

III.3 Körper

1 *Embodied Religion* und Geschlecht

Die Auffassung, dass Körperbilder auch ein Produkt von Religion sind und dass sich Religion ganz wesentlich über Körper ausdrückt, geht auf Mary Douglas zurück und ist Grundlage vieler zeitgenössischer Analysen der komplexen Beziehungen zwischen Religion, Körper und Geschlecht (unter anderem Coakley 1997; von Braun 1999; Höpflinger 2014). Für die menschliche Existenz ist der Körper unabdingbar: Er ist Medium der sozialen Interaktion und Kommunikation sowie Voraussetzung für die individuelle Wahrnehmung der Welt. Entsprechend ist er auch das Medium der religiösen Kommunikation, der Interaktion in der religiösen Gemeinschaft und Basis für die Relation von Menschen zum Göttlichen (Jonveaux 2014, 214). In der religiösen Praxis verkörpern sich religiöse Vorstellungen und damit auch die Beziehungen zwischen Menschen und Transzendenz (Coakley 1997, 8; ähnlich auch von Braun 1999; Greenberg 2018, xxiv). Der Begriff der *embodied religion* drückt diese enge Verflechtung von Körper und Religion aus und legt das Augenmerk darauf, dass religiöse Vorstellungen und Glaubenslehren sich unvermeidlich auch körperlich einschreiben.

Der Körper ist die Basis für das Erleben intensiver Gefühle – von Lust und Ekstase, aber auch von Schmerz und Trauer. Unauflöslich mit dem Körper und Körperpraktiken verbunden sind auch die Erfahrungen von sexueller Verschmelzung, von der Geburt neuen Lebens sowie von Krankheit, Altern und Tod. Insbesondere die Erfahrung der menschlichen Sterblichkeit machen den Körper zum zentralen Ort, an dem religiöse Heilsbotschaften ansetzen (von Braun 1999, 236).

Vor allem die differenzierenden Betrachtungsweisen von Kulturanthropologie und Geschlechterforschung haben deutlich gemacht, dass der Körper nicht im Sinn eines biologischen Substrats aufgefasst werden kann, das der Kultur voraus liegt und von ihr klar unterscheidbar ist. Es ist evident, dass der Körper selbst von der Kultur geformt wird.¹ Das betrifft etwa das Aussehen und Gewicht, die Art der Bewegung, das Erleben und Verhalten. All dies ist in sämtlichen Kulturen in zahlreichen Varianten, aber auch in vielen analogen Mustern sozial konstruiert und darüber hinaus geschlechtsspezifisch geprägt. Durch die jüngeren Debatten und Studien zu Transsexualität, Transgender und multiplen Geschlechtsidentitäten wurde das klassische Konzept der Geschlechterbinarität unhaltbar. Bei allem Be-

1 Mit Bezug auf Bourdieu und Foucault z. B. Jonveaux 2014, 214.

mühen um Komplexität und Differenziertheit weichen die aktuellen Positionen zum Körper, aber auch zur Bedeutung des männlichen und weiblichen Geschlechts stark voneinander ab. Einerseits erscheinen der Körper und insbesondere seine sexuellen Dimensionen im Gefolge des radikalen Konstruktivismus als vernachlässigbare Größe. Andererseits betonen kritische Stimmen die Realität des Körpers (*corporeality*), des somatischen Erlebens bzw. *embodiment* als Bezugskategorie variabler sozialer Konstruktionen (Duden 2010, 608–612; Connell 2021, 47–51). De facto bilden weibliche und männliche Körper, ihre verschiedenen Funktionen und damit verbundene Zuweisungen von religiösen Rollen und Normen auch im Hinblick auf die Vielfalt von Geschlechterkonzeptionen einen bleibenden Referenzrahmen und durchziehen weite Teile der Religionsgeschichte sowie religiöse Konzepte und theologische Vorstellungen zum Verhältnis von Körper und Geschlecht.

2 Religiöse Ambivalenz gegenüber dem Körper

Der Körper ist das zentrale Medium spiritueller Erfahrung. Körper können als Orte verstanden werden, an denen das Göttliche präsent ist, beispielsweise im Modus von Besessenheit durch eine Gottheit in zahlreichen indigenen Traditionen oder durch Manifestation einer Gottheit in menschlicher Gestalt, etwa dem altägyptischen Pharao oder in der christlichen Vorstellung der Inkarnation. Körper können aber ebenso als Hindernis für religiöse Vervollkommnung und als Gegenpol zu einem (entkörperlichten) Status der Erleuchtung aufgefasst werden (Greenberg 2018, xxiv). So wird der Körper zum Ausgangspunkt für religiöse Praktiken und Vorstellungen, die ihn regulieren, kontrollieren, sanktionieren und – wie beispielsweise in der Askese – seine vollkommene Beherrschung bis hin zu seiner Auflösung anstreben. Seltener sind religiöse Körperpraktiken mit einem positiven Bezug auf den Körper und das Erleben von Sexualität und Lust verbunden. In Ansätzen lässt sich dies in tantrischen Praktiken, in der mystischen Literatur mit ihrer Sprache von der Erfahrung des Göttlichen in Bildern und Begriffen sexueller Lust oder in kultischen Feiern der körperlichen Vereinigung erkennen.²

Die ambivalente und oft negative Haltung zu Körperlichkeit zeigt sich deutlich im Umgang mit dem weiblichen Körper und den mit ihm verbundenen religiösen Ideen. Mit seiner Potenz, Leben zu schenken und damit Ort der Hervorbringung neuen Lebens bis hin zur Geburt von Gottheiten zu werden, gilt er als mächtig und verheißungsvoll in Hinblick auf die Bewahrung und Fortführung der sozialen und religiösen Gemeinschaft. Dies spiegelt sich teilweise in Symbolisierungen von

2 Siehe dazu Kap. III.4.

Transzendenz in weiblicher Gestalt. Vorstellungen von der Manifestation bzw. rituellen Präsenz einer Gottheit – oft handelt es sich um Göttinnen – in weiblichen Körpern beziehen sich hingegen nicht nur auf die weiblich konnotierte Hervorbringung von Leben, sondern begründen Heilkräfte und religiöse Macht von Frauen (Erndl 2007). Ein herausragendes Beispiel für die Bedeutung des weiblichen Körpers als Quelle der Gotteserfahrung bietet das christliche Mittelalter, indem die körperlichen Erfahrungen von Frauen als Vereinigung mit Gott verstanden wurden (Bynum 1996, 199–201). Zugleich werden die Fragilität und Vergänglichkeit der menschlichen Existenz häufig gerade am weiblichen Körper festgemacht: Menstruation, Schwangerschaft und Geburt repräsentieren das endliche, nicht das ewige Leben; daher werden weibliche Körper abgewertet und oft strengeren religiösen Disziplinierungen, Regulierungen und Sanktionierungen unterworfen als männliche Körper.

Die ambivalente Haltung zum Körper spiegelt sich in vielen religiösen Konzepten, indem Körper und Geist, individueller sterblicher Körper und ewiger göttlicher Geist, einander entgegengesetzt werden. In dieser Gegenüberstellung wird der Körper sehr oft mit Weiblichkeit und der Geist mit Männlichkeit identifiziert. Religiöse Erlösungslehren, die auf einer Körper-Geist-Dichotomie basieren, richten sich auf die Überwindung von Sterblichkeit (= individuelle Körperlichkeit). Ziel ist ein körperloses Sein, beispielsweise im Sinn einer Teilhabe an einem ewigen, geistigen, kosmischen Prinzip (wie die hinduistische Vorstellung einer Einheit mit *brahman*) oder einer Verschmelzung mit Gott (in vielen mystischen Traditionen) oder eines Zustandes, der die Auflösung aller Bindungen an die irdische Realität voraussetzt (wie das buddhistische *nirvāṇa/nibbāna*). In solchen Konzepten geht es dann sowohl um die Beherrschung und Überwindung von Körperlichkeit als auch um die Kontrolle und Distinktion von Weiblichkeit, weiblichen Körpern und Frauen. Rituale und Praktiken sind in asketischen religiösen Traditionen – wie im christlichen oder buddhistischen Mönchswesen – auf die Regulierung und Disziplinierung von körperlichen, insbesondere sexuellen Strebungen ausgerichtet und zielen letztlich auf eine Überwindung oder Auslöschung der Bindung an die individuelle körperliche Existenz. Teilweise intendieren religiöse Vorschriften für den Umgang mit dem Körper – etwa in den jüdischen und islamischen Traditionen – auch außerhalb asketischer Milieus (zumindest zeitweise) körperliche Disziplin zugunsten einer übergeordneten spirituellen Orientierung.

Dabei kommt es sehr häufig nicht nur zu einer Dichotomisierung, sondern auch zu einer hierarchischen Unterscheidung weiblicher und männlicher Körper: In deren Folge haben Frauen und Männer nicht den gleichen Zugang zu religiösen Ämtern oder werden in Ritualen voneinander getrennt (Höpflinger 2014, 290).

Neben religiösen Konzepten zur Überwindung des sterblichen Körpers stehen Heilsvorstellungen, die die Bedeutung der Körperlichkeit hervorheben. In Juden-

tum, Christentum und Islam spielt die Vorstellung einer leiblichen Auferstehung für das Weiterleben nach dem Tod eine zentrale Rolle. Die traditionellen Jenseitsvorstellungen sind in diesen Religionen von der Hoffnung auf die Wiedervereinigung der unsterblichen Seele mit dem Körper geprägt. Zum Schicksal und zur Frage der genauen Ausgestaltung dieses Auferstehungsleibes gibt es jedoch viele einander widersprechende Positionen. Beispielsweise wird einerseits in den Grundtexten des Christentums betont, dass es sich nicht um einen irdischen, sondern vielmehr um einen überirdischen, geistigen Leib handle (so etwa *Erster Brief an die Korinther* 15, 44), andererseits beziehen sich theologische Diskussionen im christlichen Mittelalter ganz konkret auf Überlegungen zu einer Kontinuität des individuellen sterblichen Körpers (Bynum 1996, 226–231). In diesem Zusammenhang wird auch die Frage nach dem Geschlecht des Auferstehungsleibes gestellt. In den christlichen Überlieferungen herrscht darüber keine Einigkeit. Während im frühen Christentum häufig die engelgleiche Geschlechtslosigkeit im Reich Gottes behauptet wurde, waren sich die Theologen im 13./14. Jahrhundert einig, dass die Menschen in zwei Geschlechtern auferstehen werden (Bynum 1996, 193) – was nichts daran änderte, dass das männliche Geschlecht als die vollkommeneren Version des menschlichen Körpers betrachtet wurde. Dazu passt die Ansicht, dass Frauen in das Reich Gottes eingehen können, wenn sie männlich geworden sind (Jensen 2002, 241 f.). Hingegen belegt die römisch-katholische Vorstellung von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel, dass es im Himmel zumindest eine Frau gibt, die allerdings als einzige ihres Geschlechts als frei von Sünde betrachtet wird.

3 Geschlechtsspezifische Körperordnungen

Körper bilden religiöse Vorstellungen und Ordnungen ab und fungieren zugleich strukturierend für die Ordnung der Welt (Jonveaux 2014, 216). Religiöse Spezialist*innen haben eine hohe Deutungsmacht über den ‚richtigen‘ Umgang mit dem Körper und zahllose religiöse Praktiken, wie beispielsweise bestimmte Haltungen im Gebet oder beim Betreten eines sakralen Raums, führen dazu, dass sich die religiöse Sozialisation körperlich einschreibt (Jonveaux 2014, 227–229) und zu geschlechtsspezifischen Körperwahrnehmungen und Körperhaltungen führt. Christina von Braun (2002, 133) spricht von der Codierung des Körpers durch soziale und religiöse Gemeinschaften, bei der der individuelle Körper zum Spiegelbild des kollektiven Körpers wird. Dies betrifft auch ganz wesentlich das Verständnis von Geschlecht und die Geschlechterordnung. Körperlichkeit ist entscheidend für die Markierung von Zugehörigkeit zu oder auch Abgrenzung von einer religiösen Gemeinschaft und betrifft ebenso die Positionierung innerhalb einer Religion. Anna-Katharina Höpflinger (2014, 287–291) weist darauf hin, dass in den Religionen spe-

zifische Regulierungen darauf abzielen, eine Identifikation mit der religiösen Gemeinschaft zu erreichen, sie zu repräsentieren und ebenso Hierarchien und Geschlechterordnungen herzustellen und zu legitimieren. An den theologischen Debatten um *Das Buch Genesis 2* und der daraus folgenden Interpretation der Sündhaftigkeit und Inferiorität des weiblichen Körpers werde zudem erkennbar, dass Geschlechterkonzepte nicht nur mit Körperkonzepten verbunden sind, sondern ganz evident auch mit Debatten um Normativität und Macht. So haben Schöpfungsmythen einen doppelten Effekt: Sie reflektieren einerseits die existierende Welt und mythologisieren und legitimieren andererseits die soziokulturellen Strukturen in der Geschlechterbeziehung. Der gegenderte Körper ist somit Basis für religiöse Konzepte und zugleich produzieren Religionen geschlechtsspezifische Vorstellungen, Bilder und Ideen des Körpers.

4 Geschlechtskörper und Un/Reinheit

In ihrer klassischen Studie *„Purity and Danger“* hat die Kulturanthropologin Mary Douglas (1988 [1966]) Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit primär als Kategorien zur Herstellung kultureller Ordnung identifiziert. Ordnung ist demnach das Ergebnis von „Reinigung“, nämlich von Trennungs- und Abgrenzungsprozessen, wobei Grenzüberschreitungen die Ordnung gefährden. Als das prototypische Modell eines abgegrenzten Systems ist insbesondere der Körper in vielen Kulturen mit Un/Reinheitsvorstellungen befrachtet. Der Körper wird verknüpft mit Schmerz, Alter, Krankheit und Tod – mit Endlichkeit und Unordnung. Vor allem die Körpergrenzen werden als von Unordnung bedroht wahrgenommen, besonders die Körperöffnungen und was sie passiert: Körperflüssigkeiten, Blut, Exkrememente, Sexualsekrete, aber umgekehrt auch die Nahrung. Geschlechtsverkehr, Geburt und Tod gelten als körperliche Grenzüberschreitungen. Körperliche und spirituelle Reinheit hängen oft zusammen, können aber auch – wie etwa im Christentum, das die ‚innere‘ Reinheit betont, – stärker voneinander entkoppelt werden. Individuelle Körper symbolisieren zudem den Sozialkörper: Wenn eine Gemeinschaft sich nach außen abgrenzt, werden auch die Körpergrenzen ihrer Mitglieder einer strengen Kontrolle durch Reinheitsgebote unterworfen. Der Reinheitskodex dient daher zur Sicherstellung der sozialen und auch religiösen Identität.

Reinheitsvorschriften ziehen generell Grenzen, variieren aber kulturell und sind nicht universal gültig. In der Regel gelten Reinheitsnormen für beide Geschlechter. Der weibliche Körper mit seinen spezifischen (potentiellen) Funktionen wie Menstruation, Schwangerschaft und Geburt wird jedoch meist als anfälliger für Unreinheit betrachtet. Anders als die meisten Männer wurden und werden Frauen

in vielen Kulturen und Religionen darüber hinaus generell mit dem Körper identifiziert.

Besonders anschaulich zeigt sich diese Verknüpfung im Kontext hinduistischer Religionsphilosophie. Die materielle Wirklichkeit (skt. *prakṛti*), inklusive des physischen Körpers, wird weiblich personifiziert, während das geistige Prinzip (skt. *puruṣa*, „Mensch, Mann, Geist“) in männlicher Gestalt erscheint. In einer dichotomen Weltsicht stellt die Frau das jeweils andere von Geist/Ordnung/Unsterblichkeit dar, nämlich: Körper/Chaos/Tod. Während der tote Körper unabhängig vom Geschlecht verbreitet als verunreinigend angesehen wird, bildet die Unreinheit, die häufig mit dem Geburtsvorgang verbunden ist, ein Spezifikum des weiblichen Körpers. Illustrativ ist der Umgang mit der Wöchnerin, die zum Beispiel im Judentum sieben Tage (nach der Geburt eines Jungen) bzw. vierzehn Tage (nach der Geburt eines Mädchens) als unrein gilt (*Das Buch Levitikus* 12, 2; 5). In der katholischen und in der orthodoxen Kirche wurde bzw. wird die Wöchnerin erst nach dem Ritual der Aussegnung wieder als rein betrachtet (Roll 2003; Synek 2006). Der Ritus wurde in der katholischen Kirche bis 1960 praktiziert, in der Orthodoxie ist er bis heute lebendig.

Am einflussreichsten haben sich Vorstellungen über Menstruationsunreinheit auf Einstellungen zum weiblichen Körper – auch noch in modernen Gesellschaften (Hohage 1998) – ausgewirkt. Menstruation ist das Parade-Beispiel eines Blut-Tabus und gilt als gefährlich, weil sie nicht kontrollierbar ist, aber auch mit Tod (= erfolglose Empfängnis) verknüpft wird (Meyer 2005, 41; 123 f.). Menstruationsblut wird nicht nur deshalb in vielen Kulturen als unrein betrachtet, weil es – wie andere Körperausscheidungen – gesetzte Grenzen überschreitet und insofern als gefährlich für die soziokulturelle Ordnung eingestuft wird. Verglichen mit den routinemäßig oder in Ritualen auftretenden Formen des Blutens bei der Jagd, im Kampf oder im Rahmen von Opfern, die in den meisten Gesellschaften ein männliches Monopol bilden, nimmt die Monatsblutung von Frauen als symbolische Anomalie eine Sonderstellung ein (Buckley und Gottlieb 1988, 27). Menstruation ist nicht in allen Gesellschaften mit Unreinheit verknüpft, d. h. sie ist nicht universal negativ konnotiert (Buckley und Gottlieb 1988, 33). Sie wird jedoch in vielen religiösen Traditionen – im Judentum, Islam, teilweise im Christentum, in vedisch-hinduistischen Traditionen, aber auch im Buddhismus und Zoroastrismus – als unrein betrachtet.

Besonders extensiv sind die jüdischen Reinheitsvorschriften, die die Menstruation betreffen. Grundgelegt im *Talmud*-Traktat *Nidda*, „Die Menstruierende“, besitzen sie bis heute im Judentum große Relevanz. Eine Frau gilt während ihrer Menstruation als *Nidda* und muss eine Vielzahl von Regeln einhalten, um die Familienreinheit zu gewährleisten. Der Begriff *Nidda* (von hebr. „absondern“) entwickelt sich bereits innerbiblisch zu einer Grenzkategorie im Sinn der Kontami-

nation und Absonderung, die Frauen mit Unreinheit in Verbindung bringt (Erbele-Küster 2008, 116–135). Prinzipiell können sich zwar beide Geschlechter verunreinigen, aber die verunreinigende Kraft, die von der physiologischen Menstruation ausgeht, wird mit pathologischen Ausflüssen beim Mann parallelisiert. Im rabbinischen Judentum erhält die weibliche Unreinheit eine dominante Bedeutung (Meachem 1999). Der *Talmud*-Traktat *Nidda* rückt die Familienreinheit verknüpft mit sexueller Enthaltsamkeit ins Zentrum. Für die Reinheit der Familie werden primär Frauen verantwortlich gemacht. Die *Nidda*-Zeitspanne wird erweitert von sieben (*Levitikus*) auf vierzehn Tage: Die sieben Tage der Periode und die sogenannten sieben weißen Tage, danach müssen Frauen die Mikwe, das rituelle Tauchbad, besuchen, um wieder als rein zu gelten. Diese Vorschriften bestimmen bis heute das Sexualleben von traditionellen jüdischen Ehepaaren: Körperliche Berührungen sind in der Zeit der *Nidda* verboten. Frauen sind überdies zumindest im orthodoxen Judentum aus dem öffentlichen und religiösen Gemeindeleben ausgeschlossen. Tempel- bzw. Moscheebesuch sind menstruierenden Frauen auch im traditionellen Hinduismus und im Islam untersagt.³

Der weibliche Körper ist ein Ort, an dem die Grenzen der Gemeinschaft, der normativen Ordnungen und Machtverhältnisse (zwischen den Geschlechtern, aber auch zwischen Männern) bevorzugt markiert, demonstriert, kontrolliert und stabilisiert werden. In diesem Zusammenhang spielen rigide Sexualnormen, Ideale der Jungfräulichkeit und der Familienehre sowie Kleidungs Vorschriften eine wichtige Rolle. Religiös begründete Kontrollmechanismen, vor allem des weiblichen Körpers, betreffen aber auch Vorschriften des Tragens oder Bedeckens von Haaren, Körpermarkierungen (Griese 2017) oder das Verhalten im öffentlichen Raum (Greenberg 2018, xxii) bis hin zur Genitalverstümmelung von Frauen, bei der tradierte Normen teilweise auch religiös begründet werden (Asefaw 2007).

Zuschreibungen von Unreinheit und Unzucht gelten primär dem weiblichen Verhalten und der Präsentation des weiblichen Körpers. Im Umkehrschluss wird Frauen eine exemplarische Bedeutung als Repräsentantinnen von Reinheit zugewiesen, sie symbolisieren und stabilisieren die Ordnung des Geschlechterverhältnisses und darüber hinaus die soziale Ordnung – die in vielen religiösen Traditionen allerdings durch männliche Autorität kontrolliert oder auch sanktioniert wird.

³ Siehe beispielsweise <https://islamfatwa.de/gottesdienste-ibadah/45-reinigung/al-haidh-menstruation-und-an-nifas-wochenfluss/1251-waehrend-menstruation-die-moschee-betreten>. Im Sabarimala-Tempel, einem bedeutenden hinduistischen Wallfahrtsort in Kerala, war der Zutritt nicht nur für menstruierende Frauen, sondern generell für Frauen im gebärfähigen Alter verboten. Vor einigen Jahren haben Frauen begonnen, sich dagegen zu wehren und im Jahr 2018 ein entsprechendes Gerichtsurteil erwirkt, das den Tempelbesuch erlaubt, aber zu starken Protesten geführt hat (<https://taz.de/Frauen-duerfen-Tempel-in-Indien-betreten!/5560135>).

5 Geschlechtsspezifische Kleiderordnungen und Körperpolitik

Die Novelle von Gottfried Keller „*Kleider machen Leute*“, in der ein Schneiderlehrling aufgrund seiner Kleidung versehentlich für einen polnischen Grafen gehalten wird, veranschaulicht, wie bedeutsam die Körperbekleidung für die Definition sozialer Rollen ist. Angereichert mit einer Geschlechterperspektive wird deutlich, dass Kleidung ein wichtiges Instrument ist, um Geschlechterrollen zu definieren. Besonders eindrücklich bezeugt dies der dramatische Kampf um die Hose für Frauen, der am Ende des 18. Jahrhunderts in Europa entbrannte. Mitte des 19. Jahrhunderts scheiterte der Versuch, die Hose für Frauen in den USA einzuführen. Im Jahr 1868 setzte Papst Pius IX. die Hose für die Frau als „sittengefährdend“ auf den Index. Bis ins 20. Jahrhundert war das Tragen von Hosen bei Frauen in westlichen Gesellschaften ein Signal der Grenzüberschreitung und mit Verboten (etwa in Schulen) belegt.

Kleidung definiert nicht nur den geschlechtlichen Körper, sondern markiert zugleich auch die Grenzen zwischen den Geschlechtern und dient der Aufrechterhaltung der Geschlechterordnung. Da insbesondere fundamentalistische Bewegungen wesentlich mit Grenzziehungen beschäftigt sind, spielt hier auch die Kleiderfrage eine wichtige Rolle. Fundamentalismus entsteht in einem Kontext, der durch sozialen Stress und Verunsicherung gekennzeichnet ist. Die destabilisierenden Kräfte werden bevorzugt am weiblichen Körper festgemacht, denn er ist (zumindest in patriarchal organisierten Gesellschaften) die Projektionsfläche für alle Bedrohungen der menschlichen Existenz, die sich der Kontrolle entziehen: Gefühl, Sexualität, Sünde, Unreinheit, Verfall, Sterblichkeit. Insofern erscheint ein hoher Grad religiös sanktionierter Kontrolle des weiblichen Körpers als notwendiger Nebeneffekt des Fundamentalismus (McCarthy Brown 1994). Die traditionelle Geschlechterordnung wird zum Garanten der Gesellschafts- und Weltordnung und die Welt gerät aus den Fugen, wenn Frauenkörper die Geschlechtergrenzen überschreiten. Das bezieht sich nicht nur auf die Kleidung. So gilt die Zigaretten rauchende Frau christlichen Fundamentalisten in den 1920er Jahren in den USA als Symbol des moralischen Verfalls (Bendroth 1993, 68 f.). Aber auch die unschickliche Frauenkleidung, konkret der kurze Rock, wird als Alarmzeichen interpretiert.

Der Vergleich zwischen dem christlichen Fundamentalismus in den USA und einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung im Iran im 20. Jahrhundert zeigt, dass sich der kritisierte moralische Verfall der Gesellschaft vor allem auf den Niedergang der Sexualmoral bezieht. Es sind die sexuellen Aspekte des weiblichen Körpers, die ins Visier genommen werden. Als potentielle Verführerin des Mannes gefährdet die Frau sowohl die soziale Ordnung als auch das religiöse Heil. In einer

Zeitschrift des Moody Bible Institute aus dem Jahr 1922 wird davor gewarnt, dass die unbedeckten Frauenkörper Männer zu Sünde und Schwäche verführen: „Every man has a quantity of dynamite, or its equivalent, in him. The matches have, as a rule, been in the hands of the world's womanhood.“⁴ Ein ähnlich dramatisches Szenario wird in der Programmschrift der islamischen Gruppe Fedayan-i Islam aus dem Jahr 1950 entworfen: „Flames of passion rise from naked bodies of immoral women and burn humanity into ashes.“⁵ Als Mittel der Kontrolle werden in beiden Fällen strenge Dresscodes für Frauen propagiert: eine einheitliche und züchtige Frauenkleidung in Form des sogenannten „national costume“ in den USA und die Verschleierung im Iran. Im Kampf für die traditionellen Ordnungsprinzipien werden Kleidervorschriften für Frauen verschärft und symbolisch überfrachtet. Sowohl die ‚Vermännlichung‘ des weiblichen Körpers als auch die verstärkte Sexualisierung durch Entblößung stellen Grenzverletzungen dar. Die Kontrolle des weiblichen Körpers dient der Demonstration und Bestätigung traditioneller Geschlechterrollen in fundamentalistischen Erneuerungsbewegungen.

Am Beispiel der Verhüllungspraktiken muslimischer Frauen – die von Kopftuch bis zur Ganzkörperbedeckung in Form der Burka inklusive Gesichtsschleier reichen – wird der vielschichtige symbolische Charakter von Kleiderordnungen und Körperpolitik besonders deutlich. Die sogenannten ‚Kopftuch-Debatten‘, die sich im Lauf der Zeit auf die Burka ausgeweitet haben, werden in Europa seit mehr als zwanzig Jahren geführt und haben nicht nur den westlichen Feminismus gespalten, sondern auch unbeabsichtigte Überschneidungen zwischen konservativen, rechtspopulistischen und säkular-liberalen Positionen hervorgebracht. Konservative Politiker*innen und Rechtspopulist*innen stilisieren sich seit längerer Zeit als Befreier*innen muslimischer Frauen. Debatten um die Bekleidung von Frauen dienen einerseits als Instrumente westlicher imperialistischer Interventionspolitik – etwa für militärische Interventionen wie in Afghanistan. Andererseits werden sie in Europa zur Abwehr von kultureller Diversität und Wertepluralismus eingesetzt (Dietze 2006, 225–230). Im Gegenzug dazu tendiert die multikulturalistisch eingestellte Linke, die sich den hegemonialen Diskursen konservativer sexueller Körperpolitik widersetzt, zur „Fetischisierung“ kultureller Differenz und übergeht kontextuelle Unterschiede, wenn der ‚Schleier‘ generell als frei gewähltes Symbol kulturell-religiöser Identität betrachtet wird (Dietze 2006, 235 f.).

Für eine differenzierende Betrachtung der Verhüllungspraktiken weiblicher Körper und der Rolle, die Religion dabei einnimmt, ist die Kontextualisierung

4 A. R. Funderburk. 1922. „The Word of God on Women's Dress.“ In *Moody Bible Institute Monthly* 22, 759, zit. nach Bendroth 1993, 69.

5 Fedayan-i Islam. 1967. *Rahnemayi Haqa'iq*, 9, zit. nach Riesebrodt 1990, 155.

entscheidend. Die Körperverhüllung stellt einerseits ein wesentliches Mittel der religiös legitimierten patriarchalen Geschlechterordnung dar. Beispiele aus der Türkei oder Indonesien zeigen, dass Kleiderordnungen im Rahmen von Re-Islamisierungsprozessen immer wieder mit Restriktionen und Ausgrenzungen von Frauen im öffentlichen Raum und einer Beschneidung ihrer gesellschaftlichen Partizipation verbunden sind (Sariönder 1999). Frauen in Afghanistan und im Iran müssen diese Grenzziehung zwischen den Geschlechtern und die Ausgrenzung aus bestimmten Lebensräumen und Tätigkeitsfeldern anhand gewaltsam durchgesetzter Kleidungs Vorschriften aktuell in drastischer, lebensbedrohlicher Weise erleben. Unter anderen Bedingungen eröffnen traditionelle Formen der Verhüllung jedoch Möglichkeiten der Grenzüberschreitung. So wird das Tragen eines Kopftuchs (*jilbab*) oder die Verhüllung des gesamten Körpers (*niqab*) von einigen muslimischen Frauen im heutigen Indonesien als nicht-westliches modisches Accessoire der Identifikation eingesetzt oder als Ausdruck einer religiös fundierten, selbstbewussten Partizipation im öffentlichen Leben verstanden (dazu beispielsweise Turmudi 2016). Frauen tragen ihre muslimische Identität demonstrativ in den öffentlichen Raum. In Migrationskontexten werden Selbstwertgefühle und religiös-kulturelle Identität gestärkt, indem Frauen zu Symbolen des Islam in der Öffentlichkeit werden. Zudem werden mit Hilfe der Körperbedeckung im Rahmen sich wandelnder weiblicher Identitätsprozesse traditionelle Freiheits- und Handlungsräume erweitert (Sahin 2014). Frauen, die die traditionelle Kleiderordnung akzeptieren, können auf diese Weise am öffentlichen Leben, an Bildung und an der Berufswelt partizipieren.

Die Praxis der Verschleierung ist mehrdeutig, sowohl Ausdruck der Nötigung als auch vielfältiger Motive einer freien Entscheidung. In Europa besteht die Gefahr der Konstruktion eindimensionaler Identitäten, indem verschleierte Frauen als Opfer religiös-patriarchaler Familienstrukturen oder als fundamentalistische Bedrohung für die säkulare Gesellschaft "Islamisierung" wahrgenommen werden (Fateh-Moghadam 2014, 184 f.). Staatliche Regulierungsversuche und strafrechtliche Verbote von Körperverhüllung, die mittlerweile in vielen europäischen Ländern existieren, sind als Ausdruck für Paternalismus und Moralismus zu verstehen (Fateh-Moghadam 2014). Auch wenn das Kopftuch bzw. der Hijab heute für viele Muslimas vor allem religiös-kulturellen Symbolcharakter hat oder sogar nur ein modisches Accessoire darstellt, bleibt ein Rest des ambivalenten Abgrenzungsphänomens erhalten. Es stellt sich die Frage, ob die (partielle) Verschleierung des weiblichen Körpers nicht immer auch als Ausdruck eines kontrollierenden Zugriffs auf Körperlichkeit von Frauen gesehen werden muss, der mit einer von außen gesetzten negativen Zuschreibung von (weiblicher) Sexualität verbunden ist. Vorschriften und Entscheidungen für irgendeine Form der Verhüllung des weiblichen Körpers werden nie nur individuell getroffen, sondern sind stets auch eingebunden

in Machtstrukturen, Festschreibungen, Be- und Ausgrenzungsstrategien bei denen religiöse Begründungen und Praktiken in einem hohem Ausmaß Wirkungs- und Deutungsmacht zukommt. Die ägyptische Ärztin, Schriftstellerin und Feministin Nawal El Saadawi (1931–2021) bekämpfte jahrzehntelang neben den aggressiven Verletzungen des weiblichen Körpers (Genitalverstümmelung und Überprüfung der Jungfräulichkeit) auch die Praxis der Verschleierung. Sie lenkte allerdings den Blick auch auf die sogenannte Freiheit des nackten weiblichen Körpers im westlichen Kulturraum und betrachtete Verhüllung und Nacktheit als zwei Seiten einer Münze (Cooke 2015).

6 Religiöse Körperbilder: Heteronormativität und transformatives Potential

Die Relevanz und das komplexe Verhältnis von Körper und Religion drückt sich ebenso wie die ambivalente Haltung der Religionen zu Körperlichkeit in zahllosen Abbildungen religiös und geschlechtsspezifisch konnotierter Körper aus. Sie beziehen sich zum einen auf anthropomorphe Verkörperungen von Transzendenz in Form von Gottheiten in weiblicher, männlicher oder androgyner Gestalt, zum anderen auf religiös bedeutende Autoritäten (Religionsstifter*innen, religiös Lehrende, religiöse Amtspersonen) oder Gläubige, die in idealisierter, vorbildhafter Funktion religiös praktizierend oder auch in Hinblick auf Sanktionierungen bei der Übertretung religiöser Gebote oder Verbote dargestellt werden.

Insbesondere die Erforschung materieller Kultur von Religion, die sich nicht nur auf ikonografische Erzeugnisse wie Gemälde, Druckgrafiken und figürliche Darstellungen richtet, sondern auch Rituale und Ritualgegenstände sowie Architektur miteinbezieht, kann Aufschluss über normative geschlechtsspezifische religiöse Körperordnungen – und auch deren Transformation – geben.

Die jüdische und die christliche Bildtradition umfasst eine Fülle von Darstellungen glorifizierter Männlichkeit, beispielsweise in Gestalt der Propheten (Moses oder Jesus) oder auch von verherrlichten leidenden männlichen Körpern (der gekreuzigte Jesus Christus oder der von Pfeilen durchbohrte Heilige Sebastian). Abbildungen weiblicher Körperlichkeit thematisieren in diesen Traditionen vor allem die fast immer bedeckt dargestellte Maria als Mutter/Gottesmutter (zuweilen mit leicht entblößter Brust beim Stillen des Jesuskindes) oder die fast vollständig nackt dargestellte Eva, die für den Sündenfall der Menschheit verantwortlich gemacht wird. Der verführerischen Nacktheit der Eva stehen weibliche Heiligen- und Mariendarstellungen gegenüber, die in der Regel verhüllte weibliche Körper in einer zudem meist demütig gebeugten, unterwürfigen Haltung zeigen. Diese Dar-

stellungen korrespondieren mit Abbildungen weiblicher Nacktheit in der Kunst, in der weibliche Körper in der Regel aus der Perspektive eines männlichen Blicks als schwach, passiv und für die sexuellen Bedürfnisse von Männern verfügbar, dargestellt werden und dem Muster westlich geprägter, weißer heteronormativer Sexualität folgen (Polinska 2000, 46). Entsprechend werden Frauen, die ihre körperliche Schönheit zeigen, für schuldig befunden, die Sexualität des Mannes nicht angemessen zu schützen (so beispielsweise Tertullian). Die Furcht vor dem weiblichen Körper, die sich – so Polinska – im *Malleus Maleficarum* (dt. Hexenhammer; erstmals gedruckt Ende des 15. Jahrhunderts) mit der Sprache von der unersättlichen Vagina ausdrückt, sei in eindrucksvolle visuelle Symbolisierungen umgewandelt worden, so beispielsweise in Gestalt weiblicher Dämonen oder Drachen. In eine ähnliche Richtung gehen aber auch Darstellungen weiblicher Märtyrerinnen, wie die der Heiligen Agatha, Barbara oder Agnes, die teilweise entkleidet und mit durch Folter verstümmelten Brüsten abgebildet werden (Polinska 2000, 48–51). Vor diesem Hintergrund wird das Bild einer vollbekleideten Frau, deren Körper verborgen ist und die ihre sexuellen Bedürfnisse unterdrückt, zum christlichen Idealbild einer ‚guten‘ Frau und weibliche Nacktheit als Objekt männlichen Begehrens adressiert.

In den religiösen Lehren von Christentum, Judentum und Islam wird das Göttliche immer wieder als die menschliche Körperlichkeit transzendierend formuliert – bis hin zu dem Verbot jeglicher anthropomorpher, körperlicher Symbolisierungen des Göttlichen in der Sprache und Ikonographie. Das Bilderverbot im Islam geht mit einer Missbilligung, teilweise sogar Ablehnung figurativer Kunst und der Darstellung von Körperlichkeit einher. Dies führt zwar zu einer weitreichenden Abwesenheit bildlicher Darstellungen geschlechtsspezifischer Körper, jedoch nicht zu einem unbefangenen oder weniger sanktionierenden Umgang mit dem weiblichen Körper in islamischen Traditionen. Wie in diesem Kapitel bereits beschrieben sind religiöse Rituale von zahlreichen Vorschriften zur Reinigung und zur Verhüllung insbesondere des weiblichen Körpers geprägt.

Religionshistorisch lassen sich im sogenannten Alten Orient, in der heute als Naher und Mittlerer Osten bezeichneten Region, aber auch in Europa in der Zeit vor der Entstehung von Judentum, Christentum und Islam vielfältige Zeugnisse (Abbildungen, Reliefs und Figuren) finden, die Gottheiten in weiblicher, oft auch nackter Körperlichkeit darstellen. Sie sind Ausdruck der Verbreitung und Prominenz von Göttinnen mit einer selbstbewussten und starken Körperlichkeit: so beispielsweise die in ganz Europa verbreiteten steinzeitlichen Frauenfiguren, die sumerische Inanna, die akkadische Ištar, Darstellungen der minoischen Kultur oder die Artemis von Ephesos.

In hinduistischen Traditionen sind Darstellungen von Gottheiten in weiblicher, auch nackter Körperlichkeit zwar verbreitet, sie lassen jedoch keine Rückschlüsse

auf einen unbefangenen, wertschätzenden oder nicht-reglementierten Umgang mit weiblicher Körperlichkeit in der religiösen Praxis zu. Bemerkenswert ist jedoch, dass in Darstellungen hinduistischer Gottheiten, wie beispielsweise des Ardhanārīśvara, eine Verschmelzung einer männlichen und einer weiblichen Gottheit (Śiva und Pārvatī) abgebildet wird, indem der Körper der Gottheit halb männlich, halb weiblich gezeichnet wird.⁶ Die ikonographischen oder figürlichen Darstellungen von der Zweigeschlechtlichkeit hinduistischer Gottheiten oder von der Vereinigung von weiblicher und männlicher Körperlichkeit in den Yab-Yum Figuren des tantrischen Buddhismus (Herrmann-Pfandt 1997) lassen erkennen, dass religiöse Symbolisierungen von Transzendenz und von Göttlichkeit auf Körperbilder zurückgreifen bzw. solche entwerfen, die heteronormative Körperlichkeit überschreiten. Ein ähnliches Motiv kann auch in den körperlich androgynen Darstellungsweisen des Bodhisattva Avalokiteśvara gesehen werden, der in der chinesischen Tradition des Buddhismus als Guanyin eine weiblich konnotierte Körperlichkeit aufweist (Lehnert 2014).

Im Zuge einer feministisch-kritischen Revision religionshistorischer Überlieferungen und auf der Suche nach alternativen religiösen Bildern weiblicher und männlicher Körperlichkeit richteten Forscher*innen ihren Blick auf oft marginalisierte oder übersehene Darstellungen, die die traditionellen heteronormativen Körperbilder brechen oder transformieren. Ein eindrucksvolles Beispiel für Abbildungen von Körperlichkeit, die vom Diktum normativer Zweigeschlechtlichkeit abweichen, ist beispielsweise die Ikonografie einer bärtigen Frau am Kreuz, der Heiligen Kümmeris (auch St. Uncumber/Wilgefortis) und den mit ihr verbundenen Verehrungspraktiken im europäischen Mittelalter bis hin zu zeitgenössischen Neuinterpretationen (Glockzin-Bever und Kraatz 2003).

Auch Lan Caihe, eine der acht Unsterblichen, – legendäre Figuren aus der daoistisch-vernakulären Tradition –, wird in ikonografischen Repräsentationen in körperlich unspezifischer Geschlechtlichkeit abgebildet. Die Legenden zu dieser Figur berichten von einem Tang-zeitlichen Jungen (7. bis 10. Jahrhundert), der in Frauenkleidern gereist sei und lokale Gesellschaften unterhalten habe. Ein Fotoausschnitt der Porzellan-Figur eines Lan Caihe findet sich auf dem Cover dieses Buches. Erkennbar ist Lan Caihe unter anderem an seinem Fruchtkorb und floralen Motiven auf der Kleidung. Inwieweit die Gestalt der Heiligen Kümmeris oder des Lan Caihe mit historischen Verehrungspraktiken oder religiösen Rezeptionen verbunden waren, die von der Wertschätzung diverser Körperbilder geprägt waren, lässt sich nicht sagen. Aus dem gegenwärtigen Interesse an solchen, zur Heteronormativität gegenläufigen religiösen Körperbildern, das sowohl aus reli-

6 Siehe dazu ausführlicher Kap. III.5.

göser Perspektive als auch von Seiten der Forschung festzustellen ist, kann jedoch geschlossen werden, dass diese Zeugnisse für religiöse Menschen ein Potential zur Transformation herkömmlicher religiöser Körperbilder haben können.

Mit einem Fokus auf die materielle Seite von Religion können insbesondere Quellen erhoben werden, die Rückschlüsse auf die Vielschichtigkeit, Diversität und auch Gegenläufigkeiten im Verhältnis von Körper, Religion und Geschlecht zulassen. Das Vorhandensein von Darstellungen nicht-binärer Körperlichkeit – ob eine halb männlich, halb weiblich symbolisierte indische Gottheit, ein androgyner Bodhisattva oder eine bärtige Frau am Kreuz – lässt den Wunsch nach religiösen Körperbildern erkennen, die normative weibliche und männliche Körperlichkeit brechen und transformieren. Inwieweit daraus religiöse Körperbilder, Glaubensvorstellungen und Praktiken entstehen, die soziale und religiöse Geschlechterordnungen nachhaltig verändern, hängt vor allem von den mit ihnen verbundenen Deutungstraditionen und Umsetzungen im religiösen und sozialen Alltag ab. Nur anhand von weiteren, kontextualisierten Forschungen können Erkenntnisse zur Reichweite und Umsetzung alternativer religiöser Körperbilder gewonnen werden.

Literatur

- Asefaw, Fana. 2007. *Weibliche Genitalbeschneidung (Female Genital Cutting, FGC). Eine Feldstudie unter besonderer Berücksichtigung der Hintergründe sowie der gesundheitlichen und psychosexuellen Folgen für Betroffene und Partner in Eritrea und Deutschland*. Dissertation. Berlin: Humboldt-Universität.
- Bendroth, Margaret Lamberts. 1993. *Fundamentalism and Gender. 1875 to the Present*. New Haven/CO: Yale University Press.
- Braun, Christina von. 1999. „Körper.“ In *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart, Alltag, Medien*. 2, hg. v. Christoph Auffarth, Jutta Bernard und Hubert Mohr, 236–241. Stuttgart; Weimar: Metzler Verlag.
- Braun, Christina von. 2002. „Die kulturelle Codierung des männlichen und des weiblichen Körpers.“ In *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 38, 133–145.
- Buckley Thomas und Alma Gottlieb. 1988. „A Critical Appraisal of Theories of Menstrual Symbolism.“ In *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, hg. v. Thomas Buckley und Alma Gottlieb, 3–50. Berkeley/CA: University of California Press.
- Bynum, Caroline Walker. 1996. *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters (= Fragmentation and Redemption)*, 1991). Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- Coakley, Sarah, Hg. 1997. *Religion and the Body*. Cambridge Studies in Religious Traditions 8. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connell, Raewyn. 2021. *Gender. In World Perspective*. 4. Aufl. Cambridge/UK; Medford/MA: Polity.
- Cooke, Rachel. 2015. „Nawal El Saadawi: ‚Do You Feel You Are Liberated? I Feel I Am Not.‘“ In *The Guardian* 11. Oktober. <https://www.theguardian.com/books/2015/oct/11/nawal-el-saadawi-interview-do-you-feel-you-are-liberated-not> [17.05.2023].
- Dietze, Gabriele. 2006. „The Political Veil. Interconnected Discourses on Burquas and Headscarves in the US and in Europe.“ In *‚Holy War‘ and Gender. Violence In Religious Discourses/‚Gotteskrieg‘ und*

- Geschlecht. Gewaltdiskurse in der Religion*, hg. v. Christina von Braun u. a., 225–237. Berliner Gender Studies 2. Berlin: LIT Verlag.
- Duden, Barbara. 2010. „Frauen-,Körper: Erfahrung und Diskurs (1970–2004).“ In *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, hg. v. Ruth Becker und Beate Kortendiek, 601–615. 3. erw. und durchges. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Erbele-Küster, Doris. 2008. *Körper und Geschlecht. Studien zur Anthropologie von Leviticus 12 und 15*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 121. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Erndl, Kathleen M. 2007. „The Play of the Mother: Possession and Power in Hindu Women’s Goddess Rituals.“ In *Women’s Lives, Women’s Rituals in the Hindu Tradition*, hg. v. Tracy Pintchman, 149–158. Oxford u. a.: Oxford University Press.
- Fateh-Moghadam, Bijan. 2014. „Religiös-weltanschauliche Neutralität und Geschlechterordnung. Strafrechtliche Burka-Verbote zwischen Paternalismus und Moralismus.“ In *„Als Mann und Frau schuf er sie.“ Religion und Geschlecht*, hg. v. Barbara Stollberg-Rilinger, 181–213. Religion und Politik 7. Würzburg: Ergon-Verlag.
- Glockzin-Bever, Sigrid und Martin Kraatz, Hg. 2003. *Am Kreuz – eine Frau. Anfänge, Abhängigkeiten, Aktualisierungen*. Münster: LIT Verlag.
- Griese, Laura. 2017. „Abgestempelt oder ausgezeichnet? – Tilaka-Stempel der Hindu-Traditionen.“ In *Objekte erzählen Religionsgeschichte(n)*, hg. v. Edith Franke, 48–61. Marburg: Philipps-Universität Marburg.
- Greenberg, Yudit Kornberg. 2018. *The Body in Religion. Cross-Cultural Perspectives*. London; New York/NY: Bloomsbury Academic.
- Herrmann-Pfandt, Adelheid. 1997. „Yab Yum Iconography and the Role of Women in Tibetan Tantric Buddhism.“ In *The Tibet Journal* 22, 12–34.
- Höpflinger, Anna-Katharina. 2014. „The Circuit of Gender Constructions Interrelating Religion, Gender and Body.“ In *Commun(ica)ting Bodies. Body as a Medium in Religious Symbol Systems*, hg. v. Alexander D. Ornella, Stefanie Knauss und Anna-Katharina Höpflinger, 280–299. Baden-Baden: Nomos Verlag; Zürich: Pano Verlag.
- Jensen, Anne. 2002. *Frauen im frühen Christentum*. Bern u. a.: Lang.
- Hohage, Kristina. 1998. *Menstruation. Eine explorative Studie zur Geschichte und Bedeutung eines Tabus*. Schriftenreihe Socialia 31. Hamburg: Kovač.
- Jonveaux, Isabelle. 2014. „Body as a Medium in Religion. A Sociology of the Religious Body.“ In *Commun(ica)ting Bodies. Body as a Medium in Religious Symbol Systems*, hg. v. Alexander Darius Ornella, Stefanie Knauss und Anna-Katharina Höpflinger, 213–234. Baden-Baden: Nomos Verlag; Zürich: Pano Verlag.
- Lehnert, Martin. 2021. „Jenseits der Geschlechterpolarität? Religiöse Aspekte buddhistischer Auffassungen von sexueller Differenz.“ In *Handbuch Gender und Religion*. 2. überarb. und erw. Aufl., hg. v. Anna-Katharina Höpflinger, Ann Jeffers und Daria Pezzoli-Olgiati, 327–352. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Polinska, Wioletta. 2000. „Dangerous Bodies. Women’s Nakedness and Theology.“ In *Journal of Feminist Studies in Religion (JFSR)* 16, 45–62.
- Mayroth, Natalie. 2019. „Frauen dürfen Tempel in Indien betreten. Proteste wegen Tempelbesuch.“ In *taz* 3. Januar 2019. <https://taz.de/Frauen-duerfen-Tempel-in-Indien-betretten/!5560135> [15. 05. 2023].
- McCarthy Brown, Karen. 1994. „Fundamentalism and the Control of Women.“ In *Fundamentalism and Gender*, hg. v. John Stratton Hawley, 175–201. New York/NY; Oxford: Oxford University Press.

- Meachem, Tirzah (leBeit Yoreh). 1999. „An Abbreviated History of the Development of the Jewish Menstrual Laws.“ In *Women and Water. Menstruation in Jewish Life and Law*, hg. v. Rachel R. Wasserfall, 23–39. Hanover/NH; London: Brandeis University Press.
- Meyer, Melissa L. 2005. *Thicker Than Water. The Origins of Blood as Symbol and Ritual*. New York/NY: Routledge.
- Riesebrodt, Martin. 1990. *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*. Tübingen: Mohr.
- Roll, Susan K. 2003. „The Old Rite of the Churching of Women after Childbirth.“ In *Wholly Woman, Holy Blood. A Feminist Critique of Purity and Impurity*, hg. v. Kristin de Troyer, 117–142. Studies in Antiquity and Christianity. Harrisburg/PA u. a.: Trinity Press International.
- Sahin, Reyhan. 2014. *Die Bedeutung des muslimischen Kopftuchs. Eine Kleidungssemiotische Untersuchung Kopftuch tragender Musliminnen in der Bundesrepublik Deutschland 1*. Münster: LIT Verlag.
- Sariönder, Refika. 1999. „Frauen und Re-islamisierung in der Türkei und in Indonesien – ein Vergleich.“ In *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*, hg. v. Ruth Klein-Hessling, Sigrid Nökel und Karin Werner, 175–199. Bielefeld: transcript Verlag.
- Synek, Eva. 2006. „Wer aber nicht völlig rein ist an Seele und Leib...“ *Reinheitstabus im Orthodoxen Kirchenrecht*. Egging: Edition Roman Kovar.
- Turmudi, Endang. 2016. „The Passion of Jilbab: Socio-Cultural Transformation of Indonesian Muslim Women“. In *International Journal of Scientific and Research Publications*, 6. 287–292.

Internetquellen

- <https://islamfatwa.de/gottesdienste-ibadah/45-reinigung/al-haidh-menstruation-und-an-nifas-wochenfluss/1251-waehrend-menstruation-die-moschee-betreten> [08.05.2023]. (Website einer Fatwa-Datenbank. Die Rechtsurteile stammen von sunnitischen Großgelehrten und empfohlenen Gelehrten der muslimischen Welt).

Weiterführende Literatur

- Cuffel, Alexandra, Ana Echevarria und Georgios T. Halkias, Hg. 2018. *Religious Boundaries for Sex, Gender, and Corporeality*. London; New York/NY: Routledge.
- Hoel, Nina, Melissa M. Wilcox und Liz Wilson. 2021. *Religion, the Body, and Sexuality. An Introduction*. London; New York/NY: Routledge.
- Krüger, Oliver und Weibel, Nadine, Hg. 2015. *Die Körper der Religion. Corps en religion*. CULTuREL 7. Zürich: Pano Verlag.