

ZWISCHEN KREATIVEN EIGENWELTEN UND REPUBLIKANISCHEM DRUCK – MUSLIMINNEN NORD- UND WESTAFRIKANISCHER HERKUNFT IN FRANKREICH¹

Monika Salzbrunn

Während der weibliche Islam trotz der langjährigen Präsenz muslimischer MigrantInnen in Frankreich bis in die 80er Jahre im öffentlichen Raum weitgehend unsichtbar war, zeigen sich gegenwärtig vielfältige Formen einer neuen öffentlichen Manifestation der islamischen Religion. So versucht ein Teil der jungen Frauen maghrebinischer Herkunft die Dichotomie zwischen Tradition und Moderne, zwischen dem religiösen Hintergrund der elterlichen Heimat und der Lebenswelt in Frankreich in einer symbolhaft verkörperten Verschmelzung scheinbarer Widersprüche zu überwinden. Und Musliminnen aus Afrika südlich der Sahara organisieren sich zu unabhängigen Gruppen und beziehen u.a. aus der Identifikation mit dem Islam einen wichtigen Bezugsrahmen zur Abgrenzung vom und zur Verortung im als fremd wahrgenommenen Umfeld der Migration.

Seit Beginn dieses Jahrhunderts haben sich islamische Bevölkerungsgruppen in Frankreich dauerhaft etabliert. Die männlichen Arbeitsmigranten praktizierten ihre Religion auf eine für die Außenwelt unsichtbare Weise. Da die Vision der späteren Rückkehr in die Heimat sowohl von französischer Seite als auch von den Migranten selbst aufrecht erhalten wurde, schien eine auf Dauer angelegte und öffentlich sichtbare Institutionalisierung ihrer religiösen Praxis etwa durch die Errichtung von Moscheen nicht notwendig. Erst mit dem Bau der Moschee von Paris als symbolischer Anerkennung der Leistungen algerischer Soldaten in den französischen Truppen während des Ersten Weltkrieges wurde ein dauerhafter Ausdruck des Islam in Frankreich geschaffen. Als die Einwanderungspolitik 1974 offiziell beendet wurde, war der Islam nach dem Katholizismus und vor dem Judentum die zweitstärkste Religion Frankreichs. Forderungen nach Moscheen, eigenen Parzellen auf Friedhöfen (*carré musulman*) und Gebetsräumen am Arbeitsplatz (z.B. in den Fabriken von Renault in Billancourt bei Paris) forcierten das Bewußtsein von Alterität auf beiden Seiten. Damit stieg in den 80er Jahren nicht unbe-

dingt die Intensität der religiösen Praxis, aber die Zugehörigkeit zur islamischen Religion manifestierte sich auch außerhalb der Privatsphäre und wurde zum Thema u.a. auch in öffentlichen Erklärungen (Cesari/ Botiveau 1997: 87). Nach einem Gesetz von 1905 zur Trennung von Kirche und Staat werden nur bereits bestehende Kultstätten von der öffentlichen Hand getragen, nach diesem Zeitpunkt errichtete Gebäude müssen von der Religionsgemeinschaft selbst finanziert werden. Aus dieser faktischen Benachteiligung des Islam in bezug auf den Empfang staatlicher Leistungen resultiert, daß, mit Ausnahme der ersten Moschee von Paris und der 1994 erbauten Moschee von Lyon, alle in Frankreich bestehenden islamischen Gebetsräume und Kultstätten in Eigeninitiative der Gäßigen entstanden sind und unterhalten werden, wodurch die symbolhafte öffentliche Affirmation der religiösen Identität um so stärker stimuliert wird.

In den 60er und 70er Jahren erfolgte verstärkt der Zuzug der im Heimatland der Arbeitsmigranten verbliebenen Ehefrauen, d.h., ab diesem Zeitpunkt waren erstmals eine Präsenz islamischer Frauen in der französischen Öffentlichkeit und damit einhergehend die Schaffung konkreter und symbolischer Räume durch und für sie zu verzeichnen. Mit dem Nachzug der Familien der ursprünglich als Saisonkräfte angeworbenen Arbeitsmigranten wird die Notwendigkeit der langfristigen Integration der immigrierten muslimischen Bevölkerung deutlich. Die Entwicklung führt nun vom »provisorischen, diskreten, sogar schamhaften Islam der 50er Jahre« (Cesari 1998: 2) zu einer Religion, deren Anhänger mehr und mehr nach Anerkennung suchen. Das starke Gewicht der negativen, klichébesetzten »Vorstellungskraft des Okzidents«, die einerseits von Erinnerungen aus der Kolonialzeit, andererseits von der essentialistischen Sichtweise eines als einheitlich und unbeweglich wahrgenommenen Islam genährt wird, führt nach Joselyne Cesari zu drei wesentlichen Verzerrungen. Erstens: Die hochmoderne Beziehung, die die neuen Generationen zum Islam unterhalten, wird nicht wahrgenommen. Hiermit ist gemeint, daß die jugendlichen Muslime vor allem die kulturellen und ethischen Bezüge des Islam nutzen, die relativ losgelöst von den Zwängen religiöser Rituale sind. Zweitens: Das Gewicht kultureller Differenzen in der Beziehung zum Islam wird vernachlässigt, d.h. der Einfluß der kulturellen und historischen Kontexte auf die Auslegung des Koran und die konkrete Art und Weise, Muslim zu sein. Drittens: Die Vorstellung einer Beziehung zwischen Islam und Moderne wird erschwert, indem diese beiden Termini in Opposition gesetzt werden. Aus diesem Grunde blei-

ben die modernisierenden Dynamiken gewisser islamischer Bewegungen im sozialen, kulturellen wie politischen Bereich unterbelichtet.

Dieses Bündel gesellschaftlicher Projektionen und Erwartungen betrifft besonders die Angehörigen der jungen muslimischen Generation, die hierauf mit neuen Formen religiöser Praxis und mit einem spezifischen öffentlichen Auftreten reagieren. In die öffentliche Wahrnehmung gerät ein weiblicher Islam erst in der zweiten bzw. dritten Generation von Migrantinnen. Zwar waren die ersten nord- und westafrikanischen Migrantinnen mehrheitlich Musliminnen, doch blieben deren religiöse Praktiken wegen des eingeschränkten Aktionsradius, der Frauen in öffentlichen Räumen zugestanden wurde, eher im verborgenen. Als 1989 drei Musliminnen aus Creil der Schule verwiesen wurden, weil sie sich geweigert hatten, ihr Kopftuch im Klassenraum abzulegen, entbrannte eine öffentliche Diskussion, die quer zu allen politischen Lagern verlief, d.h., sowohl innerhalb der linken als auch der rechten Parteien entwickelte sich ein breites Spektrum heterogener Positionen. Der Direktor hatte sich juristisch darauf berufen, daß Zeichen religiösen Ausdrucks in der laizistischen Schule keinen Platz hätten. Allerdings hatte sich die 1882 von Jules Ferry erstellte Gesetzesgrundlage auf die Lehrkräfte bezogen, deren religiöser Einfluß auf die Schülerinnen und Schüler verhindert werden sollte; statt dessen sollte eine Art republikanische Morallehre vermittelt werden, die die religiösen Überzeugungen des einzelnen respektiert. Dieser Interpretation folgend, wurde zu Beginn der 90er Jahre dieses Jahrhunderts eine Flut von ministeriellen Erlassen herausgegeben, die in der Konsequenz darauf hinauslaufen, daß nicht das bloße Tragen von Zeichen religiöser Zugehörigkeit mit einem Schulverweis geahndet werden kann, wohl aber eine damit verbundene bekehrungsfeiernde Handlung.

Im Schatten dieser von den französischen Medien in Vorurteile schürender Manie ausgeschlachteten »Kopftuchaffäre« haben Françoise Gaspard und Farhad Khosrokhavar zwei Jahre lang Interviews² mit jungen Musliminnen in der Umgebung von Dreux und Paris geführt, die eine islamische Kopfbedeckung tragen. Die Ergebnisse der Studie sind in fünf Fallbeispielen zusammengefaßt (Gaspard/Khosrokhavar 1995: 70ff.), von denen im folgenden eines exemplarisch behandelt wird. Entsprechend lehnt sich die Darstellung auf den folgenden Seiten sehr eng an die von Gaspard/Khosrokhavar im Rahmen der Studie entwickelten Argumentationsfiguren an.³ Der von ihnen entwickelte Ansatz basiert auf einer Fokussierung von Alterität als Lebensstil.

DAS FALLBEISPIEL FARIDA

Farida, 22 Jahre alt, trägt das Kopftuch erst seit einigen Monaten. Sie wurde in Algerien geboren, kam aber im Alter von drei Monaten nach Frankreich, wo sie ihre Kindheit verbracht hat. Nachdem sie im letzten Jahr ein auf Verkaufstechniken spezialisiertes Fachabitur bestanden hat, schließt sie nun eine Ausbildung an einer Handelsschule – die praktische Ausbildungsphasen in einem Pariser Unternehmen einschließt – an. Farida beschreibt die Mitglieder ihrer Familie als praktizierende Muslime. In diesem Punkt besteht ein Unterschied zu anderen befragten Frauen, die ihre Familie als nicht-praktizierend beschreiben. In diesen Fällen beziehen die betreffenden jungen Frauen aus ihrer Verschleierung⁴ ein Gefühl der Überlegenheit gegenüber den Eltern und Geschwistern. Farida ist keine traditionell orientierte Frau. Sie spricht ein sehr gutes Französisch, hat erfolgreich studiert und arbeitet in Paris. In dem Gespräch bringt Farida zum Ausdruck, daß der Islam in Frankreich lange Zeit lächerlich gemacht und mit negativen Bildern besetzt worden sei. Sie selbst verdanke die Entdeckung des Positiven im Islam (d.h. der positiven Aspekte im Islam als Modell der Lebensführung) in Frankreich und Großbritannien organisierten Kolloquien sowie dem Kontakt mit jungen algerischstämmigen Muslimen, die auf sie eingewirkt hätten, ohne ihr Schuldgefühle zu vermitteln – so wie es Mitglieder der traditionellen Gemeinden getan hätten. Konvertierte Franzosen hätten hierbei ebenfalls eine Rolle gespielt: Sie haben in ihren Augen dem Islam zur Geltung verholfen, indem sie ihr gezeigt hätten, daß der Islam auch für Franzosen eine Option darstelle. Die islamischen Vereine hätten ebenfalls Anteil daran gehabt, sie vom Wert des Islam als Modell der Lebensführung zu überzeugen.

DER NEUE ISLAM ALS LEBENSSTIL DER ALTERITÄT

Wie Gaspard und Khosrokhavar argumentieren, geht es Farida und vielen anderen Musliminnen nun darum, das Positive am Islam herauszustellen und eine Identität, die über eine lange Zeit hinweg abgewertet worden ist, mit neuen positiven Bedeutungen zu besetzen. Der Islam bietet diesem Typ von jungen Frauen die Möglichkeit, eine erfahrene Erneidrigung zu wenden. Indem sie sich ›islamisieren‹, fordern sie einen Teil

dieser verlorenen Würde zurück, sie verschaffen sich in ihren eigenen Augen Geltung und sind keine geschichts- und vergangenheitslosen Wesen mehr. Der Islam wird in ihrem Fall zur sakralisierten Erinnerung. In der Tat ist die Vergangenheit der Eltern entweder abgewertet worden, im dunkel geblieben (insbesondere bei den *harkis*)⁵ oder von den Jugendlichen unverstanden. Besonders diejenigen jungen Muslime, die im Begriff sind, sich auf verschiedenen Ebenen (Bildung, Beruf etc.) verstärkt zu integrieren (was auf die meisten jungen verschleierten Frauen zutrifft), verspüren einen Mangel, der aus der Erfahrung ihrer Exklusion resultiert. Die Hinwendung zum Islam bedeutet für sie die Eroberung einer würdevollen Position in einer glorreichen Vergangenheit, er bietet einer Generation Sinnressourcen, deren Identität in dem Maße mit negativen Selbstzuschreibungen besetzt wurde, in dem der französische Universalismus der kollektiven Existenz dieser Jugendlichen und ihrem Unwohlsein jede Berechtigung aberkennt. Statt dessen wird der einzelne Jugendliche, der aus der maghrebinischen Immigration stammt, auf die negativste Art und Weise individualisiert. Oft ist der einzelne der bleiche Spiegel des mächtigen Stereotyps: delinquent, deviant, ein kleiner Dealer etc. Die andere Option besteht darin, sich zu integrieren. In diesem Falle muß jedoch jeder Ausdruck der kulturellen Besonderheit öffentlich unterdrückt werden. Das private Individuum darf Muslim und Araber oder Kabyle sein; im öffentlichen Raum jedoch wird dem nur wenig Raum gegeben. Das Ergebnis dieser kollektiven Marginalisierung besteht darin, daß die Fiktion der privaten Singularität nicht mehr aufrecht erhalten werden kann und man öffentlich zum Anderen wird. Man konstruiert öffentlich in der Alterität eine kollektive Identität. Und diejenigen, die die meisten Ressourcen haben, d.h., diejenigen, die auf vielen Ebenen integriert sind, verfügen in besonderem Maße über Mittel, um diese Alterität im öffentlichen Raum zu manifestieren. Die ökonomisch und kulturell am stärksten Benachteiligten verschließen sich in eine verstörte Identität, zerstören sich selbst oder das, was ihnen in die Hände fällt, werden »rasend«. Die zahlreichen anderen integrieren sich entweder bis zu einem Punkt, an dem sie jeglichen Begriff von ihrer spezifischen Identität verlieren, oder sie empfinden diesen Mangel und versuchen, sich mit einer Identität auszustatten, die den »verhöhnten« Teil ihres Seins ausfüllt. Aus dieser Perspektive betrachtet ist der Schleier bei dieser Kategorie junger Frauen ein Mittel, um sich selbst in der Differenz zu akzeptieren. Wie Gaspard und Khosrokhavar herausstellen, tragen sie ihn nicht zum Gefallen ihrer Eltern oder aus Bindung an die Tradition, sondern als eine

sakralisierte Lösung ihrer Probleme. Dieser Schleier ist eine Art, den Anderen und besonders sich selbst zu zeigen, daß man sich selbst unter schwierigen Bedingungen akzeptiert. Eine Form, sich auf die Probe zu stellen, um sich zu beweisen, daß man ein Individuum in der vollständigen Bedeutung des Wortes ist, d.h. kein »Produkt der französischen Gesellschaft«. Eine schwere Prüfung, die sich von der Feindseligkeit der umgebenden Gesellschaft nährt und der man sich mit um so mehr Entschlossenheit unterzieht, als die Anderen sich dem entgegenstellen:

Ich war mir nicht sicher, ob ich den Schleier behalten würde ... Ich dachte, daß ich gegenüber der Kritik der Leute, gegenüber den Anderen zu schwach sein würde, ich sagte mir: Nein, ich kann das nicht ... Immer auf den Anderen achten, auf seinen Blick ... Ich war nicht überzeugt, auch wenn meine Mutter mir gesagt hat, ich solle ihn tragen. Das war »Gut, ich trage ihn, das stimmt. Und hopp! Du hast vielleicht recht, Mama ...« Aber das war immer in bezug auf den Blick des Anderen. Und ich sagte mir: »Wie wird das bei der Arbeit sein?« ... Da war immer die Angst vor dem Blick der Anderen (Gaspard/Khosrokhavar 1995: 73).

Diese Erfahrung des Blickes, der verdinglicht, stellt eine Prüfung dar.⁶ Der Akt des Erduldens, des Nicht-Erliegens, stellt eine Läuterung dar, die den Kern einer durch die Mißbilligung des Anderen erlangten Individualität bildet. Die Prüfung des Schleiers verjagt, sofern man sie besteht, den Zweifel an sich selbst und läßt das Gefühl der Minderwertigkeit gegenüber den »Franzosen« verschwinden, indem sie eine neue Identität aufbaut, in der der Abstand gegenüber den Anderen im öffentlichen Raum sichtbar wird. Nicht allen gelingt diese Prüfung. Die Freundin Faridas im Minirock, die sie begleitet, fühlt sich noch nicht »reif« genug, um den Schleier zu tragen. Sie hat es mehrfach versucht und jedes Mal darauf verzichten müssen, nicht so sehr wegen des »archaischen Charakters« des Schleiers, sondern wegen der Schwierigkeit, den Blick der Anderen zu ertragen. Auf die Frage, warum sie die mit dem Schleier verbundenen Unannehmlichkeiten (wie das Erdulden einer erstickenden Hitze während des Sommers) ertrage, antwortet Farida, daß sie es tue, weil sie sich dies auferlegt habe, aber auch ebensogut, weil es das Gebot Gottes sei. Man sieht, wie sich die Konturen einer religiösen Erfahrung abzeichnen, wo der Pol der Alterität (mit dem damit verbundenen Handlungsmodell) anerkannt wird. Selbstbestätigung einerseits, ebenso bewußte Unterwerfung unter Gottes Gebote. Diese Erfahrung verleiht dem Subjekt einen Sinnhorizont, sie bietet Sicherheit bezüglich des Sinnes der Welt; sie stellt einen Rückhalt dar für eine Jugend mit ambivalenten Bezugspunkten.

Der Schleier dieser jungen Frauen, die schrittweise zur unteren Mittelklasse stoßen, ist kein symbolischer Ausdruck ökonomischer und sozialer Exklusion. Im Gegenteil markiert er den Graben, der sich zwischen Integration und Assimilation auftut. Die Frauen möchten Französinnen und Musliminnen sein, Französinnen und Gläubige. Und außerdem möchten sie diesen religiösen Glauben im öffentlichen Raum exponieren. Der Schleier ist in diesem Fall also die Weigerung, Identität in der Öffentlichkeit zu verschleiern.

DER NEUE ISLAM ALS DEPRIVATISIERUNG VON RELIGION

Diese Art der öffentlichen Manifestation zeigt eine Tendenz der »Deprivatisierung von Religion«, wie sie von José Casanova anhand von Fallstudien in Spanien, Polen, Brasilien und den Vereinigten Staaten für den Katholizismus und den Protestantismus aufgezeigt wurde.

By deprivatization I mean the fact that religious traditions throughout the world are refusing to accept the marginal and privatized role which theories of modernity as well as theories of secularization had reserved for them. Social movements have appeared which either are religious in nature or are challenging in the name of religion the legitimacy and autonomy of the primary secular spheres, the state and the market economy. Similarly, religious institutions and organizations refuse to restrict themselves to the pastoral care of individual souls and continue to raise questions about the interconnections of private and public morality and to challenge the claims of the subsystems, particularly states and markets, to be exempt from extraneous normative considerations. One of the results of this ongoing contestation is a dual, interrelated process of re-politicization of the private religious and moral spheres and renormativization of the public economic and political spheres (Casanova 1994: 5-6).

So gehört die »aktive und effiziente Beteiligung der muslimischen Frau an der Gesellschaft« (Martin 1998: 74) zu den Hauptzielen der seit zwei Jahren bestehenden *Association Sportive et Culturelle des Femmes Musulmanes de Rennes* (»Sportliche und kulturelle Vereinigung der muslimischen Frauen von Rennes«). Mittels zahlreicher Aktivitäten geht es um die Verbreitung des islamischen Glaubens in der Perspektive, daß dieser kompatibel sei mit einem westlichen Lebensstil, sei es in bezug auf die

Kleidung oder auf soziales Handeln. Die Mitglieder wollen zeigen, daß es möglich ist, gleichzeitig Studentin, Muslimin und Sportlerin zu sein.

Die Teilnahme an Veranstaltungen, die von muslimischen Frauenorganisationen initiiert werden, ist ein wichtiger Faktor bei der Konstruktion der Wir-Gruppen-Identität. So wurde 1997 ein Bericht über die Tagung der *Union Nationale des Femmes Musulmanes de France* (»Nationale Union muslimischer Frauen Frankreichs«) mit dem Untertitel »Zwischen äußerem Druck und brüderlicher Energie« versehen. In ihrer Eröffnungsrede ging die Präsidentin Louisa Latrache auf die wichtige Bedeutung des gemeinsamen Widerstandes der Frauen gegen öffentliche Angriffe ein:

Heute befindet sich der Muslim in Frankreich am Zusammenfluß diverser Schwierigkeiten bei der Ausübung seiner Glaubenspraxis. Angesichts des Umstands, daß ihre Religion durch eine zu oft schlecht informierte westliche Gesellschaft auf den Index gesetzt wurde, angesichts des Fehlens eines richtigen Zusammenhaltes innerhalb der Gemeinde, der mehr oder weniger schlechten Kenntnis ihrer Religion und der dazugehörenden arabisch-islamischen Kultur, und einem sozialen und beruflichen Leben, das nur wenig Zeit läßt für ein Andenken und eine Verehrung Gottes, des Einzigsten, hätte man denken können, daß die Muslime sich gehenlassen und eine zu zwanghaft gewordene Praxis vernachlässigen oder ganz darauf verzichten. Aber dem ist nicht so. Wir wohnen heute der Bestätigung einer tiefen, authentischen Bewegung bei, die andauern wird: der Wiederentdeckung des Interesses am und der Liebe zum Islam. Die muslimische Frau, die an diesem Prozeß beteiligt ist, ist die ideale Zielscheibe für eine Konfrontation zwischen ›islamischem Gesetz‹ (*shari'a*) und dem französischen Laizismus, der versucht, dessen Anwendung Grenzen zu setzen, während er gleichzeitig, besonders in Europa, seine rechtliche Legitimität anerkennt. So wird die muslimische Frau oft durch äußeren Druck, der ihre Energie erschöpft, gelähmt. Sie wird daran gehindert, sich den wahren Herausforderungen der muslimischen Gemeinde in Frankreich zu stellen. Wir müssen in der Brüderlichkeit und in der Einheit unsere Energie wiederfinden!

Dieser spezifischen, zwischen Inklusion und Exklusion vermittelnden Position der islamischen Frauenorganisationen entsprach, daß während der Veranstaltung eine Schülerin aus Aulnay-sous-Bois gefeiert wurde: Sie war wegen des Tragens ihres Schleiers der Schule verwiesen worden und hat ihr Abitur 1996 mittels Fernunterricht mit der Note »sehr gut« bestanden. Die Marginalisierung hat sie auch nicht davon abhalten können, die Eingangsprüfung zum Medizinstudium als Vierzigste von 600

BewerberInnen zu bestehen. Die an dem Kongreß teilnehmenden Frauen bestärkten sich gegenseitig darin, trotz Widerständen als Musliminnen einen respektablen Platz in der französischen Gesellschaft einzunehmen. Diese Frauen richten die Konsequenzen bzw. die Reaktionen auf die Ausschlußerfahrungen nicht gegen sich oder gegen das französische, nicht-islamische Umfeld, sondern suchen einen stolzen, eigenen Weg, sich im Bewußtsein der Alterität aus der Marginalität heraus zu integrieren.

DER NEUE ISLAM UND DIE KONSTRUKTION EINER DIASPORA

Im Unterschied zur obigen Position von Gaspard und Khosrokhavar sieht Chantal Saint-Blancat (1997: 13) die sich entwickelnde Diaspora von Muslimen als einen Ort der Spannungen, ständiger Neuapassungen, als einen Raum der Fragmentierungen wie auch vereinigender Prozesse – auf der symbolischen Ebene und auch auf der der sozialen Praktiken. Diese pluralistische Dynamik ist fruchtbar: Die Bewältigung von Konflikten, die aus der Infragestellung des Islam der Diaspora und der Neuverhandlung der sozialen Position der MigrantInnen resultieren, eröffnet Handlungsfelder für neue Akteure. Dies gilt insbesondere für muslimische Frauen, die in dieser Phase der Diasporabildung eine zentrale Rolle spielen. Sie führen soziale Formen der Transgression ein, der Innovation, in einem Wort, der sozialen Veränderung; ihre Aktionen unterstreichen die Schwächen der Antidiskriminierungspolitiken und der verschiedenen europäischen Integrationsmodelle. Als Konstrukteurinnen neuer Identitäten der Diaspora sind sie zentrale Akteurinnen der Spannungen und Widersprüche zwischen Geschlechtern und Generationen innerhalb ihrer Gemeinden und Schlüsselfiguren eines kulturellen Projektes, das die muslimischen Spezifitäten und die europäischen kulturellen Modelle zu versöhnen sucht (Saint-Blancat 1997: 185).

Daß die Dynamik der Diaspora auch hochgradig segregative Formen annehmen kann, zeigt der Lebensstil spezifischer Gruppen, die sich von der als fremd oder unrein definierten gesellschaftlichen Umgebung möglichst stark abgrenzen wollen. Die Probleme, die damit einhergehen, als Muslim außerhalb der *Dar-al-Islam* zu leben, werden unterschiedlich gelöst. Die mit stetigem Erfolg sich verbreitende *Tablighi Jama'at* pakistischen Ursprungs, in Frankreich bekannt als *Foi et Pratique*, und

Bruderschaften wie die algerische *'Issâwa* (Andezian 1983: 64) zeugen von dem Rückzug in neu- bzw. rekonstruierte gemeinschaftliche Bezugsmuster. Indem innerhalb einer als bedrohlich empfundenen Umgebung in einem sakralisierten Raum eine Möglichkeit zur regelmäßigen Ausübung des Kultes organisiert wird, verstärken sich die Integrität der *Jam'ia* (religiöse Gruppe) und die kollektive Identität der algerischen Migrantinnen, die sie bilden. Die an der von Sozzie Andezian untersuchten *Jam'ia* teilnehmenden Frauen festigen mit der regelmäßigen Teilnahme an den mystischen Kreistänzen nicht nur die Bindungen untereinander, sondern sakralisieren hierdurch auch die Beziehungen zu Dorf- und Familienmitgliedern in der Heimat.

DER RITUALISTISCHE ISLAM ALS ÜBERLEBENSSTRATEGIE VON FRAUEN

Die sich verschleiernden jungen Maghrebinerinnen sind insgesamt in der Minderheit. Ein großer Teil der jungen Frauen setzt nicht auf Differenz und kleidet sich ähnlich wie die meisten Französinnen. Insgesamt orientiert sich der Lebensstil am französischen Durchschnitt, und die Frauen reduzieren die Ausübung der Praxis des Islam auf Gelegenheiten wie das Fasten im Ramadan. Für Jocelyne Cesari (1998: 8) ist mit der Herauslösung aus dem kulturellen Kontext der Herkunft, in dem die Praxis der Religion für das gesamte Umfeld sichtbar war, eine bewußte individuelle Entscheidung für die religiöse Praxis in der Migration verbunden. Dies gilt jedoch nur für Situationen, die mit einem Zerfall der Herkunftsgemeinde einhergehen, d.h. insbesondere mit einem Verschwinden sozialer Kontrolle im Stadtviertel. Junge Maghrebinerinnen, die den familiären Kontext verlassen, um etwa dem religiös legitimierten Druck auf das Wahren der Familienehre zu entgehen, suchen in neuen Kontexten (z.B. in Übergangszeiten in Wohnheimen für Jugendliche) nach Möglichkeiten, vertraute positiv besetzte religiöse Praktiken wie z.B. das Einhalten des Ramadan zu pflegen. Dies erfolgt bei gleichzeitiger Ablehnung anderer, durch den Vater oder großen Bruder im Namen des Islam verteidigten Normen (in bezug auf Jungfräulichkeit, Kleidungsvorschriften etc.). Die Beibehaltung begrenzter, temporärer Formen religiöser Praxis ist in diesem Fall eine Strategie, um den Wechsel in andere konkrete Lebenszusammenhänge abzufedern. Hierbei handelt es sich um vielfältige, kreative Strategien im Umgang mit der Zerrissenheit zwischen dem familiä-

ren Erwartungsdruck, einer stereotypen, fixen Vorstellung entsprechen zu sollen, und den abweichenden Verhaltensweisen (wie z.B. dem heimlichen Ausgehen mit Freunden) in der Praxis. Dies gilt auch für Grenzsituationen, in denen sich junge Französinnen magrebinischer Herkunft befinden, die von zu Hause flüchten und bei staatlichen Institutionen (Beratungsstellen und betreuten Wohnheimen für Jugendliche von 18 bis 25 Jahren) Hilfe suchen.⁷ Motive wie die Flucht vor einer von den Eltern arrangierten Hochzeit, vor im Namen des Islam auferlegten Kontrollen, vor der Vorherrschaft des großen Bruders führen nicht unbedingt zu einer völligen Ablehnung aller Aspekte des Islam. Es lässt sich hier ein vom Individuum selbst entschiedenes Festhalten an einzelnen Formen der religiösen Praxis wie der Beachtung des Ramadan oder dem Praktizieren einzelner Gebete beobachten. Jedoch zeigen diese jungen Frauen äußerlich keine Identifikation mit dem Islam.

Im Unterschied zu diesen Perspektiven sieht Farhad Khosrokhavar (1997: 124), jedoch in wesentlich engerer Perspektive, nur zwei Reaktionsmöglichkeiten: eine Radikalisierung durch Annahme der Normen der französischen Gesellschaft (wobei hier zu fragen wäre, ob diese nicht sehr viel heterogenere Modelle bietet als in dieser dichotomen Opposition angenommen) oder die Annahme eines Islam, die die jungen Frauen in der französischen Gesellschaft in eine heikle Lage bringt, jedoch ein Weg ist, mit den durch die Eltern verhängten Verboten und (insbesondere räumlichen) Begrenzungen der eigenen Bewegungsfreiheit umzugehen und gleichzeitig eine Identität zu erlangen, die ihrem Leben Sinn verleiht. Nach meinem Verständnis legt Khosrokhavar einen zu starken Akzent auf das Gefühl der Ausgeschlossenheit, der Revolte (in den Vorstädten) und stellt einen zu einfachen Zusammenhang mit einem Rückzug in islamische Praktiken dar.

KREATIVE HANDLUNGSSTRATEGIEN ZWISCHEN ÖFFENTLICHKEIT UND PRIVATHEIT – MUSLIMISCHE MIGRANTINNEN AUS WESTAFRIKA

Während es in Frankreich zahlreiche Arbeiten⁸ über magrebinische Musliminnen gibt, wird die Situation von Musliminnen aus dem Afrika südlich der Sahara entweder in allgemeinen Studien zu Migranten in Frankreich (z.B. durch Timera 1996) analysiert – dort jedoch meistens unter der einschränkenden Perspektive als Ehefrau – oder unabhängig

von der Religion in Studien zu afrikanischen Frauenorganisationen in Frankreich behandelt (vgl. Nicollet 1998; Quiminal 1998). Weitgehend unterbelichtet blieben bislang hingegen die Transformation und Diversifizierung spezifisch weiblicher Formen islamischer Praktiken unter den Migrantinnen aus diesem Raum. Auch die Zusammenhänge zwischen (west-)afrikanischen Frauenorganisationen und den Religionen ihrer Mitglieder wurden bis jetzt nur am Rande thematisiert.

Obwohl bereits seit der Nachkriegszeit systematisch Bauern aus der Sahelzone als Arbeitskräfte angeworben wurden, erfolgte der Zuzug der Ehefrauen erst nach Beendigung der Einwanderungspolitik in den 80er Jahren. Die ersten Migranten, die eine Familienzusammenführung organisierten, versuchten, eine ideologische Rechtfertigung ihrer Praxis zu erlangen, so daß Gelehrte und spirituelle Führer zur Beratung herangezogen wurden (Timera 1996: 99). Die von den Frauen in Frankreich vorgefundene Struktur war auf provisorische Aufenthalte der Männer ausgerichtet. Wichtige soziale Bezugspunkte wie die Wohnheime für Gastarbeiter wurden von den Männern auch nach dem Wechsel in familiäre Haushalte als regelmäßige Treffpunkte für politische, religiöse oder ökonomische Aktivitäten aufrechterhalten. Die Frauen, zunächst weitgehend isoliert, vermochten sich im Laufe der Zeit bis zu einem gewissen Grad aus der männlichen Dominanz zu lösen (Nicollet 1998: 86). Besonders in den Anfangsjahren waren die Frauen unter dem Druck, der Erwartung einer ›guten Ehefrau‹ und ›guten Mutter‹ zu entsprechen, starken Zwängen unterworfen. Gab es innerfamiliäre Konflikte, bei denen französische Institutionen im Sinne der Ehefrauen intervenierten, so zog dies bei den Familien einen verstärkten Rückzug auf konservative Normen nach sich, der sich in einer – gemessen an der Entwicklung im Herkunftsland – wesentlich intensiveren Praxis sakralisierter Traditionen äußert. Dieses Festhalten an bzw. Wiedererfinden von Traditionen ist eine Reaktion auf die Intervention des Staates in den Alltag der Frauen sowie auf andere Veränderungen ihrer Lebensbedingungen. Nach Catherine Quiminal (vgl. Nicollet 1998: 89) ›verlieren‹ die Frauen bei der Ankunft in Frankreich den größten Teil ihres erworbenen Alltagswissens, d.h., dieses Wissen wird in der veränderten Umgebung nutzlos. Die mehrheitlich nicht alphabetisierten Frauen verfügen nur über rudimentäre Kenntnisse der französischen Sprache. Kaum eine ihrer habituellen Gesten ist in der begrenzten Umgebung eines möblierten Zimmers in der Großstadt reproduzierbar; viele Verhaltenscodes müssen neu erlernt werden. Die Frauen haben es bei der Organisation ihres Alltagslebens und dem Erlernen der

dazu notwendigen Kompetenzen (z.B. dem Bedienen unbekannter Maschinen, dem Umgang mit verwaltungstechnischen Vorgängen etc.) mit einer Vielfalt neuer sozialer Umgebungen und materieller Objekte zu tun und erschließen sich erst im Laufe der Zeit routinemäßige Zugänge zu ihnen. Bei aller Assimilation verbleiben jedoch Bereiche, in denen die aus Afrika vertrauten Verhaltensweisen dominieren: Die Einrichtung der Wohnung, die Esskultur, das äußere Erscheinungsbild in der Kleidung, der Frisur und dem Schmuck orientieren sich in ihrer symbolischen Bedeutung weiterhin am afrikanischen Heimatkontext und werden von den Frauen mit der Zugehörigkeit zum Islam assoziiert. Dies gilt insbesondere für die *Toucouleur* und *Soninke* (aus der Region um den Fluss Senegal, d.h. aus Mali, Mauretanien und dem Senegal).

Eine Erfahrung dominiert in der Erinnerung der Frauen an die Ankunft in Frankreich: Ein Gefühl der Einsamkeit, der Isolation, überschattet die Migration, da die bekannte Großfamilien- und Dorfstruktur nur begrenzt vorhanden ist. Überkonfessionelle Vereinigungen afrikanischer Frauen bilden sich, in denen auch spezifische Probleme wie die der Polygynie, die von ca. 25 bis 30 % der in Frankreich lebenden *Soninke* und *Toucouleur* praktiziert wird, thematisiert werden. In diesem, ethnische Zusammenhänge übergreifenden Kontext werden gemeinsame Handlungsstrategien entwickelt, die dem Bezugsrahmen der Herkunfts- und dem der Ankunftsgesellschaft Rechnung tragen und u.U. zu einer neuen hybriden Lebensweise verwoben werden. Schließlich führt die Europäisierung der Frauen im Sinne eines multiplen eigenständigen Engagements der Frauen in verschiedenen sozialen Feldern nicht zu einem Identitätsverlust, sondern im Sinne von Edgar Morin zur Herausbildung polyidentitärer Muster (Nicollet 1998: 99). Ein wichtiger Faktor bei der Erlangung einer graduellen Autonomie ist der Zugang zu eigenen Einkünften, sei es durch den Aufbau von Kleinhandelsnetzwerken dank des durch *Tontines* (Sparclubs) erworbenen Investitionskapitals oder durch Lohnarbeitsverhältnisse. Legitimiert wird diese Orientierung nach außen mit der Pflicht, auf die Erwartungen der im Herkunftsland verbliebenen Familienmitglieder nach finanzieller Unterstützung reagieren zu müssen.

Während sich den Frauen der Nutzen des Zusammenschlusses nach dem Modell der Sparclubs unmittelbar erschloß und diese somit schnellen Zuwachs erlangten, konnten sich Gruppen wie die *Association de Femmes d'Afrique de l'Ouest* (»Vereinigung der Frauen aus Westafrika«) erst schrittweise als Interessenvertretung der Frauen durchsetzen. Wie bereits oben erwähnt, geben die Zusammenkünfte u.a. Gelegenheit zum

Kleinhandel untereinander oder zur Entwicklung von Handlungsstrategien im Umgang mit polygynen Lebenssituationen. Zweit- oder Drittfrauen befinden sich rechtlich in besonders prekären Umständen, da die Polygynie nach den neuesten Einwanderungsgesetzen des Innenministers Jean-Pierre Chevènement nicht mehr erlaubt ist, wohl aber in einigen Fällen toleriert wird. Mit der Weigerung der Präfekturen, in diesen Fällen Aufenthaltsgenehmigungen zu erteilen, steigt die Abhängigkeit der Frauen vom Ehemann.

Ein wichtiger Faktor bei der diskursiven Konstruktion der Wir-Gruppe ist die gemeinsame Hautfarbe. Bei teilnehmenden Beobachtungen einer Frauenorganisation in einem südlichen Vorort von Paris hörte ich häufig rhetorische Einleitungen wie »Wir als schwarze Frauen« oder »Wir als Afrikanerinnen sind alle gleich, wir müssen uns solidarisieren«. Diese schienen in der öffentlichen Rede zunächst eine größere Bedeutung zu haben, als die Selbstzuschreibung zur *Umma* – obwohl es sich bei den anwesenden Mitgliedern ausschließlich um Musliminnen handelte. Wenn der Islam nach Mahamet Timera (1996: 161) bei den *Soninke* auch eine hohe Präferenz innerhalb der Identitätskonstruktion einnimmt, so erscheint die Religion im weiblichen Diskurs dieser Gruppe von Migrantinnen eher im Privaten. An erster Stelle tauchte wiederholt im Diskurs die Identifikation als »Schwarze« im Unterschied zu den »Weißen« auf. Dennoch ist das Bewußtsein der gemeinsamen islamischen Religion ein wichtiger Faktor bei der Konstruktion einer transethnischen und transnationalen Frauensolidarität.

Die senegalesische Gründerin dieser Frauenorganisation, Y., ist Mitglied der *Tidjane*-Bruderschaft. Im Gegensatz zu der Bruderschaft der *Muriden*, deren spirituelle Führer sich nur unter den Nachkommen des Gründers Cheikh Ahmadou Bamba rekrutieren und wie Heilige verehrt werden, bietet die religiöse Bildung bei den *Tidjanen* eine der Voraussetzungen, *Marabout* (religiöser Vermittler zwischen Gläubigen und Allah) zu werden. Y. schätzt die diskrete Reserviertheit der *Tidjanen* in der Migration. Neben Fotos des *Tidjane-Marabouts* Ibrahima Niass aus Kao-lack, dessen Zweig Y. angehört, hängt auch ein Kalender mit dem Abbild des letzten *Khalif général* (höchster Repräsentant der *Tidjanen* im Senegal) El Hadj Aziz Sy an der Tür. Am Kleiderschrank daneben klebt eine Benetton-Werbepostkarte mit einem schwarzen und einem weißen Kind. Im Bücherschrank steht eine arabisch-französische Version des Koran neben Werken von Albert Camus. Y. hat eine zwölfjährige Tochter, die Basketball spielt und Musik der Spice Girls hört. Der Ehemann von Y.

lebt im Senegal und hält per Internet-Telefongesprächen Kontakt. Am Kühlschrank hängt ein Foto von ihm, auf dem er die französische Tageszeitung *Le Monde* liest.

Zu der im gegenüberliegenden Hochhaus befindlichen Moschee haben nur Männer Zutritt. Y. sagt, sie verrichte die täglichen fünf Gebete zu Hause. Sie meint augenzwinkernd, eigentlich müsse sie sich verschleiern, tut dies jedoch nicht. Senegalesische Frauen, die aus religiösen Gründen »wie im Iran ihren ganzen Körper verhüllen«, findet sie lächerlich, da die Kleidungsnormen ihrer Ansicht nach kulturell unterschiedlich seien. Die von vielen *Soninke* in Frankreich versteckt im Namen des Islam und der Tradition praktizierte Exzision (d.h. Amputation der Klitoris) lehnt sie strikt ab. Seit die sexuelle Verstümmelung in Frankreich verboten ist und mit hohen Strafen geahndet wird, werden viele junge Mädchen in den Ferien in Mali verstümmelt. Einigen Müttern gelingt es, die Reise zu verzögern oder zu vermeiden, andere reproduzieren die selbst erfahrene Gewalt an ihren Töchtern, wieder andere können sich, unterstützt von westafrikanischen Frauenorganisationen, dieser Praxis widersetzen. Am 2. Februar 1999 begann in Paris ein Prozeß gegen eine 52jährige Französin malischer Herkunft, die der sexuellen Verstümmelung von ca. 50 Mädchen im Alter von einem Monat bis zehn Jahren beschuldigt wird. Mit angeklagt waren 22 Mütter und fünf Väter. Hauptklägerin war erstmals eines der Opfer, eine inzwischen 18jährige Senegalesin, die zum Zeitpunkt der Tat acht Jahre alt war. Anlässlich dieses exemplarischen Prozesses bestritten zahlreiche Westafrikanerinnen öffentlich sowohl die in Teilen des Migrantenmilieus verbreiteten Vorstellungen von der Unabdingbarkeit der Exzision für die Integration und Heiratsfähigkeit der Mädchen als auch die Auffassung, diese Handlung sei eine islamische Pflicht.

In ihrer ehrenamtlichen Arbeit als Präsidentin der Frauenorganisation nimmt Y. gelegentlich eine Position als Vermittlerin zwischen Repräsentanten französischer Institutionen und den Familien oder auch die Rolle einer vertrauenswürdigen Beraterin bei intrafamiliären Konflikten ein (z.B. bei Gewalt unter Ehefrauen). Sie hat gute Kontakte zum Bürgermeister und zu Institutionen des französischen Staates (z.B. Beratungsstellen mit Sozialarbeitern), gleichzeitig ist sie für eine senegalesische Oppositionspartei im Wahlkampf unter den Migranten aktiv. Unter der konservativen Regierung hatte sie eine Anstellung bei der Bezirksregierung ihres Kreises – die sie jedoch ironischerweise unter der Linkenregierung wieder verloren hat. Ihre Präsenz in multiplen Kontexten kann als

Beispiel für die Emergenz »transnationaler sozialer Räume« gesehen werden. Damit sind nach Ludger Pries Prozesse gemeint, die über die Herausbildung einer Minderheit oder Diaspora hinausgehen:

Vielmehr bilden sich neue soziale Wirklichkeiten (Handlungsnormen, Kulturmilieus, Lokalökonomien, soziale Netze etc.) heraus, die die vorherigen sozialen Verflechtungszusammenhänge sowohl der Auswanderungsregion wie auch der Ankunftsregion qualitativ transformieren und sich als neue Sozialräume zwischen und oberhalb dieser aufspannen (Pries 1996: 472).

Der Islam bietet eine moralische Legitimation für Y. und steht in keinem Gegensatz zu ihren Aktivitäten. Neben der in Fremd- und Selbstzuschreibungsprozessen diskursiv konstruierten Identität als Afrikanerin bzw. Schwarze, wenn sie sich auch gegenüber Afro-Amerikanerinnen abgrenzt, ist die gemeinsame Identität als Muslimin wichtig im Kontakt mit anderen Frauen in der Stadt, zu denen sie ein Vertrauensverhältnis unterhält. Für Y. ist ihre Identität als Muslimin ein Aspekt unter vielen anderen, die ihre Persönlichkeit ausmachen. Ihre Zugehörigkeit zu einem bestimmten Zweig der *Tidjane*-Bruderschaft versteckt sie nicht, macht sie jedoch auch nicht durch äußere Zeichen oder Diskurse offensichtlich.

FAZIT

Bei den französischen Musliminnen sowohl nord- als auch westafrikanischer Herkunft ist zu beobachten, daß der Islam als Bindeglied zwischen verschiedenen sozialen Bezugsfeldern fungiert, d.h. nicht zur ausschließlichen Abgrenzung gegenüber einer als feindlich gesinnt wahrgenommenen Umgebung, sondern als Mittel zur Selbstbestätigung in der mehrere Kontexte miteinander verbindenden Identitätsbildung. Die Religion ist eine entscheidende Hilfe bei der Konstruktion der Identität und der Beanspruchung neuer sozialer Räume im Migrationskontext. Dabei geht es nicht mehr um einen Rückzug aus der öffentlichen in die Privatsphäre, sondern im Gegenteil um eine Deprivatisierung (Casanova 1994: 216) der Religion, die zu einer verstärkten Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit und zu einer Implikation islamischer Referenzen in verschiedene Lebensbereiche führt.

Unter den dynamischen Aspekten des modernen Islam bei jungen

Französinnen maghrebinischen Ursprungs sind folgende hervorzuheben: die Abkehr von den Eltern durch eine rigider Praxis und damit einhergehend eine höhere Selbstwertschätzung und (bei einem Teil der verschleierten Frauen) ein Bewußtsein der eigenen Reinheit als Legitimation für de facto mehr Freiraum gegenüber den Eltern; eine Manifestation von positiv neudefinierter Alterität in einer als zurückweisend empfundenen Welt, akzentuiert durch das individuelle Bekenntnis zur Religion; eine versöhnliche innere Verbindung der Identitäten als Französin und Muslimin; feministische Forderungen nach Frauenarbeit, Gleichbehandlung, Aufwertung der Frau in ihrer Bedeutung für die Gesellschaft und theologische Argumentationen gegen Polygynie. Hiernach sei nur der Prophet Mohammed in der Lage gewesen, seine Frauen gleich zu behandeln – so wie es als Voraussetzung für eine polygyne Lebensweise im Koran gefordert wird.

Das z.T. vehemente Auftreten der Frauen als Musliminnen ist in gewisser Hinsicht Teil eines weitreichenden Prozesses, der durch das öffentliche Zeigen von Differenz ins Rollen gebracht wurde. Was bereits während der Französischen Revolution von Abbé Grégoire in bezug auf die Juden postuliert wurde, nämlich daß sie keine Rechte als Gemeinde erhalten, sondern jedes Mitglied als gleichwertiges Individuum behandelt werden sollte, wird immer noch von einigen Vertretern der Republik aufrecht erhalten.

Für Migrantinnen aus Afrika südlich der Sahara ist der Bezug zum Islam eine wichtige Brücke zur Herkunftsregion. Nachdem in den 80er Jahren französische Feministinnen Wortführerinnen im Kampf gegen die Exzision waren, manifestieren sich zunehmend die betroffenen Westafrikanerinnen selbst. Dies führt zu einer differenzierten Konstruktion spezifischer Formen islamischer Praxis, in denen die Exzision als ursprünglich nicht islamisch und unwürdig abgelehnt wird. D.h., das persönliche Verständnis vom Islam wird mit neuen konkreten Inhalten gefüllt. Allerdings gilt diese Entwicklung nicht für die gesamte westafrikanische Migrantengemeinde. So rechtfertigen viele Frauen die Exzision mit einer diffusen Mischung aus Tradition und Religion und erfüllen so die Erwartungen ihrer sozialen Bezugsgruppen (d.h. der in Westafrika verbliebenen Familienmitglieder sowie der in Frankreich lebenden Verwandten, Nachbarn, Kollegen etc.). Es gibt in vielen Bereichen Unterschiede zwischen den vorwiegend in transnationalen Bruderschaften organisierten *Wolof* und den eher in lokalen Bezügen verhafteten *Soninke* aus dem Senegal und aus Mali. Die religiöse Praxis der Frauen bleibt im allgemeinen

in der Privatsphäre, d.h. öffentlichen Blicken verborgen. Insgesamt wird der weibliche Islam zu einer wichtigen Referenz bei der Neukonstruktion alltagsweltlicher Handlungsstrategien, die im günstigsten Fall zu einer integrierenden Verortung im Migrationskontext führen.

ANMERKUNGEN

- 1 Dieser Artikel ist mit freundlicher Unterstützung eines »DAAD-Doktorandenstipendiums im Rahmen des gemeinsamen Hochschulsonderprogramms III von Bund und Ländern« entstanden.
- 2 Kritisch ist dabei anzumerken, daß, obwohl in den Interviews eine diskursive Auseinandersetzung mit den Befragten gefordert wird, die Befragenden zu stark mit provokanten Suggestivfragen operieren. Das Interview ist zum großen Teil als Diskussion konstruiert, in der das vehemente Verteidigen persönlicher Meinungen gefordert wird. Mit dieser Methode sollen möglichst impulsive, direkte Reaktionen hervorgerufen werden, allerdings wird die thematische Richtung sehr stark von den Befragenden bestimmt und damit die Möglichkeit zur selbständigen Reflexion bei den Befragten eingeschränkt.
- 3 Alle Übersetzungen wurden, soweit nicht anders vermerkt, von der Autorin selbst vorgenommen.
- 4 Mit Verschleieren ist das Anlegen einer islamischen Kopfbedeckung, in den meisten Fällen ein Kopftuch, das die Haare bedeckt, gemeint.
- 5 Der Begriff *harkis* bezeichnet die algerischen Soldaten, die im Algerienkrieg auf französischer Seite gekämpft haben und nun von beiden Seiten verachtet werden.
- 6 Die folgenden Ausführungen liefern eine zusammenfassende Darstellung der Argumentation in Gaspard/Khosrokhavar (1995: 73ff.).
- 7 Louisa Latrache (1997) in: Islam de France, Nr. 2, S. 18. Die hier wiedergegebenen Beobachtungen basieren zum großen Teil auf der Analyse von Laurence Moliner, die seit fünf Jahren mit 18-25jährigen Jugendlichen (vornehmlich) maghrebinischer Herkunft in Grenzsituationen arbeitet.
- 8 Siehe dazu insbesondere Khosrokhavar (1997) und Gaspard/Khosrokhavar (1995).

LITERATUR

- Andezian, Sossie (1983): »Pratiques féminines de l'Islam en France«. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 55/1, S. 53-66.
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago/IL: The University of Chicago Press.
- Cesari, Jocelyne (1981): *Etre musulman en France. Associations, militants et mosquées*. Paris, Aix-en Provence: Karthala, IREMAM.
- Cesari, Jocelyne (1995/96): »L'Islam, ultime recours?«. *Confluences-Méditerranée* 16, Hiver, »Islam et Occident. La confrontation?«, S. 55-63.
- Cesari, Jocelyne (1997): *Etre musulman en France aujourd'hui*. Paris: Hachette.
- Cesari, Jocelyne (1998): »Les musulmans en Europe: nouveau pluralisme religieux et démocratie«. Unveröffentlichter Vortrag zur Tagung »Laïcités, religions et démocratie: perspectives comparatistes« der Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité, CNRS-EPHE, IRESCO Paris 7./8.12.
- Cesari, Jocelyne/Botiveau, Bernard (1997): *Géopolitique des Islams*. Paris: Economica.
- Gaspard, Françoise/Khosrokhavar, Farhad (1995): *Le foulard et la République*. Paris: La Découverte.
- Khosrokhavar, Farhad (1995/96): »L'identité voilée«. *Confluences-Méditerranée* 16, Hiver, »Islam et Occident. La confrontation?«, S. 69-84.
- Khosrokhavar, Farhad (1997): »L'islam au féminin«. In: ders. (Hg.), *L'islam des jeunes*. Paris: Flammarion, S. 117-142.
- Martin, Béatrice (1998): »L'Association Sportive et Culturelle des Femmes Musulmanes de Rennes«. *Islam de France* 1, S. 73-74.
- Nicollet, Albert (1998): »Femmes d'Afrique Noire sur les chemins de l'Europe«. *Cahiers de Sociologie Economique et Culturelle. Ethnopsychologie* 29, S. 81-99.
- Pries, Ludger (1996): »Transnationale Soziale Räume. Theoretisch-empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexico – USA«. *Zeitschrift für Soziologie* 25/6, S. 456-472.
- Quiminal, Catherine (1998): »Comment peut-on être Africaines en France?«. *Journal des Anthropologues* 72/73, S. 49-61.
- Saint-Blancat, Chantal (1997): *L'islam de la diaspora*. Paris: Bayard.
- Timera, Mahamet (1996): *Les Soninké en France. D'une histoire à l'autre*. Paris: Karthala.
- Werner, Karin (1997): *Between Westernization and the Veil: Contemporary Life-styles of Women in Cairo*. Bielefeld: transcript.