

Schweizerisches Zentrum für Islam und Gesellschaft

**Schweizerisches Zentrum für
Islam und Gesellschaft**

SZIG/CSIS-Studies 4

Amir Dziri

La Question de l'islam en France :

Islamisch-akademische

**Bildungsangebote als Dritter Weg
der gesellschaftlichen Kohäsion**

Die SZIG/CSIS-Studies und die weiteren Publikationen des Schweizerischen Zentrums für Islam und Gesellschaft (SZIG) sind auf der Webseite des SZIG verfügbar www.unifr.ch/szig

© 2020, SZIG

Universität Freiburg

Rue du Crible 13

1700 Freiburg

szig@unifr.ch

Autoren: Amir Dziri, SZIG Universität Freiburg

ISSN: 2673-2629 (Print)

ISSN: 2673-2637 (Online)

Gefördert durch

**STIFTUNG
MERCATOR
SCHWEIZ**

Inhalt

Vorwort	3
Einleitung	5
A. Nation, Gesellschaft und Religion im ‘postsouveränen’ Staat	9
1. Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft	9
2. <i>Laïcité</i> unter neuen Bedingungen	15
3. <i>Exkurs</i> : Islam, Wahrheit und Herrschaft	21
4. Multikulturalismus und republikanischer Universalismus	29
5. Islamische Normen und Individualisierung von Normativität	38
B. Das Feld – Muslimische Wirklichkeiten in Frankreich	41
1. Vorboten der <i>Question de l’islam</i>	44
2. Der organisierte Islam - Lokal und doch transnational	51
3. Der internationale Wettlauf um die Deutungsmacht des Islams	56
C. Islam als Gegenstand akademischer Beschäftigung	59
1. Die Begründung der <i>Sciences de Religions</i>	59
2. Die Spezialisierung der Felder: Arabistik und Orientalistik	64
3. Krise und Neubegründung der <i>Islamologie</i>	68
D. <i>Islamologie</i> und islamische Theologie in Staat und Gesellschaft	73
1. Die <i>Islamologie</i> im gesellschaftlichen Spannungsfeld	76
2. Bedürfnisse islamischer Auslegung und die Frage ihrer institutionellen Verortung	79
3. Chancen und Risiken des <i>bi-parcours</i>	85
4. Islamische Theologie als zivilgesellschaftliche Steuerungsform eines <i>Islam de France</i>	89
E. Zusammenführung	94
1. Der öffentliche Raum: Lernort oder Vakuum religiöser und kultureller Diversität?	94
2. Muslimisch-theologische Reflexion in Frankreich - eine Frage der Form?	97
Literaturverzeichnis	99

Vorwort

Die Integrationsqualität von Musliminnen und Muslimen ist in den letzten Jahrzehnten zu einer signifikanten Frage vieler europäischer Staaten geworden. Hatte eine relativ konstante Wirtschaftsmigration noch die Umsetzung moderater Integrationsinstrumente und eine behutsame, aber kontinuierliche Steuerung von Beheimatungsprozessen erlaubt, verschärften internationale Konflikte ab 2014 die Situationen und setzten damit politische Handlungsträger und die europäischen Gesellschaften insgesamt unter spürbare Anspannung. Trotz dem sich diese Herausforderungen für viele europäische Staaten gleichermaßen stellen, ist die Situation in Frankreich ein besonderer Fall, besonders in der Komplexität der Verhältnisse, besonders in der Zuspitzung des Konflikts. Die Laizität als Staatsräson und gelebte Kultur, die historischen Verflechtungen mit muslimischen Ländern, eine in höchstem Masse sozial stratifizierte Gesellschaft, das Ringen um internationale politische und wirtschaftliche Anschlussfähigkeit, Multiethnizität und die lange französische Migrationsgeschichte: All dies bestimmt die aktuellen Herausforderungen um Muslime in Frankreich massgeblich mit. Gerade in dieser komplexen Zuspitzung birgt der französische Islam-Diskurs zugleich enorme Potenziale. Er formuliert pointierte Fragestellungen und eröffnet damit relevante Reflektions- und Erkenntnisräume, die weitergehende Lösungswege vorzuzeichnen vermögen.

Diese Studie versteht sich als ein Beitrag zu einer internationalen Debatte und im Zeichen einer stärkeren innereuropäischen Vernetzung. Für den schweizerischen Islam-Diskurs und mit Fribourg an der Schnittstelle frankophoner und deutschsprachiger Kultur, liefert der Blick auf die aktuellen gesellschaftlichen Fragen zur Integration von Musliminnen und Muslimen in Frankreich wertvolle Anregungen. Die Studie gründet auf einer Forschungsreise, die im Sommer 2019 von Fribourg aus nach Frankreich führte und in deren Zusammenhang zahlreiche Austausche mit Kolleginnen und Kollegen, gesellschaftlichen Akteuren und politischen Funktionsträgern stattfanden. Im Anschluss an die Reise ergaben sich weitere Möglichkeiten, den kollegialen Austausch zu vertiefen und Partnerschaften zu etablieren. All den daran beteiligten Personen sei grosser Dank ausgesprochen, ihre Offenheit und Sichtweisen haben massgeblich zur Multiperspektivität dieser Arbeit beigetragen.

Grosser Dank sei zudem den Kolleginnen und Kollegen ausgesprochen, die in unterschiedlicher Form und durch reichhaltige Diskussionen die Verwirklichung dieser Studie unterstützt haben, namentlich Makram Abbès, Mehdi Azaiez, Guillaume Chatagny, Asma Hilali, David Neuhold, Hansjörg Schmid, Ricarda Stegmann, Anne Troadec, Noemi Trucco und Eric Vallet. Der

Stiftung Mercator Schweiz möchte ich für die finanzielle Förderung der Forschungsreise danken, die erst die Möglichkeit zu dieser fruchtbaren Vernetzung und damit zu dieser Studie geschaffen hat.

Amir Dziri, Freiburg i.Ü. April 2020

Einleitung

Ist es legitim, von einer « *Question de l'islam en France* » zu sprechen? Gleich wie man zu dieser Frage steht, ob man sie für überzogen oder gar irreführend hält, oder ob sie einem berechtigt oder noch zu verharmlosend erscheint; es lässt sich nicht bestreiten, dass die politischen und gesellschaftlichen Debatten der letzten drei Jahrzehnte in Frankreich umfangreich vom Thema Muslime und ihrer, je nach Standpunkt gelungenen oder gescheiterten Integration geprägt gewesen sind. Als die politische Weltöffentlichkeit im Herbst 1989 über die Bedeutung und die Folgen des Falls der Berliner Mauer debattierte, diskutierte man in Frankreich über die Rechtmässigkeit der Suspendierung dreier französischer Schülerinnen muslimischen Glaubens, die mit angelegter Kopfbedeckung am Unterricht teilnehmen wollten. *L'affaire du collège de Creil*, eine kleine Gemeinde unweit nördlich von Paris, ist zum Symbol einer leidenschaftlich geführten Debatte um das Verhältnis von Laizität und Religion, respektive dem Verhältnis von Laizität und Islam herangewachsen (Asad 2006: 497; Galembert 2015: 97-105).¹ Seyla Benhabib, amerikanische Professorin für Politische Theorie und Politische Philosophie, ordnet das Geschehen folgendermassen ein:

«L'affair (sic) foulard eventually came to stand for all dilemmas of French national identity in the age of globalization and multiculturalism: how to retain French traditions of laïcité, republican equality, and democratic citizenship in view of Frances integration into European Union, on the one hand, and the pressures of multiculturalism generated through the presence of second- and third-generation immigrants from Muslim countries on French soil, on the other hand» (Benhabib 2002: 99-100).

Die Publikationen, sowohl fachwissenschaftlicher als auch feuilletonistischer Provenienz, die eine beliebige Konstellation der Lemmata « Islam/Musulmans », « Laïcité » und « France » in ihren Titeln anzeigen, überschlagen sich seither sprichwörtlich.² So kontrovers die Debatten geführt werden und so vehement ideologische Lager verhärten, so komplex erweisen sich auf der anderen Seite die sich darbietenden Verhältnisse. Obgleich mit den Prozessen anderer europäischer Gesellschaften hinsichtlich der Integration und Beheimatung von Muslimen

¹ Weiterführend dazu: Gaspard, Françoise (1995): *Le Foulard et la République : La Découverte*; Bowen, John (2010): *Why the French Don't Like Headscarves. Islam, the State, and Public Space*. Princeton: Princeton University Press. Der 30. Jahrestag der *affaire du Creil* im Jahr 2019 hat wiederum zu einer erhöhten medialen Aufmerksamkeit geführt. Vgl. Bichler, Camille (2019): 30 ans de l'affaire du foulard de Creil : le voile de la discorde. *France Culture*, 03.10.2019, zuletzt geprüft am 22.01.2020.

² Eine umfangreiche Zusammenstellung zum Forschungsstand bietet Maussen, Marcel (2007): *The Governance of Islam in Western Europe. A State of the Art Report*. Halle (Saale).

vergleichbar, wie etwa ein Blick nach Belgien, in die Niederlande, nach Grossbritannien, Deutschland, Spanien, Italien oder Österreich zeigt, zeichnet sich die Situation in Frankreich durch zwei partikulare Besonderheiten aus. Zum einen bildet das Trennungsgesetz von 1905 nicht nur einen formaljuristischen Rahmen der Handlungsräume von Politik und Religion; die französische Laizität ist heute französische Staatsräson und Gesellschaftskultur zugleich. Der französische Historiker und Religionssoziologie Jean Baubérot formuliert etwa: « *La laïcité est considérée aujourd'hui par les Français comme élément essentiel de leur identité nationale* » (Baubérot 2006: 67). Die strikte Trennung von Staat und Religion bedingt auf der anderen Seite jedoch auch, dass die französische Politik bestimmter Instrumente der religionspolitischen Gestaltung beraubt bleibt. Einerseits fehlende historische Verwurzelung und zudem ihrer Verfasstheit nach vornehmlich antihierarchisch angelegte muslimische Religionsorganisation bei andererseits gleichzeitigem Neutralitätsgebot des Staates scheinen in der Summe konfliktkatalysierend zu wirken und führen schliesslich zu einer integrationspolitischen Blockade. Das Dilemma lässt sich in einer prägnanten Formel mit je nach Perspektive umkehrbaren Polen festhalten: Die französische Politik will nicht, die französischen Muslime können nicht. Oder eben: Die französische Politik kann nicht, die französischen Muslime wollen nicht. Es ist insofern nicht verwunderlich, dass sich, bisweilen ganz unabhängig vom Themenzusammenhang Islam und Muslime, seit geraumer Zeit, anlässlich etwa des hundertjährigen Jubiläums des Trennungsgesetzes im Jahr 2005, eine verfassungsrechtliche und gesellschaftspolitische Kontroverse um die Leistungsfähigkeit des Laizitätsgesetzes im Frankreich der Gegenwart entfacht hat (vgl. Kapitel A2). Das zweite Spezifikum, das die Frage des Islams in Europa im Falle Frankreichs besonders macht, ist die kolonialgeschichtliche Vergangenheit der *Grande Nation*, samt ihren daraus erwachsenen und in die Gegenwart hineinwirkenden Verflechtungen. Die integrationspolitische Frage des Islams in Frankreich bleibt damit unmittelbar verknüpft an aussenpolitische Erwägungen gegenüber vornehmlich Algerien, und nachrangig Marokko und Tunesien (vgl. Kapitel B3). Diese beiden Spezifika setzen den Rahmen, in dem sich alle Beiträge um die Integrationsqualität von Musliminnen und Muslimen in Frankreich bewegen.

Eine der vor diesem Hintergrund regelässig wiederkehrenden Anfragen in den gesellschaftlichen und politischen Überlegungen zum Integrationsprozess von französischen Musliminnen und Muslimen betrifft die Einrichtung muslimisch-theologischer Institute. Eine wissenschaftlich aufbereitete Artikulation des islamischen Glaubens wird einerseits als Bestandteil der grundrechtlich gewährten Religionsfreiheit betrachtet. Darüber hinaus erhoffen

sich die Befürworter einer muslimisch-theologischen Selbstausslegung allerdings auch eine, sich mittels Standards wissenschaftlicher Forschungspraxis sowie interdisziplinären Austauschs einstellende, diskursive Öffnung des muslimischen Wissens- und Handlungsfeldes. Eine Reduzierung dieser Fragestellung auf das Reizthema Imam-Ausbildung würde in der französischen Debatte um die Notwendigkeit einer Gründung islamisch-theologischer Lehr- und Forschungseinrichtungen demnach deutlich zu kurz greifen. Übergeordnet geht es bei dieser Frage vielmehr darum festzustellen, welchen Beitrag akademische Diskurse grundsätzlich und eine akademisch aufbereitete muslimische Selbstreflexion im Speziellen im Hinblick auf gesellschaftliche Debatten und die Herstellung sozialer Kohäsion leisten können. Diese Leitfragestellung der Studie spiegelt sich im Begriff des «Dritten Weges» wider, sprich der Fähigkeit akademischer Diskurse, kohäsive Prozesse innerhalb von Gesellschaft anstossen zu können. Gerade die französische Tradition des politischen Intellektualismus versteht sich in diesem Zusammenhang als wichtiger Impulsgeber gesellschaftlicher Entwicklung; sie muss sich andererseits allerdings gleichzeitig durch einen sorgfältig zu erbringenden Nachweis ihrer Nützlichkeit für die Gesellschaft legitimieren. Vor diesem Hintergrund wäre eine Förderung islamisch-theologischer Lehr- und Forschungseinrichtungen nicht nur im Hinblick auf die Herstellung verfassungsrechtlicher Parität zwischen den Religionsgemeinschaften zu prüfen, sondern auch im Hinblick auf ihre Fähigkeit, kohäsiv in die Gesellschaft hineinwirken zu können (vgl. Kapitel D4).

Seit dem Jahr 2015, das aufgrund der verheerenden Anschläge in der französischen Öffentlichkeit gemeinhin als eine Art Zäsur in der Wahrnehmung der in Frankreich lebenden Muslime aufgefasst wird, haben die Diskussionen um die Notwendigkeit einer auf französischem Boden stattfindenden religiösen Auslegung des Islams erneut an Fahrt aufgenommen (Benzine et al. 2017: 14). In einem daraufhin von der Politik verabschiedeten Initiativpaket werden unter anderem umfassende Massnahmen zur Forcierung islamwissenschaftlicher Expertise, ganz gleich der Frage ihrer konfessionellen Gebundenheit, eingeleitet. Dazu gehört massgeblich die strukturelle Stärkung, manche sprechen von einem Wiederaufbau der französischen Islamwissenschaft (vgl. Kapitel C3). Unter anderem wurden seit 2016 etwa ein Dutzend Posten für Islamwissenschaft an verschiedenen Universitäten der Republik eingerichtet. Die Inhaber sind damit betraut, «klassische» islamwissenschaftliche Forschung und Lehre zu betreiben, d.h. vor allem Kenntnisse im Hinblick auf religiöse Textquellen und ihrer interpretatorischen Aneignungen zu generieren und insofern Beurteilungsgrundlagen für gegenwärtige inländische wie auch ausländische islamische

Diskurse zu erschliessen. Die wissenschaftspolitische Entscheidung zur strukturellen Förderung der *Islamologie*, wie die Islamwissenschaft in Frankreich gemeinhin bezeichnet wird³, steht jedoch in einem nach wie vor nicht ausreichend geklärten Verhältnis zur Frage nach der Einrichtung dezidiert islamisch-theologischer Ausbildungsangebote. Nominell und auch institutionell sind beide Fächer darauf bedacht, sich voneinander abzuheben; inhaltlich, methodisch und auch im Hinblick auf die Definition der Zielgruppen lassen sich jedoch einige Überschneidungen identifizieren (vgl. Kapitel D1-3).

Die vorliegende Studie widmet sich diesem jüngeren Prozess der wissenschaftspolitischen Stärkung der französischen Islamwissenschaft und stellt in diesem Zusammenhang die Frage nach ihrem Verhältnis zu Angeboten und dem Bedarf an islamisch-theologischen Studien. Die andauernden gesellschaftlichen Debatten um die Gründung islamisch-theologischer Lehr- und Forschungsangebote deuten unzweideutig auf die Notwendigkeit hin, den gesellschaftlichen Diskursrahmen mit in die Überlegungen zu Aufgaben, struktureller Organisation, Methodik und Didaktik sowohl der Islamwissenschaft als auch einer eventuellen islamischen Theologie einzubeziehen. Dieser gesellschaftliche Diskursrahmen umfasst seinerseits genauso staatstheoretische Fragen des Verhältnisses von Nation, Gesellschaft und Bürgerlichkeit sowie er Überlegungen zur Leistungsfähigkeit laizistischer Prinzipien im religiös, kulturell und ethnisch pluralen Frankreich der Gegenwart aufgreift. Eine isolierte Betrachtung der aktuellen Gestaltung der französischen Islamwissenschaft und der im Verhältnis dazu stehenden Frage nach dem Bedarf an islamisch-theologischer Reflexion, ohne wesentlichen Bedingungen postmoderner Gesellschaftskonzeptionen Raum zur Erörterung zuzugestehen (vgl. Kapitel A1), würde dem komplexen Phänomen des Islams in Frankreich nicht gerecht.

³ Die Studie formuliert keinen Anspruch, die islamwissenschaftliche Forschung, sei es in der Schweiz, in Frankreich oder Deutschland vollumfänglich dar- oder Vergleiche zwischen den Ländern herzustellen. Das islamwissenschaftliche Feld in Frankreich soll hier ausschliesslich in Bezug auf seine Voraussetzungen für eine Positionierung muslimisch-akademischer Islam-Befassung befragt werden.

A. Nation, Gesellschaft und Religion im ‘postsouveränen’ Staat

1. Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft

Die gegenwärtigen Bedingungen von Nation, Gesellschaft und Religion haben sich im Vergleich zu den historischen Gegebenheiten zu Zeiten der Nationalstaatsgründungen im Europa des 18. und 19. Jahrhundert grundlegend geändert. Die mit der französischen Revolution von 1789 einsetzende und der Verabschiedung des Trennungsgesetzes von 1905 etappenweise⁴ abgeschlossene Emanzipation Frankreichs von der Einflussgewalt der römisch-katholischen Kirche, jene Epoche also, die als sogenannter Streit der *deux Frances* in die Geschichtsbücher eingegangen ist, lässt sich summarisch als ein Abwehrprozess des Staates gegen die Vormachtstellung institutionalisierter Religion verstehen.⁵ Bis heute wirken diese historischen Umstände nach, insofern auch aktuell der Verweis auf die Prinzipien der Laizität im kollektiven Gedächtnis Frankreichs im Sinne einer Abwehr gegen und der Befreiung von potenziellen Einflussansprüchen seitens organisierter Religion erfolgt (Walter 2005: 162). Im Unterschied zum Kulturkampf in Deutschland, wo sowohl protestantische als auch katholische Konfession als Religionsgemeinschaften mit den jeweiligen Repräsentanten politischer Herrschaft um Einfluss rangen, vollzog sich der Kampf zwischen Staat und Kirche in Frankreich als Kampf gegen hauptsächlich eine einzige religiös-institutionelle Repräsentation, das katholische Christentum. Diese unterschiedlichen Konstellationen werden direkte Auswirkungen auf die Entwicklungen der jeweiligen verfassungsrechtlichen Gesetzgebungen der Nachfolgeordnungen haben: Wohingegen sich in Deutschland ein Staatskirchenrecht etabliert, das Staat und Glaubensgemeinschaft parallelisiert, gleichzeitig jedoch auf eine verfassungsrechtliche Gleichstellung der christlichen Konfessionen drängt, verfestigt sich in Frankreich mit der Aufnahme des Trennungsgesetzes in die französische Verfassung 1958 ein grundsätzliches Freiheitsprimat gegenüber *einer* Religion, in der späteren gesellschaftlichen Wahrnehmung vielleicht gar gegen Religion *als solche*. Die Trennung von Religion und Politik und die Wahrung der Freiheit des Staates und seiner repräsentativen Korporationen vor dem Zugriff durch institutionalisierte Religion genossen in der Konsequenz dieser historischen Entwicklungen in der gegenwärtigen politischen Kultur Frankreichs eine höhere Achtung als

⁴ Dass der Konzessionsvertrag zwischen Frankreich und der katholischen Kirche von 1924 die laizistischen Entwicklungen der Vorjahre torpediert, darauf macht René Rémond aufmerksam (Rémond 2005: 65-66).

⁵ Jean Baubérot schildert den Prozess folgendermassen: « *Avant 1789, il existe à la fois un devoir de l'État et des obligations de l'individu en matière de religion. Entre 1802 et 1905, le devoir d'État subsiste, mais il n'y a plus l'obligation individuelle. Après 1905, l'État n'a plus d'autre devoir qu'assurer l'exercice de la liberté de conscience et de culte. Principale institution de socialisation sous l'Ancien Régime, la religion se trouve, au XXe siècle, socialement désinstitutionnalisée* » (Baubérot 2004: 61).

das Individualrecht auf freie Religionsausübung, welches jedoch dennoch, das wird in den gegenwärtigen Debatten oftmals unterschlagen, ebenso im Trennungsgesetz unter Artikel I garantiert wird (Zarka 2005: 179).⁶

Das Rückdrängen von Religion in einen abgegrenzten privaten Regelungsbereich hat allerdings auch Folgen für die Begründungsmöglichkeiten gesellschaftlicher Zugehörigkeit, dem *l'être ensemble*, dem Herstellen eines gesellschaftlichen Gemeinsinns (vgl. Willaime 2011: 150-151). Beziehungsweise, es ist gerade die Konsequenz der historischen Erinnerung an das Zeitalter der Reformation und die europäischen Religionskriege, dass Religion und ihrer institutionellen Repräsentation durch die Kirche nicht mehr zugetraut wird, friedensgerichtete, gesellschaftliche Kohäsion bewirken zu können und im Gegenteil geradezu als Herd potenzieller Konflikte wahrgenommen wird (Bréchon 2001: 146-147). Der Wegfall des Christentums als staatlich implementierte Möglichkeit gesellschaftlicher Bindungskraft erfordert allerdings die Belebung alternativer Bindungskräfte, sowie sie sich durch eine Ritualisierung und Sakralisierung bestimmter Motive der französischen Revolutionsepoche anbahnte. Für viele Beobachter lassen sich hier deutliche Merkmale der Etablierung einer Zivilreligion erkennen (Asad 2006: 514; Willaime 2011: 153-155). Zum Vergleich: In Deutschland wird die Trennung von Staat und Religion nicht derart konsequent ausfallen, sondern der historische Grundstein dafür gelegt, was unter Verweis auf den Rechtshistoriker Ulrich Stutz späterhin als «hinkende Trennung» beschrieben wird (vgl. Großbölting 2018: 73-95). In Folge der Vorstellung, dass Religion grundsätzlich und trotz vereinzelter historischer Erfahrungen in der Lage sei, dem Gedeihen einer Gesellschaft zuträglich sein zu können⁷, werden hoheitliche Aufgaben der Versorgung gleichermassen an die bestehenden Religionsgemeinschaften übertragen. Institutionalisierte Kirchen in Deutschland folgen damit gleich dem Staat einer gewissen Gemeinwohlverpflichtung. Sie dürfen sich insofern nicht auf die Bewirtschaftung der Partikularinteressen ihrer eigenen Referenzgemeinde spezialisieren, sondern haben zu einer allgemeinen sozialintegrativen Aufgabe beizutragen (Walter 2006: 17-19). Das ausgeprägte kirchliche Sozialwesen und Wohlfahrtsstaatsregime in Deutschland zeugt von diesem Grundverständnis (Gabriel 2018: 225-228; Manow 2018: 212-214). Dahingegen bleibt im Nachtrag der Trennungswirkung die Aufgabe der Kirche in Frankreich, dies lässt sich in leichter Abfederung gleichermassen für die frankophonen Kantone innerhalb der Schweiz

⁶ Vgl. den Verweis auf die individuelle Religionsfreiheit in den Rechtsprechungen des *Haut Conseil* im Streit um das Tragen des Kopftuches an öffentlichen Schulen (Walter 2006: 160-162).

⁷ Vgl. in diesem Zusammenhang die Kritik Böckenfördes am «Werteordnungsfundamentalismus» (Böckenförde 2007: 29-30).

feststellen (vgl. Müller 2008: 388-51), auf den Schutz der Interessen ihrer Partikulargruppe beschränkt und geht nur geringfügig darüber hinaus. Die Verpflichtung um das Gemeinwohl der Gesellschaft wird demzufolge allein den Aufgaben des Staates und seinen Organen zugeschrieben. Idealerweise steht dieser in einem direkten Verhältnis zu seinen Bürgern und duldet im Hinblick auf die Sicherung der bürgerlichen Grund- und Freiheitsrechte keine intermediären Zwischenebenen der Interessensvertretung (Walter 2006: 18-19).

Die historische Genese und schliessliche Etablierung der bekannten Ordnungsverhältnisse zwischen Staat, Gesellschaft und Religion, wie anhand der Situationen in Frankreich, Deutschland und der Schweiz kursorisch angeführt, stehen gegenwärtig in einem massiven Spannungsverhältnis zu den veränderten Rahmenbedingungen postmoderner Verfasstheit von Staat und Gesellschaft (Willems 2018: 38-70). Bereits im ausgehenden 20. Jahrhundert ebnete Jürgen Habermas mit seinen Erörterungen zur *Postnationalen Konstellation* den Weg für die aktuelle Debatte um das Verhältnis von Nation, Gesellschaft und Religion. Fortschreitende Differenzierungsprozesse innerhalb der Staatsgefüge (maximale Serviceorientierung und Effektivität öffentlicher Verwaltung) bei gleichzeitiger Eingliederung in supranationale Ordnungssysteme von Politik und Justiz (völker- und menschenrechtliche Normierung nationaler Gesetzesbildung und Rechtsprechung) führten seiner Auffassung nach zu einer zunehmenden Hinterfragung der Leistungsfähigkeit postmoderner Staaten sowie ihrer demokratischen Legitimierungen (Habermas 1998: 91-168; Koenig/Willaime 2008: 25-26). An Habermas' Feststellung der *postnationalen Konstellation* lässt sich inhaltlich Ulrich Bielefelds These des «postsouveränen Staates» anschliessen. Darin argumentiert Bielefeld, dass ursprünglich mit Einsetzen der Nationalstaatsbildung im 18. und 19. Jahrhundert in Europa die Aufgabe der Herstellung gesellschaftlicher Einheit auf den Staat und seine Politik übergegangen sei, auch deshalb, weil Religion nach den Erfahrungen der Religionskriege und den anschliessenden Prozessen der Säkularisierung nicht mehr als potentes Zugehörigkeitsmerkmal hinreichte. Nation, Gesellschaft und Religion seien bis zu diesem Moment der Entflechtung unmittelbar aneinander gekoppelt gewesen und bildeten für den Bürger eine geschlossene Sinneinheit. Erst nach 1945 verlöre der moderne Nationalstaat aufgrund der sukzessiven Externalisierung von Souveränitätsanteilen die Funktion einer gesellschaftlichen Einheit generierenden Kraft. Es sei daher nicht verwunderlich, wenn gegenwärtige politische Initiativen zur Wiederherstellung eines Einheitsbewusstseins des Nationalstaates sich auf Überlegungen des Staatsrechtlers Carl Schmitt beriefen, sei Schmitt doch von der kulturellen Homogenität als Voraussetzung jeglichen politischen Handelns

ausgegangen (vgl. Bielefeld 2008: 63; Rosanvallon 2017: 234-235).⁸ Schmitt artikuliert damit einen Gedanken, der bereits im Rahmen der europäischen Nationalstaatsbildung immer wieder aufgekommen war und gegenwärtig vor dem Hintergrund mutmasslicher Souveränitätsverluste des Staates wiederbelebt wird. Heterogenität, sei sie kultureller, religiöser oder ethnischer Natur, sei ein potenzieller Konfliktstoff, der gesellschaftliche Einheit gefährde und in zwangsläufiger Konsequenz wirtschaftliche Prosperität und Frieden verhindere (Brubaker 2017: 132-144; Schiffauer 2015: 284-289). Talal Asad beschreibt dieses gegenwärtige Phänomen als ein ausgeprägtes Bedürfnis nach emotionaler Einheit (*«community of sentiment»*); der Gemeinsinn nationaler Einheit ist seiner Auffassung nach vielmehr ein emotionales Verlangen und Gefühl, als ein Festhalten an einen gemeinsamen Gesetzesrahmen oder Werten (Asad 2006: 495, 504-505, 519). Die derzeitig vieldiskutierte «Wiederkehr der Götter»⁹ sei, nochmal mit Bielefeld gesprochen, daher kein Widererstarken von religiöser Frömmigkeit unter säkularisierten Gesellschaften, sondern eine *«öffentlich und politisch bedeutsame Inszenierung von Zugehörigkeit»* (Bielefeld 2008: 90; Koenig/Willaime 2008: 8). Diese Sinninszenierung resultiere aus einem Kampf um neue Bindungskräfte, der selbst wiederum eine Folge der Souveränitätsverlagerung innerhalb postnationaler Gesellschaften sei. Der Systemtheoretiker Niklas Luhmann formuliert diesbezüglich nüchtern: *«Zunehmende strukturelle Differenzierungen des Gesellschaftssystems erfordern zunehmende Generalisierung der für alle verbindlichen Symbolik»* (Luhmann 2011: 184).

Die seit Mitte des 20. Jahrhunderts vorangetriebene strukturelle Entkopplung von politisch-rechtlicher Ordnung und kollektiver Identität spiegelt sich folglich in der heute verfassungsrechtlich kaum noch bestrittenen Unterscheidung von Staat und Gesellschaft. Dem Staat komme demzufolge allein die Aufgabe der Herrschaftsorganisation zu. Sein Verhältnis zur Gesellschaft zeichne sich überwiegend durch die Gewährleistung grundrechtlicher Schutzgarantien aus, der Staat definiere jedoch nicht in der Person liegende Gründe oder Bedingungen für die Mitgliedschaft innerhalb der Staatsgemeinschaft. Die Reduktion des Staates auf die Herrschaftsorganisation lässt zwar nicht immer klar erkennen, was öffentliche und was private Aufgabe sei. Jedoch herrsche in der gegenwärtigen Interpretation zum

⁸ *«Die demokratische Gleichheit ist wesentlich Gleichartigkeit, und zwar Gleichartigkeit des Volkes»*, Carl Schmitt, zitiert nach (Rosanvallon 2017: 134-135).

⁹ Vgl. Graf, Friedrich Wilhelm (2007): *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*. München: C.H. Beck. Dagegen argumentiert: Pollack, Detlef (2012): *Säkularisierung - ein moderner Mythos?* Tübingen. Vgl. ferner Pollacks Begriff der «Symbolischen Religiosität» in Detlef Pollack, Olaf Müller: *Selbstbehauptung, Annäherung, Dissens: die Bedeutung kultureller Anerkennung im Prozess der sozialen Integration türkeistämmiger in Deutschland*, in: Dziri, Amir und Bacem Dziri (2018): *Aufbruch statt Abbruch. Religion und Werte in einer pluralen Gesellschaft*. Freiburg im Breisgau.

europäischen Verfassungsrecht Einigkeit darüber, *ex negativo* eine Nicht-Identität von Staat und Gesellschaft festzustellen (Walter 2006: 9, 14).

Die Aufkündigung des Staates, aktiv gesellschaftliche Identität herzustellen und die mutmassliche Übertragung souveräner Aufgabengehalte auf supranationale Ordnungen, schafft in den Augen zahlreicher Bürger eine Situation der Unübersichtlichkeit. Die Unzufriedenheit mit dieser Unübersichtlichkeit richtet sich allerdings nicht in erster Linie an politische Verantwortliche, sondern äussert sich primär in den Bereichen von Kultur und Bildung:

«Die Neokonservativen suchen die Krisenursachen nicht in der Funktionsweise der Ökonomie und des Staatsapparates, sondern in kulturell bedingten Legitimationsproblemen, überhaupt in dem gestörten Verhältnis von Demokratie und Kultur. Sie sind von dem angeblichen Autoritätsverlust der tragenden Institutionen, insbesondere des politischen Systems beunruhigt» (Habermas 2006: 33).¹⁰

Moderne Megatrends wie Pluralisierung und Individualisierung, gekoppelt mit den Herausforderungen konzentrierter internationaler Migration, potenzieren diese Situation der Unübersichtlichkeit. Eine tatsächliche Wiederkehr der Religion im Sinne eines Bedeutungszuwachses institutionalisierter Religion lässt sich empirisch also nicht nachweisen, im Gegenteil (Pollack 2012: 132-148). Allerdings hat sich in den letzten Jahren ein Wechsel des öffentlichen kommunikativen Bezugsrahmens ereignet, der es erlaubt, ein subtil wahrgenommenes nationales Bindungsvakuum durch kategoriale Zuordnung von Identität anhand der Merkmale von Kultur und Religion auszugleichen. In dieser Gemengelage bieten sich Religion und Kultur wieder als ein politisches Handlungsfeld an. Die mutmassliche Externalisierung staatlicher Souveränität in Bezug auf politische Gestaltungsfelder wie Wirtschaft, Gesundheit oder Soziales wird gar durch einen neuen Aktivismus in der nationalen Religions- und Kulturpolitik kompensiert (Asad 2006: 498). In Anlehnung an Pierre Rosanvillons Begriff des *Nationalprotektionismus*, den er für die französische Gesellschaft zum Ende des 19. Jahrhunderts diagnostiziert, könnte man von einer gegenwärtig wachsenden Form des *Kulturprotektionismus* sprechen, einem Mechanismus der Gleichheitsherstellung durch negative Identitätsabgrenzung:

«Dem Nationalprotektionismus lag eine rein negative Sicht von Gleichheit zugrunde. Mit ihm begründete sich Nähe aus der Zugehörigkeit zur selben Abwehr- und

¹⁰ Habermas beschreibt hier ursprünglich die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und Deutschland zu Anfang der 1980er Jahre (Habermas 2006: 30-56).

Distanzierungsgemeinschaft (...) Über eine kollektiv geteilte Ungleichheitsbeziehung gedachte man also, die Menschen einander näherzubringen» (Rosanvallon 2017: 174).

Nationale Religions- und Kulturpolitiken heben insofern einen suggerierten Verlust von politischer Handlungsmacht in anderen Politikfeldern auf und eröffnen so Möglichkeiten der politischen Profilierung. Gerade vor dem Hintergrund der religiösen und kulturellen Pluralisierung geraten der globale Ausbau der Geltungsbereiche internationaler Menschen- und Freiheitsrechte und das gesteigerte Bedürfnis nach nationaler Religions- und Kulturpolitik in ein scharfes Spannungsfeld. Zugleich bedeutet die kulturelle und religiöse Pluralisierung nicht nur eine immense Erweiterung der Rechtsträger von Religionsfreiheit, sondern auch, dass mit der Einforderung von Religionsfreiheit ein Anspruch auf Teilhabe an gesellschaftlichen Ressourcen einhergeht (Reuter 2008: 281; Koenig/Willaime 2008: 35-36). Gerade für die überwiegend aus muslimischen Staaten kommenden Arbeitsmigranten in Frankreich geht die Forderung nach Religionsfreiheit mit einem starken Moment der Einforderung gesellschaftlicher Partizipationsmöglichkeiten einher, wie im weiteren Verlauf zu zeigen sein wird.

2. *Laïcité* unter neuen Bedingungen

Es ist wiederum Niklas Luhmann, der auf eine wichtige, oftmals allerdings übersehene Konsequenz der europäischen Säkularisierungsprozesse hinweist:

«Der Übergang zur modernen Gesellschaft, der im 17. Jahrhundert anläuft, lässt sich als Transformation einer primär schichtenmässig differenzierten (stratifizierten) in eine primär nach Funktionsbereichen differenzierte Gesellschaft kennzeichnen» (Luhmann 2011: 176).

Luhmann weist damit darauf hin, dass der Prozess der funktionalen Differenzierung zwar einen Trennbereich zwischen Herrschaft und Religion etabliert, dessen Überschreitung sanktioniert wird, kurz gesagt: Religion soll sich nicht in Politik einmischen. Zugleich erzeugt die funktionale Differenzierung jedoch eine Legitimität der Zuständigkeit, die nun umgekehrt der Politik untersagt, sich in Dinge des religiösen Bekenntnisses einzubringen. Politik und Religion werden im Zuge dieser Ausdifferenzierung also zu Sphärenkategorien, die einen je eigenen Geltungsbereich beanspruchen, verwalten und gegeneinander verteidigen.

Wie die politischen Diskussionen um die Abstimmung zum Trennungsgesetz in Frankreich am Vorabend des Jahres 1905 dokumentieren, befürchteten zeitgenössische antiklerikale Politiker tatsächlich, dass eine Verabschiedung des Trennungsgesetzes gar zu einem Einflussverlust der Politik gegenüber der Kirche führen könne (Tyrell 2008: 140). Schaut man auf die theologische Ebene, so hat sich die katholische Kirche im Laufe der Reformbemühungen des Zweiten Vatikanischen Konzils in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einer interpretativen Würdigung der Laizität verständigen können – das ist sozusagen eine theologische Spätfolge dieses historischen Trennungsprozesses. Vor allem als Gegenstand der philosophischen Religionskritik findet der Entflechtungsgedanke von Herrschaft und Religion in diesem Zusammenhang anerkennenden Wiederhall innerhalb der theologischen Deutung. Die Laizität ver helfe der Religion gar das zu sein, was sie im Kern immer schon gewesen sei: Eine auf ethische und geistige Vollendung des Menschen abzielende Heilslehre.¹¹ Ähnliche Argumentationen der theologischen Würdigung säkularer Gesellschaftsmodelle finden sich auch bei muslimischen Akteuren (Schmid 2013: 312-331).

¹¹ Vgl. die Diskussion von Dietrich Bonhoeffers Forderung nach einem «religions-losen Christentum» bei Christiane Tietz (Tietz 2006: 242-258).

Die funktionale Differenzierung kreiert demzufolge Geltungsräume, und sie schafft damit auch Sichtbarkeit in diesen Geltungsräumen. In Bezug auf Muslime in säkularen Gesellschaften folgern Matthias Koenig und Jean-Paul Willaime daraus: «*die öffentliche Sichtbarkeit des Islam erscheint aus dieser Sicht nämlich gerade nicht als Gefährdung, sondern als Folge einer differenzierungstheoretisch verstandenen Säkularisierung*» (Koenig/Willaime 2008: 25).

In den gegenwärtigen Debatten um die *Question de l'islam en France* überwiegt indes eine antipodale Gegenüberstellung zweier als absolute Konzepte verstandener Begriffe *Laizität* und *Islam*.¹² Diese Gegenüberstellung macht bereits deutlich, dass beide Begriffe in gewisser Wahrnehmung als hermetisch geschlossene und sich wechselseitig negierende Bezugssysteme gedeutet werden. Die Verabschiedung des *Loi sur les signes religieux* von 2004, die das Tragen sichtbarer religiöser Symbole in öffentlichen Schulanstalten untersagt, deutet Jean Baubérot demzufolge als eine Abwehrreaktion des laizistischen Staates gegen die Gefahr einer religiösen Vereinnahmung, die damit an die allgemeine Rezeption des französischen Kulturkampfes zur zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erinnert: «*La loi de mars 2004, votée par la majorité de la droite et de la gauche, montre que le politique (suivi par une majorité de l'opinion publique) estime que la laïcité doit s'imposer face à l'islam et lui imposer des règles contraignantes* » (Baubérot 2006: 67).

Inwiefern französische und in Frankreich lebende Musliminnen und Muslime allerdings als Auslöser, Beschleuniger oder Platzhalter der Debatte um die Leistungsfähigkeit der Prinzipien der französischen Laizität aufzufassen sind, darüber bestehen in der aktuellen gesellschafts-politischen Debatte grosse Meinungsunterschiede. Ein gewisser Teil der französischen Öffentlichkeit sieht bei Muslimen ein erhebliches Defizit im demokratischen Verständnis, das vor allem durch eine religiös vorgegebene Verflechtung von Herrschaft und Religion oder auch nicht revidierbare theologische Grundlehren begründet sei und das langfristig die Unterhöhlung des französischen Trennungsprinzips herbeiführe (vgl. Delacampagne 2005: 79-102). Andere Stimmen halten dagegen, dass die aktuelle Befragung der Leistungsfähigkeit der französischen Laizität eine Folge veränderter politischer und gesellschaftlicher Rahmenbedingungen sei, die durch öffentliche Reklamationen vonseiten französischer Musliminnen und Muslime höchstens verstärkt erkennbar würde (Baubérot 2006: 70; Rémond 2005: 74-77).¹³ Gleichzeitig mahnen

¹² Vgl. u.a. Escudier, Alexandre (Hg.) (2003): *Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*. Göttingen; Leveau, Rémy; Mohsen-Finan, Khadija; Wihtol de Wenden, Catherine (2001): *L'islam en France et en Allemagne*. Paris.

¹³ Vgl. die Aussage bei Baubérot: «*l'islam constitue aujourd'hui un miroir grossissant de difficultés françaises. Et souvent, on croit à tort qu'il constitue la cause de ces difficultés* » (Baubérot 2006: 70).

zahlreiche Stimmen einen spürbaren Rückgang an sozialer Gleichheit an, der durch folgenreiche sozialpolitische Entscheidungen der letzten Jahrzehnte bedingt sei und der dazu beitrage, dass gesellschaftliche Friktionen zunähmen, die medial jedoch als Religions- und Kulturkämpfe gedeutet würden (Rosanvallon 2017: 17). In diesem Zusammenhang wird gerade von integrationspolitischer Seite die Befürchtung artikuliert, Muslime würden durch eine überdurchschnittliche mediale Problematisierung innerhalb der aktuellen Laizitätsdebatte ausschliesslich als Problemverursacher und in Folge dessen symbolisch als Totengräber einer glorifizierten laizistischen Gesellschaftsepoche betrachtet werden können (Haut Conseil de l'Intégration 2001: 10; Walter 2006: 184).

Indessen wird in den letzten Jahren sehr kontrovers zu Form, Gehalt und Umsetzung der französischen Laizität debattiert. In diesem Zusammenhang ist einerseits von *Laïcité ouverte*, *Laïcité integrative* oder auch einer *Laizisierung der Laizität* die Rede. Ihre Wortführer sehen sich nach wie vor den Prinzipien der französischen Laizität verpflichtet, mahnen jedoch veränderte gesellschaftliche Rahmenbedingungen an. Um die historischen Prinzipien der Laizität aufrecht zu erhalten und in die Zukunft zu tragen, benötige es eines Neudenkens und eines neuen gesellschaftlichen Konsenses, eines *nouveau pacte laïque* (Baubérot 2005: 130). Unter den aktuellen gesellschaftlichen Voraussetzungen laufe beispielsweise ein allzu statisches Verständnis des Neutralitätsgebotes des Staates Gefahr, Untätigkeit zu produzieren. Der laizistische Staat müsse sich jedoch auch Instrumente der aktiven religionspolitischen und sozialintegrativen Gestaltung bewahren. Vertragsregelungen, wie sie beispielsweise selbst im mittelbaren Nachgang des Trennungsgesetzes im Jahr 1924 mit der katholischen Kirche geschlossen wurden und die die rechtliche Etablierung der *association diocésaine* begründeten, seien nur möglich gewesen durch eine spezifische katholische Organisationsstruktur und damit Folge klar abgrenzbarer religionsgemeinschaftlicher Institutionalität (Scot 2005: 45-53).¹⁴

¹⁴ Im Nachgang des Trennungsgesetzes von 1905 wurde durch ein entsprechendes Gesetz 1907 die Organisation von Religionsgemeinschaften nach Vereinsrecht möglich. Dieses kennt drei Rechtsformen: *association-declarée*, *association-non-declarée* und *association reconnue d'utilité publique*. Die meisten muslimischen Gemeinden sind heute nach den Bestimmungen der *association déclarée* organisiert. Sie erlaubt grössere Befreiung vor staatlicher Kontrolle und erweitere (d.h. nicht ausschliesslich religiöse, sondern z.B. auch kulturelle) Zweckformulierungen der Vereine. Eine Sonderform privatrechtlicher Organisation ist die *association cultuelle*. Die *association cultuelle* darf ausschliesslich religiösen Zwecken gewidmet sein, geniesst steuerrechtliche Vorteile, bleibt auf der anderen Seite allerdings einer engeren staatlichen Kontrolle unterlegen. Aktuell sind bspw. Zeugen Jehovas und Mormonen als *association cultuelle* eingetragen. Die *association diocésaine* bildet eine weitere Abstufung der *association cultuelle*, die 1924 aus Verhandlungen der katholischen Kirche und dem französischen Staat resultierte (Walter 2006: 218-223). Kontroverse Diskussionen über die aktuelle verfassungsrechtliche Regelungen ergeben sich insbesondere erstens im Hinblick auf die Anerkennung der Gemeinnützigkeit (*utilité publique*), aus der Möglichkeiten der öffentlichen Finanzierung entstehen, die von Kritikern allerdings als Umgehung des Finanzierungsverbots aus dem Trennungsgesetzes betrachtet wird, und zweitens der juristischen Festlegung auf

Nicht ausschliesslich im Hinblick auf Muslime in Frankreich, aber gerade an ihrem Fall zeige sich, dass die Voraussetzung klar definierter institutioneller Vertretung keine selbstverständliche ist und somit als garantierte Vorbedingung säkularer Regelungsverhältnisse zwischen Staat und Religion nicht herhalten könne (Wißmann 2018: 177-184; vgl. Tezcan 2007: 51-54). Auf der anderen Seite der Diskussion bringen sich solche Stimmen ein, die von einer universalistischen Geltung der Laizitätsprinzipien ausgehen und gerade dadurch den Anspruch auf garantierte Gleichheit und Freiheit unter den Bürgern selbst wie auch im Verhältnis zwischen Staat und Religion erfüllt sehen. Demzufolge seien die Prinzipien der Trennung von Staat und Religion und alle kulturellen Implikationen, die daraus erwachsen, in absolutem Massstab auf Muslime und ihre religiöse Organisation auszuweiten. Nur dadurch würden sowohl der Staat vor potenziellen Einflussnahmen durch institutionalisierte Religion wie auch religiöse Minderheiten, hier respektive Musliminnen und Muslime, vor Übergriffen des Staates geschützt. In diesem Zusammenhang schlägt sich wiederum das intensive erinnerungsgeschichtliche Narrativ eines französischen Befreiungskampfes nieder. So fragt der zeitgenössische Philosoph Henri Pena-Ruiz:

« Voulons-nous réintroduire la guerre des dieux dans les sociétés ? Voulons-nous rétablir un régime discriminatoire qui accorde des privilèges à ceux qui croient au ciel au détriment de ceux qui n’y croient pas ? Voulons-nous effacer la référence citoyenne sous le conflit des ‘identités collectives’ exclusives, et laisser entendre que la religion est le facteur exclusif de chaque identité, figée de surcroît par un différencialisme irresponsable ? Voulons-nous livrer les individus à la discrétion des professionnels du particularisme religieux et à l’enfermement dans des « statuts personnels » qui, sous prétexte de ‘droits culturels’, consacrent en réalité la dépersonnalisation radicale ? Croyons-nous vraiment faire le pari de la tolérance et de la liberté en enfonçant les hommes dans leur ‘différences’ ? Croyons-nous donner ses chances à l’intégration en ne cessant d’exalter des identités exclusives, fondées sur des religions de plus en plus assoiffées de puissance temporelle ? » (Pena-Ruiz 2005:133).

Gerade aber die Frage, wie sich die universalistischen Prinzipien von Gleichheit und Freiheit in einem religiös, ethnisch und kulturell pluralisierten Gesellschaftsgefüge praktisch umsetzen lassen, zeigt die Schwierigkeiten auf, mit denen das laizistische Modell Frankreichs, im Grunde genommen allerdings alle pluralistischen Gesellschaften, konfrontiert ist (Gutmann 2018: 163-

«religiöse» Organisationen, die andere weltanschauliche Gemeinschaften zu diskriminieren drohen (Walter 2006: 223-231).

173). Der Zweck eines universalistischen Gleichheitsbegriffs besteht philosophietheoretisch betrachtet in seiner Negierung des Gewachsenseins historischer Ordnung oder der Berufung auf natürliche Hierarchie. Individuelle Chancen sollen etwa nicht danach bestimmt werden, welche Meriten der Vergangenheit verdient wurden oder welche wechselseitigen Seilschaften und Klientelbeziehungen sich etabliert haben, sondern daran, dass jeder *Citoyen* mit denselben Chancen auf Teilhabe ausgestattet sei. Indem ein absoluter Gleichheitsbegriff jedoch historisch gewachsene und insofern bereits vorhandene Unterschiede in den jeweiligen Ausgangsbedingungen der Bürgerinnen und Bürger negiert, entstehe gerade die Gefahr einer ungewollten Reproduktion von historisch entwickelten Ungleichheitsverhältnissen. In seinen Studien zum französischen Bildungssystem macht Bourdieu deutlich auf dieses komplexe Problem der Gerechtigkeitstheorie aufmerksam:

«Damit die am meisten Begünstigten begünstigt und die am meisten Benachteiligten benachteiligt werden, ist es notwendig und hinreichend, dass die Schule beim vermittelten Unterrichtsstoff, bei den Vermittlungsmethoden und -techniken und bei den Beurteilungskriterien die kulturelle Ungleichheit (Kultur hier als Merkmal innergesellschaftlicher Stratifizierung gemeint, Anm. des Autors) der Kinder der verschiedenen gesellschaftlichen Klassen ignoriert. Anders gesagt, indem das Schulsystem alle Schüler, wie ungleich sie auch in Wirklichkeit sein mögen, in ihren Rechten wie Pflichten gleich behandelt, sanktioniert es faktisch die ursprüngliche Ungleichheit gegenüber der Kultur» (Bourdieu 2018: 23).¹⁵

Da Schulen in Frankreich als wichtigster Erziehungsort der laizistischen Staatsräson dienen, lässt sich aus den Dokumentationen Bourdieus eine gewisse Parallele zum grundsätzlichen Verständnis des allgemeinen politischen und sozialen Gleichheitsprinzips vermuten. Die Kontroversen um die Verabschiedung des *Loi sur les signes religieux* von 2004, das bewusst auf muslimisch-religiös Markiertes abzielt, zeigt die strukturellen Widersprüche zwischen universalistischem Gleichheitsgrundsatz und historischer Genese von Ungleichheitsstrukturen auf:

¹⁵ Vgl. auch die Beobachtungen des Ethnologen Werner Schiffauer: Schiffauer, Werner (2015): Schule, Moschee, Elternhaus. Eine ethnologische Intervention: «Brücken im Kiez» - ein Projekt der Stiftung Brandenburger Tor. Berlin.

« *C'est là un paradoxe. Ceux qui généralement militent pour que l'islam fasse l'objet d'un encadrement législatif plus strict (l'affaire du voile) sont les mêmes qui vont, à cor et à cri, déclarer que l'islam doit se plier à la loi commune* » (Frégosi 2008: 272).

Die Forderung nach Ablehnung jeglicher Sonderbehandlung gegenüber Minderheitengruppen mit dem Verweis auf absolute Gleichbehandlung verkehrt sich hier in eine prohibitive Sondergesetzgebung, die gezielt einen bestimmten religiösen oder kulturellen Ausdruck einer Gruppe gesetzlich sanktioniert.¹⁶

An dieser Stelle lohnt es sich, einige Überlegungen aus der Studie von Pierre Rosanvallon über *Die Gesellschaft der Gleichen* aufzunehmen. Von einer gegenwärtigen *Krise der Gleichheit* ausgehend, entwirft Rosanvallon eine überaus scharfe Analyse dringender Fragen über die vielfältigen Ebenen und Verständnisse von Gleichheit und Ungleichheit in ökonomischer, politischer und kultureller Hinsicht. Im Hinblick auf den dargestellten Widerspruch zwischen horizontalem Gleichheitsgrundsatz und vertikaler Genese von Ungleichheitsstrukturen verweist Rosanvallon auf den Begriff der *Gleichheit der Bedingungen*, wie er unter anderem von Alexis de Tocqueville geprägt worden sei. In weitergehendem Bezug auf Emmanuel Sieyès identifiziert Rosanvallon *das Widernatürliche* als Anzeichen dafür, dass sich eine Situation der Ungleichheit zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft eingestellt habe und eine Gleichheit der Bedingungen damit nicht garantiert sei. Das Widernatürliche sei selbst die Repräsentation der künstlichen Ordnung, des Privilegs, das sich zumindest dann eindeutig zu erkennen gebe, wenn es einen juristischen Ausdruck annimmt (Rosanvallon 2015: 62-63).

Sein Gesamtanliegen verortet Rosanvallon darin, die vormodernen und als demokratisches Ideal identifizierten Kennzeichen einer Beziehungsgleichheit (Äquivalenzgleichheit, Autonomiegleichheit und Teilhabegleichheit) in eine zeitgemäße Form zu rücken und dadurch zum ursprünglichen «*Geist der Gleichheit zurück[zu]kehren*» (Rosanvallon 2015: 18-21). Die weiteren, ausgesprochen ergiebigen Gedanken Rosanvallons tiefergehend auszubreiten, ist an dieser Stelle nicht möglich. Selbst diese wenigen Ausführungen verweisen jedoch auf einen wichtigen und weiter zu verfolgenden Gedankenpfad: Eine vertiefte gesellschaftliche Diskussion über aktuelle Bedingungen von Gleichheit und Freiheit im postsäkularen und pluralistischen Staat ist drängendes Anliegen.

¹⁶ Zur Diskussion um Sondergesetzgebung im Hinblick auf Muslime s. Boos-Niazy, Gabriele (2018): Mittendrin - aber auch in jeder Hinsicht gleichgestellt? In: Amir Dziri und Bacem Dziri (Hg.): Aufbruch statt Abbruch. Religion und Werte in einer pluralen Gesellschaft. Freiburg im Breisgau, S. 211–241.

3. *Exkurs*: Islam, Wahrheit und Herrschaft

Vor dem Hintergrund der dargestellten Diskussionen scheint es angebracht, einige Überlegungen zur Diskursstruktur über das Verhältnis von Muslimen und Säkularität anzustellen; denn auch hier sind die publizistischen Beiträge nahezu unüberschaubar. Obgleich der *Laïcité* im französischen Kontext eine spezifischere Bedeutung zukommt und sie nicht synonym mit dem Begriff Säkularismus in anderen europäischen Länderkontexten gleichzusetzen ist (sie ist wie oben beschrieben ein Prinzip, ein Pakt, vor allem ein inständiger gesellschaftlicher Wert)¹⁷, decken sich die Begriffe *Laïcité* und *Säkularismus* in ihrer diskursiven Funktionalität weitestgehend, insbesondere wenn es zu einer Gegenüberstellung mit dem Etikett *Islam* kommt (Toscer-Angot 2008: 46, 52-56). So verharren viele Beiträge dieses Diskursfeldes in einer paradigmatischen Zuschreibung oder beruhen bisweilen auf intransparenten Vorannahmen.¹⁸

Wie wichtig die funktionale Ausdifferenzierung innerhalb der europäischen Gesellschaften im 18. und 19. Jahrhundert für den modernen Begriff von Religion ist, wurde bereits weiter oben festgestellt. Jede gegenwärtige Wahrnehmung von Religion als gesellschaftlichem Phänomen findet vor dem Hintergrund dieses historischen Differenzierungsprozesses statt, das gilt auch für die Konzeption und Perzeption nichteuropäischer Religionen (Schulze 2015: 43-107). In Bezug auf die Wahrnehmung von Musliminnen und Muslimen und ihrem Verhältnis zu Laizität stellt sich folglich die Frage, welche methodische Validität damit hergestellt ist, wenn die Verfasstheiten muslimischer Staats-, Gesellschafts- und Herrschaftsphilosophien anhand der Bedingungen moderner europäischer Gesellschaftskonzeptionen bestimmt werden (Middell et al. 2015: 1-16). Wenn die allermeisten Gesellschaften mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung keine Prozesse der institutionalisierten Ausdifferenzierung der Geltungsbereiche Politik und Religion entwickelt haben, zumindest nicht in einer sich verfassungsrechtlich

¹⁷ Hartmann Tyrell spricht historisch gesehen von einem «*Purifizierungsprogramm in spezifisch religiöser Hinsicht*» (Tyrell 2008: 142).

¹⁸ Franck Frégosi identifiziert beispielsweise einen Säkularisierungsprozess unter französischen Musliminnen und Muslimen. Als Indikator nennt er abnehmende Raten religiöser Praxis. Diskussionswürdig daran ist, dass zum einen nicht deutlich wird, in welchem Verhältnis das Kriterium «religiöse Praxis» zum Säkularismus-Theorem steht. Das Merkmal «religiöse Praxis» ist zwar ein mögliches Kriterium herkömmlicher Säkularismus-Theorien, gleichzeitig deckt dieses Kriterium nur einen geringen Bereich des Bedeutungsspektrums ab (vgl. Casanova 2008). Zum anderen, würde man schwankende Raten religiöser Praxis als zentralen Indikator für Säkularisierung auffassen, hiesse das, dass mehrheitlich muslimische Länder in dieser Hinsicht bereits dauerhaft «säkular» seien. Eine Annahme «Muslimische Länder > vollgesellschaftliche religiöse Praxis = keine Säkularisierung» als Voraussetzung für die Schlussfolgerung «Frankreich > geringe Praxisraten von Muslimen = Prozess der Säkularisierung» zeigt, dass hier ein Vergleichsmoment entwickelt wird, das auf zu diskutierenden Vorannahmen beruht (Vgl. Frégosi 2008: 112).

niederschlagenden Erkennbarkeit, wie lassen sich dann Begriffe wie Politik und Religion bzw. ihre angenommene Verflechtung oder Trennung rückwirkend auf diese Gesellschaften und ihre Individuen beziehen? Es soll hier nicht die schlechthinnige Möglichkeit des kulturellen Vergleichs in Abrede gestellt werden. Allerdings bedarf ein solcher Ansatz wichtiger methodischer Vorklärungen, soll wissenschaftlich belastbare Evidenz hergestellt werden (vgl. Schmid 2013: 154-180). Solche Vorklärungen können etwa aus den Ansätzen und Konzepten von Globalgeschichte herangezogen werden. Ihr Anliegen, gesellschaftliche Prozesse in Weltmassstab nachzuzeichnen, muss notwendigerweise methodische und konzeptionelle Fragen über die Möglichkeiten und Grenzen der globalen Vergleichbarkeit von historischem Geschehen aufgreifen.¹⁹ Andere Formen der Herstellung von Vergleichbarkeit orientieren sich beispielsweise am Begriff der «kulturellen Übersetzbarkeit».²⁰ Neben solchen geschichtstheoretischen und kulturwissenschaftlichen Ansätzen beschäftigen sich schliesslich auch zahlreiche religionswissenschaftliche Modelle mit dieser Frage. Max Webers Typologie-Begriff und dessen Unterscheidung von *Klassenbegriffen* und *genetischen Begriffen* (Schluchter 1987: 84-99) oder Webers Differenzierung zwischen *heuristischem Eurozentrismus* und *normativem Eurozentrismus* (Schluchter 1987: 17) dienen noch der neueren Religionswissenschaft als wichtige Ausgangspunkte methodologischer Überlegungen zur Vergleichbarkeit von Religionen und Kulturen (Krech 2002: 202-209).²¹

Anhand der Ideengeschichte islamischer politischer Philosophie einerseits sowie der politischen Realgeschichte muslimischer Dynastien andererseits lassen sich im Hinblick auf die Frage des Zusammenhangs von Säkularismus und Religion in muslimischen Kontexten folgende vorläufige Überlegungen formulieren:²² Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass der Schutz der Religion und auch ihre ideelle Verbreitung seitens der islamischen Religionsgelehrsamkeit als zwei der wichtigsten Aufgaben jedweder muslimischen Herrschaft betrachtet wurden.²³ Das Nichterfüllen dieser beiden Aufgaben konnte zu schwerwiegenden Infragestellungen der moralischen Legitimität der jeweiligen muslimischen Dynastien führen.

¹⁹ Vgl. Jürgen Osterhammel plädiert in seinem Zugang zu Globalgeschichte dafür, von *grand narratives* auszugehen und diese in immer neuen geografischen Konfigurierungen zu wiederholen und zu überprüfen (Osterhammel 2010: 13-22).

²⁰ Vgl. dazu Schulze 2002: 11-26, späterhin mit seinem Konzept der «retrospektiven Genealogie» (Schulze 2015: 109-181; dazu auch Krech 2018: 85-110); weiterhin zur Problematik des kulturellen Vergleichs und dessen Bedeutung für eine Methodengrundlegung der Islamwissenschaft: (Schöller 2000: 24-38).

²¹ Vgl. auch die reichhaltige Diskussion europäischer und arabischer Klassen- und Epochenbegriffe bei (Schulze 1998: 333-336).

²² Eine reichhaltige Darstellung und Diskussion zeitgenössischer muslimischer Positionen zu Säkularismus bietet (Schmid 2013: 312-353).

²³ Vgl. exemplarisch (al-Qūbānī 2009: 27-50).

Als Wächter darüber, dass die Herrscher dieser Aufgabe nachkommen und damit ihre moralische Legitimierung sichern, konnten muslimische Religionsgelehrte nach Bedarf durch entsprechende Schriften oder Predigten erheblichen moralischen Druck auf die Führungselite erzeugen (Zaman 2015: 252-255). Gleichzeitig war es nicht unüblich, dass sich Herrscher in ihrer Machtfülle bisweilen vollkommen frei von religiös-moralischen Erwartungen bewegten (Paul 1998: 174). Eine institutionelle Verflechtung von Herrschaft und Religion, beispielsweise gegeben durch eine Personalunion von Herrscher und Religionsgelehrtem oder durch mit religiösen Würdenträgern besetzte Staatsämter, die unmittelbare herrschaftliche Gewalt ausüben, lässt sich realgeschichtlich nur vereinzelt nachweisen. Bis auf das Wirken Muhammads, der in seiner Zeit als Prophet und Führer seiner Gemeinde auftritt (Bowering 2015: 166-168; Ibrahim 1994: 55-62; vgl. Watt 1958), bezeugt die Geschichte muslimischer Dynastien (ihre Anzahl wird bei über achtzig geschätzt) eine in gewisser Weise ausdifferenzierte Aufteilung von moralischer und herrschaftlicher Macht, auch wenn dies kaum juristisch offiziellisiert wurde (vgl. Abbès 2015b: 92-98). Spätestens mit Beginn des politischen Protektorats der Seldschuken-Dynastie über den abbasidischen Kalifen im 11. Jahrhundert, so nach herrschender Auffassung, wird deutlich, dass die Machtsphäre des Kalifen weitestgehend auf den Bereich des moralischen und ethischen Appells reduziert blieb, dass aber im Gegenzug der seldschukische Sultan die effektiven Machtbereiche des Reiches fest in den Händen hielt (Jackson 2015: 28-30). Bisweilen wird bereits mit Beginn der Umayyaden-Dynastie im Jahr 750 unter Mu‘āwīya I. vom Einsetzen einer nach «weltlichen» Massstäben funktionalisierten politischen Ordnung ausgegangen (Black 2011: 18-21). Die Amtsunion Muhammads wird derweil in der muslimischen politischen Philosophie sehr unterschiedlich gedeutet. Für die Befürworter einer systematischen islamischen Herrschaftstheorie, deren Anhänger einen durchgehenden Ideenstrang von Beginn der islamischen Verkündung bis in die heutige Moderne hinein bilden, ist Muhammad der uneingeschränkte Bezugspunkt jedes existenziellen Ausdrucks wie auch jeder gesellschaftlichen Ordnung (Emad El-Din 2015: 68-85; vgl. M. Asad 2011: 45-52). So habe auch die Gestaltung moderner Gesellschaften dem historischen Vorbild der von Muhammad in Medina und Mekka geleiteten Gemeinschaft zu folgen. Ein anderer ideengeschichtlicher Strang, der vor allem aus der islamischen Philosophie genährt wird, sieht in Muhammad einen Idealtypus eines philosophischen Herrschers, der aufgrund seines rationalen wie spirituellen Erkenntnisvermögens einen natürlichen Platz als Vorbild gesellschaftlicher Ordnung einnimmt. Diese Auffassung, die beispielsweise bei muslimischen Philosophen wie al-Fārābī ausgeprägt war, ist merklich von hellenistischen Idealvorstellungen der Philosophenherrschaft getragen, so wie sie sich unter muslimischen Philosophen grosser

Beliebtheit und Rezeption erfreuten (Black 2011: 57-62). Bezüglich der Realgeschichte muslimischer Dynastien ist auffällig, dass Schutz und Verbreitung der Religion seitens der Religionsgelehrten zwar als Aufgaben des Herrschers betrachtet wurden, die Religion selbst in der direkten Legitimation von Herrschaft allerdings keine ausschlaggebende Rolle gespielt zu haben scheint. Die wesentlichen legitimatorischen Faktoren von Herrschaft bleiben teilweise vorislamisch geprägte, teilweise aus lokalen kulturellen Vorstellungen aufgenommene Prinzipien der Abstammung, des Verdienstes oder der Zubilligung von Kompetenz (Ibrahim 1994: 162-170). Auch die Legitimierung durch kosmologische Konstellationen spielte in der islamischen Welt für die Begründung von Herrschaft eine bisher nur wenig wahrgenommene Rolle.

Dieser Gewalttritt durch die Ideengeschichte muslimischer politischer Philosophie und muslimische Realgeschichte kann gewiss keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Der hauptsächliche Zweck seiner Darstellung liegt im Bestreben, eine Vergleichbarkeit von unterschiedlichen Verständnissen politischer und gesellschaftlicher Ordnungen nicht zu bestreiten, jedoch auf die Wichtigkeit sorgfältiger methodologischer Vorüberlegungen hinzuweisen. Die Bezugnahme auf Religion als Wertgrundlage bildet in muslimischen Gesellschaften eine wichtige Komponente der moralischen Untermauerung von Herrschaft, nur geringfügig jedoch im Sinne einer hinreichenden Machtlegitimierung oder institutionellen Verflechtung. Ira Lapidus schlägt daher vor, von einer «kulturellen Verflechtung» von Staat und Religion zu sprechen, die der Wirkmacht der moralischen Legitimierung von Herrschaft durch islamische Vorstellungen Rechnung trägt, gleichzeitig allerdings die weitgehende faktische Trennung beider Sphärenbereiche berücksichtigt (Lapidus 1987: 133).²⁴ Reinhard Schulze schlägt in Bezug auf die komplexe Wechselwirkung von Religion und Politik in muslimischen Kontexten die Differenzierung von «Ordnungen der Wahrheit» und «Ordnungen der Macht» vor, die für die islamische Tradition charakteristisch sei:

«In dem Masse, wie der Islam zu einer Wahrheitsordnung wurde, wurde die Performanz der Wahrheit in einer Kraftentfaltung gesehen, die fast zwangsläufig als Macht verstanden wurde. Allerdings gelang es fast nie, die Wissensträger, die sich als Sachwalter der transzendentalen Wahrheit verstanden, mit der Macht institutionell auszustatten, die die Kraft, Herrschaft und Gewalt der Wahrheit zu schaffen schien. Hier

²⁴ Eine reichhaltige Diskussion zur Frage von religiöser Autorität und Herrschaft entfalten Gaborieau, Marc und Malika Zeghal (2004): *Autorités religieuses en islam*. In: *Archives de Sciences Sociales des Religions* 49 (125), S. 5–21.

unterschied sich die islamische Traditionsgeschichte grundsätzlich von der christlichen Kirchengeschichte des Mittelalters. Die Folge war, dass sich die islamische Wahrheitsordnung nur sehr begrenzt in einer sozialen Ordnung oder einer sozialen Wirklichkeit spiegelte. Stattdessen überwog ein pragmatischer Zusammenhang, der Setzungen aus der Wahrheitsordnung und damit die Machtentfaltung der Wahrheit aus der Wirklichkeit verbannte» (Schulze 2019: 74-75).

Daraus ergibt sich als mögliche Folgerung, dass es der islamischen Wahrheitsordnung in ihren unterschiedlichen historischen Ausdrücken primär um prinzipielle und zugleich abstrakte gesellschaftliche Anerkennung gehe, weniger jedoch um eine inhaltliche oder hinreichende Legitimation von Herrschaft, beziehungsweise einer operativen Applikation von Macht. Das Streben nach operativer Macht liesse sich theologisch gar als Gefahr der politischen Vereinnahmung interpretieren. Die Weigerung zahlreicher muslimischer Religionsgelehrter, mit politischer Herrschaft auch nur in geringster Berührung zu kommen, spricht für die Möglichkeit einer kritischen Wahrnehmung des Verhältnisses von Religion und Macht in theologischen Kontexten.

Vor diesem Hintergrund scheint es für den modernen Diskurs vor allem wichtig zu sein, welche kulturell unterschiedlichen Vorstellungen, geradezu mit Blick auf die geografische Weite der muslimischen Welt, zum Verhältnis von kollektiver Moral und öffentlicher Ordnung vorherrschen. Untersucht man den aktuellen arabischen Diskurs dazu, ist sicherlich von einer gewissen Gleichsetzung von kollektiver Moral und öffentlicher Ordnung auszugehen. In dieser Hinsicht scheint sich eine zentrale Spannung zwischen dezidiert religiös-kultureller Haltung und laizistischem Gesellschaftsverständnis aufzutun. Das Hinwirken auf eine moralische Neutralität des öffentlichen Raumes sollte jedoch nicht als prinzipielle Unvereinbarkeit mit islamischer Religion als solcher missinterpretiert werden; das historische Vertrautsein mit ethnischer, sprachlicher, kultureller und religiöser Pluralität wie auch das Vorhandensein unterschiedlicher Beziehungskonzepte von Moral und Öffentlichkeit zeigen, dass es in der muslimischen Geistesgeschichte durchaus zu interpretatorischen Adaptionen gekommen ist. Mit Schulze liesse sich gar von einer Prädisposition der islamischen Tradition diesbezüglich ausgehen.

Aktuelle innermuslimische Debatten um die Entwicklung eines religiös begründeten Minderheitenrechts für Muslime in Europa (*fiqh al-aqalliyyāt*) oder einer Kontext- (*fiqh al-wāqiʿ*) und Prinzipienorientierung des religiösen Verständnisses (*fiqh al-awlāwiyyāt*), sowie sie gerade unter europäischen Musliminnen und Muslimen intensiv stattfinden, weisen darauf hin,

dass es ein interpretatorisches Bewusstsein gibt, partikularen Kulturkontexten und realen Lebenswirklichkeiten eine signifikante Geltung im Religionsverständnis einzuräumen (El Asri 2018: 224). Wiederum andere Ansätze betonen die Vorrangigkeit wissenschaftsmethodischer Kriterien wie die prinzipielle Kritikorientierung von Forschung und Lehre oder das Primat wissenschaftlicher Ergebnisoffenheit (Azaiez 2019: 1-24; Belhaj 2018: 203-209). Nicht alle diese Ansätze sind konzeptionell zu Ende gedacht beziehungsweise einer politischen und wissenshermeneutischen Akkulturation in Europa tatsächlich zuträglich. Der Idee eines Minderheitenrechts zum Beispiel, das, vereinfacht formuliert, Musliminnen und Muslimen in Europa Religionsfreiheit garantiert und im Gegenzug Gesetzesloyalität einfordert, widerspricht dem demokratischen Grundgedanken bürgerlicher Freiheits- und Partizipationsrechte. Andere Ansätze wie die Kontext- oder Prinzipienorientierung religiöser Interpretation scheinen dagegen grundsätzlich offener (Fishman 2006: 12a-14b). Unabhängig einzelner inhaltlicher Bewertungen lässt sich eine gewisse Problemwahrnehmung seitens der muslimischen Intelligenzija feststellen, die eine erkennbare wissenschaftliche Produktion nach sich zieht.

Eine andere, bisher nur wenig beachtete Konsequenz der Verknüpfung von kollektiver Moral und öffentlicher Ordnung spiegelt sich vielfach in der sprachlichen Rhetorik wider, mit der in der muslimischen Welt existenzielle Interessen verhandelt werden. Die je nach spezifischem Kontext Jahrhunderte andauernde Verknüpfung von kollektiver Moral und öffentlicher Ordnung führt demnach dazu, dass die religiöse Rhetorik durchgängiges Instrument der politischen Artikulation bleibt. Vor allem im Bereich der Gesellschaftskritik ist diese Kontinuität religiöser Rhetorik äusserst wirkmächtig. Fragen von Verteilungsgerechtigkeit, Generationengerechtigkeit, Klassenkritik oder auch Herrschaftskritik werden mehrheitlich in einer von religiöser Symbolik und Semantik aufgeladenen Sprache artikuliert. Im Vergleich dazu hat die europäische politische Philosophie alternative Ausdrucksmöglichkeiten entwickelt, die in einer grösseren Unabhängig von dezidiert christlich-religiöser Sprachsymbolik eine philosophisch begründete Gesellschafts- und Herrschaftskritik zu artikulieren erlauben.²⁵ Im Vergleich dazu produzierte die muslimische Welt kaum alternative sprachliche Referenzsystemen, die es ermöglichen, in anderer als religiöser Rhetorik zu sprechen, wenn dezidiert politische Sachverhalte intendiert werden. Für externe Betrachter erzeugt die Kontinuität religiöser Sprache den Eindruck einer ideologischen Geschlossenheit, in der alle Bereiche des gesellschaftlichen Gefüges religiös durchtränkt erscheinen. Aus der

²⁵ Der Grad einer solchen auf rhetorischer und symbolischer Ebene bestehenden Unabhängigkeit der europäischen politischen Philosophie von christlich-religiöser Symbolik ist durchaus umstritten (vgl. Asad 1997: 1-24).

Binnenperspektive beherrschen die unterschiedlichen Akteure in ihren kommunikativen Interventionen in grosser Perfektion das zugleich subtile wie prekäre Zusammenspiel von religiös-moralischer Artikulation und politischer Intention.

Für die Ausgangsfrage des Verhältnisses von Säkularität und dem gelebten Islam in Frankreich lassen sich gleich mehrere wichtige Überlegungen hieraus ableiten. Zum einen erscheint eine paradigmatische Gegenüberstellung von Laizität und Islam nur partiell ursachengerecht. Die Kontinuität religiöser Rhetorik als einerseits technisches Argument und das vielfach vorherrschende Verständnis einer Zusammengehörigkeit von Moral und Öffentlichkeit als inhaltliches Argument bilden wichtige Merkmale hypothetischer muslimischer Konzeptionen von Staat, Gesellschaft und Religion. Der öffentliche Raum wird diesem Verständnis folgend vielfach strikter moralisch sanktioniert als der private. Letzterer wird dagegen grundsätzlich lediglich einem sich selbst genügenden Verantwortungsbereich des Individuums unterstellt; religiös gesprochen, einer unmittelbaren Verantwortung des Individuums vor Gott. Die Wahrung von öffentlicher Ordnung durch kollektivierte Moral macht im Verständnis vieler Musliminnen und Muslime bis in die Moderne hinein eine der dringlichsten Aufgaben des Staates aus, und sie legitimiert und delegitimiert damit in mittelbarer Weise, das heisst in ethischer, nicht in staatsrechtlicher Hinsicht, politische Herrschaft. Die Entkopplung von Staat und Gesellschaft einerseits und die Neutralisierung des öffentlichen Raumes von kollektiver Moral, so wie in vielen europäischen Gesellschaften vorherrschend, bedürfen dementsprechend einer langfristigen kulturellen Übersetzungsleistung.

Zu diesem in engerem Sinne kulturell bedingten Grundverständnis, das durch bestimmte religiöse Interpretationen verstärkt werden kann, kommt eine weitere Komponente hinzu, die sich nur mittels einer genaueren Betrachtung der gegenwärtigen Staats- und Gesellschaftskonzeptionen muslimischer Länder erschliessen lässt. Genauso wie die Modernisierungsprozesse für europäische Gesellschaften an den partikularen Bedingungen ihrer historischen Genese geknüpft sind und jeweils eigene Spielarten des Zusammenwirkens von Staat, Gesellschaft und Religion hervorgebracht haben, so lassen sich selbstverständlich auch für Staaten mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung ganz spezifische Verständnisse des Zusammenwirkens dieser Ebenen beobachten. Gerade im Hinblick auf die historischen Beziehungen zu Algerien, Marokko und Tunesien wäre es wichtig zu erschliessen, welche staats- und gesellschaftstheoretischen Modelle dort hinter der Oberfläche islamisch-religiöser

Rhetorik vorherrschen.²⁶ Im Übrigen wird auch in diesen Ländern permanent um Akzentuierungen ihrer Islam-Verständnisse gerungen; es handelt sich also auch hier um einen in sich dynamischen und in stetem Wandel begriffenen Prozess der generationellen Aneignung. Die gegenwärtige kulturkämpferische Medialisierung der Integrationsprozesse von europäischen Musliminnen und Muslimen verzerrt schlechterdings den Blick auf die Verhältnisse. Längst werden die Begriffe Säkularismus (*‘ilmāniyya*), in muslimischen Diskursen oftmals gleichgesetzt mit Religionsfeindlichkeit, und Islam, in weiten Teilen der europäischen Öffentlichkeit als hegemoniale Ideologie gedeutet, als wechselseitige Abgrenzungsbegriffe verstanden, die sich einerseits genauso aus anti-muslimischem wie andererseits aus anti-europäischem Populismus speisen.²⁷

²⁶ Eine überaus interessant vorgebrachte Studie über subtile Verschiebungen politischer Kultur in Mantes-la-Jolie bietet Claire de Galember (De Galember 2008: 314-348).

²⁷ Als Beispiel kulturalisierender Zuschreibung europäischer Gesellschaften innerhalb muslimischer Diskurse vgl. Tariq Ramadan: « *Malgré la diversité des modèles de séparation, il reste une donnée commune en Occident qui est le type d'influence qu'a eue la religion dominante sur la société jusqu'au XIXe siècle. Pour l'ensemble il s'est agi de libérer le champ social d'une autorité qui, au nom du droit divin, avait muselé l'action sociale, politique et scientifique. Ce processus est propre à une histoire donnée, dans un champ de références donné et dont les acteurs auraient quelque peine à s'abstraire. Le fait est évident et l'on aurait tort de mesurer toutes les religions à l'aune de l'histoire d'une seule et par les vicissitudes des conflits qui l'ont opposé au judaïsme, au protestantisme, au déisme, à l'athéisme ou encore au projet laïque* » Zitiert nach (Frégosi 2008: 63).

4. Multikulturalismus und republikanischer Universalismus

Die französische *Laïcité* ist mehr als ein Staatsmodell oder ein Ansatz politischer *Governance*; sie ist auf das engste verknüpft mit einer Überzeugung in universelle Prinzipien von Freiheit und Gleichheit - eine Überzeugung, die sich in langwierigen Machtkämpfen historisch immer wieder aufs Neue bewähren musste und auch in der Gegenwart notwendigerweise auf ihre gesellschaftliche Implementierung drängt. Die *Laïcité* wird kurz gesagt zu einem sozialpolitischen Imperativ, der das soziale Alltagsleben reguliert und als laizistische Kultur seinen Ausdruck findet. Dem entsprechend wirken Integrationskonzepte, wie sie international vor allem anhand angelsächsischer Modelle des *multiculturalism* diskutiert werden (vgl. Schönwälder 2007: 249-254), aus französischer Perspektive grundsätzlich abwegig. Die kulturelle Integration in die, wenn auch hochgradig stratifizierte laizistische Gesellschaft, ist unabhängig politischer Zugehörigkeit eine Konsensvorstellung, die nicht zur Disposition steht. So spricht der französische Diskurs entsprechend überwiegend von *multiethnicité* oder *polyethnicité*, wenn er Fragen von Diversität und Gleichbehandlung innerhalb der Bevölkerung diskutieren will; *multiculturalité* bleibt dagegen bis heute ein mit grosser Skepsis wahrgenommener Begriff, da ihm unterstellt wird, die Hoheit laizistischer Kultur in Frage zu stellen (Cesari 2001: 122-125; Doytcheva 2005: 24-28; Manfrass 2004: 319).

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, wie sich ein im Grunde unbedeutendes Ereignis im Jahr 1989 zu einer veritablen *affaire du foulard* hochstilisieren konnte: Drei junge Mädchen, Französinnen muslimischen Glaubens, wollen mit Kopftuch bekleidet dem Unterricht beiwohnen und werden der Schule verwiesen. Im Grunde «unbedeutend» ist dieses Ereignis deshalb, weil es durchaus bereits vorher vorkam, dass muslimische Schülerinnen mit Kopfbedeckung ihre Schulen besuchten (Baubérot 2006: 72). Innerhalb kürzester Zeit wurde Creil jedoch zum Symbolbegriff der Frage, inwiefern das Primat laizistischer Kultur durch die Handlung der Schülerinnen, die nun repräsentativ für den reklamatorischen Anspruch einer Religion, respektive des Islams standen, verletzt würde. Gerade die Schule als öffentliche Institution bildet in der französischen Demokratie- und Laizitätserziehung, neben dem Militär und dem Medizinsektor, eine der wichtigsten Instanzen (Baubérot 2004: 20-33). Seit Beendigung des französischen Kulturkampfes, der die Verbannung aller Präsenz der katholischen Kirche aus öffentlichen Schulen zum Resultat hatte, galt die Schule im etatistischen Staatsmodell gemeinhin als Ort der Herstellung gesellschaftlicher Kohäsion und des Sozialfriedens, geradezu durch die Befreiung von religiösem Einfluss:

« En concevant l'école comme un instrument privilégié de l'unité nationale, les républicains se sont donc inscrits dans une continuité historique. Cependant le moyen de garantir la cohésion sociale n'a plus été l'enseignement de la religion mais au contraire son évacuation » (Ashworth 1998: 3-4).

Die religiöse Bekleidung der Schülerinnen wurde in weiten Teilen der Öffentlichkeit als Frontalangriff auf die laizistische Kultur und schliesslich als Hinterfragen der staatlichen Souveränität Frankreichs gewertet: «*The girl's action symbolized something new: publicly claiming an identity as a Muslim in the 'temple of the Republic', the school*» (Bowen 2010: 23).²⁸ Darüber hinaus wurde das Ereignis zu einer grundsätzlichen Frage der Vereinbarkeit speziell des Islams mit den republikanischen Werten Frankreichs ausgeweitet. Muslime wurden nun insgesamt mit dem Vorwurf des *Kommunitarismus* konfrontiert, einem der schärfsten Vorwürfe im politischen Jargon innerhalb des französischen Politdiskurses (Manfrass 2004: 321; Taguieff 2003: 1).²⁹ Die Beschuldigung des Kommunitarismus beinhaltet dabei mehrere Ebenen. Erstens könne eine durch gemeinsame Gruppenidentität hergestellte Zugehörigkeit die soziale Bindungskraft der laizistischen Kultur in Frage stellen. Dies könne zweitens zu einer Situation paralleler Existenz unterschiedlicher Gesellschaftsgruppen führen, die im besten Fall nebeneinander her leben, im negativen Falle allerdings gegeneinander opponieren; eine Gesellschaft, die aus vielen Kommunitäten besteht, unterliege damit notwendig einhergehenden zentrifugalen Kräften gruppensoziologischer Konkurrenzlogik. Drittens greife eine über Gruppenzugehörigkeit hergestellte Identität die Autonomie der Person an, da sie dann nicht mehr selbstständig und frei für sich entscheiden könne, sondern abhängig von Gruppenzwängen

²⁸ Zur Entwicklung des Konflikts von Creil 1989 bis hin zum Gesetz über die *signes religieux* von 2004 vgl. (Reuter 2008: 307-308): «*So liess Lionel Jospin auf der Grundlage einer entsprechenden Empfehlung des Conseil d'État noch im Dezember 1989 eine Verfügung, die das Tragen des Kopftuches nicht grundsätzlich untersagte, sondern eine Einzelfallregelung vorsah, derzufolge religiöse Symbole in der Schule dann zu verbieten seien, wenn sie durch ihren 'caractère ostentatoire ou revendicatif' als Provokation, Proselytismus oder Propaganda zu werten seien. (...) Die Linie wurde auch von Jospins konservativem Amtsnachfolger François Bayrou prinzipiell beibehalten, allerdings in einer neuerlichen Verfügung 1994 durch die Unterscheidung von 'signes ostentatoires' und 'signes plus discrets' zu konkretisieren versucht. Das Prinzip der Einzelfallregelung wurde jedoch von den lokalen Entscheidungsträgern zunehmend als Belastung empfunden. (...) Als auch zwei im Sommer 2003 von der Assemblée Nationale beziehungsweise vom Präsidenten eingesetzte Fachkommissionen zur Zukunft der Laizität Ende 2003 in ihren Abschlussberichten für ein gesetzliches Kopftuchverbot votierten, beauftragte Jacques Chirac die – selbst über der Frage gesplittete – Regierung mit der Vorbereitung eines entsprechenden Gesetzesentwurfs, der im Februar 2004 mit überwältigender Mehrheit von der Assemblée Nationale sowie im März vom Senat verabschiedet wurde: Das Gesetz über die 'signes religieux' verbietet im Namen der laïcité in öffentlichen Schulen sämtliche 'signes et tenues qui manifestent ostensiblement l'appartenance religieuse des élèves'.*» Vgl. auch Debré, Jean-Louis. 2004. La laïcité à l'école : un principe républicain à réaffirmer : rapport de la mission d'information de l'Assemblée Nationale. Paris.

²⁹ In seinem Sonderbericht zur Integrationsqualität von Musliminnen und Muslimen in Frankreich mahnt der *Haut Conseil à l'Intégration*: «*Notre communauté nationale ne se définit pas comme une mosaïque de communautés, mais plus que jamais par le plébiscite quotidien de nos concitoyens*» (Haut Conseil à l'Intégration 2001: 12).

sei. Für die französische Staatskonzeption ist der unmittelbare Bezug zwischen Staat und Bürger jedoch konstitutiv und durchzieht, zumindest theoretisch, alle öffentlichen Regelungsbereiche. Baubérot unterscheidet im Hinblick auf die Frage des Verhältnisses von republikanischem Universalismus und partikularem Kommunitarismus demzufolge vier Grundformen (Baubérot 2006: 115):

1. *Universalisme républicain abstrait*
2. *Universalisme républicain concret*
3. *Multiculturalisme*
4. *Communitarisme*

Der *universalisme républicain abstrait* und der *universalisme républicain concret* unterschieden sich demnach nur in ihrem Merkmal, theoretisches Modell zu sein oder faktische Realität widerzuspiegeln. Die französische Gesellschaft gliedere sich demzufolge selbstverständlich in kollektive Gruppen, bilde Interessensvertretungen, zivile Vereine und Organisationen. Die gruppenspezifischen Zusammenschlüsse ersetzten allerdings nicht die in der Idee der *Citoyenneté* festgehaltene unmittelbare Beziehung zwischen Staat und Individuum. *Multiculturalisme* betrachtet Baubérot dagegen als Ergebnis der Identifikation einer kulturellen Zugehörigkeit, die sich als eine Erweiterung des Artikulations- und Handlungsraums des Individuums darstelle. Der Ursprung der kulturellen Zugehörigkeit im Individuum verhindere dabei die Unterordnung unter kollektiver Hegemonie. Vollkommen eingeschlossen in ein solches hegemoniales Gruppeninteresse und dadurch seiner Autonomie beraubt sei ein Individuum ab dem Moment, in dem es sich in ein kommunitaristisches Gruppenmodell einfüge. Der Kommunitarismus zeichne sich dadurch aus, dass er die Mitglieder der Gruppe vor allem in ihrer Sozialpraxis bestimmen wolle. Baubérot entfaltet in diesem Zusammenhang zwei weitere wichtige Gedanken. Erstens sei es elementar, zwischen *communauté* und *communitarisme* zu differenzieren. Eine *communauté* könne sich im Hinblick auf ein bestimmtes Merkmal der Zugehörigkeit zusammenfinden, eine gemeinsame Sprache entdecken und kollektive Handlungsräume eröffnen. In diesem Sinne sei die *communauté* Ausdruck eines integrativen Multikulturalismus. Erst wenn die Identifikation über ein bestimmtes Merkmal der Zugehörigkeit zum alleinigen Bestimmungsmoment der Gruppe würde und darüber hinaus die Gruppe Formen eines sozialen Verhaltenszwanges entwickle, würde aus der *communauté* ein *communitarisme* werden. Zweitens sei es wichtig festzustellen, dass die jeweiligen Merkmale der Zugehörigkeit, auf deren Grundlage eine Gruppenidentität aufgebaut wird, ganz

unterschiedlicher kategorialer Bestimmung sein können. Innerhalb des aktuellen französischen Diskurses würden überwiegend religiöse und ethnische, teilweise auch sprachliche Merkmale für die Bildung von kommunitaristischen Gruppenidentitäten diskutiert. Zugehörigkeit über sexuelle Orientierung, politische Ideologie, Beruf, Wohnort oder Einkommen würden jedoch genauso kommunitaristische Segregation begründen können und müssten in einer solchen gesellschaftlichen Diskussion daher ebenso Berücksichtigung finden (Baubérot 2006: 115-116).

Im Hinblick auf die Frage der gesellschaftlichen Kohäsion wird infolgedessen sehr kontrovers darüber gestritten, inwiefern Muslime aufgrund ihrer religiösen Zugehörigkeit kommunitaristische Haltungen entwickelten, die einen integrativen Prozess in die laizistische Kultur Frankreichs verhindern. Dabei wird vielfach von den Hypothesen ausgegangen, dass erstens der Islam als Religion eine absolute Bestimmung der Person verlange, zweitens, dass deviantes Verhalten durch soziale Sanktion der Gruppe reglementiert würde und drittens, dass inhaltliche Ziele religiöser Lehre kontradiktorisch seien zu Werten der laizistischen Kultur (vgl. Kapitel A3).

Für eine sinnvolle Betrachtung der gesellschaftlichen Kohäsion ist es unter dessen unabdingbar, die historische Entwicklung der Präsenz der Muslime in Frankreich kurz vor Augen zu führen. Jenseits der frühen kolonialen Verflechtungen zwischen Frankreich und muslimischen Staaten vor allem in Nordafrika im frühen 19. Jahrhundert, bilden besonders die 1970er Jahre einen essentiellen Wendepunkt für die Situation der Muslime in Frankreich. Bis zu diesem Zeitpunkt existierte nur eine geringe Wahrnehmung von Musliminnen und Muslimen innerhalb der französischen Gesellschaft, das heisst in einer dezidiert religiösen Zuschreibung ihrer Identitäten. Dagegen dominierte die Wahrnehmung nordafrikanischer Arbeitsmigranten (*nord-africains, arabes, algériens*) (Boyer 1998: 63), bisweilen in beliebiger positiver oder negativer narrativer Aufladung (Deltombe/Rigouste 2006: 199-200). Die Aussetzung der Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte als Reaktion auf die Ölkrise von 1973 und die zunehmende Arbeitslosigkeit riefen eine Reihe von politischen Massnahmen hervor, die die Situation von Muslimen in Frankreich für die nächsten Jahrzehnte konstituieren sollten. Der bis dahin von den Arbeitsmigranten artikulierte und von der französischen Öffentlichkeit bemerkte Islam war ein *islam des individus*; ein Islam also, der sich insbesondere dadurch Ausdruck verlieh, dass die muslimische Arbeiterschaft in den grossen Autowerken Möglichkeiten zur Verrichtung der Gebete oder die Einhaltung gewisser Essensvorschriften in der Kantinenverpflegung einforderte. Aufgrund der oftmals beidseitig vorherrschenden Vorstellung einer Rückkehr der

Arbeitskräfte in die Heimatländer nach Beendigung der Arbeitsverhältnisse bestand kaum ein Bewusstsein für die Notwendigkeit sozialintegrativer Massnahmen. Im Gegenteil wurden beispielsweise durch die Einrichtung eines muttersprachlichen Unterrichts Vorkehrungen getroffen, die der Rückkehr in die jeweiligen Heimatländer den Weg ebnen sollten (*Enseignement Langue et Culture d'Origine [ELCO]*, 1977; vgl. Boyer 1998: 95-99). Der Anwerbestopp in den 1970er und die strengere Überwachung von Einreisen führten allerdings zu einem gegenteiligen Effekt. Infolge der Befürchtung zahlreicher nordafrikanischer Arbeitsmigranten, nicht mehr umstandslos nach Frankreich einreisen zu können, verharren viele von ihnen in Frankreich und begannen umgekehrt damit, ihre Familienmitglieder nachzuholen. Aus dem *islam d'hommes seuls* entwickelte sich nun ein *islam des familles*, der folglich ganz andere Bedürfnisse im Bereich der Kultpraxis und Erziehung nach sich zog (Baubérot 2006: 72). Die veränderte migrationssoziologische Situation bedingt in der Folge eine veränderte Beziehung der Arbeitsmigranten zu ihrer einstigen Heimat und jetzigen Gesellschaft, wie auch umgekehrt eine veränderte Beziehung der Aufnahmegesellschaft zu jenen, die nun ganz offensichtlich bleiben wollen, einsetzte.³⁰ Es verwundert daher nicht, dass diese neue Situation zu Aushandlungskonflikten über Fragen der sozialen Stellung, der gesellschaftlichen Partizipation, der kulturellen Akzeptanz und ökonomischen Verteilung führte. Der Rückbezug auf den Islam kann hier in zweifacher Hinsicht als Faktor in diesem Prozess identifiziert werden. Zum einen bildet die Religion in diesem Moment ein affirmatives Element der religiös-kulturellen Beheimatung in der Diaspora. Die Herstellung einer religiös-kulturellen Infrastruktur ist zugleich Zeichen für den Willen, sich zu integrieren als auch Bedingung, in dieser Identität anerkannt zu werden:

« Les premières constatations indiquent que le statut des musulmans en Europe et l'éloignement de leur pays d'origine ont éveillé chez eux un intérêt pour la religion, en tant que socle identitaire. Cet état de fait a réduit leurs attentes concernant le savoir religieux à un utilitarisme culturel, un protectionnisme familial et à un besoin de reconstruction objectivée de soi » (El Asri 2018: 223).

Zum anderen ist die religiös-kulturelle Reklamation Mittel eines sozialen Aufstiegs- und Emanzipationskampfes. Bereits durch die gewerkschaftliche Organisation in den französischen Betrieben waren die muslimischen Arbeitsmigranten mit dem Vokabular klassenkämpferischer

³⁰ Oliver Roy kritisiert diesbezüglich: « *Des pratiques religieuses associées à une culture immigrée étaient tolérées mais deviennent insupportables lorsqu'elles s'inscrivent définitivement dans le paysage de la société française comme affirmation d'une foi détachée de toute culture étrangère* » (Roy 2006: 13).

Agitation vertraut gemacht worden. Die muslimischen Arbeitsmigranten wurden in diesen Jahren, ihnen selbst vermutlich eher unbewusst als bewusst, als Teil einer internationalen antiimperialen und antikapitalistischen Bewegung stilisiert. Jedenfalls mit der Entscheidung der Arbeitsmigranten, bleiben zu wollen, und dem gleichzeitigen internationalen Aufstieg der Religion als konjunktive und disjunktive Verhandlungskategorie von Zugehörigkeit, wird der Kampf um sozialen Aufstieg und gesellschaftliche Partizipation sozusagen «islamisiert». Baubérot zitiert einen ehemaligen Gewerkschaftsaktivisten, der nun in das Feld islamischen Sozialengagements übergelaufen ist, mit den Worten: «*Je ne change pas de combat, je ne fais que changer d'étendard* » (Baubérot 2006: 75). Das Motiv sozialkritischer Reklamation muslimischer Arbeitsemigranten und ihrer Nachkommen zeigt sich darüber hinaus dadurch, dass sich eine dichte Verflechtung zwischen dezidiert islamisch argumentierenden Protagonisten und Akteuren sozialkritischer Bewegungen beobachten lässt. *Le Marche des Beurs* 1983, *France Plus* 1984, *SOS Racisme* 1984, überall sind die sozialkritischen Motive vorherrschend. Bis in die jüngere Gegenwart wirkt diese Verflechtung weiter fort (*Ni putes ni soumises* 2003, *Indigènes de la République* 2005) (Roy 2006: 15).

Ein grosser Teil der arbeitsmigrantischen Milieus fährt schliesslich damit fort, seine sozialpolitischen Bedürfnisse über eine religiös-kulturelle Rhetorik einzufordern. Damit schliessen viele der muslimischen Arbeitsmigranten intuitiv an das Phänomen an, das zuvor bereits als *Kontinuität religiöser Rhetorik* (vgl. Kapitel A3) beschrieben wurde. Politische und soziale Partizipationsdiskurse werden in der Folge, zumindest für eine grosse Mehrheit, der keine alternativen Begründungssysteme zur Verfügung stehen, religionisiert. In seiner Typologie muslimischer Organisationen klassifiziert Franck Frégosi dieses Phänomen unter dem Begriff «*les pratiquants engagés* » (Frégosi 2008: 134-137) oder auch «*les nouveaux clercs séculiers de l'islam* » (Frégosi 2008: 177-192). Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie eher ein geringes Interesse an genuin islamisch-theologischen Fragestellungen aufweisen, dafür jedoch einen enormen Drang nach gesellschaftlicher Anerkennung verspüren. Sich fortan dezidiert in der Öffentlichkeit als islamisch erkennen zu gebende Akteure, durchaus in überzeichnetem Gestus und Habitus, gründen in grosser Anzahl Organisationen und Vereine, die sich sozialen und karitativen Zwecken widmen. Alain Boyer schätzt für das Jahr 1990 über 1000 Organisationen, die für sich beanspruchten, der Ausdruck eines *islam en France* zu sein (Boyer 1998: 144). Werden die nach sehr subjektiven Kriterien bewerteten Erwartungen an gesellschaftlicher Partizipation enttäuscht, kann die reklamatorische Demonstration religiöser Identität zusätzlich verstärkt werden und leicht in eine indifferente bis destruktive Haltung

gegenüber dem gesellschaftlichen Umfeld umschlagen: « *La fidélité à la religion musulmane va souvent être un moyen d'affirmation nationale, un signe de refus de l'intégration et de rejet d'une citoyenneté française que le pouvoir leur marchandait chichement* » (Boyer 1998: 64).

Zu den migrationssoziologischen Bedingungen, die sich im Laufe der 1970er massgeblich wandeln und somit die Entstehung einer zunehmend problematisierenden Islam-Wahrnehmung herbeiführen, kommen wichtige aussenpolitische Entwicklungen hinzu, die Muslime auch international in einen gesteigerten Fokus rücken. 1979 ist das Jahr der Islamischen Revolution im Iran. Sie ist gerade auch für die französische Öffentlichkeit relevant, insofern Ayatollah Khomeini nach seiner Ausweisung aus dem Irak auf Erlaubnis der französischen Regierung etwa für fünf Monate in Neauphle-le-Château Zuflucht findet. Der Ayatollah nutzte das Exil für eine intensive Produktion politischer und islamistischer Propaganda, bevor er in den Iran zurückreiste. Mit der Veröffentlichung eines Todesurteils gegen den indisch-britischen Autor Salman Rushdie im Jahre 1989, die mit der Verunglimpfung des Islams und des Propheten Muhammad begründet und vom nunmaligen Revolutionsführer Khomeini verabschiedet wird, kommt es zu einem zunehmenden Hinterfragen der Kompatibilitätsfähigkeit des Islams mit grundlegenden europäischen Freiheitsrechten (Baubérot 2006: 72).

Für die Wahrnehmung der Muslime in Frankreich ist in politischer Hinsicht weiterhin insbesondere die Beziehung zu Algerien von Bedeutung. Nach dem, auf beiden Seiten ausgesprochen gewaltsam geführten Algerienkrieg, erlangt Algerien im Jahr 1962 die Unabhängigkeit. Das Nachwirken des Verhältnisses von *colonisés* und *colonisateurs* bleibt jedoch bis in die Gegenwart latent greifbar. Obgleich beide Bevölkerungen eine Schicksalseinheit bilden, hinkt die beidseitige Aufarbeitung der jüngeren Geschichte ihrer offenkundigen Dringlichkeit weit hinterher (Al-Douri 2011: 8-13; Blanchard et al.: 2006: 12-17). Die aussenpolitische Verflechtung zum Maghreb ist auch deshalb von Bedeutung, weil die inner-französische Kritik an der kolonialen Vergangenheit eine gewisse Toleranz kultureller Abweichung hervorbrachte, die insbesondere unter dem Begriff des *droit à la différence* lange Zeit Geltung im politischen Diskurs erfuhr (Fernando 2014: 37-41). Zusätzlich konnten aussenpolitische Interessen Frankreichs vor allem gegenüber den Maghrebstaaten dazu führen, dass integrationspolitisch wichtige Massnahmen nicht umgesetzt wurden. Gerade in Bezug auf ihre religiös-kulturelle Selbstbestimmung blieben die muslimischen Arbeitsmigranten und die ihnen nachfolgenden Generationen in gewisser Weise eine bilateral beispielbare aussenbeziehungsweise innenpolitische Verhandlungsmasse (Manfrass 2004: 320-321).

Talal Asad macht diesbezüglich auf einen weiteren elementaren Aspekt aufmerksam und betrachtet die Frage der gesellschaftlichen Kohäsion europäischer Staaten in einem grösseren zivilisatorischen Zusammenhang. Asad formuliert die These, dass sich die europäische Definition eigener Zivilisation geografisch als auch religiös-kulturell fortwährend in Abgrenzung zu den mehrheitlich muslimischen Anrainerstaaten um das Mittelmeer herum vollzog (Asad 2003: 165-171; vgl. auch Maussen 2007: 23-24):

«Europe (and the nation-states of which it is constituted) is ideologically constructed in such a way that Muslim immigrants cannot be satisfactorily represented in it. I argue that they are included within and excluded from Europe at one and the same time in a special way, and that this has less to do with the ‘absolutist faith’ of Muslims living in a secular environment and more with European notions of ‘culture’ and ‘civilization’ and ‘the secular state’, ‘majority’, and ‘minority’» (Asad 2003: 159).

Asad legt Wert darauf, dass es ihm hier nicht um Ebenen der Schuldzuweisung geht (Asad 2003: 170); er will nach eigenem Dafürhalten darauf aufmerksam machen, dass die Narration Europas vielfach in Abgrenzung zu den anschliessenden Nachbarregionen geschehe, die bis auf Russland, mehrheitlich eben muslimische Bevölkerungen aufwiesen. Auch wenn die These Asads etwas kategorisch anmutet, so lässt sich eine gewisse Beliebigkeit der europäischen Narration von sich selbst und der Konstruktion von Elementen der Abgrenzung nicht bestreiten. Für die Wende zum 20. Jahrhunderts lässt sich beispielsweise eine ausgesprochene Islam-Freundlichkeit innerhalb der damaligen französischen Politik und Öffentlichkeit dokumentieren. Der Spiritualismus des Islams sei wesentlich verwandt mit dem französischen Ideal der *pensée libre*; auch kenne der Islam im Gegensatz zum Katholizismus keine Priesterkaste. Des Weiteren wird eine besondere Verbindung des französischen und des muslimischen Volkes propagiert. Es ist offensichtlich, dass die Darstellung des Islams zu Anfang des 20. Jahrhunderts den weltpolitischen Umständen ihrer Zeit geschuldet ist. Die *Grande Nation* befand sich in einem militärischen Wettlauf mit dem *British Empire* und hatte sich zum Ziel gesetzt, zur ersten *puissance musulmane* aufzusteigen (Baubérot 2006: 68-69; Stegmann 2018: 84-92). Dass die Präsenz von Muslimen in Europa eine Eingewöhnung der narrativen Selbstperzeption Europas voraussetzt, dahingehend argumentiert auch Jocelyne Cesari, wenn sie am Beispiel Frankreichs formuliert:

«Moreover, because the evolution of Muslims from foreigners to citizens has been a sign of the definitive end of France’s universalist and imperialist pretensions, the

Muslim presence has often been viewed as a sign of European cultural decline and has therefore met with serious resistance» (Cesari 2009: 196).

Asads These beliebig sich abgrenzender europäischer Narration wird des Weiteren anhand der Ausführungen von Alain Boyer über eine fehlende *ancienneté* der Muslime in Frankreich unterstützt:

« L’islam ne peut pas réclamer une ancienneté, comme le protestantisme ou le culte juif ; il est souvent encore perçu comme quelque chose étranger, on lui demande de prouver qu’il est français, on le soupçonne facilement de cultiver son identité, son altérité » (Boyer 1998: 34).

Dem französischen Islam fehlt sozusagen die historische Bewährung, beziehungsweise wenn man die Bewährung als einen stetig zu wiederholenden Akt begreift, dann fehle es ihm in der jetzigen Gegenwart an aktualisierter Bewährung. Denn insbesondere Frankreich, das darf man bei aller Diskussion um europäische Identitätsnarrative nicht unterschlagen, gehört zu jenen mitteleuropäischen Staaten, die mitunter die längste Erfahrung des Zusammenlebens mit Muslimen aufweisen. Insofern ist eine *normalisation* oder *naturalisation* des Islams in Frankreich, wie im französischen Diskurs oftmals formuliert wird, bereits lange Realität: Nach überwiegender Auffassung innerhalb der französischen Gesellschaft sind Muslime integraler Bestandteil ihres multiethnischen Staatsverständnisses. Dieser Konsens müsste sich nur unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen von Neuem restituieren. Die fortwährende Migration aus muslimischen Ländern, neben anderen Faktoren, erschwert allerdings diesen Prozess, da sie eine signifikante Kluft zwischen Bedürfnissen und Erwartungen der alteingewanderten, mittlerweile französischen Muslime und den neueingewanderten Muslimen in Frankreich zur Folge hat. Für einen dezidiert islamisch-theologischen Diskurs lässt sich daraus die Schlussfolgerung ziehen, dass integrative Islamverständnisse sich unter neuen gesellschaftlichen Bedingungen ebenso permanent rekonstituieren müssen wie es allgemein dem soziokulturellen Gesellschaftskonsens aufgetragen ist.

5. Islamische Normen und Individualisierung von Normativität

Parallel zu der Diskussion, ob religiöse Identität durch migrationsbedingte Bedürfnisse nach Selbstverortung katalysiert wird oder nicht, befasst sich seit geraumer Zeit ein innermuslimischer Diskurs sehr intensiv mit der Frage der Verfasstheit dezidiert islamischer Normativität. Daraus resultiert schlussendlich die wichtige Frage, was den Islam substantziell ausmache oder anders formuliert, was *Islamizität* bedinge (vgl. Ahmed 2016). Es soll hier nicht um die Bestimmung eines Wesens des Islams gehen, da eine solche Vorstellung bereits an sich die Möglichkeit der Vereindeutlichung suggeriert, wo sie aufgrund unterschiedlicher individueller Zugänge des Verstehens nicht existieren kann. So definieren die einen Islam als eine Diskurstradition, im Sinne eines transgenerationellen Zusammenhangs kommunikativer Bezüge (Asad 2009: 19-23). Andere orientieren sich an einem systematischen Lehrgebäude, dessen Sätze durch den Koran und Muhammad grundgelegt seien und deren ausgedeutete Geltung in die Welt hineingetragen werden solle (Kamali 2010: 1-7). Eine stärker performative Definition besteht darin zu sagen, der Islam ist das, was jeweilige muslimische Gemeinschaften aus ihm machen (vgl. Ahmed 2016: 266-270). Wiederum andere Zugänge verstehen den Islam als eine ethisch-spirituelle Botschaft, die sich zugleich durch die Verehrung Gottes wie auch durch die Nützlichkeit gegenüber den Menschen auszeichne (Rahman 2000: 9-23). Gleich welchem Zugang Musliminnen und Muslime in ihrem Verständnis von Religion folgen, ist es evident, dass der jeweilige Zugang Einfluss auf Handlung und Haltung ihrer Protagonisten ausübt. In einem indirekten Zusammenhang zu diesen Fragen des Verständnisses von islamischer Religion stehend, sollen zwei wichtige Prämissen der Deutung von Islamizität hier kurz ausgeführt werden: Zum einen das Verhältnis von Autonomie und Fremdbestimmung und zum anderen die Behauptung des Islams als eine exzeptionelle Religion.

Sowohl in innermuslimischen Diskursen als auch in externen Beschreibungen islamischer Religiosität herrscht subtil oder weniger subtil die Annahme vor, dass muslimische Gläubige notwendigerweise religiös-normativem Wissen passiv ausgesetzt seien. Innermuslimisch wird eine solche Fremdbestimmung bisweilen dadurch legitimiert, dass die göttliche Botschaft in ihrem Gehalt unmissverständlich und allumfassend sei. Ein Potenzial variierender Interpretation oder Kontextualisierung wird demzufolge ausgeschlossen. Die muslimischen Religionsgelehrten sind dieser Auffassung nach diejenigen, die die Botschaft weitervermitteln und an deren Auslegung die muslimischen Laien sich zu orientieren haben. Externe Schilderungen islamischer Religiosität berufen sich ihrerseits auf die eben beschriebene muslimische Auslegung und zitieren diese, um anzuzeigen, dass Muslime pauschal in einer

Normenhegemonie gefangen seien.³¹ Oder sie berufen sich unmittelbar auf Aussagen aus dem Koran oder den Überlieferungen Muhammads, aus der sie eine universelle Befolgungspflicht der Muslime ableiten. An beiden Perspektiven scheint problematisch, dass Musliminnen und Muslime grundsätzlich nicht als aktive Interpreten und Rezipienten verstanden werden, sondern als passive Adressaten. Dass ein aktives Rezeptions- und Partizipationsverständnis für den Prozess der individuellen Akzeptanz islamischer Religiosität Voraussetzung jeder Selbstidentifikation ist, wird hier weitestgehend ausgeklammert.

Eine zweite Prämisse innerhalb der Diskussion um die Verfasstheit islamischer Normativität äussert sich in der Behauptung, der Islam sei eine exzeptionelle Religion, das heisst nicht wie andere Religionen. Auch hier ist auffallend, dass solche Behauptungen sich sowohl innermuslimisch als auch als externe Darstellung nachweisen lassen. Innermuslimisch soll mit der Behauptung der Exzeptionalität des Islams dessen absoluter Wahrheitswert und dessen Vorzüglichkeit vor anderen Religionen zementiert werden. Der Islam sei der finale Abschluss einer göttlichen Offenbarungstradition, die es obligatorisch mache, sich ihr zu untergeben. Aber auch in sittlicher Hinsicht artikuliere der Islam als letzte Offenbarung eine allumfassende Ethik und Moral, die universelle Gültigkeit beanspruche. Die externe Behauptung der Exzeptionalität des Islams ist dagegen ein wesentliches Argument der aktuellen Unvereinbarkeitsthese mit Blick auf muslimisches Leben in Europa, aber selbst in etablierten islamwissenschaftlichen Beiträgen nicht unüblich (Zemmin 2018: 159-164). Beiden Argumentationsgruppen geht es bei der Behauptung der Exzeptionalität des Islams oftmals darum, Muslime abzugrenzen, einmal in triumphaler, einmal in degradierender Absicht. Selbst wenn der Islam wesentlich als Orthopraxie mit weitreichenden Empfehlungen für soziales Verhalten im Alltag verstanden würde (eines der zentralen Argumente dafür, warum der Islam keine Religion wie andere sei, sondern im Kern bereits Ideologie), annulliert eine solche Interpretation nicht dessen Kongruenz mit Definitionsmerkmalen von Religion.³²

Die Frage nach dem Umgang mit Norm und Normativität, gerade in einem pluralistischen Gesellschaftsgefüge, bleibt indessen eine der drängendsten politischen und gesellschaftlichen

³¹ Vgl. die Kritik von Makram Abbès am Begriff der « normativité ancestrale » bei Ali Mezghani (Abbès 2015a: 160-177).

³² Vgl. die Einschätzung von Pierre Lory: « *‘ilm kalām* [d.h. die systematische islamische Theologie, Anm. des Autors] *n’occupe pas une place centrale dans l’enseignement classique islamique des sciences religieuses. (...) Ce qui est requis des sciences religieuses est en effet moins de définir ce que le musulman doit croire que ce qu’il faut faire, au niveau du culte et des relations sociales. Ceci a un rapport direct avec la problématique de la laïcité pour les musulmans résidant actuellement dans un pays occidental : c’est parce que la religion a rapport avec des domaines concrets comme l’alimentation, le mariage voire le vêtement que les communautés musulmanes font parler d’elles – non à cause de contenu théologique de leur foi* » (Lory 2018 : 37).

Fragen der jüngeren Gegenwart. Sie berührt auf einer sehr grundlegenden Ebene die Art und Weise, wie Konzepte von Individualität und Kollektivität geformt sind. Die oben beschriebene Entkopplung von Staat und Gesellschaft und die gleichzeitige Zusicherung von Freiheitsrechten gegenüber dem Individuum führen dazu, dass menschliche Lebensentwürfe nahezu endlos ausdifferenziert sind. Die zunehmende Ausdifferenzierung von Lebensentwürfen bedeutet eine gleichzeitige Ausdifferenzierung von Normativität: Jede und jeder ist ihre und seine eigene Norm. Gleichzeitig wächst damit eine Verunsicherung über die Legitimität jenes eigenen Lebensentwurfes, da er nur selten durch Spiegelungen in einem Kollektiv Bestätigung finden kann. Mit der Begegnung eines jeden anderen Individuums mit ganz eigenem Lebensentwurf wird unmittelbar die Frage aufgeworfen, wie sich der jeweils eigene Lebensentwurf dazu verhält. Die bis ins Unendliche reichende Vervielfältigung individueller Lebensentwürfe verringert demzufolge die Räume für gemeinschaftliche Identifikation. Der anthropologische Bedarf nach sozialer Interaktion in einer Gruppe erfährt in der Konsequenz dieses Individualisierungsprozesses immer weniger Möglichkeit zur Entfaltung. Die Konjunktur kommunitaristischer Abgrenzung, wie sie über Frankreich hinaus derzeit global zu beobachten ist, liesse sich dann als Reaktion auf die gesellschaftlichen Entwicklungen zunehmend ausdifferenzierter Lebensentwürfe verstehen. Unter bestimmten Bedingungen wird das Bedürfnis nach intersozialer Resonanz durch den Eintritt (man ist fast gewillt von «Konversion» zu sprechen) in ein ideologisch geschlossenes Bezugssystem kompensiert (vgl. Doytcheva 2004: 32-36). Die innermuslimische Imagination eines Islams, der jeden Lebensbereich regelt, lässt sich als Reaktion auf ein Bedürfnis deuten, der Verunsicherung individualisierter Norm durch ideologisierte Zugehörigkeit entgegenzuwirken. Wichtiges Ergebnis einer solchen Deutung wäre, dass europäische Muslime hier nicht als ein absolut Anderes die notwendige Antithese europäischer Gesellschaft bilden, sondern im Gegenteil integraler Bestandteil globaler und gesellschaftsimmanenter Dynamiken.³³

³³ Vgl. dazu Olivier Roy: « *Les éléments qui choquent sont complètement différents d'un pays à l'autre, mais chaque pays attribue à l'islam une essence hétérogène à celle de la culture occidentale* » (Roy 2006: 63).

B. Das Feld – Muslimische Wirklichkeiten in Frankreich

Das muslimische Feld in Frankreich ist ausserordentlich vielfältig und komplex³⁴; Studien, die sich mit der Erschliessung dieses Feldes befassen, wählen am häufigsten historische, in geringerem Masse systematische Ansätze der Darstellung. Die historische Darstellung hilft, die aktuellen Konflikte als prozesshafte Entwicklungen wahrzunehmen und dementsprechende Erklärungsansätze in einem chronologischen Zusammenspiel von Ursache und Wirkung zu formulieren. Bei den historischen Darstellungen fällt ferner auf, dass die jeweiligen Ansetzungen der Beziehung von *Islam* und *Frankreich* von den Autoren sehr unterschiedlich gewählt werden und weit auseinandergehen. Für die einen beginnt diese Beziehung bereits mit der Entstehung des Islams im 6. Jahrhundert, für andere mit den arabischen Expeditionen ins Frankenreich während des 8. Jahrhunderts, andere wiederum setzen das Verhältnis mit dem Zeitalter des europäischen Imperialismus oder der Unabhängigkeit muslimischer Staaten ab Mitte des 20. Jahrhunderts an. Zu frühe historische Ansetzungen, so scheint es der Fall, riskieren allerdings die Vorteile prozessualer Retroperspektive zu verlieren, indem sie einen zu weiten und nicht mehr unmittelbar nachvollziehbaren historischen Bogen spannen (vgl. Sellam 1987: 25-32).

Es ist nicht Anliegen dieser Abhandlung, ein erschöpfendes Bild des muslimischen Feldes in Frankreich zu zeichnen. Etliche umfangreiche Studien haben sich bereits dieser Erschliessung gewidmet und geben reichhaltige Darstellungen wider, sodass eine weitere Anführung an dieser Stelle bloss repetitiv erscheint. Aus der Fülle der Literatur hervorzuheben wäre beispielsweise Bernard Godards *La Question musulmane en France*. Godard war zwischen 1997 und 2014 massgeblich für die Islampolitik im *Bureau Central des Cultes* (BCC) verantwortlich, welches als Arbeitsbereich im französischen Innenministerium angesiedelt ist. Seine Werke weisen demgemäss eine enorme Menge an Hintergrundkenntnissen auf, sodass Godard noch aktuell als eine der wichtigsten Stimmen zu Fragen des Islams in Frankreich gilt. Der Politikwissenschaftler Franck Frégosi gilt als weitere wichtige Expertenstimme zum gegenwärtigen Islam in Frankreich. In seinen zahlreichen Fachpublikationen behandelt Frégosi sowohl detaillierte Einzelfragen, skizziert auf der anderen Seite aber auch weitläufige Gesamtzusammenhänge. *Penser l'Islam dans la Laïcité* besticht mit detaillierten Darstellungen und überzeugenden Typologien muslimischer Wirklichkeiten in Frankreich. Mit *L'islam en*

³⁴ Eine unverzichtbare Darstellung zu zentralen Fragekomplexen des muslimischen Feldes bietet der Kommissionsbericht (Goulet/Reichardt 2016).

France legte der Religionshistoriker Alain Boyer bereits 1998 eine Studie zum muslimischen Feld in Frankreich vor. Seine Relevanz behält das Werk insbesondere durch die sozialgeschichtlich ausgerichtete Aufarbeitung der muslimischen Migration, die dem Autor als Ausgangspunkt des religiösen Erwachens der Muslime in Frankreich gilt. Ein weiteres Jahrzehnt zuvor, 1987, veröffentlicht der algerisch-französische Historiker, Schriftsteller und Journalist Sadek Sellam sein *L'islam et les musulmans en France*. In seiner Darstellung der Beziehungen zwischen Muslimen und Christen geht Sellam unter den hier aufgezählten Autoren am weitesten in die Geschichte zurück: Muhammad und dessen Begegnung mit christlichen Mönchen dient ihm als Ausgangspunkt seiner Erörterungen zum Islam in Frankreich. Über Darstellungen christlich-muslimischer Theologiedispute im Mittelalter und dem Beginn des imperialistischen und kolonialen Zeitalters gelangt Sellam zur Vorstellung diverser französischer Persönlichkeiten muslimischen Glaubens. Aufgrund dieses weiten historischen Bogens, den der Autor in seinem Werk aufspannt, kommt das Werk in einigen Teilen trotz seines Kenntnisreichtums nicht über eine gewisse Vereinfachung hinaus; auch wenn man Sellam nicht in allen Schlussfolgerungen folgen muss, zeigt sein Werk allerdings durch seine spezifische Perspektive noch für das heutige Verständnis der *Question de l'islam en France* zentrale Zusammenhänge auf.

Dass die historische Ansetzung der Beziehungspunkte *Frankreich* und *Islam* keine Trivialität ist, wird zudem daran deutlich, was Frank Peter unter dem Begriff der «historischen Rationalität» einführt: Dem Selbstverständnis der Geschichte Frankreichs, wie auch dem der Geschichte der muslimischen Staaten, beziehungsweise noch abstrakter der «islamischen Tradition» als solcher, wohne ein normativer Charakter inne. Der Zweck dieser Normativität bestehe darin «*sich mit Frankreich als einem sich durch die eigene Geschichte legitimierenden Wesen (zu) identifizieren (oder auch nicht)*» (Peter 2018: 173). Gerade dieser normative Selbstbezug Frankreichs zur eigenen Geschichte würde jedoch von vielen muslimischen Intellektuellen abgelehnt. Die *Question de l'islam en France* resultiere dieser Auffassung nach massgeblich aus einer auch aktuell kontrovers verhandelten Frage «*ob alle Franzosen, unabhängig von Herkunft und Religion, die historische Legitimität der Republik sowie die Normativität der französischen Geschichte akzeptieren*» (Peter 2018: 173).

Dieser kurzen Aufzählung liessen sich nahtlos dutzende weitere gleichberechtigte Werke zum Themengegenstand hinzufügen. Die hierauf folgenden Beschreibungen möchten allerdings auf drei inhaltliche Schwerpunkte tiefer eingehen. Erstens wird die Argumentation aufgenommen und vertieft, dass besonders die 1970er für die aktuellen Querelen um den Islam in Frankreich

ein konstitutives Jahrzehnt bildeten. Daraufhin werden zweitens die wichtigsten Erscheinungsformen des organisierten Islams aufgezeigt, worauf im dritten Schwerpunkt ein Blick auf internationale Konflikte um die Deutungsmacht über den Islam und dessen Auswirkungen auf Frankreich folgt.

1. Vorboten der *Question de l'islam*

Die muslimische Migration nach Frankreich ab dem 20. Jahrhundert wird gemeinhin in drei Phasen eingeteilt. Die erste Phase dauerte zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg an. Der Bedarf an Industriearbeitern für den Wiederaufbau nach dem Ersten Weltkrieg wurde durch den Zuzug muslimischer Männer aus den französischen Kolonien gedeckt. Diese Migranten galten zwar formell als Franzosen, da Algerien zu der Zeit französisches Territorium war, in ihrer sozialen Stellung waren diese ersten muslimischen Migranten allerdings den Mutterlandfranzosen untergeordnet (Noiriel 2010: 33). Der Unabhängigkeitskrieg zwischen Frankreich und Algerien von 1954 bis 1962 und der Algerische Bürgerkrieg von 1992 bis 1999 forcierten die Risse innerhalb dieser unterschiedlichen Gruppen der französischen Gesellschaft (Boyer 1998: 110). Der Islam bildete in dieser Zeit keinen selbstständigen gesellschaftlichen oder politischen Bezugspunkt, weder in den muslimischen Staaten Nordafrikas noch in Frankreich. Vielmehr waren die nun unabhängigen maghrebinischen Staaten selbst aufgefordert, ein neues Verständnis des Islams unter neuen gesellschaftspolitischen und kulturellen Umständen zu etablieren (Godard 2015: 177). Nationalismus, Anti-Imperialismus und Sozialismus waren nach Erlangung der Unabhängigkeit vieler der muslimischen Staaten die massgeblichen ideologischen Bezugspunkte jener Gesellschaften (Cesari 2009: 195). Höchstens im Sinne kulturel-nationalistischer Ausrichtung spielte die Religion für die muslimischen Staaten Nordafrikas eine Rolle, aber selbst diese Funktion musste sich der Islam mit anderen Kulturfaktoren wie Sprache und Ethnie teilen (Burke 2014: 184).

Der zweite Schub muslimischer Migration nach Frankreich ereignete sich in den Jahren 1950 bis 1974; auch hier bildete der Bedarf an Arbeitskraft das ausschlaggebende Motiv. Der grosse Vorteil der maghrebinischen Arbeitskräfte, im Gegensatz beispielsweise zu Arbeitskräften aus Spanien, Portugal oder Italien, bestand in ihren günstigen sprachlichen Voraussetzungen. Die maghrebinischen Arbeitskräfte waren bereits vielfach frankophon geschult oder sind zumindest mit französischer Sprache vertraut; dadurch wurde der unmittelbare berufliche Einsatz wie auch die administrative Abwicklung deutlich vereinfacht. Der wichtigste Unterschied im Status der maghrebinischen Arbeitsmigranten der ersten Phase und der zweiten Phase bestand darin, dass die jetzigen Arbeiter als Staatsangehörige unabhängiger Staaten nach Frankreich reisten (Cesari 2009: 195-196).

Mit der Ölkrise und der weltweiten Wirtschaftsrezession im Jahre 1973 endet die zweite Phase der muslimischen Migration nach Frankreich und es beginnt die dritte Phase. Noch im gleichen Jahr 1973 wird das Anwerbeabkommen zwischen Frankreich und Algerien ausgesetzt (Manfrass 2004: 312). Das Ende der Freizügigkeit zwischen Algerien und Frankreich, wie sie seit dem Friedensvertrag von Evian 1962 bestand, führte jedoch nicht, wie von französischen Behörden erhofft, zu einer Rückkehrbewegung der maghrebinischen Arbeitsemigranten, sondern es harrten im Gegenteil viele der Arbeitsmigranten in Frankreich aus, um umgekehrt die Übersiedlung ihrer Familienangehörigen zu fördern. Gleichzeitig spitzte sich die Situation auf den französischen Arbeitsmärkten weiter zu, sodass sich zunehmende Spannungen innerhalb der Arbeiterschaften herauskristallisierten (Baubérot 2006: 73; Boyer 1998: 78; Cesari 2009: 195f).

Die in diesen unterschiedlichen Phasen gegliederte maghrebinische Migration nach Frankreich wirkt in zweifacher Hinsicht auf die gegenwärtige Verhandlung der *Question de l'islam* nach. Erstens stellt sich in der öffentlichen Wahrnehmung in Frankreich eine starke Verknüpfung der beiden Themen Migration und Islam ein; weil die maghrebinischen Migranten überwiegend Muslime sind beziehungsweise ihnen diese Zugehörigkeit pauschal zugeschrieben wird, kommt es zu einer signifikanten Migrantisierung des Islamdiskurses (Cesari 2009: 195; Haut Conseil à l'Intégration 2001: 30, 35; Schiffauer 2007: 116-120).³⁵ Der Islam, diskursiv gerne als solches Abstraktum adressiert, wird in Folge dessen überwiegend in seiner Eigenschaft befragt und bewertet, entweder Integration leisten zu können oder Ghettoisierung voranzutreiben; genuin theologische oder religiöse Thematisierungen sind rar und finden kaum Zugang in die breite Öffentlichkeit. Die Thematisierung von Muslimen erfolgt weitestgehend im Sinne einer sozialen Frage der französischen Gesellschaft und ist dementsprechend eine Konsequenz migrationssoziologischer Bedingungen: Der Religion des Islams wird dann gemeinhin eine überdurchschnittliche soziale Durchdringungskraft attestiert, die das Potenzial in sich trüge, die bisherige soziale Gesellschaftsordnung verdrängen zu können.³⁶ Der Aufstieg des *Front National* in den 1980er Jahren und die Art und Weise, wie er sich des Themas bedient, zeigt

³⁵ Das gleiche Phänomen lässt sich für Deutschland mit der zunehmenden Flüchtlingsmigration ab 2015 feststellen. Vgl. Spielhaus, Riem (2013): Vom Migranten zum Muslim und wieder zurück. Die Vermengung von Integrations- und Islamthemen in Medien, Politik und Forschung. In: Islam und die deutsche Gesellschaft. S. 169–194.

³⁶ Vgl. dazu die vorausgestellte Behauptung einer besonderen sozialen Durchdringungskraft des Islams, wie unter anderem bei Gellner: «Zwei Umstände begünstigen die größere soziale Durchdringungskraft des Islam: sein rascher und früher politischer Erfolg sowie die Idee von der Vollständigkeit und Endgültigkeit der göttlichen Botschaft» (Gellner 1985: 15).

den Wechsel der Verhandlungskategorien der Gesellschaftsfrage von einem nationalistischen Diskurs hin zu einem Diskurs über Religion an:

«In dem Maße wie die Zuwanderung aus diesen Ländern in diesem Zeitraum mehr und mehr als muslimische Zuwanderung perzipiert wurde und diese Herkunftsländer gleichzeitig in einen Prozeß der Reislamisierung eintraten, trat in der Programmatik des *Front National* neben die Kritik an den arabischen Einwanderern der Widerstand gegen den Islam im eigenen Lande» (Manfrass 2004: 305).

Bedient wird diese Diskussion auf der anderen Seite von den ehemaligen Arbeitsmigranten selbst, für die Religion nun zu einem dominanten Identitätsmarker wird. Aus der Perspektive der ehemaligen maghrebinischen Arbeitsmigranten vollzieht sich insofern umgekehrt eine Islamisierung ihrer Migrantizität: Die Religion sei ein umfassender Lebensweg, dessen Bestimmungen alle Bereiche des menschlichen Daseins durchdringe und regele.³⁷ Die Aushandlung von Zugehörigkeit, sozialer Integration und Verteilungsgerechtigkeit wird ab den 1970er und noch deutlicher in den 1980er Jahren öffentlich über den Marker Religion kommuniziert:

« Le marqueur identitaire qui leur permettait de présenter des revendications vis-à-vis des autorités françaises était bien leur origine musulmane (...) Leurs connaissances de l'islam sont souvent rudimentaires, leur adhésion religieuse relève plus du conformisme sociologique » (Boyer 1998: 81-82).

Migrationssozologisch begründete Bedürfnisse vermengen sich fortan mit dezidiert religiösen Motiven (vgl. Baumann 2009: 345a-348b). In den nicht bloss juristisch, sondern auch atmosphärisch als Kulturvereine angelegten Moscheemilieus kommt die Heimatnostalgie der «Migrationsgemeinde» deutlich zum Ausdruck. Die Funktion und Rolle der Imame und Gemeindevorsteher richtet sich demgemäss stark an diesen Bedürfnissen nach heimatlicher Wiedererkennung aus (El Asri 2018: 221, 223): Die Moscheegebäude selbst werden nach Möglichkeit heimatlicher Architektur und Bauweise angepasst, Lebensmittel und Waren aus dem Herkunftsland oder muttersprachlicher Unterricht angeboten, bisweilen auch heimatlicher Kulturunterricht eingerichtet. Wie sich in den muslimischen Moscheegemeinden das Verhältnis von Kulturnostalgie und spezifisch religiöser Interpretation weiter ausgestaltet, bleibt indessen eine wissenschaftlich wenig ausgeleuchtete Frage. Der gemeinhin innerhalb der muslimischen

³⁷ Bspw. unter Verweis auf den Koran «(6:38) Wir haben in der Schrift (in der alles, was ist und sein wird, verzeichnet ist) nichts übergangen.»

Religionsgelehrsamkeit vertretene Universalismus widerspricht grundsätzlich Idealen ethnischer oder nationaler Geschlossenheit, beziehungsweise anders formuliert: Der theologische Universalismus widerspricht einer inner-muslimischen Ausgrenzung aufgrund von Merkmalen wie nationale oder ethnische Zugehörigkeit. Gleichzeitig bilden gerade bei der ersten Generation muslimischer Migranten ethnisch getrennte Moscheegemeinden den Regelfall. Die ethnische, kulturelle und auch sprachliche Öffnung in zahlreichen muslimischen Religionsgemeinden, wie sie in den letzten Jahren in verschiedenen europäischen Migrationsgesellschaften beobachtet wird, könnte auf eine zunehmende Rezeption dieser dezidiert religiösen Universalismus-Lehre deuten. Diese Entwicklung könnte allerdings auch als eine Form der Anerkennung der ethnischen Herkunftspluralität von Musliminnen und Muslimen in Frankreich und anderen europäischen Ländern wie Deutschland, Österreich und der Schweiz gewertet werden, da sich die Gemeinden in Folge der existierenden inner-muslimischen Pluralität nicht mehr mono-ethnisch definieren können. Auf der anderen Seite zeigen einige Beispiele, dass bestimmte religiöse Interpretationen gemeinschaftliche Isolierungen verstärken können. Dies, indem beispielsweise subtil von einer Vorrangigkeit arabisch-islamischer Kultur gegenüber anderen muslimischen Kulturen ausgegangen wird oder, wenn restriktive Religionsdeutung mit ausgeprägtem Ethno-Nationalismus einhergeht. Gerade in Frankreich zeigen sich immer wieder Spannungen aufgrund von arabisch-religiös-kulturellen Hegemonialansprüchen gegenüber west-, zentral- und ostafrikanischen Muslimen oder etwa nationalistische Islam-Auslegungen in der politischen Rivalität zwischen Algerien und Marokko. Unter bestimmten Bedingungen können religiös-gemeinschaftliche Auslegungen letztlich potenziell genauso integrativ wirken wie andererseits kommunitaristisch.

Wie lange die Bedingungen einer Migrationserfahrung soziologisch nachwirken, ist in der Migrationsforschung umstritten. Dies nicht zuletzt deshalb, weil es ausgesprochen schwierig ist, bestimmte Phänomene monokausal auf ein Migrationsgeschehen als festem Ereignis zurückzuführen. Verabschiedet hat sich die Forschung allerdings von der verbreiteten Annahme, mit dem Übergang von erster Generation auf eine zweite Generation sei das Nachwirken von Migration aufgehoben und Integration abgeschlossen (vgl. Nohl 2007: 319-323). Die Bedingungen von Migrantizität scheinen selbst weit nach dem eigentlichen Ereignis der Migration auf neue Generationen nachwirken zu können. Migrantizität verstärkt darüber hinaus natürlich aufkommende Generationenkonflikte, insofern das Verhältnis von Heimat und Herkunft der Eltern- und Grosseltern-Generationen in latenter Spannung zum individuellen Lebensweltbezug der Nachfolgegenerationen steht.

In Ergänzung der These einer sich abgrenzenden europäischen Narration, von der Talal Asad sprach (vgl. Kapitel A4), lässt sich auf der anderen Seite des Mittelmeers vor diesem Hintergrund von einer ebenso sich abgrenzenden Narration ausgehen. Unter dem Schlagwort *al-ğarb*, «der Westen», akkumulieren sich pauschalisierende und bewusst um Distinktion bemühte Zuschreibungen des europäischen Anderen.³⁸ Die Anerkennung einer *ancienneté des Islams* in Europa, von der Boyer gesprochen hat, wird sich demzufolge nur dann einstellen, wenn es im gesellschaftlichen Diskurs Frankreichs gelingt, beidseitige und reziproke erinnerungsgeschichtliche Grenzziehungen abzuschütteln.

Die Instrumentalisierung von Religion als Ermächtigungsdiskurs wird im Falle Frankreichs besonders am Beispiel des Wirkens und der Rezeption von Tariq Ramadan deutlich (Manfrass 2004: 305). Die dichte personelle und ideelle Verflechtung der neuen Generation der *musulmans engagés* sowie weiterer französischer sozialkritischer und Anti-Diskriminierungsbewegungen wurde bereits weiter oben angesprochen (vgl. Kapitel A4; zstl. Manfrass 2004: 214). Der schweizerische Islamwissenschaftler Ramadan wurde in diesem Kontext zu einer Art muslimischen Ikone der politischen Emanzipation und fand gerade vor dem Hintergrund den sozialen Fragmentierungen der französischen Gesellschaft dort seine grösste Anhängerschaft. Die eigentliche Treibkraft seines Wirkens scheint insofern weniger dezidiert religiösen Motiven, vielmehr jedoch dem politischen Aktionismus gewidmet zu sein. Damit spiegelt Ramadan jene Bedürfnisse nach gesellschaftlicher Anerkennung und Partizipation der muslimischen Nachfolgenerationen in Frankreich wider (Ammann 2007: 24-25, 29-31; Schmid 2013: 226-237). In dieser Agenda kann es nur als konsequent erscheinen, wenn Ramadan die französischen Muslime nicht auf ihre europäische Zukunft hin orientiert, sondern sie an ihre *conscience du Sud* erinnert:

« Les musulmans occidentaux, pour la plupart encore d'origine immigrée, ne doivent pas oublier d'où ils viennent et le chemin qui les a amenés dans les sociétés du Nord (...) Mais ils se doivent, au cœur des sociétés industrialisées, de demeurer la conscience du Sud » (Ramadan 2003: 289).

Der französische Staat bleibt seinerseits gegenüber dem sozialkritischen Aufbegehren nicht tatenlos und unternimmt verschiedene Massnahmen zur Stärkung der sozialen Integration. Die Änderung des Vereinsrechts von 1981, wonach es fortan auch ausländischen Einwohnern

³⁸ Unter Verweis auf den norwegischen Anthropologen Fredrik Barth folgert Zygmunt Bauman «dass nicht etwa Grenzen aufgrund wahrgenommener Unterschiede gezogen, sondern Unterschiede anhand bereits bestehender Grenzen 'beobachtet' beziehungsweise erfunden werden» (Bauman 2017: 43-49).

juristisch erlaubt ist, Assoziationen zu gründen, hatte grosse Auswirkungen auf die Handlungsmöglichkeiten der Generation der *musulmans engagés* und führte zu einem enormen Anstieg an Vereinsgründungen und -aktivitäten (Boyer 1998: 144). Mit der Einberufung der *Haute Autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité (Halde)* 2005 nimmt die französische Regierung das bei französischen Migranten besonders stark wahrgenommene Problem der Arbeitsmarktdiskriminierung in Angriff. Durch das zeitliche Zusammentreffen der Einberufung der *Halde* mit den Unruhen in den Pariser Vorstädten von 2005 kam dieser Institution von Beginn an eine besondere Aufmerksamkeit zu. Soziale, kulturelle und ethnische Diversität sollten nach den neu erarbeiteten Leitlinien der *Halde* nicht als Hindernisse für den beruflichen Aufstieg betrachtet werden, sondern im Gegenteil als Ressource. Die *Halde* besitzt zwar keine unmittelbaren Befugnisse und kann nur auf Mandat sich diskriminiert fühlender Personen agieren, doch sie kann unter anderem Scheinbewerbungen zur Prüfung regelkonformer Auswahlverfahren einreichen und bei Verstoss Bussgelder aussprechen.

Die Umdeutung von Diversität als Ressource im Arbeitsmarkt führte andererseits jedoch zu Vorwürfen eines Abrückens von den Prinzipien des republikanischen Universalismus. Seither wird auf politischer Ebene kontrovers über den aus der amerikanischen *Diversity*-Bewegung entlehnten Begriff der *Affirmative Action* diskutiert. Die einen setzen den Begriff schlichtweg mit positiver Diskriminierung gleich und halten ihn daher für unvereinbar mit der französischen Gleichheitsvorstellung. Die anderen verstehen ihn im Sinne einer Handlungsaufforderung an Unternehmen, zur sozialen Integration beizutragen und verteidigen ihn dementsprechend (Baubérot 2006: 120-124). Nicht zuletzt sollten auch im Bereich des Bildungswesens durch die Einsetzung sogenannter *Zones d'éducation prioritaires (ZEP)* individuelle Benachteiligungen in den Ausgangsbedingungen von Schülerinnen und Schülern ausgeglichen werden. Als Kriterien der ZEP galten der Anteil von Schülern mit ausländischen Eltern, der soziale Stand der Familien sowie die Höhe der Arbeitslosigkeit. Die faktische Gleichzeitigkeit von Merkmalen wie Migration, islamischer Religionszugehörigkeit und Wohnort führte nach Auffassung einiger Kritiker allerdings zum gegenteiligen Effekt einer zunehmenden Ethnisierung des sozialen Prekariats (Baubérot 2006: 116-117). In diesem Zusammenhang wird ferner von einigen Beobachtern kritisiert, dass in gewissen städtischen Ballungsräumen punktuelle Schübe der «Islamisierung» bewusst zugelassen oder sogar gefördert würden, um kostenintensive Massnahmen der sozialen Integration aussetzen zu können. Eine vermeintlich religionsbedingte soziale Kontrolle innerhalb solcher Gruppenmilieus würde demnach den

Zweck einer sozialen Befriedung in den betreffenden Ballungsräumen sichern und zugleich öffentliche Kassen entlasten (Boyer 1998: 116; Manfrass 2004: 338).

Als der vielleicht auffälligste Ausdruck dieses neuen emanzipatorischen Islamverständnisses der französisch-muslimischen Nachfolgenerationen gilt der Aufstieg des nationalen Halal-Marktes, der zeitlich mit der muslimischen Emanzipationsbewegung einhergeht. Der bereits in anderen Bereichen festgestellte Bedarf nach überzeichneter identitärer Verortung lässt sich demnach auf die Etablierung des französischen Halal-Marktes ausweiten (Bergeaud-Blackler 2017: 22-23; Godard 2015: 25-36). Zum einen spiegelt sich diese Überzeichnung in der Veranlagung jeweiliger religiöser Voraussetzungen für eine Zertifizierung als *halal* wider. Diese religiösen Voraussetzungen gehen oftmals um ein Vielfaches weiter, als es in muslimischen Ländern gemeinhin gehandhabt wird: Die ritual-rechtlichen Bedingungen der Halal-Zertifizierung werden zum Zwecke der identitären Hervorhebung wesentlich strenger formuliert (Bergeaud-Blackler 2017: 83-141). Zum anderen wird das Gegenstandsfeld dessen, was als *halal* zu markieren ist, ausgeweitet. Die ursprünglich auf das Schächtungsgebot ausgerichtete Praxis der Halal-Zertifizierung wird nun auf andere Produktbereiche ausgeweitet; die Deklarationspflicht von ehemals einigen Gütern, die verboten sind, wird verkehrt in eine Deklarationspflicht aller Güter, die erlaubt sind (Bergeaud-Blackler 2017: 11). Dass damit ein beträchtlicher Markt mit beachtlichem Umsatzvolumen einhergeht (5,5 Milliarden Euro pro Jahr laut Studie von *Horizon Shopper*, s. Bergeaud-Blackler 2017: 144), versteht sich von selbst. Durch die Anerkennung bestimmter muslimischer Organisationen als legitime Zertifizierungsinstitutionen greift der französische Staat zudem indirekt in diesen Markt ein, obgleich er formell mit einer solchen Anerkennung lediglich seiner Verpflichtung der Gewähr von Religionspraxis nachkommen will. Aktuell sind die *Grande Mosquée de Paris*, die *Grande Mosquée de Lyon* und die *Mosquée d'Evry* als legitime Zertifizierungsinstitutionen von der französischen Regierung anerkannt. Andere Organisationen wie die *AVS* (*À votre service*) oder die *Asidcom* (Association islamique des consommateurs musulmans) vergeben mittlerweile eigene Zertifizierungen und drohen aufgrund einer an der muslimischen Basis wahrgenommenen höheren Glaubwürdigkeit die althergebrachten Anbieter an den Moscheen zu verdrängen (Godard 2015: 26, 30).

2. Der organisierte Islam - Lokal und doch transnational

Folgt man der Argumentation von Franck Frégosi, existieren fünf Grundformen der Islam-Gestaltung in Frankreich, die sowohl Initiativen der Selbstorganisation von Muslimen als auch Ansätze der politischen Gestaltung des muslimischen Feldes umfassen: *la gestion législative*, *la gestion culturelle*, *la gestion sécuritaire*, *la gestion diplomatique* (oder: *consulaire*) und *la gestion cultuelle* (Frégosi 2008: 247-278).³⁹ Die *gestion culturelle* zielt auf eine kulturelle und durch einen akademischen Diskurs gelenkte Gestaltung des muslimischen Lebens in Frankreich ab (vgl. Kapitel D4). Sicherheits- und ordnungspolitische Zielsetzungen dominieren dagegen die *gestion sécuritaire*; gerade die virulente Extremismus-Gefahr der letzten Jahre macht deutlich, dass die Steuerung des Islams in Frankreich aktuell nicht ohne die Einbeziehung von Sicherheitsfragen zu denken ist. Die *gestion législative* tendiert ihrerseits dazu, über gesetzliche Regelungen muslimisches Leben in Frankreich zu steuern. Die massgebliche Spannung in diesem Bereich ergibt sich durch den republikanischen Anspruch der universellen Gleichbehandlung und der Gleichheit vor dem Gesetz einerseits und einer gezielt auf Muslime ausgerichteten Sondergesetzhandhabung andererseits. Das Gesetz von 2004 über die *signes religieux* zeigt diese Spannung deutlich auf (vgl. Kapitel A2). Demokratiedidaktisch stellt sich darüber hinaus die Frage, inwiefern solche auf äusserliche Legalität abzielenden Gesetzesmassnahmen eine inhaltliche Einsicht in die Massnahme zur Folge haben. Die Effektivität beispielsweise des Verbots der Vollverschleierung in Frankreich wird sehr unterschiedlich bewertet. Die Initiatoren des Gesetzes beanspruchen für sich zumindest eine Ausbreitung der Vollverschleierung in Frankreich verhindert zu haben. Muslimische Organisationen sehen darin eine zunehmende Kriminalisierung muslimischer Lebenspraxis.⁴⁰

Die Gestaltung des muslimischen Lebens in Frankreich nach dem Prinzip einer *gestion cultuelle* orientiert sich an einer lokalen Integration muslimischer Kultpraxis in bestehende Sozialstrukturen, insofern beispielsweise Moscheen oder Gebetssälen eine soziale und zivile

³⁹ «Governing Islam in the West» ist seit Beginn der 2000er Jahre ein wachsender interdisziplinärer Forschungsbereich, der vor allem politik- und sozialwissenschaftliche, aber auch rechtswissenschaftliche Ansätze zur Erklärung bemüht. Der Bereich lässt sich zudem in stärker nationale oder transnationale, interne oder externe, demokratische oder hierarchische Ansätze der Steuerungsmöglichkeiten einteilen (Bruce 2019: 42, 278-280; Maussen 2007: 47-59).

⁴⁰ Das französische Burka-Verbot beschäftigt folglich seitdem die Gerichte: Wohingegen der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte 2014 nach Klage zweier Französinen das Verbot der Gesichtverschleierung nicht im Widerspruch zur Europäischen Menschenrechtskonvention sah, wertete der UN-Menschenrechtsausschuss 2018 das Verbot der Gesichtverschleierung als unverhältnismässigen Eingriff in die Religionsfreiheit und forderte Frankreich zu einer Reaktion auf. S. SZ.de/Reuters/AFP/jsa/mcs (2018): Frankreichs Burka-Verbot verstößt gegen Menschenrechte. In: Süddeutsche Zeitung, 23.10.2018, zuletzt geprüft am 24.01.2020.

Relevanz eingestanden wird (*droit de cité*). Dieser Ansatz bedeutet wiederum eine Abkehr von zentralisierten Lösungen grosser islamischer Verbandsorganisationen, die oftmals alleinige politische Repräsentanz von Muslimen beanspruchen, allerdings kaum regionale oder lokale Verwurzelungen aufweisen. Eine durch die *gestion culturelle* hergestellte lokale Rückbindung von Legitimation würde im Idealfall das regelmässige Problem der demokratischen Repräsentation von Musliminnen und Muslimen durch Verbände und Organisationen lösen, so die Vorstellung. Zudem liessen sich der Idee nach dadurch wichtige Trennungslinien säkularer Verfasstheit im Sinne einer Differenzierung zwischen staatlichem Ordnungsinteresse und muslimischer Selbstorganisation sicherstellen. Die Einrichtung des *Conseil Français du Culte Musulman* (CFCM) im Jahr 2003 deutet Frégosi demgemäss als solche Massnahme im Bereich der *gestion culturelle*. Laut des Gründungsdokuments « *Principes et fondements juridiques régissant les rapports entre les pouvoirs publics et le culte musulman en France* », das bereits im Vorfeld der Gründung des CFCM zwischen der französischen Regierung und den muslimischen Verbänden ausverhandelt und Gegenstand intensiver öffentlicher Kontroversen wurde (Bruce 2019: 281; Zeghal 2005: 102-103), widmet sich der CFCM dem Zweck der Sicherung der kultischen Praxis wie beispielweise dem Erhalt und Ausbau der Moscheen-Infrastruktur, Leitlinien der Halal-Zertifizierung, der Ausbildung von Imamen oder der Durchführung von Pilgerreisen (Zeghal 2005: 97-98). Die demokratische Legitimierung des CFCM erfolgt durch Wahlen, die in landesweit 26 Regionen durchgeführt und durch welche die Repräsentanten im CFCM gemäss dem Wahlerfolg mandatiert werden. Mit der lokalen Rückbindung in örtliche Gemeinschaften und gleichzeitig einer institutionellen Bündelung muslimischer Interessen im Rat erhoffte sich die französische Regierung eine von Musliminnen und Muslimen selbst organisierte, gleichzeitig stabil und verlässlich agierende Regelungsinstanz. Die aufgrund politischer Rivalitäten zwischen den einzelnen Mitgliedsorganisationen de facto herrschende Lähmung und die geringe inhaltliche Produktivität des CFCM führte in den letzten Jahren allerdings zu einer zunehmenden Kritik an diesem Modell. Eines der wichtigsten Ziele des CFCM, sprich aufzuzeigen, dass die französischen Musliminnen und Muslime in der Lage seien, sich konstruktiv in den gesellschaftlichen Sozialvertrag Frankreichs einzubringen, betrachten nicht wenige Beobachter als für hinreichend gescheitert an (Bruce 2019: 287-290; Zeghal 2005: 107); Bernard Godard resümiert diesbezüglich: « *Le CFCM n'a jamais et n'est toujours pas soucieux de penser l'islam de l'avenir, même si, bien tardivement, il a produit en 2014 une Convention nationale des musulmans de France pour le vivre-ensemble* » (Godard 2015a: 258; vgl. auch El Karoui 2016: 100-102).

Die Gründe für die konfliktuelle Konstellation innerhalb des CFCM sind eng verbunden mit den historischen Verflechtungen Frankreichs mit dem muslimischen Maghreb. Der Begriff der *gestion diplomatique*, der ein Delegieren gemeindeorganisatorischer Aufgaben an ausländische Herkunftsstaaten kennzeichnet, zeigt insofern in grosser Deutlichkeit die Abhängigkeiten auf beiden Seiten des Mittelmeers auf und wird daher im Folgenden ausführlicher skizziert (Jacobs/Lipowsky 2019: 4-5).

Zu den ursprünglichen Mitgliedsorganisationen des CFCM gehören die *Grande Mosquée de Paris* (GMP), die *Fédération nationale des musulmans de France* (FNMF), die *Union des organisations islamiques de France* (UOIF), das *Comité de coordination des musulmans turcs de France* (CCMTF) und die *Fédération française des associations islamiques d'Afrique, des Comores et des Antilles* (FFAIACA). Das interne Kräfteverhältnis im CFCM sollte, wie vom damaligen Innenminister Nicolas Sarkozy angedacht, durch ein dreipoliges Gleichgewicht zwischen der algerisch dominierten GMP, der marokkanisch geprägten FNMF und der transnational agierenden UOIF gesichert werden; der türkisch-islamischen CCMTF war im Gegenzug das Stellen des Generalsekretärs zugesprochen worden (Bruce 2019: 283). Mit dieser Grundstruktur sollte aus Sicht der Behörden vorsichtig aber sukzessive die bisherige Privilegierung Algeriens in Fragen des Islams in Frankreich ein Ende finden, da besonders nach den Anschlägen zwischen 1995-1996 in Paris Zweifel an der politischen Zuverlässigkeit Algeriens aufgekommen waren (Godard 2015b: 181-183).

Zwei wesentliche Entwicklungen brachten dieses angedachte dreipolige Gleichgewicht des CFCM jedoch ins Wanken. Zum einen: Als Marokko nach den Ratswahlen von 2003 und 2005 das enorme Potenzial erkennt, das der CFCM bereithält (2003 gewinnt die «marokkanische Liste», d.h. der FNMF 36%, 2005 40% der Sitze im CFCM), will das marokkanische Königshaus diesen Einfluss ausbauen und zusätzliche Wählerschaften in Frankreich mobilisieren. Um ein breiteres Wählerpotenzial abzustecken, wird die ehemalige Interessenvertretung FNMF eingestampft und eine neue, breiter aufgestellte islamisch-marokkanische Organisation ins Leben gerufen, das *Rassemblement des musulmans de France* (RMF) (Bruce 2019: 290; El Karoui 2016: 62-64). Als das RMF allerdings zunehmend zum Spielfeld von Akteuren der marokkanischen Oppositionspartei «Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung (*hizb al-'adāla wa-t-tanmiya*)» wird, kommt seitens des marokkanischen Königshauses die Befürchtung auf, die RMF könne mittelfristig durch die Oppositionspartei unterwandert werden. Aufgrund dessen beschliesst das marokkanische Königshaus kurzerhand wiederum ein neues Gefäss königlich-etatistischer Interessensvertretung ins Leben zu rufen,

die *Union des mosquées de France* (UMF) (Bruce 2019: 515-522). Die Massnahme seitens des marokkanischen Königshauses liess sich jedoch nicht vollständig unter der marokkanischen Basis in Frankreich durchsetzen und führt seither zu einer Destabilisierung des marokkanisch-islamischen Organisationsfeldes und damit zu einer klaffenden Lücke in der angedachten Statik des CFCM (Bernard 2015b: 183-185).

Zum zweiten: Die UOIF geriet sowohl öffentlich als auch innerhalb des CFCM aufgrund der ihr nachgesagten politisch-islamistischen Ausrichtung derart unter Druck, dass sie kaum als stabiler Pol in einem austarierten Kräfteverhältnis fungieren kann. Nach einer Strukturreform des CFCM im Jahr 2012, an dessen Konsultationen die UOIF aus Protest nicht teilgenommen hatte, übernimmt folglich die türkisch-islamische Interessensorganisation CCMTF Platz und Funktion der UOIF im Machtgleichgewicht des CFCM. Mit diesem Schritt wird allerdings auch den letzten Zweiflern vor Augen geführt, dass die Grundstruktur des CFCM letztlich einer religiös-diplomatischen Repräsentation der drei Herkunftsstaaten Algerien, Marokko und Türkei gleichkommt. Dounia Bouzar, die als verbandsfreie Persönlichkeit muslimischen Glaubens in den Rat berufen wurde, kritisierte daraufhin in einem offenen Brief an das *Bureau Centrale des Cultes* die in ihren Augen unheilvolle Entwicklung des CFCM und erklärte zeitgleich ihren Austritt. Unter dessen setzen sich die Machtkämpfe innerhalb des CFCM weiter fort: Als Voraussetzung für ihre Beteiligung am CFCM liess sich die algerisch dominierte *Grande Mosquée de Paris* im Vorfeld der Gründung des CFCM von der französischen Regierung das Vorrecht zusichern, regelmässig den Präsidenten des CFCM zu stellen (El Karoui 2016: 61). Die automatische Präsidentschaft durch den Rektor der GMP, Dalil Boubakeur, steht allerdings im Widerspruch zu den sinkenden Wahrergebnissen sowie einer bereits zweimalig ausgeführten Amtszeit. Weil die meisten Muslime in Frankreich jedoch algerisch stämmig sind, betrachtet Algerien die Gestaltung des französischen Islams als ihr exklusives Hoheitsgebiet (Bernard 2015b: 180, 182). Um dieser Forderung Nachdruck zu verleihen, boykottierte die GMP 2008 die Wahlen zum Rat. Das marokkanisch dominierte RMF, das 2008 die höchsten Wahlergebnisse für sich reklamieren kann, pocht seitdem beständig auf eine Durchsetzung demokratischer Repräsentationsprinzipien und das Stellen des Präsidenten im Rat.

Die Steuerung französischer Islamfragen durch enge politische Verflechtungen zu muslimischen Herkunftsländern und die damit einhergehende Delegierung von Gestaltungsmöglichkeiten an die entsprechenden Regierungen lässt sich schliesslich nur verstehen, indem man sicherheitsstrategische Erwägungen des französischen Staates

einbezieht. Die *gestion diplomatique* ist insofern hochgradig verwickelt mit Interessen der *gestion sécuritaire*; erst durch die Sicherheitsinteressen wird deutlich, weshalb die Steuerung des französischen Islams unter solch intensiver Einbeziehung vor allem von Algerien und Marokko Argumente findet (Bernard 2015b: 180).⁴¹

Die Lähmung und de facto herrschende Betriebsunfähigkeit des CFCM, der ursprünglich als Mittel der lokalen und demokratischen Rückbindung der Interessen französischer Musliminnen und Muslime gedacht war, zeigen letztlich die Schwierigkeiten in Bezug auf die internationalen Verflechtungen des französischen Islams auf. Nahezu alle wichtigen Entscheidungen muslimisches Leben in Frankreich betreffend, können aufgrund der intensiven Auslandsbeziehungen und biografischen Verflechtungen der Menschen kaum nur in Frankreich selbst getroffen werden (vgl. Koenig 2007: 361-364); bilaterale Abkommen vor allem mit Marokko und Algerien, aber auch mit der Türkei, bleiben bestimmend für die Steuerung des muslimischen Lebens in Frankreich.⁴² Die Besetzung des CFCM spiegelt diese transnationale Kräftekonstellation wider und erklärt schliesslich auch dessen Dysfunktionalität (Bernard 2015: 178). Der Rat wird zum Symbol der internationalen politischen Verflechtung des Islams in Frankreich, nicht jedoch des intellektuellen und kulturellen Aufbruchs französischer Musliminnen und Muslime. Gerade für Letztere bleibt diese Situation ausgesprochen unvorteilhaft, werden ihre Bedürfnisse nach Vereinbarkeit migrantischer, muslimischer und französischer Identität doch leichtfertig zum Spielball politischer Aushandlungskämpfe zwischen Rabat, Algier, Ankara und Paris:

«The irony and paradox of this situation is striking: the very institution that was created to bring about ‘French’ Islam seems to have acted as a Trojan horse, paving the way for even greater foreign interference in the affairs of the French Muslim field» (Bruce 2019: 285).

⁴¹ Der Bericht « Un Islam français est possible » des *Institut Montaigne* unterscheidet in der *gestion diplomatique* / *consulaire* zwischen Ländern, die einen signifikanten Bevölkerungsanteil in Frankreich stellen (Algerien, Marokko, Türkei) und Ländern, die keinen signifikanten Bevölkerungsanteil in Frankreich stellen (Saudi-Arabien, Katar) (El Karoui 2016: 51-52).

⁴² Vgl. die Einschätzung von Bernard Godard zur Ausbildung marokkanisch-stämmiger muslimischer Franzosen in Rabat als Imame (Airault 2015).

3. Der internationale Wettlauf um die Deutungsmacht des Islams

Neben den maghrebinischen Staaten Nordafrikas, die eine historische Verflechtung mit Frankreich aufweisen, sind noch eine Reihe weiterer Akteure zu nennen, die über eine gezielte Islampolitik Möglichkeiten der Einflussnahme auf europäische Integrationsprozesse zu erreichen suchen. So lässt sich in den letzten Jahren ein steigender Organisationsgrad türkischstämmiger Muslime in Frankreich beobachten, ähnlich demjenigen, wie er in Deutschland bereits vorherrscht (El Karoui 2016: 65-67). Die *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği* (DİTİB) übernimmt eine Führungsrolle in der Organisation der türkisch-islamischen Gemeinden und löst damit die *Millî Görüş* als ehemals wichtigste türkisch-islamische Interessensorganisation ab (Bernard 2015: 187; Bruce 2019: 282-283). Darüber hinaus ist für Frankreich eine nicht unbedeutende Einflussnahme seitens arabischer Golfstaaten und Saudi-Arabiens verbürgt (Bernard 2015: 188-190; El Karoui 2016: 69-72). Seit 1970 greift die von Saudi-Arabien gelenkte Islamische Weltliga (*Islamic World League / rābiṭat al-‘ālam al-islāmī*) mittels eines Auslandssitzes in Paris immer wieder in Prozesse der europäischen Islam-Auslegung ein. Die Organisation beansprucht für sich eine globale Führungsrolle bezüglich der Definition des Islams und steht seit ihrer Gründung 1962 in einem schwelenden Konflikt zwischen saudisch-etatistischer und wahhabitischer Religionsauslegung (Schulze 2018: 1-7). Von Seiten der arabischen Golfstaaten her sind es vor allem die Vereinigten Arabischen Emirate (VAE), das Emirat Katar und Kuwait, die über eine eigens betriebene Islam-Auslegung in den europäischen Deutungskampf eingreifen (El Karoui 2016: 72-73). Dabei macht sich in den letzten Jahren eine internationale Verhärtung hinsichtlich bestimmter Islam-Auslegungen bemerkbar, die schliesslich in eine ideologische und politische Konfrontation zwischen den jeweiligen muslimischen Staaten mündet. Die Türkei und das Emirat Katar werden von Seiten Saudi-Arabiens, Ägyptens und den VAE bezichtigt, dem politischen Islamismus nicht energisch genug entgegenzutreten, ihn gar finanziell und ideell zu unterstützen. Riad, Kairo wie auch die VAE sehen im politischen Islamismus die stärkste inländische oppositionelle Kraft und in einem islamistischen Aufbäumen die grösste Gefahr für ihre jeweiligen Regime; die plötzliche Dynamik des Arabischen Frühlings in zahlreichen muslimischen Staaten ist vielen Machthabern im Nahen Osten warnendes Beispiel.

Die internationale ideologische und politische Verhärtung wirkt sich mittelbar auf die Konstituierung von Islam-Verständnissen von in Europa lebenden Musliminnen und Muslimen aus. Zum einen erhöht die aktiv betriebene Werbung um bestimmte Islam-Auslegungen den

Druck auf andere muslimische Staaten, nachzuziehen und eine jeweils eigene nationale Islam-Auslegung zu forcieren. Dieses Phänomen lässt sich beispielsweise auf dem europäischen Balkan beobachten, wo Staaten mit relevanter muslimischer Bevölkerung wie Bosnien und Albanien auf das Eindringen internationaler Ideologien reagieren, indem sie vor allem eine kulturell beheimatete Islam-Auslegung betonen (Behloul 2012: 10-19). Aber auch Staaten wie Marokko und Algerien sehen sich in den letzten Jahren zunehmend unter Zugzwang, eine proaktive und heimische Islam-Auslegung zu betreiben. Besonders die Anschläge von Casablanca 2003 und Madrid 2004, sowie der Mord an dem niederländischen Filmemacher Theo van Gogh, allesamt begangen von Marokkanern mit salafistisch-jihadistischer Gesinnung, machte den marokkanischen Behörden deutlich, dass sie sich diesbezüglich nicht abschotten können (Bernard 2015: 183-185). Die zu Beginn des neuen Jahrtausends einsetzende Neuordnung des religiösen Feldes in Marokko formuliert seither vier zentrale Leitlinien der Islam-Auslegung: Die Anerkennung des marokkanischen Königs als Führer der Gläubigen (*amīr al-mu'minīn*), die malikitische Rechtsschule (*madhab al-mālikī*), die ascharitische Theologieschule (*madhab al-aš'ariyyah*) und der Sufismus (*taṣawwuf*) (Bruce 2019: 538; Hmimnat 2018: 12-21). Mit diesem Modell sind die marokkanischen Institutionen derzeit derart erfolgreich, dass sie ein Umgreifen jihadistischer Islam-Auslegungen in Marokko weitestgehend verhindern. In den letzten Jahren ist Marokko gar dazu übergegangen, sein Islam-Verständnis sowohl in Westafrika als auch in Europa verstärkt zu bewerben (Hmimnat 2018: 1-2).

Die Instrumentalisierung von Islam-Auslegungen als Mittel nationaler Interessensvertretung hat in den letzten Jahren zu einem intensiven internationalen Wettbewerb unter muslimischen Staaten geführt, der auch auf eine Einflussnahme muslimischer Lebenswirklichkeiten in Europa abzielt. Muslimische Staaten oder transnationale Netzwerke, die eine solche Strategie verfolgen, setzen andere muslimische Staaten dadurch unter Druck zu reagieren (Hmimnat 2018: 7-9). In den europäisch-muslimischen Gemeinden vor Ort wird diese Entwicklung zumeist nur als religiöser Auslegungskonflikt wahrgenommen, eine eventuell dahinterliegende nationale oder politische Interessensvertretung wird allerdings kaum erkannt. Für das muslimische Feld in Frankreich macht sich diese Entwicklung vor allem durch ausländische Finanzierungen von Moscheebauprojekten bemerkbar.⁴³ Zahlungsströme werden oftmals über

⁴³ Unter Vorsitz von Senator M. Hervé Maurey entscheidet 2015 eine Kommission zur Frage der Finanzierung religiöser Liegenschaften in Frankreich, dass islamische Kultstätten mehrheitlich durch die jeweiligen Mitglieder der Gemeinde bzw. Muslime in Frankreich zu finanzieren sind. Ausländische Finanzierungen sollen nur einen marginalen Anteil ausmachen dürfen (El Karoui 2016: 67-68).

Privatpersonen abgewickelt, sodass für die allgemeine Öffentlichkeit kaum transparent wird, welche Geldströme fließen und inwiefern damit ideologische oder fremdländische Interessen verbunden sind.

Neben der von einigen muslimischen Staaten organisierten Steuerung von jeweiligen Islam-Auslegungen spielen auch transnationale nichtstaatliche Organisationen eine gewichtige Rolle für die Entwicklung des muslimischen Feldes in Frankreich (Bernard 2015: 178). Transnationale Netzwerke wie das der Muslimbrüder nutzen dafür eine Kombination aus digitaler Kommunikation über Internet und *Social Media*-Präsenzen einerseits und der Gründung von Lokalgruppen andererseits. Aufgrund ihrer stark gesellschaftspolitischen Grundausrichtung finden die Muslimbrüder gerade bei der Gruppe der *musulmans engagés* grosses Gehör, also jenen jüngeren Musliminnen und Muslimen, die bereits in zweiter oder nachreichender Generation in Frankreich leben und religiöse Identität und sozialpolitische Emanzipation zusammendenken. Ein weiteres wichtiges transnationales Netzwerk bildet die islamische Missionsbewegung *ġamā'a t-tablīġ*. Diese aus dem südasiatischen Raum stammende Missionsbewegung setzte sich bald in nahezu allen europäischen Ländern fest und widmete sich der gezielten «Einladung zum Islam» (arab. *da'wa*). Die Bewegung versteht sich selbst als Ausdruck des mystischen Islams und weitgehend unpolitisch; inwiefern dieses Selbstverständnis jedoch in allen Lokalgruppen geteilt wird, ist ungewiss (Gaborieau 2006: 63-66).

C. Islam als Gegenstand akademischer Beschäftigung

1. Die Begründung der *Sciences de Religions*

Die Französische Revolution von 1798 und ihr Befreiungskampf gegen den Suprematie-Anspruch von Religion und Kirche musste notwendigerweise eine Neustrukturierung der französischen Bildungslandschaft sowohl im primären wie auch im sekundären Bildungssektor nach sich ziehen. Bereits im Hinblick auf den Kontext Schule wurde deutlich, wie der institutionelle und inhaltliche Einfluss der katholischen Kirche als Resultat der langen Auseinandersetzung um die *deux Frances* während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sukzessive abnahm und durch eine laizistische Erziehung in republikanischen Werten ersetzt wurde (Pelletier 1997: 42-43). Ein ähnlicher Konflikt lässt sich für den Bereich der universitären Bildung beobachten. Er setzt ein mit einem Dekret der Nationalversammlung vom 15. September 1793, mit dem die Schliessung aller universitären Einrichtungen und damit auch der Fakultäten für Theologie angeordnet wird. Das alte Netzwerk der Fakultäten und Kollegien galt der postrevolutionären Ordnung als zu verwoben mit der monarchischen Idee von Macht und Gesellschaft und sollte durch ein egalitäres System von Schulen, « Écoles » genannt, ersetzt werden (Poulat 1988: 295). Im Jahr 1809 vollzieht sich unter der Regentschaft Napoleons I. allerdings eine erneute Restrukturierung des akademischen Feldes, die ihm die Formung der Bevölkerung nach seinen Idealen von Moral und Herrschaft erlauben können soll. Unter dem Begriff der *Université Impériale* findet nun eine straffe Zentralisierung des akademischen Bildungssektors statt, die das Anliegen egalitärer Bildung zunichtemacht. Für die katholische Kirche bedeutete diese Restrukturierung unter Napoleon I. zumindest eine Wiederanerkennung von Theologie als Teil akademischer Institutionalität, wurde ihr neben anderen Disziplinen wie der Medizin, dem Recht, den Naturwissenschaften und der Philosophie doch die Möglichkeit eingeräumt, den Status einer eigenständigen Fakultät beanspruchen zu dürfen. Das Verhältnis zwischen Staat, Religion und Kirche bleibt allerdings weiterhin angespannt und von zahlreichen politischen Richtungswechseln bestimmt.

Mit der Ausrufung der Dritten Republik (1871-1940) gewannen wieder jene politischen Kräfte in Frankreich an Einfluss, die eine striktere Säkularisierung zwischen Staat und Religion vorantreiben wollen. Ausgangspunkt der wiederentflammten Kontroversen war ein Gesetzesvorschlag vom Jahr 1871 (*La Loi sur la liberté de l'enseignement supérieur*), der nach mehrjährigen Diskussionen im Jahr 1875 schliesslich verabschiedet wurde und den exklusiven Zugang der katholischen Kirche zum Universitätsbetrieb beendete. Kurz darauf kommt 1877

im Zuge von Haushaltsverhandlungen die Frage nach der Finanzierung konfessioneller Bildungsangebote auf. Weil die katholische Kirche in Rom sich einerseits weigert, die Hochschulreformen in Frankreich anzuerkennen und die Französische Republik ihrerseits keine konfessionellen Fakultäten in Eigenverantwortung betreiben könne, da sie selbst religiösen Gehalt nicht auszulegen habe, fordert der spätere Bildungsminister und Kirchenkritiker Paul Bert einen vollständigen Finanzierungsstopp konfessioneller Bildungsangebote durch gemeinnützige Gelder (Poulat 1988: 302). Die in Folge dieser Forderung im Parlament entfachte Diskussion entwickelte sich alsbald zu einer Grundsatzdebatte über die Rolle von Religion innerhalb der Republik, aber auch über grundsätzliche Fragen von wissenschaftlicher Methodologie und Wissenserzeugung. Der kirchlich getragenen Bildungsauffassung wird im Verlauf dieser Diskussionen vorgeworfen, mit modernen wissenschaftlichen Standards nicht vereinbar zu sein. Das Primat der Kirche, nicht nur im Allgemeinen die Hoheit über Weltdeutung zu beanspruchen, sondern auch in spezifischem Sinne zu deuten, was Religion sei, wird zunehmend in Frage gestellt. Mit dem Aufkommen der Religionswissenschaften als wissenschaftlicher Disziplin (zunächst gekennzeichnet als *sciences religieuses*, späterhin als *sciences de religions*) wächst gegenüber der konfessionellen Theologie ein nicht zu unterschätzender Rivale heran, der in der politischen Debatte als legitime Variante der Bildung über Religion diskutiert wird.

Diese Begeisterung für ein neu aufgestelltes Wissen über Religion rührt einerseits aus der französischen liberal-säkularen Tradition der postrevolutionären Ära. Auf der anderen Seite sind es handfeste politische Ereignisse, die die französische Hochschulreform entscheidend vorangetrieben haben. Die Niederlage im Deutsch-Französischen Krieg von 1871 wird in der allgemeinen öffentlichen Wahrnehmung stark mit einer Überlegenheit des protestantischen Preussens in Wissenschaft und Forschung in Verbindung gebracht. Die Rede von einer Hegemonie der *Science Allemande* spiegelt einen innerfranzösischen Eindruck wider, laut welchem das Bildungswesen durch die weltanschauliche Rückschrittlichkeit katholischer Bildungsauffassung gegenüber einer protestantisch-liberalen Wissenschaftsauffassung ins Hintertreffen geraten sei. Protagonisten wie der Religionshistoriker Ernest Renan stilisierten die deutsche Geisteswissenschaft regelrecht (Schäbler 2016: 22); mit seinem 1863 erschienenen Werk *La vie de Jesus*, in dem der Autor eine historisierende Darstellung des Lebens Jesu unternimmt, wird Renan für die katholische Kirche genauso zur Provokation wie er für eine in

Frankreich aufbegehrende Religionswissenschaft zur Gallionsfigur wird.⁴⁴ In Konsequenz der sich etablierenden kritischen *Sciences de Religions* bleibt der Theologie nichts anderes übrig, als sich nun als *Science Sacrée* umzudefinieren und damit zumindest einen gewissen Anspruch an religiöser Weltdeutung aufrecht zu erhalten.

Das Blatt wendet sich allerdings zunehmend gegen jeden Anspruch religiöser Bildung an den Universitäten der Republik. So wird im Jahr 1885 in einem neuen Finanzgesetz jegliche Finanzierung konfessioneller Bildung an Universitäten gestrichen. Gleichzeitig wird überprüft, inwiefern dieselben Mittel dem Aufbau einer modernen Religionswissenschaft umgewidmet werden können (Langlois 2018: 31). Dabei soll an der *École Pratique des Hautes Études* (EPHE) in Paris, seiner Zeit noch unter Herrschaft Napoleons III. im Jahre 1868 gegründet und über die fünf Bereiche Mathematik, Physik und Chemie, Naturwissenschaften und Physiologie, Geschichtswissenschaften und Philologie und schliesslich Wirtschaftswissenschaften verfügend, ein sechster Bereich *Religionswissenschaften* (*Sciences de Religions*) angeschlossen werden (Langlois 2018: 31-32). Bereits im Jahr 1880 wurde am *Collège de France* der erste Lehrstuhl *en Sciences de Religions* eingerichtet und mit dem liberalen protestantischen Theologen Albert Reville besetzt (Messner 2018: 252); nun sollte nur wenige Jahre danach mit einem ganzen Departement an der EPHE die Religionswissenschaft weiter ausgebaut werden. Im Wettbewerb um die Deutungsmacht über Religion muss die katholische Kirche gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Frankreich demnach schwere Einbussen hinnehmen und fortan das Feld der sich neuformierenden Religionswissenschaft überlassen (Messner 2018: 253). Émile Poulat schildert die Entwicklungen folgendermassen: « *Le savoir a été longtemps religieux, contrôlé, coiffé par la religion ; puis, au terme de sa lente émancipation, la religion, traitée comme objet culturel, est devenue un secteur de la science* » (Poulat 1988: 290).

Der Bedeutungsverlust der akademischen Theologie gegenüber den Religionswissenschaften ist insofern als ein dreifacher zu verstehen: Zunächst einmal gewinnt eine positivistische wissenschaftliche Hermeneutik zunehmend an Zustimmung und Verbreitung. Vereinfacht gesagt: Historisierung und Kodifikationskritik treten an die Stelle von dogmatischer Systematik. Letzterer wird vorgehalten, Wirklichkeiten nicht in ihrer historischen Genese, sondern ausschliesslich eindimensional und in einer horizontalen Statik abzubilden, was wiederum einer verabsolutierenden Darstellung von Religion Vorschub leiste. Wissenschaftliche Rationalisierung sei dagegen nur mit den Instrumenten der historischen und

⁴⁴ In Bezug auf weitere Reaktionen christlicher Intellektueller auf ein positivistisch-kritisches Wissenschaftsverständnis s. (Pelletier 1997: 51-52).

philologischen Kritik zu erzielen. Aus diesem Umstand leitet sich die innerhalb der Religionswissenschaft bis heute im französischen Sprachgebrauch und zur Abgrenzung gegen konfessionelle Religionsforschung verwendete Formulierung der Erforschung von Religion als *fait religieux*, also als anthropologisches Phänomen ab. Das zweite Merkmal des Bedeutungsverlustes von Theologie besteht im Erstrecken positivistischer und rationalistischer Forschung auf den Gegenstand Religion selbst. Theologie kann sich der Befragung durch kritische Wissenschaft nicht mehr entziehen und verliert damit zu gewissen Teilen die Deutungshoheit über ihre eigentliche Kernqualifikation. Die dritte Konsequenz liegt in einer weitreichenden epistemologischen Wende verortet und lässt sich durch eine entsprechende Bemerkung von Karl Marx illustrieren: «Anstatt weltliche Fragen zu theologisieren, sollten wir lieber theologische Fragen säkularisieren» (zitiert nach: Poulat 1988: 315); die unmittelbar an religiöse Ordnungsvorstellungen gekoppelte Weltdeutung, die beispielsweise ganz selbstverständlich von einer göttlichen Wirkungsmacht in der Welt ausgeht, muss sich in ihren Grundannahmen nun selbst der kritischen Befragung durch moderne Religionswissenschaften unterziehen lassen.

Dass die neu eingerichtete Sektion der Religionswissenschaft der EPHE nun tatsächlich eine «Anti-Theologie» betreibe, wie von einigen kirchlichen Vertretern seiner Zeit befürchtet, lässt sich aus den unmittelbaren Zeugnissen nicht bestätigen (Poulat 1988: 314). Im Gegenteil scheint sich eher eine gewisse Musikalität für religiöse Fragen und Belange unter den Mitwirkenden der EPHE eingestellt zu haben. Dieser Umstand rührt möglicherweise aus einer unlängst sehr zentral gewordenen Frage, die bis heute das Verhältnis von Laizität und Religion immer wieder auf die Probe stellt. Bereits während des französischen Kulturkampfes Ende des 19. Jahrhunderts wurde deutlich, dass die Frage nach dem Platz von Religion in einer säkularen Ordnung nicht damit gelöst ist, dass Religion in einem Prozess anhaltender Säkularisierung aus dem staatlichen und gesellschaftlichen Einflussbereich zurückgedrängt wird: Wo gehört Religion in einer säkularen Gesellschaft letztlich hin? Dieses Problem geht über die Ausübung konkreter Religionspraxis weit hinaus und berührt Grundfragen nach der kulturellen Verwurzelung von Gesellschaft überhaupt, sowie aktuell erneut in Frankreich intensiv diskutiert wird (vgl. Kapitel E1). Die damaligen Akteure an der EPHE jedenfalls betonten keine Religionsfeindlichkeit zu hegen, sondern schlicht der objektiven Untersuchung religiöser Phänomene nachzugehen. Auguste Sabatier, protestantischer Theologe und von 1886 an Forschender an der EPHE, sieht darin bemerkenswerter Weise gar eine indirekte Stärkung der

Religion, die an die spätere theologische Würdigung der Säkularisierung im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil erinnert (vgl. Kapitel A2):

« En scrutant les origines de la religion elle-même, elle en montrera la racine immortelle...Elle démontrera (...) que le christianisme est la forme religieuse la plus élevée qu'ait atteinte l'humanité sur la terre (...) La vieille antithèse de religions fausses et de religions vraies fera place progressivement à une synthèse historique...Tous les croyants feront effort pour se replier vers le centre et l'essence de leur foi, la vie religieuse s'approfondira (...) La science nouvelle, après avoir excité bien des craintes, tournera en définitive au profit de la religion même et de la paix de l'humanité » (Zitiert nach: Poulat 1988: 325).

2. Die Spezialisierung der Felder: Arabistik und Orientalistik

Es sind zwei Faktoren, die den Rahmen für die Entstehung und Entwicklung der modernen französischen Orientalistik und Islambeschäftigung massgeblich prägen. Zum einen führte die Entmachtung der Kirche in Fragen der Religionsdeutung und das Entstehen einer neuen Religionsforschung zum Bestreben nach neuer Sachlichkeit: « *La bible cesse d'être le monument historique des origines humaines* » (Langlois 2018: 23). Zum anderen bildet das aufkommende imperiale und koloniale Interesse Frankreichs eine wichtige wissenschaftspolitische Legitimation für die Beschäftigung mit all dem, was ein besseres Verstehen und Kontrollieren der jeweiligen Kulturen und Regionen vor Ort ermöglichte.

Die vormoderne Islambeschäftigung in Frankreich stand nach Auffassung einer neuen Kohorte von Religions-, Sprach- und Kulturforschern demnach noch allzu sehr unter den Vorzeichen christlicher Apologetik und der Idee, durch die gelehrsame Beschäftigung mit anderen Religionen, wie vornehmlich dem Judentum und Islam, deren Irrtum zu belegen; so etwa, wenn auf Betreiben des cluniazensischen Abtes Petrus Venerabilis 1143 der Koran unter dem Titel «Lex Mahumet pseudoprophete» das erste Mal ins Lateinische übertragen wird oder der franziskanische Theologe Raimundus Lullus (g. 1316) sich für die Schaffung eines Lehrstuhls für Arabisch einsetzt (Paret 1966: 2-3). In Abgrenzung zu einer dezidiert apologetischen Beschäftigung mit dem Islam beschreibt der Islamwissenschaftler Rudi Paret das Geschäft der modernen Orientalistik mit den Worten:

«Wenn wir Orientalisten heutzutage Arabistik und Islamkunde treiben, tun wir das keineswegs in der Absicht, die Minderwertigkeit der arabisch-islamischen Welt nachzuweisen» (Paret 1966: 3).

«Ihre Konstituierung [d.h. der Orientalistik, Anm. des Autors] als eine wissenschaftliche Disziplin setzte erst ein, als man sich bereit fand, unter Zurückstellung aller vorgefassten Meinungen und jeder Art von Selbstbespiegelung der Welt der Orients ihre Eigengesetzlichkeit zuzuerkennen, und sich bemühte, ein möglichst objektives Bild von ihr zu übermitteln» (Paret 1966: 7).

In der Rückschau Parets auf das Entstehen der modernen europäischen Orientalistik wird das Bestreben, sich von einer vorgefärbten und parteiischen Auseinandersetzung mit dem Islam zu distanzieren, demnach explizit benannt. Für die neu zu etablierende Disziplin geht es wesentlich darum, ihre wissenschaftliche Glaubwürdigkeit in einem zunehmend international geprägten

Wissenschaftsdiskurs zu behaupten und damit ihre Legitimation zu unterstreichen (Fück 1955: 149).

Wesentliches Merkmal der europäischen Orientalistik, das gilt für Frankreich, Deutschland wie auch für die Schweiz, ist ferner ihre Entstehung aus der Semitistik und Arabistik heraus. Auch dies ist eine Spätfolge der anfänglich stark unter kirchlicher Obhut stattfindenden Beschäftigung mit dem Islam. Die Meisterung bibelrelevanter Sprachen wie dem Hebräischen, Aramäischen und Altsyrischen führte bald zum Interesse am Arabischen. Erste Lehrstühle für Arabisch wurden bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts am *Collège de France* eingesetzt (Casanova 1910: 53). Die Arabistik wurde zu ihrer Anfangszeit demnach stark als Teilbereich der Semitistik wahrgenommen. Erst allmählich wird die Arabistik aus ihrer Einbettung in die Semitistik heraus- und in eine selbstständige Orientalistik überführt, die über die Beschäftigung mit Sprache hinaus vor allem Fragen von Religion und Kultur umfassen wird. Ein Prozess, der sich auch nominell niederschlägt, als im Zuge der oben erwähnten Erweiterung der EPHE in Paris von 1886 um eine sechste Sektion *Sciences de Religions* unter den zwölf eingerichteten Lehrstühlen nun das erste Mal eine Professur besetzt wird, die im Namen einen dezidierten inhaltlichen Bezug zum Islam als Religion und Kultur aufweist: *Islamisme et les Religions de l'Arabie* (Langlois 2018: 31); das Hervorgehen der Orientalistik aus der Arabistik zeigt sich ferner an der ersten Besetzung dieses Lehrstuhls, insofern der als Arabist ausgebildete Hartwig Derenbourg den Zuschlag für den Posten erhält (Fück 1955: 250). Die Philologie und neben ihr eine ausgesprochen intensiv auf ethnologische Zugänge basierende Islambeschäftigung bleiben jedoch auch nach der Etablierung der Orientalistik ein Schwerpunkt der wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Dieser inhaltliche Schwerpunkt ergibt sich vor allem aus einem sehr praktischen Interesse der zeitgenössischen Imperialpolitik Frankreichs. Bereits der Ägyptenfeldzug Napoleons I. zwischen 1798 und 1801 löste eine allgemeine Ägyptenbegeisterung aus, die auch die Religionswissenschaft und Orientalistik erheblich beflügelte (Langlois 2018: 21; Krech 2002: 107-109). Mit der Besetzung Algeriens von 1830 richtet sich der Blick allerdings weg vom Vorderen Orient hin ins westliche Nordafrika. In beiden Fällen bleibt der Islam als Religion eines Grossteils der Einheimischen jedoch eine relevante Bezugsgrösse. Die Kolonialverwaltung etabliert eine parallele Ausbildungslinie, die den primären Erfordernissen der wissensmässigen Erschliessung und Kontrollierung vor Ort Rechnung trägt (vgl. die Ausführungen zum *Orientalisme Militaire* bei: Sellam 1987: 63-81), sich allerdings durchaus auch mit der zivilen Hochschulbildung im französischen Mutterland überschneidet (Fück 1955: 203). Die Gründung einer *Faculté de Lettres* an der Universität von

Algier diene insofern nicht bloss der Generierung von kolonialistisch operationalisierbarem Wissen, sondern bildete auch eine willkommene Möglichkeit für die heimischen Arabisten und Orientalisten, vor Ort ihre Kenntnisse und Zugänge zum Forschungsfeld zu optimieren (Fück 1955: 251; Langlois 2018: 29). So gehen aus der Feder von im Kolonialdienst stehenden Forschern wie beispielsweise Clément Huart (g. 1919) viele noch grundlegende Werke der französischen Orientalistik hervor (Fück 1955: 252).

Die Verflechtung der Arabistik und Orientalistik mit handfesten Interessen der Imperialpolitik des 19. Jahrhunderts zeigt sich weiterhin an folgendem Umstand: Während der Orientalist Louis-Mathieu Langlès (g. 1824) mit seinem ersten Gesetzesvorstoss vor der französischen Nationalversammlung Mitte des 18. Jahrhunderts über *Die Wichtigkeit der orientalischen Sprachen für die Erschliessung neuer Märkte und die Weiterentwicklung der Geistes- und Literaturwissenschaften* (De l'importance des langues orientales pour l'extension du commerce et le progrès des lettres et des sciences) noch scheiterte, gelang es ihm unter den neuen politischen Rahmenbedingungen der Imperialpolitik – der Ägyptenfeldzug Napoleons I. stand in unmittelbarer Vorbereitung – bei einem zweiten Versuch sein Anliegen durchzusetzen: 1795 wird die *École spéciale de langues vivantes* in Paris ins Leben gerufen. Sie widmet sich fortan neben der Erforschung orientalischer Sprachen intensiv auch der Sprachausbildung von Übersetzern, Verwaltungs- und Militärkadern (Fück 1955: 141-142). Die *École spéciale de langues vivantes* umfasste dabei im Moment ihrer Gründung sechs Lehrstühle, darunter für Klassisches Arabisch und Vulgär-Arabisch, für Türkisch, Persisch, Krimtatarisch und Malaiisch (Fück 1955: 142); 1812 kommen ein Lehrstuhl für Armenisch, 1819 für Neugriechisch und 1830 für Hindustani hinzu (Fück 1955: 151).

Die *École spéciale de langues vivantes* und die nach wie vor bestehenden zwei Lehrstühle für Arabisch am *Collège de France* auf der einen Seite und die im Zuge der religionswissenschaftlichen Erweiterung der EPHE eingesetzte Professur *Islamisme et les Religions de l'Arabie* auf der anderen Seite entsprechen sozusagen den beiden traditionellen Forschungsperspektiven der Orientalistik. Die eine Perspektive widmet sich intensiv der Realgeschichte der islamischen Welt zu, mit ihren ethnologischen, anthropologischen und späterhin auch soziologischen Zugängen. Der andere Zugang orientiert sich an der Theorie- und Ideengeschichte der islamischen Welt, wo das philologische Studium am Text eine massgebliche Rolle spielt. Diese unterschiedliche Betonung von realgeschichtlichen (*sociologie de l'islam*) oder ideengeschichtlichen (*islamologie classique*) Forschungszugängen

innerhalb der Islambeschäftigung wird auch für die Krise der *Islamologie* im ausgehenden 20. Jahrhundert eine ausschlaggebende Rolle spielen (Fück 1955: 253-254; vgl. Kapitel C3).

Dass die *École spéciale de langues vivantes* entgegen ihres ursprünglichen Bestimmungszweckes nicht ausschliesslich der Sprachvermittlung diene, sondern auch philologische Forschung betrieb und damit einen signifikanten Beitrag zur Überführung der Arabistik in eine veritable Orientalistik leistete, ist vor allem dem Verdienst einer der wichtigsten Persönlichkeiten der europäischen Arabistik und Orientalistik überhaupt zuzusprechen, dem Pariser Philologen Sylvestre de Sacy (g. 1838). Sein 1810 erschienenes *Grammaire Arabe* wie auch seine 1806 erschienene *Chrestomathie Arabe* gelten von da an als Grundlagenwerke der Arabistik und haben noch heute an Relevanz nicht verloren. Aufgrund seiner Fokussierung auf literaturwissenschaftliche und religionswissenschaftliche Inhalte gilt de Sacy deshalb nicht nur als hervorragender Vertreter der Arabistik, sondern auch als Vordenker und Begründer der eigentlichen Orientalistik. Die Etablierung der Orientalistik mit den sich zunehmend ausdifferenzierenden Schwerpunkten Islamkunde und Arabistik findet mit der im Jahr 1905 ins Leben gerufenen *Revue du Monde Musulman* ihren nächsten wichtigen Schritt. Sie ist die erste wissenschaftliche Zeitschrift, die sich ausschliesslich Islam als wissenschaftlichem Forschungsgebiet zuwendet; ab 1926 wird die Zeitschrift nach einer Neubenennung als *Revue des Études Islamiques* weitergeführt (Fück 1955: 252).

3. Krise und Neubegründung der *Islamologie*

Ist die französische Islamforschung aktuell in der Lage, die vielfältigen und komplexen gesellschaftlichen, politischen und religiösen Phänomene, die sich innerhalb der geographischen Breite der Islamischen Welt offenbaren, adäquat wissenschaftlich zu erschliessen und einzuordnen? Kann sie darüber hinaus wertvolle Erkenntnisse bereitstellen, was Fragen der muslimischen Integration in Europa und insbesondere in Frankreich betrifft? Die gegenwärtige französische Islamforschung sieht sich einerseits mit zunehmenden öffentlichen Anfragen konfrontiert, die nach ihrer Leistungsfähigkeit und ihren Möglichkeiten fragen, wissenschaftliche Erkenntnisse auf drängende gesellschaftliche und politische Fragen zu liefern und verwertbar zu machen. Gleichzeitig hatte die französische Islamforschung in den letzten Dekaden weitreichenden wissenschaftsorganisatorischen und strukturellen Entwicklungen zu trotzen, die ihre Leistungsfähigkeit massiv beeinträchtigt haben. Diese krisenhafte Situation führte 2014 schliesslich zur Veröffentlichung eines Weissbuchs, das unter Beteiligung der verschiedenen Forschergruppen und wissenschaftlichen Institutionen aufgesetzt wurde und eine dringende Forderung nach Neubegründung der französischen Islamforschung richtet.

Die Ursachen, die das Weissbuch für die Krise der französischen Islamforschung (die französische Sprachregelung spricht von *Études sur le Moyen-Orient et les Mondes Musulmans*, worunter die *Islamologie* ein Gegenstandsfeld von mehreren ausmacht) identifiziert, sind vielfältig und bewegen sich auf verschiedenen Ebenen. Als letzte grosse Epoche der *Islamologie* gelten gemeinhin die 1960er und 1970er Jahre. Der Mittelalterhistoriker Eric Vallet zählt Persönlichkeiten wie Henry Corbin (1903-1978), Claude Cahen (1909-1991), Jacques Berque (1910-1995), Maxime Rodinson (1915-2004), Mohammed Arkoun (1928-2010) oder André Miquel (geb. 1929) zu den letzten Vertretern eines goldenen Zeitalters der *Islamologie* (Vallet 2018: 87). In dieser Zeit finden gleichzeitig die Gründungen zahlreicher grossangelegter *Unités Mixtes des Instituts Français de Recherches à l'Étranger* (UNIFRE) statt. Es handelt sich hierbei um Lehr- und Forschungsinstitute im Ausland, die als wichtige Knotenpunkte der wissenschaftlichen Vernetzung dienen und die gerade für den Austausch von Studierenden und Forschenden eine zentrale Bedeutung einnehmen. Das 1968 in Kairo gegründete *Centre d'Études et de Documentation économiques, juridiques et sociales* (CEDEJ) (Livre Blanc 2014: 57-59), das 1977 eröffnete und 2003 in das multilokale Netzwerk des *Institut français du Proche-Orient*

(IFPO) mit Vertretungen in Aleppo, Damaskus, Beirut, Amman, Erbil und den palästinensischen Gebieten eingegliederte *Centre d'Études et de Recherches sur le Moyen-Orient Contemporain* (CERMOC) in Beirut (Livre Blanc 2014: 57) oder das 1991 gegründete *Centre Jacques Berque* (CJB) in Rabat (Livre Blanc 2014: 55) sind einige Beispiele aus einer Reihe von knapp zwanzig französischen Forschungseinrichtungen im Ausland (Livre Blanc 2014: 101).

Seit dieser letzten goldenen Ära sei allerdings ein steter Niedergang zu beobachten.⁴⁵ Gerade die «*Islamologie dure*», «*fondamentale*» oder auch «*classique*», also Forschungen zu den klassischen Gegenständen der Islamwissenschaft wie die Befassung mit religiösen Texten des Islams, der islamischen Philosophie, der islamischen Literatur und Belletristik, insgesamt demnach die Erschliessung der islamischen Geistes- und Ideengeschichte, sei bedeutend unterrepräsentiert (Livre Blanc 2014: 7; Vallet 2018: 88). Seit der Emeritierung Daniel Gimarets gäbe es in Frankreich beispielsweise keine Professur mehr für islamische Theologie (*kalām*) (Livre Blanc 2014: 44). Auch in anderen Gegenstandsfeldern der klassischen Islamforschung wie der Iranistik, dem Islam in Zentralasien, in Südostasien sowie dem Maghreb, so moniert das Weissbuch, seien eklatante Lücken in Forschung und Lehre auszumachen. Ein zentrales Problemfeld bildet laut Bericht zudem die Sprachausbildung. Das in Paris ansässige INALCO (*Institut National des Langues et Civilisations Orientales*) konzentriere zwar eine umfangreiche Ausbildung in orientalischen Sprachen, die zur Weiterführung eigenständiger Forschung befähige, allerdings bestehe zum einen die auch aus anderen Fachbereichen bekannte Herausforderung eines Paris-Provinz-Gefälles, zum anderen zeigen sich immer wieder signifikante Diskrepanzen im Verhältnis von Sprachqualifikation und Fachqualifikation. Das Gefälle in der sprachwissenschaftlichen Versorgung zwischen Paris und dem übrigen Frankreich zeige sich mitunter daran, dass ausserhalb von Paris nur zwei weitere Professuren für arabische Literatur existierten (Livre Blanc 2014: 46). Zur Zeit der Abfassung des Weissbuchs konnte weiterhin keine einzige Professur für Persische Literatur (Livre Blanc 2014: 45) ausgemacht werden.⁴⁶ Neben der strukturellen Unterversorgung in der Sprach- und Literaturforschung bildet die Verknüpfung von Sprachqualifikation und Fachqualifikation in benachbarten gesellschaftswissenschaftlichen Fächern eine weitere grosse Herausforderung.

⁴⁵ Als wenige Teilbereiche, die entgegen dem allgemeinen Trend ein spürbares Aufleben erfahren, nennt der Bericht die Türkeistudien und Osmanistik, Studien zum islamischen Mittelalter, Gender und Islam sowie Forschungen zum Islamischen Recht (Livre Blanc 2014: 40-42).

⁴⁶ In der Zwischenzeit hat die *Faculté des Langues* der Universität Strassburg die Professur für Persische Studien (*Études Persanes*) scheinbar widerbesetzt.

Die Absolvierenden der Sprachstudiengänge werden zwar sprachlich umfassend qualifiziert, sie haben allerdings erhebliche Schwierigkeiten, ihre erworbenen Sprachqualifikationen mit ausreichenden Kenntnissen in wichtigen Bezugsdisziplinen wie der Soziologie, den Politikwissenschaften oder Geschichtswissenschaften zu verknüpfen, was gerade aber in Hinblick auf Perspektiven am Arbeitsmarkt und in der Forschung äusserst relevant sei. Die INALCO versucht bereits seit einigen Jahren auf diese Problemlage zu reagieren, indem sie selbst oder in Kooperation mit anderen Pariser Universitäten Lehrangebote aus den Gesellschafts- und Kulturwissenschaften integriert und für Studierende der Sprachstudiengänge verpflichtend macht.

Ein anderer organisatorischer Prozess, der induziert wurde, um auf die schwelende Kluft zwischen sprach-, kultur- und gesellschaftswissenschaftlicher Ausbildung innerhalb der Islamforschung zu reagieren, führte 1986 zur Gründung des als *Unité Mixte de Recherche* angelegten *Institut de Recherches et d'Études sur le Monde Arabe et Musulman* (IREMAM) im Süden Frankreich in Aix-en-Provence. Das Institut ist als ein transdisziplinäres Kompetenzzentrum konzipiert, das Forschende aus verschiedenen Fachrichtungen, die allerdings alle zum Bereich der *Études sur le Moyen-Orient et les Mondes Musulmans* arbeiten, unter einem Dach zusammenführt. Das IREMAM versteht sich primär als eine Forschungseinrichtung und baut auf drei Pole auf (Pol 1: *Histoire et Islamologie: objets et pratiques*, Pol 2: *Langues, littératures, linguistique*, Pol 3: *Sciences sociales du contemporain*), die wiederum in vier transversalen Forschungsgruppen verschränkt sind und interagieren. Mit einer Grössenordnung von etwa 50 bis 60 Doktorierenden gehört das IREMAM zu den wichtigsten Stätten der Qualifizierung wissenschaftlichen Nachwuchses innerhalb der französischen Islamforschung (Livre Blanc 2014: 52-53). Aus dem wissenschaftlichen Netzwerk des IREMAM ist 1985 – der energischen Entschlossenheit von André Raymond zu verdanken – die *Association française des études sur le monde arabe et musulman* (AFEMAM) hervorgegangen, die sich als zentrale institutionelle Vertretung des Faches verstand und ausgesprochen intensiv gesellschaftspolitische Debatten zum Islam begleitete. Nach einigen Jahren der Selbstorientierung und vor dem Hintergrund der aktuellen Anstrengungen um eine Neubegründung der französischen Islamforschung bemüht sich die Gesellschaft um eine Wiederaufnahme ihrer Aktivitäten.

Neben dem IREMAM gehört das IISMM (*Institut d'Études de l'Islam et des Sociétés du Monde Musulman*) in Paris zu den wichtigsten Einrichtungen der gegenwärtigen

islamwissenschaftlichen Institutionslandschaft. Das Institut ist eingegliedert in die renommierte *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) und versteht sich in erster Linie als wissenschaftliche Plattform, die die verschiedenen Angebote innerhalb der französischen Lehr- und Forschungslandschaft im Bereich der *Études sur le Moyen-Orient et les Mondes Musulmans* bündelt, zugleich jedoch auch eine Vernetzung mit internationalen Angeboten und Beiträgen der Islamforschung leistet. Die Wissenschaftskommunikation nimmt in den Aufgaben des IISMM insofern eine wichtige Rolle ein. Der mediengerechte Vertrieb von wissenschaftlichen Beiträgen, seien diese aus abgehaltenen Konferenzen oder publizierter Fachliteratur, ist eines der besonderen Merkmale des IISMM. Mit dieser Fokussierung ist es dem IISMM in den letzten zwei Jahrzehnten gelungen, zu einer bedeutenden nationalen und internationalen Achse der französischen Islamforschung aufzusteigen (Livre-Blanc 2014: 14). Nicht aus der Forschungslandschaft wegzudenken ist schliesslich die ebenfalls in Paris ansässige *École Pratique des Hautes Études* (EPHE) (vgl. Kapitel C2). Sie ist historisch betrachtet die älteste Einrichtung, die sich mit Religionsforschung im Allgemeinen und Islamforschung im Speziellen befasst. Durch die Zeiten hindurch hat sich die EPHE seit ihrer Gründung stets einen ausgesprochen textorientierten Zugang in der Islamforschung bewahrt, weshalb der EPHE gerade für die anvisierte Neubegründung der französischen Islamforschung wie auch für die Wiederbelebung klassisch-islamwissenschaftlicher Expertise eine bedeutende Rolle zugerechnet wird. Die EPHE ist im Übrigen eine der wenigen Forschungseinrichtungen, die einen eigenständigen Studiengang mit namentlicher Schwerpunktlegung in *Islamologie* anbietet (*Master Civilisations, cultures et sociétés, Parcours Islamologie et mondes musulmans*).

Die zentralen Herausforderungen der französischen Islamforschung, wie sie sich in den letzten Jahren verstärkt aufgezeigt haben, werden letztlich vielfach in Zusammenhang eines innerfranzösischen Disputs um die wissenschaftliche Deutungshoheit innerhalb der akademischen Islamforschung gesehen. Zahlreiche Islamologen kritisieren demnach eine politikwissenschaftliche Vereinnahmung der französischen Islamforschung. Die Konzentration auf politische Phänomene innerhalb der Islamischen Welt, aber auch in Bezug auf die muslimische Integration in Europa und vor allem in Frankreich selbst, habe dazu geführt, dass die französische Islamforschung gegenwärtig eine enorme politikwissenschaftliche Schlagseite aufweise. Dieser Umstand liesse sich unter anderem an Wiederbesetzungsverfahren ehemaliger islamwissenschaftlicher Professuren ablesen, die nun deutlich politik- und sozialwissenschaftlich ausgerichtet würden (Livre Blanc 2014: 7-8). Viele Beobachter sehen

die aktuelle politikwissenschaftliche Dominanz der Islamforschung darüber hinaus als eine nicht intendierte Spätfolge der Orientalismuskritik von Edward Said in den späten 1980er Jahren. Um einen orientalistischen Blick auf die Islamische Welt abzuwenden (*crise de l'orientalisme*), haben führende französische Islamforscher damaliger Zeit wie Maxime Rodinson sich für eine Öffnung der Islamwissenschaft gegenüber Gesellschaftswissenschaften ausgesprochen. Die transdisziplinäre Verzahnung sollte dieser Auffassung nach der Gefahr einer im monologischen Fachgespräch verhaftet gebliebenen Islamforschung entgegenwirken (Frégosi 2008: 267-269; Vallet 2018: 88). Einige Jahrzehnte später lässt sich feststellen, dass diese Öffnung die französische Islamwissenschaft an den Rand ihrer eigenen Existenz gedrängt hat.

Der Kampf um die Deutungshoheit in der akademischen Islamforschung beinhaltet über die Frage der disziplinären Verortung hinaus allerdings auch eine wissenschaftstheoretische Komponente. Hier stehen sich methodisch betrachtet traditionell text-orientierte und Lebenswirklichkeiten orientierte Ansätze gegenüber (vgl. Kapitel C2). Die Arabisten und klassischen Islamologen machen für ihre Deutungen der Verhältnisse überwiegend gewonnene Erkenntnisse aus Schriftmaterial geltend. Forschende aus den Gesellschaftswissenschaften orientieren sich in ihren Untersuchungen dagegen überwiegend an vorfindlichen Lebenswirklichkeiten muslimischer Gesellschaften und formulieren daraus ihre Ergebnisse. Im einschlägigen Diskurs spricht man einmal vom *Islam des sources*, im zweiten Fall vom *Islam des sociétés*. Die politikwissenschaftliche Schlagseite der französischen Islamforschung habe nach Auffassung des Weissbuchs langfristig dazu geführt, dass ideelle Motive und Hintergründe sozialer Bewegungen in muslimischen Kontexten, sei es nun in der traditionellen Islamischen Welt oder in Europa, nicht ausreichend erkannt und erschlossen würden und damit eine signifikante Komponente in der akkuraten Erfassung gegenwärtiger Phänomene ausbliebe. Für die Zukunft, darauf macht das Weissbuch unmissverständlich aufmerksam, fürchtet die französische Islamforschung den Anschluss an die internationale Forschung zu verlieren (Livre Blanc 2014: 8).

D. *Islamologie* und islamische Theologie in Staat und Gesellschaft

Die Veröffentlichung des Weissbuches der *Études françaises sur le Moyen-Orient et les mondes musulmans* von 2014 führte zu zahlreichen Diskussionen auf unterschiedlichen Ebenen der französischen Wissenschaftspolitik. Universitäten, die nationale Forschungsorganisation CNRS und das Wissenschaftsministerium sahen sich unmittelbar zum Handeln veranlasst. Mit den terroristischen Anschlägen von 2015, die nach Auffassung zahlreicher Beobachter eine Zäsur der Wahrnehmung von Muslimen in Frankreich herbeiführte, wurde auf höchster politischer Ebene die Dringlichkeit nach wissenschaftlicher Erschliessung aktueller Fragestellungen der Islamforschung im Allgemeinen und besonders der Analyse von Extremismus unmittelbar erkennbar. Die internationale Radikalisierungsforschung formulierte vor diesem Hintergrund eine der dringendsten politischen und öffentlichen Anfragen an die französische Islamforschung. Die Veröffentlichung des Weissbuches zeitlich kurz vor den Anschlägen (erster Entwurf 2013, Edition 2014) hat jedoch in aller Klarheit aufgezeigt, dass die französische Islamforschung aufgrund ihrer strukturellen Unterversorgung der letzten Jahrzehnte kaum in der Lage war, auf diese neue Interessenslage zu reagieren und einen angemessenen Beitrag zur wissenschaftlichen Erschliessung der aktuellen Fragestellungen zu leisten. Die Einsicht in eine notwendige strukturelle Stärkung der Islamforschung entwickelte sich daher schnell zum politischen Konsens. Dass hier weitreichende Massnahmen in der Wissenschaftsförderung und -organisation vorzunehmen sind, zeigte sich allen Beteiligten als unausweichliche Konsequenz. Folglich lobte im Jahr 2015 das Ministerium für nationale Bildung, Hochschulbildung und Wissenschaft⁴⁷ unter den Universitäten des Landes einen Wettbewerb aus, der die Einrichtung von Stellen im Bereich der *Islamologie* zum Zweck hat. Im Zuge einer ersten Auswertungsrunde wurden daraufhin sechs Dozenturen (*Maître de Conférence*) eingerichtet. In einer zweiten Welle wurden 2017 weitere Dozenturen für *Islamologie* geschaffen. Damit sind in der Summe etwa ein Dutzend neuer Posten für *Islamologie* mit dezidiert text-wissenschaftlicher Lehr- und Forschungsausrichtung an verschiedenen Universitäten, darunter Strassburg, Metz, Lille, Paris (INALCO, Paris VIII), Lyon, Aix-en-Provence, Clermont-Ferrand und Bordeaux entstanden (Messner 2018: 265-266). Seitens des Innenministeriums, wo das *Bureau Central des Cultes* (BCC), die zentrale Behörde

⁴⁷ Zu damaliger Zeit: *Ministère de l'éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche*. 2017 folgt ein Ressortumbau, der das *Ministère de l'Éducation nationale* und das *Ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche et de l'Innovation* trennt. Letzteres ist von da an vollständig für Hochschulwesen und Forschung zuständig.

für Religionsangelegenheiten verortet ist, wurde eine zusätzliche Forschungslinie im Bereich der *Islamologie* mit dem Titel « *Islam, religion, et société* » eingerichtet (s. Ministère de l'Intérieur. Guide des appels à projets de recherche). Seitdem folgten in dieser Forschungslinie jährliche Ausschreibungen, teils zu gezielten Themen und Schwerpunkten, teils ohne thematische Vorgabe. In Anbetracht der insgesamt 22 Projekte, die allein zwischen 2016 und 2018 eine Förderung innerhalb dieses Programms erhielten, wird deutlich, dass hier ein breites Spektrum an islamwissenschaftlichen Themenfeldern erschlossen wird. Zur besseren nationalen und internationalen Vernetzung wurde 2013 eine Forschungsgesellschaft eigens für die Bündelung der Islamforschung gegründet (*Le Groupement d'Intérêt Scientifique « Moyen-Orient et mondes musulmans »*, GIS MOMM). Ihr gehören nahezu alle französischen Lehr- und Forschungseinheiten an, die sich in einem weiten Sinne mit Islamforschung befassen. Mit ihren Aktivitäten (Internet-Auftritt, Veranstaltungen und Kongresse, Publikationen) hat die Gesellschaft in den wenigen Jahren ihres Bestehens zu einer enormen Vernetzung und Sichtbarkeit der französischen Islamforschung beigetragen.

Mit diesen umfassenden Massnahmen ist die für die letzten Jahrzehnte festgestellte Stagnation der islamwissenschaftlichen Forschung vorerst aufgehoben. Inwiefern damit ein signifikanter Trendwechsel und ein national und international spürbares Wiederaufleben der *Islamologie* initiiert ist, das bleibt weiter zu beobachten. Bereits heute ist allerdings ein deutlicher Anstieg an wissenschaftlicher Produktion, nationaler und internationaler Vernetzung, sowie gesellschaftlicher und politischer Sichtbarkeit erkennbar.

Vor dem Hintergrund der Neuorganisation der Islamforschung rückte nun allerdings erneut die Frage nach der Notwendigkeit einer in Frankreich erfolgenden Deutung islamisch-religiöser Normativität in das Blickfeld der Politik. Diese Diskussion ist nicht neu: In regelmässigen wiederkehrenden Abständen diskutieren Politik und Öffentlichkeit anhand des Reizbegriffs der Imam-Ausbildung (vgl. Stegmann 2018: 192-200), inwiefern die Einrichtung einer islamisch-normativen Religionsauslegung auf französischem Boden die Integrationsqualität französischer und in Frankreich lebender Musliminnen und Muslime erhöht und damit mittelbar zu verbesserter allgemeingesellschaftlicher Kohäsion beitragen könnte. Mit den Anschlägen von 2015 und dem Erstarken des internationalen islamistischen Terrorismus gewinnt diese Diskussion eine neue, abermals sicherheitspolitisch begründete Dynamik. Die Neugestaltung der französischen Islamforschung musste sich dementsprechend zwingend damit

auseinandersetzen, wie sie sich zur Frage einer in Frankreich garantierten islamisch-theologischen Religionsauslegung verhält.

1. Die *Islamologie* im gesellschaftlichen Spannungsfeld

Um das Verhältnis der *Islamologie* zur Frage der Garantie islamisch-theologischer Bildung in Frankreich angemessen zu bewerten, bedarf es vorerst einer Betrachtung der allgemeinen gesellschaftlichen Wahrnehmung der *Islamologie*. Der Verweis auf die letzte goldene Ära in den 1960er und 1970er deutet bereits darauf hin, dass die öffentliche und wissenschaftspolitische Wertschätzung der *Islamologie*, zumindest in ihrer klassischen textwissenschaftlichen Ausrichtung, stark zurückgegangen ist. Diese Entwicklung mag verwundern, wenn man auf der anderen Seite feststellt, dass der öffentliche Bedarf an wissenschaftlicher Orientierung in Bezug auf drängende gesellschaftliche Fragen wie Migration, der Integration muslimischer Gemeinden, Islamisierung und islamistischem Extremismus im gleichen Zeitraum immens zunimmt. Die klassische *Islamologie* scheint in den vergangenen Jahren an diesen gesellschaftlichen Diskursen jedoch keinen Anteil nehmen zu können. Sie verliert gegenüber den Politik- und Sozialwissenschaften gar an Deutungsanteilen und damit auch an wissenschaftspolitischer Durchsetzungskraft. In diesem Zusammenhang ist auf die bisweilen ambivalente Wahrnehmung von Geistes- und Gesellschaftswissenschaften in der französischen Öffentlichkeit im Allgemeinen zu sprechen zu kommen. Hier existieren auf der einen Seite eine enorme öffentliche Wertschätzung und Rezeption von geistes- und gesellschaftswissenschaftlicher Produktion und Intellektualität. Auf der anderen Seite müssen sich die Geistes- und Gesellschaftswissenschaften jedoch gegen die stetige kritische Anfrage seitens der «harten» (Natur-)Wissenschaften nach ihrem wissenschaftlichen Mehrwert und ihrer gesellschaftlichen Nützlichkeit zur Wehr setzen. Mohammed Beddy Ebnou, Direktor des *Institute For Epistemological Studies*, einer privatrechtlich organisierten Denkfabrik mit Sitz in Brüssel, formuliert überspitzt:

« Pour caricaturer, si vous êtes excellent vous allez dans les sciences exactes, si vous êtes moins excellent vous allez dans les sciences sociales littéraires, mais si vous manifestez aucune disposition particulière pour aucune de ces disciplines, alors vous allez dans les instituts dits ‘islamiques’ » (Ebnou 2019: 81).

Tatsächlich ist die Formulierung Ebnous überzogen; sie zeigt allerdings dennoch die Tendenz eines subtil bestehenden Misstrauens gegenüber den geisteswissenschaftlichen Disziplinen im Hochschulwesen und insbesondere der *Islamologie* an. Die grundsätzliche religionskritische Haltung der Öffentlichkeit erschwert die Wertschätzung der klassischen *Islamologie* indes

zusätzlich. Jede Befassung, auch wenn sie in rein religionswissenschaftlicher Perspektive vorgenommen ist, gerät schnell in den Verdacht in den Diensten konfessioneller, d.h. institutionalisierter Religion zu stehen. Das Befassen mit Religion ist vielen Akteuren innerhalb und ausserhalb des Hochschulwesens an sich bereits suspekt. So werden die EPHE in Paris und die ihr assoziierten Forschenden bisweilen vorschnell als Theologinnen und Theologen bezeichnet, obwohl sich die EPHE einem dezidiert religionswissenschaftlichen Ansatz verpflichtet sieht. In manchen Kontexten wird die *Islamologie* gar als *fausse théologie*, als «falsche Theologie» bezeichnet. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion, gerade wenn diese auf das Christentum und den Islam bezogen ist, sieht sich insofern schnell einem Verdacht ausgesetzt, Religion als solche zu protegieren und den kritisch-säkularen Diskurs abdrängen zu wollen. Erst einer Betonung besonders historisierender, soziologischer, anthropologischer oder ethnologischer Ansätze in der Untersuchung von Religion gelingt es, diesen Verdacht der allgemeinen Öffentlichkeit einigermaßen einzuhegen.

Der *Islamologie*, so liesse sich zusammenfassen, gelingt es seit der letzten goldenen Ära aus vielerlei Gründen nicht, den gesellschaftlichen Bedingungen in Frankreich und Europa, aber auch in globaler Perspektive, in der Form zu begegnen, als dass sie sich als angemessener akademischer Gesprächspartner und Erkenntnislieferant der öffentlichen Diskurse anbieten kann. Sie gerät anders herum unter Druck, ihre Leistungsfähigkeit unter Beweis zu stellen. Dieser Umstand wird durch eine weitere parallele Entwicklung innerhalb der internationalen Gesellschaftswissenschaften potenziert. Hier hat in den letzten Jahren mit den *Post Colonial Studies* ein ausgesprochen herrschafts- und ordnungskritisches Momentum an zentraler Bedeutung dazugewonnen.⁴⁸ Nahezu alle gesellschaftswissenschaftlichen Disziplinen erleben aktuell eine enorme Zunahme der Hinterfragung gesellschaftlicher, im Sprachgebrauch der *Post Colonial Studies* rassifizierender und hegemonialer Ordnungssysteme. Auch in der internationalen Islamforschung ist dieser Umschwung deutlich zu beobachten (Hallaq 2018: 65-67). Für die *Islamologie* bedeutet dies eine zusätzliche Verschärfung ihrer ohnehin äusserst angespannten gesellschaftlichen Wahrnehmung. Orientieren sich Forschende an einer Tendenz ordnungskritischer Anfrage in Zusammenhang mit Fragestellungen zum Islam in Frankreich und beklagen sie beispielsweise anti-muslimische Ressentiments oder das Nachwirken post-kolonialer Ordnungssysteme, geraten sie schnell in den Vorwurf, der französischen Nation und Gesellschaft gegenüber missgünstig gestimmt zu sein. Äussern sich Islamologen dagegen kritisch im Hinblick auf Handlungsweisen oder Haltungen von Muslimen, wird ihnen

⁴⁸ Einführend dazu (Varela/Dhawan 2005).

vorgehalten, opportunistische Forschung zu betreiben und gesellschaftliche Ressentiments gegenüber Minderheiten zu bedienen oder gar zu schüren (Cesari 2009: 201). Die Vorgabe einer besonderen wissenschaftlichen Schwerpunktsetzung auf Radikalisierungsforschung für die Besetzung neuer Stellen und die Auslobung von Forschungssubventionen, so sehr dies politisch nachvollziehbar ist, verstärkt diese Spannung zusätzlich. Bei vielen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern innerhalb der *Islamologie* kommt das Gefühl auf, dass ihre wissenschaftliche Leistung nur dann gesellschaftlich gewürdigt würde, wenn sie sich der Radikalisierungsforschung widmeten. Das wissenschaftsmethodische Primat kritisch zu betreibender Forschung wird im angespannten gesellschaftlichen Diskurs um Muslime in Frankreich aufgerieben, mit dem Ergebnis, letztendlich eine ideologische Positionierung unter den Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern zu forcieren: Kritisch gegenüber wem? Einem hegemonial antizipierten französischen Ordnungssystem oder einem hegemonial charakterisierten Islamismus und islamistischen Extremismus? Der kommunikative und wissenschaftsorganisatorische Handlungsspielraum unabhängiger akademischer Forschung zum Islam nimmt unter den geschilderten Vorzeichen spürbar ab. Die Neuformulierung der *Islamologie* ist unter diesem Gesichtspunkt betrachtet unbedingt auch als Neuformulierung eines wissenschaftlichen Anspruches um fachliche Autonomie und gesellschaftliche Glaubwürdigkeit zu verstehen.

2. Bedürfnisse islamischer Auslegung und die Frage ihrer institutionellen Verortung

Mit der Einsicht in die Neuorganisation der französischen Islamforschung kommt wie gesehen von Neuem die Frage nach ihrem Verhältnis zu islamisch-theologischen Bildungsangeboten in Frankreich auf. Das Weissbuch der *Études françaises sur le Moyen-Orient et les mondes musulmans* von 2014 nimmt im Hinblick auf diese Frage allerdings nur zaghaft Bezug. An einer Stelle heisst es dazu, dass Frankreich im internationalen Vergleich mit Blick auf die Islamforschung nicht den Platz einnähme, den es aufgrund der Anzahl der muslimischen Bürgerinnen und Bürger einnehmen sollte (Livre Blanc 2014: 11). An anderer Stelle wird darauf hingewiesen, dass die Zahl jener muslimischen Studierenden in den Universitäten wächst, die sich ein klassisch islamologisches Angebot wünschen, die Studierenden allerdings dieses Angebot an den Universitäten gerade nicht wiederfänden (« *plus il y a d'étudiants musulmans ou intéressés par l'islam dans les universités françaises, moins on y enseigne directement l'islamologie* », Livre Blanc 2014: 27). Ein solches Fehlen an universitären Angeboten, die das Bedürfnis französischer Musliminnen und Muslime nach akademischer Auseinandersetzung mit dem Islam ermöglicht, führt folglich zum Ausweichen auf private Bildungsangebote (Livre Blanc 2014: 28).⁴⁹

Die privatrechtliche Organisation theologischer Angebote ist für Frankreich nun keine Defizitbeschreibung, sondern eine der intendierten bildungspolitischen Konsequenzen der Sphärentrennung zwischen dem Staatlichen und dem Religiösen, und folgt dementsprechend dem säkularen Staatsverständnis. So zählt man aktuell dreizehn private religiöse Lehrinrichtungen, die dem Zweck katholischer, evangelischer oder jüdischer religiöser Unterweisung gewidmet sind (Messner 2018: 254). Der Betrieb von zusätzlich vier muslimischen Lehrinrichtungen mit dem Zweck islamisch-religiöser Unterweisung bestätigt das im Weissbuch vermutete Ausweichen von muslimischen Studierenden auf private Einrichtungen (Messner 2018: 254). Die älteste der muslimischen Lehrinrichtungen in Frankreich ist das auf dem Gelände der Grossen Moschee von Paris eingerichtete *Institut Al-Ghazâli*. Wie auch die Grosse Moschee selbst, folgt das Institut weitgehend dem in Algerien verbreiteten Islam-Verständnis und bietet entsprechend ausgerichtete Studienabschlüsse in *Seelsorge, Islamische Studien, Imamat* und *Islamische Zivilisation* an (Stegmann 2018: 203,

⁴⁹ Laut dem Bericht « Un Islam français est possible » stieg die Zahl von muslimischen Schulen in privatem Betrieb von 2012 24x Einrichtungen auf 2015 49x Einrichtungen (El Karoui 2016: 82).

206-208). Verlässliche Angaben zur Zahl der Absolventen oder Studierenden am *Institut Al-Ghazâli* lassen sich nur schwer ermitteln. Insgesamt ist davon auszugehen, dass sie sich in einem äusserst niederschweligen Bereich bewegen (Benzine et al. 2017: 17; Stegmann 2018: 203). Zwar gilt die Islam-Ausrichtung des *Institut Al-Ghazâli* mehrheitlich als «moderat», auf der anderen Seite bemängeln zahlreiche Beobachter die algerisch-nationale Grundhaltung des Instituts, die einem aus der Gesellschaft heraus gestalteten Islam-Verständnis abträglich sei (Stegmann 2018: 206-208). Das *Institut Européen des Sciences Humaines* (IESH) wurde seinerseits 1990 gegründet und liegt abgelegen in der Region Bourgogne-Franche-Comté in Zentralfrankreich. Das IESH bietet nach eigenen Angaben Ausbildungen in *Arabischer Sprache* und in *Islamischer Theologie* sowie einen Zweig der *Imam-Ausbildung* an (Benzine et al. 2017: 16). Über die Anzahl der beherbergten Präsenzstudierenden herrschen variierende Angaben (120x Studierende bei Amghar 2018: 287, 250x bei Benzine et al. 2017: 16). Durch das Angebot eines Fernstudiums erreicht das Institut zusätzliche, auch ausserhalb Frankreichs interessierte Studienanwärter. Kooperationen bestehen beispielsweise mit der *Islamischen Gemeinschaft Deutschland* (IGD), die ihrerseits das Studienangebot des IESH bewirbt und die Studienorganisation infrastrukturell unterstützt, indem Räumlichkeiten in deutschen Städten für das Abhalten von Seminaren oder Prüfungen bereitgestellt werden. Ideell ist das IESH vor allem in seiner Gründungszeit dem internationalen Netzwerk der Muslimbrüder zuzuordnen, in Frankreich selbst steht sie dementsprechend der UOIF nahe (Benzine et al. 2017: 17; Viorst 1996: 86-89). Personelle Kontakte bestehen folglich ebenfalls zum *European Council for Fatwa and Research* (ECFR), einer Organisation muslimischer Gelehrter, die auf Initiative des ägyptischen Gelehrten Yusuf al-Qaradawi gegründet wurde und aufgrund einiger islam-rechtlicher Positionierungen umstritten ist. 1999 kam es zur Gründung einer Zweitfiliale des IESH in St. Denis im Pariser Norden, die eine Zahl von 1500x Studierenden angibt (Jaballah 2018: 281). Eine weitere Lehreinrichtung zum Zweck islamisch-religiöser Unterweisung bildet die *Faculté Libre de Théologie Musulmane de Strasbourg*, die auf aufwendige diplomatische Initiative der Türkei errichtet wurde, derzeit allerdings noch nicht vollständig den Betrieb aufgenommen hat (Benzine et al. 2017: 18). Als jüngstes ambitioniertes Projekt im muslimischen Bildungsbereich gilt das *Institut français des civilisations musulmanes* in Lyon. Im Herbst 2019 folgte unter Beisein des französischen Innenministers die offizielle Eröffnung des an der Grossen Moschee von Lyon angegliederten und mit zahlreichen Unterrichts- und Konferenzräumen ausgestatteten Gebäudes (Benzine et al. 2017: 19). Neben diesen stärker institutionalisierten muslimischen Lehreinrichtungen existieren zahlreiche weitere, allerdings deutlich geringer ausgebaute private Bildungsinitiativen (vgl. Amghar 2018: 287-297; Benzine

et al. 2017: 16, 19-21; El Asri 2015: 94-102; Schmid/Trucco 2019: 38-40). Für alle vier der genannten muslimischen Lehrinrichtungen gilt jedoch, dass ihre Abschlüsse, im Unterschied zu den oben aufgezählten Fakultäten anderer Religionen und Konfessionen, staatlich nicht anerkannt und daher im französischen Bildungswesen und Arbeitsmarkt nicht verankert sind (Messner 2018: 254).

Die Überlegungen in Bezug auf eine stärkere Einbindung islamisch-theologischer Angebote an öffentlichen Universitäten sind vor dem Hintergrund dieses lange bekannten Desiderats nicht neu. Bereits im Jahr 1968 kommt in Strassburg im Zuge einer Neuordnung des universitären Lehrangebots die Idee einer Zusammenführung religiöser Bildungsangebote auf. Neben den etablierten Fakultäten für Evangelische und Katholische Theologie, sowie einer Einheit für Religionsgeschichte, war in diesen Plänen auch eine Fakultät für Islamische Theologie vorgesehen (Messner 2018: 267). Als einer der frühesten Verfechter einer akademischen Einrichtung für islamisch-theologische Studien gilt fortan der bedeutende Islamwissenschaftler und Philosoph Mohammad Arkoun.⁵⁰ Seit 1980 hat er immer wieder auf die Notwendigkeit eines solchen Angebots in Frankreich aufmerksam gemacht (Benzine et al. 2017: 12). Unterstützung mit seiner Forderung fand Arkoun durch den protestantischen Theologen Étienne Trocmé, der selbst lange Jahre an der Universität von Strassburg gewirkt hatte. Trocmé schlägt der Universität 1996 vor, die Einrichtung eines Instituts für Islamische Theologie voranzutreiben. Er begründet seinen Vorschlag einmal damit, dass durch ein solches Institut eine muslimische Intelligenzija hervorgebracht würde, die in die Lage versetzt sei, islamische Ideentraditionen im Sinne eines der Gesellschaft aufgeschlossenen « *islam des lumières* » weiterdenken zu können. Zum anderen moniert Trocmé ein grundsätzliches Abnehmen religiöser Bewandertheit innerhalb der Gesellschaft, welches auf lange Sicht die Vermittlung des kulturellen Erbes Frankreichs, zudem eben auch die Kenntnis religiöser Symbolik gefährde (Messner 2018: 268). Des Weiteren spricht sich Trocmé für die Ausbildung von muslimischen Gelehrten (*des savants musulmans*) aus und rückt insofern von einer dezidierten Ausbildung von Imamen ab. Damit verweise Trocmé, so Francis Messner in seiner Einschätzung, auf eine «protestantische» Lösung in der Ausbildungsfrage muslimischer Theologie. Eine *théologie musulmane confessionnelle*, worunter Messner eine institutionelle Verflechtung von universitärer Theologie und Religionsgemeinschaft versteht, sei dagegen im Rahmen einer öffentlich-staatlichen Universität nicht denkbar (Messner 2018: 270-271). Der

⁵⁰ Weiterführend zu M. Arkoun s. Benzine 2012: 81-109.

Vorschlag Trocmés wird aufgrund einiger Widerstände aus der Strassburger Universität und Stadtgesellschaft jedoch nicht realisiert.

Anfang der 2000er Jahre nimmt die Diskussion um die Einrichtung islamisch-theologischer Bildungsangebote vor dem Hintergrund der Anschläge vom 11. September 2001 wieder an Fahrt auf und es folgen eine Reihe von neuen Berichten und politischen Diskussionen. Zunächst wird der damalige Ombudsmann der Regierung, Bernard Stasi, vom Staatspräsidenten Jacques Chirac damit beauftragt, die Leistungsfähigkeit der *Laïcité* vor dem Hintergrund der steigenden kulturellen und religiösen Heterogenität der französischen Gesellschaft zu beleuchten. In seinen Empfehlungen kommt der Bericht unter anderem zum Ergebnis, die wissenschaftliche Forschung zum Islam auszubauen und in einem Institut zu zentralisieren (« *Développer les études supérieures sur l'Islam* », Rapport Commission Stasi 2003: 63). Ein Bestandteil dieses Ausbaus sieht die Ausbildung von Lehrpersonal vor, das in der Lage sei, über den Islam im öffentlichen Bildungsbereich zu unterrichten (Rapport Commission Stasi 2003: 63).⁵¹ Daniel Rivet, damaliger Direktor des IISMM in Paris, wird im gleichen Jahr 2003 vom Bildungsministerium beauftragt zu prüfen, welchen Beitrag Universitäten für eine Imam-Ausbildung leisten könnten. Die Empfehlungen Rivets sind folgende: 1) Förderung der wissenschaftlichen Infrastruktur an französischen Universitäten zum Themenfeld Islam (*valoriser l'outillage scientifique portant sur l'islam et émanant du monde universitaire français*), 2) Förderung der bereits an Universitäten aktiven Nachwuchswissenschaftlerinnen und Nachwuchswissenschaftler im Bereich der *Islamologie* (*mobiliser le vivier des islamologues universitaires en activité*), 3) Stärkung der Lehre zur zeitgenössischen islamischen Ideengeschichte (*accorder une attention privilégiée à l'enseignement de la pensée islamique contemporaine*) und 4) Förderung komparativer Religionsforschung (*contribuer à l'étude comparée du fait religieux*).⁵² Dennoch werden die Empfehlungen aus dem Rapport Rivet nur modifiziert umgesetzt. Eine im Anschluss an die Einreichung des Berichts mit der Umsetzung befasste ministerielle Kommission entscheidet anhand eines universitären Weiterbildungsformats, dem sogenannten *Diplôme Universitaire* (DU), dem im Bericht festgestellten Bedarf zu begegnen. Inhaltlich sollen sich die universitären Diplome weitestgehend mit den Schwerpunkten «Erlernen und Verbessern der französischen Sprache», «Kenntnisse des institutionellen Systems» und dem «Französischen Recht» befassen (Messner

⁵¹ Im Wortlaut « de contribuer à la formation des maîtres appelés à enseigner le fait religieux à tous les niveaux de l'enseignement public ».

⁵² Vgl. (Benzine et al. 2017: 13).

2013: 23b-25b). In der Folge entstehen an verschiedenen Universitäten Angebote solcher diplomierten Weiterbildungen, die zwar unterschiedliche Titel tragen, in der Summe allerdings den geschilderten ministeriellen Vorgaben folgen. Zu den wesentlichen Zielgruppen gehören muslimische Seelsorgende, die Dienst leisten in Armee oder Gefängnis, sowie muslimische Geistliche, Betreuungspersonen oder Gemeindevorsteher. Grundsätzlich stehen diese DU jedoch allen interessierten Personen offen. Seit 2017 macht ein Dekret das Diplom für alle seelsorgerischen Dienstleistungen in staatlichem Auftrag, gleich von welcher Religionsgemeinschaft vollzogen, zur Einstellungsbedingung (Messner 2018: 263).

Auf den Rapport Rivet folgt 2006 die Einberufung der Kommission Machelon, benannt nach und präsiert durch den Pariser Rechtsprofessor Jean-Pierre Machelon. Ihr Auftrag ist es, das Verhältnis von Religion, Öffentlichkeit und Verfassungsstaat im Hinblick auf die veränderten Bedingungen der französischen Gesellschaft zu untersuchen (Benzine et al. 2017: 13). In seinen Empfehlungen formuliert der Bericht unter anderem eine universitäre Ausbildung von islamischen Religionslehrern, die im schulischen Sekundarbereich Islam unterrichten sollen (« *une formation diplômante en théologie des professeurs de religion* » ; Rapport Machelon 2006: 72). Die Empfehlungen des Berichts beziehen sich hier allerdings nur auf das Département Alsace-Moselle, das aufgrund seiner besonderen Geschichte juristisch offenere Spielräume für staatlich integrierte theologische Bildungsangebote aufweist, als im Rest Frankreichs (zu den historischen Hintergründen dieses juristischen Rahmens: Messner 2013: 7a-8b). 2013 folgt ein weiterer Bericht, diesmal aus der Feder des Strassburger Religionsrechtlers Francis Messner, der sich mit der Frage nach der Ausbildung religiöser Autoritäten befasst und im Wesentlichen erstens die Anerkennung von privaten muslimischen Bildungseinrichtungen (unter Voraussetzung der Umsetzung demokratischer Prinzipien und finanzieller Unabhängigkeit) und zweitens eine engere Zusammenarbeit zwischen öffentlichen universitären und privaten Anbietern empfiehlt (Messner 2013: 23).

Mit den islamistischen Anschlägen im Jahr 2015 wurde die Frage nach Angeboten islamisch-religiöser Bildung ein weiteres Mal virulent. Die politischen Konsultationen mündeten auch hier in einer Anfrage an eine wissenschaftliche Kommission, die die Notwendigkeit und Realisierbarkeit der Ausbildung islamisch-religiöser Autoritäten zu prüfen hatte. Diese jüngste Initiative resultiert 2017 in einen umfassenden Bericht der Autoren Rachid Benzine, Catherine Mayeur-Jaouen und Mathilde Philip-Gay. Darin schlagen sie in ihrer zentralen Aussage eine Doppelstrategie (*bi-parcours*) zur Forcierung islamisch-religiöser akademischer Bildung vor.

Zum einen sollen private muslimische Lehreinrichtungen daraufhin geprüft werden, inwiefern sie gewisse politische, institutionelle, organisatorische und bildungswissenschaftliche Standards erfüllen, die es erlauben, eine staatliche Anerkennung der Abschlüsse auszusprechen. Zweitens soll das Angebot universitärer bekenntnisfreier *Islamologie* weiter ausgebaut und stabilisiert werden. Beide Angebote, sowohl die private, islamisch-theologische Ausbildung von religiösen Gelehrten und Imamen⁵³, als auch die öffentlich-universitäre, religionswissenschaftlich-deskriptive Befassung mit dem Islam, sollen in engem gegenseitigem Austausch stattfinden. Aus einem solchen Austausch erhofft sich der Bericht auf Seiten der privaten Einrichtungen eine höhere wissenschaftliche Standardisierung und intellektuelle Öffnung wie auf Seiten der öffentlichen Universitäten eine grössere Einbeziehung islamisch-theologischer Produktion sowie die Erweiterung von Zielgruppen.

⁵³ Die gezielte Ausbildung von Imamen spielt selbst in den privaten Lehreinrichtungen eine untergeordnete Rolle. Lediglich die *Grande Mosquée de Paris* weist eine Imam-Ausbildung im Studienprogramm aus, wobei aktuell keine Absolventen des Studiengangs bekannt sind.

3. Chancen und Risiken des *bi-parcours*

All diesen über Jahrzehnte hinweg in aufwendigen Studien zusammengetragenen Voten lässt sich entnehmen, dass grundsätzlich eine Stärkung des akademischen Wissensfeldes zum Islam dringend anzugehen ist: « *La volonté de développer et de créer un enseignement universitaire de l'islam qualifié par certaines personnalités de théologie est présente parmi la quasi-totalité des acteurs socio-politiques* » (Messner 2018: 264). Die entscheidende Frage bestünde lediglich darin, welche Ausrichtung dieses Angebot einnehmen soll, eine stärker theologische oder religionswissenschaftliche: « *les opinions divergent cependant lorsqu'il s'agit de définir le contenu de cette discipline* » (Messner 2018: 264). Die zitierten Berichte machen darüber hinaus darauf aufmerksam, dass es hier nicht um eine konkurrentielle Gegenüberstellung von *Islamologie* und islamischer Theologie geht, sondern um institutionelle, juristische, politische und schliesslich wissenschaftsdidaktische Abklärungen. Dass die Empfehlungen der Kommissionen nur partiell umgesetzt werden können, zeigt, dass die faktische Komplexität der Problematik ausgesprochen hoch ist und jede theoretisch noch so konsistent anmutende «Lösung» den sich ständig variierenden Realitäten kaum gerecht wird. Besonders mit Blick auf das Desiderat einer aus dem Kontext der Gesellschaft heraus erwachsenden islamisch-theologischen Deutung ist festzustellen, dass trotz der vielen Vorschläge noch kein gangbarer Weg erfolgreich erprobt zu sein scheint (Boyer 1998: 182).

Dabei verweist die stetige Studierendenzahl in den privaten muslimischen Lehrinrichtungen, und dies obgleich eine staatliche Anerkennung der Abschlüsse ausbleibt, eindeutig auf das Bedürfnis nach einer muslimisch-akademischen Reflektion des Islams (Benzine et al. 2017: 3, 8). Der Niedergang der *Islamologie* ab den 1970er Jahren ist ein antizyklischer Prozess zum Wachsen eines Bedürfnisses nach religiöser Identität und Orientierung in muslimischen Migrationsmilieus im gleichen Zeitraum. Diese gegenläufigen Dynamiken bedingen in ihrer kumulativen Wirkung das Vorhandensein eines signifikanten Deutungs- und Orientierungsvakuums; das bis dahin etablierte akademische Feld bietet im Hinblick auf ein islamisch-theologisches Wissensbedürfnis keine Wissensbeiträge an. Zwar gestattet die *Islamologie* keine dezidiert theologische Betrachtung des Islams, zumindest jedoch eine gegenständliche (Belhaj 2018: 201): Islamische Philosophiegeschichte, Theologiegeschichte, Leben-Muhammad-Forschung oder die Rezeption Islamischer Rechts- oder Exegesediskurse würden das Bedürfnis nach inhaltlicher Auseinandersetzung mit dem Islam vermutlich wesentlich abgedeckt haben. Der Rapport Benzine/Mayeur-Jaouen/Philip-Gay formuliert

diesbezüglich: « *Cette islamologie traditionnelle reste essentielle dans la formation des imams, d'un point de vue croyant* » (Benzine et al. 2017: 9). Die Erfahrungen aus den Studiengängen der deutschen Islamwissenschaft besonders zu Beginn der 2000er Jahre bestätigen diese Einschätzung. Nun ist die Auslagerung dezidiert theologischer Bildungsangebote in das private Feld wie bereits geschildert bildungspolitisch kohärent. Das Verleihungsmonopol von akademischen Titeln und Graden durch Universitäten im Namen des Staates wurde in den letzten Jahren mehrfach gerichtlich bestätigt und bestärkt (Messner 2018: 256-259). Gleichzeitig erlauben Verträge zwischen Staat und Religionsgemeinschaften einerseits sowie zwischen Universitäten und Religionsgemeinschaften andererseits, dass öffentliche Universitäten Diplome an Absolventen privater theologischer Fakultäten verleihen oder umgekehrt für eine Weiterführung des Studiums an der Universität anerkennen können (Messner 2018: 254-255). Auch die Frage öffentlicher Finanzierung privater theologischer Fakultäten ist durchaus vielschichtig. Zwar lehnt das Gesetz von 1905 jede Subventionierung religiöser Ausbildung konsequent ab, allerdings können in Fällen, wo die Ausbildung an privaten Fakultäten nicht ausschliesslich der Gewinnung religiöser Kader dient und darüber hinaus einen allgemeinen gesellschaftlichen Nutzen darbringt, dennoch Subventionen, wenn auch in kleinem Masse, bewilligt werden (Messner 2018: 255). Folgt man der konventionellen politischen Praxis des Laizitätsgesetzes, käme es hier also nicht zwingend zu Unvereinbarkeiten⁵⁴:

« La théologie universitaire bénéficie d'une incontestable reconnaissance des pouvoirs publics en France lorsqu'elle met en œuvre la méthodologie et les approches universitaires. Les instituts catholiques et l'institut protestant de théologie sont reconnus d'utilité publique et qualifiés d'établissement d'enseignement supérieur privé d'intérêt général. (...) En raison cependant d'une interprétation rigoureuse du principe de laïcité par l'administration, la théologie n'est pas ou peu sollicitée dans le cadre des politiques publiques relatives au dialogue et à l'intégration des groupements religieux » (Messner 2018: 259).

Neben diesen verfassungsrechtlichen Fragen besteht eine andere Problematik auf Seiten muslimischer religiöser Organisation. Die Beispiele privater muslimischer Lehreinrichtungen

⁵⁴ Der Bericht Benzine/Mayeur-Jaouen/Philip-Gay von 2017 ist im Hinblick auf Fragen der Verleihung von akademischen Graden durch private Institute sowie insgesamt der Bewertung der Möglichkeiten islamischer Theologie an öffentlichen Universitäten durchschnittlich deutlich reservierter als die Einschätzungen bei Messner. Die Schaffung einer öffentlichen Fakultät für Islamische Theologie, selbst unter günstigen verfassungsrechtlichen Bedingungen wie im Département Alsace-Moselle, schliesst der Bericht aus (vgl. Benzine et al. 2017: 38).

machen deutlich, dass gewisse Praktiken der wissenschaftlichen Bildung und Forschung, der Qualifizierung von Lehrkräften, der curricularen Gestaltung oder didaktischen Umsetzung vielfach nicht den Standards entsprechen, die es für eine Akkreditierung seitens des HCERES, der französischen Akkreditierungsanstalt (*Haut Conseil de l'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur*) bedürfte. Der Einfluss auf einzelne private Lehrinrichtungen durch internationale Netzwerke oder ausländische staatliche Behörden bedeutet ein weiteres politisches Hindernis, das eine zukunftsnahe Anerkennung privater muslimischer Ausbildungseinrichtungen in Frage stellt.

Der *bi-parcours*, also ein zweigliedriges Ausbildungssystem für den Bedarf islamisch-theologischer Reflektion, wie von den beiden jüngsten Berichten zur Frage der Imam-Ausbildung in Frankreich anvisiert (vgl. Benzine et al. 2017; Messner 2013), der eine parallele Stärkung sowohl öffentlich-religionswissenschaftlicher als auch privat-islamisch-theologischer Angebote beschreibt, hat zum Vorteil, dass er, unabhängig von der Frage der Bekenntnisgebundenheit, gesteigerte Möglichkeiten an gegenständlicher Auseinandersetzung mit dem Islam anbietet. Gerade für die *Islamologie* wird diese wissenschaftspolitisch gestützte Neuausrichtung vermutlich einen wichtigen nationalen und internationalen Aufschwung herbeiführen. Für das Bedürfnis nach dezidiert islamisch-theologischer Bildung, die über eine gegenständliche Schilderung von Inhalten hinausgeht und wissenschaftsbasierte Deutungs- und Orientierungsangebote an muslimische Gemeinden artikuliert, bleibt die Situation auch mit den jüngsten Entscheidungen ambivalent. Durch die Möglichkeit hochwertiger akademischer Lehr- und Forschungsqualität an den Universitäten ist davon auszugehen, dass ein gewisser Teil muslimischer Studierender, selbst bei dezidiert theologischer Studienintention, sich für islamwissenschaftliche Studiengänge entscheiden wird (Jaballah 2018: 275) und für die Qualifizierung in dezidiert theologischer Kompetenz supplementäre Angebote ausserhalb der Universitäten aufsucht. Für diejenigen, für die ein islamwissenschaftlicher Studiengang aus welchen Gründen auch immer keine Option darstellt, bleibt nur die Möglichkeit, auf privat oder im Ausland organisierte Angebote der Qualifizierung auszuweichen (Jaballah 2018: 275). Damit geht allerdings das Risiko einher, dass eine gewisse Anzahl muslimischer Studierender einen privaten Ausbildungskreislauf durchläuft und keine Möglichkeit erfährt, in einen intellektuellen akademischen Austausch zu kommen, so wie er an öffentlichen Universitäten leichter zugänglich wäre und für die geisteswissenschaftliche Fächertradition so elementar ist. Das Risiko, dass daraus eine zwar auf französischem Boden stattfindende, ideell jedoch segregierte Nachwuchsausbildung religiöser Kader resultiert, ist real.

Ob ein nachträgliches Durchlaufen eines *Diplôme Universitaire* solche eventuellen Entwicklungen kompensieren können wird, ist fraglich. Sicherlich eröffnen die DU durch ihre zivilstaatliche Ausrichtung (*formation civile et civique*) einen weiten Wissens- und Reflexionsraum über die Werte der französischen Gesellschaft und die Funktionsweise des Staates (vgl. Benzine et al. 2017: 3). Gerade für Imame, die beispielsweise aufgrund von internationaler Entsendeabkommen oder in Folge anderer Migrationswege eine islamisch-geistliche Tätigkeit in Frankreich aufnehmen wollen, sind solche Weiterbildungen ausgesprochen wertvoll. Auch mit Blick auf die Möglichkeit eines Austauschs in einem durchmischten Teilnehmerkreis haben sich die DU nachweislich bewährt (Benzine et al. 2017: 25). Gleichzeitig wirken sich bestimmte mediale Diskurse, die Muslime pauschal stigmatisieren, unmittelbar negativ auf ein solches offenes Gesprächsklima während der Fortbildungen aus, sodass die Befürchtung ernst zu nehmen ist, dass muslimische Teilnehmer sich zunehmend zurückziehen (Bobineau 2015: 127). Für in Frankreich aufgewachsene und beschulte Jugendliche, die einen Bedarf nach islamisch-theologischer Bildung formulieren, würden derart ausgerichtete Weiterbildungskurse allerdings die Erwartungen vermutlich verfehlen (Benzine et al. 2017: 27). Mit Durchlaufen des Schulwesens sollte die zivilstaatliche Bildung für diese Gruppe bereits ausreichend erfolgt sein. Die formale Nichtanerkennung des Imam-Berufs verstärkt indes die generationelle Spannung zwischen französischen Muslimen und Muslimen mit jüngerer Migrationsgeschichte, also solchen, die neu nach Frankreich migrieren. Ein gering vergüteter und staatlich nicht anerkannter Imam-Beruf bleibt für ausländische Anwärter lukrativ, wohingegen für französische Musliminnen und Muslime (wie für Gemeindeleiter von Religionsgemeinschaften allgemein), die eine theologische Ausbildung in Erwägung ziehen, signifikante berufliche und soziale Benachteiligungen hinzunehmen sind (Benzine et al. 2017: 3; El Asri 2018: 221). Damit wird ein aus der Gesellschaft reifendes Islam-Verständnis, ein *Islam de France* im veritablen Sinne, wesentlich erschwert; jede aus jüngerer Migration hervorgehende Besetzung von Imam-Positionen in Gemeinden oder Lehrposten an muslimischen Bildungseinrichtungen bedeutet integrationsprozessual ein Anfangen bei null.

4. Islamische Theologie als zivilgesellschaftliche Steuerungsform eines *Islam de France*

Das Ringen um eine angemessene Form der *Governance* des Islams in Frankreich hält trotz zahlreicher unterschiedlicher Ansätze an. Ob *gestion sécuritaire, législative, diplomatique* oder *culturelle*, alle diese Initiativen decken einen bestimmten Bedarf ab, scheinen jedoch keinen dauerhaften Gestaltungsweg vorzeichnen zu können (Goulet/Reichardt 2016: 82-99) (vgl. Kapitel B2). Der Islam in Frankreich hat seit Jahrzehnten ein enormes Legitimitätsproblem, das bisher trotz aller Regelungsversuche nicht in den Griff zu bekommen war (vgl. Oubrou 2019: 35b). Die Fragestellung, die hier im Folgenden erörtert werden soll, lautet daher: Würden islamisch-akademische Wissensangebote dieses Legitimitätsvakuum schliessen können? Auch diese Idee ist selbstverständlich nicht neu. Wichtigster politischer Schirmherr einer solchen als *gestion culturelle* bezeichneten Governance war Jean-Pierre Chevènement während seiner Amtszeit als Innenminister von 1997 bis 2000 (Frégosi 2008: 267). Leitmotiv einer solchen Steuerung ist die Grundannahme, dass eine akademische Reflektion des Islams, die Muslime als Akteure dieser Reflektion einschliesst, eine emanzipatorische und zugleich differenzierte Betrachtung der Fragestellungen rund um das muslimische Leben in Frankreich ermöglicht. In mittelfristiger Sicht würde ein solcher akademisch aufbereiteter und multiperspektivischer Islam-Diskurs, so die Annahme, die Tür öffnen können zu einem gesellschaftlichen Konsens, der einerseits Musliminnen und Muslimen erlaubt, ihr Muslimisch-Sein und ihr Französisch-Sein zusammenzudenken wie auch andererseits mit Blick auf eine pluralistische Gesellschaft eine grössere Akzeptanz für Muslime als natürlicher Bestandteil eines republikanischen Gesellschaftsverständnisses schafft. Die Möglichkeiten zur Umsetzung eines solchen Ansatzes zeigten sich in der Praxis allerdings deutlich schwieriger als durch die Initiatoren angenommen. Beziehungsweise, die Wirkmächtigkeit selbst einer idealiter gelungenen *gestion culturelle* des französischen Islams darf im Hinblick auf die Herstellung sozialer Kohäsion sicherlich nicht überschätzt werden, da eine Herstellung sozialer Kohäsion nicht bloss von einem einzigen Faktor abhängt, sondern viele unterschiedliche Bedingungen berücksichtigen muss.

Wendet man sich jedenfalls der hier spezifisch gestellten Fragestellung nach dem potenziellen Beitrag muslimisch-akademischer Reflexion für einen Prozess der sozialen Kohäsion, dann ist zunächst einmal festzustellen, dass religiöse Autorität im islamischen Religionsverständnis und insofern auf konkreter gemeindeorganisatorischer Ebene vorwiegend durch Wissenskompetenz generiert und nicht durch die Verleihung eines Amtes oder einer Funktion zugewiesen wird (El

Asri 2018: 92; Galembert 2007: 380-382; Zeghal 2004: 5-8). Es gibt demnach keine institutionelle Körperschaft, die lediglich qua ihres Amtes dazu legitimiert wäre, religiöse Autorität zu repräsentieren. Im Hinblick auf seine langjährigen Erfahrungen in der Fortbildung von Imamen am *Institut catholique de Paris* schildert Olivier Bobineau:

« Et puis elle m’a fait découvrir l’islam de l’intérieur, dans sa pluralité de sensibilités, dans son incapacité à s’auto-organiser. Je me suis rendu compte à quel point l’islam est antihierarchique et ce, depuis ses origines. Pour les politiques publiques, cela se traduit par la difficulté de trouver un interlocuteur légitime aux yeux de tous les musulmans. On est à l’opposé du schéma hiérarchique et centralisé du catholicisme romain » (Bobineau 2015: 128a).

Die Idee einer massgeblichen Stützung der *gestion culturelle* auf eine Autorität des CFCM hatte diesem Umstand nicht angemessen Rechnung getragen, sodass es nicht zu einer Entfaltung der Wirkungsmacht eines akademischen Islam-Diskurses in die gesellschaftliche Öffentlichkeit kommen konnte. Dabei liesse sich die anti-hierarchische Organisation islamischer Autorität für einen Ansatz kultureller Steuerung des Islams geradezu als ein wegweisender Vorteil verstehen. Die traditionelle Bedeutung von Wissensdiskursen in der islamischen Kulturgeschichte und das Zusprechen von Autorität als Reaktion auf ein Formulieren von Wissensbeiträgen konvergieren weitestgehend mit der Funktionsweise moderner akademischer Expertisenherstellung und Diskursdynamik, zumindest weitestgehend in den Gesellschafts- und Geisteswissenschaften. Eine akademisch aufbereitete muslimische Reflexion hätte insofern das Potenzial, durch ihre Deutungsangebote an dieses kulturhistorische Merkmal islamischer Religionsorganisation und der Herstellung von religiöser Autorität anzuknüpfen. Inwiefern eine amtliche Repräsentation des Islams notwendig sei, um gemeinschaftliche Akzeptanz von Deutungsinhalten unter Musliminnen und Muslimen zu erzeugen, soll hier zumindest in Frage gestellt werden. Vor diesem Hintergrund ist die Suche nach Modellen der Trägerschaft, die mitunter zur Gründung des CFCM oder Verträgen mit muslimischen Ländern zur Ausbildung von französischen Imamen führten, zu verstehen (El Karoui 2016: 131; Galembert 2007: 382-387; vgl. Kapitel B3). Die Frage, die sich hier folglich stellt, ist die, ob es tatsächlich eine amtlich-symbolische Autorität des Islams bräuchte, um religiöse Autorität legitimatorisch abzusichern. Würde eine akademisch garantierte Wissensproduktion muslimisch-theologischer Reflexion nicht eine solche Legitimität gewährleisten können? Inwiefern Musliminnen und Muslime einem

bestimmten Religionsverständnis folgen, so die hier formulierte These, scheint weniger eine Frage institutioneller Repräsentation als eine der diskursiven Überzeugung zu sein.

In diesem Zusammenhang würde sich das Votum von Étienne Trocmé wieder aufnehmen lassen, wonach es zielführend sei, zwischen *savants musulmans* und *imams* zu unterscheiden (vgl. Kapitel D2). Die gegenwärtige Konzentration auf Imame in europäischen Diskursen als Repräsentanten islamischer Autorität widerspricht eventuell gar der allgemeinen Praxis in muslimischen Ländern, gemäss welcher Imame überwiegend mit der Leitung liturgischer Aufgaben betraut sind, weniger jedoch wissenschaftlich reflektiertere Wissensprozesse induzieren.⁵⁵ Akademisch qualifizierte Akteure, die an traditionelle Idealbilder muslimischer Gelehrsamkeit anknüpfen, würden hier vermutlich wesentlich effektivere Beiträge leisten können und damit die muslimischen Wissensdiskurse bedeutend fortentwickeln (vgl. Makdisi 1989: 175-176).

So sehr auf Ebene der religiösen Autorität die anti-hierarchische Grundhaltung des Islams eine wissenschaftsdiskursive Steuerung begünstigt, so sehr ergeben sich auf der Ebene der politischen Kultur schwerwiegende Hindernisse. In den meisten muslimischen Staaten widmen sich heute eigenständige Behörden und Ministerien der Religionsorganisation. Die aus der religiösen Grundhaltung resultierende wissensbasierte Genese von Religionsverständnis ist historisch bedingt einer vielfach staatlich zentralisierten Organisation von Religionsangelegenheiten gewichen, die je nach Länderkontext über die Verwaltung von religiösen Liegenschaften bis hin zur Ausbildung von Imamen reicht. Im kollektiven Bewusstsein vieler muslimischer Gesellschaften trägt aufgrund dieser historischen Praxis der Staat eine Verantwortung für die Garantie religiöser Infrastruktur und Bildungsangebote. Diese Haltung scheint sich auch auf viele Akteure des Islams in Frankreich zu übertragen. So sieht der Direktor der IESH-Filiale im Norden Paris, Ahmed Jaballah, die Ausbildung von religiösen Kadern als Teilaufgabe der öffentlichen Hand an (Jaballah 2018: 276). Die Aussage von Jaballah zeigt, dass unter Muslimen in Frankreich die Erwartungshaltung existiert, dass der Staat die Gewährleistung religiöser Bildungsstrukturen als öffentlich relevante Aufgabe anerkennt und entsprechend subventioniert. Diese Erwartungshaltung führt unter den gegebenen Umständen zu einer bestimmten Form der Buhlers um staatliche Legitimierung

⁵⁵ In Bezug auf die Rolle von Imamen s. die Aussage von Francis Messner: « *Des ministres du culte cultivés en capacité de dialoguer avec les diverses formes de pensée présentes dans une société démocratique, libérale et pluraliste sont les garants du maintien de la paix religieuse et d'une société apaisée* » (Messner 2018: 249). Weiterführend auch: Schmid/Trucco: 49-52.

zwischen einzelnen privaten muslimischen Lehreinrichtungen: Diejenige Einrichtung, der es gelänge, den Zuschlag des Staates für eine Ausbildung von Imamen in Frankreich zu erhalten, würde sowohl politisch wie auch finanziell an enormer Relevanz gewinnen. Ähnlich wie im Zusammenhang mit dem Halal-Markt, wo der Staat durch die Gewähr von Zertifizierungslizenzen an drei Moscheen mittelbar in die religiöse Organisationsstruktur eingreift (vgl. Kapitel B1), würde die Anerkennung von bestimmten muslimischen Lehreinrichtungen eine massgebliche Zusicherung institutioneller Macht bedeuten (Asad 2006: 500). Es mutet daher widersprüchlich an, wenn Ahmed Jaballah auf der einen Seite die Subventionierung von privaten Lehreinrichtungen als öffentliche Aufgabe ansieht, auf der anderen Seite jedoch – für den Fall, dass jener Lehreinrichtung, der er selbst vorsteht, eine staatliche Anerkennung verwehrt wird – an die Neutralität des Staates erinnert (Jaballah 2018: 283). Nicht ohne eine gewisse Ironie wird das Streben von muslimischen Akteuren nach etatistischer Legitimation im französischen Islam-Diskurs als *Islam du Prince* bezeichnet (Baubérot 2006: 88).

Eine akademisch-theologische Reflexion, die einer religionsorganisatorischen Grundhaltung von Autorität durch Wissen folgt, hätte, gewiss unter Bedingung eines idealiter gesetzten Diskusgeschehens, schliesslich den Vorteil, dass sie nicht konfessorisch rückgekoppelt werden müsste. Die formelle Bekenntnisgebundenheit wird in Frankreich wie auch in anderen europäischen Staaten vorwiegend an der institutionellen Bindung akademischer Theologie ausgemacht, beispielsweise wenn eine religiöse Instanz die Bedingungen akademischer Theologie vollumfänglich regelt. Eine solche *théologie confessionnelle* hätte im säkularen Hochschulwesen Frankreichs keinerlei Berechtigung. Eine islamische Theologie, die ihre Legitimität durch die produzierten Wissensbeiträge generiert, wäre auf eine institutionelle Rückbindung von Legitimität, wie zum Beispiel durch eine Einberufung konfessioneller Beiräte (vgl. Lange 2014: 174-203), allerdings nicht angewiesen. Eine derart zivilgesellschaftlich gesteuerte Herstellung von islamischer Autorität könnte dann wiederum von der politischen Öffentlichkeit als Ausdruck eines allgemeinen öffentlichen Interesses gewertet werden, sodass sich daraus selbst bei Einhaltung des säkularen Trennungsprimats grundsätzlich Förderungsperspektiven unterschiedlicher Art eröffnen könnten. Die Initiative käme hier von den Musliminnen und Muslimen selbst, ein weiteres wichtiges Kriterium für die

Legitimität des Wissensdiskurses islamischer Theologie und für die Perspektive zivilgesellschaftlicher Steuerung (Boyer 1998: 338).⁵⁶

⁵⁶ Vgl. « *L'état ne peut pas instituer les interlocuteurs de l'islam en France, il faut une légitimité qui viennent de leurs communautés* » (Boyer 1998: 338).

E. Zusammenführung

1. Der öffentliche Raum: Lernort oder Vakuum religiöser und kultureller Diversität?

Die Aushandlungsprozesse der letzten Jahrzehnte, die sich um die Integration von Musliminnen und Muslimen in Frankreich drehen, erweisen sich als Ausdruck sehr komplexer Gemengelagen, in welchen migrationssoziologische, kulturelle, theologische und sowohl innen- wie auch aussenpolitische Faktoren eine anteilige Rolle spielen. Die Deutung der *affaire du foulard* als ausschliesslich religiös-kulturellen Konflikt würde einer solch komplexen Gemengelage nicht gerecht werden. Die Dynamiken dieses Konflikts lassen sich zeitlich eindeutig in das Jahrzehnt des Erwachens migrantischer Selbstbehauptungs- und Partizipationsansprüche gegenüber der neuen Heimat einordnen. Die Provokation und ostentative Demonstration der Selbstbehauptung nach Aussen, in die Öffentlichkeit, in die Schule, am Arbeitsplatz, ist subtiler Zweck dieses Anspruches. Durch die Deutung dieser Dynamiken als einen ausschliesslich religiösen Konflikt hat sich die Diskussion dahingehend verschoben, dass von nun an über einen abstrahierten Islam und dessen Vereinbarkeit beziehungsweise Unvereinbarkeit mit den Werten der Französischen Republik diskutiert wird. Die provokative Demonstration, die grundlegendes Motiv der individuellen Selbstbehauptung ist, wird umgedeutet in eine Wesensnatur des Islams, nach öffentlicher Sichtbarkeit und Dominanz zu streben. Erschwerend wirkt zusätzlich, dass die Bewertung der *signes religieux* zunehmend nach einer Wirkung und nicht nach ihrer Bedeutung vorgenommen wird. Wird nach der Bedeutung des Tragens eines «religiösen Symbols» gefragt, ist dem jeweiligen Grundrechtsempfänger Raum gegeben, seine eigene Auffassung von der Bedeutung des Tragens zu artikulieren, unabhängig davon, ob öffentliche oder gutachterliche Einschätzungen diese Artikulation anfechten oder flankieren. Durch die Neuformulierung eines «Empfängerhorizontes» verschiebt sich die gerichtliche Entscheidungsgrundlage auf einen Bereich der Wirkung, deren Art und Weise der Hervorbildung der Grundrechtsberechtigten nicht bedingen kann (Asad 2006: 501). Innerhalb der französischen Rechtstradition, wo die weltanschauliche Neutralität des öffentlichen und vor allem staatlich-institutionellen Raumes stärker geschützt wird, ist die inhaltliche Bemessung von Ansprüchen religionsfreiheitlicher Handlung nach deren Wirkung durchaus konsistent (Reuter 2008: 297). Daraus entsteht allerdings umgekehrt ein latentes Risiko, gruppenbezogene Zuschreibungen gesetzlich zu implementieren, die letztlich zu gruppenbezogener Zusicherung oder Verneinung von Grundrechten führen kann. Die Verabschiedung des *Loi sur les signes religieux* von 2004, die

relativ offensichtlich als Sondergesetzregelung im Hinblick auf das Tragen des muslimischen Kopftuchs angelegt ist, macht deutlich, dass sich hier eine gerichtlich artikulierte Reaktion entwickelt hat, an deren integrative Wirkung Zweifel erhoben werden können. Viele Studien der Psychosozialforschung zeigen zudem eine signifikante Korrelation bei muslimischen Jugendlichen auf, wonach bestimmte Verhaltensweisen, die als Ausdruck individualistischer Selbstbestimmung gelten, zeitlich zusammenfallen mit Erscheinungen, die man oberflächlich betrachtet als «Islamisierung» deuten könnte (Behr 2009: 71-75, 79-80). Ursachengerechte Differenzierungen helfen demnach, Motive der Haltungen und Handlungen effektiver zuordnen zu können. Das bedeutet nicht, dass es nicht auch Fragehorizonte gibt, die sich explizit Konflikten variierender kultureller Auffassungen oder theologischer Deutungen zuwenden müssen; es geht hier darum, grobe Verortungsfehler von Motiven, Handlungen und Haltungen zu vermeiden.

Religions- und kulturpolitisch lassen sich schliesslich sowohl in Frankreich als auch darüber hinaus für diverse europäische Gesellschaften zwei grundlegende Tendenzen der Regelung von religiöser Diversität und Pluralität beobachten (vgl. Reuter 2008: 310-313). Die erste Tendenz bestünde in einer sukzessiven und radikalen Entleerung des öffentlichen Raums, besonders desjenigen, der eine Form hoheitlicher Repräsentanz ausstrahlt, von jeglichen religiösen und kulturellen Symbolen. Der strikte republikanische Universalismus besonders in seiner Ausprägung unmittelbar nach der Revolutionszeit wäre die Spielart einer solchen Tendenz. Die technokratische Umsetzung der Neutralität des Staates wäre hier der Garant einer absoluten Gleichbehandlung wie auch des Schutzes individueller weltanschaulicher Freiheit. Die zweite Tendenz bestünde darin, zwar an einer institutionellen Trennung von Politik und Religion festzuhalten, jedoch eine kontrollierte Öffnung des öffentlichen Raumes herbeizuführen, mit dem Zweck, den öffentlichen Raum als Lernort pluralistischer Begegnung zu modellieren. Beide Tendenzen weisen grosse Chancen, aber auch Risiken auf. Eine radikale Entleerung des öffentlichen Raums würde dazu führen können, dass kommunitaristische Zusammenschlüsse gar noch verstärkt auftreten, indem sie sich zunächst abseits der Öffentlichkeit abspielen, um dann umso vehementer aufzutreten. Soziale und ökonomische Verteilungsfragen könnten solche Potenziale kommunitaristischer Segregation zusätzlich befördern. Unter Verweis auf Peter Rädler's Beschreibung der Laizität als «Schleusenbegriff» stellt Christian Walter heraus, dass eine Berufung auf das Prinzip der Laizität ganz unterschiedliche religionspolitische Ergebnisse zeitigen kann. Auf der einen Seite könne die Bedeutung individueller Religionsfreiheit nach Abwägung kollidierender Verfassungsgüter zurückgestellt werden. Auf

der anderen Seite erfahren religionspolitische Lösungen, die nach allgemeiner Auffassung die Werte der Laizität respektieren, hohe gesellschaftliche Anerkennung (Walter 2006: 174-175); damit ergibt sich ein gewisser religionspolitischer Gestaltungsrahmen bei gleichzeitiger Respektierung laizistischer Staatsräson.

Auf politischer Ebene beobachtet Astrid Reuter für Frankreich in den letzten Jahren eine zunehmende Betonung christlich-jüdischer Wurzeln der Laizität, die Frankreich *«erneut im ‘occident chrétien’ verortet, was zugleich eine feine Abgrenzung von Ansprüchen seitens der Muslime erlaubt»* (Reuter 2008: 311). Eine gleiche Tendenz nimmt auch Baubérot wahr, indem er von einem zunehmenden Bewusstsein einer *«catho-laïcité»* spricht:

« Officiellement, elle [l’identité nationale, Anm. des Autors] est laïque, or de plus en plus, la difficulté de se projeter dans l’avenir, le déclin d’une pensée progressiste au profit d’une pensée rétrogressive, le souci des ‘racines’ réactivent une identité officieuse catholique de la France, beaucoup plus culturelle que croyante : une catho-laïcité à laquelle adhère plus au moins de fait une part de la vulgate intégriste républicaine » (Baubérot 2006: 69).

Eine im zweiten Grundmodell vorgesehene Öffnung des öffentlichen Raums als Lernort pluralistischer Begegnung trägt hingegen das Risiko, dass einzelne normative Bezugssysteme den Raum dominieren und vereinnahmen, schliesslich partikuläre Normvorstellungen durchsetzen und dadurch individuelle Freiheitsräume anderer einschränken. Dies kann der Fall sein, wenn beispielsweise bestimmte Räume wie Wohnquartiere oder Schulen derart stark segregiert sind, dass sich sukzessive bestimmte Normvorstellungen implementieren oder wenn durch Formen von Zwang Menschen daran gehindert werden, ihre individuellen Normvorstellungen auszuleben.

2. Muslimisch-theologische Reflexion in Frankreich - eine Frage der Form?

Die Unterweisung in religiöser Bildung ist ein zentraler Bestandteil der Glaubensfreiheit jeder Glaubensgemeinschaft. Der säkulare Staat darf allerdings nicht selbstaktiv die Gestaltung religiöser Bildung übernehmen, sondern betrachtet dies als partikulares Interesse der infrage kommenden Religionsgemeinschaften und kann diese Aufgabe daher weitestgehend in den privaten Regelungsbereich verschieben. Demgemäss wird auch in Frankreich für das muslimische Bedürfnis nach religiöser Unterweisung weiterhin zunächst einmal die privatrechtliche Organisationsform prägend sein. Ab einem bestimmten Moment gewinnt die privat organisierte religiöse Bildung jedoch eine gesellschaftsrelevante Bedeutung und diffundiert damit notwendigerweise in eine öffentliche Interessenssphäre hinein. Der französische Staat muss dann früher oder später auf irgendeine Art und Weise auf die privaten Bildungseinrichtungen reagieren. Eine rechtliche Anerkennung einzelner privater Lehreinrichtungen würde jedoch schnell zum Vorwurf führen, der Staat greife selektiv in die private Einrichtungslandschaft ein und verletze dadurch das Neutralitätsgebot. Bleiben die privaten Lehreinrichtungen andererseits ohne jegliche gesellschaftliche Einbindung und ohne Vertragsbeziehung zum Staat, droht die Gefahr ideell und institutionell entkoppelter Ausbildungszyklen und prekärer Arbeitssituationen. Eine wie auch immer gestaltete Integration muslimisch-theologischer Reflexion in einen akademischen Kontext würde Möglichkeiten für einen fachlichen und intellektuellen Austausch eröffnen. Sie würde zudem anknüpfen an eine aus der muslimischen Religionsorganisation herrührenden anti-hierarchischen, anders formuliert, möglicherweise zivilgesellschaftlichen Generierung von religiöser Autorität.

Die Vertreter muslimischer Gemeinden in Frankreich müssten diese Form der Genese islamischer Autorität allerdings erst selbst ein Stück weit wiederentdecken (vgl. Tezcan 2007: 59-64). Die Delegation religiöser Autorität an den Staat, wie in vielen muslimischen Ländern historisch gewachsen und heutzutage gängige Praxis, nährt offensichtlich auch bei muslimischen Akteuren in Frankreich die Haltung, dass der Staat das Vorhandensein vollständiger religiöser Infrastruktur zu garantieren habe. In Abwesenheit des französischen Staates wenden sich die Gemeinden vielfach an die Herkunftsstaaten, die nach gezielten Abwägungen Unterstützung zukommen lassen und sich dadurch innenpolitischen Handlungsspielraum sichern. Eine auf akademische Wissensproduktion basierende Genese islamischer Autorität könnte dagegen die beidseitigen Abhängigkeiten reduzieren. Ohne institutionelle Rückkopplung an eine religiöse Instanz liesse sich eine muslimisch-akademische

Reflexion darüber hinaus leichter als zivilgesellschaftliche Initiative deuten, was die Möglichkeiten der Anerkennung eines öffentlichen Interesses erweitert.

Es ist demnach massgeblich die zu bestimmende Form, die die Realisierung von Angeboten muslimisch-akademischer Reflexion und einer darauf basierenden Steuerung muslimischer Lebenswirklichkeiten begünstigt oder verhindert. Das Modell eines *bi-parcours* wäre ein wichtiger erster Schritt in eine solche Richtung. Universitäre *Islamologie* und private islamische Theologie gewännen an Gelegenheit, ihre jeweiligen institutionellen und wissenschaftstheoretischen Bedingungen aneinander abzu prüfen. Ein derartiger Verhandlungsraum würde auf zweiter Ebene auf muslimischer Seite Perspektiven öffnen können für Fragen der eigenen Religionsorganisation; die Verfasstheit akademisch-demokratischer Wissensproduktion, die sich weitestgehend in einem Verständnis zivilgesellschaftlicher Gestaltungsansätze widerspiegelt, könnte gleichwertige Prozesse in der muslimischen Selbstorganisation freisetzen können.

Literaturverzeichnis

- Abbès, Makram. 2015a. Islam et modernité : le faux débat. *Les Temps Modernes* 683 (2) :160–177.
- Abbès, Makram. 2015b. Réflexions sur la sécularisation aux premiers siècles de l’Islam. In: *Religion et État. Logiques de la sécularisation et de la citoyenneté en Islam*, hg. Réda Benkirane, Riccardo Bocco, Catherine Germond, 89–104. Paris.
- Ahmed, Shahab. 2016. *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Oxford: Princeton University Press.
- Airault, Pascal. 2015. Comment le Maroc forme les imams de France. *L’Opinion*, 21. Oktober.
- Al-Douri, Tammouz. 2011. *Trouble dans l’identité nationale. Les études postcoloniales en France*. Mémoire, Université de Lyon.
- Al-Qūbānġī, Aḥmad. 2009. *al-islām al-madanī*. Beirut: Mu’assasat al-Intishār al-‘Arabī.
- Amghar, Samir. 2018. Les instituts supérieurs islamiques en France : une dynamique contrariée. In: *L’enseignement universitaire de la théologie musulmane. Perspectives comparatives*, hg. Francis Messner und Moussa Abou Ramadan, 285–303. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Ammann, Ludwig. 2007. Tariq Ramadan. Der konservative Reformer. In: *Der Islam am Wendepunkt: liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, hg. Katajun Amirpur, 23–33. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Asad, Muhammad. 2011. *Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam*. Übers. Pierre Dubois 1. Aufl. Mössingen: Ed. Bukhara.
- Asad, Talal. 1997. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. 2. Aufl. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal. 2006. Trying to Understand French Secularism. In: *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, hg. Hent de Vries und Lawrence Eugene Sullivan, 494–526. New York: Fordham University Press.
- Asad, Talal. 2009. The Idea of an Anthropology of Islam. *Qui Parle* 17 (2) :1–30.
- Ashworth, Antoinette. 1998. L’école républicaine. In: *Mélanges. Jacques Robert*, hg. Georges Vedel, 3-18. Paris.
- Asri, Fadel El. 2018. Les enjeux de la formation des Imams en Europe. In: *L’enseignement universitaire de la théologie musulmane. Perspectives comparatives*, hg. Francis Messner und Moussa Abou Ramadan, 217–234. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Asri, Farid El. 2015. Les enjeux de la formation islamique en Europe francophone. *Histoire, monde et cultures religieuses* 36 (4) :79–105.
- Azaiez, Mehdi. 2019. *Lectures confessantes vs. lectures historico-critiques du Coran: Quelles relations envisagées?* Academia.
https://www.academia.edu/38406718/Lectures_confessantes_vs._lectures_historico-critiques_du_Coran.pdf. (11. Juni 2020).
- Baubérot, Jean. 2004. *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*. Paris: Éditions du Seuil.
- Baubérot, Jean. 2005. La loi de 1905 est plus qu’une loi. In: *Faut-il réviser la loi de 1905? La séparation entre religions et Etat en question*, hg. Yves Charles Zarka, 105–130. Paris: Press Université de France.
- Baubérot, Jean. 2006. *L’intégrisme républicain contre la laïcité*. La Tour d’Aigues: Éd. de l’Aube.
- Bauman, Zygmunt. 2017. Symptome auf der Suche nach ihrem Namen und ihrem Ursprung. In: *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, hg. Heinrich Geiselberger, 37–56. Berlin: Suhrkamp.

- Baumann, Martin. 2009. Migration and Religion. In: *The World's Religions. Continuities and Transformations*, hg. Peter B. Clarke und Peter Beyer, 338–353. London, New York: Routledge.
- Beddy Ebnou, Mohammed. 2019. Les nouvelles formes de l'enseignement de l'islam en France et en Europe. In: *Islams de France, Islams d'Europe*, hg. Anne Troadec, 79–85. Louvain-la-Neuve: IISMM Diacritiques éditions.
- Behloul, Samuel M. 2012. Negotiating the 'Genuine' Religion: Muslim Diaspora Communities in the Context of the Western Understanding of Religion. *Journal of Muslims in Europe* 1 (1): 7–26.
- Behr, Harry Harun. 2009. *Was soll ich hier*. Münster: Lit.
- Belhaj, Abdessamad. 2018. Construire un enseignement de théologie musulmane à l'épreuve des sciences humaines dans le contexte européen : l'expérience de l'université catholique de Louvain (UCL). In: *L'enseignement universitaire de la théologie musulmane. Perspectives comparatives*, hg. Francis Messner und Moussa Abou Ramadan, 201–216. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Benhabib, Seyla. 2002. *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.
- Benzine, Rachid, Catherine Mayeur-Jaouen, Mathilde Philip-Gay und Pauline Pannier. 2017. *Mission de Réflexion sur la Formation des Imams et des Cadres Religieux Musulmans. Rapport*. https://www.letudiant.fr/static/uploads/mediatheque/EDU_EDU/6/3/1455063-rapport-sur-la-formation-des-imams-4-original.pdf. (11. Juni 2020).
- Benzine, Rachid. 2012. *Islam und Moderne. Die neuen Denker*. Übers. Hadiya Gurtmann. 1. Aufl. Berlin: Verl. der Weltreligionen.
- Bergeaud-Blackler, Florence. 2017. *Le marché halal ou L'invention d'une tradition*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bichler, Camille. 2019. 30 ans de l'affaire du foulard de Creil: le voile de la discorde. *France Culture*, 3. Oktober. <https://www.franceculture.fr/societe/30-ans-de-laffaire-du-foulard-de-creil-le-voile-de-la-discorde>. (22. Januar 2020).
- Bielefeld, Ulrich. 2008. Nation, Religion und postsouveräner Staat im Spiegel soziologischer Selbstthematizierungen. In: *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*, hg. Matthias Koenig und Jean-Paul Willaime, 58–96. 1. Aufl. Hamburg: Hamburger Ed.
- Black, Anthony. 2011. *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*. Karachi, New York: Oxford University Press.
- Blanchard, Pascal, Nicolas Bancel und Sandrine Lemaire, hg. 2006. Introduction. La fracture coloniale : une crise française. In: *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, hg. Pascal Blanchard, Nicolas Bancel und Sandrine Lemaire, 9–31. Paris: La Découverte.
- Bobineau, Olivier. 2015. Former des Imams à la Laïcité. Retour sur une expérience. Entretien avec Olivier Bobineau. *Le Débat* 185 (3) :125–129.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, hg. 2007. *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.
- Boos-Niazy, Gabriele. 2018. Mittedrin - aber auch in jeder Hinsicht gleichgestellt? In: *Aufbruch statt Abbruch. Religion und Werte in einer pluralen Gesellschaft*, hg. Amir Dziri; Bacem Dziri, 211–241. 1. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag.
- Bourdieu, Pierre. 2018. *Bildung*. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Bowen, John Richard. 2010. *Can Islam be French? Pluralism and Pragmatism in a Secularist State*. Princeton: Princeton University Press.
- Bowen, John. 2010. *Why the French Don't Like Headscarves. Islam, the State, and Public Space*. Princeton: Princeton University Press.

- Bowering, Gerhard, hg. 2015. Muhammad. In: *Islamic Political Thought. An Introduction*, hg. Gerhard Bowering, 152–168. Princeton: Princeton University Press.
- Boyer, Alain. 1998. *L'Islam en France*. 1. Aufl. Paris: Presses Univ. de France.
- Bréchon, Pierre. 2001. Les religions dans l'espace public : les opinions des Français. In: *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui?* hg. Jean Baudouin und Philippe Portier, 145–158. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Brubaker, Rogers. 2017. *Grounds for Difference*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- Bruce, Benjamin. 2019. *Governing Islam Abroad. Turkish and Moroccan Muslims in Western Europe*. Paris.
- Burke, Edmund. 2014. *The Ethnographic State. France and the Invention of Moroccan Islam*. Berkeley: University of California Press.
- Casanova, José. 2008. *Public Religions in the Modern World*. 6. Aufl. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, Paul. 1910. *L'enseignement de l'Arabe au collège de France*. Paris: Geuthner.
- Cesari, Jocelyne. 2001. L'unité républicaine menacée par les idéologies multiculturelles. In: *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui?* hg. Jean Baudouin und Philippe Portier, 117–132. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Cesari, Jocelyne. 2009. Islam, Immigration, and France. In: *International migration and the governance of religious diversity*, hg. Paul Bramadat und Matthias Koenig, 195–224. Kingston, ON: School of Policy Studies Queen's University.
- De Galember, Claire. 2015. Le droit à porter le voile : cause perdue ou naissance d'une politics of rights? *Revue interdisciplinaire d'études juridiques* 75 :91–114.
- Debré, Jean-Louis. 2004. *La laïcité à l'école. Un principe républicain à réaffirmer : Rapport de la mission d'information de l'Assemblée nationale*. Paris: O. Jacob.
- Delacampagne, Christian. 2005. Adapter la loi à notre temps. In: *Faut-il réviser la loi de 1905? La séparation entre religions et Etat en question*, hg. Yves Charles Zarka, 79–102. Paris: PUF.
- Deltombe, Thomas und Mathieu Rigouste. 2006. L'ennemi intérieur : La construction médiatique de la figure de l'arabe. In: *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, hg. Pascal Blanchard, Nicolas Bancel und Sandrine Lemaire, 195–202. Paris: La Découverte.
- Doytcheva, Milena. 2005. *Le multiculturalisme*. Paris: La Découverte.
- Dziri, Amir. 2018. 'An Meine gläubigen Diener: Meine Erde ist weit' (Sure 29:56): Figurationen von Raum, Zeit und Flucht in der religiösen Ideengeschichte des Islams als theologische Herausforderung für die Gegenwart. In: *Flucht und Religion: Hintergründe, Analysen, Perspektiven*, hg. Judith Könnemann, 137–156. Münster: Aschendorff Verlag.
- El Karoui, Hakim. 2016. Un islam français est possible. Institut Montaigne. <https://www.institutmontaigne.org/ressources/pdfs/publications/rapport-un-islam-francais-est-possible.pdf>. (11. Juni 2020).
- Escudier, Alexandre, Brigitte Sauzay und Rudolf von Thadden, hg. 2003. *Der Islam in Europa. Der Umgang mit dem Islam in Frankreich und Deutschland*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Féret, Corinne, Nathalie Goulet und André Reichardt. 2016. De l'Islam en France à un Islam de France. Établir la transparence et lever les ambiguïtés. Sénat. <https://www.senat.fr/rap/r15-757/r15-757.html>. (11. Juni 2020).
- Fernando, Mayanthi L. 2014. *The Republic Unsettled. Muslim French and the Contradictions of Secularism*. Durham: Duke University Press.
- Fishman, Shammai. 2006. *Fiqh al-Aqalliyyat: A Legal Theory for Muslim Minorities*. Washington DC: Hudson Institute.

- Frégosi, Franck. 2008. *Penser l'islam dans la laïcité. Les musulmans de France et la République*. Paris: Fayard.
- Fück, Johann. 1955. *Die Arabischen Studien in Europa. Bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*. Leipzig: Harrassowitz.
- Gaborieau, Marc und Malika Zeghal. 2004. Autorités religieuses en islam. *Archives De Sciences Sociales Des Religions* 125 :5–21.
- Gaborieau, Marc. 2006. What is left of Sufism in Tablighi Jamâat? *Archives De Sciences Sociales Des Religions* 135 :53–72.
- Gabriel, Karl. 2018. Die religiös-kulturelle Tiefengrammatik des Wohlfahrtsstaates. In: *Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland*, hg. Daniel Gerster, Viola van Melis und Ulrich Willems, 223–228. Freiburg: Herder.
- Galembert, Claire de. 2007. Die Zersplitterung des Islams in Frankreich. In: *Konfliktfeld Islam in Europa*, hg. Monika Wohlrab-Sahr und Levent Tezcan, 369–389. Baden-Baden: Nomos.
- Galembert, Claire de. 2008. Die Stadt Mantes-la-Jolie und ihre Moschee - Zur Genese einer neuen lokalen religiös-politischen Ordnung. In: *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*, hg. Matthias Koenig und Jean-Paul Willaime, 314–349. 1. Aufl. Hamburg: Hamburger Ed.
- Gaspard, Françoise. 1995. *Le Foulard et la République*. Paris: La Découverte.
- Gellner, Ernest. 1985. *Leben im Islam. Religion als Gesellschaftsordnung*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Godard, Bernard. 2015a. *La question musulmane en France. Un état des lieux sans concessions*. Paris: Fayard.
- Godard, Bernard. 2015b. Les États Musulmans Et L'Islam De France. *Politiques étrangère* 3 :177–189.
- Großbölting, Thomas. 2018. 'Abendland', 'Rechristianisierung' und 'hinkende Trennung'. Entstehung und Entwicklung der religionspolitischen Ordnung in der frühen Bundesrepublik. In: *Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland*. Hg. Daniel Gerster, Viola van Melis und Ulrich Willems, 73–95. Freiburg: Herder.
- Groupement d'intérêt scientifique du CNRS. 2014. Livre Blanc des études françaises sur le Moyen-Orient et les mondes musulmans. http://majlis-remomm.fr/wp-content/uploads/2014/08/Livre_blanc_Orient_septembre2014.pdf. (6. Juni 2020).
- Gutmann, Thomas. 2018. Zur Fragilität des Rechts auf gleiche Religionsfreiheit. In: *Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland*, hg. Daniel Gerster, Viola van Melis und Ulrich Willems, 162–173. Freiburg: Herder.
- Habermas, Jürgen. 2006. *Die neue Unübersichtlichkeit*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hallaq, Wael B. 2018. *Restating Orientalism. A critique of modern knowledge*. New York: Columbia University Press.
- Haut Conseil à l'Intégration. 2001. *L'Islam dans la République*. Paris: La Documentation française.
- Hmimnat, Salim. 2018. 'Spiritual Security' as a (meta-)political Strategy to Compete over Regional Leadership: Formation of Morocco's Transnational Religious Policy towards Africa. *The Journal of North African Studies*, 25 (2):1–39. Doi:10.1080/13629387.2018.1544073.
- Ibrahim, Aiman. 1994. *Der Herausbildungsprozess des arabisch-islamischen Staates: Eine quellenkritische Untersuchung des Zusammenhangs zwischen den staatlichen Zentralisierungstendenzen und der Stammesorganisation in der frühislamischen Geschichte*. Berlin: K. Schwarz.
- Jaballah, Ahmed. 2018. Des enjeux de l'enseignement de la théologie musulmane en France. L'exemple de l'institut européen des sciences humaines. In: *L'enseignement universitaire de la théologie musulmane. Perspectives comparatives*, hg. Francis Messner und Moussa Abou Ramadan, 273–283. Paris: Les Éditions du Cerf.

- Jackson, Roy. 2015. Authority. In: *Islamic Political Thought. An Introduction*, hg. Gerhard Bowering, 25–36. Princeton: Princeton University Press.
- Jacobs, Andreas und Janosch Lipowsky. 2019. *Imame - Made in Europe? Ausbildung und Beschäftigung von islamischen Geistlichen in Deutschland und Frankreich*. Konrad-Adenauer-Stiftung.
<https://www.kas.de/documents/252038/4521287/Ausbildung+und+Besch%C3%A4ftigung+von+islamischen+Geistlichen+in+Deutschland+und+Frankreich.pdf/c52f425e-22f4-e9bd-d1ba-4747b4e9cc1a?version=1.1&t=1553679831106>. (11. Juni 2020).
- Kamali, Mohammad Hashim. 2010. *Shari'ah Law. An introduction*. Richmond: Oneworld Publ.
- Koenig, Matthias und Jean-Paul Willaime, hg. 2008. Religion und die Grenzen des Politischen - Frankreich und Deutschland in religions-soziologischer Perspektive. In: *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*, hg. Matthias Koenig und Jean-Paul Willaime, 7–36. 1. Aufl. Hamburg: Hamburger Ed.
- Koenig, Matthias. 2007. Europäisierung von Religionspolitik. Zur institutionellen Umwelt der Anerkennungskämpfe muslimischer Migranten. In: *Konfliktfeld Islam in Europa*, hg. Monika Wohlrab-Sahr und Levent Tezcan, 347–368. Baden-Baden: Nomos.
- Krech, Volker. 2018. Nur wer β sagt, kann auch α sagen: Zu Reinhard Schulzes Ansatz der "retrospektiven Genealogie". In: *Islam in der Moderne, Moderne im Islam. Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag*, hg. Reinhard Schulze, Florian Zemmin, Johannes Stephan und Monica Corrado, 85–110. Leiden: Brill.
- Krech, Volkhard. 2002. *Wissenschaft und Religion: Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lange, Anne-Kathrin. 2014. *Islamische Theologie an staatlichen Hochschulen*. Baden-Baden: Nomos.
- Langlois, Claude. 2018. L'Islam et la science des religions en France aux XIXe et XXe siècles. In: *L'enseignement universitaire de la théologie musulmane. Perspectives comparatives*, hg. Francis Messner und Moussa Abou Ramadan, 19–36. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Lapidus, M. Ira. 1989. Die Institutionalisierung der frühislamischen Gesellschaften. In: *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*, hg. Wolfgang Schluchter, 125–141. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Le Monde des Religions. 2019. Cinq Questions à Tarek Oubrou Nr. 93, 2019, S. 35.
- Leveau, Rémy, Khadija Mohsen-Finan und Catherine Wihtol de Wenden. 2001. *L'islam en France et en Allemagne*. Paris: Documentation Française.
- Lory, Pierre. 2018. Enseigner les sciences coraniques à l'université en France. In: *L'enseignement universitaire de la théologie musulmane. Perspectives comparatives*, hg. Francis Messner und Moussa Abou Ramadan, 37–49. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Luhmann, Niklas. 2011. Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas. In: *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa; mit einem neuen Vorwort: Von der atlantischen Zivilreligion zur Krise des Westens*, hg. Heinz Kleger und Alois Müller, 175–194. 2. Aufl. Münster: Lit.
- Machelon, Jean-Pierre. 2006. *Les relations des cultes avec les pouvoirs publics. Travaux de la commission de réflexion juridique*. Paris: Documentation française.
- Makdisi, George. 1989. Scholasticism and Humanism in Classical Islam and the Christian West. *Journal of the American Oriental Society* 109 (2) :175-182.
- Manfrass, Klaus. 2004. Islam in Frankreich. Im Spannungsfeld von Innen- und Aussenpolitik. In: *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, hg. Heinz-Gerhard Haupt und Dieter Langewiesche, 303–342. Frankfurt a. M.: Campus Verlag GmbH.

- Manow, Philip. 2018. Die religiöse Prägung des bundesdeutschen Wohlfahrtsstaates im europäischen Vergleich. In: *Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland*, hg. Daniel Gerster, Viola van Melis und Ulrich Willems, 203–222. Freiburg: Herder.
- Maussen, Marcel. 2007. The Governance of Islam in Western Europe. A State of the Art Report. Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt. <http://menadoc.bibliothek.uni-halle.de/menalib/content/titleinfo/1301460>. (11. Juni 2020).
- Messner, Francis. 2013. La formation des cadres religieux musulmans. Ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche. https://dres.misha.cnrs.fr/IMG/pdf/rapp_messner_version_diffusion.pdf. (11. Juni 2020).
- Messner, Francis. 2018. La formation des cadres religieux en France. In: *L'enseignement universitaire de la théologie musulmane. Perspectives comparatives*, hg. Francis Messner und Moussa Abou Ramadan, 249–271. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Middell, Matthias, Marian Burchardt und Monika Wohlrab-Sahr, hg. 2015. An Introduction. In: *Multiple Secularities beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age*, hg. Matthias Middell, Marian Burchardt und Monika Wohlrab-Sahr, 1–16. Berlin: de Gruyter.
- Ministère de l'Intérieur, Direction des libertés publiques et des affaires juridiques, Bureau central des cultes. 2018. Guide des appels à projets de recherche « Islam, religion et société » 2018. <https://iismm.hypotheses.org/files/2018/05/00-Guide-candidats-AAP-2018.pdf>. (11. Juni 2020).
- Müller, Alois. 2008. Religion als vorpolitische Ressource: Welche Interessen hat der säkulare Staat an der Religion? In: *Religiöse Neutralität. Ein Rechtsprinzip in der multireligiösen Gesellschaft*, hg. René Pahud de Mortanges, 31–64. Zürich: Schulthess Verlag.
- Nohl, Arnd-Michael. 2007. Islam als religiöse Praxis der zweiten Migrationsgeneration: Eine "Medrese" von Anhängern Said Nursis. In: *Konfliktfeld Islam in Europa*, hg. Monika Wohlrab-Sahr und Levent Tezcan, 305–325. Baden-Baden: Nomos.
- Noiriél, Gérard. 2010. Une histoire du modèle français d'immigration. *Regards croisés sur l'économie* 8 (2) :32-38.
- Osterhammel, Jürgen. 2010. *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung.
- Paret, Rudi. 1966. *Arabistik und Islamkunde an deutschen Universitäten. Deutsche Orientalisten seit Theodor Nöldeke*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Paul, Jürgen. 1998. Herrschaft und Gesellschaft. Einige Bemerkungen. In: *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte*, hg. Albrecht Noth und Jürgen Paul, 173–184. Würzburg: Ergon.
- Pelletier, Denis. 1997. *Les catholiques en France depuis 1815*. Paris: La Découverte.
- Pena-Ruiz, Henri. 2005. Permanence de la loi de 1905. In: *Faut-il réviser la loi de 1905? La séparation entre religions et Etat en question*, hg. Yves Charles Zarka, 133–154. Paris: PUF.
- Peter, Frank. 2018. Jenseits des wohlgeordneten Säkularismus: Islam und Laizität in Frankreich. In: *Der inspizierte Muslim: zur Politisierung der Islamforschung in Europa*, hg. Schirin Amir-Moazami, 159–184. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Pollack, Detlef. 2012. *Säkularisierung - ein moderner Mythos?* 2. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Poulat, Émile. 1988. *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*. Paris: Cerf.
- Raḥmān, Fazlur und Ebrahim Moosa, hg. 2000. *Revival and Reform in Islam. A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Oneworld.
- Ramadan, Tariq. 2003. *Les musulmans d'occident et l'avenir de l'islam*. 1. Aufl. Arles: Sindbad.
- Rémond, René. 2005. Les raisons d'une révision. In: *Faut-il réviser la loi de 1905? La séparation entre religions et Etat en question*, hg. Yves Charles Zarka, 59–78. Paris: PUF.

- Reuter, Astrid. 2008. Kreuz und Kopftuch - Religionskontroversen in der säkularen Ordnung der Freiheit und Gleichheit. In: *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*, hg. Matthias Koenig und Jean-Paul Willaime, 271–313. 1. Aufl. Hamburg: Hamburger Ed.
- Rosanvallon, Pierre. 2017. *Die Gesellschaft der Gleichen. Unter Mitarbeit von Michael Halbrodt*. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Roy, Olivier. 2006. *La laïcité face à l'Islam*. Paris: Pluriel.
- Schäbler, Birgit. 2016. *Moderne Muslime. Ernest Renan und die Geschichte der ersten Islamdebatte 1883*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Schiffauer, Werner. 2007. Der unheimliche Muslim: Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste. In: *Konfliktfeld Islam in Europa*, hg. Monika Wohlrab-Sahr und Levent Tezcan, 111–133. Baden-Baden: Nomos.
- Schiffauer, Werner. 2015. *Schule, Moschee, Elternhaus. Eine ethnologische Intervention: "Brücken im Kiez" - ein Projekt der Stiftung Brandenburger Tor*. 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Schluchter, Wolfgang, hg. 1989. Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des Islams. In: *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*, hg. Wolfgang Schluchter, 11-124. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schmid, Hansjörg und Noemi Trucco. 2019. Bildungsangebote für Imame – ein Ländervergleich aus Schweizer Perspektive. *SZIG/CSIS-Studies* 3. Freiburg: SZIG Universität Freiburg.
https://www3.unifr.ch/szig/de/assets/public/uploads/Recherche/Schmid_Trucco_2019_Bildungsangebote_fuer_Imame.pdf. (11. Juni 2020).
- Schmid, Hansjörg. 2013. *Islam im europäischen Haus Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*. 2. Aufl. Freiburg: Herder.
- Schöller, Marco. 2000. *Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft. Prolegomena*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schönwälder, Karen. 2007. Gesellschaftlicher Zusammenhalt und kulturelle Differenz: Muslime und Debatten über Muslime in Grossbritannien. In: *Konfliktfeld Islam in Europa*, hg. Monika Wohlrab-Sahr und Levent Tezcan, 241–260. Baden-Baden: Nomos.
- Schulze, Reinhard. 1998. Die islamische Welt in der Neuzeit (16.-19. Jahrhundert). In: *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte*, hg. Albrecht Noth und Jürgen Paul, 333–406. Würzburg: Ergon Verlag.
- Schulze, Reinhard. 2003. *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*. 2. Aufl. München: Beck.
- Schulze, Reinhard. 2015. *Der Koran und die Genealogie des Islam*. Basel: Schwabe Verlag.
- Schulze, Reinhard. 2018. Die Islamische Weltliga (Mekka) und die saudi-arabische Religionspolitik. Universität Bern, Forum Islam und Naher Osten.
https://www.fino.unibe.ch/e646124/e779484/files779501/FINO_MEMO_5_ger.pdf. (11. Juni 2020).
- Schulze, Reinhard. 2019. Religion und Macht - Überlegungen zu einer Beziehungsgeschichte. In: *Welche Macht hat Religion? Anfragen an Christentum und Islam*, hg. Christian Ströbele, Tobias Specker und Amir Dziri, 55–76. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Scot, Jean-Paul. 2005. Genèse de la loi de 1905. In: *Faut-il réviser la loi de 1905? La séparation entre religions et Etat en question*, Yves Charles Zarka, 7–56. Paris: PUF.
- Shatin, Emad El-Din. 2015. Government. In: *Islamic Political Thought. An Introduction*, hg. Gerhard Bowering, 68–85. Princeton: Princeton University Press.
- Spielhaus, Riem. 2013. Vom Migranten zum Muslim und wieder zurück. Die Vermengung von Integrations- und Islamthemen in Medien, Politik und Forschung. In: *Islam und die deutsche Gesellschaft*, hg. Dirk Halm, Hendrik Meyer, 169–194. Wiesbaden: Springer.
- Stegmann, Ricarda. 2018. *Verflochtene Identitäten. die Grosse Moschee von Paris zwischen Algerien und Frankreich*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Süddeutsche Zeitung. 2018. Frankreichs Burka-Verbot verstößt gegen Menschenrechte. <https://www.sueddeutsche.de/politik/frankreich-burka-verbot-1.4181784>. (11. Juni 2020).
- Taguieff, Pierre-André. 2003. Vous avez dit « communautarisme » ? *Le Figaro*, 13. Juli.
- Tezcan, Levent. 2007. Kultur, Gouvernementalität der Religion und der Integrationsdiskurs. In: *Konfliktfeld Islam in Europa*, hg. Monika Wohlrab-Sahr und Levent Tezcan, 51–74. Baden-Baden: Nomos.
- Tietz, Christiane. 2006. Unzeitgemäße Aktualität. Religionskritik in Zeiten der "Wiederkehr der Religion". In: *Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe*, hg. Ingolf U. Dalfert, 243–258. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Toscer-Angot. 2008. Zur Genealogie der Begriffe "Säkularisierung" und "Laizität". In: *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*, hg. Matthias Koenig und Jean-Paul Willaime, 39–57. 1. Aufl. Hamburg: Hamburger Ed.
- Tyrell, Hartmann. 2008. Kulturkämpfe in Frankreich und Deutschland und die Anfänge der Religionssoziologie. In: *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*, hg. Matthias Koenig und Jean-Paul Willaime, 97–181. 1. Aufl. Hamburg: Hamburger Ed.
- Vallet, Éric. 2018. La recherche française sur le Moyen-Orient et les mondes musulmans : état des lieux. *Magazine Moyen-Orient* 40 :86–91.
- Varela, Maria Do Mar Castro; Nikita Dhawan (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*.
- Viorst, Milton. 1996. The Muslims of France. *Foreign affairs* 75 (5) :78-96.
- Walter, Christian. 2006. *Religionsverfassungsrecht. In vergleichender und internationaler Perspektive*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Watt, W. Montgomery. 1956. *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press.
- Willaime, Jean-Paul. 2011. Zivilreligion nach französischem Muster. In: *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa; mit einem neuen Vorwort: Von der atlantischen Zivilreligion zur Krise des Westens*, hg. Heinz Kleger und Alois Müller, 147–174. 2. Aufl. Münster: Lit.
- Willems, Ulrich. 2018. Religionspolitik vor neuen Herausforderungen. In: *Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland*, hg. Daniel Gerster, Viola van Melis und Ulrich Willems, 38–70. Freiburg: Herder.
- Wißmann, Hinnerk. 2018. Freiheit braucht Form!? Organisationsvorgaben als Herausforderung des Religionsverfassungsrechts. In: *Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland*, hg. Daniel Gerster, Viola van Melis und Ulrich Willems, 177–191. Freiburg: Herder.
- Zaman, Muhammad Qasim. 2015. Ulama. In: *Islamic Political Thought. An Introduction*, hg. Gerhard Bowering, 252–262. Princeton: Princeton University Press.
- Zarka, Yves Charles, hg. 2005. *Faut-il réviser la loi de 1905? La séparation entre religions et Etat en question*. Paris: PUF.
- Zeghal, Malika. 2005. La Constitution Du Conseil Français Du Culte Musulman: Reconnaissance Politique D'un Islam Français? *Archives De Sciences Sociales Des Religions* . 50 (129) :97–113.
- Zemmin, Florian, hg. 2018. Wider die islamische Exzeptionalität: Zur (Inter-)Disziplinarität der Islamwissenschaft am Beispiel des Salafismus. In: *Islam in der Moderne, Moderne im Islam. Eine Festschrift für Reinhard Schulze zum 65. Geburtstag*, hg. Reinhard Schulze, Florian Zemmin, Johannes Stephan und Monica Corrado, 159–186. Leiden: Brill

