalten des Staates der Religion gegenüber zu bezeichnen. *Laïcité* wird zum Begriff der konsequentesten und reifsten Form des Entwurfs einer absoluten politischen

² Ausdruck für dessen Verständnis notwendig ist, sowohl über das Subjekt ('Projekt') als auch über das Adjektiv ('staatlich') zu reflektieren. Vgl. Cacciari 1981.

Souveränität der Religion gegenüber (Baudoin Portier 2001, 17ff). *Laïcité* verwirklicht sich im Ausschluss jeglicher religiöser Organisation, Verhaltensnorm und Institution aus dem, was der Staat autonom als öffentlichen Bereich definiert (Poulat 1990, 189-190), ohne dass konkrete Zugeständnisse an einzelne konfessionelle Persönlichkeiten diesen, nicht nur rechtlichen sondern auch faktischen Zustand auch nur geringfügig verändern (ebd. 196-226, vgl. auch Poulat 1990; Benoît 2003; Trigg 2007, 118)³. In diesem Sinn bedeutet *laïcité*, Neutralität der politischen Macht der Religion gegenüber: Neutralität als öffentliche Neutralisierung der Religion (Minnerath 2002, 109). [...].

Aus dieser Prospektive von *laïcité* erhält die Trennung von Staat und Kirche letztendlich die Bedeutung einer radikalen Privatisierung der Konfessionen. Von Seiten des Staates ist diese Kultur der Trennung weit davon entfernt, ein Desinteresse an der Realität von Werten und sogar an religiöse Werte zu beinhalten. Was den ersten Aspekt betrifft, dürfte es ausreichend sein, darauf hinzuweisen, dass die *laïcisation* der Französischen Republik schon vor 1905 mit der *laïcisation scolaire* (zwischen 1876 und 1886) beginnt, oder besser gesagt mit dem Ausschluss der katholischen Kirche aus dem staatlichen Schulwesen und dem Verbot für diese einer jeglichen öffentlichen Bildungsinitiative. Der Staat, die *Republique*, hat sein eigenes, moralisches und erzieherisches Konzept durchzusetzen. In diesem Sinn kann man sogar zu der Aussage gelangen, dass «die *laïcité* kein Attribut der *Republique* ist, sondern deren Essenz» (Gros 2001, 52)

Nicht weniger interessant ist das, was offensichtlich wird, wenn wir den zweiten Aspekt näher betrachten. *Laïcité* zeigt sich als die konsequenteste Folge einer der Varianten des Säkularisationsprozesses und gibt gut dessen Streben nach einer, wie man es mit hegelscher Terminologie sagen könnte, Aufhebung wieder. Die Geschichte der Moderne, die man (letztlich doch nicht gänzlich willkürlich) mit dem Westfälischen Frieden (dem Ende des Dreißigjährigen Krieges) und dem, mit «*cuius regio eius et religio*» besiegelten Absolutismus beginnen lässt, zeigt als nahezu konstanten Wesenszug des Entstehen eines modernen Staates, die (zumindest annähernde) konfessionelle Homogenität in seinen Territorien. Soweit es möglich ist, produziert der Staat eigenständig Inhalte und sogar Riten für diese konfessionelle Homogenität, wo dies nicht möglich ist, versucht er diese Funktion zu veräußerlichen, indem er sich der religiösen Einrichtungen bedient, denen allerdings zuvor jegliche öffentliche Autonomie entzogen wurde. [...].

Nachdem dies gesagt wurde, scheint es mir, dass sich Nichts ändern, wenn daran erinnert wird, dass nicht nur die Geschichte der Laizität im Allgemeinen, sondern – noch einmal – vor allem die der französischen *laïcité*, eine Geschichte der Vermittlung und des Ausgleichs zwischen den verschiedensten Situationen und den verschiedensten Machtverhältnissen ist. Wie bekannt ist, hat Napoleon durch das Konkordat von 1801 Napoleon sofort damit begonnen.

Im Bereich der Abkommen, die in der Vergangenheit zwischen Staaten und den Kirchen getroffen wurden, kann man ohne große Schwierigkeiten zwischen Fällen unterscheiden, in den die politische Organisation der religiösen eine öffentliche Qualität zugesprochen oder zugestanden hat, und anderen, in denen die politische Organisation sich darauf beschränkte, der religiösen Organisation die Vorteile einer Übertragung von finanziellen Mitteln zu gewähren. Die Berücksichtigung und Diskussion dieser Unterscheidung ist meines Erachtens nützlich, denn sie hilft zu verstehen, dass, auch wenn beide Modalitäten eintreten, erstere nie als Folge zweiter entsteht: es sind nie staatliche Finanzierungen oder Erleichterungen, die einer religiösen Organisation zu öffentlicher Anerkennung oder Würde verhelfen. Im Übrigen werden auch Familien, Gewerkschaften, Unternehmen oder andere Institutionen nicht dadurch öffentlich, dass sie von staatlichen *policies* profitieren.

An dieser Stelle lohnt es, auf dem bisher Dargestellten zu kurz verweilen und nochmals auf einige Punkte aufmerksam zu machen.

³ Die Geschichte „beweist“ nie etwas, aber die sofortige Annahme des französischen Gesetzes von 1905 von Seiten der, an die Regierung gekommenen Bolschewiken Lenins, wäre nicht so zu vernachlässigen, wie man geneigt ist, es zu tun.

Wahrscheinlich ist das bisher Dargestellten der erste, entscheidende Schritt, der von uns vertretenen Hypothese und vielleicht der wichtigste. Vieles von dem, was im Folgenden ausgeführt werden wird, beruht auf der eben dargestellten Grundlage. Zusammenfassend wird also vorgeschlagen:

- a) die Idee von Staat als ein Konzept vorauszusetzen, das, unter vielen anderen, nur eine besondere Grundform der Selbstorganisation des politischen Systems bestimmt, die sich an einer Idee absoluter Souveränität orientiert, sich im Monopol des Öffentlichen verwirklicht und nicht zuletzt durch die Herrschaft des *civil laws* Ausdruck findet;
- b) die Vorherrschaft und die Idee von *laïcité* als eine Form der Trennung von politischer und religiöser Macht vorauszusetzen, die von den konsequentesten Äußerungen des Staatsentwurf durch die Neutralisierung religiöser Präsenz im öffentlichen Raum verfolgt und vorgeschrieben wird (selbstverständlich mit Ausnahme von politisch selbst erzeugten Religionsformen). [...]

2. Die Krise der *laïcité*

Laïcité ist in der Krise. Wenn es ihre eigenen Vertreter sind, die das behaupten, dann brauchen wir hier keine Zeit dafür zu investieren, um diese Behauptung empirisch zu belegen (vgl. unter vielen anderen das Dokument der Stasi Kommission 2004).

Wie bereits oben gesagt, befindet sich ein Teil der europäischen Kultur in der unangenehmen Lage, *laïcité* nicht als eine nützliche, institutionelle Realität verteidigen zu müssen, sondern *als Wert, der trotz und selbst gegen die Evidenz der Tatsachen erhalten bleiben muss* (Casanova 2007). Meistens sind diese Tatsachen das, was „Rückkehr zur Religion“ genannt wird.

Ein Religionssoziologe könnte, so meine Meinung, von der Tatsache überrascht sein, dass eine solch weit reichende Auswirkung – die Krise der *laïcité* – dem Handeln religiöser Organisationen (mehr oder weniger traditioneller Art) zugeschrieben wird. Es stimmt, *dass* sich in den letzten zwanzig oder dreißig Jahren in Europa eine, immer bedeutsamer werdende Präsenz „neuer Religionen“ feststellen lässt, *dass* die steigende Zahl von Immigranten das, inzwischen nicht mehr zu übersehende Auftreten von neuen religiösen Akteuren mit sich gebracht hat, die zwar traditionellen Religion entstammen, uns aber fremd sind oder zumindest bis vor kurzem nur am Rande bekannt waren und *dass* es innerhalb der historischen, christlichen Kirchen zu religiösen Erneuerungsprozessen (Davie 2000) gekommen ist, die teilweise denen ähneln, die als Prozess der „Restrukturierung“ der *American religion* (Wutnow 1988) beobachtet wurden, aber zum anderen auch neuartig sind (Diotallevi 2003). Dennoch waren auch diese Phänomene zusammen nicht in der Lage, die jahrhunderte alte Tendenz (Burce 2006) eines Rückgangs religiöser Partizipation umzukehren⁴. In einer rein quantitativen Sicht könnten wir uns mit James Beckford darauf beschränken, dass der Niedergang der Religion in den letzten Jahrzehnten eine brüske und unerwartete Verlangsamung erlitten hat (1992, 496) und hinzufügen, dass, aus morphologischer Sicht, Phänomene einer religiösen Erneuerung beobachtet werden konnten, zu denen auch die historischen Kirchen fähig waren (letzteres hat nicht weniger überrascht als der Rest⁵).

Und genau an diesem Punkt tritt die entscheidende Frage auf: wie ist es möglich, dass so viel aus so wenig entsteht? Oder besser gesagt: wie ist es möglich, dass ein einfaches und vielleicht sogar nur zeitweiliges Verlangsamten des religiösen Verfalls der Grund für nichts Geringeres ist als die Krise der *laïcité*, die in der Konstitution der 5. Französischen Republik (1958) – und das ist kein

⁴ Vgl. Norris Ingelhart 2007. Auch wenn religiöse Partizipation allein nicht den Zustand und die Dynamiken der komplexen und viel dimensionalen Realität wiedergeben kann, die durch individuelle Religiosität, religiöse Handlungen, Einrichtungen, Organisationen und Ideen gebildet wird. Daher erscheint eine Behauptung über Säkularisationsprozesse, die nur auf, wenn auch korrekten, Daten über religiöse Partizipation beruht, nur sehr, sehr schwach belegt.

⁵ Man denke an die bekannte Behauptung über die Immobilität der europäischen Kirchen, die Thomas Luckmann am Ende der sechziger Jahre in seiner *Religione invisibile* aufgestellt hat (1969, 40-42).

zufälliges Beispiel – den höchsten Rang unter den wichtigsten Eigenschaften des republikanischen Staates einnimmt?

Was in diesem Zusammenhang am meisten interessiert, ist, dass die Anerkennung des Primats der funktionellen Differenzierung der Gesellschaft dazu beiträgt, die, zwischen der „Rückkehr der Religion“ und anderen, sozialen Phänomen bestehende Synergie, und den Einfluss besser verstehen zu können, den dieses Gesamtgebilde (a) auf den Staat (als besondere Form der Selbstorganisation des politischen Systems) und (b) auf dessen Hegemonieanspruch dem Rest der Gesellschaft gegenüber, hat.

Jetzt sind wir also am entscheidenden Punkt. Der Primat einer Differenzierung gesellschaftlicher Funktionen ist der generellste Prozess, der den Staat⁶ betrifft und ihn radikal in Frage stellt, und folglich auch seine *laïcité*, wie jeder andere Einzelaspekt seines Selbstentwurfs. Die Differenzierung gesellschaftlicher Funktionen und das daraus resultierende, vermehrte Differenzieren in allen sozialen Bereichen von Beziehungen, Organisationen und Gesellschaften, aber auch von sozialen Systeme und Personen, macht nicht nur die Gesellschaft oder den, wenn auch auf ein bestimmtes Gebiet beschränkten, öffentlichen Raum, sondern auch einfach nur das politische System, unkontrollierbar für eine einzelne Organisation (wie dem Staat). Im besten Fall, verwaltet eine einzelne Organisation nur sich selbst und überlebt durch den Verkauf von Leistungen. Und nicht nur dies: betrachtet man das Niveau der Spezialisierung, das in den einzelnen Gesetzbüchern erreicht wird, das Niveau der Zufälligkeit, das von einzelnen, sozialen Ereignissen reicht wird und das Niveau der sozialen Komplexität, erweist sich der Entwurf *étatiste* als unverständlich und unmöglich⁷.

Alles dies spiegelt sich selbstverständlich in den Beziehungen zwischen politischem und religiösem System und zwischen politischen und religiösen Organisationen wieder, und zeigt sich ebenfalls in der Krise der *laïcité*⁸. Aber etwas dieser Art gibt es auch bei den Beziehungen zwischen politischem und wissenschaftlichen System, zwischen politischem und wirtschaftlichen System und so weiter.

Die drastische Verlangsamung der quantitativen Krise der Religion und die, von den traditionellen Kirchen – aber nicht nur diesen – gezeigte Fähigkeit zur Erneuerung, sind integrativer Bestandteil dieses Prozesses der Differenzierung gesellschaftlicher Funktionen und vor allem des Differenzierungsprozesses in der Spezialisierung in einem religiösen Teilsystems (Luhmann 1977, 49ff). ...,integrativer Bestandteil“, aber dennoch *Bestandteil*. Man kann sich gut vorstellen, dass, wenn das fehlen würde, was sich gleichzeitig im Bereich der Wirtschaft, der Wissenschaft und in anderen Bereichen ereignet, die so genannte «Rückkehr des Religion» allein sicherlich nicht ausreichend wäre, um eine Krise in der Vorherrschaft der *laïcité* zu verursachen. [...].

Diese Prospektive einer extremen Differenzierung der gesellschaftlichen Funktionen macht es leichter zu verstehen, in welcher Hinsicht die Behauptung möglich ist, dass die Krise der *laïcité* einfach nur ein – wenn auch ausschlaggebender – Aspekt der Krise des Staates, in seiner ausgereiftesten, sozialen Form (*État providance!*) ist und weshalb es sich folglich um einen Aspekt der Krise dessen handelt, was dank einer extrem großzügigen Auslegung, als «europäisches Sozialmodell» definiert wird. (Gibt es außerhalb der Grenzen der *providence étatiste* kein Europa?).⁹

⁶ Für eine luhmanniansche Analyse des Staats und vor allem des Sozialstaates, vgl. Luhmann 2000, 215ff.

⁷ Dem Entwurf Luhmanns folgenden, verstehen wir unter ‘Komplexität’ die gleiche Möglichkeit sozialer Ereignisse die nicht gleichzeitig möglich sind, und unter Kontingenz das Auftreten von nicht notwendigen, sozialen Ereignisse. Vgl. Baraldi Corsi Esposito 1990, 48ff und 56-57.

⁸ Aber auch – gegenseitig – in der wachsenden Bedeutungslosigkeit eines religiösen *cleavage* auf dem Markt der Wählerstimmen, sowie in andren, traditionellen Wähler *cleavages* (Geschlecht, Alter, Beruf, Bildungsniveau, usw.), vgl. Sani 2006.

⁹ Die Diskussion und die Forschung sind schon über diesen Punkt hinaus. Soziologen (vgl. z.B. Gorski 2000), Juristen und Historiker – ich denke hier an die v.a. deutsche, aber auch britische Forschungstendenz, die den *Konfessionalismus Paradigm* definiert hat (vgl. z.B. Blickle Schloegl 2005) – haben eine faszinierende und mich überzeugende Lesart vorgeschlagen, nach der der Staat im Annehmen seiner Form während des 16. und 17. Jhrds. in vieler Hinsicht der

Diesen Teil abschließend, können wir festhalten, dass es nicht allein der Einfluss des vielgestaltigen «Rückkehr zur Religion» ist, die die Krise der *laïcité* ausgelöst hat, so ist es doch diese «Rückkehr zur Religion», die im Zusammenhang mit Markt, wissenschaftlicher Forschung und anderen Faktoren – wie der damit verbundene Individualisierung (Simmel 1982) – die spürbare Krise der *laïcité* als einen besonderen Aspekt der umfassenderen Krise der absoluten, staatlichen Souveränität, verursacht hat. In der Tat erscheinen die Religion und, zumindest zum Teil auch die historischen Kirchen, als Faktor der politischen Krise des «europäischen Sozialmodells», wenn sie dessen Anspruch auf *laïcité* widersprechen. Auf diese Weise erscheint die Religion heute als eine politische Kraft und als Mittel zum Zweck, und dies in einem bei Weitem größeren Maß, als wenn man feststellen würde, dass sie noch in der Lage ist, wichtige Wählermassen nach Rechts oder Links zu verschieben¹⁰.

3. *Laïcité*: Alternative und Widerstand

In dieser, doch ernstesten und vielleicht nicht mehr rückgängig zu machenden Krise der *laïcité*, stellt sich die Frage nach den zur Verfügung stehenden Ressourcen in Europa, um dieser Krise zu begegnen. Und eben an dieser Stelle erweist sich der Preis, falls er zuvor geleistet wurde, eines nicht allgemeingültigen Verständnisses von *laïcité* (und von Staat) aus, als eine lohnswerte Investition.

Die analytische Grundentscheidung ermöglicht es uns, die Krise der *laïcité* nicht mit der Krise der Modernität *tout court* zu verwechseln, insofern sie die Frage nach der Selbstverwirklichung der Politik und die Trennung von Politischem und Religiösem anbelangt. Die Modernität bietet uns nämlich noch *mindestens ein anderes Modell* der Trennung von politischer und religiöser Macht, und dies unterscheidet sich deutlich von dem der *laïcité*. Es handelt sich um das Modell der *religious freedom*, dessen bekannteste Grundlage in den beiden, die Religion betreffenden *clauses* im ersten Zusatzartikel der Konstitution der Vereinigten Staaten von Amerika besteht, die 1791 definitiv verabschiedet wurden; diese betreffen das *free exercise* und die *disestablishment of church*.

Die Menge der Literatur, die sich mit der Erläuterung des Unterschieds zwischen einem Regime der *religious freedom* und dem der *laïcité* widmen, ist so umfangreich, dass ich hier nicht ins Detail gehen möchte. Kurz gesagt, kann man feststellen, dass *religious freedom*

- ein Ausdruck einer der Wirklichkeiten ist, die von Politologen und Juristen als *statelss societies* definiert werden,
- ein Ausdruck einer nicht *étatiste* Form ist, in der sich das politische System organisiert (und sein Verhältnis zu den religiösen Organisationen und, im Allgemeinen, zu anderen sozialen Kräften, organisiert),
- ein Ausdruck des Unterschieds ist, der Regime des *common law* – in dem die politische Macht „unter“ dem Gesetz setzt und vor allem Rechte anerkennt – von Regimen des *civil law* trennt –

Ausdruck einer sozialen De-Differenzierung ist und das Ergebnis des Versuchs, den, hauptsächlich im 13. und 14. Jhrd. begonnenen Prozess der funktionalen Differenzierung aufzuhalten, also nicht in erster Hinsicht oder vor allem ein Vermittler von Differenzierung und Modernisierung (vgl. Diotallevi 2007). Im säkularen Prinzip (Ursprung des laikalen), im «*cuius regio, eius et religio*» des Westfälischen Friedens, zeigt sich nicht die Aufgabe des Ideals einer organisierten und geleiteten Sozialordnung, sondern der Versuch, eine organisierte und geleitete Sozialform von der politischen Macht abzuleiten anstatt von der kirchlichen (vorausgesetzt, dass eine, mit der von den kontinentalen Mächten angestrebte, soziale Hegemonie von Seiten der religiösen Macht jemals die Züge einer historischen Realität gehabt hat). Das säkulare (und *laïque*) Prinzip bestätigt sich daher im kontinentalen Europa als monarchisches, und nicht polyarchisches Sozialprinzip.

Aus leicht verständlichen Gründen, ist der *Konfessionalismus Paradigm* ein Gedanke, den wir an dieser Stelle nicht verfolgen können. Ebenso wenig wie wir den Gedanken weiter verfolgen können, der die Krise des Staates (und die seiner *laïcité*) im Hinblick auf die funktionelle Differenzierung in einer, inzwischen globalen Gesellschaft (Weltgesellschaft) aufzeigt, und das für Globalisierung im allgemeinen und als religiöse Globalisierung (Beyer 1994).

¹⁰ Für die Vorsicht in dieser Hinsicht von Seiten der Politologen siehe den bereits zitierten Sani 2006. In diesem Zusammenhang, und nicht um als Widerspruch, ist das Referendum über die „Assistierte Empfängnis“ zu sehen, das in Italien 2005 durchgeführt wurde (vgl. Diotallevi, demnächst in „Polis“ 3/2007 veröffentlicht).

in dem die politische Macht zum Staat wird, das Monopol aller juristischen Produktion übernimmt und die absolute Befugnis hat, Rechte zu gewähren oder zu verweigern;

- zu einer Trennung von politischen und religiösen Kräften führt, die aber den Ausschluss der Religion aus dem öffentlichen Bereich nicht voraussetzt und noch weniger die Erschöpfung des öffentlichen Bereichs mit dem, von der politischen Macht kontrollierten Bereich, vorsieht (unter anderem in den USA sehr fragmentarisch in Funktion und Niveaus, um die bekannten *check and balance* Prozesse zu ermöglichen).
- Die *religious freedom* ist ein wichtiger Bestandteil eines politischen Systems und einer Semantik in der Öffentlich kein Synonym von Staatlich ist.
- Extrem zusammengefasst, ist *religious freedom* Ausdruck und Teil einer alternativen Lösung des Problems der Souveränität im Gegensatz zu der im kontinentalen Europa vorherrschenden, eine tendenziell 'polyarchische' Lösung anstatt einer tendenziell 'monarchischen'.

An dieser Stelle möchte ich mich darauf beschränken, die Aufmerksamkeit auf zwei Elemente zu lenken, die mir besonders nützlich erscheinen und die normalerweise in der europäischen Debatte um die Krise der *laïcité* vernachlässigt werden. Es handelt sich um zwei Elemente, die meines Erachtens nach zu betrachten sein sollten, wenn man sich mit der Krise der *laïcité* beschäftigt, vor allem um zu vermeiden, in einer Darstellung dieser Krise *à la* Huntington, als brutale Zusammenstoß von Modernität und Anti-Modernität oder Post-Modernität (sei sie gefürchtet oder gewollt), zu erstarren.

Auf der einen Seite vermute ich nicht nur, dass es nicht immer eindeutig klar ist, dass die Modernität uns, im Zusammenhang mit zwei verschiedenen Traditionen der politischen Selbstorganisation und der Lösung des Problems der Souveränität (eine *étatiste*, die andere nicht) und des Verständnisses der sozialen Ordnung (die eine monarchisch, die andere polyarchisch), zumindestens zwei verschiedene Formen der Unterscheidung zwischen politischen und religiösen Kräften bietet, *laïcité* und *religious freedom*, sondern ich bin auch der Meinung, es ist nicht ausreichend klar, dass diese beiden Traditionen ihre kulturelle und institutionelle Wurzeln in der europäischen Geschichte haben und es daher nicht stimmt, dies nur von der *laïcité* zu behaupten (cfr unten, 4. Abschnitt).

Auf der anderen Seite meine ich, es ist notwendig daran zu erinnern, dass die empirische Entwicklung der Beziehungen zwischen politischen und religiösen Kräften in Europa, zumindest von 1989 bis heute, nicht gerade eine, von der Kultur der *laïcité* orientierten Richtung gegangen ist (unten, 5. Abschnitt).

Mir scheint, dass es sich um zwei Elemente handelt, die beachtet werden müssen, vor allem dann, wenn es wir Europäer sind, die über die Krise der *laïcité* diskutieren.

4. Europäische Wurzeln der Alternative zur *laïcité*

Es kann sich als nützlich erweisen daran zu erinnern, dass nicht nur die *laïcité* ihre Wurzeln in der europäischen Geschichte hat. In diesem Moment, so wie in jedem Moment der Krise und des Übergangs, ist es für Europa nützlich, auf alle Ressourcen der eigenen Geschichte zurückgreifen zu können und, wenn es nötig ist, das Bewusstsein der eigenen Identität und der eigenen Möglichkeiten zu erweitern und zu vertiefen.

Nicht nur *laïcité* ist europäisch, sondern auch die Geschichte der *religious freedom* beginnt (und entwickelt sich) in Europa, wenn auch nicht mit der gleichen Evidenz, die sie in der amerikanischen Erfahrung erreicht hat. *Religious freedom* entwickelt sich im 16. und 17. Jhrd. in England und Schottland, in der Zeitspanne zwischen dem Widerstand Heinrich VIII gegen den Luthertum (der ihm mit Leo X den Titel *defensor fidei* eingebracht hat) und dem Sieg der *Glorious Revolution*¹¹.

¹¹ Um eine Vorstellung zu erhalten, dass die Existenz einer *established church* (oder besser gesagt zwei!) nicht dem Prinzip der *religious freedom* widersprechen muss, vgl. u.a. Albert 2005.

Die *religious freedom*, die wir schon im 3. Abschnitt behandelt haben und die ihre bekannteste Form in den Vereinigten Staaten erhält, entwickelt sich im Laufe einer Geschichte – der Britischen – in der das Parlament dem König überlegen ist (Root 1987, 1994). Das Werk John Locks ist ebenso Zeuge und Interpret dieser Ereignisse und des Herausbildens eines neuen, anderen Art von Institution, wie das langsame Entstehen eines toleranten und religiös pluralistischen Regimes (einfach undenkbar in den Gebieten des «*cuius regio, eius et religio*», aber auch in einer extremen Territorialisierung der absoluten Souveränität und der religiösen Uniformität). Die Verbindung zwischen religiösem und liberalem Geist, der Alexis de Tocqueville bei einem Besuch der, noch jungen Vereinigten Staaten in den ersten Jahrzehnten des 19. Jhrd. überrascht hätte, machte ihre ersten Gehversuche und hatte ihre ersten Erfolge eben in der *Glorious Revolution* (Root 1994; Vallance 2005).

In der Tatsache, dass es auch heute nur fallweise (d.h. kasuistisch) verwaltet werden muss (Cookson 2001), offenbart das System der *religious freedom* den eigenen, organischen Aufbau einem Regime des *common law* (und nicht *civil law*) gegenüber, das seinerseits die eigenen Wurzeln zwar schon in der romantischen Tradition hat, aber auf ganz andere Weise, als dies für das napoleonische oder das deutsche, öffentliche Recht der Fall ist.

Ein Bewusstsein der europäischen Identität zu haben, das nur auf ein Modell der politischen Selbstorganisation beschränkt ist, auf eine Lösung des Problems der Trennung zwischen politischen und religiösen Kräften, und unglücklicherweise auf die der *laïcité*, aber auch nur auf eine Strömung der Aufklärung – die „rationalistische“, wobei die „kritische“ versteckt bleibt – bedeutet, auf wichtige, wertvolle obwohl kostspielige Ressourcen zu verzichten. Zwei Jahrhunderte des philosophischen, historischen und juristischen Idealismus und eine, alles in Allem, relativ neue Assoziation mit dem *étatiste* politischen Bereich, haben dazu beigetragen, dass selbst für einen mittelmäßig gebildeten Italiener die „romantischen“ Wurzeln des *common law* nicht mehr zu erkennen sind, konnten aber die Realität dieser gemeinsamen Wurzel, selbst aus dem Text der Konstitution, nicht ausmerzen (Della Torre 2002, 2005).

Wenn man als dies mitbeachtet, ergibt sich weder ein Sprung, noch eine naive Option zwischen alternativen, abstrakten Paradigmen. Es ist einfach das Ziel zu unterstreichen, das es uns die europäische Geschichte und Kultur erlauben, der Krise der *laïcité* (und des Staates) ohne übertriebene Dramatik zu begegnen und mit mehr Ressourcen als man normalerweise glaubt. *Wer auch weiterhin glaubt, gegen jede Evidenz den Wert der laïcité vertreten zu müssen, kann dies natürlich tun, aber es muss seiner eventuellen (in Wirklichkeit aber sehr verbreiteten) Forderung widersprochen werden, sie als Bollwerk der Modernität zu präsentieren.* Die Modernität, und auch die europäische Modernität, kennt mindestens ein weiteres Regime der Trennung zwischen religiösen und politischen Kräften. Indem sie auf dieser Art von Argumenten bestehen, tun die „Laizisten“ nichts anderes, als umsonst zu versuchen, eine Schwäche hinter einer Ideologie zu verstecken.

5. Richtungen der institutionellen Entwicklung

In den letzten Jahrzehnten haben wir in Europa nicht nur einer, rein quantitative «Rückkehr» der Religion beiwohnen können. Wir erlebten auch wichtige Beispiele für eine Reform der Regime der Trennung zwischen kirchlichen und politischen Machtverhältnissen. Denken wir beispielsweise an die Revision des Konkordats in den 80er Jahren in Italien, an die nicht unwesentlichen Veränderungen in Großbritannien (mit der Reduktion der politischen Privilegien, die den Autoritäten der anglikanischen und presbyterianischen Kirche zugestanden worden waren), an das *disestablishment* der Kirche in Schweden, die ihre Verbindung mit dem Staat deutlich gelockert hat, und vieles andere mehr (Madeley 2006).

Wenn wir in die Richtung blicken, der diese Reformen folgen, und uns bemühen, zu einem adäquateren Verständnis der europäischen Tradition zu gelangen, erkennen wir leicht den enormen Spielraum, der sich für mittelfristige Lösungen anbietet, wichtige, aber auch mögliche

Korrekturen, Kreuzungen, ohne dass dabei die vielgestaltigen, lokalen sozio-religiösen Situationen vergessen werden.

Vor allem denke ich hier an das neue italienische Konkordat und die praktischen Lösungen, die zwischen der italienischen Regierung und der italienischen Bischofskonferenz definiert wurden, zeigen einige interessante Öffnungen, die auch innerhalb einer kontinentalen Regierungsform in der Richtung auf bestimmte Werte der *religious freedom*¹² gemacht werden können. Ins Besondere denke ich an die Lösungen für die „öffentliche“ Finanzierung der religiösen Konfessionen und den Religionsunterricht an staatlichen Schulen. Im ersten Fall gehen 8/1000 des gesamten Steueraufkommens der physischen Personen an den Staat oder an eine der religiösen Konfessionen, die mit dem Staat ein Abkommen geschlossen haben, wobei die Bürger ihre freie Entscheidung jährlich neu treffen und ihnen dadurch keine weitere steuerliche Belastung entsteht. Im zweiten Fall, zählt der, von kirchlich bestellten Lehrern erteilte, Religionsunterricht in der staatlichen Schule zu den Fächern des normalen Studienplans, ist aber für den einzelnen Schüler nicht verpflichtend.

6. Die Wende und die Entscheidung des II Vatikanischen Konzils

Nachdem wir diese zwei Elemente in Erinnerung gerufen haben, können wir mit einem Hinweis auf den Fall der katholischen Kirche abschließen.

Obwohl alles andere als in sich selbst und im Übergang von einem Papst zum nächsten, homogen, muss festgestellt werden, dass die katholische Kirche mit dem II Vatikanischen Konzil, und vor allem seit der Konstitution *Dignitatis Humanae*¹³ über die Religionsfreiheit, begonnen hat, ihre Option für andere Modelle der Beziehung zwischen kirchlicher und politischer Macht deutlicher auszusprechen und in den höchsten Ebenen des eigenen Lehramtes einzuführen, die sicherlich eher dem Typus *religious freedom* als dem der *laïcité*¹⁴ entsprechen. Gleichzeitig, beginnend mit Paul VI und, am deutlichsten bei Johannes Paul II sichtbar, begann der Bischof von Rom eine aktivere Rolle in der Leitung von Prozessen zu spielen, die als Höhepunkt der Institutionalisierung des *global religious system* gesehen werden können. Man denke nur an den Fall der beiden Gebetstreffen, zu denen Johannes Paul II führenden Vertretern der Religionen in Assisi versammelt hat.

Auf diese Weise nimmt die katholische Kirche – aber die Frage braucht nicht auf sie beschränkt zu bleiben – sowohl auf theoretischer als auch praktischer Ebene, bewusst an dem Prozess teil, den wir der Bequemlichkeit halber «Rückkehr der Religion» genannt haben. Wenn auch nicht weder auf kompakte noch konstante Art und Weise, nimmt die katholische Kirche also nicht nur an diesen Prozessen teil, die, wie wir gesehen haben, zur Krise der Vorherrschaft der *laïcité* beitragen, sondern erscheint auch als Überbringerin von Modellen und Strategien, die auf neue und reflexive Art und Weise in die gleiche Richtung orientiert sind. Kirchliche Organisationen des römischen Katholizismus üben, trotz deutlicher inneren Uneinigheiten und Diskontinuität, auf verschiedenen Ebenen und verschiedenen Bereichen, einen Einfluss auf die Streitfrage aus, die um die Neudefinierung oder Reform der, sich in Krise befindlichen, Regime der *laïcité* entbrannt ist. Welches die Antwort auf diese Streitfragen sein wird, ist sehr schwer voraus zu sagen.

In der Krise des kontinentalen, europäischen Staates und seiner extremen Form des «Sozialstaates», erscheinen die Religionen im allgemeinen und, auf eine besondere Art und Weise der römische Katholizismus, vernünftigerweise in der Lage, die Rolle einer verwandelnden Kraft spielen zu können. In der Tat setzen sie sich, gemeinsam mit vielen anderen sozialen Subjekten (an Marktwirtschaft interessierten Unternehmen oder an der Konkurrenz des Wissens interessierte, wissenschaftliche Organisationen, bis hin zu Menschenrechtsorganisationen) für die Überwindung des Regime *étatiste* ein.

¹² Siehe einige, bereits erwähnte Interpretationen des Falls Italien, die von G. Della Torre vorgebracht wurden.

¹³ Ich möchte darauf hinweisen, dass sie nicht von *Nostra Aetate* getrennt gesehen werden darf, aus Gründen, die als Schlussfolgerung in Diotallevi 2004 angeführt sind.

¹⁴ Die wiederum einige Passagen von *Gaudium et Spes* oder *Apostolicam Actuositatem* beeinflusst zu haben scheint.

Auch wenn klar ist, dass Geschichte sich nicht wiederholt, könnte im Fall des römischen Katholizismus diese Rolle in eine Richtung *mutatis mutandis* gehen, analog zu der, auf der sich die Allianz zwischen Christen und *liberal* gebildet hat, die schließlich zum Erfolg der Gloriosen Revolution führte. Der Zusammenhang mit der Globalisierung könnte sich als sehr günstig für das Entwerfen einer Lösung erweisen, die die Ergebnisse interpretiert und nützt, die sich durch die Krise der staatlichen Systeme ergeben haben, die sich als Erben der Kultur einer absoluten Souveränität verstehen¹⁵.

Natürlich könnten die Schwankungen innerhalb des Katholizismus auch zur Überwiegen der Komponente führen, die staatliche Regime und eine so genannte „gesunde“ *laïcité*¹⁶ verteidigen. Der vielfältige, wenn nicht sogar potentiell widersprüchliche Charakter der kirchlichen Tagesordnung (katholisch, aber nicht nur) bezüglich der Formulierung der, schlussendlich doch gescheiterten Europäischen Konstitution, zeigt, dass die von uns aufgezeigte Möglichkeit zwar reale Situationen und *chances* auf ihrer Seite hat, aber dennoch nicht als sicher voraus gesetzt werden kann, dass sie sich nicht nur im politischen sondern zu aller erst auch im kirchlichen Wettbewerb durchsetzen kann.

Zusammenfassen können wir festhalten, dass wir im bisher entwickelten Gedankengang versucht haben, Argumente zu liefern, die folgendes unterstützen:

1. ein Verständnis der *laïcité* als eine Manifestation unter anderen möglichen, des sozialen Hegemonieprojekts der Politik, das die Form eines Staates annimmt,
2. was die Radikalität der Krise der *laïcité* und gleichzeitig auch den rein ideologischen und utopistischen Charakter der Kultur noch deutlicher unterstreicht, auf die sie Bezug nimmt.
3. Gleichzeitig haben wir versucht zu zeigen, dass die Modernität, neben dem durch die *laïcité* vorgeschlagenen, uns noch andere Modelle für die Trennung zwischen politischen und religiösen Kräften bietet, vor allem das der *religious freedom*, das weder die Privatisierung der Religion, noch die Verstaatlichung der öffentlichen Raums vorschreibt,
4. und dass die Wurzeln beider Modelle gleichwohl in Europa zu finden sind, wenn man nicht der Versuchung verfällt, das europäische Bewusstsein auf eine einzige Komponente zu beschränken.
5. Außerdem sind es eben genau die empirischen Entwicklungen nach 1989, die selbst im kontinentalen Europa den Verfall der Bedeutung von Modellen der *laïcité* zeigen.
6. Im Licht dieser Argumente erscheinen die lehramtlichen Aussagen des Konzils erneut als Prophezeiung mit enormer, richtungweisender und inspirierender Bedeutung.

Einige abschließende Überlegungen

Wenn es also im Anschluss an diese kurzen und bestimmt nicht wenig schematischen Ausführungen passieren sollte, wenn – so sagte ich – es passieren sollte, dass sie die Frage nach der Beziehung zwischen Politik und Religion in der späten Moderne auf eine andere Art und Weise betrachten, würde dies bedeuten, dass das Ziel, welches wir uns gesteckt haben, erreicht worden ist. *Es ist nicht gesagt, dass die Sicht der laïcité die einzig möglich ist, um das Verhältnis von Religion und Politik zu betrachten, noch dass die Krise der laïcité der Krise der Modernität entspricht.* Dies stimmt weder im Allgemeinen, noch für die europäische Kultur, die wesentlich reicher ist als ihre rein Komponente *laïque*; und noch weniger trifft zu, dass die *laïcité* die einzig möglich Sicht des

¹⁵ Möglichkeiten und Risiken, die beispielsweise von Cavanaugh 2002 erhellt werden.

¹⁶ Welche den Staat, seine Durchdringen und die Zentralisierung seiner Macht (auch bezüglich des Rechtes), nicht in Frage stellt und sich darauf beschränkt, einige Prinzipien wieder ins Bewusstsein zu rufen. Im Gegensatz dazu, sieht das Modell der religiösen Freiheit nicht nur die öffentliche Würde des individuellen und kollektiven, religiösen Lebens vor, sondern bekräftigt auch das Verbot einer Forderung absoluter Souveränität von Seiten jeder politischen Institution, wodurch der Staat für ungesetzmäßig erklärt wird.

Verhältnisses zwischen Religion und Politik ist, wie in den lehramtlichen Aussagen des II Vatikanischen Konzils auftritt und uns übergeben wird.

All dies bedeutet etwas sehr Wichtiges und Genaues für die Fragestellung, die im Mittelpunkt ihrer Interessen und der Arbeiten dieser Tage steht: der Religionsunterricht in der öffentlichen Schule. Vor allem bedeutet es, dass «öffentlich» nicht notwendigerweise als Synonym von «staatlich» zu gelten hat und daher «öffentliche Schule» nicht als Synonym für «staatliche Schule». Der Bildungsprozess ist immer öffentlich, gleich wer mit ihm betraut ist, ohne prinzipielle Ausnahmen für Rechten und Pflichten.

Die bedeutet schließlich, dass die Präsenz eines – um uns „auf Italienisch“ auszudrücken – «konfessionellen und curricularen» Religionsunterrichts die Öffentlichkeit des öffentlichen Raum nicht notwendigerweise schädigt, noch eine Verletzung des Prinzips der Religionsfreiheit bedeutet.

Und es bedeutet auch, dass, selbst wenn jemand in dieser öffentliche Präsenz der christlichen Kirchen etwas finden kann, das dies Modelle der *laïcité* des 19. Jhrds. in Schwierigkeiten bringt, diese subjektive Reaktion es nicht verdient, Skandal oder Verblüffung auszulösen. Im Übrigen, wenn überhaupt ist es der Staat der *laïcité* und die *laïcité* des Staates, die ernsthafte Zeichen des Verfalls zeigen und es ist die Laizität, die als eine Kultur erscheint, deren mögliche Zukunft uns ein großes Maß der Freiheit kosten würde, die unsere «offenen Gesellschaften» sich erkämpfen, Freiheit – Freiheit für alle –, die, in einem nicht zu vernachlässigenden Teil, gerade auf der Wirksamkeit der öffentlichen Rolle beruht, die christliche Traditionen und Institutionen zu spielen in der Lage sind.

Wenn wir also die Frage der Gegenwart und der Zukunft des katholischen Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen Europas unter dem Gesichtspunkt betrachten, den ich hier versucht habe zusammenzufassen, erscheint uns kein nebensächliches Problem, das aber nichts weiter ist, als einer der Prozesse, in denen auf der einen Seite, die reine, mit ihrem Schicksal abgefundene und dennoch verbissene Verteidigung des alten «europäischen Sozialmodells» als Gipfel des ebenso alten Staatsalismus und seiner *laïcité* und auf der anderen Seite die Möglichkeit auf ein anderer treffen, auch in Europa, auch im alten, kontinentalen Europa, einer polyarchischen, «offenen Gesellschaft» Raum zu geben. Anders gesagt, auch das Engagement für die öffentliche Rolle der Kirchen, besonders im Erziehungsprozeß und im Schulwesen, eine neue Saison für Europa, für seine Kultur und seine Städte, eine Saison umfassender ziviler Reformen bieten kann.

Bibliographie

- | | | |
|---------------------------------------|-------|--|
| Albert R., | 2005 | <i>American Separationism and Liberal Democracy: The Establishment Clause in Historical and Comparative Perspective</i> , in "Marquette Law Review" 88: 867-925. |
| Baraldi C., Corsi G.,
Esposito E., | 1990 | <i>Glossario dei termini della teoria dei sistemi di Niklas Luhmann</i> , Editrice Montefeltro, Urbino. |
| Baubérot J., | 2006a | <i>L'intégrisme républicain contre la laïcité</i> , Éditions de l'aube, Paris. |
| Baubérot J., | 2006b | <i>Modernité tardive. Religion et mutation du public et du privé (à partir de l'exemple français)</i> , in "Social compass" 53 (2): 155-168. |
| Beckford J.A., | 1992 | <i>Tendenze e prospettive</i> , in AA.VV., <i>La religione degli europei</i> , Fond.Agnelli, Torino, pp.485-502. |
| Beckford J.A., | 2003 | <i>Social theory and religion</i> , Cambridge University Press, Cambridge. |
| Beyer P., | 1994 | <i>Religion and globalization</i> , Sage, London. |
| Blickle P., Schloegl
R. (Hrsg.), | 2005 | <i>Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas</i> , Biblioteca Academica Verlag, Epfendorf. |
| Bobbio N., | 1983 | <Politica>, in Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G., <i>Dizionario di politica</i> , UTET, Torino, pp.826-835. |
| Böckenförde E.-W., | 2007 | <i>Diritto e secolarizzazione</i> , Laterza, Roma-Bari. |

- Bruce S., 2006 *Secularization*, in Segal R.A. ed. by, *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Blackwell, Oxford, pp.413-430.
- Cacciari M., 1981 *Progetto*, in "Laboratorio politico" 2: 88-119.
- Casanova J., 2000 *Oltre la secolarizzazione*, il Mulino, Bologna.
- Casanova J., 2007 *The Problem of Religion and the Anxieties of Secular Democracy in Europe*, relazione in via di pubblicazione al convegno "Religion and Democracy in Contemporary Europe" presso il Van Leer Jerusalem Institute, 1/3 Settembre.
- Cassese S., 2002 *La crisi dello Stato*, Laterza, Roma-Bari.
- Cassese S., 1998 *Lo stato introvabile*, Donzelli, Roma.
- Cassese S., 2003 *Lo spazio giuridico globale*, Laterza, Bari-Roma.
- Cassese S., 2006 *Oltre lo stato*, Laterza, Bari-Roma.
- Cavanaugh W.T., 2002 *Theopolitical Imagination*, AT&T Clark, London.
- Chaves M., 1994 *Secularization as declining religious authority*, in "Social forces", 749-774.
- Chaves M., 2001 *Religious pluralism and religious participation*, in "The Annual Review of Sociology" 27: 261-281.
- Gorski P.H.S., 2001 *Religious pluralism and religious participation*, in "The Annual Review of Sociology" 27: 261-281.
- Commissione Stasi, 2004 *Rapporto sulla laicità*, Libri Scheiwiller, Milano.
- Cookson C., 2001 *Regulating Religion. The courts and the free exercise clause*, Oxford University Press, Oxford.
- Dahl R.A., 1968 *A preface to a democratic theory*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Dalla Torre G., 2005 *Il caso italiano*, in Paoletti L. (a cura di), *L'identità in conflitto dell'Europa*, il Mulino, Bologna, pp.15-42.
- Dalla Torre G., 2002 *Laïcité et statuts personnelles. Le modèle italien*, in Durand J.D. ed., *Quelle Laïcité en Europe*, Lahra, Lyon, pp.45-64.
- Davie G., 2000 *Religion in Europe*, Oxford University Press, Oxford.
- DiMaggio P. J., 2000 *La costruzione di un campo organizzativo come progetto professionale: i musei d'arte negli Stati Uniti, 1920-1940*, in Powell W.W., DiMaggio P.J. A cura di, *Il neoistituzionalismo nell'analisi organizzativa*, Edizioni di Comunità, Torino.
- Diotallevi L., 2001 *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Diotallevi L., 2003 *Cattolicesimo in via di settarizzazione?*, in "Concilium" 3: 139-157.
- Diotallevi L., 2004 *Cattolicesimo romano e globalizzazione religiosa*, in "Antoniano" 2: 345-364.
- Diotallevi L., 2007 *Il dibattito sulla secolarizzazione e il caso italiano*, in "Religioni e società" 57: 162-171.
- Dobbelaere K., 1987 *Some trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate*, in "Sociological Analysis" 48 pp.107-137.
- Dobbelaere K., 2002 *Secularization an analysis at three levels*, Peter Lang, Bruxelles.
- Eisenstadt S.N., 2000 *Multiple Modernities*, in "Daedalus" 129 1: 1-30.
- Gauchet M., 1998 *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris.
- Gorski P., 2000 *Historicizing the secularization debate: Church, State, and Society in late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700*, in "American Sociologica Review" 65: 138-167.
- Habermas J., 2006 *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari.
- Iannaccone L. R., 1988 *A formal model of church and sect*, in "American journal of sociology" 241-268.
- Luckmann Th., 1969 *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna.
- Luhmann N., 1977 *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M..

- Luhmann N., 1985a *Society, Meaning, Religion - Based on Self-Reference*, in "Sociological Analysis", 46: 5-20.
- Luhmann N. (a cura di) 1985b *Soziale differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Luhmann N., 1987a *Modernità e differenziazione sociale*, in Id., *Moderno postmoderno*, Feltrinelli, Milano, pp.88-97.
- Luhmann N., 1987b *Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Luhmann N., 2000 *Die Politik der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Madeley J. 2006 *Religion in the Modern State*, in Haynes J. Ed. by, *The politics of Religion*, Routledge, London, pp.59-71.
- Manent P., 2006 *A World beyond Politics? A defence of the Nation State*, Princeton University Press, Princeton.
- Marchisio R., 2005 *Ripensare la laicità: tra pluralismo ed individualismo religioso*, in "Rassegna Italiana di Sociologia" 4: 605-630.
- Mirabelli C., 1997 *Diritto ecclesiastico e comparazione giuridica*, in Margiotta Broglio F., Mirabelli C., Onida F., *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, Il Mulino, Bologna, pp. 9-86.
- Nijk A.J., 1973 *Secolarizzazione*, Queriniana, Brescia.
- Norris P., Inglehart R. 2007 *Supply, Demand, and Secularization*, in "Free Inquiry" 27(2): 29-32.
- Panbianco A., 2004 *Il potere, lo stato, la libertà. La gracile costituzione della società libera*, il Mulino, Bologna.
- Pannenberg W., 1978 *Die Allgemeingültigkeit der Religion*, in "Evangelische Kommentare" 11, pp.350-357.
- Luhmann N.,
- Portinaro P.P., 1999 *Stato*, il Mulino, Bologna.
- Root H., 1987 *Peasants and King in Burgundy. Agrarian Foundations of French Absolutism*, University of California Press, Berkeley.
- Root H., 1994 *The Fountain of Privilege. Political Foundations of Market in Old Regime France and England*, University of California Press, Berkeley.
- Rorty R., 2003 *Religion in the Public Square. A Reconsideration*, in "Journal of Religious Ethics" 31.1: 141-149.
- Sani G., 2006 *Il mercato elettorale rivisitato*, in "Rivista Italiana di Scienza Politica" 3: 351-362.
- Schiera P., 1983 <Stato moderno>, in Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G., *Dizionario di politica*, UTET, Torino, pp.1150-1156.
- Simmel G., 1982 *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari.
- Stark R., Glock C.Y., 1968 *American piety*, University California Press, Berkeley.
- Tschannen O., 1992 *Les théories de la sécularisation*, Droz, Genève Paris.
- Vallance E., 2005 *Revolutionary England and the National Covenant, State oaths, Protestantism and the Political nation, 1553-1682*, The Boydell Press, Woodbridge.
- Walzer M., 1994 *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano.
- Willaime J.-P., 2006 *Laïcité, religions et construction européenne*, in Baubérot J., d'Hollander P., Estivalezes M., *Laïcité et séparation des Eglises et de l'Etat*, Pulim, Limoges, pp.213-224.
- Wilson B.R., 1985 *Secularization: the inherited model*, in Hammond Ph. ed., *The Sacred and the Secular Age*, University of California Press, Berkeley, pp.9-20.
- Wuthnow R., 1988 *Restructuring of the American religion: Society and Faith Since World War II*, Princeton University Press, Princeton.