

6 Geselligkeit und individuelle Religiositäten in einem Mittelschichtsmilieu von Dakar (Senegal)

Nadine Sieveking

Religiöse und soziale Verortung

An einem Sonntagnachmittag im April 2018 bekam ich Besuch von zwei Bekannten, Lucie und Lamine,¹ die ich im Vorjahr bei der Teilnahme an einem in meinem damaligen Wohnviertel organisierten Koranlektürekurs für Erwachsene kennengelernt hatte. Meine Bitte um ein ethnographisches Interview hatte den Anstoß für das Treffen gegeben, bei dem zu meiner Überraschung viele private biografische Themen angesprochen wurden, die im Widerspruch zu den in öffentlichen Diskursen in Senegal herrschenden Normen standen. Die Frage, wie die so thematisierten Widersprüche zum einen mit der jeweiligen sozialen Verortung von Lucie und Lamine und zum anderen mit ihren individuellen Religiositäten zusammenhingen, bildet den Ausgangspunkt dieses Artikels.

Ursprünglich hatte ich mit den beiden verabredet, über ihre individuellen Erfahrungen aus dem gemeinsam besuchten Kurs und über ihre alltäglich gelebte Religiosität² zu sprechen. Während unseres Treffens entwickelte sich dann allerdings eine von mir nur durch gelegentliche Nachfragen unterbrochene längere Unterhaltung

¹ Alle Namen meiner Gesprächspartner*innen wurden anonymisiert. Alle wörtlichen Zitate von Lucie und Lamine wurden während eines gemeinsamen, aufgenommenen Gesprächs am 22.4.2018 geäußert.

² Mein Begriff von gelebter Religiosität hat eine heuristische Intention und orientiert sich an Jörg Rüpke (2015: 348), der sein Forschungsobjekt als „gelebte Religion“ im Gegensatz zu den abstrakten „intellektuellen Konstrukten“ von Glaubenssystemen beschreibt. Im Unterschied zu Rüpke spielen für meinen methodischen Ansatz auch nicht sprachlich verfasste Erfahrungsdimensionen, körperliche Praktiken und habitualisierte Verhaltensrepertoires eine wichtige Rolle.

zwischen Lucie und Lamine, in der sie ihre umfassende Kritik an senegalesischer Alltagsrealität zum Ausdruck brachten. Sie thematisierten dabei einerseits herrschende Familienideale und entsprechende soziale Erwartungen mit Bezug auf Ehe und Kinder, sprachen andererseits aber auch über Formen und Normen öffentlich praktizierter Religiosität. Dabei kritisierten sie indirekt den in der senegalesischen Gesellschaft stark ausgeprägten Konformitätsdruck, der soziale Ansprüche, Werte und religiöse Zugehörigkeiten eng miteinander verbindet (Seck 2010: 53).

So erzählte Lamine etwa, dass er als junger Mann Anfang der 1990er Jahre mit Freundinnen zusammengelebt hatte, ohne verheiratet zu sein. „Mais d’habitude, au Sénégal, tu sais, ce n’est pas accepté“ – normalerweise werde so etwas in Senegal nicht akzeptiert, kommentierte Lucie seine Erzählung und fügte hinzu, dass dies in ihrer Familie keinesfalls toleriert werden würde: „mes parents, ils n’accepteraient jamais ça! [...] Vivre avec quelqu’un sans être marié, on ne peut pas.“ Lamine stimmte ihr zu. Sein Verhalten in Beziehung zu Frauen werde in der senegalesischen Gesellschaft nicht akzeptiert, genauso wenig wie seine Familienplanung. Nachdem er 1996 seine damalige Freundin geheiratet hatte, so erklärte er, habe er zuerst so lange verhütet, bis er ökonomisch in der Lage war, für die Versorgung von Kindern aufzukommen: „Je suis resté trois ans pour faire un enfant. Mais ça, c’est pas accepté au Sénégal!“ Lucie wandte zwar ein, dass so eine Entscheidung doch unter Eheleuten ausgehandelt werden könne, aber sie wusste auch, dass dieses Verhalten nicht den etablierten sozialen und religiösen Normen entsprach.

Wer auf welche Art und Weise welche Themen ansprach, kommentierte oder im Gespräch zwar implizierte, aber de facto unausgesprochen stehen ließ, war vielsagend und deutlich geschlechtsspezifisch geprägt. Während Lamine eine starke Kritik gegenüber geltenden sozialen Normen äußerte, war Lucies Haltung eher durch Ambivalenz gekennzeichnet, da sie in die herrschende soziale und moralische Ordnung offensichtlich viel stärker eingebunden war als Lamine. Lucie verwies daher immer wieder auf die Gültigkeit geschlechtsspezifischer Normen innerhalb der senegalesischen Gesellschaft, deren Effekte sie selbst zwar kritisierte, denen sie in der Praxis aber nicht offen widersprach. Lamine dagegen nahm eine gewisse Außenseiterposition hinsichtlich geltender Normen ein. Er war zwar gebürtiger Senegalese, aber aufgrund seiner vietnamesischen Mutter durch rassistische Kategorisierung³ als ‚anders‘ markiert und hatte in seiner Auseinandersetzung mit Prozessen des ‚othering‘ eine kritische Distanz zu normativen Diskursen und Praktiken entwickelt:

Au Sénégal, on parle de l’islam, l’islam – mais est-ce que vraiment c’est l’islam? Moi, je dis non ! Je suis bien placé pour le dire! Parce que ici, l’islam, on te dit que tu es musulman par rapport au boubou,⁴ alors que c’est pas vrai! On te dit

³ Lamine thematisierte seine Rassismus-Erfahrungen explizit: „Le racisme, ça existe partout! [...] Je suis bien placé pour le savoir, parce que parfois je suis victime de racisme.“

⁴ Ein boubou ist ein festliches Gewand, das aus viel (und nach Möglichkeit wertvollem) Stoff gefertigt wird und zum ‚traditionellen afrikanischen‘ Kleidungsstil gehört, der bei religiösen Anlässen als angemessen gilt.

que tu es musulman par rapport à la barbe, alors que c'est pas vrai ... (Lamine, 22.4.2018)

Lamine pflegte in bewusster Abgrenzung zu seinem muslimischen sozialen Umfeld einen westlichen Kleiderstil. Er gehe beispielsweise mit Hemd und Hose zum Freitagsgebet in die Moschee, betonte er mit einem herausfordernden Unterton, der darauf anspielte, dass diese Kleidung im Kontext kollektiver religiöser Praktiken unter Muslim*innen in Senegal nicht nur nicht üblich war, sondern auch gegen die Regeln der „guten Form“ (Simmel 1984: 52) verstieß. Mit seinem provokanten Auftreten ging es Lamine darum, den Unterschied zwischen einer weit verbreiteten, seiner Ansicht nach nur oberflächlichen Zur-Schau-Stellung von Religiosität und einer echten Verkörperung muslimischer Religiosität in der inneren Haltung und im praktischen Handeln sichtbar zu machen. Lamine bezog seine Kritik an der muslimischen Gesellschaft in Senegal aber nicht nur auf die Oberflächlichkeit öffentlich inszenierter Frömmigkeit. Es ging ihm auch um die private Ebene von Beziehungen zwischen den Geschlechtern sowie zwischen Eltern und Kindern. Lamine lehnte die „senegalesische Kultur der Polygamie“ vehement ab. Damit meinte er den im regionalen Vergleich besonders hohen und weder durch Urbanisierung noch durch steigende Bildung erkennbar sinkenden Anteil polygamer Ehen in der senegalesischen Gesellschaft (Antoine et al. 1995: 70; Dial 2008: 60 ff.). Insbesondere kritisierte er die Art und Weise, wie Frauen in diesem Kontext behandelt würden. Dies habe nichts mit dem Islam zu tun – eine Beurteilung, der Lucie absolut zustimmte:

Lamine: « On se dit musulman .. »

Lucie: « .. musulman – mais c'est pas ça! » (22.4.2018)

Gleichwohl sah Lamine in der senegalesischen Kultur eine wahrhaftige Verkörperung des Islam im Sinne einer „religion très tolérante“ – ein moralischer Wert, der in anderen muslimischen Ländern nicht so gelebt und in die Praxis umgesetzt werde. Mit dieser Aussage bezog sich Lamine implizit auf die lokal etablierten Sufi *туруq* (Plural für *tariqa*, aus dem Arabischen für Weg, Pfad oder Methode; in Wolof: *tarikha*), die die religiöse Landschaft Senegals mit ca. 96% muslimischer Bevölkerung⁵ wesentlich geprägt haben.

Meist als Sufi-Bruderschaften bezeichnet, stellen die *туруq* in Senegal (mehr oder weniger formalisierte) Institutionen, Netzwerke und Bewegungen dar, in die sowohl Männer als auch Frauen eingebunden sind. Die ausgesprochen populären, stark diversifizierten und sehr dynamischen *туруq* werden im öffentlichen Diskurs in Senegal sowie in historischen und sozialwissenschaftlichen Analysen der senegalesischen

⁵ Diese Schätzung basiert auf einem Zensus von 2013 (Hill 2018: 7). Die in Senegal lokal etablierten *туруq* umfassen die *Tidjaniyya* (ca. 58%), *Muridiyya* (ca. 26%), *Qadiriyya* (ca. 6%) und die zahlenmäßig sehr viel kleinere und stark lokal (in der Region von Dakar) verankerte Gruppe der *Layennes* (ca. 0,5%). Die Schätzungen der Zugehörigkeiten zu einer dieser *туруq* sind notorisch umstritten und basieren auf einer vom Zensus getrennten und weniger repräsentativen Umfrage von 2015 (Hill 2018: 7, Fn 2).

Gesellschaft zumeist als wesentlicher Faktor für ein friedliches und tolerantes Miteinander dargestellt (Cruise O'Brien et al. 2002; Diouf 2013b; Seck et al. 2015; Villalón 1995). Die Mehrheit der Muslim*innen in Senegal identifiziert sich als der *tarikha* der Tidjaniyya zugehörig – eine Zugehörigkeit, mit der sich auch Lucie aufgrund ihrer familiären Herkunft identifizierte. Lamine bezeichnete die Tidjaniyya als besonders „noble“ *tarikha*, weil sie dem toleranten Geist des Islam und damit seinen wahren Werten entspreche. Letztere bezog er explizit auf die Toleranz gegenüber anderen religiösen Zugehörigkeiten, verband sie implizit aber auch mit der Akzeptanz von Nicht-Konformität hinsichtlich sozio-religiöser Normen. Sein eigenes Engagement in einer Jugendorganisation der Tidjaniyya fiel jedenfalls biografisch mit den Jahren zusammen, in denen er in ‚wilder Ehe‘ gelebt hatte.

Solche privaten familiären biografischen Hintergründe oder auch persönliche Verbindungen mit einer *tarikha* wurden im Kontext der Koranlektürekurse nicht angesprochen – nicht zuletzt, weil viele populäre Praktiken der *туруq* in Senegal im Hinblick auf ihre Konformität mit islamischen Regeln und Prinzipien umstritten sind. Die Sympathie, die Lucie gegenüber Lamines Einstellungen und seinem Verhalten äußerte, wäre wahrscheinlich nicht von allen Beteiligten am Koranlektüre-Kurs geteilt worden.

Individuelle Religiositäten im Spannungsfeld sozialer Transformationen

Trotz des unübersehbaren demographischen Wandels, der sich vor allem in der urbanen Bevölkerung Senegals bemerkbar macht, wurden (und werden) die familiären Verhältnisse, in denen sich Lucie und Lamine zum Zeitpunkt unseres Gesprächs befanden, von ihrem gesellschaftlichen Umfeld als höchstens temporär akzeptabel betrachtet. Für beide traf zu, dass ihre Biografien für Mittelschichtsmilieus in Dakar zwar statistisch relativ normal waren, ihr Familienstatus aber nicht den (auch) in diesen Milieus geltenden Normen von Geschlechterverhältnissen entsprach. Ihre individuellen Lebensläufe waren in Bezug auf das Thema Ehe und Kinder daher durch „moralische Fragilität“ (Neveu Kringelbach 2016: 170) geprägt. Da Lucie und Lamine (als alleinstehende erwachsene Frau und geschiedener, alleinstehender Mann) den sozialen Erwartungen in Bezug auf Familie nur begrenzt entsprachen, spielte ihre praktizierte Religiosität eine umso wichtigere Rolle, um von ihrem Umfeld als respektable moralische Personen anerkannt zu werden.

Religiöse Bildung kann in diesem Sinne als Ressource für soziale Anerkennung eingesetzt werden. Gleichzeitig kann sie der inneren Selbstvergewisserung und einer Art spirituellen Befreiung⁶ dienen, wobei auch dieser Effekt individueller Emanzipation umso wirksamer wird, wenn er in gemeinschaftsbildende Prozesse eingebettet ist. Solche Prozesse reproduzieren nicht nur den etablierten *Habitus*⁷ des jeweiligen

⁶ Das Erreichen einer „liberté spirituelle“ durch autonomes Lesen des Koran wurde bei einer öffentlichen Abschlussveranstaltung des eingangs erwähnten Koranlektüreprogramms in Dakar als Ziel der Kurse erklärt (Feldnotizen, 27.5.2018).

⁷ Bourdieu (1987: 113) definiert *Habitus* „als subjektives, aber nichtindividuelles System verinnerlichter

sozialen Milieus,⁸ sondern umfassen auch Praktiken der Geselligkeit (Simmel 1984), die den Wert der Gemeinschaft als solcher zum Ausdruck bringen. Dabei kommt ein milieu- und praxisspezifisches „soziales Ethos“ (Renou 2003) zum Tragen, das bestimmte soziale Eigenschaften und Werte betont, während es Mechanismen der sozialen Distinktion und Abgrenzung temporär in den Hintergrund stellt. Um den miteinander verflochtenen Dynamiken (religiöser und nicht-religiöser) Individualisierung⁹ und Vergemeinschaftung nachzugehen, analysiere ich im Folgenden die biografischen Erzählungen von Lucie und Lamine. Dabei geht es mir um die zentrale Frage, wie ihre jeweilige individuelle Religiosität mit ihrer sozialen Verortung und milieuspezifischen Formen der Geselligkeit und Soziabilität¹⁰ zusammenhängt.

Methodologisch verbinde ich eine akteurszentrierte Perspektive mit einer sozialstrukturellen Analyse. Ich greife damit die allgemeine Fragestellung auf, die meine von 2017 bis 2018 durchgeführten Forschungen in Dakar angeleitet hat (Sieveking 2020a): Wie wird private Frömmigkeit und individuelle Religiosität (oder Nicht-Religiosität) von Angehörigen der urbanen Mittelschichten alltäglich gelebt und wie spiegeln sich darin aktuelle soziale Transformationsprozesse? Die Wahl meines Wohnorts in Mermoz und meine teilnehmende Beobachtung in dem erwähnten Koranlektürekurs waren Teil der Strategien, mit denen ich Zugang zum Alltagsleben und zur Freizeitgestaltung in entsprechenden Milieus erhalten wollte. Meine Beobachtungen und Erfahrungen im Rahmen dieser spezifischen Frömmigkeitspraxis haben meine

Strukturen, gemeinsamer Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata“. Er versteht Habitus als eine überwiegend unbewusst wirksame, strukturierende Struktur, die sich durch Sozialisierung in einem bestimmten Milieu herausbildet und als einverlebte Handlungs- und Verhaltensdisposition in neuen Praxis-Kontexten auch zur (Neu-)Formierung von Milieus beitragen kann (ibid.: 114).

⁸ Mein Begriff sozialer Milieus wurde von Dieter Neubert und Florian Stoll (2015) inspiriert, die den zuerst mit Bezug auf die westdeutsche Gesellschaft der 1980er Jahre entwickelten Begriff „sozio-kultureller Milieus“ als Alternative zum problematischen Begriff der „Mittelklasse(n)“ in die entsprechenden Debatten zum afrikanischen Kontext eingeführt haben (vgl. Neubert 2016: 119–123). Ähnlich wie Neubert (ibid.: 120–21) sehe ich einen starken Zusammenhang zwischen religiösen und sozio-kulturellen Identifikationsmerkmalen verschiedener Milieus. Die Kategorie der Mittelschicht umfasst verschiedene Milieus. In der anglophonen und teilweise auch in der frankophonen Literatur zu Senegal ist es üblich, diese Milieus unter der Kategorie der Mittelklasse(n) zusammenzufassen.

⁹ Fuchs (2015: 335) betont den Zusammenhang religiöser und nicht-religiöser Individualisierungsprozesse und geht davon aus, dass auch letztere religiösen Wandel beschleunigen (ibid.: 334). Marie (2003: 15) weist mit Bezug auf seine Studien in der Elfenbeinküste darauf hin, dass religiöse Innovationen umgekehrt auch zu Individualisierungsprozessen beitragen können, die jedoch oft auch Gegenbewegungen in den betreffenden Gemeinschaften und eine gewaltsame Einhegung des Individuums durch das Kollektiv auslösen.

¹⁰ Der von Georg Simmel (1984) als soziologisches Konzept eingeführte Begriff der Geselligkeit wird üblicherweise mit „sociability“ (im Englischen) bzw. „sociabilité“ (im Französischen) übersetzt. Während Simmels Konzept von Geselligkeit auf den Aspekt der sozialen (überindividuellen bzw. unpersönlichen) Form fokussiert, bezieht sich der deutsche Begriff der Soziabilität (von lateinisch „sociabilis“: zum Gefährten geeignet), der als Fachwort der Psychologie verwendet wird, auf individuelle Fähigkeiten. Ich verwende die Begriffe Geselligkeit und Soziabilität, die weiter unten noch genauer erläutert werden, daher nicht synonym.

analytische Perspektive auf den Zusammenhang individueller Religiositäten und ihrer sozialen Verortung in Mittelschichtsmilieus in Dakar entscheidend geprägt. Die Einbettung von religiösen Praktiken in Prozesse der sozialen Differenzierung und ihre Verflechtung mit Prozessen der Gemeinschaftsbildung konnte ich am Beispiel der Kurse gut beobachten. Durch biografische Interviews und entsprechende Einblicke in die Herkunftsfamilien von Kursteilnehmenden konnte ich diesen Zusammenhang auch historisch kontextualisierend und mit Bezug auf strukturelle Transformationsprozesse in den Mittelschichten von Dakar herausarbeiten.

Ein Ergebnis meiner Forschungen ist die Erkenntnis, dass sich in der Neuformierung der Mittelschichten seit der generalisierten sozio-ökonomischen Krise der 1980er und 1990er Jahre in Senegal keineswegs (nur) ein Trend zur Individualisierung bemerkbar macht. Denn nicht nur in den ärmeren Bevölkerungsschichten spielten für die Bewältigung der Krise familiäre und verwandtschaftliche Netzwerke eine zentrale Rolle (Antoine et al. 1995). Allerdings kam es in Folge der Krise auch zu einer tiefgreifenden Transformation von Familienstrukturen und zu einer Infragestellung entsprechender Werte und (vielfach religiös begründeter) Normen. Die senegalesische Soziologin Fatou Binetou Dial (2008), die diese Veränderungen in urbanen Milieus auf der Basis empirischer Studien zum Heirats- und Scheidungsverhalten in Dakar seit Ende der 1980er Jahre analysiert hat, weist auf einen Wandel der „muslimischen Kultur“ in Senegal hin, der mit einer „Prekarisierung individueller Lebensläufe“ (2008: 15) einherging. Dial postuliert damit einen (von ihr selbst allerdings nicht weiter ausgeführten) Zusammenhang zwischen sozialen und religiösen Transformationen, der sich auf eine bestimmte Weise in individuellen Biografien spiegelt. Diesem Zusammenhang möchte ich am Beispiel von Lucie und Lamine nachgehen, wobei ich eine soziologische Perspektive auf religiöse Praktiken einnehme und den Fokus der Analyse auf die Ebene sozialer Transformationen lege.

Das religiöse und soziale Milieu der CIFOD-Kurse

Nicht zuletzt aus ökonomischen Gründen war es für Lucie und Lamine schwierig, ihren sozialen Status als Angehörige einer gebildeten Mittelschicht aufrechtzuerhalten und das damit verbundene Ideal eines auf westlichen Familienmodellen und frankophoner Bildung beruhenden modernen Lebensstils nicht nur selbst zu realisieren, sondern auch an eine nachfolgende Generation weiterzugeben. Ihre Empörung über die ungleiche und ungerechte Verteilung von ökonomischen Ressourcen im Land verknüpfte meine Gesprächspartner*innen mit einer Kritik an der Machtposition der *turuq*, die nicht nur auf religiöser, sondern auch auf politischer und ökonomischer Ebene eine zentrale Rolle in der senegalesischen Gesellschaft spielen (Seck et al. 2015; Diouf 2013b). Zur *tarikha* der *Tidjaniyya* hatten zwar sowohl Lucie als auch Lamine einen persönlichen Bezug, da sie für beide (wenn auch auf unterschiedliche Weise) eine wichtige Rolle im Verlauf ihrer Sozialisation und der Entwicklung ihrer individuellen Religiositäten gespielt hat. Inzwischen hatten beide aber eine distanzierte Haltung zu den *turuq* und ihrer Machtposition in der senegalesischen Gesellschaft

aufgebaut, ohne dabei ihre sozialen und spirituellen Verbindungen mit der Tidjaniyya vollständig aufzulösen, wie später noch ausgeführt wird.

Die vom CIFOD (Centre Islamique de Formation et de Documentation)¹¹ angebotenen Koranlektürekurse, in denen ich Lucie und Lamine kennengelernt hatte, fanden in einem von den sozio-religiösen Milieus der turuq deutlich abgegrenzten sozialen Raum statt. In den CIFOD-Kursen wurden einer standardisierten pädagogischen Methode folgend Kenntnisse vermittelt, die zur selbstständigen Koranlektüre befähigen. Durch diese Fähigkeiten konnten Lucie und Lamine ihre jeweilige individuelle Religiosität bestärken und weiterentwickeln. Dieser Prozess wurde gleichzeitig durch das in den Kursen entstandene Gemeinschaftsgefühl unter den Teilnehmenden unterstützt. Die Kurse des CIFOD waren in ihrer religiösen Orientierung und mit Bezug auf die diversen in Senegal existierenden, in sich stark differenzierten muslimischen Gruppen und Strömungen betont offen und neutral gehalten. Gleichzeitig waren sie auf eine spezifische, frankophon gebildete Zielgruppe zugeschnitten, die der CIFOD-Gründer, Youssef Traoré, als „die Intellektuellen“ identifizierte (Sieveking 2020b).¹² Von den besonders im Bildungsbereich aktiven reformislamischen Organisationen in Senegal (Loimeier 2001 und 2002), die sich außerdem durch ihre starke Kritik am lokal etablierten Sufi-Islam auszeichnen, grenzten sich die Beteiligten an den CIFOD-Kursen mehrheitlich deutlich ab. Die Lehrenden in den Kursen wurden vom CIFOD-Gründer explizit dazu aufgefordert, eine Haltung der Toleranz gegenüber unterschiedlichen islamischen Strömungen zu zeigen, insbesondere hinsichtlich der populären turuq.

Da die Kurse kostenpflichtig und die Arbeitsmaterialien auf Französisch verfasst waren, wurde ein Großteil der Bevölkerung von der Teilnahme gleichwohl praktisch ausgeschlossen. Für die Teilnahme an den Kursen waren Fähigkeiten, Verhaltensdispositionen und Ressourcen nötig, die nur in einem bestimmten sozialen Umfeld erworben werden konnten. Außerdem entsprachen sie einem Habitus, der nicht einfach ad hoc angenommen werden kann, sondern im Verlauf eines langfristigen Sozialisationsprozesses einverleibt wird (wie bspw. die Fähigkeit, Französisch zu sprechen und zu verstehen). Das soziale Milieu der Kurse wurde durch die Zugangsvoraussetzungen hinsichtlich frankophoner Sprach- und Schriftkenntnisse sowie durch die (wenn auch moderat gehaltenen) Kursgebühren also deutlich eingegrenzt.¹³

¹¹ Das CIFOD bietet in verschiedenen Ländern im frankophonen Afrika Kurse an. Es wurde von einem aus Burkina Faso stammenden religiösen Unternehmer Anfang der 2000er in der Elfenbeinküste gegründet und dort offiziell als NGO registriert.

¹² Youssef Traoré stammt aus Burkina Faso und hat dort Erfahrungen mit islamischer Erwachsenenbildung in Organisationen muslimischer Schüler*innen und Studierender (AEEMB: Association des Élèves et Étudiants Musulmans du Burkina) sowie akademisch gebildeter Berufstätiger (CERFI: Cercle d'Études de Recherche en Formation Islamique) gesammelt. Saint-Lary (2019: 44 ff.) hat diese Organisationen genauer untersucht und stellt fest, dass ihre Mitglieder ihren eigenen Status als „Intellektuelle“ besonders hervorheben (ibid.: 52).

¹³ Während meiner Forschung in 2017/18 umfassten die Kosten eine einmalige Einschreibgebühr

Mein Zugang zu den CIFOD-Kursen war aus eben diesen Gründen (für mich überraschend) einfach verlaufen. Ich konnte Französisch lesen und sprechen, die Kursgebühren bezahlen und war aufgrund meines eigenen familiären Hintergrunds in einen bildungsbürgerlichen Habitus „hineingeboren“ worden (Bourdieu 1987: 125). Auch meine akademische Sozialisation und mein Status als promovierte Forscherin halfen beim Zugang und verschaffte mir nicht nur Anerkennung, sondern schuf auch einen gewissen Grad der Vertrautheit mit den zumeist ebenfalls akademisch gebildeten CIFOD-Teilnehmenden. Mein kulturelles Kapital als säkular gebildete „toubabesse“¹⁴ wurde in diesem Kontext höher bewertet als meine mangelnde religiöse Sozialisation und fehlenden Kenntnisse über den Islam. Vor meiner Anmeldung zum Anfängerkurs hatte ich erklärt, dass ich keine Muslimin, sondern Ethnologin mit einem Interesse an muslimischer Alltagsreligiosität sei, was für die Organisatoren aber kein Problem darstellte. Auch viele Teilnehmende waren gegenüber meinem Forschungsinteresse, als Nicht-Muslimin etwas über die Praxis in einem Koranlektürekurs zu erfahren, positiv eingestellt. Zu religiösen Praktiken in anderen muslimischen Milieus in Senegal war mein Zugang dagegen aus denselben Gründen deutlich schwieriger, wenn nicht unmöglich.¹⁵

Mit den anderen Kursteilnehmenden teilten Lucie und Lamine also einen über konkrete Kenntnisse und Fähigkeiten hinausgehenden milieuspezifischen Habitus, der sie von der Mehrheit senegalesischer Muslim*innen, die nicht über dasselbe ökonomische und kulturelle Kapital verfügen, unterschied. Der Effekt religiöser Distinktion, den sie durch die in den Kursen vermittelten Kenntnisse autonomer Koranlektüre erzielten, war also mit einem mit dem Bildungsstand verknüpften Mechanismus sozialer Distinktion verbunden. Die Verbindung religiöser und sozialer Distinktion ist schon in der historischen Formierung muslimischer gelehrter Eliten im kolonialen Senegal im kosmopolitischen Milieu der ehemaligen Hauptstadt Saint-Louis erkennbar (Diouf 2013a). Auch im Kontext reformislamischer Bewegungen seit den 1990er Jahren wurde der Doppeleffekt religiöser und soziale Distinktion wirksam, insbesondere für junge Frauen aus unterschiedlichen sozialen Milieus, die gleichzeitig nach religiöser Bildung und Emanzipation von der Autorität ihrer Eltern strebten (Augis 2012).

Das spezifische, in einer verhältnismäßig gut situierten Bildungsschicht von Dakar verortete soziale Milieu, in dem die CIFOD-Kurse stattfanden, habe ich an anderer Stelle genauer untersucht (Sieveking 2020b). Dabei habe ich die als Zielgruppe dieses Kursangebots identifizierte Kategorie der frankophon gebildeten „Intellektuellen“ aus den urbanen Mittelschichten analysiert und habe ihren milieuspezifischen Habitus sowie die praxisspezifischen Geschlechterverhältnisse in den Kursen herausgearbeitet.

(3000,- CFA) und monatliche Gebühren (5000,- CFA) sowie Kosten für Arbeitsmaterial (Arbeitsbuch für Anfängerkurs: 3000,- CFA).

¹⁴ Barry (2019: 17) leitet den Begriff „toubabesse“ vom weiter oben erklärten Wolof-Begriff „toubab“ ab und bezeichnet damit eine „weiße belesene Frau in der Postkolonie“.

¹⁵ Von entsprechenden Schwierigkeiten berichtet bspw. Pezeril (2008) in ihrer Studie zu den Baay Faal.

Der Stil der Diskussionen sowie der nicht-diskursiven Interaktionen im Kurs war durch egalitäre Normen und eine Form von „mixité contrôlée“ (Saint-Lary 2019: 51) der Geschlechter geprägt. Die geschlechtsspezifischen Dynamiken in den mehrheitlich von Frauen besuchten Kursen verdeutlichten ein Streben nach Autonomie in der (von männlichen Autoritäten dominierten) Domäne des Religiösen (Sieveking 2022; Kühn in diesem Band). Diesem Streben entsprach das erklärte Ziel der CIFOD-Kurse, zu einer geistigen, bzw. „spirituellen Freiheit“ (*liberté spirituelle*)¹⁶ der Lernenden beizutragen.

Das Programm des CIFOD, das systematisch aufeinander aufbauende Kurse auf unterschiedlichen Niveaus umfasste, war ganz auf die „intellektuelle“ Zielgruppe aus den frankophonen Bildungsschichten zugeschnitten.¹⁷ Aus der Perspektive der Beteiligten (Lehrenden und Lernenden) wurden die CIFOD-Kurse vor allem durch die „sehr effizienten“ pädagogischen Methoden und die schnellen individuellen Lernerfolge charakterisiert, wodurch sie sich von anderen in Dakar praktizierten Formen des Koranunterrichts, insbesondere von den „klassischen Methoden“ der lokal etablierten Koranschulen (Wolof: *daaras*) unterscheiden (Bodian und Villalon 2015; Brenner 2007; Loimeier 2002; Ware 2009). Neben dem individuellen Lernprozess im Kurs, der durch eine für jedes Kursniveau standardisierte Abschlussprüfung formal dokumentiert und benotet wurde, stellte allerdings auch die in diesem Rahmen hergestellte und erlebte Gemeinschaft einen hohen Wert dar, der von den Beteiligten zu verschiedenen Gelegenheiten betont wurde.

Um die soziale Bedeutung und den Wert dieser Gemeinschaft für Lucie und Lamine ermessen zu können, ist es notwendig, sich ihre konkrete gesellschaftliche Verortung, ihre jeweiligen ökonomischen, bzw. beruflichen und familiären Situationen, die sozialen Anforderungen ihres Milieus und entsprechenden sozialen Spannungs- und Konfliktfelder vor Augen zu führen. Daher beschreibe ich im folgenden Abschnitt zuerst das Stadtviertel, in dem Lucie und Lamine aufgewachsen sind und heute noch leben. Im nächsten Schritt gehe ich auf ihre individuellen Biografien und Familiengeschichten ein und schließe daran eine Analyse des milieuspezifischen Habitus und des modernen Lebensstils in ihren Herkunftsfamilien an. Im letzten Abschnitt gehe ich auf die Konzepte von Geselligkeit und Soziabilität ein, die ich als heuristische Instrumente zur Untersuchung des Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft einführe. Die spezifische Form der Geselligkeit im Kontext der CIFOD-Kurse zeichnet sich durch eine besondere Anerkennung und Wertschätzung des Individuums aus. Dieses praxisspezifische „Ethos der Individualität“ bleibt aber in ein milieu-übergreifendes „Ethos der Soziabilität“ eingebettet, das auf einer „ideology of kinship“ (Smith 2013: 153) beruht und für die senegalesische Gesellschaft insgesamt charakteristisch ist.

¹⁶ Vgl. Fußnote 6.

¹⁷ Das CIFOD-Programm umfasste zur Zeit meiner Feldforschung in Dakar (2017–2018) Kurse auf den Niveaus 1–7.

Die sozialen Dynamiken der „ville toubab“

Der von uns gemeinsam besuchte Koranlektürekurs hatte in der Nähe meiner neuen Wohnung im gut situierten Stadtviertel Mermoz stattgefunden. Mermoz liegt nahe am Zentrum von Dakar, der auf der Halbinsel Cap-Vert gelegenen Hauptstadt von Senegal. Das Viertel grenzt an die Route de la Corniche an, einer Küstenstraße, die um den alten kolonialen Stadtkern auf dem Plateau der Halbinsel herum und nördlich davon entlang der Küste um die Stadt herumführt. Ich hatte in früheren Jahren immer im östlich von der Halbinsel gelegenen Vorort Thiaroye gewohnt und war umgezogen, um näher an der zentralen Infrastruktur zu sein, die täglichen Staus zwischen Vororten und Zentrum zu vermeiden und besser am kosmopolitischen kulturellen Leben von Dakar partizipieren zu können. Ein Bekannter aus Thiaroye, den meine hohe Zimmermiete in Mermoz bekümmerte, gratulierte mir gleichwohl zu meinem Umzug in die „ville toubab“.¹⁸ Mit dieser Kategorisierung brachte mein Bekannter seine Perspektive auf die Lebenswelten¹⁹ frankophon gebildeter urbaner Mittelschichtsruppen, die einen an der ehemaligen Kolonialmacht – und in extenso an Europa und dem globalen Norden – orientierten „toubab“-Lebensstil (Barry 2019) pflegen, zum Ausdruck. Er selbst gehörte nicht zu diesen Gruppen. Seine Sicht auf die Stadt entspricht der von Bewohnern der ärmeren „quartiers populaires“. Von diesen Bevölkerungsgruppen grenzen sich die Angehörigen westlich gebildeter Mittelschichtsruppen nicht zuletzt durch ihre (sowohl religiösen als auch nicht-religiösen) gemeinschaftlichen Praktiken ab (Sieveking 2022).

Die bis heute übliche Kategorisierung bestimmter Stadtteile im Zentrum als „en ville“ (in der Stadt) liegend verweist auf das Erbe einer kolonialen Verwaltungspraxis, durch die eine ursprünglich ausschließlich Europäer*innen und „Assimilierten“ vorbehaltene „ville blanche“ auf dem Plateau von Dakar geschaffen wurde (Faye und Thioub 2003: 93; Faye 2017: 48ff.). Die Bezeichnung „ville toubab“ umfasst dagegen nicht nur das alte Stadtzentrum, sondern auch neuere Viertel, deren Infrastruktur auf einen Lebensstil zugeschnitten ist, der westlichen Mittelklasse-Standards²⁰ entspricht.

¹⁸ Der Wolof-Begriff „toubab“ (hier in der französischen Umschrift) ist vom Arabischen (ṭābīb: Arzt) abgeleitet und hat seine heutige Bedeutung in Senegal durch die Kolonialgeschichte erlangt. Der Begriff bezieht sich auf eine soziale Position, die in erster Linie mit Europäer*innen oder *weißen* (durch Kursiv- und Kleinschreibung als rassifizierte Konstruktion markiert) identifiziert wird, darüber hinaus aber auch mit Afrikaner*innen und Schwarzen (in der Schreibweise einer politischen Praxis der Selbstbezeichnung angepasst, vgl. Barry 2017: 162), die in kultureller und sozio-ökonomischer Hinsicht mit westlicher Bildung, bourgeoisier Kultur und dominanter Klasse assoziiert werden (Barry 2017; Quashie 2015; Sambou 2020).

¹⁹ Mein Begriff der Lebenswelt entspricht einer phänomenologischen Perspektive, die die prinzipiell für jeden Menschen spezifische und einmalig gegebene Lebenswelt ausgehend vom erkennenden Subjekt rekonstruiert, dabei aber den Aspekt der intersubjektiven Vermittlung alltagsweltlicher Erfahrung mit einbezieht (Hitzler und Hohner 1984: 58–60).

²⁰ Der Begriff Mittelklasse hat als emisches Konzept (*classe moyenne*) die Bedeutung eines gesellschaftlichen Entwicklungsmodells, das am Ideal eines westlich geprägten, modernen urbanen Lebensstils orientiert ist. Dieses Ideal wurde in Senegal durch die Konstruktion entsprechender urbaner Habitate,

Der Kommentar meines Bekannten aus Thiaroye bezog sich auf diesen Lebensstandard und brachte eine emische Perspektive auf Statusunterschiede innerhalb der Bevölkerung Dakars zum Ausdruck. Die Bezeichnung bestimmter Stadtteile als „ville toubab“ markiert diese gleichzeitig symbolisch als ‚anders‘ und kulturell fremd – eine Fremdheit, die die Bevölkerungsgruppen, die in den Milieus dieser Viertel sozialisiert wurden, selbst nicht verspüren.

Soziale Differenzierung und Formierung milieuspezifischer Religiositäten

Die verschiedenen Sichtweisen auf die Stadt spiegeln soziale Differenzierungsprozesse, Heterogenitäten und Ungleichheiten in der senegalesischen Gesellschaft, die sich in der Hauptstadt auf besondere Weise verdichten (Antoine 2004). Die sozialen Dynamiken und Formen individueller Religiosität, die sich in den verschiedenen Milieus von Dakar herausgebildet haben, können nicht für die senegalesische Bevölkerung als Ganzes verallgemeinert werden. Die Formen individueller Religiosität und muslimischer Soziabilität in dem spezifischen Mittelschichts-Bildungsmilieu, dem Lucie und Lamine angehören, zeigen aber Parallelen zu ähnlichen urbanen sozialen Milieus in anderen frankophonen Ländern der Region auf.

So weisen Marie-Nathalie LeBlanc und Muriel Gomez-Perez (2007) mit Bezug auf Forschungen in Senegal, Burkina Faso, Mali und in der Elfenbeinküste auf sozio-religiöse Dynamiken hin, die sich auch im Kontext meiner Fallstudie zu den oben erwähnten Koranlektürekursen in Mermoz beobachten lassen. LeBlanc und Gomez-Perez beschreiben „neue Modalitäten der gesellschaftlichen Partizipation“, in denen sich „hybride“ Verbindungen zwischen Prozessen der Gemeinschaftsbildung und der Herausbildung individueller Religiosität spiegeln (ibid.: 42). Sie zeigen dabei, wie das Bedürfnis nach Geselligkeit und die Herstellung von Gemeinschaftlichkeit im Rahmen religiöser Praxis individuelle und kollektive Erfahrungsdimensionen verbindet (ibid.: 45).

In der Analyse dieser Zusammenhänge gilt es auf begrifflicher Ebene zwischen Prozessen der Individualisierung und der Herausbildung von Individualität innerhalb einer Gemeinschaft (Individuation) zu differenzieren (Marie 1997) und „la nuance entre le processus d’individuation et celui de l’individualisation“ (LeBlanc und Gomez-Perez 2007: 47) nicht aus dem Blick zu verlieren. Praktiken und Erfahrungen, durch die eine betont individuelle Religiosität entwickelt und bestärkt werden kann,

wie den von der Société Immobilière du Cap-Vert (SICAP) erbauten Viertel in Dakar, noch kurz vor Ende der Kolonialzeit praktisch umgesetzt (Dimé und Calvès 2006; Faye 2017; Piga 2002). Die sich nach der Unabhängigkeit neuformierende senegalesische „classe moyenne“ konnte ihren privilegierten sozialen und ökonomischen Status aber kaum an die folgende Generation weitergeben (Dia 2016: 146; Sarr 1999: 98–99). Theoretische Konzepte von Mittelklasse, die damit ein vererbtes bzw. vererbbares soziales und kulturelles Kapital (Bourdieu 1983) verbinden, lassen sich in Senegal daher nur eingeschränkt anwenden und als Selbstbezeichnung hat der Begriff in Senegal kaum Bedeutung erhalten. Der privilegierte Status der postkolonialen „classe moyenne“ spiegelt sich aber in emischen Perspektiven auf die Lebenswelten in unterschiedlichen Stadtvierteln.

sind nicht per se als Zeichen für einen Individualisierungsprozess zu verstehen: „Il ne s’agit donc pas d’un processus d’individualisation en émergence, dans la mesure où l’expérience de croyant n’est pas seulement personnelle, mais aussi collective et communautaire (individuation).“ (ibid.: 46–47). Dies bestätigt auch die Forschung von Maud Saint-Lary (2019), die Re-Islamisierungsprozesse in Burkina Faso auf der Basis einer empirischen Forschung zwischen 2008 und 2015 untersucht hat. Saint-Lary geht unter anderem auf die Organisationen ein, in denen der CIFOD-Gründer, Youssouf Traoré, zu Beginn seiner Karriere in der islamischen Erwachsenenbildung aktiv war.²¹ Sie stellt dabei heraus, dass der Islam in den Statuten dieser Organisationen explizit als Mittel zur Stärkung und Emanzipation des Individuums bezeichnet wird: „l’islam est conçu comme un lieu d’émancipation pour l’individu“ (2019: 46). Diese Zielsetzung ist gleichzeitig mit einer starken Motivation der Gemeinschaftsbildung verbunden – einer „volonté de promouvoir une sociabilité islamique de nature à raffermir le sentiment communautaire“ (ibid.).

Auch Abdourahmane Seck (2010) weist mit seiner empirischen Studie zu sozio-religiösen Dynamiken in Senegal seit Ende der 1980er bis Mitte der 2000er Jahre auf die engen Verbindungen zwischen Prozessen der Entwicklung individueller Religiositäten und Vergemeinschaftungsprozessen hin. Secks Analyse der Formierung von Soziabilitäten und Religiositäten in der senegalesischen Gesellschaft basiert auf Feldforschungen in Dakar (2002–2005) und auf der Reflexion seiner eigenen Sozialisation in einer Familie aus einem gebildeten Mittelschichtsmilieu in derselben Stadt. Seine Beobachtungen dazu fasst er so zusammen: „au total, nous a-t-il semblé: ‚être social‘ et ‚sujet religieux‘ se mêlaient, de façon particulièrement forte, dans la façon dont, au Sénégal, l’identité du groupe et de l’individu se transmettait à chaque génération“ (ibid.: 53). Die hier angesprochene „Vermischung“ von Prozessen der Gruppen- bzw. Gemeinschaftsbildung mit der Herausbildung religiöser Subjektivität durch das Individuum ist, wie Seck (ibid.: 228–229) im Fazit seiner Studie erklärt, in die Grundstrukturen der senegalesischen Gesellschaft und ihre Mechanismen sozialer Integration und Kohäsion eingebettet. Diese beruhen auf „primären sozialen Beziehungen“ im Sinne von Familien- und Verwandtschaftsstrukturen und entsprechender Reziprozitätsbeziehungen. Die Bedeutung dieser Beziehungen wird kollektiv anerkannt und spiegelt sich in der häufigen Verwendung von Kategorien der Verwandtschaft und der Metapher der Familie, um die Wertschätzung bestimmter Formen von Gemeinschaft auszudrücken (wie ich später noch am Beispiel der Koranlektürekurse zeige).

Das Gefüge der primären familiären und verwandtschaftlichen Beziehungen ist aber nicht unveränderlich, sondern sozialen Differenzierungen und historischem Wandel unterworfen: „les liens qui régentent l’être ensemble, dans le Sénégal de ce dernier quart de siècle, ne perpétuent pas le passé“ (ibid.: 229). Die „Vermischung“ der Formierung von Gemeinschaft und individueller Religiosität vollzieht sich daher von Generation zu Generation in neuen Kontexten. Dies geschieht außerdem, so mein

²¹ Vgl. Fußnote 12.

Argument, auf jeweils milieuspezifische Weise. Auffallend an den empirischen Fallstudien von Seck, Saint-Lary sowie LeBlanc und Gomez-Perez ist nämlich, dass alle ihre Beispiele in urbanen Bildungsmilieus verortet sind. Auch die Analysen von Ruth Marshall-Fratani und Didier Péclard (2002) zu religiösen Bewegungen auf dem afrikanischen Kontinent, in denen eine „recherche individuelle d’une nouvelle ‚subjectivité‘“ und eine betont „individualistische“ spirituelle Suche zum Ausdruck kommt (ibid.: 11), weisen auf ihre spezifische Verortung in „milieux sociaux relativement aisés“ aus urbanen Bildungsschichten hin (ibid.: 9).

An diese Beobachtungen anschließend stellt sich für meine Analyse der biografischen Erzählungen von Lucie und Lamine die Frage, wie die beiden sich durch ihre individuelle (religiöse) Lebensführung als „moralische Subjekte“ (Marshall-Fratani und Péclard 2002: 8) konstituieren und welche Rolle ihre soziale Verortung, d.h. das spezifische Milieu, in das ihr Lebensstil eingebettet ist, dabei spielt. Im folgenden Absatz zeichne ich daher zunächst nach, wie sich dieses Milieu in Dakar formiert hat.

Dakars „classe moyenne“ im postkolonialen Kontext

Die koloniale Entstehungsgeschichte Dakars seit der offiziellen Gründung der Stadt 1857 durch die französische Kolonialregierung hat zu einer Segregation geführt, die zunächst auf einer rassistischen Trennung zwischen *weißen*²² und „indigenen“ schwarzen Bevölkerungsgruppen beruhte. An der äußersten Westküste von Senegal gelegen, löste Dakar seit 1902 die nördlich, an der Grenze zu Mauretania gelegene Handelsstadt Saint-Louis als administratives Zentrum des Kolonialreichs Französisch-Westafrika ab und wurde seit 1958 auch Hauptstadt des Senegal (Piga 2002: 292). Dakar befindet auf der Halbinsel des Cap-Vert, deren autochthone Bevölkerung sich aus Lebu-Gruppen zusammensetzte, die sukzessive aus dem Territorium der Stadt vertrieben oder marginalisiert wurden (Faye und Thioub 2003). Die koloniale Besetzung des Raums Dakar beschränkte sich zunächst auf das an der südlichen Spitze der Halbinsel gelegene, von Küste umgebene Plateau, auf dem auch der Sitz der Kolonialregierung und Verwaltung errichtet wurde. Hier lag die nach dem Muster anderer europäischer Kolonialstädte erbaute „ville blanche“, aus der „Indigene“ systematisch ausgegrenzt wurden. Die modernen Stadtviertel, die seit den 1950er Jahren nordwestlich vom ehemaligen kolonialen Stadtkern (en ville) von der Société Immobilière du Cap-Vert (SICAP) erbaut wurden, waren dagegen als Habitat für eine neue senegalesische Mittelklasse konzipiert. Diese lokale „classe moyenne“ rekrutierte sich aus den durch ihre moderne westliche Bildung und ihre beruflichen Tätigkeiten (überwiegend im Staatsdienst) an die Kultur der Kolonialmacht assimilierten afrikanischen Bevölkerungsgruppen. In diesem sozialen Milieu formierte sich in den ersten zwei Jahrzehnten der Unabhängigkeit Senegals (seit 1960) eine „bourgeoisie bureaucratique“ (Biaya 2002: 344), deren Lebensstil – im Vergleich zur Mehrheit der Bevölkerung – de facto dem einer Elite entsprach.

²² Zur Schreibweise vgl. Fußnote 18.

Mit dem Ausbruch der ökonomischen Krise in Senegal, die sich seit den 1970er Jahren (u.a. aufgrund von Dürren) abzeichnete und im Verlauf der 1980er und 1990er Jahre (u.a. durch die Auswirkungen von Strukturanpassungsmaßnahmen) generalisierte, setzte nicht nur eine Verarmung der ländlichen Bevölkerung und urbanen Unterschichten ein, sondern auch eine Prekarisierung der Mittelschichten (Antoine et al. 1995; Dimé und Calvès 2006). Die Auswirkungen dieser Krisenerfahrungen und die Effekte neoliberaler Wirtschaftspolitik, die vor allem seit der Präsidentschaft von Abdoulaye Wade (2000–2012) vorangetrieben wurden, haben dazu geführt, dass sich die ehemals kleine und relativ homogene lokale „classe moyenne“ (die ‚alte‘ Mittelklasse) in verschiedene Mittelschichtgruppen ausdifferenzierte. Zunehmende sozio-ökonomischen Ungleichheiten haben die Diversifizierung von mehr oder weniger wohlhabenden bzw. verarmten Mittelschichtsmilieus verstärkt. Zu letzteren gehören heute die Bewohner*innen der ursprünglich auch für Teile der „classe moyenne“ konstruierten HLM (Habitat à Loyer Modéré: Soziale Wohnungsbauviertel).²³ Diese Bevölkerungsgruppen sehen sich im Vergleich zur Bevölkerungsmehrheit in den ärmeren Stadtvierteln der „quartiers populaires“ oder „banlieues“ (Vororte) selbst als „moyen riches“ (Mittelreiche) an, weil sie noch über „moyens“ (Mittel) zur Deckung ihres Lebensunterhalts auf einem in ihren Augen „mittleren“ Niveau verfügen (Barry 2019: 74).²⁴ In den sogenannten SICAPs dagegen leben heute vergleichsweise wohlhabendere Gruppen, die Barry in ihrer alltagssoziologischen Analyse unterschiedlicher Bildungsmilieus in Dakar daher einer „classe supérieure“ zuordnet (ibid.: 53).

Wie Barry zeigt, beruhen die sozioökonomischen Privilegien dieser Gruppen, die sich einen an westlichen Mittelklasse-Standards orientierten „toubab“-Lebensstil leisten können, insbesondere auf ihrem Zugang zu frankophoner Bildung. Die mit Bildung verbundenen Machtstrukturen, die Barry kritisch analysiert, lassen die in der Gegenwart fortdauernden Auswirkungen der kolonialen Vergangenheit Senegals erkennen. An Dakar werden die bis heute anhaltenden ökonomischen, politischen und kulturellen Bindungen Senegals an Frankreich und die Geschichte des „special relationship“ zwischen den zwei Ländern besonders deutlich (Seck 2010: 58; Neveu Kringelbach 2013: 62).

Heterogenität und religiöser Pluralismus

Aber auch die Effekte sowohl interner, intraregionaler als auch internationaler Migration sowie ökonomische und kulturelle Globalisierungsprozesse konzentrieren sich in Dakar, wo sich „alltäglich gelebte Heterogenität“ – wie in anderen afrikanischen Metropolen auch – insbesondere innerhalb der Mittelschichten beobachten lässt (Alber 2016: 178). Zunehmende soziale Heterogenität und Ungleichheiten spiegeln Dynamiken einer Ausdifferenzierung von Mittelschichten, die auch in anderen

²³ Seit 1959 begann das Office des Habitations à Loyer Modéré mit der Konstruktion dieser für Familien kleinerer Beamten und Angestellten konzipierten Viertel (Piga 2002: 292).

²⁴ Damit sind Mittel gemeint, die ein Minimum an modernem Lebensstandard, inklusive fließendes Wasser, Strom (z.B. für einen Kühlschrank) und die Bezahlung einer moderaten Miete, ermöglichen.

Ländern der Region erkennbar sind, wie etwa Albers (2016) Studien zu Mittelschichten in Benin zeigen. In den senegalesischen Mittelschichten sind solche Prozesse sozialer Differenzierung eng mit der Diversifizierung und Neu-Formierung der lokalen religiösen Landschaft verbunden, wie das Beispiel der CIFOD-Teilnehmenden und der in den Kursen praktizierten „intellektuellen“ Frömmigkeitskultur (Sieveking 2020b) zeigt.

Lucies und Lamines Biografien und Herkunftsfamilien, die im nächsten Abschnitt beschrieben werden, spiegeln diese Verflechtung sozialer und religiöser Differenzierungsprozesse. Sie veranschaulichen das wechselseitige Zusammenspiel von Dynamiken der Homogenisierung, die in der Formierung milieuspezifischer Habitus (im Plural) zum Tragen kommen, und kultureller Heterogenität, die unter anderem im religiösen Pluralismus der senegalesischen Bevölkerung zum Ausdruck kommt. Dabei ist mit religiösem Pluralismus sowohl das Zusammenleben von Christ*innen und Muslim*innen (oftmals auch innerhalb einer Familie) als auch die Koexistenz verschiedener muslimischer Bevölkerungsgruppen gemeint. Letztere sind überwiegend von den lokal etablierten Sufi-turuq geprägt, umfassen aber auch Gruppierungen und Individuen, die sich (mehr oder weniger stark) mit Sufi-kritischen islamischen Reformbewegungen identifizieren. Entsprechende Reformbestrebungen sind teilweise auch innerhalb der turuq manifest (Loimeier 2001 und 2016).

Dieser Pluralismus religiöser Orientierungen wird als Zeichen der viel gepriesenen Toleranz der senegalesischen Gesellschaft angesehen, die besonders auf den Einfluss der in sich diversifizierten Sufi-turuq und ihrer Traditionen der Vergemeinschaftung zurückgeführt wird (Diouf 2013b; Smith 2013). Letztere verweisen auf die Geschichte der Islamisierungsprozesse in Senegal, in der nicht nur sozio-kulturelle Gruppengrenzen, sondern auch spezifische Lokalitäten, bzw. „terroirs“, eine wichtige Rolle für die Ausdifferenzierung der lokal etablierten turuq gespielt haben.²⁵ Die Verbreitung des Islam hat aber gleichzeitig auch zur Delokalisierung von Gruppen-Zugehörigkeiten und zu neuen sozialen Differenzierungen beigetragen, denn:

Islam, since precolonial times, has been a potent tool in delocalizing imaginations of community and ethnohistorical landscapes. [...] However, if some cultural boundaries were rendered less salient by the spread of Islam, differential Islamization also produced new boundaries altogether, new cultural markers available for differentiation. (Smith 2013: 152)

²⁵ So ist die Tidjaniyya aus historischen Gründen in besonderer Weise mit der Region des Fouta Toro, mit der Stadt Tivaouane und sozialräumlich allgemein besonders stark mit urbanen Bildungsschichten verbunden. Die Muridiyya dagegen hat ihr Zentrum in der Stadt Touba und ist in der Region Diourbel besonders stark verankert. Historisch war sie eher im ländlichen Raum verortet, hat aber durch transnationale Netzwerke muridischer Migrant*innen auch starke Präsenz in der senegalesischen Diaspora. Als älteste tarikha in Senegal hat die Qadiriyya historische Wurzeln im Norden des Landes, an der Grenze zu Mauretanien, hat aber vergleichsweise wenig Anhänger und sozialräumlich gesehen eher eine diffuse Verbreitung. Die Organisation der Layennes ist hinsichtlich ihrer Mitgliederzahl und geographischen Verbreitung am stärksten begrenzt und lokal besonders in der Region Dakar verwurzelt.

In einer Großstadt wie Dakar, in der die im Zitat erwähnten „ethnohistorischen“ Gruppengrenzen in vielen Kontexten bedeutungslos geworden sind, bleibt „differential Islamization“ als Faktor sozialer Differenzierung im Zusammenspiel von Religiositäten und Soziabilitäten wirksam. Unter diesem Aspekt werden Dimensionen sozialer Heterogenität und Ungleichheit – auch innerhalb der urbanen Mittelschichten – erkennbar, die das Bild einer friedlichen und toleranten, religiös pluralen Gesellschaft als stark idealisiert oder zumindest einseitig betrachtet erscheinen lassen. Denn sozio-ökonomische Transformationsprozesse haben insbesondere im Bereich des Familienlebens ein großes Potential an Spannungen, Konflikten und Verwerfungen entstehen lassen.

Dieses Konfliktpotential macht sich auch in den Spielräumen individueller Lebensführungen und in der Diversifizierung der Lebensläufe (Hitzler und Honer 1984: 66) von Angehörigen der urbanen Mittelschichten bemerkbar.

Biografien im Spannungsfeld sozialer Transformationen

In ihren Lebensläufen und in ihrer individuellen Lebensführung unterscheiden sich sowohl Lucie als auch Lamine stark von der Generation ihrer Eltern. An ihren Biografien zeichnen sich Spannungsfelder sozialer Transformationen ab, die für die beiden insbesondere im privaten Bereich des Familienlebens zum Tragen kommen und in der Generation ihrer Eltern noch durch einen homogenen Lebensstil und milieuspezifischen Habitus verdeckt wurden.

Lamine: „Il fallait que je m’identifie!“

Wie oben schon angedeutet, stammt Lamine aus einer Familie mit einer speziellen Migrationsgeschichte. Sein Vater wurde 1919 in einer muslimischen Diola-Familie in der südlichen Region der Casamance geboren: „il était sudiste“. 1939, kaum volljährig, ließ er sich freiwillig von der französischen Kolonialregierung als „tirailleur sénégalais“ für das Militär rekrutieren und kämpfte zunächst gegen das Dritte Reich, später (ab 1949) als Fremdenlegionär in Indochina. In Vietnam lernte er die Mutter von Lamine kennen, mit der er noch während des Krieges ein erstes Kind bekam – Lamines älteste Schwester. Seine Eltern zogen dann gemeinsam nach Senegal, blieben bis zum Ende ihres Lebens zusammen und hatten insgesamt neun Kinder, die überwiegend in Dakar aufwuchsen.

Im modernen, für die sich damals neu-formierende „classe moyenne“ erbauten Stadtviertel SICAP Baobab, befand sich seit Ende der 1950er Jahre der Lebensmittelpunkt der Familie. Aufgrund seiner Karriere im Militär und trotz seiner eigenen geringen Schulbildung hatte auch Lamines Vater Zugang zu diesem sozial privilegierten, säkular geprägten Milieu, in dem die Versorger*innen der Familien überwiegend im Staatsdienst standen. Mit Religion habe sein Vater nicht viel am Hut gehabt, erzählte Lamine: „il s’en foutait!“. Sein Vater habe nur den Krieg gekannt und

in seinem Leben keine Zeit gehabt zu lernen, den Islam zu praktizieren. Dies habe auch etwas mit seiner Herkunft aus der Casamance und seiner Prägung durch die alte Religion der Diola zu tun, die in der Region bis heute verbreitet ist und deren esoterische Praktiken von vielen Senegales*innen als besonders wirkungsvoll angesehen und daher auch gefürchtet werden. Nicht zuletzt aus Furcht vor solchen, von Lamine als „animistisch“ identifizierten Praktiken sei der Vater seit einem Konflikt mit seiner Herkunftsfamilie, die seine vietnamesische Frau nicht akzeptieren wollte, nie wieder in die Casamance zurückgekehrt. Lamines Eltern beschlossen Ende der 1980er Jahre, den Senegal endgültig zu verlassen und zu einem ihrer in Frankreich lebenden Kinder zu ziehen. Lamines Vater verstarb Ende der 1990er Jahre in Frankreich, seine Mutter kurz darauf, beide aufgrund der mageren Pension des Vaters in Armut lebend, nach langen Kämpfen um Erlangung der französischen Staatsbürgerschaft (im Falle der Mutter erfolglos) – eine Ungerechtigkeit, die Lamine tief erschüttert und bis heute emotional nicht überwunden hat: „c’est aberrant!“

Lamines Mutter war in Vietnam als Buddhistin aufgewachsen und praktizierte Zeit ihres Lebens ihre „trucs buddhistes“, wie Lamine erzählte, von alltäglichen Ritualen, die sie allein in ihrem Zimmer vollzog bis zu größeren Festlichkeiten, wie der alljährlichen „fête de la terre“, die sie kollektiv mit anderen in Dakar lebenden Vietnames*innen zelebrierte. Diese Praktiken behielt sie auch bei, nachdem sie durch die Vermittlung einer aus Mali stammenden muslimischen Freundin ihres Mannes zum Islam konvertiert war. Lamine betonte, dass seine Mutter immer für ein offenes, gastfreundliches Haus gesorgt habe, in dem viele Menschen mit unterschiedlichen sozialen und kulturellen Hintergründen ein und aus gingen und niemand abgewiesen worden sei. Sein Elternhaus, aus dem Lamine nie ausgezogen ist, beschrieb er mit viel Stolz als einen Ort, an dem es immer einen freundlichen und respektvollen Umgang mit diversen, auf vielfältige Weise nicht gesellschaftskonformen Menschen gegeben habe:

Ma maison, c’était une porte ouverte. Tous les gens du quartier [SICAP Baobab], tous les jeunes, ils venaient chez moi, et jusqu’à présent. Ils venaient chez moi, c’est là-bas qu’on se retrouvait pour faire du thé, on discute de religion, de politique, de tout [...] Et toutes les religions se rencontraient chez moi! (Lamine, 22.4.2018)

In der „Schule“ seiner eigenen Herkunftsfamilie habe er gelernt, die eigene Identität nicht an nationalen Grenzen festzumachen und den eigenen religiösen Glauben nicht durch Abgrenzung gegenüber anderen Religionen zu definieren. Dies stellte Lamine gleich zu Beginn unseres Gesprächs klar, indem er sich selbst als „Universalisten“ beschrieb:

Je suis universaliste! Je ne suis pas .. quand tu me demandes: tu es sénégalais, tu es vietnamien, ou bien tu es chinois? Je suis moi, je suis universaliste! Je suis américain, je suis allemand, je suis sénégalais, je suis burkinabé – moi, je n’ai pas de frontières! (Lamine, 22.4.2018)

Die vielfältigen Erfahrungen und teilweise widersprüchlichen Einflüsse, die Lamine durch sein Elternhaus vermittelt wurden, haben ihn tief geprägt aber auch verunsichert und in Identitätskrisen gestürzt. Als Jugendlicher, mit 15/16 Jahren, begann Lamine unter seiner mangelnden religiösen Bildung zu leiden. Lamine und seine Geschwister hatten, anders als die meisten Kinder aus ihrem Umfeld, nie Koranunterricht erhalten. Als sich ab 1985 um den in der Nachbarschaft lebenden Moustapha Sy, dem Sohn einer führenden Autorität der Tidjaniyya, die Bewegung der Moustarchidine Wal Moustarchidaty formierte,²⁶ waren viele von Lamines Kindheits- und Jugendfreunden dabei. Sie trafen sich oft in seinem Elternhaus, um zu diskutieren, doch Lamine selbst blieb aufgrund seiner mangelnden religiösen Kenntnisse dabei außen vor, was ihn schließlich sehr beschämte:

À la fin je dis: mais ces gens-là, qui viennent chez moi, ils prient – moi, je ne prie pas. Ils discutent – moi, je ne peux pas sortir un mot! Je ne peux pas participer à leurs débats, et ça faisait honte. (Lamine, 22.4.2018)

Mit Hilfe der Hefte und Bücher, die seine Freunde aus der Bewegung der Moustarchidine bei ihm zu Hause liegen ließen, fing Lamine an, sich über den Islam zu informieren und sich religiös zu bilden: „parce qu’il fallait que je m’identifie!“ Seit 1986 hat sich Lamine sehr engagiert mit dem Islam auseinandergesetzt und sich dabei überwiegend autodidaktisch gebildet. Die umfassenden Kenntnisse, die er sich so angeeignet hat, haben ihm eine Sonderposition in seiner Familie eingebracht. Er sei zwar der zweitjüngste unter seinen Geschwistern, aber der engagierteste und gebildetste in Sachen Religion:

Si on parle de religion à la maison, si je ne parle pas, personne ne va parler, tout le reste, même les aînés ils vont .. [se taire]. Je suis le plus instruit en matière de religion, dans la religion musulmane, et s’ils veulent poser des questions, ou bien si on appelle à la prière à la maison, si je ne me mets pas devant, personne ne va. (Lamine, 22.4.2018)

Lamine beschrieb in seiner biografischen Erzählung, wie sein religiöses Engagement ihm half, die Krisen seiner Jugendzeit zu überwinden und sich selbst zu stabilisieren, während viele seiner Freunde in dieser Zeit (die mit der „generalisierten Krise“ in Senegal zusammenfiel) alkohol- oder drogenabhängig geworden seien. Mit dem umfassenden religiösen Wissen, das Lamine bis Mitte der 1990er Jahre erlangte, übertraf er die meisten seiner Freunde und Bekannten, was ihm viel Respekt aus seinem sozialen Umfeld verschaffte:

²⁶ Die ursprünglich von Moustapha Sys Vater im Jahre 1980 gegründete Organisation der Moustarchidine Wal Moustarchidaty (Männer und Frauen, die sich auf dem rechten Weg leiten lassen) formierte sich als eine Jugendorganisation, die sich Ende der 1980er Jahre zu einer regimiekritischen Protestbewegung entwickelte (Loimeier 2001: 281–287, Samson 2006).

Lamine : « Je me suis imposé. Maintenant je les dépasse de loin! [...] Je ne suis pas rentré dans certains trucs, je n'ai pas dérapé. [...] Et ça m'a donné aussi une grande personnalité et beaucoup de gens me respectent, dans le quartier et dans la famille. Et quand je parle, ils m'écourent. »

Lucie : « Quand tu as la foi, c'est comme ça. »

Lamine : « Quand je parle, ils me font confiance, ils me respectent. » (22.4.2018)

Lucies Kommentare zu Lamines Erklärungen machen deutlich, dass auch für sie das Engagement für die eigene religiöse Bildung ein stabilisierendes Element in schwierigen Lebensphasen bedeutete. Im deutlichen Unterschied zu Lamine stellte Lucie in ihrer biografischen Erzählung aber immer wieder die gesellschaftliche Konformität ihrer eigenen Sozialisation und die Normalität ihrer familiär bedingten kulturellen und religiösen Prägung heraus.

Lucie: „Nous, c'est comme ça!“

Lucie war bei der Schilderung ihrer familiären Herkunft insgesamt sehr viel zurückhaltender als Lamine, hob dabei aber auch den Aspekt familiärer Gemeinschaft mit unterschiedlichen religiösen Zugehörigkeiten als besonders prägend hervor. Sie stamme zwar aus einer muslimischen Familie, die eine starke Bindung zur tarikha der Tidjaniyya habe, sei aber bei ihrer christlichen Tante aufgewachsen, einer Schwester ihrer Mutter, die sie auf Wunsch von Lucies Vater im Alter von 7 Jahren bei sich aufnahm. Lucies Mutter und deren Schwester hatten dieselbe Mutter, eine muslimische Bambara aus Mali, aber nicht denselben Vater. Nach dem Tod von Lucies Großvater mütterlicherseits heiratete die Großmutter einen Senegalesen christlichen Glaubens und zog zu ihm nach Dakar, in ein Haus in Gueule Tapée, einem an die Corniche angrenzenden, zentrumsnahen Stadtbezirk. Dort verbrachten Lucies Mutter und Tante ihre Jugend. Die beiden waren trotz ihrer unterschiedlichen Glaubenszugehörigkeit, die auf ihre unterschiedlichen Väter zurückging, unzertrennlich. Das blieb auch so, nachdem beide geheiratet und eigene Familien gegründet hatten. Lucies frommer muslimischer Vater mochte seine fromme katholische Schwägerin ebenfalls sehr und befreundete sich eng mit ihr. Diese Freundschaft und Wertschätzung sei der Grund dafür gewesen, warum ihr Vater sie, Lucie, als Kind in die Obhut ihrer Tante gegeben hatte. Von seinen neun Kindern hatte der Vater zuvor schon zwei ältere Töchter entsprechend einer in Westafrika breit etablierten Praxis verwandtschaftlicher Kindspflegschaft²⁷ zu einer seiner eigenen Schwestern, die in der nahe Dakar gelegenen Stadt Thiès lebte, geschickt.

²⁷ Mit der Praxis der Kindspflegschaft, die in weiten Teilen Westafrikas verbreitet ist, wird der generationenübergreifende Zusammenhalt innerhalb eines Familienverbandes gestärkt (Alber 2016: 185).

Lucies biografische Erzählungen zeichneten ein lebendiges Bild des religiösen Pluralismus in Senegal. Sie beschrieb das religiöse Leben in ihrer Familie als stark durch eine alltäglich praktizierte Kultur des Austauschs und des Teilens geprägt. Während der großen muslimischen Feste wie Tabaski oder Korité²⁸ wurde dies immer durch das rituelle Verteilen von Nahrung zelebriert und auch auf die Nachbarschaft ausgedehnt. Vor allem Tabaski ist in Senegal ein Fest, das dazu genutzt wird, verwandtschaftliche und nachbarschaftliche Beziehungen zu pflegen. Dies betrifft insbesondere auch die Beziehungen zwischen muslimischen und christlichen Familien, wie Lucie deutlich machte, indem sie die Sorgfalt schilderte, mit der ihre Mutter die Schüsseln mit Essen für ihre christlichen Tanten vorbereitete. Das Verteilen des Fleisches nach dem Schlachten des Hammels sei ein religiöses Gebot und sehr wichtig, das habe ihr Vater ihr schon als kleines Kind erklärt, erzählte Lucie. Aus Kinderperspektive hatte sie sich damals darüber gewundert, weil in den anderen Familien der Nachbarschaft doch auch Hammel geschlachtet wurden und dort genügend Fleisch da war. Aber darum ging es nicht – die symbolische Bedeutung des Teilens in einer religiös pluralen Gemeinschaft stand im Vordergrund: „On partage, c’est comme ça!“

Diese Kultur des Teilens sei ein wichtiger Aspekt der Erziehung „en tant que musulmans“ in ihrer Familie, die Lucies Mutter auch nach dem Tod des Vaters immer beibehalten habe. Dies wollten ihre Kinder auch weiter pflegen, erklärte Lucie, damit sie eines Tages das nun von der Mutter verwaltete familiäre Erbe gelebter, Gruppengrenzen übergreifender Religiosität auch selbst weitergeben könnten: „Ce que le papa vivait, c’est comme ça, qu’elle a continué. Et nous, plus tard, si elle ne sera plus là, on va continuer sur ces pas-là, parce que c’est ça ce qu’on nous a appris.“

Lucie betonte immer wieder die Kontinuität der religiösen Praktiken und Traditionen ihrer Familie, die sie in Zusammenhang mit der Zugehörigkeit ihrer Eltern zu notablen Lineages der tarikha der Tidjaniyya in Senegal brachte:

Oui, on est né tidjane, mes grands-parents sont tidjanes, parce que mon grand-père, Cheikh Oumar Foutiyou Tall, il est tidjane. Nous, c’est comme ça. C’est la famille. Nous, c’est pas parce que tu es né et après tu changes de truc [...] tous mes frères et sœurs sont musulmans et restés tidjanes, du côté de la maman, du côté du père, c’est comme ça. (Lucie, 22.4.2018)

Mit dieser Erklärung wollte Lucie verdeutlichen, dass sie in eine Familie von Tidjanes hineingeboren sei, die in direkter Linie von El Hadj Oumar Foutiyou Tall abstammte, wie sie auf meine Nachfrage bestätigte. Dass Lucie diesen in Senegal sehr verehrten religiösen und politischen Führer, der 1864 verstarb, als „Großvater“ bezeichnete, ist also im Sinne von Vorfahr zu verstehen. Oumar Foutiyou Tall, der in der nördlichen, an Mauretanien angrenzenden senegalesischen Region des Fouta-Toro geboren wurde, gründete in den 1850er Jahren das islamische Reich der Toucouleur, durch das die

²⁸ Tabaski bezeichnet in Senegal das islamische Opferfest, Korité ist der lokale Begriff für das Fest des Fastenbrechens zum Abschluss des Fastenmonats Ramadan.

Verbreitung der Tidjaniyya im heutigen Senegal entscheidend beeinflusst wurde. Auf meine Nachfrage zu diesem mythenumwobenen Vorfahren erklärte Lucie nur, dass Oumar Foutiyou die Tidjaniyya nach Senegal gebracht habe und dass sowohl die Herkunftsfamilie ihrer Mutter als auch die ihres Vaters der Tidjaniyya angehörte. Daher stand ihre religiöse Identität für Lucie selbst nicht zur Debatte, sondern war durch Geburt festgelegt:

Lucie : « Nous quand même, la famille, c'est comme ça, on est resté tidjanes, tout le monde ... »

Nadine : « Donc, c'est la ligne des Talls? »

Lucie : « Voilà, la famille Oumar Foutiyou, tu vois. » (22.4.2018)

Lucie blieb bei den Erklärungen zu ihrer familiären Herkunft eher knapp und repetitiv, wobei sie deutlich machte, dass sie den sozialen und religiösen Status, der ihrer Familie durch Abstammung zugeschrieben wurde, nicht in Frage stellte: „La famille, c'est comme ça“. Mit ihrer Zurückhaltung entsprach Lucie dem Gebot der Bescheidenheit, das entsprechend gängiger Verhaltenscodes in Senegal für Menschen mit einer aristokratischen Abstammung als angemessen gilt.²⁹ An ihrer Stelle wollte Lamine mir die Bedeutung von Lucies Herkunft erläutern: „C'est la tarikha la plus noble!“; doch Lucie fiel ihm sofort, leise und etwas verlegen lachend ins Wort: „Nous c'est comme ça – tidjane, tout le monde!“

Hinter dem von Lucie reproduzierten normativen Diskurs und den entsprechenden Formeln, in denen sie über die *turuq* sprach, zeichnete sich allerdings eine langsame Auflösung bzw. subtile Entkräftung bestimmter, mit der Institution der *turuq* verbundener Normen ab, wie im folgenden Abschnitt noch deutlicher wird.

Moderner Lebensstil und religiöse Erziehung in den SICAPs von Dakar

Interessanterweise nahm Lucie die Gültigkeit ihrer formelhaft reduzierten Erklärungen – „nous c'est comme ça“ – im weiteren Verlauf des Gesprächs teilweise wieder zurück, und zwar ganz konkret im Zusammenhang mit ihren eigenen Vorstellungen von Familienplanung und Partnerwahl für eine mögliche zukünftige Ehe. Diesbezüglich spielte für sie die Zugehörigkeit zu einer bestimmten *tarikha* keine Rolle mehr, betonte sie. So werde sie sich etwa in ihrer Partnerwahl nicht daran orientieren, ob ihr zukünftiger Mann auch Tidjane sei, auch wenn das für ihre Elterngeneration noch die Norm war:

²⁹ Ihr gesamtes Auftreten war dadurch gekennzeichnet: Sie sprach generell eher wenig und leise, lachte nicht laut und zog sich sehr gepflegt, aber betont dezent an.

Je te donne un exemple, si aujourd'hui, je dois me marier là, c'est pas parce que je dis que je suis tidjane que je vais trouver un mari tidjane, des trucs comme ça, non ! Par exemple, si j'ai un mouride, c'est mon mari. C'est pas parce que je suis tidjane que je vais continuer cette .. ce truc-là. (Lucie, 22.4.2018)

Diese Erklärung verstand Lucie nicht als Widerspruch zur Aussage, dass sie als geborene Tidjane und Nachfahrin von El Hadj Oumar Tall nicht einfach ihre familiär bedingte religiöse Zugehörigkeit ändern könne. Doch machte sie deutlich, dass diese Zugehörigkeit, die als gleichermaßen religiöses und soziales Distinktionsmerkmal in ihrer Elterngeneration noch sehr wichtig war, für sie bei der Wahl eines Ehemanns keine primäre Rolle spielen würde. Für sie war die individuelle Entscheidungsfreiheit in der Partnerwahl wichtiger.

Wie in vielen anderen Gesprächen, die ich mit Senegales*innen geführt habe, wurde hier deutlich, dass die in den religiösen Milieus der *туруқ* offiziell geltende Vorschrift für eine Ehefrau, derselben *tarikha* anzugehören wie ihr Ehemann und ggf. in seine *tarikha* zu wechseln, an praktischer Gültigkeit verloren hat (sofern sie überhaupt praktisch gültig war). Lucies Erklärungen zu ihrer (zumindest postulierten) Entscheidungsfreiheit bei der Wahl eines Ehemanns impliziert, dass sich die Bindung von sozialem Status an die Zugehörigkeit zu einer bestimmten *tarikha* in der Generation von Lucie (in den 1970ern geboren) zumindest teilweise löst. Dies bestätigt auch Secks (2010: 18) Beobachtung einer allgemeinen Tendenz zur Distanzierung von den *туруқ* und Lösung entsprechender familiärer Verbindungen. Inwiefern dies auch in anderen sozialen Milieus der Fall ist, muss hier allerdings offenbleiben.

Mit ihren Vorstellungen zur Partnerwahl brachte Lucie das auch von vielen anderen meiner senegalesischen Gesprächspartnerinnen vertretene Ideal einer modernen Lebensführung zum Ausdruck, das sich an den Standards eines westeuropäischen bildungsbürgerlichen Mittelklasse-Lebensstils orientiert. Diese Standards beruhen auf einem westlichen Familien-Modell, das nicht den lokal etablierten Familien- und Verwandtschaftssystemen (Diop 1985) entspricht. Dies hat zu widersprüchlichen Familienidealen und konfligierenden Normen zwischen der, in den 1970er Jahren geborenen, Generation von Lucie und Lamine und ihrer Elterngeneration geführt. Die von Lucie und Lamine explizit angesprochenen Widersprüche sind allerdings auch ökonomisch bedingt und haben sich im Verlauf der generalisierten Krise der 1990er Jahre in unterschiedlichen Milieus unterschiedlich ausgewirkt.

In der Alltagswelt der Eltern von Lucie und Lamine, die zur schmalen Bevölkerungsschicht der postkolonialen „*classe moyenne*“ gehörten, wurden solche normativen Widersprüche während der ersten zwei Dekaden der Unabhängigkeit noch durch einen milieuspezifischen Lebensstil überdeckt. Dieser Lebensstil war durch eine „Homogenisierung der Habitusformen“ geprägt, die sich aus der „Homogenität der Existenzbedingungen“ dieser relativ kleinen sozialen Gruppe bzw. in dieser Zeit bestehenden „Klasse“ ergab (Bourdieu 1987: 109). Das von Lucie und Lamine beschriebene Alltagsleben in ihren Herkunftsfamilien gleicht in vielen Details den bio-

grafischen Erzählungen anderer Senegales*innen, die während derselben Zeit in den SICAPs von Dakar aufgewachsen sind. Diese stellten damals noch sehr wohlgeordnete, demographisch relativ kleine und sozio-ökonomisch klar eingegrenzte Milieus dar (Dimé und Calvès 2006).

Die Homogenität des Lebensstils in diesen Milieus, die auch Lucie und Lamine besonders betonten, beruhte unter anderem auf einer Homogenisierung alltäglicher zeitlicher und räumlicher Organisationsstrukturen – im Berufs- ebenso wie im Familienleben. In dieser Hinsicht waren die Ähnlichkeiten der von mir interviewten Teilnehmenden an den CIFOD-Kursen in Mermoz frappierend.³⁰ Fast alle waren in den SICAPs oder einem anderen zentrumsnahen modernen Mittelklasse-Stadtviertel aufgewachsen. Ihre biografischen Erzählungen verdeutlichten starke Parallelen in den Alltagsroutinen und der Strukturierung des häuslich-familiären Bereichs, der beruflichen Karrieren der Eltern (überwiegend Staatsbeamte und mittlere Angestellte) sowie der eigenen Bildungskarrieren. Sie zeigen, wie sich seit der Unabhängigkeit des Senegal 1960 im Verlauf einer Generation innerhalb der frankophon gebildeten Mittelklasse-Milieus in Dakar ein geteilter alltagsweltlicher Erfahrungshorizont und entsprechender Habitus herausbilden konnte (Biaya 2002; Dimé und Calvès 2006; Sieveking 2020b; Sieveking 2022).

Mit diesem Habitus ging die Formierung milieuspezifischer, sowohl religiöser wie nicht-religiöser Soziabilitätsregister einher.³¹ Sie beruhten auf geteilten Erfahrungen in denselben Bildungsinstitutionen und einem ähnlich strukturierten Berufs- und Familienleben. In diesem Rahmen waren bestimmte Formen religiöser Erziehung eingebettet, deren Bedeutung im Vergleich zum dominanten Ideal moderner frankophoner Bildung in vielen Familien allerdings eher nachgeordnet und zweitrangig war. Letzteres kam nicht nur im Fall von Lamine, sondern auch in der biografischen Erzählung von Lucie zum Ausdruck. Denn in auffallendem Kontrast zur Schilderung ihrer scheinbar eindeutigen und nicht hinterfragbaren religiösen Identität als Tidjane („on est né tidjane – nous, c’est comme ça“) war Lucies Bestandsaufnahme ihres eigenen religiösen Wissens und ihrer konkreten Kenntnisse des Islam von großer Unsicherheit geprägt. Das Moment der Verunsicherung, das sie zum Ausdruck brachte, als sie über ihr mangelndes Wissen sprach, hatte allerdings einen anderen biografischen Hintergrund als bei Lamine, der als Kind keinerlei formale religiöse Bildung erhalten und daher als Jugendlicher eine „religiöse Krise“ erlebt hatte.

Lucie dagegen hatte schon als Kind Koranunterricht bekommen, wengleich sie als einzige unter den neun Geschwistern in ihrer Familie in einem christlichen

³⁰ Neben Interviews mit dem CIFOD-Gründer und dem Lehrer meines Anfängerkurses, habe ich diverse informelle Gespräche sowie formelle Interviews mit zehn Teilnehmenden geführt, darunter zwei Männern (48 und 70 Jahre alt) und acht Frauen (zwischen 40 und 69 Jahren).

³¹ Meinen von Gildas Renou (2003: 65) übernommenen Begriff der Soziabilitätsregister erkläre ich später genauer. Er überschneidet sich teilweise mit Samuli Schielkes (2009: 166–167) Konzept von „moral registers“, bzw. „normative registers“, die in habituell einverlebte Alltagspraktiken eingebettet sind (ibid.: 180).

Haushalt aufgewachsen war. Wie ihre anderen Geschwister ging sie seit ihrem siebten Lebensjahr und eine Zeit lang auch noch parallel zur Grundschule zum Koranunterricht in der Moschee von Mermoz, ganz in der Nähe ihres Elternhauses. Während die katholischen Kinder aus dem Viertel mittwochs nachmittags und samstags morgens den Katechismus lernten, wurden die muslimischen Kinder zur selben Zeit zu einem Koranlehrer geschickt. Die Art des Unterrichts, den sie damals erhielten, sei allerdings nicht mit dem zu vergleichen, was heutzutage (beispielsweise in den Kursen des CIFOD) praktiziert werde. Lucie beschrieb die Methoden des Koranunterrichts in der Moschee unter Rückgriff auf gängige Stereotypen, mit denen das traditionelle Koranschulwesen in Senegal schon seit der Kolonialzeit kritisiert wurde (Loimeier 2002; Ware 2009) und die ich in vielen anderen Gesprächen auch gehört habe. Der übliche Koranunterricht für Kinder habe in einem gemeinsamen Singsang und dem „blinden“ Nachplappern nach Gehör bestanden:

Lucie : « Par rapport à nous, comment on apprend aujourd’hui, ce n’est pas pareil. Là-bas, quand on apprenait, on chantonait tout le temps .. »

Lamine : « Aveuglement! »

Lucie : « .. aveuglement! On apprend aveuglement, on répète. On chantait comme ça, on chantait chaque fois. » (22.4.2018)

Lamine, der im an Mermoz angrenzenden Stadtviertel SICAP Baobab aufgewachsen war, bestätigte aufgrund seiner eigenen Erfahrungen mit Nachbarn aus seinem Viertel Lucies Schilderung der Ähnlichkeit der religiösen Erziehung in den Mittelschichtfamilien, die in diesen Stadtteilen von Dakar lebten.

Milieuspezifischer Habitus: „On mangeait à la table“

Unabhängig von der konkreten religiösen Zugehörigkeit gab es eine große Homogenität in den Formen der religiösen Erziehung der Kinder in diesen Familien. Lamines religiöse Sozialisation war aufgrund seiner buddhistischen Mutter und seines von der Religion der Diola geprägten Vaters anders verlaufen als die der meisten Kinder in seinem Viertel. In unserem gemeinsamen Gespräch erklärte Lamine die Tatsache, dass er „keine religiöse Erziehung“ erhalten hatte, aber auch dadurch, dass seine Eltern sich eben ganz an einem säkularen westlichen Lebensstil orientiert hätten. Interessanterweise unterbrach ihn Lucie hier, um statt der von Lamine betonten Verschiedenheit ihrer jeweiligen religiösen Erziehung, die Gemeinsamkeiten ihrer Sozialisierung zu betonen. Dabei wurde zum einen deutlich, dass die Orientierung an einem westlichen Lebensstil für die meisten Familien in den SICAPs bestimmte Formen religiöser Erziehung durchaus einschloss. Zum anderen wurde erkennbar, wie etwaige ideologische Widersprüche in alltäglichen Routinen nivelliert und den einverlebten Regeln des milieuspezifischen Habitus untergeordnet wurden:

Lamine : « La plupart des familles, ils ont une manière d'éduquer un peu pareil .. »

Lucie : « C'est comme ça – c'est pareil! »

Lamine : « .. les musulmans avec leurs méthodes, les catholiques avec leurs méthodes ... mais moi, c'était pas pareil ! »

Nadine : « Pourquoi ? »

Lamine : « Moi, j'avais reçu une éducation purement occidentale! On mangeait à table .. »

B : « Ah! Mais c'est pareil pour nous! Comme on mangeait à la maison, c'est pareil! Moi, je ne m'asseyais jamais [par terre] .. on mangeait à la table! On a continué ça – chez moi, c'est pareil. » (22.4.2018)

Diese Interviewpassage zeigt, wie wichtig für Lucie die Ähnlichkeit des Lebensstils in den SICAPs, die daraus resultierende Identifikation und das entsprechende Gemeinschaftsgefühl mit Lamine war. Mit der Feststellung „c'est pareil pour nous!“ betonte Lucie aber nicht nur die Gemeinsamkeiten der Familien hinsichtlich ihrer Tischsitten. Sie selbst sah nämlich keinen großen Unterschied zwischen ihrer eigenen religiösen Erziehung und der von Lamine, denn de facto habe sie im Koranunterricht, den sie als Kind erhalten hatte, kaum etwas gelernt. Genauer gesagt, sie hatte damals nichts gelernt, was sie heute als religiöse Bildung verstehen würde. Daher kam es ihr so vor, als hätten sie und Lamine ähnlich wenig religiöse Bildung erhalten, dafür aber gleich viel Prägung durch den westlichen Lebensstil ihrer Eltern.

Diese Prägung wurde von Lucie und Lamine durch den Hinweis auf die in ihren Familien übliche „gute Form“ (Simmel 1984: 52) der Tischsitten angesprochen, umfasste aber weit mehr als nur bestimmte Regeln zum gemeinsamen Essen. Die Art und Weise, wie Lucie den Lebensstil charakterisierte, mit dem sie in ihrem Elternhaus sozialisiert wurde, war im Ausdruck „on mangeait à la table“ auf typische Weise verdichtet. Diese Formulierung betont den nur scheinbar banalen Aspekt eines verkörperten Habitus, durch den der Status der Modernität eines sich neuformierenden sozialen Milieus kollektiv zum Ausdruck gebracht wurde.

Auf ganz ähnliche habituelle Ausdrucksformen verweist Kandiyoti (1997) in ihrer Analyse der Herausbildung neuer moderner Mittelklasse-Gruppen in der Türkei zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Hier fand eine Ausdifferenzierung der Mittel- und Oberschichten statt, die ihren Lebensstil entweder an einem europäisch-westlichen „alafranka“- oder an einem „alaturka“-Modell ausrichteten.³² Wie sich diese Aus-

³² Kandiyoti (1997) beschreibt, wie sich im Zuge der „Ottoman modernization“ im Privatleben von Familien eine Unterscheidung zwischen einem „alaturka“- und einem „alafranka“-Verhaltensstil herausbildete, die bspw. im unterschiedlichen Sitzen (auf einem Stuhl oder am Boden) oder Essen (gemeinschaftlich aus einer Schüssel oder einzeln am Tisch) zum Ausdruck kam (ibid.: 119).

differenzierung auf materieller und physisch-körperlicher Ebene manifestierte und welche geschlechtsspezifischen Auswirkungen dies hatte, arbeitet Kandiyoti (1997) unter anderem am Beispiel der Formen des gemeinsamen Essens in der Familie (am Tisch sitzend oder auf dem Boden lagernd) heraus. Dabei betont sie, dass die Einführung neuer körperlicher Gewohnheiten sich prägend auf die Herausbildung neuer moralischer Subjekte auswirken kann: „the redefinition of apparently banal physical practices constitutes an attempt to refashion habit among social groups seeking to shape new subjects“ (ibid.: 119).

Die von Kandiyoti herausgestellten Distinktionsmerkmale eines modernen Lebensstils, den sich soziale Gruppen aus der türkischen Mittel- und Oberschicht angeeignet haben, ähneln in vielerlei Hinsicht denen, durch die sich die neue urbane Mittelklasse der ersten postkolonialen Generation (zwischen 1950 und 1980 geboren) in Senegal auszeichnete.

Geschlechtsspezifische Anforderungen einer modernen Lebensführung

Hinter den von Lucie betonten Übereinstimmungen habitueller Dimensionen des Lebensstils in den SICAPs, wie dem Essen am Tisch, verbergen sich tiefgreifende soziale Transformationsprozesse, die zu einem deutlichen Bruch zwischen den Generationen geführt haben. Dieser Bruch betrifft vor allem Ideale von Familie und Geschlechterbeziehungen, aber auch Normen, die den Umgang mit altersspezifischen innerfamiliären Hierarchien betreffen. Dies spiegelte sich in der weitgehenden Übereinstimmung der Einstellungen von Lucie und Lamine zur sozialen Ordnung der Geschlechter und der Generationen in Senegal, die bspw. in der oben zitierten Gesprächspassage zum Ideal einer kinderreichen Familie zum Ausdruck kam. In dieser Hinsicht distanzierten sich Lucie und Lamine, die beide (in frappierender Übereinstimmung) das jeweils vorletzte von neun Geschwistern waren, deutlich von der Generation ihrer Eltern.

Im Fall von Lucie war damit sowohl eine Anknüpfung als auch eine partielle Distanzierung von den in ihrer Familie gepflegten religiösen Traditionen verbunden. Denn trotz ihres Prestiges wollte sich Lucie von diesen Traditionen in ihrer eigenen Lebensführung emanzipieren und – zumindest teilweise – loslösen. Ihr Bedürfnis nach Autonomie wurde vor allem mit Bezug auf das Thema Heiraten deutlich. Ähnlich wie von Lucie in der weiter oben zitierten Passage geschildert, zeigen viele andere Beispiele meiner senegalesischen Gesprächspartner*innen, insbesondere auch meiner Interviewpartner*innen aus den CIFOD-Kursen, dass es für gebildete Frauen aus den urbanen Mittelschichten selbstverständlich geworden ist, sich ihre Ehemänner selbst aussuchen. Obgleich die Zustimmung der Familie hierbei keineswegs unwesentlich ist (und im konkreten Fall oft die individuellen Entscheidungen zumindest mitbestimmt), hat keine meiner Gesprächspartnerinnen aus gebildeten Mittelschichten in Senegal dem Ideal einer freien Partnerwahl (durch die Frau) widersprochen. Die damit einhergehenden sozialen Erwartungen an eine partnerschaftliche Ehe, die ein typisches Merkmal globalisierter Mittelklasse-Lebensstile darstellen (Heiman et al.

2012; Mercer und Lemanski 2020), können als Teil eines Modernitätsideals verstanden werden, das schon in der vorangegangenen Generation in den urbanen Bildungseliten verbreitet und fest etabliert wurde.

Über dieses Ideal habe ich insbesondere in Gesprächen mit etwas älteren CIFOD-Kursteilnehmer*innen mehr erfahren. Zum Beispiel von Mariama, die Mitte der 1950er Jahre in eine (nach eigener Aussage) „sehr fromme“ Familie von Tidjan geboren wurde, zu deren Vorfahren, ähnlich wie bei Lucie, notable religiöse Autoritäten dieser *tarikha* gehörten. Mariama beschrieb ihr Lebensumfeld, das in vielen Aspekten dem von Lucies Herkunftsfamilie ähnelte, als gleichermaßen durch Modernität und Religiosität geprägt. Als ich sie nach dem sozialen und beruflichen Hintergrund ihrer Eltern fragte, hob sie als erstes hervor, dass ihre beiden Eltern „instructs“ waren: „Ils ont fait les bancs“.³³ Mit dieser Redewendung sprach sie den materiell konkretisierten Rahmen der Sozialisierung ihrer Eltern durch eine moderne Schulbildung an. Diese impliziert nicht nur ein säkulares Bildungsideal und einen sowohl ideell als auch physisch-materiell markierten Unterschied zu lokal etablierten islamischen Bildungsformen, bei denen die Lernenden auf dem Boden sitzen. Vielmehr war damit auch ein am modernen westlichen Mittelklasse-Modell orientierter Lebensstil gemeint, durch den sich die Familie von anderen sozialen Milieus und Bevölkerungsschichten distanzierte. Mariama hob die Modernität ihrer Familie, die mit ihrer Zugehörigkeit zu einer religiösen Elite einherging, nicht nur in Bezug auf (säkulare, frankophone) Bildung hervor. Sie identifizierte sich auch mit modernen Familienmodellen und betonte entsprechende Geschlechterbeziehungen als besonderes soziales Distinktionsmerkmal. Als ich sie fragte, ob ihre Eltern für sie ihren Ehemann ausgesucht habe, antwortete sie mit einem entrüsteten Lachen: „Non, non, je l’ai choisi – chez nous on était moderne!“ (23.4.2018).

Die Parallele zwischen Mariama und Lucie betraf sowohl die Frage nach der Wahl eines Ehepartners als auch die Tatsache, dass es für beide selbstverständlich war, als Frau voll berufstätig zu sein. Entsprechende Übereinstimmungen tauchten auch in meinen Gesprächen mit anderen CIFOD-Teilnehmerinnen auf und verdeutlichten ein geteiltes Ideal einer modernen Lebensführung (vgl. Kühn und Föllmer in diesem Band). Für Lamine war dieses Ideal sowohl mit dem Wunsch nach einer partnerschaftlichen Ehe als auch mit dem Anspruch auf moderne Bildung (insbesondere für seine Kinder) verbunden. Diesem Anspruch konnte seine Ex-Frau, die aus einer armen Familie in einem ländlichen Umfeld stammte und einen niedrigen Bildungsgrad hatte, nicht entsprechen. Ebenso wenig konnte sie seine Entscheidungen hinsichtlich der Familienplanung nachvollziehen und billigen. Wie weiter oben schon angedeutet, hatte Lamine beschlossen, nach seiner Eheschließung die Geburten seiner Kinder zu planen, erst genug Geld zu sparen und die Kinderzahl dann auf zwei zu beschränken, um sie auch wirklich gut erziehen zu können. Eine gute Schulbildung für die Kinder lasse sich nämlich aufgrund der anhaltenden Krise des öffentlichen Bildungssektors in Senegal nur realisieren, wenn auch genug Geld für eine Privatschule da sei, betonte er.

³³ Im Deutschen entspricht dies der Redewendung „die Schulbank drücken“.

Dieser Meinung war auch Mariama, die ebenso wie ihre zehn Geschwister eine katholische französische Privatschule besucht hatte, weil ihr frommer muslimischer Vater überzeugt gewesen war, dass diese eine bessere Bildung vermittele als öffentliche Schulen in Senegal. Mariama hatte selbst nur ein einziges Kind, das in Absprache mit ihrem sehr frommen Ehemann auf eine renommierte, von einer muslimischen Organisation privat betriebenen Schule³⁴ in Dakar geschickt worden war. Zum Zeitpunkt unseres Gesprächs beklagte Mariama die Arbeitslosigkeit ihres inzwischen erwachsenen Sohnes, in dessen Schulbildung sie und ihr Mann viel Geld investiert hatten.

Lamines Beharren, mit Anfang 30 aufzuhören, noch mehr Kinder zu bekommen, war für seine damalige Frau, die aus einer anderen sozialen Schicht stammte, zu einem Scheidungsgrund geworden. Lucie dagegen teilte Lamines Priorisierung einer guten Erziehung und Bildung über die Kinderzahl. Sie wusste, dass dies in Senegal in Widerspruch zur immer noch weit verbreiteten Idealvorstellung einer kinderreichen Familie stand, fand dieses Ideal aber überholt:

En fait, ici au Sénégal, [...] ils ne comprennent pas pourquoi on choisit deux enfants ou bien un enfant. Ils ne comprennent pas, quoi. Il faut que tu as cinq! Mais ... c'est pas du temps de nos mamans ! (Lucie, 22.4.2018)

Die von Lucie und Lamine angesprochenen Themen und Erfahrungen spiegeln aktuelle gesellschaftliche Transformationsprozesse in Senegal. Sie verweisen auf Spannungen und Widersprüche zwischen den etablierten Normen und sozialen Erwartungen in urbanen Mittelschichtsmilieus einerseits und den Wandel von Geschlechterverhältnissen und Familienstrukturen andererseits. Dieser Wandel manifestiert sich nicht zuletzt in demographischen Trends, die in Dakar besonders ausgeprägt sind, wie etwa der Anstieg des Heiratsalters und der, auch in Mariamas Biografie schon deutlich erkennbare Rückgang der Geburtenrate (Dial 2008).³⁵ Sowohl Lucie als auch Lamine stellten de facto in Bezug auf beide Aspekte statistisch gesehen weniger eine Ausnahme als eine Normalität in sozialen Milieus der gebildeten Mittelschichten von Dakar dar (Antoine und Fall 2004).

³⁴ Es handelte sich um eine der Privatschulen der mit dem türkischen Prediger Fetullah Gülen verbundenen Yavuz Selim-Gruppe in Senegal, die im September 2017 aus politischen Gründen geschlossen wurden (Matteo Maillard: „Fermeture des écoles Gülen au Sénégal: comment Dakar a cédé aux pressions d'Erdogan“, *Le Monde*, 9. Oktober 2017, https://www.lemonde.fr/afrique/article/2017/10/06/fermeture-des-ecoles-gulen-au-senegal-comment-dakar-a-cede-aux-pressions-d-erdogan_5197352_3212.html).

³⁵ Daniel Jordan Smith (2015) zeigt auf der Basis einer empirischen Studie in Nigeria wie dieser demographische Wandel zu veränderten geschlechtsspezifischen Konzepten von Elternschaft führt, wobei das Ideal des Kinderreichtums durch Ideale globalisierter Mittelklasse-Familien-Modelle ersetzt wird: „people have moved from desiring quantity to desiring quality“ (ibid.: 328).

Nach seiner als schmerzvoll erfahrenen Scheidung war Lamine nicht mehr gewillt, sich den Normen lokaler Familiensysteme anzupassen. Insbesondere grenzte er sich von der in Senegal über soziale Milieugrenzen hinaus weit verbreiteten „Kultur der Polygamie“ ab. Damit war auch seine Kritik am Ideal einer kinderreichen Familie verbunden, das mit dem Ideal einer guten Erziehung und Bildung der Kinder nicht mehr vereinbar sei – eine Einstellung, die von den meisten meiner Gesprächspartner*innen aus dem Praxiskontext der CIFOD-Kurse explizit geteilt wurde. Die Kombination von Büro- und Familienleben war für Mariama, die bis zum Rentenalter voll berufstätig blieb, nach eigenen Aussagen mit „sehr viel Stress“ verbunden. Auch für Lucie und Lamine haben sich die normativen Anforderungen einer modernen Lebensführung in vielen Punkten als problematisch und konfliktbehaftet herausgestellt – insbesondere was die Beziehungen zwischen den Generationen, Vorstellungen von Kindererziehung und Geschlechterbeziehungen in der Familie angeht. Von den Spannungen dieser Konfliktfelder war die Generation von Lucie und Lamine in anderer Weise betroffen als die ihrer Eltern, wie Lucie betonte: „c’est pas du temps de nos mamans!“

Der Bezug zur Elterngeneration ist für Lucie und Lamine jedoch ambivalent und stellt sich in anderer Konstellation dar als die von Augis (2012) geschilderten Generationenkonflikte, in denen junge, sozial aufsteigende Frauen aus Dakar sich mittels ihrer religiösen Bildung gegen die Autorität ihrer weniger gebildeten Eltern auflehnen. Die Frauen in reformislamischen Bewegungen, die sich in symbolischer Abgrenzung von lokal etablierten Sufi-Milieus selbst als „sunnitisch“ identifizieren, verkörpern einen klaren Bruch mit den Soziabilitätsregistern der *туруқ*, u.a. durch ihren Kleidungsstil und die Einhaltung des Schleiergebots für Frauen. Lucie und Lamine, ebenso wie Mariama und die meisten anderen Teilnehmenden aus den CIFOD-Kursen, suchen dagegen nach religiöser Bildung und spiritueller Emanzipation, ohne dabei persönliche Bindungen und/oder verwandtschaftliche Beziehungen im Milieu der *туруқ* abzubrechen, noch ihre Identifikation mit dem säkular geprägten Bildungsmilieu, in dem sie aufgewachsen sind, aufzugeben. Sie verkörpern damit sowohl die Kontinuität als auch die transformative Dynamik der zum einen von den *туруқ* und diversen reformislamischen Strömungen, zum anderen vom Prinzip der staatlich garantierten „*laïcité*“ geprägten „muslimischen Kultur“, die die „neue senegalesische Modernität“ auszeichnet (Seck 2010: 226).

Geselligkeit und das ‚typisch senegalesische‘ Ethos der Soziabilität

Weder Lucie noch Lamine entsprachen dem von ihrer Elterngeneration übernommenen Familienideal und den damit verbundenen, teilweise religiös legitimierten Geschlechternormen. Für beide war es daher umso wichtiger, ihr Bedürfnis nach Anerkennung und Gemeinschaft mit ihrem Anspruch auf Individualität und selbstbestimmte Lebensführung sowohl im religiösen wie im familiären Bereich zu vereinbaren. Die spezifische, im Rahmen der gemeinsam besuchten Koranlektürekurse ge-

pflegte (muslimische)³⁶ Soziabilität und Geselligkeit (Simmel 1984) entsprach diesem Bedürfnis.

Mit dieser soziologischen ‚Lesart‘ der Koranlektürekurse im Sinne einer Praxis, die nicht (nur) religiös, sondern in erster Linie sozial motiviert ist, greife ich Georg Simmels Konzeption der Geselligkeit auf. Mit Simmel lassen sich die Kurse als eine Form von Geselligkeit betrachten, in denen ein „glückliches Gleichgewicht“ (Simmel 1984: 63) zwischen dem Bedürfnis nach Gemeinschaft und Dazugehören einerseits und der Anerkennung von Differenz und Individualität andererseits hergestellt wird. Wie ein solches Gleichgewicht in einer geselligen Praxis hergestellt werden kann, ist zum einen von der spezifischen Form³⁷ der Praxis und zum anderen von der sozialen Position der daran Beteiligten abhängig. Dieser Zusammenhang kann erklären, wieso die Teilnehmenden an den Koranlektürekursen in Mermoz sich für genau diese Form religiöser Praxis und frommer Geselligkeit besonders engagierten (und sich von anderen distanzierten).

Simmel entwickelte sein Konzept von Geselligkeit, um Antworten auf die soziologischen Grundfragen zu finden, wie Gesellschaft überhaupt möglich ist und welchen Platz das Individuum darin einnehmen kann (Simmel 1984: 48 ff.). Er erklärte Geselligkeit als eine Form des Miteinander, in der ein Gefühl „für den Wert der Gesellschaftsbildung als solcher“ (ibid.: 52) zum Ausdruck komme, und zwar als eine Art „Spielform der Vergesellschaftung“, bei der „sachliche Zwecke“ der Vergesellschaftung wegfallen (ibid.: 53). Dafür werde in geselligen Praktiken (bspw. im geselligen Gespräch) aber großer Wert auf die Form gelegt, genauer: „auf die gute Form“ (ibid.: 52).

Simmels Begriff von Geselligkeit bezieht sich auf eine bestimmte Form (kollektiv) praktizierter Gemeinschaft. Als Komplement dazu verstehe ich den (deutschen) Begriff der Soziabilität als Bezeichnung für die (individuellen) Fähigkeiten, die es einer Person ermöglichen die „gute Form“ geselliger Praktiken selbst zu verkörpern und im Verhalten gegenüber anderen einzuhalten. Mit Soziabilität meine ich also die Fähigkeit zur Geselligkeit und zum Sich-Einfügen in eine Gemeinschaft bzw. zur Herstellung und Gestaltung sozialer Beziehungen im Rahmen kollektiver geselliger Praktiken. Beide Begriffe, Simmels Konzeption von Geselligkeit und mein davon abgeleiteter Begriff von Soziabilität, verwende ich als heuristische Instrumente, um das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft bzw. Individuum und Gesellschaft beschreiben und analysieren zu können.

Besonders interessant mit Bezug auf die „gute Form“ von Beziehungen, die durch gesellige Praktiken ermöglicht werden, sind die „demokratischen“ Eigenschaften, die

³⁶ Das Attribut muslimisch ist hier im Sinne der selbst zugeschriebenen Religionszugehörigkeit der Akteur*innen aber nicht synonym mit religiös im Sinne von gläubig oder fromm zu verstehen.

³⁷ Birgit Meyer (2009) hebt in ihrer Konzeption religiöser Gemeinschaftsbildung im Sinne von „aesthetic formations“ die Bedeutung spezifischer, körperlich-sinnlich erfahrbarer Formen („sensational forms“) hervor.

Simmel der Geselligkeit als einer spezifischen Form (temporärer) Vergemeinschaftung³⁸ zuschreibt. Simmel erklärt diese Eigenschaft durch den Effekt der Einhaltung der „guten Form“, die im geselligen Miteinander alles ausschließt, „was die Persönlichkeit etwa an objektiven Bedeutungen besitzt“ (Simmel 1984: 54) und in anderen Kontexten als soziale Differenz und Ungleichheit wirksam würde. Geselligkeit stellt für Simmel also einen Modus sozialer Praxis dar, der durch die Anpassung an eine bestimmte „gute Form“ ein gemeinschaftliches Verhalten „wie unter Gleichen“ erlaubt. Die „Spielform“ der Geselligkeit, in der „man ‚so tut‘ als ob alle gleich wären“ (ibid.: 58) kann also soziale Unterschiede temporär außer Kraft setzen.

Dies erfordert die aktive (wenn auch möglichst subtile) Unterdrückung unangemessener Äußerungen: „banishing any referents of inappropriate form“ (Anderson 2015: 28–29). So entsteht ein „Schattenbereich“ der Geselligkeit (Simmel 1984: 64), der sich durch eine permanente Spannung zwischen Sichtbarem und Nicht-Sichtbarem auszeichnet: „a constant tension between what is visible and what is not (at the moment) visible“ (Anderson 2015: 29). Was für die Beteiligten an der geselligen Interaktion gerade sichtbar wird, hat mit ihrer Definition der Situation bzw. dem „working consensus of the situation“ zu tun (ibid.). Im Kontext der Koranlektürekurse in Mermoz rückte etwa die Geschlechterdifferenz in den „Schattenbereich“ der geselligen Interaktion und sogar die Religionszugehörigkeit wurde zeitweise unsichtbar. Wie im nächsten Abschnitt deutlich wird, kann die Einhaltung der jeweiligen „guten Form“ im Rahmen einer geselligen Praxis mehr oder weniger bewusst eingefordert und ihre Grenzen entsprechend sichtbar oder unsichtbar gemacht werden.

Ausblendung von Differenz und De-Sexualisierung: „comme frère et sœur“

„Qui m’aurait dit qu’un jour, Lucie et moi on va être comme ça!?“ wunderte sich Lamine, als wir über die Erfahrungen aus dem gemeinsam besuchten Koranlektürekurs sprachen. Damit spielte er auf die Unterschiede ihrer jeweiligen religiösen Sozialisierung und den Statusunterschied ihrer Herkunftsfamilien an, die auf dem religiös begründeten Prestige von Lucies familiärer Herkunft aus einer Lineage von hochrangigen Tidjane-Gelehrten beruhten. Lucie dagegen spielte die Unterschiede zu Lamine herunter, indem sie bemerkte, dass sie inzwischen wie Bruder und Schwester seien: „nous sommes comme frère et sœur.“ Zu dieser Formulierung merkte Lamine wiederum an, viele Leute würden allerdings denken, sie seien ein Paar: „Beaucoup de gens me posent la question, si c’est ta copine ou bien ton épouse?“ – „Ah bon?“, erwiderte Lucie, scheinbar überrascht, und erklärte die Reaktion der Leute dadurch, dass sie und Lamine eben während der Kurse „immer zusammen“ seien: „Tout le temps

³⁸ Simmel geht in seiner nur skizzenhaft ausgeführten Konzeption von Geselligkeit nicht auf den Unterschied zwischen Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung ein; die Praxis-spezifische Begrenztheit des geselligen Miteinanders entspricht aber einem Konzept von (temporärer) Gemeinschaft, wie es in ethnologischen Ritual- und Performance Studies und auch von Birgit Meyer (2009) in ihrer Konzeption der Formierung religiöser Gemeinschaften als „aesthetic formations“ verwendet wird.

on est ensemble, tout le temps!“ Damit war aber nicht gemeint, dass sie mit Lamine auch Zeit außerhalb des Rahmens der Koranlektürekurse verbrachte. Vielmehr bezog sich Lucie mit dem Verweis auf ihre „geschwisterliche“ Beziehung auf ihr Verhältnis innerhalb der Lerngruppe im Kurs. Deren gemeinsames Lernziel (den Koran lesen zu können) wurde von allen Beteiligten als Ausdruck von Frömmigkeit betrachtet und hatte im sozialen Umfeld der Kurse eine hohe moralische Legitimation. So stellten Lucie und Lamine in unserem gemeinsamen Gespräch die Tatsache, dass sie in der Koranlesegruppe „immer zusammen“ waren, primär als Ausdruck ihrer übereinstimmenden religiösen Orientierung und sozialen Einstellungen dar.³⁹

Lamine brachte mit seiner Bemerkung allerdings eine Ebene sozialer Beziehungen ins Spiel, die im Kontext der Kurse normalerweise geblendet wurde. Lucies gespielte Überraschung gehörte in das entsprechende Verhaltensrepertoire, durch das alle Beteiligten an der Lerngruppe symbolisch zu sozial Gleichen gemacht und in ihren Beziehungen untereinander als Gleichgestellte behandelt wurden. Dies beinhaltete auch ein graduelles Ausblenden von Geschlechterunterschieden – eine Art De-Sexualisierung. Auch wenn geschlechtsspezifische Kleidernormen streng eingehalten wurden und Frauen beispielsweise nie in Hosen erschienen, blieb das Verhalten in den Kursen hinsichtlich islamischer Regeln körperlicher bzw. räumlicher Geschlechtersegregation ausgesprochen ambivalent. Entsprechend der Verhaltens-Etikette in den Kursen war es im Kontext des gemeinsamen Lernens ‚offiziell‘ bedeutungslos, ob ein Mann und eine Frau nebeneinandersaßen,⁴⁰ als spiele Geschlechterdifferenz einfach keine Rolle.

Zumindest für die Organisatoren der CIFOD-Kurse in Mermoz schien es sogar gleichgültig, ob alle Beteiligten muslimischen Glaubens waren. Meine Identität als Nicht-Muslimin hatte ich jedenfalls vor der Anmeldung erklärt, auch wenn die „objektive Bedeutung“ dieser Tatsache später im Sinne der „guten Form“ der Geselligkeit (Simmel 1984: 52) im Kurs zumeist diskret übergangen und systematisch ausgeblendet wurde. Während meiner Teilnahme am Koranlektüre-Unterricht ergaben sich dann gleichwohl einige Situationen, in denen die Frage einer angemessenen Form meiner Beteiligung explizit thematisiert und die Anwesenheit einer Nicht-Muslimin im Kurs damit für alle ‚sichtbar‘ wurde – etwa als das erste Mal ein vollständiger Koran als Arbeitsmaterial für den Unterricht mitgebracht werden sollte. Die Diskussion unter Kursteilnehmenden darüber, ob ich den Koran überhaupt in die Hände nehmen und damit arbeiten dürfe, verstummte allerdings schnell wieder, als das ostentative Schweigen des Lehrers hierzu das Zeichen gab, dass diese Frage hier irrelevant sei. Aufgrund dieser stummen Aushandlung blieb ich als Nicht-Muslimin in den folgenden

³⁹ Im Verlauf der gemeinsamen Teilnahme an den CIFOD-Kursen über mehrere Jahre hat sich dieses Verhältnis inzwischen zu einer Freundschaft entwickelt, die auch gelegentliche Besuche und Gespräche außerhalb der Kurse umfasst.

⁴⁰ Dies ist im Kontext von Koranunterricht für Erwachsene, auch bei geschlechtergemischten Kursen für eine ähnliche, gebildete Mittelschichtsklientel, unüblich – in der Sitzordnung wird zumeist eine symbolische Grenze zwischen Männern und Frauen gezogen (Saint-Lary 2011).

Kursen wieder ‚unsichtbar‘. Anders gesagt: Im Rahmen der Kurse wurde mein Nicht-Muslimin-Sein diskret in den „Schattenbereich“ der gemeinschaftlichen geselligen Praxis gestellt.⁴¹ Im Kontext des ethnographischen Gesprächs, das nicht als religiöse gesellige Praxis konnotiert war, konnte dieser Aspekt meiner Identität dagegen offen angesprochen werden, ohne der „guten Form“ unseres Gesprächs zu widersprechen. So ging Lamine zum Ende unseres Gesprächs explizit auf meine Beteiligung am Koranlektürekurs als Nicht-Muslimin ein, um trotz aller Kritik die positiven Seiten der muslimischen Gesellschaft in Senegal herauszustellen, nämlich ihr besonders tolerantes soziales Ethos:

Lamine: « Ce que je voulais emmener, moi, je suis très heureux d'être au Sénégal et d'être né au Sénégal! Pourquoi je le dis? Il n'y a pas de problème de religion, il n'y a pas de problème d'ethnies, ici, toutes les fêtes se fêtent! Ça, tu ne le verras dans aucun pays musulman – ils vont même t'interdire de tenir un papier et de réciter le Coran! Et toi [Nadine], tu le fais! Regarde, le premier jour, avant de t'inscrire, on va te demander: est-ce que tu es musulman? Si tu dis non, on ne va pas t'inscrire. Mais c'est accepté ici. »

Lucie: « Oui, ici c'est accepté ! » (22.4.2018)

Lucie stimmte Lamines Selbstbeschreibung zu, auch wenn sie an anderer Stelle den starken Normdruck (und entsprechende Intoleranz gegenüber Differenz) in der senegalesischen Gesellschaft betonte. Diese unterschiedlichen Ansichten sind nicht unbedingt widersprüchlich, denn sie beziehen sich auf unterschiedliche Situationen und Praxis-Kontexte.

Das temporäre Ausblenden von Differenz im Rahmen geselliger Praktiken ist nicht voraussetzungslos oder beliebig. Dies macht auch Simmel in seinen theoretischen Überlegungen zur Geselligkeit klar, indem er ihre „demokratischen“ Eigenschaften auf die jeweilige soziale Schicht oder „Klasse“ der Beteiligten begrenzt. Diese Eingrenzung hält Simmel in der Praxis für wichtig, denn „Geselligkeit unter Angehörigen ganz verschiedener sozialer Klassen“ werde sonst „oft zu etwas Widerspruchsvollem und Peinlichen“ (Simmel 1984: 57). Hier wird eine Überschneidung von Simmels Konzept der Geselligkeit mit dem bourdieuschen Begriff des Habitus deutlich.

Im Unterschied zum Konzept der Geselligkeit und individueller Soziabilität bezieht sich Bourdieus Begriff des Habitus aber nicht (nur) auf soziale Interaktionen, in denen das Miteinander und der „Wert der Gesellschaftsbildung als solcher“ im Zentrum stehen. Während man in einen sozialen Habitus „hineingeboren wird“ (Bourdieu 1987: 125), ist die Beteiligung an geselligen Praktiken dagegen temporär und (bis zu einem gewissen Grad) freiwillig. Im Rahmen von Geselligkeit ist das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, nach Simmel, durch „Freiheit und Ad-

⁴¹ Für die meisten meiner Gesprächspartner*innen in Senegal war mein Nicht-Muslimin-Sein vollkommen unproblematisch, wohingegen meine Nicht-Religiosität eine Art Tabuthema darstellte.

„äquatheit“ geprägt und verkörpert damit ein „Miniaturbild des Gesellschaftsideales, das man die Freiheit der Bindung nennen könnte“ (1984: 64). Simmel verbindet dieses Ideal mit einer „geselligen Ethik“, die auf den Wert der Geselligkeit als solcher und den „glücklichen Gleichgewichtspunkt“ zwischen dem „subjektiv Individuellen“ und den objektiven sozialen Realitäten abzielt (ibid.).

Soziablen Ethos und „Ideologie der Verwandtschaft“: „Nous sommes une famille“

Das Ziel, einen „glücklichen Gleichgewichtspunkt“ in der geselligen Praxis zu erreichen, betrachtet der französische Soziologe Gildas Renou (2003) als Aspekt eines „geselligen Ethos“, welches nicht formal vorgeschrieben und explizit festgelegt wird, sondern vor allem auf einverlebten Routinen beruht, die unbewusst wirksam werden. Renou (2003 und 2009) greift auf Simmel zurück, um (basierend auf einer empirischen Studie zu einer großen französischen Gewerkschaft) zu analysieren, wie gemeinschaftliche Praktiken in sozialen Institutionen oder Organisationen jeweils spezifische Soziabilitätsregister aktivieren (2003: 65). Letztere beruhen auf den von einer Gruppe geteilten Gemeinschaftserfahrungen und den daraus entstandenen Routinen und Präferenzen hinsichtlich „guter“ Formen der Geselligkeit. Unterschiedlich sozialisierte Gruppen unterscheiden sich daher auch in ihren Soziabilitätsregistern, auch wenn sie dasselbe explizite Ziel (hier: das Koran-Lesen-Lernen) verfolgen bzw. formal dieselben Ideologien oder Werte (hier: im Koran festgeschrieben) vertreten können. In gemeinschaftlichen Praktiken, so hat Renou beobachtet, können verschiedene Soziabilitätsregister aber durch ein, ebenfalls nicht formal festgeschriebenes, sondern habituell und unbewusst wirksames „minimales gemeinschaftliches Ethos“ zusammengeführt werden (ibid.: 56).

Renous Überlegungen zu „soziablen Ethos“ (im Plural) sind sehr aufschlussreich für eine Analyse der Dynamiken von Gemeinschaftsbildung und sozialer Differenzierung in den senegalesischen Mittelschichten. Sie lassen sich auch gut auf die von Etienne Smith (2013: 149–151) vertretene These eines von verschiedenen Bevölkerungsgruppen geteilten „Ethos der Soziabilität“ übertragen.⁴² Smith arbeitet in seiner Analyse des religiösen und kulturellen Pluralismus der senegalesischen Gesellschaft heraus, wie die „Ideologie der Verwandtschaft“ zur Integration der Gesellschaft beiträgt, indem sie über religiöse oder „ethnisch“ definierte Gruppengrenzen hinweg Verbindungen schafft, ohne ihre Diversität bedeutungslos werden zu lassen (ibid.: 153). Das mit dieser „Ideologie“ verbundene typisch senegalesische „sociability ethos“ verkörpert sich in einem Geflecht „kultureller Werte und Praktiken“ (ibid.: 149), die mit Simmel auch als Formen des „geselligen Miteinanders“ verstanden werden können. Es stellt also ein „minimales gemeinschaftliches Ethos“ (Renou 2003: 56) dar,

⁴² Smiths Studie (2013) basiert auf den Ergebnissen einer 2006 in Dakar durchgeführten Umfrage zu den Gründen, die aus emischer Perspektive (in Wolof, der lokal am meisten verbreiteten Verkehrssprache) für das friedliche Zusammenleben unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen in Senegal angeführt wurden.

durch das die Soziabilitätsregister verschiedener Bevölkerungsgruppen und Milieus in Senegal sozusagen durch ihren ‚kleinsten gemeinsamen Nenner‘ zusammengeführt und in eine „adäquate“ Beziehung (Simmel 1984: 64) zueinander gebracht werden können.

Die gemeinschaftsstiftende Bedeutung der „Ideologie der Verwandtschaft“ wurde im Kontext der Koranlektürekurse in der häufigen Verwendung von Verwandtschafts-metaphern wie „nous sommes comme frère et sœur“ oder „nous sommes une famille“ unter den Beteiligten deutlich. Renous differenziertes Konzept eines „minimalen gemeinschaftliches Ethos“ hilft zu verstehen, wie das von Smith identifizierte „sociability ethos“ in Senegal in unterschiedlichen Milieu- und Praxis-Kontexten wirksam werden kann, ohne dass die symbolischen Abgrenzungen zwischen diesen Milieus aufgehoben werden.

In Länder- und Regionen-übergreifender, vergleichender Hinsicht ist außerdem die Studie von Fabio Vicini (2014) zum Soziabilitätsregister einer Sufi-Bruderschaft in der Türkei interessant. Vicini untersucht am Beispiel einer Fetullah-Gülen-Gruppe in Istanbul empirisch, wie bestimmte gesellige Werte von den Mitgliedern der Gruppe alltäglich verkörpert werden. Vicini zeigt in seiner ethnografischen Beschreibung, dass die geselligen Werte der untersuchten Gruppe auf einer Sozialisierung in bestimmte (in diesem Fall regional spezifische) „Muslim sociabilities“ beruhen (Vicini 2014: 99), die nicht als ausformuliertes Regelwerk, sondern in ihrer praktischen Verkörperung wirksam werden. Besonders interessant ist dabei, dass diese verkörperten „Muslim sociabilities“ sowohl mit sozialen als auch mit religiösen Normen assoziiert werden können. Mein Verständnis von Soziabilität stimmt mit der Begriffsverwendung von Vicini überein, der erklärt:

This notion [sociability] is used here with the intended meaning of people's capability of inhabiting a particular social space by interacting with other people according to certain standards of behavior and etiquette, but which cannot be reduced to the outward performance of a habit. This is not only because sociability requires people's embodiment of certain moral dispositions together with bodily habitus, but also because it involves their own ideas of the self in their relatedness to other selves. (2014: 96)

In dieser Begriffserklärung wird zum einen der Bezug zum bourdieuschen Habitus-begriff deutlich. Zum anderen weist Vicini darauf hin, dass Soziabilität auch spezifische „ideas of the self in their relatedness to other selves“ umfasst – Vorstellungen vom individuellen Selbst in seinem Bezug zu anderen also, die auch im Sinne von Simmels Idee einer „geselligen Ethik“, bzw. Renous Konzept eines „soziablen Ethos“ verstanden werden können.

Im Fall der Koranlektürekurse in Mermoz kam das spezifische soziale Ethos der Beteiligten in vielen lebhaft geführten Diskussionen zum Ausdruck, an denen sich insbesondere einige Frauen intensiv beteiligten. Der Rahmen, in dem der Austausch im Kurs stattfand, wurde bald durch eine WhatsApp-Gruppe ergänzt, in der über-

wiegend religiöse Inhalte verschickt, aber auch Nachrichten über wichtige familiäre Ereignisse, Krankheits- oder Todesfälle im Kreise der Kursteilnehmenden und der Lehrenden geteilt wurden. Die Lehrenden hatte einen wichtigen Anteil an der Gestaltung des digitalen geselligen Miteinanders. So verschickte etwa der Lehrer meines ersten Anfängerkurses, Oustaz Ndiaye,⁴³ gegen Ende des Kurszyklus diverse Sprachnachrichten, in denen er den Wert der im Kurs gewachsenen sozialen Beziehungen betonte. Diejenigen, die abgebrochen oder die Abschlussprüfung des Kurses nicht bestanden hatten, forderte er auf, einen Nachholkurs zu belegen, denn es sei wichtig, wieder zur Gruppe zu stoßen, die schon zu einer Familie geworden sei. Die anderen in der Gruppe sollten ebenfalls „alles dafür tun, um diese Familie zu bewahren“: „parce que c'est déjà une famille, donc dañun def tout pour conserver famille bobu!“ (WhatsApp-Sprachnachricht, 27.5.2018). Oustaz Ndiaye, der mühelos Französisch sprach, formulierte viele seiner Sprachnachrichten in einer umgangssprachlich üblichen Mischung aus Französisch und Wolof, die den Wert der im Kurs geknüpften Beziehungen und gegenseitigen „familiären“ Verpflichtungen im Kontext emischer Konzepte von Gemeinschaftsbildung⁴⁴ betonte.

Die in dieser Sprachnachricht angesprochenen Werte verdeutlichen, wie die „Ideologie der Verwandtschaft“ auch im Kontext der CIFOD-Kurse als Element der sozialen Integration eingesetzt wurde. Weniger explizit, dafür aber nicht weniger effektiv, kamen in den Kursen aber auch Soziabilitätsregister zum Tragen, die als Mechanismen sozialer Distinktion und Abgrenzung wirksam wurden. Die „gute Form“ des Am-Tisch-Sitzens und des schriftbasierten Lernens etwa, die der Sozialisation der Teilnehmenden deutlich mehr entsprach als das Auf-dem-Boden-Sitzen, die oralen Techniken der Rezitation und andere Formen körperlicher Einverleibung koranischer Verse, die im „klassischen“ Koranschulwesen üblich sind (Seesemann 2015; Ware 2014). Auch der geschlechter-egalitäre Umgang im Kurs und die betont gleichberechtigte Behandlung der männlichen und weiblichen Teilnehmenden durch die Lehrperson war mit dem milieu- und praxisspezifischen soziablen Ethos der Teilnehmenden verbunden (Sieveking 2022).

Dieser Zusammenhang verdeutlicht, dass gemeinschaftsstiftende Werte und Normen oftmals gerade dadurch effektiv werden, dass sie in der konkreten Interaktionssituation nicht explizit gemacht, formalisiert oder auch nur bewusst gemacht werden müssen. Wie Vicini (2014) gezeigt hat, können ein körperlich manifestiertes, milieuspezifisches soziablen Ethos und entsprechende Soziabilitätsregister sowohl als Abgrenzung zu anderen sozialen Milieus Bedeutung erhalten als auch als Zeichen für eine bestimmte (muslimische) Religiosität bewertet werden. Religiöse Zugehörigkeit und die spezifischen Geselligkeitsformen und Soziabilitäten einer Gruppe oder eines

⁴³ Die Lehrenden in den CIFOD-Kursen wurden von den Teilnehmenden als „oustaz“ (Ableitung aus dem arabischen Wort für Professor) bezeichnet.

⁴⁴ Smith (2013: 149) hebt neben der „Ideologie der Verwandtschaft“ auch die Bedeutung von „teranga“ (Wolof: Gastfreundschaft) und „kalante“ (Wolof: Scherzverwandtschaft) als gemeinschaftsbildende Praktiken hervor.

Milieus sind also empirisch oftmals kaum voneinander zu trennen. Vielmehr zeigt sich, dass die jeweiligen milieu- oder gruppenspezifischen Soziabilitätsregister weitgehend bestimmen, wie Vorstellungen von einer „guten Religiosität“ (LeBlanc und Gomez-Perez 2007: 45; Seesemann und Soares 2009) konkret verkörpert werden. Im Soziabilitätsregister und soziablen Ethos einer Gruppe vermischen und überschneiden sich also soziale und religiöse Normen.

Fazit: Der gesellige Wert religiöser Praktiken

Aus der Perspektive individueller Akteur*innen betrachtet können die Koranlektürekurse in Mermoz als Beispiel für (religiöse) Praktiken angesehen werden, die sowohl das Bedürfnis nach Geselligkeit als auch das nach sozialer Distinktion und Abgrenzung gegenüber anderen Milieus befriedigen. Die soziale Ausdifferenzierung der senegalesischen urbanen Mittelschichten ist gleichzeitig durch Effekte religiöser Distinktion geprägt, die noch auf die historischen Prozesse der Herausbildung muslimischer gebildeter Eliten während der Kolonialzeit zurückgehen (Diouf 2013a). Das Ideal eines modernen, säkularen Lebensstils wurde auch von vielen Angehörigen der ehemaligen muslimischen Eliten aufgegriffen, die sich in der frankophon gebildeten postkolonialen „classe moyenne“ wiederfanden. Dieses Ideal stellte allerdings widersprüchliche soziale Ansprüche an die folgende Generation, die aufgrund der generalisierten Krise der 1980er und 1990er Jahre hinsichtlich der Weitergabe ihres sozialen Status an ihre Nachkommen in finanzielle Nöte kam. Sie wurde außerdem hinsichtlich ihres eigenen Bildungsstands von einer jungen, arabophonen und islamisch gebildeten Generation zunehmend moralisch unter Druck gesetzt (Bodian und Villalón 2015).

Mit Blick auf die Ebene der Sozialstrukturen können die CIFOD-Kurse als ein Element der Formierung und Neu-Konfiguration der frankophon gebildeten urbanen Mittelschichten in Senegal verstanden werden, in denen dieser doppelte soziale und religiöse Druck spürbar geworden ist. Die seit den 1990er Jahren erfolgten Transformationsprozesse gehen mit sozialen Spannungen und Widersprüchen einher, die sich nicht nur zwischen den Generationen, sondern auch in einer „Prekariisierung individueller Lebensläufe“ (Dial 2008: 15) innerhalb der zunehmend heterogen zusammengesetzten urbanen Mittelschichten manifestieren. Diese strukturellen Veränderungen der senegalesischen Gesellschaft und ihre geschlechtsspezifischen Dynamiken sind mit dem Wandel der „muslimischen Kultur“ in Senegal eng verflochten (ibid.). Die Beispiele von Lucie und Lamine machen nachvollziehbar, wie soziale und religiöse Transformationen zusammenhängen und wie sich dieser Zusammenhang in individuellen Biografien widerspiegelt.

Dabei lassen sich zum einen Elemente gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse erkennen, wie beispielsweise die durch Bildung und Berufstätigkeit bedingte zunehmende Autonomie von Frauen oder die abnehmende Entscheidungsmacht von Eltern und Verwandten bei der Wahl von Ehepartner*innen. Zum anderen zeigen sich

aber auch neue Dynamiken von Vergemeinschaftung. Denn die Beispiele von Lucie und Lamine veranschaulichen auch, wie die subjektive Erfahrung einer Prekarisierung der eigenen Situation (insbesondere hinsichtlich des familiären Status) und die damit einhergehende moralische Fragilität das Bedürfnis nach Gemeinschaft und eine Sehnsucht nach Geselligkeit verstärkt. Letztere kommen unter anderem in neuen Formen religiöser Vergemeinschaftung – wie etwa den nicht nur in Dakar zunehmend erfolgreichen CIFOD-Kursen – zum Ausdruck. Im Rahmen dieser Kurse blieben die sozialen Widersprüche und die Kritik an öffentlich praktizierter Religiosität in der senegalesischen Gesellschaft, die insbesondere von Lamine im ethnographischen Gespräch offen formuliert wurde, im „Schattenbereich“ der geselligen religiösen Praxis. Sie wurden durch den Wert der auf der Basis geteilter Soziabilitätsregister hergestellten Gemeinschaft in den Kursen quasi ‚ausbalanciert‘ und in ein „glückliches Gleichgewicht“ (Simmel 1984: 63) gebracht.

Die geselligen Werte, die sich im Rahmen der CIFOD-Kurse herauskristallisierten, gingen mit einem Anspruch auf selbstbestimmte, individuelle Religiosität einher, der auch als Ausdruck eines gemeinschaftlich gepflegten, in die Soziabilitätsregister der Beteiligten eingebetteten „Ethos der Individualität“ verstanden werden kann. Damit meine ich ein soziales Ethos, das eine gewisse Anerkennung und Wertschätzung von Individualität impliziert. Es sollte aber nicht automatisch mit Individualismus im Sinne einer Priorisierung des Individuums gegenüber der Gemeinschaft gleichgesetzt werden. Vielmehr verdeutlicht es das Zusammenspiel zwischen Dynamiken der Individualisierung und der Vergemeinschaftung, die für das soziale Milieu der Koranlektürekurse charakteristisch sind. Diese Dynamiken lassen gleichzeitig auch die Bedeutung eines über soziale Gruppengrenzen hinaus geteilten „Ethos der Soziabilität“ erkennen (Smith 2013). Meine Analyse des Gesprächs mit Lucie und Lamine und ihrer biografischen Erzählungen verdeutlicht, dass das milieu- und praxisspezifische soziale Ethos der Individualität, das sich im Kontext der CIFOD-Kurse herausgebildet hat, in dieses „minimale gemeinschaftliche Ethos“ (Renou 2003: 56) eingebettet bleibt.

Nicht nur im Kontext der Koranlektürekurse in Mermoz, sondern auch in meinen anderen Fallstudien in Senegal stellte sich für mich immer wieder die Frage, wo überhaupt die Grenzen zwischen Soziabilität und Religiosität verlaufen und wie sich dies in den unterschiedlichen sozialen Milieus der senegalesischen Gesellschaft niederschlägt. Mein an Simmel angelehntes Konzept eines milieu- und praxisspezifischen sozialen Ethos hält diese Frage in der Schwebe. Es ermöglicht einen heuristischen Ansatz, mit dem muslimische Soziabilitäten und Formen der Geselligkeit in Senegal (und anderswo) im Hinblick auf ihre sozialen Dynamiken analysiert werden können, ohne dabei vorauszusetzen, dass es sich dabei automatisch auch um religiöse (im Sinne frommer, auf religiösem Glauben beruhender) Soziabilitäten handelt. Mit anderen Worten: die Konzepte der Soziabilität und Geselligkeit erlauben es, die Lebenswelten von Muslim*innen aus den urbanen Mittelschichten in Senegal zu untersuchen und dabei einen religiösen „bias“ zu vermeiden.

Literatur

- Alber, Erdmute (2016). Heterogenität als gelebte Praxis, Norm und Zukunftsgestaltung: Mittelschichtshaushalte in Benin, in: Antje Daniel, Sebastian Müller, Florian Stoll und Rainer Öhlschläger (Hg.). *Mittelklassen, Mittelschichten oder Milieus in Afrika? Gesellschaften Im Wandel*. Nomos Verlagsgesellschaft, 177–194.
- Anderson, Sally (2015). Sociability: The Art of Form, in: Vered Amit (Hg.). *Thinking Through Sociality. An Anthropological Interrogation of Key Concepts*. New York, 97–127.
- Antoine, Philippe (2004). La Stratification Sociale à Dakar, in: Philippe Antoine und Abdou Salam Fall (Hg.). *Crise, passage à l'âge adulte et devenir de la famille dans les classes moyennes et pauvres à Dakar. Rapport d'étape – seconde phase*, 5–17. doi:10.13140/2.1.2947.8089.
- Antoine, Philippe, Philippe Boucquier, Abdou Salam Fall, Youssouf M. Guisse und Jeanne Nanitelamio (1995). Les familles dakaroises face à la crise. Dakar. https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/carton07/010004560.pdf.
- Antoine, Philippe und Abdou Salam Fall (Hg., 2004). *Crise, passage à l'âge adulte et devenir de la famille dans les classes moyennes et pauvres à Dakar. Rapport d'étape – seconde phase*. doi:10.13140/2.1.2947.8089.
- Augis, Erin (2012). „They Haven't Even Mastered the Qur'an“: Young Sunnite Women's Negotiations of Social Change and Generational Hierarchies in Dakar, in: Muriel Gomez-Perez und Marie Nathalie LeBlanc (Hg.). *L'Afrique des générations. Entre tensions et négociations*. Paris, 539–577.
- Barry, Céline (2017). Die Bedeutungen von tubaabité. Rassismuskritische Perspektiven auf das postkoloniale Dakar, in: *Peripherie*, 37, 2, 162–191. doi:10.3224/peripherie.v37i2.02.
- (2019). *Toubabesse – Wie Bildung Frauen koloniale Macht verleiht. Alltagssoziologische Analysen aus Berlin, Dakar und Dazwischen*. Münster.
- Biaya, Tshikala Kayembe (2002). Culture du loisir et culture politique, in: Momar Coumba Diop (Hg.). *Le Sénégal contemporain*. Paris, 341–354.
- Bodian, Mamadou und Leonardo A. Villalón (2015). Islam et réforme éducative au Sénégal: tensions et négociations vers un modèle hybride, in: Abdourahmane Seck, Mayke Kaag, Cheikh Guèye und Abdou Salam Fall (Hg.). *État, sociétés et Islam au Sénégal. Un air de nouveau temps?* Paris, 73–93.
- Bourdieu, Pierre (1983). Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Reinhard Kreckel (Hg.). *Soziale Ungleichheiten*. Soziale Welt Sonderband 2. Göttingen, S. 183–198.
- (1987). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main.
- Brenner, Louis (2007). The Transformation of Muslim Schooling in Mali: The Madrasa as an Institution of Social and Religious Mediation, in: Robert W.

- Hefner und Muhammad Qasim Zaman (Hg.). *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Princeton, 199–223.
- Cruise O'Brien, Donal B., Momar Coumba Diop und Mamadou Diouf (2002). *La construction de l'Etat au Sénégal*. Paris.
- Dia, Abdoul Alpha (2016). Reproduction des inégalités au Sénégal, in: Mamadou Diouf und Bachir Diagne (Hg.). *Les sciences sociales au Sénégal. Mise à l'épreuve et nouvelles perspectives*. Oxford, 143–158.
- Dial, Fatou Binetou (2008). *Mariage et divorce à Dakar. Itinéraires féminins*. Paris.
- Dimé, Mamadou dit Ndongo und Anne-Emmanuèle Calvès (2006). Du „jamonoy twist“ au „jamonoy xoslu“. Le basculement dans la précarité de ménages de la classe moyenne à Dakar, in: *Canadian Journal of African Studies / Revue canadienne des études africaines*, 40, 3, 401–425.
- Diop, Abdoulaye-Bara (1985). *La famille wolof. Tradition et changement*. Paris.
- Diouf, Mamadou (2013a). Islam, the „Originaires“, and the Making of Public Space in a Colonial City, in: Mamadou Diouf (Hg.). *Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal*. New York, 180–204.
- (Hg., 2013b). *Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal*. New York.
- Faye, Ousseynou (2017). *Dakar et ses cultures. Un siècle de changement d'une ville coloniale*. Paris.
- Faye, Ousseynou und Ibrahima Thioub (2003). Les marginaux et l'État à Dakar, in: *Le Mouvement Social*, 204, 3, 93–108. doi:10.3917/lms.204.0093.
- Fuchs, Martin (2015). Processes of Religious Individualisation: Stocktaking and Issues for the Future, in: *Religion*, 45, 3, 330–343.
- Heiman, Rachel, Carla Freeman und Mark Liechty (Hg., 2012). *The Global Middle Classes. Theorizing Through Ethnography*. Santa Fe.
- Hill, Joseph (2018). *Wrapping Authority. Women Islamic Leaders in a Sufi Movement in Dakar, Senegal*. Toronto.
- Hitzler, Ronald und Anne Honer (1984). Lebenswelt – Milieu – Situation: Terminologische Vorschläge zur theoretischen Verständigung, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 36, 1, 56–74. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-55468>.
- Kandiyoti, Deniz (1997). Gendering the Modern. On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity, in: Sibel Bozdoğan und Reşat Kasaba (Hg.). *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle, 113–132.
- LeBlanc, Marie-Nathalie und Muriel Gomez-Perez (2007). Jeunes musulmans et citoyenneté culturelle. Retour sur des expériences de recherche en Afrique de l'Ouest francophone, in: *Sociologie et sociétés*, 39, 2, 39–59. doi:10.7202/019083ar.
- Loimeier, Roman (2001). *Säkularer Staat und islamische Gesellschaft. Die Beziehungen zwischen Staat, Sufi-Bruderschaften und islamischer Reformbewegung in Senegal im 20. Jahrhundert*. Hamburg.

- (2002). Je veux étudier sans mendier: The Campaign Against the Qur'anic Schools in Senegal, in: Holger Weiss (Hg.). *Social Welfare in Muslim Societies in Africa*. Stockholm, 118–137.
- (2016). *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*. Edinburgh.
- Marie, Alain (1997). Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine, in: Alain Marie und Robert Vuarin (Hg.). *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*. Paris, 53–110.
- (2003). La violence fait à l'individu, in: *Politique africaine*, 91, 3, 13–32. doi:10.3917/polaf.091.0013.
- Marshall-Fratani, Ruth und Didier Péclard, (2002). Introduction au thème: La religion du sujet en Afrique, in: *Politique africaine*, 87 (3), 5–19. doi:10.3917/polaf.087.0005.
- Mercer, Claire und Charlotte Lemanski (2020). The Lived Experiences of the African Middle Classes. Introduction, in: *Africa*, 90, 3, 429–438. doi:10.1017/S0001972020000017.
- Meyer, Birgit (2009). From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding, in: Birgit Meyer (Hg.). *Aesthetic Formations. Media, Religion, and the Senses*. New York, 1–28.
- Neubert, Dieter (2016). Kenya – An Unconscious Middle Class? Between Regional-Ethnic Political Mobilization and Middle Class Lifestyles, in: Henning Melber (Hg.). *The Rise of Africa's Middle Class*. London, 110–128.
- Neubert, Dieter und Florian Stoll (2015). Socio-Cultural Diversity of the African Middle Class: The Case of Urban Kenya. Bayreuth African Studies Working Papers, 14. urn:nbn:de:bvb:703-epub-2500-9.
- Neveu Kringelbach, Hélène (2013). *Dance Circles. Movement, Morality and Self-Fashioning in Urban Senegal*. New York.
- (2016). „Marrying Out“ for Love: Women's Narratives of Polygyny and Alternative Marriage Choices in Contemporary Senegal, in: *African Studies Review*, 59, 1, 155–174.
- Pezeril, Charlotte (2008). *Islam, mysticisme et marginalité. Les Baay Faal du Sénégal*. Paris.
- Piga, Adriana (2002). *Dakar et les ordres soufis. Processus socioculturels et développement urbain au Sénégal contemporain*. Paris.
- Quashie, Hélène (2015). La „blanchité“ au miroir de l'africanité: Migrations et constructions sociales urbaines d'une assignation identitaire peu explorée (Dakar), in: *Cahiers d'Études Africaines*, 55, 220, 761–785.
- Renou, Gildas (2003). L'institution à l'état vif. Sociabilités et structuration des groupes dans un syndicat de salariés, in: *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, 63, 53–77. doi: 10.3406/polix.2003.1292.
- (2009). Sociabilité(s), in: Olivier Fillieule, Lilian Mathieu und Cécile Péchu (Hg.). *Dictionnaire des mouvements sociaux*, 502–510.

- Rüpke, Jörg (2015). Religious Agency, Identity, and Communication: Reflections on History and Theory of Religion, in: *Religion*, 45, 3, 344–366.
- Saint-Lary, Maud (2011). Le Coran en cours du soir. La formation comme outil de réislamisation des musulmans francophones, in: *ethnographiques.org*, 22, 1–21. <https://www.ethnographiques.org/2011/Saint-Lary>.
- (2019). *Réislamisations au Burkina Faso. Questions de genre et enjeux sociaux*. Paris.
- Sambou, Césarine (2020). „Tu es devenu toubab.“ Comprendre le retour temporaire au prisme des attentes de la famille restée au pays chez les migrants originaires d’Afrique subsaharienne, in: *Émulations*, 34, 77–95. doi:10.14428/emulations.034.04.
- Samson, Fabienne (2006). Identités islamiques dakaroises. Islamic Identities in Dakar. Comparative Study of Two Neo-Brotherhood Movements of Urban Youths, in: *Autrepart*, 39, 3, 3–19.
- Sarr, Fatou (1999). *L’entrepreneuriat féminin au Sénégal. La transformation des rapports de pouvoirs*. Paris.
- Schielke, Samuli (2009). Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration among Young Egyptians, in: *Journal of Religion in Africa*, 39, 2, 158–185.
- Seck, Abdourahmane (2010). *La question musulmane au Sénégal. Essai d’anthropologie d’une nouvelle modernité*. Paris.
- Seck, Abdourahmane, Mayke Kaag, Cheikh Guèye und Abdou Salam Fall (Hg., 2015). *État, sociétés et Islam au Sénégal. Un air de nouveau temps?* Leiden.
- Seesemann, Rüdiger (2015). Embodied Knowledge and *The Walking Qur’an*: Lessons for the Study of Islam and Africa, in: *Journal of African Religions*, 3, 2, 201–209.
- Seesemann, Rüdiger und Benjamin F. Soares (2009). ‘Being as Good Muslims as Frenchmen’: On Islam and Colonial Modernity in West Africa, in: *Journal of Religion in Africa*, 39, 1, 91–120.
- Sieveking, Nadine (2020a). Fallstudien in Senegal: Heterogenität als gesellschaftliche Realität oder Perspektive?, in: Nadine Sieveking (Hg.). Dimensionen des Religiösen und Nicht-Religiösen. Empirische Forschungen im ERC-Projekt „Private Pieties. Mundane Islam and New Forms of Muslim Religiosity: Impact on Contemporary Social and Political Dynamics“. Göttingen, 37–43. GISCA Occasional Papers, 26. doi:10.3249/2363-894X-gisca-26.
- (2020b). Koranlektüre-Kurse für „Intellektuelle“ in Dakar, Senegal: Religiöse Erwachsenenbildung in frankophonen Mittelschichtsmilieus. *Sociologus*, 70, 2, 159–179.
- (2022). „Madame est au niveau 2 et moi ...?“ – Gendered Dynamics of Qur’an Reading Courses in Dakar’s Francophone Educated Middle Class Milieus, in: *Cahiers d’Études africaines*, LXII (4), 248.
- Simmel, Georg (1984). *Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft*. Berlin.

- Smith, Etienne (2013). Religious and Cultural Pluralism in Senegal. Accommodation Through “Proportional Equidistance”? In: Mamadou Diouf (Hg.). *Tolerance, Democracy, and Sufis in Senegal*. New York, 147–179.
- Smith, Daniel Jordan (2015). Fatherhood, Companionate Marriage, and the Contradictions of Masculinity in Nigeria, in: Marcia Claire Inhorn, Wendy Chavkin und José-Alberto Navarro (Hg.). *Globalized Fatherhood*. New York, 315–335.
- Vicini, Fabio (2014). “Do Not Cross Your Legs” Islamic Sociability, Reciprocity and Brotherhood in Turkey, in: *La Ricerca Folklorica*, 69, 93–104.
- Villalón, Leonardo Alfonso (1995). *Islamic Society and State Power in Senegal. Disciples and Citizens in Fatick*. Cambridge.
- Ware, Rudolph T. (2009). The Longue Durée of Quran Schooling, Society, and State in Senegambia, in: Mamadou Diouf und Mara A. Leichtman (Hg.). *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power, and Femininity*. New York, 21–50.
- (2014). *The Walking Qur’an. Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill.