

Dimitri Almeida (†)

Religion und Raumerfahrungen in einer laizistischen Republik: Die gelebten Räume muslimischer Frauen in französischen *hijab stories*

The contribution builds upon a spatial reinterpretation of French secularism, in order to analyze how religiosity, *laïcité* and spatial practice are represented in two hijab stories: *Sous mon voile* by Fatimata Diallo (2015) and *Confidences à mon voile* by Nargesse Bibimoune (2016). The analysis shows how the expansive interpretation of secularism in French society has a dramatic impact on hijabi women's ability to claim access to certain spaces, including the labour market spaces as well as spaces of leisure and sociability. In order to reconcile their belief in dressing modestly and their will to be full members of French society, hijabi women have to develop creative strategies that range from mimicry to the creation of ephemeral spaces of representation.

1. Einleitung

„L'Église chez elle et l'État chez lui.“ (Hugo 1853, 300) Dieser Satz aus einer Rede Victor Hugos vor der Nationalversammlung im Jahr 1850 wurde zur Kampfparole der Verfechter eines laizistischen Republikverständnisses. Dieser und andere Sätze wie Clémenceaus „le prêtre [...] dans l'Église, le magistrat dans le prétoire, l'instituteur dans l'école“ (zitiert in o. A. 1876) verdeutlichen, wie sehr Laizisierung als räumlicher Differenzierungsprozess verstanden wurde. So ist es nicht verwunderlich, dass 28 der insgesamt 44 Artikel der *Loi de séparation des églises et de l'État* von 1905 einen räumlichen Bezug aufweisen – weil sie entweder Vorgaben zum Status von Kultgebäuden machen oder Erscheinungsformen des Religiösen in bestimmten Umgebungen regulieren. Bis heute ist das französische Laizitätsprinzip geprägt von der Vorstellung einer idealtypischen Raumordnung, in der sichtbare Ausdrucksformen konfessioneller Zugehörigkeit nur in bestimmten räumlichen Kontexten erwünscht oder gar zugelassen sind. So drehen sich Kontroversen über die Auslegung der Laizität meist um die Frage, ob und wie sich Religion und Religiosität in bestimmten Räumen manifestieren dürfen. Dies war

beispielsweise der Fall in den Debatten über den Hidschab an öffentlichen Schulen zwischen 1989 und 2004 oder bei den Kontroversen über sogenannte ‚Burkinis‘. Zwar werden solche Debatten auch in anderen Migrationsgesellschaften in Europa intensiv geführt. Nirgendwo sonst sind sie jedoch so eng mit Fragen der nationalen Identität verwoben.

Die raumtheoretische Re-interpretation des Laizitätsprinzips bildet den Ausgangspunkt des vorliegenden Beitrages. Auf dieser Grundlage gilt es zu erforschen, wie sichtbar religiöse Musliminnen ihre Alltagserfahrungen in einer Gesellschaft beschreiben, in der ihre Ausdrucksformen religiöser Identität ein Politikum darstellen. Die Analyse setzt sich mit zwei autobiographischen Texten auseinander, die die alltäglichen Raumerfahrungen der muslimischen Protagonistinnen in Frankreich schildern: *Sous mon voile* von Fatimata Diallo (2015) und *Confidences à mon voile* von Nargesse Bibimoune (2016).

Der Beitrag beginnt mit einer raumtheoretischen Annäherung an das französische Laizitätsprinzip. Es geht hier insbesondere darum, die Notwendigkeit einer dezentrierten Herangehensweise in der Erforschung der französischen Laizität zu begründen und dabei die Rolle der franko-romanistischen Kulturwissenschaften zu skizzieren. Dezentrierung wird in diesem Zusammenhang als Perspektivenwechsel verstanden, bei dem der Fokus nicht auf Laizität als Rechtsprinzip oder als hegemonialer Diskurs liegt, sondern als gelebter Realität. Nach einer näheren Bestimmung der Textsorte ‚hijab stories‘ untersucht der Beitrag, wie Religiosität, Laizität und räumliche Praxis in den Erzählungen von Diallo und Bibimoune ausgehandelt werden. Die Analyse offenbart, wie stark bestimmte hegemoniale Lesarten des Laizitätsprinzips die räumliche Praxis muslimischer Frauen in Frankreich einschränken. Zugleich beleuchtet der Beitrag die vielfältigen und kreativen Bewältigungsstrategien, die die betroffenen Frauen entwickeln, um sich als selbstbestimmte Subjekte zu behaupten.

2. Raum und Laizität

Das Spannungsverhältnis zwischen Laizität und Kopftuch ist spätestens seit dem Gesetz von 2004, das besonders auffällige Zeichen religiöser Zugehörigkeit bei Schülerinnen und Schülern an öffentlichen Schulen

verbot, zu einem der meistdiskutierten Themen der Frankreichforschung avanciert (vgl. zum Beispiel Bowen 2007; Winter 2008; Zouari 2004; Amir-Moazami 2007). In den politischen Debatten wurde das Thema meist eingebettet in den Diskurskomplex der Vereinbarkeit von Islam und Laizität, wobei Laizität in der Regel metonymisch für Republik und Nation stand. Die Übereinstimmung der ersten Kontroversen um den Hidschab im Jahr 1989 mit der Zweihundertjahrfeier der Französischen Revolution und die zeitliche Nähe des Hidschab-Verbots an öffentlichen Schulen zur Hundertjahrfeier des Gesetzes von 1905 haben sicherlich dazu beigetragen, das Thema geschichts- und identitätspolitisch aufzuladen. Auffällig in diesen Debatten war die Tendenz, Frauen im Allgemeinen und Hidschab-tragenden Musliminnen im Besonderen den vollumfänglichen Zugang zum öffentlichen Diskurs zu verwehren. So hat die von Jacques Chirac 2003 ins Leben gerufene Kommission, die eine Empfehlung für das Hidschab-Verbot an Schulen gab, im Laufe ihrer Arbeit 164 Personen aus den verschiedensten Bereichen der französischen Gesellschaft angehört. Weniger als ein Viertel von ihnen waren Frauen und lediglich zwei davon waren sichtbar religiöse Musliminnen (vgl. Almeida 2017, 153). Die Kommission selbst bestand aus fünf Frauen und 15 Männern mit insgesamt lediglich drei Mitgliedern mit einem muslimischen Hintergrund.

In gewissem Maße hat der Forschungsdiskurs den Habitus reproduziert, Hidschab-tragende Musliminnen als ‚sprachlose‘ Objekte zu behandeln. Bis auf wenige Ausnahmen (darunter Fernando 2014; Keaton 2006; Selby 2012) ist die Perspektive muslimischer Frauen in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Laizitätsprinzip nämlich weitgehend ausgeblendet worden. Neben einer nach wie vor nötigen subjektorientierten soziologischen und kulturanthropologischen Forschungspraxis, hat auch die Frankoromanistik einen wichtigen Beitrag zu einem besseren Verständnis der Laizität als gelebter Realität zu leisten. Die kulturwissenschaftliche Analyse von Texten, in denen religiöse Identitäten und Praktiken narrativ konstruiert werden, birgt insbesondere Erkenntnispotentiale bei der Betrachtung von Laizität als Raumordnung.

Die raumtheoretische Konzeptualisierung von Laizität ist im wissenschaftlichen Diskurs noch nicht fest verankert. Sie wurde jedoch im noch jungen Forschungsfeld der *critical secular studies* bereits umrissen.

So definiert Saba Mahmood in ihrer vielbeachteten Analyse von Religionspolitik in Ägypten den Säkularismus als Macht des Staates, die legitimen Räume und Ausdrucksformen des Religiösen zu definieren (vgl. Mahmood 2016, 3). Talal Asad (2006) sieht die Grenzziehung zwischen privatem und öffentlichem Raum als zentrale Dimension der französischen Laizität. Seine Definition des Säkularismus als Macht des Staates, festlegen zu können, was Religion ist und wie sie sich zu manifestieren hat, führt ihn dazu, Laizität als eine Form von Regulierung des öffentlichen Raumes aufzufassen. Wo genau der öffentliche Raum beginnt, ist jedoch nicht a priori festgelegt. Asad (vgl. ebd., 500) merkt in diesem Zusammenhang treffend an, dass die Grenzen und Eigenschaften des öffentlichen Raumes vom Staat selbst bestimmt werden.

In der von Mahmood und Asad skizzierten Perspektive ist der Staat die zentrale ‚raumordnende‘ Autorität. Nun wissen wir spätestens seit Henri Lefebvres wegweisendem Werk *La production de l'espace* (1974), dass Raum prozesshaft konstruiert und von vielfältigen Akteurinnen und Akteuren ausgehandelt wird. Lefebvre (vgl. ebd., 43–52) identifiziert dabei bekanntlich drei dialektisch miteinander verbundene Momente in der Produktion von Raum: (i) politisch und technokratisch konzipierte Raumordnungen („représentations de l'espace“); (ii) alltägliche Bewegungen und Interaktionen von Individuen („pratiques spatiales“); und (iii) symbolisch oder imaginär kreierte Wirklichkeiten („espaces de représentation“). Eine Betrachtung der Produktion von säkularen Räumen, die lediglich den politisch-technokratisch konzipierten Raum erfasst, ist daher aus raumtheoretischer Sicht problematisch, denn sie lässt individuelle Praktiken des Raumes sowie symbolische Raumkonstruktionen außer Acht. Zudem entspricht eine rein staatszentrierte Herangehensweise vielfach nicht der französischen gesellschaftlichen Realität.

Seit den 2010er Jahren ist eine generelle Tendenz hin zur Privatisierung von Laizität zu beobachten. Diese Entwicklung äußert sich hauptsächlich darin, dass private Institutionen und Personen zunehmend bestimmte nichtöffentliche Räume als säkular deklarieren. So häufen sich Berichte über Mitglieder religiöser Minderheiten, allen voran Muslime, denen der Zugang zu Läden, Fitnessstudios, Fahrschulen oder gar ärztlichen Praxen unter Berufung auf das Laizitätsprinzip verwehrt wird (vgl. Hajjat/Mohammed 2016). Hier kann der Einwand erhoben werden, es handle sich dabei um Fälle von Diskriminierung, bei denen der Ver-

weis auf die Laizität als Alibi für rassistisch motivierte Praktiken dient. Es muss jedoch berücksichtigt werden, dass, obwohl solche Praktiken meist im Widerspruch zum Laizitätsprinzip in seiner rechtlichen Ausgestaltung stehen, sie dennoch Ausdruck einer Auslegung sind, die in der französischen Gesellschaft immer mehr Akzeptanz findet. Diese unter anderem vom rechtsextremen *Rassemblement National* propagierte Form der Laizität wird von Jean Baubérot (2014, 63–84) treffend als „laïcité identitaire“ bezeichnet. Sie resultiert aus einem dreiphasigen Prozess der Resemantisierung von Laizität, bei der das Neutralitätsprinzip von den Prinzipien der Gleichheit und Gewissensfreiheit losgelöst wird, einen intrinsischen moralischen Wert erhält und auf Privatpersonen und private Kontexte ausgedehnt wird. Diese identitäre Form der Laizität äußert sich beispielsweise in dem von Marine Le Pen und Éric Zemmour verteidigten Vorschlag, das Tragen von Kippot und Kopftüchern im öffentlichen Raum zu verbieten. Wie die Kontroverse um sogenannte ‚Burkinis‘ im Sommer 2016 gezeigt hat, ist diese Umnormierung der Laizität jedoch nicht auf den rechten Rand des gesellschaftspolitischen Spektrums beschränkt.

Eine 2016 verabschiedete Novelle des Arbeitsgesetzbuchs ermöglicht Betrieben, die Religionsfreiheit ihrer Angestellten einzuschränken. So sind Neutralitätsregelungen am Arbeitsplatz legal, wenn sie angesichts der Abläufe und Ziele des Unternehmens gerechtfertigt erscheinen (vgl. Hennette-Vauchez 2017, 25). Die vage Formulierung des Gesetzestextes macht es schwierig, zwischen rechtmäßigen Neutralitätsgeboten und der Diskriminierung von sichtbaren Minderheiten am Arbeitsmarkt zu unterscheiden. Generell birgt die expansive Auslegung der Laizität als Prinzip, das in der Privatwirtschaft Anwendung finden kann, die Gefahr einer verschärften Marginalisierung von sozioökonomisch oft bereits vulnerablen Gruppen. Hinzu kommt, dass eine zentrale Instanz, die muslimische Angestellte bei Fällen von vermuteter Diskriminierung juristisch unterstützte – der *Collectif contre l'islamophobie en France* – 2020 von der Regierung aufgelöst wurde.

Die vorangegangenen Ausführungen unterstreichen die Notwendigkeit einer dezentrierten Betrachtung von Laizität als polymorphe gesellschaftliche Realität, in der religiöse Individuen die Ausdrucksformen ihres Glaubens immer wieder neu aushandeln müssen. Solche Aushandlungsprozesse lassen sich in kulturell-künstlerischen Diskursen beson-

ders gut erkennen, da hier die von Lefebvre skizzierten ‚gelebten Räume‘ produziert werden. Wie Bertrand Westphal (2007) in seiner Konzeption der Geokritik argumentiert, existieren textuelle Repräsentationen von Raum nicht unabhängig von extratextuellen räumlichen Bezügen. Sie sind vielmehr mit diesen durch ein Geflecht von intertextuellen Fäden verbunden. Die Dekonstruktion der Trennlinie zwischen der Poetik und der Praxis des Raumes kann hier als Plädoyer für eine Überschreitung der Grenzen zwischen sozial- und kulturwissenschaftlichen Perspektiven gelesen werden. Sogenannte *hijab stories* – autobiographische Texte, in denen muslimische Frauen über ihre alltäglichen Erfahrungen mit und ohne Kopftuch berichten – eignen sich besonders für eine solche grenzüberschreitende Perspektive.

3. *Hijab stories*

Der Begriff ‚hijab story‘ ist in den 2000er Jahren im Zusammenhang mit der Entwicklung von asynchronen Foren für diasporische und religiöse Minderheiten entstanden (vgl. Van Nieuwkerk 2006). Heute wird der Begriff vor allem für die Verschlagwortung von online-Inhalten (insbesondere auf *YouTube* und *Instagram*) verwendet, in denen Frauen über ihr Leben mit einem Hidschab sprechen. Sonali Pahwa hebt hervor, wie die von ihr analysierten *hijab stories* sich auf die individuellen Motivationen und ethischen Bestrebungen der Erzählerinnen konzentrieren. Aufgrund der Betonung der moralischen Handlungsfähigkeit als autonome Subjekte können einige dieser Texte als Gegenerzählungen zu hegemonialen Darstellungen sichtbar religiöser Musliminnen als machtloser Opfer patriarchaler Unterdrückung interpretiert werden. Während die Adressatinnen von *hijab stories* in der Regel andere Muslima sind, scheint es also eine zweite, implizite Gruppe von Adressatinnen und Adressaten zu geben: nämlich all diejenigen, die kopftuchtragende muslimische Frauen als unmündig betrachten. In anderen *hijab stories* hingegen ist eine Narrativisierung erkennbar, die nicht die moralische Autonomie bei der Entscheidung, einen Hidschab zu tragen in den Vordergrund stellt, sondern die bedingungslose Unterwerfung zu Gott. Solche Texte sind kulturwissenschaftlich betrachtet insofern besonders interessant, als ihre Autorinnen sich dem von Mayanthi Fernando (2014, 147) beschriebe-

nen Rechtfertigungszwang entziehen, sichtbare Ausdrucksformen muslimischer Religiosität mit dem Vokabular des aufgeklärten Rationalismus zu begründen. Somit können *hijab stories* auch als *petits récits* im Sinne von Lyotard (1979) gelesen werden, als ‚kleinere‘ Diskurse, die sich gegenüber liberalen Metaerzählungen des religiösen Subjektes als inkommensurabel erweisen.

Die Bezeichnung ‚hijab story‘ ist aus mehreren Gründen problematisch, auf die hier nicht im Einzelnen eingegangen werden kann (vgl. hierzu Almeida 2022). Der Hauptgrund ist sicherlich, dass der Begriff ‚Hidschab‘ den vielfältigen und kreativen Ausdrucksformen weiblicher muslimischer Religiosität nicht gerecht wird. Wie das jüngere Phänomen der *hijabista* (der muslimischen *fashionista*, die in kreativer Weise den Hidschab neu erfindet) zeigt, lässt sich die Visualität des Islam keineswegs unter dem hegemonialen Bild des Kopftuchs subsumieren. Der ‚hijab‘ in ‚hijab story‘ muss also metonymisch verstanden werden als stellvertretend für eine Reihe von spirituellen, sozialen und ästhetischen Erfahrungen, die in diesen Texten thematisiert werden.

Für die vorliegende Analyse wurden zwei atypische *hijab stories* ausgewählt; atypisch in erster Linie aufgrund ihres Formates, denn es handelt sich nicht um digitale Inhalte, sondern um publizierte, tagebuchähnliche Autobiographien. Beide Texte inszenieren eine Form von Authentizität, und es wäre sicherlich nicht ganz unzutreffend, sie als autofiktional anstatt als autobiographisch zu bezeichnen. Fatimata Diallos Buch *Sous mon voile* (im Folgenden SMV), das in Zusammenarbeit mit der Historikerin Pauline Peretz geschrieben wurde, ist in der von Pierre Rosanvallon herausgegebenen Reihe *Raconter la vie* erschienen; einer Reihe, die unter dem Schlagwort „le parlement des invisibles“ (Rosanvallon 2014) vermarktet wird und sich als Sprachrohr für sonst ungehörte Stimmen präsentiert. Nargesse Bibimounes *Confidences à mon voile* (im Folgenden CMV) verspricht bereits im Titel intime Einblicke in die Lebenswelt der Autorin. Im Vorwort erklärt Bibimoune, das Buch sei im Wesentlichen aus ihren Tagebüchern entstanden.

Während Diallos Text sich auf den zweijährigen Aufenthalt der malischen Autorin als Studentin in Frankreich beschränkt, kann *Confidences à mon voile* als *coming-of-age-story* gelesen werden. Die Tagebucheinträge beginnen mit der Entscheidung der damals elfjährigen Protagonistin, ein Kopftuch zu tragen, und enden mit einer kritischen Reflexion

der nun berufstätigen Bibimoune über die Stigmatisierung von Musliminnen und Muslimen in der französischen Gesellschaft. Eine Besonderheit von Bibimounes Selbsterzählung ist gewiss, dass sich nämlich ihre *Confidences* an ihr Kopftuch richten. Je nach Stimmungslage beginnen die Einträge mit Anreden wie „Mon petit voile d’amour“, „Mon plus beau combat“ oder „Mon pauvre petit hijab“ (CMV, 58, 88, 91).

Die Autorinnen unterscheiden sich sowohl in ihrer Lesart des Islam als auch in ihrem politischen Engagement. Während Bibimoune im Laufe ihrer *Confidences* immer wieder versucht, ihre Hingebung zu Gott mit dem Recht auf Selbstbestimmung in Einklang zu bringen, dominiert in *Sous mon voile* die Erfüllung dessen, was Diallo als ihre religiösen Pflichten ansieht. Diallo befolgt eine relativ rigoristische Auslegung von Frömmigkeit. So versucht sie beispielsweise, jeglichen Körperkontakt mit Männern zu vermeiden. Ihre Vorstellung von Ehe lassen eine gewisse Nähe zu ultrakonservativen Strömungen im sunnitischen Islam vermuten; eine Nähe, die sich unter anderem in Diallos Vorliebe für die YouTube-Videos des salafistischen Predigers Nabil al-Awadi äußert (SMV, 29). Diallos Begegnungen mit den Realitäten der französischen Gesellschaft sind oft von Verwunderung und Unverständnis geprägt. Es ist die Sicht einer Außenstehenden, deren Frankreichbild vor ihrer Ankunft in Paris in keiner Hinsicht mit dem übereinstimmt, was sie vor Ort erfährt. Dabei bleibt der Blick fast durchgehend apolitisch, insofern als Diallo aus ihren Erlebnissen fast nie Urteile zu übergeordneten gesellschaftspolitischen Fragen fällt (bezeichnenderweise kommt das Wort ‚Laizität‘ nicht ein einziges Mal vor). Bibimoune hingegen konstruiert eine grundlegende politische Kritik an der Behandlung von Musliminnen in Frankreich. Sie greift dabei auf postfeministische, kapitalismuskritische und postkoloniale Positionen zurück und ordnet ihren Kampf in eine umfassende Unterdrücker-Unterdrückter-Dichotomie ein.

Beide Texte eint die Thematisierung von intersektionalen Diskriminierungen: im Falle von Bibimoune die Erfahrungen als schiitische Muslimin mit Kopftuch, die Opfer von Diskriminierung seitens der nicht-muslimischen Mehrheitsgesellschaft ist und zugleich anti-schiitische Anfeindungen der mehrheitlich sunnitischen muslimischen Gemeinschaft erdulden muss; bei Diallo das Leben als schwarze Muslimin, die sich in einem fremden Land in einer äußerst prekären finanziellen Situation befindet.

4. Raumerfahrungen und Identitätskonstruktionen

In beiden Texten fungiert die Ausübung des eigenen Glaubens als Akt der individuellen Selbstentfaltung und der Ergebenheit gegenüber Gott. Somit dekonstruieren Diallo und Bibimoune die binäre Opposition zwischen Selbstbestimmung und Hingabe in westlichen Diskursen über das Kopftuch. Die multiplen Formen der Diskriminierung, die beide Autorinnen erleben, haben nicht nur tiefe Auswirkungen auf die Gestaltung ihres Alltags; sie lösen auch eine intensive Auseinandersetzung mit der eigenen Identität aus. Raumerfahrungen spielen in diesem Prozess eine zentrale Rolle. So beschreibt Bibimoune die Angst vor den Reaktionen der anderen auf ihren Hidschab als etwas, was den für sie betretbaren Raum in der französischen Gesellschaft zusammenschrumpfen lässt:

Mon foulard,

Je pense à toi chaque jour, à chaque fois que je dois rencontrer de nouvelles personnes, que ce soit au travail, à l'école, dans la rue, pour une association, dans un covoiturage, dans les administrations, au sport... En fait, à chaque fois que je décide de sortir de ma zone de confort famille/ami/mosquée/faculté, j'ai peur que l'on te remarque un peu trop et que l'on me fasse payer ta présence sur ma tête. [...] Rester dans les mêmes quartiers, les mêmes villes, les mêmes endroits où la diversité ne fait pas peur, où notre présence est tolérée... J'ai l'impression que nos possibilités d'insertion dans ce monde se restreignent de jour en jour. (CMV, 90)

Die Einschränkung der eigenen räumlichen Praxis zieht sich als Leitmotiv durch Bibimounes *Confidences*. So erfährt die Erzählerin das Laizitätsprinzip in erster Linie als Hürde, die sie daran hindert, bestimmte Räume zu betreten. Die von einer expansiven Auslegung des Laizitätsprinzips ausgehenden Dynamiken räumlicher Ausgrenzung lassen sich anschaulich an zwei Momenten analysieren.

Die erste Begegnung der Protagonistin mit der Laizität findet im *Collège* statt, nachdem das Gesetz zum Verbot besonders sichtbarer religiöser Zeichen zu Beginn des Schuljahres 2004/2005 erstmalig Anwendung fand. Bibimoune beschreibt das Betreten ihrer Schule ohne Kopftuch als Moment der Erniedrigung und der tiefen Destabilisierung der eigenen Identität. Es ist der erste Eintrag in ihr Tagebuch, der nach einer binären Opposition ‚ils‘ vs. ‚nous‘ strukturiert ist, wobei ‚ils‘ das als tyrannisch empfundene System der Diskriminierung und Stigmatisierung von Musliminnen und Muslimen bezeichnet und sich im ‚nous‘

die Zugehörigkeit zu einer kollektiven Opfergemeinschaft äußert – teils in Form einer diasporisierten *Ummah* (transnationale Gemeinschaft der Gläubigen), teils als Gesamtheit der muslimischen Mädchen mit Kopftuch, denen der Zugang zur Bildung aufgrund ihrer Erscheinung verwehrt wird (einige ihrer Schulkameradinnen verlassen aufgrund des Verbots die Schule):

[...] personne ne vient protester face à la violence que nous subissons par ce dévoilement, l'humiliation cuisante que l'on nous inflige chaque jour lorsque nous te retirons sous le regard complice du personnel éducatif. Personne. [...] Ils nous ont dépossédées d'une identité que nous avons déjà tant de mal à nous forger.

Oh mon voile, comme je suis triste, Je n'ai jamais eu autant de mal. Un mélange entre la rage d'un système qui voudrait me contraindre pour mieux me libérer, et une profonde tristesse d'être pointée du doigt par tous. (CMV, 26)

Bibimoune deutet die erniedrigenden Erfahrungen der dreizehnjährigen Protagonistin als Schlüsselmoment in der Entwicklung ihres politischen Bewusstseins. Mit der erzwungenen Entschleierung erhält ihr Hidschab eine genuin politische Dimension als Ausdruck des Widerstands gegen ein als ungerecht empfundenes System.

Die tägliche Entschleierung und Verschleierung vor dem Schulgebäude ist aus raumtheoretischer Sicht besonders interessant zu analysieren, denn sie lässt eine gewisse subversive Aneignung des Raumes erkennen. So beschreibt Bibimoune, wie sie und einige Mitschülerinnen ihr Spiegelbild auf einer Glasfront am Eingang des Schulgebäudes nutzen, um Haare und Kopftuch zu richten. Auf dem Weg vom Parkplatz bis zum Eingang nehmen sie dabei schrittweise ihr Kopftuch ab und umgekehrt (ebd., 44). Drei Jahre nach Inkrafttreten des Gesetzes beschließt die Schulleitung, diese Praxis zu unterbinden und zwingt damit die betroffenen Schülerinnen, sich vor Betreten des Schulgeländes zu entschleiern. Diese Entscheidung geht einher mit einer immer restriktiveren Auslegung der schulischen Laizität. So werden muslimische Schülerinnen, von denen bekannt ist, dass sie außerhalb der Schule einen Hidschab tragen, gebeten, im Winter auf dem Schulhof keine Mützen zu tragen.

Bibimoune schildert das Ende ihrer Schulzeit als befreienden Moment. Doch auch in ihrer Studienzeit wird sie aufgrund ihres Aussehens regelmäßig aus bestimmten Räumen ausgeschlossen, so wird sie zum Beispiel aufgrund ihres Burkinis von einem Badensee verwiesen (ebd., 94–96),

oder gar aus einer Suppenküche der *Restos du cœur*, wo sie als Freiwillige aushelfen möchte (ebd., 54–55). Die Erfahrung, die den Anfang ihres politischen Engagements für die Rechte muslimischer Frauen markiert, findet jedoch in einem Fitnessstudio statt. Dort möchte sich Bibimoune als Mitglied anmelden. Anfangs versucht ihr die Angestellte am Empfang zu erklären, jede Kopfbedeckung verstoße gegen die Vorschriften des Fitnessstudios. Schließlich begründet die Angestellte das Verbot mit den Worten „C’est un endroit où les gens sont libres et libérés“ (ebd., 87). Diese Äußerung wird für Bibimoune zum Ausgangspunkt einer kritischen Reflektion über die Dynamiken von Stigmatisierung und räumlicher Segregation. Der Hidschab fungiere als Projektionsfläche für orientalistische Phantasien über unmündige muslimische Frauen. Diese Phantasien würden dann als Begründung dienen, um sichtbar religiöse Musliminnen aus Räumen der Soziabilität auszuschließen. Die daraus resultierende Unterrepräsentation muslimischer Frauen im öffentlichen Raum bilde dann den Beweis für ihre Unfreiheit, was wiederum eine normative Rechtfertigung für weitere Verbote liefere.

Der Weg für muslimische Frauen, sich aus dieser selbstverstärkenden Rückkopplungslogik zu befreien, führt nach Bibimoune über einen Kampf gegen jegliche Form von Unterdrückung und symbolischer Gewalt – auch gegen die Gewalt, die auf Frauen ausgeübt wird, die zum Tragen eines Kopftuchs gezwungen werden. Im Epilog, der aus einer langen anaphorischen Reihung von Appellen an ihren Hidschab besteht, verbindet Bibimoune den Kampf um spirituelle und körperliche Selbstbestimmung mit dem Bemühen um eine epistemologische Dekolonisierung. Dabei gelte es auch, sich von einem Feminismus zu verabschieden, der mit der Annahme operiert, muslimische Frauen mit Kopftuch seien zwangsläufig Opfer patriarchaler Unterdrückung. Der Hidschab wird dabei sowohl zum sichtbaren Zeichen der Unterwerfung zu Gott als auch zum Symbol der eigenen Emanzipation gegenüber einer Gesellschaft, die Frauen vorschreibt, wie sie frei zu sein haben:

Dis-leur que je suis libre, libre, libre [...].

Dis-leur que tu es la preuve de ma soumission à DIEU et uniquement à Lui!

Dis-leur que s'ils ne comprennent pas, c'est que tu n'as de sens que dans une foi profonde et sincère.

Dis-leur que si tu étais porté à cause d'injonctions masculines, alors tu n'aurais

plus aucune valeur. [...]

Dis-leur qu'à mes yeux, tu es un instrument d'émancipation face à une société qui souhaiterait me dicter ma manière d'être une femme libérée.

Dis-leur que c'est toi qui m'a libérée; tu m'as libérée des diktats de la société, tu as ancré en moi la certitude que j'existe autrement que par mon corps, ou par mon apparence extérieure. Tu m'as poussée à cultiver mon esprit, ma critique, mes réflexions. (CMV, 139–140)

Bezeichnenderweise schließt Bibimoune ihr Buch mit einem Zitat von Aimé Césaire – „L'heure de nous-même a sonné“ (ebd., 141); es sei für alle Opfer von Rassismus und Sexismus die Zeit gekommen, sich zu erheben und den Kampf ihrer Vorfahren für Würde und Gerechtigkeit fortzusetzen.

Die unnachgiebige Haltung Bibimounes steht in deutlichem Gegensatz zum resignierten Ton am Ende von Diallos *Sous mon voile*. Angesichts der wiederholten Diskriminierungserfahrungen und dabei insbesondere der großen Schwierigkeiten, als kopftuchtragende schwarze Frau eine Arbeit zu finden und damit ihre Existenz zu sichern, kommt Diallo am Ende ihres Buches zu einem ernüchternden Urteil: „Tous les jours, je pense à partir, à quitter ce pays. „France, pays de liberté“, je n'y crois plus. La France que j'ai découverte ici n'a rien à voir avec la France que j'imaginais quand j'étais à Bamako. [...] Je suis décidée à partir.“ (SMV, 91) Das gelobte Land entpuppt sich für Diallo als Ort, an dem gesellschaftliche Teilhabe und das freie Ausleben der eigenen religiösen Identität nicht ohne weiteres simultan möglich sind. Als Ausweg bleibt nur die Flucht.

Trotz aller Resignation zeugen Diallos Erfahrungen und Erlebnisse im Laufe ihrer Erzählung immer wieder von der Fähigkeit, eigene Räume zu kreieren, in denen sie ihre ethisch-religiösen Normvorstellungen ausleben kann. Diese „espaces de représentation“ (Lefebvre 1974, 49) fungieren als Gegenorte zu einem öffentlichen Raum, in dem Diallo oft gezwungen wird, ihre Religiosität zu verbergen. Diallo erfährt, dass rituelle Gebete an ihrer Pariser Universität strikt verboten sind. Während sie es aus Mali so kennt, dass es normal für Studierende sei, die Vorlesungen zum Gebet zu verlassen, drohe ihr in Frankreich schlimmstenfalls die Exmatrikulation, falls sie auf dem Universitätsgelände beim Beten ertappt wird. Diallo berichtet davon, wie muslimische Studierende dieses

Verbot umgehen, indem sie ‚sichere‘ Gebetsorte mit einem Stück Karton markieren und letztere als Gebetsteppiche nutzen. Diallos Gebetsroutine beginnt damit, dass sie zunächst, stellvertretend für die rituelle Ablution (Waschung), auf der Toilette ihre Schuhe kurz besprengt und sich danach auf die Suche nach einer versteckten Ecke mit einem Stück Pappe auf dem Boden begibt, auf dem sie ihr Gebet verrichten kann.

Sowohl bei Diallo als auch bei Bibimoune spielt der Online-Raum eine zentrale Rolle als Sphäre der Artikulation von sonst zum Schweigen verurteilten kleinen Erzählungen. Diallo erschafft mit YouTube-Predigten und einem Privatlehrer, der ihr und ihrer Mitbewohnerin Koranarabisch beibringt, einen hybriden spirituellen Erfahrungsraum (SMV, 29–30). Für Bibimoune spielt das Internet eine zentrale Rolle in der Entwicklung ihres politischen Bewusstseins. Nachdem ihr eine Mitgliedschaft im Fitnessstudio verwehrt wird, startet sie eine Online-Petition. In muslimischen Foren erfährt sie daraufhin von weiteren Diskriminierungsfällen, bei der private Einrichtungen eigene Neutralitätsregelungen geltend machen (CMV, 88). Der Online-Austausch mit Frauen im ländlichen Algerien, die für das Recht kämpfen, kein Kopftuch zu tragen, veranlasst Bibimoune, ihr Engagement als umfassenden Kampf für Selbstbestimmung neu zu definieren (ebd., 124–126).

Der Online-Raum wird jedoch auch zum Austragungsort gesellschaftlicher Konflikte. So wird Bibimoune nach einem Fernsehauftritt, bei dem sie ihren Debütroman *Dans la peau d'un thug* vorstellt, aufgrund ihres Kopftuchs zum Opfer wüster Beschimpfungen und Hasstiraden (ebd., 102). Dennoch sieht sie im Internet und dabei insbesondere im Phänomen der „Youtubeuses hijabeuses“ (ebd., 128) – jener Frauen, die ihre *hijab stories* online teilen – die Schaffung eines Raumes der Selbstentfaltung und der freien Aushandlung kultureller Identitäten:

C'est unanime, la présence de ces Youtubeuses qui te célèbrent, qui t'accessoirisent, qui te banalisent, nous fait beaucoup de bien. Elles te portent de toutes les manières, à leur sauce; elles parlent d'elles, de toi, de leur vie avec toi, de la manière de te mettre, des conseils pratiques pour des voyages, des mariages, des soirées ... Elles font de toi un compagnon normal. Certains parlent d'une génération virtuelle narcissique, moi je dirais que nous sommes une génération qui a su créer ses propres modèles. (Ebd., 128)

Die Arbeitswelt spielt eine zentrale Rolle in beiden Texten. Dabei zeichnen die Erzählungen von Bibimoune und Diallo eine Situation, in der intersektionale Diskriminierungen und eine expansive Deutung des Lai-

zitätsprinzips untrennbar zusammenwirken, um sichtbar religiöse Musliminnen aus dem Arbeitsmarkt auszugrenzen. Muslimische Frauen, die ein Kopftuch tragen, stehen in Frankreich bei der Arbeitssuche vor größeren Hürden als Frauen, deren religiöse Zugehörigkeit nicht sichtbar ist (vgl. Nassen/Adnan 2019). Zwar gilt diese Erkenntnis für zahlreiche andere Länder auch (vgl. Iner/Baghdadi 2020), dennoch ist es in Frankreich für die Betroffenen aufgrund der geltenden rechtlichen und normativen Rahmenbedingungen besonders schwer, sich gegen Diskriminierungen am Arbeitsmarkt zu wehren. Aus den Schwierigkeiten, mit denen sich sichtbar religiöse Musliminnen in ihrer Arbeitssuche konfrontiert sehen, resultieren unterschiedliche Reaktionsstrategien. Diese lassen sich grob in drei Muster unterteilen: (i) die Selbstständigkeit oder die gezielte Suche nach Stellen in diasporabezogenen Dienstleistungen (*taxiphones*, spezialisierte Reisebüros, Imbisse, etc.) und, allgemein, Firmen unter muslimischer Leitung; (ii) eine Fokussierung der Arbeitssuche auf weniger ‚sichtbare‘ Berufe, darunter beispielsweise Stellen ohne visuellen Kundenkontakt; und (iii) visuelle Anpassungsstrategien, die vom Tragen einer Kopfbedeckung in Form eines Turbans bis hin zum Verzicht auf einer Kopfbedeckung reichen. Alle drei Muster finden sich in den Erzählungen von Bibimoune und Diallo wieder.

So versucht beispielsweise Diallo vergeblich, eine Stelle in einem Halal-Schnellrestaurant zu finden (SMV, 84). Ihren Traum, in einem Kleiderfachgeschäft zu arbeiten, muss sie nach zahlreichen erfolglosen Bewerbungen aufgeben. Selbst eine Arbeit als Kassiererin würde für sie bedeuten, ihr Kopftuch ablegen zu müssen, was sie unbedingt vermeiden möchte. Schließlich findet sie eine Arbeit als Tagesmutter bei einer weißen nicht-muslimischen Familie. Doch selbst diese Beschäftigung löst in ihrem Umfeld Verwunderung aus. So wird sie auf der Straße von einer schwarzen Frau mit den Worten angesprochen: „Comment as-tu pu avoir ce job? Comment c’est possible?“ (Ebd., 68)

Anstelle eines statischen Symbols fungiert das Kopftuch in beiden Erzählungen als chamäleonartiges, wandelbares Accessoire, das je nach Kontext gezielt angepasst wird. Das Tragen des Kopftuchs als Turban ist dabei sicherlich die häufigste ästhetische Adaptationsstrategie, um religiöse Konnotationen zu ‚tarnen‘. Dabei sind je nach Farbe des Tuchs und Sichtbarkeit des Nackens zahlreiche Abstufungen möglich. Die situationsbezogene Modulation des eigenen Aussehens nimmt bei

Bibimoune eine Form an, die man als *mimicry* im Sinne der von Bhabha (1994, 80) beschriebenen „secret art of revenge“ bezeichnen kann. In der folgenden Passage ist dieses subversive Spielen mit den Konzepten der dominanten Kultur, um Zugang zu ansonsten unzugänglichen Räumen zu beanspruchen, besonders gut erkennbar:

Pour trouver du travail, je suis obligée de ‚gruger‘, de venir à l’entretien non-voilée puis d’user de mes talents stylistiques pour te faire passer pour un accessoire de mode. J’élabore de véritables stratégies. Fini le jilbab, je mets des sarouels et des t-shirts du Che pour me donner un air baba-cool, et pouvoir me couvrir les cheveux comme je peux dans mes ‚tafs‘. (CMV, 58–59)

Mit ihrer Qualifikation und dank dieser Taktik gelingt es Bibimoune, in einem Kinderzentrum eingestellt zu werden. Trotz ihres Einsatzes bei einer Arbeit, die sie als erfüllend beschreibt, wird sie jedoch aufgrund ihres Aussehens entlassen. Um ihr Studium zu finanzieren, sieht sie sich gezwungen, als Putzfrau zu arbeiten; also einen Beruf auszuüben, bei dem aufgrund des geringen Kontakts zur Öffentlichkeit ihr Hidschab keine Rolle spielt: „La laïcité ne compte pas quand nous sommes cantonnées à un métier invisible et peu reconnu.“ (Ebd., 60)

Schließlich findet Bibimoune nach ihrem Studium eine Stelle in einem Verein, der im Bereich Kinder- und Jugendarbeit tätig ist. Doch auch nachdem sie einen Arbeitgeber gefunden hat, der ihren Hidschab akzeptiert, bleiben ihr bestimmte Räume versperrt. So wird sie bei gemeinsamen Projekten mit öffentlichen Einrichtungen aus Angst, ihr Aussehen könne die Vereinsarbeit gefährden, ausgeschlossen. Ihren Unmut über ein System, in dem sie als Problem wahrgenommen wird, drückt sie mit folgenden Worten aus: „même lorsque nous ‚grattons‘ quelques espaces de liberté, ils sont sans-cesse remis en question par ce système qui te voit comme un problème à éradiquer.“ (Ebd., 133–134)

5. Diskussion

Als Victor Hugo in seiner Kampfrede gegen den Einfluss der katholischen Kirche im Bildungswesen die Worte „L’Église chez elle et l’État chez lui“ aussprach, ging es ihm um eine klare funktionelle Differenzierung der institutionellen Einflussphären von Kirche und Staat. Um die Jahrhundertwende, als der Neologismus ‚Laizität‘ schrittweise Eingang

in die französische Sprache fand, war damit in erster Linie die Vorstellung gemeint, dass nur eine religiöse Neutralität des Staates die Freiheit und Gleichheit der Individuen gewährleisten könne. Auch war die Laizität keine an Privatpersonen gerichtete Erwartung, sondern ein Prinzip, das das Verhalten des Staates und seiner Akteure regulieren sollte. Versuche, mit dem Laizitätsprinzip die räumliche Praxis von Individuen zu beschränken, konnten sich meist nicht durchsetzen. So blieb beispielsweise die Initiative des radikal-sozialistischen Abgeordneten Charles Chabert, ein Verbot des Priesterrocks in der Öffentlichkeit im Gesetz von 1905 festzuschreiben, erfolglos (vgl. Almeida 2017, 12). Ein solches Verbot hatte es beispielsweise 1792 gegeben. Doch die Lesart der Laizität, die sich 1905 durchsetzte, war eher eine liberale Lesart. Dies änderte sich mit dem Gesetz von 2004 und mit der Annahme, religiöse Neutralität könne auch eine an Schülerinnen und Schüler gerichtete Erwartung darstellen. Allerdings ging es in diesem Gesetz zum einen meist um Minderjährige, zum anderen um einen sehr spezifischen institutionellen Kontext. Seitdem hat jedoch die Vorstellung, dass sich aus dem Laizitätsprinzip eine visuelle religiöse Neutralitätspflicht für Privatpersonen im öffentlichen Raum ableiten lässt, zunehmend an Bedeutung gewonnen. Diese ausgrenzende Interpretation der Laizität hat weniger mit dem Laizitätsprinzip zu tun, als mit den massiven Schwierigkeiten der französischen Gesellschaft, sich als „Postkolonie“ (Mbembe 2000) zu denken – als Gesellschaft, die tief und irreversibel von ihrer kolonialen Vergangenheit verändert wurde. Die *hijab stories* von Bibimoune und Diallo sind nicht zuletzt deswegen wertvoll, weil sie, indem sie die Ungerechtigkeiten beschreiben, die muslimische Frauen aufgrund ihres Glaubens und Aussehens erleben, zugleich auch Wege aufzeigen, wie Integration und gesellschaftliche Teilhabe gelingen können.

Bibliographie

- Almeida, Dimitri (2017): *Laizität im Konflikt: Religion und Politik in Frankreich*, Wiesbaden: Springer VS.
- Almeida, Dimitri (2023): „Space and secularism: *Laïcité*, spatial governmentality, and exclusion in French hijab stories“, in:

- Social Compass* 70/1, 3–19, <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/00377686221103130> [06.09.2023].
- Amir-Moazami, Schirin (2007): *Politisierte Religion: der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*, Bielefeld: Transcript.
- Baubérot, Jean (2014): *La laïcité falsifiée*, Paris: La Découverte.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The location of culture*, London: Routledge.
- Bibimoune, Nargesse (2016): *Confidences à mon voile. Quatorze années au pays de la laïcité*, Marseille: IS Édition.
- Bowen, John R. (2007): *Why the French don't like headscarves: Islam, the state, and public space*, Princeton: Princeton University Press.
- Diallo, Fatimata (2015): *Sous mon voile*, Paris: Seuil.
- Fernando, Mayanthi L. (2014): *The Republic unsettled: Muslim French and the contradictions of secularism*, Durham: Duke University Press.
- Hajjat, Abdellali/Mohammed, Marwan (2016): *Islamophobie: Comment les élites françaises fabriquent le 'problème musulman'*, Paris: La Découverte.
- Hennette Vauchez, Stéphanie (2017): „Les nouvelles frontières de la laïcité: la conquête de l'Ouest?“, in: *Revue du droit des religions* 4, 19–32.
- Hugo, Victor (1853): *Œuvres oratoires*, I, Brüssel: Tarride.
- Iner, Derya/Baghdadi, Amina (2020): „Multilayered workplace discrimination faced by Muslim women in a Western context“, in: Samani, Shamim/Marinova, Dora (Hrsg.): *Muslim Women in the economy: Development, faith and globalisation*, New York: Routledge, 130–145.
- Keaton, Trica D. (2006): *Muslim girls and the other France: Race, identity politics, and social exclusion*, Bloomington: Indiana University Press.
- Lefebvre, Henri (1974): *La production de l'espace*, Paris: Anthropos.
- Liotard, Jean-François (1979): *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Mahmood, Saba (2016): *Religious difference in a secular age: A minority report*, Princeton: Princeton University Press.

- Mbembe, Achille (2000): *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris: Karthala.
- Naseem, Jawiria/Adnan, Wifag (2019): „Being a second generation Muslim woman in the French labour market: Understanding the dynamics of (visibility of) religion and gender in labour market access, outcomes and experiences“, in: *Research in social stratification and mobility*, 61, 79–93.
- Rosanvallon, Pierre (2014): *Le parlement des invisibles*, Paris: Seuil.
- Selby, Jennifer (2012): *Questioning French secularism: Gender politics and Islam in a Parisian suburb*, New York: Palgrave Macmillan.
- Talal, Asad (2006): „Trying to understand French secularism“, in: Vries, Hent de/Sullivan, Lawrence E. (Hrsg.): *Political theologies: Public religions in a post-secular world*, New York: Fordham University Press, 494–527.
- o. A. (1876): „Chronique électorale“, in: *Le Rappel*, 5.02.1876, 2.
- Van Nieuwkerk, Karin (2006): „Gender, conversion, and Islam: A comparison of online and offline conversion narratives“, in: dies. (Hrsg.): *Women embracing Islam: Gender and conversion in the West*, Austin: University of Texas Press, 95–119.
- Westphal, Bertrand (2007): *La géocritique. Réel, fiction, espace*, Paris: Éditions de Minuit.
- Winter, Bronwyn (2008): *Hijab & the Republic: Uncovering the French headscarf debate*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Zouari, Fawzia (2004): *Ce voile qui déchire la France*, Paris: Ramsay.