

Verflochtene Identitäten

Die Große Moschee von Paris
zwischen Algerien und Frankreich



V&R Academic

Critical Studies in Religion/ Religionswissenschaft (CSRRW)

Herausgegeben von
Gregor Ahn, Oliver Freiberger,
Jürgen Mohn, Michael Stausberg

Band 11

Vandenhoeck & Ruprecht

Ricarda Stegmann

Verflochtene Identitäten

Die Große Moschee von Paris
zwischen Algerien und Frankreich

Vandenhoeck & Ruprecht

Dissertationsschrift an der Univ. Heidelberg

Mit einer Tabelle

Umschlagabbildung: © Julia Marzoner, 2017
(Idee: Ricarda Stegmann)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 2197-2230
ISBN 978-3-647-54065-8

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2018, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Satz: Konrad Triltsch GmbH, Ochsenfurt.
Druck und Bindung: ☉ Hubert & Co. GmbH & Co. KG BuchPartner,
Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

| | |
|--|-----|
| Vorwort | 9 |
| Einleitung | 11 |
| 1. Dispositiv | 21 |
| 1.1. Forschungsstand | 21 |
| 1.2. Theoretische Überlegungen | 31 |
| 1.2.1. Diskurstheorie nach Ernesto Laclau und Chantal Mouffe | 33 |
| 1.2.2. Geschichte als globale Verflechtungsgeschichte | 45 |
| 1.3. Methodisches Vorgehen | 58 |
| 1.3.1. Untersuchungsgegenstand | 59 |
| 1.3.2. Datenerhebung und Quellenkorpus | 61 |
| 1.3.3. Auswertung | 63 |
| 1.3.4. Zugang und Rolle im Feld | 65 |
| Exkurs: Eine Kurzpräsentation der <i>Großen Moschee von Paris</i> | 71 |
| 2. Die Gründungsgeschichte | 79 |
| 2.1. Gründe für den Bau der <i>Großen Moschee von Paris</i> | 82 |
| 2.1.1. Vorläufer des Moscheebauprojekts | 82 |
| 2.1.2. Eine neue Motivlage im Kontext des Ersten Weltkriegs | 84 |
| 2.1.3. Französische Erinnerungspolitik und <i>mission civilisatrice</i> | 89 |
| 2.1.4. Die Funktion der nordafrikanischen Eliten | 92 |
| 2.2. Die koloniale Konzeption der <i>Großen Moschee von Paris</i> | 98 |
| 2.2.1. Die Architekten und ihre Vorlagen | 98 |
| 2.2.2. Die Symbolik des Bauortes | 100 |
| 2.2.3. Die Qualität des Ortes „ <i>Große Moschee von Paris</i> “ | 103 |
| 2.2.4. Die Funktion der Gebäudeteile | 106 |
| 2.2.5. Die Inszenierung für die Öffentlichkeit | 109 |
| 2.2.6. Fazit: Kontrollierbare Andersartigkeit an der <i>Großen Moschee von Paris</i> | 113 |
| 2.3. Geschichte | 115 |
| 2.3.1. Bis zum Zweiten Weltkrieg: Unter französischer Kontrolle | 115 |
| 2.3.2. Bis in die 1980er Jahre: Zunehmender algerischer Einfluss | 118 |
| 2.3.3. Seit den 1980er Jahren: Zwischen Algerien und Frankreich | 122 |

| | |
|--|-----|
| 3. Die politische Verortung: Der transnationale Identitätsmarker „Moderater Islam“ | 129 |
| 3.1. Die <i>Große Moschee von Paris</i> in den 1990er Jahren | 131 |
| 3.1.1. Die politischen Konzepte des moderaten und radikalen Islam | 131 |
| 3.1.2. Die Konzepte des moderaten und radikalen Imam | 143 |
| 3.1.3. Dalil Boubakeur zwischen Algerien und Frankreich? | 149 |
| 3.2. Die <i>Große Moschee von Paris</i> in den 2000er Jahren | 159 |
| 3.2.1. Die Neuorganisation der islamischen Ansprechpartner | 159 |
| 3.2.2. Die neue Rolle der <i>Großen Moschee von Paris</i> | 166 |
| 3.2.3. Die neue Debatte um moderate Imame | 173 |
| 3.2.4. Dalil Boubakeur und der Kampf um die verlorene Position | 177 |
| 4. Das <i>Institut al-Ghazali</i> und die innermuslimischen Positionierungen | 191 |
| <i>Exkurs: Imame und Imamausbildung</i> | 192 |
| 4.1. Das <i>Institut al-Ghazali</i> : Konzept und Verortung | 200 |
| 4.1.1. Studiengänge und Zielpublikum | 200 |
| 4.1.2. Stundenpläne | 208 |
| 4.1.3. Webseiten und Studierendenführer | 212 |
| 4.1.4. Lehrmaterialien und Referenzbibliographien | 217 |
| 4.2. Lehrerprofil 1: Malak | 222 |
| 4.2.1. Der Unterricht: Form und Inhalte | 222 |
| 4.2.2. Der Orient gegen den Westen? | 224 |
| 4.2.3. <i>Exkurs: Werk und Rezeption René Guénons</i> | 230 |
| 4.2.4. Tradition und moderne Gesellschaften | 235 |
| 4.2.5. Kosmisches Chaos und Rückzug aus der Politik | 241 |
| 4.2.6. Die spirituelle Realisierung des Selbst | 246 |
| 4.2.7. Die Zielsetzungen der Scharia | 250 |
| 4.3. Lehrerprofil 2: Chebel | 253 |
| 4.3.1. Der Unterricht: Form und Inhalte | 253 |
| 4.3.2. Die Verortung im malikitischen Rechtschulenisam | 256 |
| 4.3.3. <i>Exkurs: Die algerisch-islamische Reformbewegung</i> | 259 |
| 4.3.4. <i>An islamic way of life</i> – Wissen und Moral | 262 |
| 4.3.5. Der Islam als Religion der (anderen) Vernunft | 268 |
| 4.3.6. Reinheit und die Sunnaisierung des Alltags | 272 |
| 5. Abschlussdiskussion | 281 |
| Danksagung | 297 |
| Abkürzungsverzeichnis | 299 |

| | |
|---|-----|
| Literatur- und Quellenverzeichnis | 301 |
| Anhang | 329 |
| Sachregister | 335 |
| Personenregister | 339 |

Vorwort

Die sogenannte *Große Moschee von Paris* verdankt ihre Entstehung dem französischen Kolonialismus in Algerien und steht heute unter dem Einfluss sowohl des algerischen als auch französischen Staates. Sie hat in den letzten Jahren vor allem dadurch Schlagzeilen gemacht, dass sich ihr Leiter Dalil Boubakeur in der öffentlichen Diskussion als Vertreter eines "moderaten" und für die französische Mehrheitsgesellschaft akzeptablen Islams ins Spiel gebracht hat. Die Monographie von Ricarda Stegmann will deshalb die Große Moschee und das ihr angeschlossene Lehrinstitut genauer innerhalb der islamischen Tradition und der politischen Debatten in Frankreich verorten. Damit ist die vorliegende Monographie ein aktueller und überaus willkommener Beitrag zum Islam in Europa. Sie ist aber viel mehr als das.

In der Religionswissenschaft wird gegenwärtig hart darum gerungen, wie eine angemessene Interpretation religiöser Identitätsbildungen aussehen soll. Die Verfasserin bezieht ausdrücklich Stellung zu dieser Debatte und versucht neue Lösungswege aufzuzeigen. Ihre Studie ist dabei zugleich ein eindrücklicher praktischer Beleg dafür, wie ihre theoretischen Positionen für die konkrete religionswissenschaftliche Arbeit fruchtbar gemacht werden können. Im Kern schlägt sie vor, die politischen Theorieentwürfe der Schule von Essex durch eine postkoloniale Brille zu lesen. Sie zeigt auf, wie der Ansatz von Laclau in seinem Rückgriff auf die poststrukturalistische Sprachphilosophie von Derrida helfen kann, die Genese von gesellschaftlichen Identitätspositionierungen genauer zu verstehen. Identitätspositionierungen werden durch leere Signifikanten ermöglicht, die nicht etwa deshalb leer sind, weil sie nichts bezeichnen, sondern so heißen, weil sie ihrer Differentialität quasi entleert werden, um Äquivalenzketten zu benennen und damit temporäre Fixierung von Bedeutung zu ermöglichen. Die Pointe dieses Ansatzes besteht darin, dass eine Fixierung von Bedeutung umfassend begründet werden kann, die nicht auf essentialistischen Annahmen fußt und zugleich eine tiefgreifende Historisierung der wissenschaftlichen Gegenstände ermöglicht. Die Verfasserin legt dabei das besondere Gewicht auf eine postkoloniale Perspektive, wie sie von Conrad und Randeria unter dem Stichwort „Verflechtungsgeschichte“ gefordert wird. Daraus leitet sie ganz konkret die Notwendigkeit ab, die *Große Moschee von Paris* von Anfang an in ihrer internationalen Verflochtenheit und nicht etwa nur als Ausdruck des französischen Islams oder eines Euro-Islams zu interpretieren. Viele der bisherigen religionswissenschaftlichen Migrationsstudien leiden unter einer zu starken Fokussierung auf den europäischen Kontext und vernachlässigen derartige globale Verflechtungen. Ein solcher Ansatz erfordert allerdings auch eine umfassende philologische Kompetenz

wie sie die Verfasserin besitzt, die gleichermaßen auf arabische als auch auf französische Quellen zurückgreift.

Die Ergebnisse der Arbeit sind der beste Erweis für die Fruchtbarkeit des theoretischen Ansatzes. Die Verfasserin kann minutiös nachzeichnen, wie Dalil Boubakeur auf die verschiedenen Erwartungshaltungen reagiert, die von den Regierungen Algeriens und Frankreichs, aber auch von islamischen Strömungen an ihn herangetragen wurden, wie er diese geschickt bedient und dabei erfolgreich einen eigenen diskursiven Raum für die Große Moschee und den von ihr vertretenen Islam etabliert. Im Kern gelingt es ihm, die Tatsache zu nutzen, dass die Bezeichnungen „moderater Islam“ und „radikaler Islam“ zwar die im politischen Diskurs geforderten Positionierungen darstellen, aber zugleich ohne wirkliche inhaltliche Festlegung sind. Boubakeur kann im Rekurs auf diese Begrifflichkeit die aus Algerien entsandten Imame als „moderat“ integrieren und auf geschickte Weise sowohl die Erwartungshaltung der Regierenden in Algerien als auch in Frankreich bedienen.

Vor allem aber kann die Verfasserin zeigen, wie sich diese Spannungen auch im konkreten Lehrprofil zweier Lehrender am *Institut al-Ghazali* niederschlagen und wie komplex die auf die beschriebenen politischen Konstellationen reagierenden, theologischen Entwürfe ausfallen. Die konkrete Untersuchung von Lehrprofilen ist wegweisend für eine angemessene religionswissenschaftliche Untersuchung islamischer Theologie. Malak verbindet die orientalistisch-reformislamische bzw. „salafistische“ Dichotomisierung von Westen und Orient mit Rene Guénons sufisch-theosophischem Traditionalismus. Chebel rekurriert dagegen auf die reformislamische Argumentationslinie vom Islam als modern und rational, bindet das aber an den malikitischen Rechtsschulenislam und eine sufische Stufenlehre zurück, wie es algerische Reformer übrigens auch vor ihm schon teilweise getan haben. Bei beiden Autoren werden die benutzten arabischen Klassiker von der Verfasserin genau identifiziert, so dass deren Referenzen minutiös nachvollziehbar sind. Die Pointe besteht für die Verfasserin darin, dass Malak und Chebel mit ihrer Art den Islam zu interpretieren, wiederum ihrerseits die klaren Zuschreibungen „moderat“, „radikal“ etc. unterlaufen und auf diese Weise für sich einen Ort authentischer islamischer Lehrunterweisung suchen, jenseits der politischen Anpassungszwänge, in denen sie stehen. Kurzum, es entsteht ein überaus differenziertes Bild, das dem Leser verständlich macht, auf wie komplexe Weise islamische Identitäten innerhalb der sehr rigiden politischen Erwartungshaltungen in Frankreich ausgehandelt werden.

Die vorliegende Monographie zeigt eindrücklich, wie produktiv theoretische Überlegungen mit materialgesättigter, feldforschungsgestützter und philologisch solider Arbeit verbunden werden können. Damit wird ein vielversprechender Weg gewiesen, wie innovative religionswissenschaftliche Studien zur Religion der Gegenwart aussehen können.

Heidelberg, Juni 2017

Prof. Michael Bergunder

Einleitung

In Europa ist die Vorstellung einer „arabisch-islamischen Welt“, die ganz anders sei als die Eigene, sehr präsent in politischen Debatten, Mediendarstellungen, sowie auch in Kunst, Literatur oder gar wissenschaftlichen Abhandlungen. Talal Asad hat in seinem 2002 erschienenen Aufsatz *Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?* die Deutungsmacht eines Narrativs beschrieben, in dem Europa sich essentialistisch über ein bestimmtes historisches Erbe sowie über gemeinsame Werte definiert, Muslime in ein unaufhebbares Außen dieser selbst gezogenen Identitätsgrenzen katalpultiert und gleichzeitig beständig ihre Assimilation an das europäische Innen fordert (Asad 2002: 214–218). Insbesondere im Laufe des 19. Jahrhunderts, als europäische Mächte viele islamisch geprägte Länder kolonisierten, verdichteten sich Darstellungen, in denen der Araber oder der Orientale als faszinierend und bedrohlich zugleich, zumeist aber als dem Europäer unterlegen und folglich kolonialisierungsbedürftig gedacht wurde (vgl. Said ⁵2003 [1978]). Die zu dieser Zeit weit verbreitete Auffassung von der fundamentalen Andersartigkeit des muslimischen Arabers überlebte die formale Unabhängigkeit islamisch geprägter Länder im 20. Jahrhundert und ist seit der vermehrten Thematisierung politisch-islamischer Strömungen seit den 1970er Jahren, den Terroranschlägen auf US-amerikanische Einrichtungen am 11. September 2001 und vor allem seit den jüngsten islamistischen Terrorakten in Europa aktueller denn je.

Das Eigene auf der Folie eines konstruierten Anderen zu entwerfen, ist jedoch keineswegs als europäische Eigenart zu verstehen. Es war und ist ein gegenseitiger Prozess, in dem eine Vielzahl europäischer wie nicht-europäischer Akteure um Grenzziehungen, Definitionen und qualitative Zuschreibungen an ihre persönliche und kulturelle Identität ringt (vgl. King 1999: 116 f.; Peters 2005: 103–109). So propagieren auch muslimische Akteure Deutungen islamischer Überlegenheit über einen morallosen, materialistischen und folglich dekadenten „Westen“ (vgl. Said ⁵2003: 284–328; Schulze 2007: 57 f.; Hanf 1993) und richten diese Kritik seit einigen Jahrzehnten teilweise sogar gegen die eigenen Regierungen, die sie als zu säkular empfinden. Weil einige Gruppierungen die nationalstaatlichen Strukturen europäischer sowie vieler arabischer und anderer islamischer Länder ablehnen und gelegentlich gar im Namen des *djihād* zu Gewalt gegen sie aufrufen (vgl. Amghar 2008, 2011), sind die aktuellen politischen und medialen Konzeptualisierungen des Islam zudem stark von sicherheitspolitischen Argumenten und Interessen geprägt.

Dabei wird oftmals übersehen, dass Argumentationsmuster, Konzepte und Prozesse der Identitätskonstruktion in muslimisch geprägten Ländern auf-

fällige Gemeinsamkeiten mit europäischen Gefügen aufweisen, was die Vorstellung grundsätzlicher Verschiedenheit erschüttert. Der Ursprung für Parallelen aber auch für die Art der Artikulation von Differenzen liegt vielerorts in gemeinsamen kolonialgeschichtlichen Erfahrungen begründet. Die intensiven Kontakte und Auseinandersetzungen, die im Zuge der Kolonialisierung des 19. und 20. Jahrhunderts zwischen europäischen und afrikanischen oder asiatischen Akteuren stattgefunden haben, hatten tiefgreifende Veränderungen zur Folge. Sie transformierten Institutionen, Verwaltungs- und Rechtsstrukturen und beeinflussten Konzeptualisierungen nationaler, kultureller und religiöser Identität in den kolonisierten Regionen sowie in Europa selbst (vgl. Julien/Morsy 1979; Ageron 1979; Stora 1993, 1995; Lakehal 2009). Neben den so hervorgebrachten, parallelen Einrichtungen und Herrschaftsmechanismen in Kolonien und Kolonialmächten produzierten sie dabei auch die oben beschriebenen Selbstverortungen, in denen sich viele Kolonisierende sowie Kolonisierte scharf voneinander abzugrenzen suchten. Aufgrund ihrer militärisch-technischen Überlegenheit kam den Europäern dabei eine wichtige Deutungs- und Gestaltungshoheit zu.

Nach der Unabhängigkeit ihrer Länder übernahmen viele arabische und afrikanische Regierungen einerseits die europäischen Verwaltungs- und Rechtsstrukturen, andererseits integrierten sie die in der Konfrontation mit den ehemaligen Kolonialherren entstandenen Repräsentationen des Muslim, des Arabers oder des Afrikaners in die Definitionen ihrer eigenen nationalen und kulturellen Identität (Deeb 1993; Papi 2010). Nicht nur in Europa (vgl. Blanchard/Bancel 2006), sondern auch in seinen ehemaligen Kolonien wird kolonialgeschichtliches Erbe so bis in die gegenwärtige Zeit tradiert.

Repräsentationsmuster von (ehemals) Kolonisierenden und Kolonisierten zu untersuchen ist ein zentrales Sujet der *postcolonial studies*, die sich in den 1980er und insbesondere in den 1990er Jahren in der anglophonen Wissenschaft verbreiteten. Ihre Vertreter versuchen, die komplexen Prozesse von Identitätskonstruktionen durch europäische wie außereuropäische Akteure in kolonialen und nachkolonialen Kontexten nachzuvollziehen (z. B. Hall 1992, 1996a; Bhabha 1994, 2003; Appadurai 2001). Dabei fragen sie nach der Relevanz kolonialgeschichtlicher Deutungsmuster für aktuelle Selbst- und Fremdbeschreibungen (z. B. Said 1978; Mudimbe 1988; Gilroy 1993) und untersuchen die Machtansprüche, die hinter den Narrativen eigener und anderer Identitäten stehen (z. B. Spivak 1999; Chakrabarty 2010). Viele dieser Theorien fanden auch in den *religious studies* Anklang (z. B. King 1999, 2011; Fitzgerald 1999; Joy 2001; Russell 2002; Masuzawa 2005). In der deutschsprachigen Religionsforschung sind die theoretischen Implikationen der *postcolonial studies* vor allem von Michael Bergunder und Andreas Nehring aufgenommen worden, die ihren Fokus neben theoretischen Reflexionen auf den indischen Kontext richten (z. B. Bergunder 2006, 2008, 2010a/b, 2011, 2012; Nehring 2006, 2008, 2012).

In Forschungsarbeiten zum Islam wurden sie bisher eher selten rezipiert. Eine prominente Ausnahme ist der bereits erwähnte Talal Asad, der auch innerhalb der deutschen Islamforschung eine hohe Popularität besitzt und in seinen Arbeiten unter anderem die komplexen Prozesse untersucht, im Zuge derer europäische Staaten muslimische Subjekte konzeptualisieren (z. B. Asad 1997, 1999, 2002).

Wie aber manifestieren sich kolonialgeschichtlich verankerte Argumentationsmuster heutzutage konkret an Moscheegemeinden und muslimischen Vereinen oder Lehreinrichtungen in Europa? Welche Rolle kommt dabei muslimischen Ländern zu, deren Regierungen die kolonialen Verwaltungsstrukturen des Islam nach der Unabhängigkeit ihrer Länder teils übernommen haben? Findet im Rahmen ihrer teilweisen Kontrolle über Moscheen in Europa gar ein Rücktransport kolonialer Deutungsmuster in europäische Kontexte statt? Und vor allem: Welche Relevanz besitzen diese Argumentationen und Repräsentationsweisen für die Identitätskonstruktionen von Muslimen, die sich an den Moscheen bewegen? Inwieweit ist die Tradierung islamischen Wissens in Europa Produkt kolonialgeschichtlich hervorgebrachter Konzepte, die nun transnational transformiert und umkämpft werden? Die Antwort auf diese Fragen ist deshalb von eminenter Bedeutung, weil sie schließlich auch die Bewertung aktueller islampolitischer Problemstellungen beeinflusst. Untersucht man beispielsweise die Art und Weise, wie an muslimischen Lehrstätten und Koranschulen islamisches Recht verstanden und überliefert wird und findet man heraus, dass Lehrmethode und -Konzepte nicht etwa „authentisch algerisch“ oder „türkisch“ sind, sondern als Produkt komplexer transnationaler und von europäischen Imperialmächten mitgeprägter Aushandlungsprozesse verstanden werden müssen, so muss man integrationspolitische Fragen anders beantworten: Muslimische Akteure erscheinen nicht als Fremdkörper, deren Konzepte und Traditionen dem europäischen Kontext ursprünglich äußerlich sind und die nun ihre Anpassungsfähigkeit an einen neuen Lebenskontext beweisen müssen. Selbst muslimische Positionen, die die Unterschiedlichkeit zwischen europäischen und muslimischen Lebenswelten betonen, sind nicht als Beweis für die grundlegende Andersartigkeit zweier Kulturkreise zu verstehen, sondern sie sind oftmals Zeugnis einer transnationalen Verflechtung, an der Europa maßgeblich partizipiert hat: sie sind also selbst Teil der europäischen Geschichte.

An diesen Problemstellungen setzt die vorliegende Studie an. Sie untersucht die Prägekraft kolonialgeschichtlich relevanter Vorstellungen am Beispiel einer ausgewählten Einrichtung, der *Großen Moschee von Paris* (frz. *Grande Mosquée de Paris*, im Folgenden entweder *Große Moschee von Paris* oder GMP) und des ihr angegliederten Imamausbildungsinstituts *Al-Ghazali*. Die GMP wurde zwischen 1922 und 1926 auf Beschluss der französischen Regierung gebaut. Im Kontext der komplexen machtpolitischen Konstellationen nach dem Ersten Weltkrieg sollte damit ein sichtbares Symbol fran-

zösischer Kolonialherrschaft in Paris errichtet werden. Auch nach der Unabhängigkeit der Kolonien und Protektorate blieb die GMP ein zentraler Ort für die französische Islampolitik. Trotz mangelnder Repräsentativität und Anerkennung seitens der in Frankreich lebenden Muslime versuchten verschiedene Politiker, die Einrichtung zum Zentrum des Islam in Frankreich zu erheben, an dem ein moderater, mit französischer Lebenswelt kompatibler Islam vertreten wird. Auch wenn diese Funktion inzwischen immer stärker geschwunden und die Moschee in ihrer Bedeutung mehr und mehr durch andere Akteure verdrängt worden ist, so bleibt sie ein historisch und symbolisch bedeutsamer Ort, von dem aus Präsidenten und Minister noch immer regelmäßig ihre Wünsche an die „muslimische Gemeinschaft Frankreichs“ richten.

Gleichzeitig geriet die Institution in den 1980er Jahren immer stärker unter die Kontrolle des algerischen Staates, dessen Religionsministerium heute beispielsweise die Ausrichtung des Ausbildungsinstituts *Al-Ghazali* überwacht. Für Algerien stellt die GMP insgesamt eine Anlaufstelle dar, über die es die Organisation islamischer Belange in Frankreich beeinflussen kann. Die GMP ist also ein Ort, an dem sich die tiefgreifende Verflochtenheit algerischer und französischer Geschichte konzentriert und in ihren Implikationen für die Aushandlung von Machtpositionen und Identitätskonstruktionen muslimischer sowie nicht-muslimischer Akteure greifbar wird.

Mit der Untersuchung dieser Konstellation leistet diese Studie einen Beitrag auf mehreren Ebenen:

1. Sie liefert neue Informationen über eine in dieser Weise bisher unerforschte Einrichtung. Mit der Untersuchung einer Moschee und eines Ausbildungsinstituts, die in Selbst- sowie in Fremdzuschreibungen oftmals als „moderat“, „traditionell“ oder „orthodox“ klassifiziert werden, stößt diese Arbeit in einen Bereich vor, der bisher in der Wissenschaft vernachlässigt wird. Die seit etwa zwanzig Jahren verstärkte stattfindende Erforschung von islamischen Bewegungen, Gruppierungen und Vereinen in Europa fokussiert nämlich zum einen auf sicherheitspolitisch relevante und im allgemeinen Sprachgebrauch als gefährlich oder nicht-integrationswillig geltende Bewegungen wie Salafisten, Dschihadisten oder Muslimbrüder (vgl. Kapitel 1.1.). Zum anderen beschäftigt sie sich mit der Veränderung oder gar konkret mit der Europäisierung von Einstellungen und Praktiken bei Individuen, deren Bezug zu einem muslimischen Verein entweder nicht vorhanden ist oder nicht im Zentrum der Überlegungen steht (z. B. Babès 1997; Tietze 2001; Klinkhammer 2000; Nökel 2002). Die Frage, welche Vereine oder Moscheegemeinden im aktuellen Europa als orthodox oder moderat gehandelt werden und was genau sie lehren, findet hingegen nur wenig Beachtung. Insbesondere mit der Untersuchung des an die Moschee angegliederten Imamausbildungsinstituts *Al-Ghazali*, seiner Konzeption, seiner innerislamischen Verortung sowie den dort vertretenen Lehrpositionen, wird also inhaltliches

Neuland betreten (Teil 4). Die hierzu benötigten Daten wurden während einer sechsmonatigen Feldforschung an der GMP (Oktober 2008–März 2009) erhoben.

2. Diese Arbeit verbindet mehrere Perspektiven miteinander. Es werden zum einen historische Zuschreibungen an die GMP analysiert und mit ihren aktuellen Konzeptualisierungen in sicherheitspolitisch motivierten Debatten konfrontiert. Zum anderen werden die Positionierungen und Islam-Konzeptionen von religiösen Autoritäten unterhalb der Führungsriege untersucht, die an der Moschee und am angegliederten Imamausbildungsinstitut agieren und sich dort vornehmlich an ein muslimisches Publikum wenden. Im Vergleich von öffentlichen Zuschreibungen *an die* Moschee mit *nicht* öffentlichkeitsgerichteten Identitätskonstruktionen *an der* Moschee kann gezeigt werden, in welchem komplexem Gefüge islamische Gelehrte handeln und wie sie historische Deutungsmuster sowie aktuelle öffentlichkeitspolitische und innerislamische Debatten nutzen, um ihre Konzeptionen darin zu implantieren.

Allgemein kann gesagt werden, dass größere historische und politische Zusammenhänge skizziert und dann im Rahmen von ausführlichen Lehrporträts mit Detailanalysen konfrontiert werden, mit Hilfe derer Mikroelemente einer aktuellen diskursiven Formation in den Blick genommen werden. Auf diese Weise kann konkret gezeigt werden, inwiefern Positionen und Aussagen islamischer Lehrpersonen Produkt eines transnationalen Diskursfeldes sind.

3. In dieser Arbeit wird schließlich eine diskurstheoretische Perspektive mit Konzepten aus dem Bereich der postkolonialen Studien verknüpft und für die religionswissenschaftliche Theoriebildung fruchtbar gemacht. Mit ihrem Konzept der *verflochtenen Geschichten* (*entangled histories*, 1999; 2002) hat unter anderem Shalini Randeria gefordert, eine nationsorientierte Perspektive zugunsten einer transnationalen Geschichtsschreibung aufzugeben und dabei insbesondere die Besonderheiten kolonialgeschichtlicher Kontakte zu thematisieren. Dieser Sonderfall kolonial bedingter Verflochtenheit von Geschichte ist, so die These dieser Arbeit, auch in den Konzepten von „moderatem“, „radikalem“, „modernem“ oder „traditionellem“ Islam greifbar, mit denen muslimische Akteure sich aktuell in Frankreich wie in Algerien identifizieren oder identifiziert werden. In der Zusammenführung dieser Perspektivik mit der Diskurstheorie und insbesondere der Konzeptualisierung von identitätsstiftenden Kategorien bei Laclau und Mouffe (z.B. Laclau/Mouffe 1991; Laclau 2007) wird die spezifische Beschaffenheit ebensolcher Kategorien beschreibbar und damit eine konkrete Theoretisierungsmöglichkeit von identitären Aushandlungsprozessen in globalen und vor allem nachkolonialen Kontexten vorgeschlagen.

Der Aufbau dieser Arbeit gestaltet sich wie folgt:

Den Materialanalysen ist der *erste Teil* als Dispositiv vorangestellt: Hier werden 1. der Forschungsstand zur Moschee von Paris und die Einbettung der Arbeit in die aktuelle religionswissenschaftliche Forschung präsentiert; 2. die

theoretischen Perspektiven diskutiert, mit Hilfe derer die Forschungsfrage bearbeitet wird und 3. das methodische Vorgehen in der Datenerhebung und -analyse erläutert.

Der *zweite Teil* widmet sich dem Verständnis von Islam, das französische Politiker und Architekten zur Zeit der Planung und Eröffnung auf die GMP projiziert haben. In einem ersten Schritt wird gezeigt, wie Narrative französisch-muslimischer Freundschaft und Verbundenheit die politischen und militärischen Motivationen für den Moscheebau verdeckten und zudem „den Muslim“ als Subjekt darstellten, das Frankreich gegenüber eine tiefe Dankbarkeit für den Bau der Moschee empfand. Die Analyse der geographischen Lage, der Architektur und der Ausgestaltung der Gebäudeteile zeigt in einem zweiten Schritt, dass die GMP dazu diente, der französischen Bevölkerung muslimische Lebenswelt als exotisch, fremd und fundamental anders vorzuführen. Die Darstellung des Gründungsdiskurses wird durch ein Kapitel ergänzt, das auf der Basis von Sekundärliteratur einen Überblick über die Geschichte der GMP bis in die 1990er Jahre gibt.

Im *dritten Teil* wird die Konstitution der Identitätsmarker diskutiert, mit denen die GMP seit 1992 – dem Beginn der bis heute andauernden Rektorenschaft Dalil Boubakeurs – in einem öffentlichkeitspolitischen Rahmen charakterisiert wird. Ausgangspunkt sind die Rhetorik und die Entscheidungen französischer Politiker, die schließlich den algerisch-staatlichen Positionen sowie den Reaktionen des Moscheerektors Dalil Boubakeur gegenüber gestellt werden. Es wird zum einen gezeigt, dass historisch bedingte Parallelen in den algerisch- und französisch-staatlichen Narrativen für Dalil Boubakeur die Möglichkeit bedeuten, in seinen Aussagen für algerisch- sowie für französisch-staatliche Positionen zugleich anschlussfähig zu sein. Zum anderen macht die Gegenüberstellung französisch-islampolitischer Entschiede in den 1990er mit jenen der 2000er Jahre deutlich, dass in letzteren eine Neustrukturierung stattgefunden hat, die dem von Boubakeur instrumentalisierten Rekurs auf kolonialgeschichtliche Argumentationen ihre Wirksamkeit mehr und mehr entzieht.

Im *vierten Teil* werden zunächst die Strukturen und Lehrpläne des Instituts *Al-Ghazali* besprochen. Wurden in Teil 3 die Möglichkeiten in den Vordergrund gestellt, die durch die historisch bedingte Parallelität algerisch- und französisch-staatlicher Rhetorik eröffnet worden sind, so rücken nun die Grenzen dieser Konstellation in den Vordergrund. Sie manifestieren sich einerseits in der Konfrontation der Institutsorganisation mit den sehr unterschiedlichen religionspolitischen Strukturen Algeriens und Frankreichs. Andererseits werden in der Konzeptualisierung von Studienplänen und -inhalten diejenigen Elemente offenbar, in denen die oben genannten algerischen und französischen Narrative über den Islam nicht nur voneinander abweichen, sondern sogar in Opposition zueinander stehen.

Auf die Darstellung des Institutsaufbaus erfolgt eine weitere Fokussierung: Die Analyse des Unterrichts von zwei zentralen Lehrpersonen am *Institut al-*

Ghazali soll aufzeigen, welche Rolle die öffentlichen Zuschreibungen an die GMP für die Vorstellungen, Konzeptionen und Deutungen haben, die einem muslimischen Publikum innerhalb der GMP gelehrt werden. Dabei wird eine Verquickung verschiedenster Argumentationsstränge deutlich. Während die erste Lehrperson intensiv auf eine Gesellschaftskritik und Islambestimmung rekurriert, die René Guénon und seine Schüler vornehmlich für ein europäisches Publikum entworfen hatten, so vertritt der zweite untersuchte Lehrende Positionen des sogenannten algerischen Reformismus der 1930er Jahre, dessen Anhänger im Prinzip eine muslimische Antwort auf eine französische Kritik an islamischen Lebenswelten formulierten. Beide Positionierungen können jedoch innerhalb sicherheitspolitischer Debatten in Frankreich und insbesondere in Algerien instrumentalisiert werden und verunmöglichen schließlich endgültig die eingangs thematisierte Vorstellung muslimischer Identitäten, die europäischen Lebenswelten fundamental widersprechen.

In den *Schlussbemerkungen* werden die Ergebnisse der verschiedenen Kapitel zusammengefasst, miteinander in Beziehung gesetzt und auf ihre inhaltliche sowie theoretische Relevanz geprüft. In diesem Zusammenhang sollen auch Generalisierbarkeit und Anwendungsmöglichkeiten der Ergebnisse auf andere Forschungsarbeiten diskutiert werden. Im Mittelpunkt stehen dabei die Überlegungen zu Aushandlungsprozessen aus der Perspektive postkolonialer Geschichts- und Sprachanalyse.

Formale Informationen zur gewählten Zitier- und Schreibform

Gender. Um den Lesefluss zu erleichtern, wird auf die konsequente Erwähnung femininer und maskuliner Formen verzichtet. Wenn von Muslimen die Rede ist, sind damit Männer *und* Frauen gemeint. Beide Formen werden nur dann aufgeführt, wenn die besprochenen Aspekte für Frauen inhaltlich divergieren können. So weist die Formulierung „Bräuche von Muslimen und Musliminnen“ darauf hin, dass es Bräuche gibt, die für beide Geschlechter gelten, aber auch solche, die nur von Männern vollzogen werden (wie z. B. das Schlachten eines Schafes) und solche, die nur Frauen ausführen (wie z. B. das Tragen des Kopftuchs oder bestimmte Reinigungsrituale).

Anführungszeichen. Begriffe wie beispielsweise „moderater Islam“, „traditioneller Islam“ oder „radikalislamische Strömungen“ werden teils in Anführungszeichen gesetzt, wenn auf ihre besondere Konstruktion als Identitätsmarker (vgl. Kapitel 1.2.1.) verwiesen wird. Um den Lesefluss nicht zu erschweren, wird jedoch auf eine konsequente Verwendung der Anführungszeichen für diese und weitere Begriffe verzichtet, was natürlich nicht bedeutet, dass sie als wissenschaftlich sinnvolle Analysekategorien verstanden würden. Zur Erläuterung des Verständnisses dieser Begriffe als diskursive Aushandlungsprodukte siehe Kapitel 1.2.1.

Fremdsprachige Ausdrücke und Zitate. Französische und englische Zitate werden im Original zitiert. Die im Rahmen der Feldforschung verfassten Notizen und vor allem die Unterrichtsmitschriften enthalten kurze Zitate und sinngemäße Zusammenfassungen von Aussagen in französischer oder arabischer Sprache. Sinngemäße Zusammenfassungen dieser Aussagen werden in deutscher Sprache wiedergegeben. Wenn es sich um ein direktes übersetztes Zitat handelt, wird dies durch Hinzufügen der originalen Ausdrucksweise in Klammern und Anführungszeichen deutlich gemacht, wie folgender Beispielsatz veranschaulicht: Wer keine Spiritualität mehr habe, sei der eigentliche Verlierer („*le vrai perdant*“), denn er habe keinen Zugang zum Mystereium („*mystère*“) seines Lebens.

Die Transkription aus dem Arabischen. Arabische Begriffe werden nach dem System des *International Journal of Middle East Studies* (IJMES) transkribiert. Obwohl diese vereinfachte Transkriptionsweise auf die englische Aussprache ausgerichtet ist, stellt sie auch für den deutschen Leser eine leicht verständliche, und – für denjenigen, der des Arabischen nicht mächtig ist – gar eine besser zugängliche Alternative zum System der *Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (DMG) dar. Fremdsprachige Vokabeln, die bereits ins Deutsche eingegangen sind, werden wie deutsche Begriffe behandelt, also Imam statt *imām*, Koran statt *qurʿān* oder Scharia statt *sharīʿa*. In Grenzfällen wird jedoch das IJMES-System bevorzugt, also *djihād* statt Dschihad und *hadjdj* statt Hadsch oder Haddsch. Weil sich die Liste der arabischsprachigen Begriffe, die im Deutschen geläufig sind, von denjenigen unterscheiden können, die in den englischen Sprachgebrauch eingegangen sind, wird an dieser Hinsicht nicht der von IJMES vorgeschlagenen Begriffssammlung gefolgt, sondern nach eigenem Ermessen beurteilt. Weil sich diese Arbeit nicht (nur) an ein islamwissenschaftlich geschultes Fachpublikum wendet, wurden alle Eigennamen von Personen, Orten, Institutionen oder Strömungen der besseren Lesbarkeit halber durch das lateinische Alphabet wiedergegeben. Mittelalterliche wie zeitgenössische Personen erscheinen folglich so: Abu al-Ḥasan al-Ashʿari statt *Abū-l-Ḥasan Al-Ashʿarī* und Muhammad Saïd Ramadan al-Buti statt *Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Buṭī*; zudem heißt es *Alawiyya* statt *ʿAlawiyya* und *Salafiyya* statt *Ṣalafiyya*. In einigen wenigen Fällen, in denen es als für die Aussprache relevant betrachtet wird, wird das *ʿain* beibehalten, zum Beispiel in *Muʿtazila*. Die Namenswiedergabe in lateinischen Buchstaben entspringt der Entscheidung für ein konsequent durchgängiges Verfahren: So sind viele zeitgenössische Autoren zweisprachig und in englisch- bzw. französischsprachigen Kontexten ist die latinisierte Schreibweise ihres Namens geläufig. In diesen Fällen ist die bei der Transkription aus dem Arabischen erzeugte Verfremdung wenig sinnvoll. Zudem werden die im jeweiligen Kontext des Autors üblichen Schreibweisen verwendet, also Ben Youssef statt Ibn Yusuf oder Djelloul Seddiqi statt z. B. Djallul Saddiqi. Orts- und Institutionennamen, die im deutschen bekannt und üblich sind, werden jedoch nach deutscher

Schreibweise wieder gegeben, also Al-Zaituna statt Al-Zaitouna. Arabische Werk- sowie die Kurstitel des Studienprogramms am *Institut al-Ghazali* werden nach der IJMES-Umschrift transkribiert.

Allgemeine Zitation und Quellenbelege. Allgemein werden direkte und indirekte Zitate gleichermaßen durch die einfache Angabe der Quelle belegt (z. B.: Krosigk 2000: 153). Direkte Zitate werden lediglich durch das Hinzufügen von Anführungszeichen bzw. bei längeren Sätzen durch einen eigenen Absatz markiert. Das Kürzel „vgl.“ verweist auf Quellenstücke, in denen weiterführende Informationen zu finden sind. Bei der Zitation von Quellen wird zwischen verschiedenen Gattungen unterschieden. Publiizierte Monographien, Aufsätze, Enzyklopädie- oder Zeitungsartikel mit Autorenangaben werden nach dem Harvard-System zitiert und sind in alphabetischer Reihenfolge im Literaturverzeichnis aufgeführt. Bei gewöhnlicher Sekundärliteratur wird die jeweilig benutzte Auflage angegeben. Wird die zeitliche Einordnung einer Quelle als für den Zusammenhang zentral erachtet, so wird bei ihrer ersten Nennung das Jahr der Erstauflage in Klammern angegeben (z. B. Guénon ⁴1984 [1931]: 15).

Die übrigen Quellen sind mit jeweils vorgestellten Kürzeln versehen, die auf die Art des Materials verweisen, z. B. www für Internetquellen, INT für Interviews, UM für Unterrichtsmitschriften, FFN für Feldforschungsnotizen, AN für *Archives Nationales*, GL für Graue Literatur (z. B. Flyer, Broschüren, Flugblätter oder Stundenpläne). Sie werden entweder durch Kurztitel ergänzt, die im Inhaltsverzeichnis alphabetisch angeordnet sind, oder mit ihrem Entstehungsdatum versehen. Detaillierte Informationen zu den Belegen können dem Quellenverzeichnis entnommen werden. Damit die Akteure an der Moschee bestmöglich anonymisiert werden, werden die Feldforschungsnotizen und Unterrichtsmaterialien nicht öffentlich gemacht. Aus diesem Grunde wird insbesondere in deskriptiven Passagen darauf verzichtet, Einzelinformationen mit Verweisen auf die jeweiligen Feldforschungsnotizen zu versehen, was den Text aufgrund der Klammerzitation nur unnötig erschweren würde. Zu Beginn der betroffenen Passagen wird jedoch darauf hingewiesen, dass die nicht anderweitig mit Belegen versehenen Informationen auf der Auswertung von Feldforschungsnotizen beruhen. Direkte und indirekte Zitate, längere Szenenbeschreibungen sowie Informationen aus den Feldforschungsnotizen oder Unterrichtsmaterialien, die für eine detaillierte Analyse verwendet werden, werden jedoch mit den entsprechenden Belegen versehen. Sollten konkrete Nachfragen entstehen, kann die Verfasserin kontaktiert und Teileinsicht in die Materialien gewährt werden.

1. Dispositiv

1.1. Forschungsstand

Gegenstandsbezogener Forschungsstand

Die *Große Moschee von Paris* ist aus religions- oder islamwissenschaftlicher Perspektive noch nicht untersucht worden. Aussagen über aktuelle Praktiken, Anschauungen und innerislamische Verortungen an der Moschee entbehren folglich bis heute einer fundierten wissenschaftlichen Grundlage.

Wie in der Einleitung erwähnt, widmen sich Forschungsarbeiten oftmals Gruppierungen, die in öffentlichen Debatten als radikal oder gefährlich gehandelt werden. So sind in Frankreich bereits mehrere Arbeiten zur immer wieder negativ konnotierten *Union des Organisations Islamiques de France* (UOIF) verfasst worden;¹ in den letzten Jahren mehrten sich zudem vor allem Studien zu den sogenannten salafistischen Strömungen der Gegenwart und ihrer Implementierung im französischen Kontext.²

Dieses Profil der Forschungslandschaft ist nicht zuletzt den allgemeinen Bedingungen geschuldet, die die Wissensproduktion über den Islam in Frankreich steuern: Religionswissenschaftlich arbeitende Islamforschung ist

1 Der 1983 gegründeten *Union des organisations islamiques en France* (UOIF) wird von verschiedenen Akteuren immer wieder Kooperation mit den Muslimbrüdern vorgeworfen (vgl. hierzu Peter 2010: 145, 150 f., 153). Zu Geschichte und Ausrichtung der UOIF haben z. B. Marongiu (2002) und Ternisien (2002) gearbeitet. Die französische Essayistin Venner hat eine Monographie über die UOIF verfasst (2005). Sie bespricht darin vor allem die Verbindungen der UOIF-Anhänger zu den Muslimbrüdern, spekuliert über die Konsequenzen eines potentiell wachsenden Einflusses der UOIF im Muslimrat *Conseil français du culte musulman* (CFCM) und bettet die Diskussion um verdeckte versus öffentliche Diskurspositionen von UOIF-Anhängern in die Perspektive eines potentiellen Kräftermessens letzterer mit den Werten der französischen Republik ein. Auf diese Weise bleibt sie einer sicherheitspolitischen Perspektiv verhaftet. Im deutschsprachigen Raum trägt Frank Peter maßgeblich zur Wissensproduktion über die UOIF bei. Seine Arbeiten gehen über den integrations- und sicherheitspolitischen Fokus der genannten Studien hinaus: In verschiedenen Artikeln (Peter 2006a/z. T. b/c, 2010) sowie einer derzeit entstehenden längeren Abhandlung) überwindet Peter die übliche Fixierung auf Öffentlichkeitsdiskurse und durchdenkt aus soziologisch-anthropologischem Blickwinkel Praktiken wie Einstellungen einer breiteren Auswahl an Akteuren der UOIF und vor allem ihr Verhältnis zu Säkularisierungstheoremen.

2 Vgl. z. B. Rougier 2008a/b; Amghar 2011; Adraoui 2013. Die Arbeiten versuchen jeweils, salafistische Bewegungen in ihrer Entstehung, Verbreitungsgeschichte und aktuellen Erscheinungsform als globales Phänomen zu fassen, das sich in unterschiedlichen Kontexten verschiedentlich manifestiert. Die jeweiligen Kapitel zum französischen Kontext stellen die soziokulturelle Verankerung, Identitätsmerkmale, sowie das Verhältnis zur französischen Lebensumwelt und zu anderen islamischen Strömungen heraus.

an französischen Universitäten nicht institutionalisiert³ und die gegenwartsbezogenen Arbeiten zum Islam sind hauptsächlich in der Politikwissenschaft (z. B. Roy 1995, 2002a/b, 2005; Kepel 1991, 1994, 2003a/b, 2012; Lamchichi 1999, 2006) und seltener in der Soziologie angesiedelt (z. B. Khosrokhavar 1995, 2002, 2004, 2006). Zudem existiert eine regelmäßige Kooperation zwischen Regierungseinrichtungen und wissenschaftlichen Islamexperten: Letztere werden von politischen Akteuren häufig zur Durchführung von islambezogenen Studien und zur Abfassung von Berichten angefragt; mit ihrer Expertise beeinflussen sie die staatliche Islampolitik deutlich direkter als dies in Nachbarländern wie z. B. Deutschland der Fall ist.⁴ Politische Eliten, die wissenschaftliche Studien anfordern oder selbst zeitgleich akademische Funktionen ausüben,⁵ haben natürlich ein hohes Interesse an sicherheitspolitisch relevanten Konstellationen und richten so ihren Fokus auf Institutio-

3 Eine Ausnahme bilden die *Ecole pratique des hautes études* (EPHE) und die *Ecole des hautes études en sciences sociales* (EHESS) in Paris, an denen man ab dem Master-Niveau eine religionswissenschaftliche Ausbildung wählen kann, die beide Hochschulen in Kooperation miteinander anbieten (www *EPHE/Sciences religieuses/Master*); an diesen Einrichtungen entstehen auch Promotionsarbeiten zum Islam im Frankreich der Gegenwart.

4 Ein prominentes Beispiels hierfür ist die *Commission Stasi*, die im Juli 2003 von Präsident Jacques Chirac zu dem Zweck einberufen worden war, eine Bestandsaufnahme aller gesellschaftlichen Felder vorzunehmen, in denen der Islam aktuell in Konflikt mit dem französischen Recht und den laizistischen Prinzipien gerät; einige zum Islam arbeitende Universitätsprofessoren waren Mitglieder dieser Kommission (z. B. Gilles Kepel, Mohammed Arkoun oder die Philosophen Henri Pena-Ruiz und Régis Debray) (Stasi 2004).

Darüber hinaus hat das staatliche *Institut national des hautes études de sécurité* in der Vergangenheit mehrfach Wissenschaftler oder Sozialarbeiter für das Verfassen von Studien zum Islam in öffentlichen Schulen, zu islamischen Predigern in den französischen Banlieues, zum Inhalt der Predigten dieser Imame oder zum Einfluss Tariq Ramadans auf die Jugendlichen angefordert (Geisser 2007: 33); des Weiteren finanzieren die *Direction des affaires stratégiques* (DAS) beim Verteidigungsministerium und das *Centre d'analyse et de prévision* (CAP) am Außenministerium regelmäßig Berichte über den Islam. Vor allem das im Innenministerium angesiedelte *Bureau central des cultes* (BCC) arbeitet regelmäßig und eng mit Politologen und Islamexperten aus Universitäten zusammen (Geisser 2007: 33). Das an der EHESS angesiedelte *Institut d'études de l'islam et des sociétés du monde musulman* (IISMM) wurde im Jahre 1999 gar auf die Initiative des damaligen Innenministers Jean-Pierre Chevènement gegründet, um die wissenschaftliche Islamforschung in Frankreich zu revitalisieren (Geisser 2007: 32). Jüngst, im April 2017, hat das BCC in Kooperation mit dem *Ministère de l'éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche* Forschungsprojekte zum Islam in Frankreich ausgeschrieben. Gesucht werden Wissenschaftler, die zu ausgewählten Themengebieten wie z. B. Islam im Alltag der Muslime in Frankreich, Sufismus in Frankreich, Engagement von Frauen für den Islam in Frankreich oder subsaharischer Islam in Frankreich eine Forschung durchführen und hierfür vom Staat bezahlt werden (vgl. www *Appels à projets de recherche* 2017).

5 Die oben beschriebene Konstellation hat zur Folge, dass Wissenschaftler wie Gilles Kepel u. a. immer wieder auch mit politischen Funktionen betraut werden. Darüber hinaus betätigen sich jedoch auch Akteure, die in erster Linie für die Regierung arbeiten, immer wieder im Felde der wissenschaftlichen Wissensproduktion zum Islam in Frankreich. Beispiele sind Alain Boyer oder Bernard Godard, die neben ihrer Funktion als Berater für das BCC gut dokumentierte Studien zum Islam in Frankreich veröffentlichen (z. B. Boyer 1992, 1998; Godard 2007, Neuauflage 2009, 2015).

nalierungsprozesse von bestimmten muslimischen Vereinen oder Bewegungen.

Der Forschungsstand zur GMP spiegelt diese Gegebenheit wider: Der jüngeren Geschichte der Moschee sowie ihres frankreichweiten Netzwerks (vgl. Exkurs) ist deutlich weniger Aufmerksamkeit zuteil geworden als der UOIF, allgemein den Muslimbrüdern oder den sogenannten Salafisten in Frankreich. Die wenigen Monographien, Artikel oder Buchteile, die der GMP gewidmet wurden, behandeln zudem hauptsächlich die politischen Motivationen für ihren Bau in den 1920er Jahren, Eckdaten ihrer historischen Entwicklung, ihre Bedeutung für französische und algerisch-staatliche Interessen oder ihre Stellung im 2003 gegründeten Muslimrat *Conseil Français du Culte Musulman* (CFCM) bzw. allgemein innerhalb des Feldes Islam in Frankreich. Einordnungen und Analysen zum an der GMP gelehrten Islam stehen hingegen nicht im Zentrum des Interesses dieser Arbeiten.

Zur Gründungsgeschichte der Moschee haben innerhalb Frankreichs in geringerem Umfang Kepel (1990) und insbesondere Arkoun (2006) und Atouf (2006) geschrieben. Sie haben unter anderem die machtpolitischen Konstellationen beleuchtet, die mit dem Bau der Moschee (v. a. Arkoun) sowie ihrem Betrieb (v. a. Atouf) einhergingen. Einen sehr ausführlichen Überblick über die Entstehung und historische Entwicklung der GMP bis zum Beginn der 1990er Jahre hat Alain Boyer, Jurist, Historiker sowie ehemaliger Berater im *Bureau Central des cultes* (BCC), erarbeitet. In seiner Monographie (1992) bietet er viele Sachinformationen zur Gründung, zur Finanzierung, zum juristischen Status und zur Involvierung der Moschee in islampolitische Tätigkeitsfelder. Darüber hinaus diskutiert er die komplexen politischen Motivlagen, die die Entwicklung der Institution im Laufe der Jahrzehnte beeinflusst haben. Seine Darstellung stellt weniger eine analytische Abhandlung denn eine sachlich orientierte Zusammentragung von Fakten dar, innerhalb derer der Status der GMP als für Frankreich zentrale oder als einen „traditionellen“ Islam vertretende Institution jedoch stillschweigend vorausgesetzt wird. An der Pariser *Ecole Pratique des Hautes Etudes* (EPHE) verteidigte Dorra Mameri Chaambi 2017 ihre Doktorarbeit zur Geschichte der *Großen Moschee von Paris* unter dem Titel *Croyances, connivences et divergences, l'Islam de France à travers les différents faisceaux d'influence à la Grande Mosquée de Paris*. Aufgrund ihres Umfangs und zugrunde liegenden Archivmaterials verspricht diese Studie weitere wichtige Einsichten in die historische Entwicklung und Funktionsweise der Institution. Gilles Kepels *Les banlieues de l'Islam* (1987) enthält eine ausführliche Darstellung der Geschichte der *Großen Moschee von Paris* bis in die 1980er Jahre. Kepel verortet die GMP dabei detailliert innerhalb eines sich vor allem seit Ende der 1970er Jahre wandelnden Feldes islamischer Akteure in Frankreich und liefert wertvolle Informationen zur Auseinandersetzung der GMP mit diesen Akteuren.

Zur jüngeren Moscheegeschichte sowie zu aktuellen Konstellationen liefern

Sylvie Taussig und Bernard Godard, der bis 2014 ebenfalls als Politikberater im *Bureau central des cultes* arbeitete (2007, Neuauflage 2009, sowie Godard 2015), weitere wertvolle Informationen. In diesen Überblickswerken über muslimische Vereine und Gruppierungen in Frankreich besprechen die Autoren Tätigkeitsfelder der GMP sowie ihre Bedeutung innerhalb des Institutionalisierungsprozesses islamischer Belange und stellen sie der Rolle und der Ausrichtung anderer muslimischer Akteure in Frankreich gegenüber. Wie Alain Boyer stellt auch Bernard Godard der Öffentlichkeit mit diesen Büchern Einschätzungen zur Verfügung, die seinen ehemaligen Tätigkeiten für das französische Innenministerium entspringen und teils auf internen Informationen beruhen, die Wissenschaftlern nur schwerlich zugänglich sein dürften. Während der Schwerpunkt dabei auf den politischen Strategien der GMP liegt, wird der an der Institution vertretene Islam auch hier nicht genauer analysiert, sondern am Rande in der Formel der Repräsentantin eines „traditionellen Islam“, des Islam des Herkunftslandes Algerien festgehalten (vgl. Godard 2007: 43). Auch in seinem neuesten Buch aus dem Jahre 2015 stellt Godard lediglich in einem Nebenkomentar fest: „Sur le plan religieux, pourtant, l’attachement à un islam traditionnel algérien subsiste“ (Godard 2015: 294).

Eine sehr detaillierte Informationsplattform bietet in Ergänzung zu den genannten, politisch orientierten Überblickswerken der Blog des Gymnasiallehrers Michel Renard, auf dem umfangreiche Auskünfte zu Bauprojekt, Realisierung, Ausstattung und politischer Debatte um die *Große Moschee von Paris* bis in die 1960er Jahre bereitgestellt und durch einschlägige Beiträge und Kommentare diverser Autoren ergänzt werden (www.Renard, Islam en France).

Detaillierte wissenschaftlich-historische Studien zur Entwicklung der französischen Islampolitik seit Ende des 19. Jahrhunderts haben Sadek Sellam (2006) und auf der Basis akribischer Analysen von Archivmaterialien auch Mohammed Telhine (2011) verfasst. Im Rahmen der genannten Studien analysieren sie auch die Bedeutung und die politischen Strategien der GMP, dies nachvollziehbarerweise aus einem teils kritischeren Blickwinkel auf die französisch-staatliche Politik heraus als es durch ehemals politische Akteure wie Boyer oder Godard geschieht.

Zusätzliche Informationen zur Einbindung der GMP in den Institutionalisierungsprozess des Islam in Frankreich oder zum politischen Taktieren der Moscheeleitung innerhalb von religionspolitischen Entscheidungsprozessen finden sich auch in den jeweiligen Dissertationen von Constanze von Krosigk zur französischen Islampolitik von 1974–1999 (2000) und von Andreas Pesch zum Kopftuchverbot in Frankreich (2011). Beide analysieren in ihren Arbeiten jedoch islampolitische Entwicklungen im Allgemeinen und fokussieren in diesem Zusammenhang lediglich die Führungsriege der GMP und ihre Interessen.

Schließlich existiert eine der GMP eigens gewidmete Monographie von Salah Alouani (2012), Historiker und Spezialist für die Verwaltung des bau-

kulturellen Erbes, in der er die Geschichte, die Tätigkeitsfelder und die politische Bedeutung der Institution nachzeichnet. Alouani nimmt jedoch erstaunlicherweise lediglich die Vorarbeiten von Alain Boyer wahr⁶ und ignoriert die neueren und detaillierten Analysen von Telhine, Sellam oder Godard/Taussig. Mit seinem expliziten Ziel, die Rolle der GMP aufzuwerten (Alouani 2012: 10) und sie als Repräsentantin der islamischen Kultur zu revitalisieren (ebd.: 9), ist die Arbeit von Alouani zudem stark ideologisch ausgerichtet und kann hier nicht als wissenschaftlich brauchbare Informationsquelle angesehen werden.

Zwei amerikanische Autoren haben die Geschichte der Moschee mit einer im Vergleich zu den bisher genannten französischsprachigen Arbeiten aus einer ganz anderen Perspektive heraus analysiert: Die Historikerin Naomi Davidson (2007, 2009, 2012) und der Literaturwissenschaftler, Schriftsteller sowie Said-Schüler Mustafa Bayoumi (2000) besprechen unter Berücksichtigung postkolonialer Fragestellungen die Konzeptualisierungen von Islam, die dem Bau der GMP zugrunde liegen und fragen folglich nach den machtpolitischen Konnotationen und Auswirkungen, die mit diesen Konzepten verbunden waren. Während sich der Aufsatz Bayoumis auf die Kolonialzeit beschränkt und die Bedeutung kolonialgeschichtlich verankerter Diskurspositionen für den Aufbau der GMP erörtert, analysiert Davidson in ihrer Dissertation Repräsentationsformen des Islam an der GMP zwischen 1916 und 1982. Auch Davidson beschränkt sich in ihren Darstellungen auf französische Politiker und die Führungsriege an der GMP und streift muslimische Perspektiven außerhalb dieser Akteursgruppen nur am Rande. Dennoch geht sie über die Analysen der genannten französischen Autoren hinaus, indem sie konsequent nach den politischen Implikationen fragt, die an die staatlich-offiziellen Konzepte, Repräsentations- und Inszenierungsweisen eines Islam geknüpft sind, der an der GMP vertreten werden sollte.

Zwei weitere Autoren produzieren Informationen über Repräsentationsweisen des Islam in Frankreich, binden dabei jedoch nur punktuell die Rolle der GMP und eine postkoloniale Frageperspektivik ein: Der Historiker und Journalist Thomas Deltombe hat die Darstellung islamischer Strömungen in den französischen Medien von 1975–2005 aufgearbeitet (2005, Neuauflage 2007) und in diesem Zusammenhang stellenweise auch die Funktion analysiert, die die Repräsentation der GMP als „moderate Bastion“ gegen den Islamismus für politische Interessen und in medialen Inszenierungsmodi einnehme (Deltombe 2007: z. B. 40–42, 82, 215 f.). Der Soziologe und Politologe Vincent Geisser sowie der Journalist Aziz Zemouri postulieren hingegen in *Marianne et Allah. Les politiques français face à la question musulmane* (2007), dass koloniale Argumentationsmuster auch in französisch-politischen Entscheidungsprozessen seit den 1990er Jahren wirksam seien. In verschie-

6 Alouani behauptet eingangs, die einzige existierende Arbeit zur GMP sei die Studie von Boyer (1992) (Alouani 2012: 7).