

Valeria Zenz

Die Konstruktion von Weiblichkeit in islamisch fundamentalistischen Bewegungen

Grazer Forschungsbeiträge zu Frieden und Konflikt, Hg. v. Lakitsch und Suppanz, 2022, S. 209-230.
<https://doi.org/10.25364/978-3-903374-03-4-11>

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz,
ausgenommen von dieser Lizenz sind Abbildungen, Screenshots und Logos.

Valeria Zenz, MedMedia, valeriazenz@yahoo.de

Zusammenfassung

Die Konstruktion von „Weiblichkeit“ kann als Strukturierungsprinzip im islamischen Fundamentalismus gesehen werden. Die Konstruktion von Weiblichkeit wird in einer schlüssigen Argumentationslinie nachgezeichnet, um sie dann in einem weiteren Schritt zu dekonstruieren und sie nach ihrer Bedeutung für die Entwicklung und Verbreitung fundamentalistischer Tendenzen zu untersuchen. Zentral ist, dass anhand eines idealisierten und heilig-gesprochenen Symbols der Frau eine kollektive Identität behauptet wird. Die konsequente und beharrliche Berufung auf die verschleierte Frau ist ein notwendiger Schritt für die Betonung von Gemeinsamkeiten, was im Weiteren für den Aufrechterhalt einer patriarchalen Sozialordnung durch die Verschleierung und die Beschränkung auf gottgewollte Pflichten maßgeblich zu sein scheint. Im Zentrum stehen dabei allgemein Überlegungen zur ideologischen Idee der „Frau“ sowie die Frage, welche Identitätsangebote islamischer Fundamentalismus für (junge) Musliminnen biete, um eine Antwort auf die Frage, warum Frauen sich dem radikalen Islam anschließen, zu finden.

Schlagwörter: islamischer Fundamentalismus, Weiblichkeit, kollektive Identität, Verschleierung, patriarchale Sozialordnung

Abstract

The construction of „femininity“ can be seen as a structuring principle in Islamic fundamentalism. The construction of femininity is traced in a coherent line of argumentation in order to then deconstruct it and examine its significance for the development and spread of fundamentalist tendencies. One central element is that an idealized and canonized prototype of womanhood is the basis for the construction of a collective identity. The consistent and persistent invocation of the veiled woman is a key element for the emphasis on commonalities and the maintenance of a patriarchal social order, for which the veiling of the woman and the restriction to godly duties seems to be decisive. This chapter deals with considerations concerning the ideological idea of „women“ as well as which notions of female identity are offered by Islamic fundamentalism for (young) Muslim women in order to find an answer to the question of why women join radical Islam.

Keywords: Islamic fundamentalism, femininity, collective identity, veiling, patriarchal social order

Einleitung

Extremistische Tendenzen, gleich ob religiös oder politisch motiviert, traten in den letzten Jahren in vielen Ländern (wieder) zunehmend verstärkt in Erscheinung. Sie sind in allen Glaubensrichtungen zu finden und obwohl sie sich durch unterschiedliche Glaubens- und Interpretationsvorstellungen sowie hinsichtlich ihrer Methodik und Erscheinungsformen unterscheiden, liegt ihnen eine gemeinsame, wenn auch in den einzelnen Bewegungen sehr differenzierte, soziale Genese zu Grunde. Ihnen ist eine Zuwendung zu traditionell patriarchalen Werten und Normen gemein, die eine am schwinden begriffene Gesellschaftsordnung repräsentiert und auf (geschlechtsspezifischen) Rollenzuweisungen beruht. Für Frauen bedeutet religiöser Fundamentalismus Unterordnung unter männliche Machtansprüche, die Begrenzung des sozialen Lebens innerhalb von traditionellen Zwängen und die Reduzierung der Frau und ihres Körpers auf die Bedeutung für die männliche Bedürfnisbefriedigung. Es scheint daher auf den ersten Blick verwunderlich, dass sich auch (junge) Frauen Gruppierungen anschließen, die in ihrer Genese durch eine dichotome geschlechterspezifische Unterscheidung beeinflusst sind und auf einer patriarchalen Gesellschaftsordnung beruhen. Wie der Artikel zeigen wird, scheint jedoch vor dem Hintergrund von Diskriminierungs- und Marginalisierungserfahrungen fundamentalistische Propaganda an Attraktivität für junge muslimische Mädchen zu gewinnen.

Das erste Kapitel bietet einen kurzen Überblick über die Bedeutung von Fundamentalismus im Allgemeinen. Es werden dabei zunächst Elemente gesammelt, die das Wesen von Fundamentalismen kennzeichnen. Anhand dieser Merkmale wird islamischer Fundamentalismus sodann in seinen spezifischen Ausformungen beschrieben. Alsdann wird versucht die narrative Konstruktion von Weiblichkeit, wie sie von islamisch fundamentalistischen Gruppierungen propagiert wird, in einer schlüssigen Argumentationslinie nachzuzeichnen. Im Zentrum stehen dabei keine spezifische Gruppierung bzw. Interpretation, sondern Überlegungen zum Bild der Frau innerhalb der islamischen Orthodoxie allgemein. Schließlich werden aktuelle Identitätsangebote für (junge) Musliminnen diskutiert, die als zentral für die Beantwortung der Forschungsfrage erscheinen.

Fundamentalismus – Versuch einer Begriffsdefinition

Die Genese von Fundamentalismus ist ein äußerst komplexes Phänomen und kann nicht auf einzelne Ursachen zurückgeführt werden. Von der Fachwelt wird als gegeben angesehen, dass eine tatsächliche oder wahrgenommene Krise Auslöser für die Entstehung fundamentalistischer Tendenzen sein kann. Die Entstehung bzw.

Wiederbelebung heutiger Fundamentalismen wird dabei als Krisenerscheinung der Moderne¹ beginnend im 20. Jahrhundert interpretiert, in welcher die sozialen, ökonomischen, kulturellen und (macht)politischen Probleme der heutigen Zeit offensichtlich werden. Durch die Liberalisierung jener Bereiche stand das einzelne Individuum plötzlich vor einer Fülle an alternativen Biographien, Deutungsmustern und Lebensweisen, während die traditionellen Orientierungsangebote, Sinndeutungen und Statussicherheiten an Bedeutung verloren und die herkömmliche soziale Ordnung ihrer Grundlage beraubt wurde (Tibi 1999; Riesebrodt 2004; Anzengruber und Renner 2005; Prutsch 2008; Meyer 2011). In dieser pluralen Gesellschaft bietet Fundamentalismus eine singuläre traditionell und religiös geprägte Weltdeutung an. (Meyer 2011).

Jeder Fundamentalismus ist in der Intention eine radikale Antwort auf eine als bedrohlich empfundene existentielle Verunsicherung. Diese resultiert aus der Unfähigkeit eines bestehenden sozialpolitischen Systems, Sinn, Identität, Motivationen, Orientierung, Geborgenheit, Lebenswärme, Heimat zu vermitteln.²

Die Moderne, durch deren Prozesse Fundamentalismus zuerst entstand, wird als Bedrohung für den religiösen Geltungsanspruch und die traditionelle Kultur, auf der er gewachsen ist, gesehen, worauf fundamentalistische Bewegungen mit religiös begründetem Widerstand reagieren (Davie 2007, Prutsch 2008). Dementsprechend ist heutiger Fundamentalismus seiner Struktur nach eine Form des Protest und ein Gegenentwurf zur Moderne, indem er sich auf Traditionen und Herkömmliches zurückbesinnt und „künstlich immunisierte Gewissheiten“ zur unumstößlichen Wahrheit erhebt (Meyer 2011, 29). An Stelle von vielfältigen Sinndeutungen und Biographien tritt das nostalgische Bild einer bestimmten religiösen Geschichtlichen „glorreichen Epoche“, in welcher die eigenen religiösen Vorstellungen von Reinheit und Glaube einen dominanten Stellenwert in der Gesellschaft spielten (Khalilouk 2016).

Die religiösen Gebote und Vorgaben erheben Geltung auf das politische und soziale Handeln, auf die öffentliche und private Sphäre (Prutsch 2008; Riesebrodt 2004) und sind als autoritäre Anweisungen für die gesamte Lebensführung zu verstehen (Davie 2007). Als Grundlage dafür dient meist eine heilige Schrift bzw. ein heiliges Buch (Davie 2007). Buchreligionen eignen sich daher wegen der Schriftgläubigkeit besonders gut für eine fundamentalistische Instrumentalisierung (Khalilouk 2016), die meist genutzt werden, um die eigenen nicht zwingend religiösen aber meist

1 Und der damit einhergehenden Globalisierungs- und Säkularisierungstendenzen (Khalilouk 2016, 29).

2 Meyer 1989,50.

machpolitischen Interessen durchzusetzen (Meyer 2011). Anders als gemäßigte Strömungen, die die heiligen Schriften als Richtschnur für eine religiös geprägte Lebensführung sehen, die wegen des historischen Kontexts, in der sie entstanden sind, einer zeitlich und örtlich angemessenen Interpretation bedürfen. Anstatt jedoch die gesellschaftliche und individuelle Alltagsrealität als Basis der Interpretation zu verwenden, bildet im Fundamentalismus immer die Religion den Referenz- und Legitimationsrahmen (Khalilouk 2016). Allerdings wird nicht der gesamte Textkorpus herangezogen, sondern lediglich einzelne schriftliche wie auch nicht-schriftliche Traditionselemente, die zuerst selektiert und deren Inhalte sodann durch ein Reflexionsverbot immunisiert werden (Abdhallah 1998).

Allerdings ist Fundamentalismus keine bloße Form des Traditionalismus, sondern der Versuch Elemente der westlichen Moderne neu zu definieren, indem durch eine vermeintliche Rückwendung zur Tradition Elemente des Traditionalismus und der Moderne selektiv gewählt und miteinander verknüpft werden (Six, Riesebrodt und Haas 2004). Dabei ist die Verwendung moderner Technologien zur Verbreitung des ideologischen Gedankenguts bei gleichzeitiger Ablehnung moderner Wert- und Normvorstellungen ein Spezifikum moderner Fundamentalismen (Six, Riesebrodt und Haas 2004; Anzengruber und Renner 2005; Davie 2007).

Eine eindeutige Abgrenzung zieht Fundamentalismus in der konsequenten Konstruktion und Durchsetzung von inneren (z. B. andersgläubigen Muslim*innen) und von äußeren (z. B. westlichen) Feindbildern (Anzengruber und Renner 2005). Die Trennung zwischen dem Wir und den Anderen wird dabei durch gemeinsame religiös motivierte Handlungen aufrechterhalten (Davie 2007). Auf Basis dieser geteilten religiösen bzw. ideologischen Werte und Normen formiert sich ein Wir als Gemeinschaft (Six, Riesebrodt und Haas 2004). Die Abgrenzung von allen anderen (Muslim*innen wie Nicht-Muslim*innen) und die Entwicklung einer gemeinsamen Identität, sind, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, für das Bestehen fundamentalistischer Bewegungen von existenzieller Bedeutung.

Islamischer Fundamentalismus

Vom islamischen Fundamentalismus, entstanden als Antwort auf Modernisierungsprozesse und Protest gegen hegemoniale Ansprüche des Westens, ab dem Beginn des 20. Jahrhunderts, müssen Geistesströmungen historischer Epochen – wie z. B. in der Frühzeit – mit extremen religiösen Tendenzen abgegrenzt werden (Khalilouk 2016). Diese sind in der Geschichte zahlreich anzutreffen: (Hottinger 1993) „each time a Muslim society is confronted with an economic, political or social crisis, certain theologians will recommend a return to the Islam of the Salaf“ (Amghar

2007, 39). Anhänger*innen moderner islamisch fundamentalistischer Bewegungen brechen meist mit der herkömmlichen Interpretationstradition (Abdhalla 1998) und berufen sich auf „Muhammad und einflussreiche Theologen der Frühzeit des Islams“ (Schirrmacher 2018). Charakteristisch ist eine buchstabengetreue Auslegung, eine Rückbesinnung auf die islamische Vergangenheit, sowie eine Neuorientierung der jeweiligen Gegenwart an der Herrschaft des Propheten und der ersten Kalifen (Khalrouk 2016, 29). Der Islam kann dabei durch die geschlossene und in einem „bestimmten zeithistorischen Kontext entstanden schriftliche Grundlage“ (Khalrouk 2016, 15), eindeutige Orientierungsmuster, Sinnbezüge und eine soziale Ordnung anbieten.

Der Widerstand gegen Modernisierungsprozesse ist für die Verbreitung und Reproduktion islamisch fundamentalistischer Tendenzen von besonderer Bedeutung, eben weil die Moderne mit einem imaginären homogenen Westen und der Modernisierung als Verwestlichung von Wert- und Normvorstellungen gleichgesetzt wird, die als ein von außen auferzwungener Prozess erfahren wird (Meyer 2011, Khalrouk 2016). So versuchen fundamentalistische Bewegungen nicht nur die eigenen traditionellen Werte, sondern auch die eigene nationale und kulturelle Identität vor einer grundsätzlichen Erneuerung zu bewahren, indem sie die Aufrechterhaltung bzw. Wiederherstellung einer idealisierten und imaginären früheren Sozialordnung propagieren, die meist auf strikt patriarchalen Grundlagen beruht (Riesebrodt 2004).

Die Besinnung auf eine nationale bzw. kulturelle Identität und auf ein Wir in Form einer Religionsgemeinschaft erhält im islamischen Fundamentalismus durch das Konzept der Ummah besondere Bedeutung (Khalrouk 2016). Ummah bezeichnet im Allgemeinen die Idee einer (globalen) muslimisch geprägten Gemeinschaft. In fundamentalistischen Strömungen wird sie als Kalifat mit der Schar'ia als Rechtsgrundlage, wie in der Gemeindeordnung von Medina aus dem 7. Jahrhundert n. Chr. beschrieben, propagiert (Ayubi 2002). Sie wird häufig als Gegenkonzept zur menschengemachten Demokratie verstanden, die, weil sie nicht der göttlichen Ordnung folgt, abgelehnt wird (Schirrmacher 2008).

Die Gemeindeordnung von Medina wurde zwischen dem Propheten Muhammed und den Bürger*innen Medinas nach seiner Flucht aus Mekka geschlossen. Sie regelte das Leben, die Rechte und Pflichten der Bürger*innen und zielte auf die Ordnung des gesamten öffentlichen Lebens und kollektiven Handelns ab. Der Begriff Ummah meinte ursprünglich nicht nur die muslimische Religionsgemeinschaft, sondern bezog sich auf alle Bürger*innen, die auf dem Gebiet der Ummah lebten.

Im Vordergrund stand zumindest zu Beginn eine friedliche und humane Gemeinschaft, „in der Muslime, Juden, Heiden und wahrscheinlich auch Christen (...) durch einen Gemeinschaftsvertrag in staatlicher Organisation vereinigt wurden“ (Hamidullah 2005, 224). Das geographische Gebiet, welches die Ummah einschloss, war keinesfalls von einer religiös, kulturell und sozial homogenen Gruppe besiedelt, sondern von verschiedenen Stämmen, die ihre herkömmliche soziale Organisation beibehielten. Allerdings gaben sie gewisse Rechte auf, wie etwa jenes, „Fehde gegen die Genossen der Schrift zu führen“ (Wellhausen 1985, 78), und erklärten sich bereit, im Falle von Streitigkeiten das Urteil des Propheten anzuerkennen. Die einzelnen Glaubensgemeinschaften waren allerdings nicht gleichberechtigt: „Die Heiden und die Juden beleidigten den Boden Gottes und die Seinigen zwar sehr, aber Gott befahl ihm [dem Propheten], Geduld zu haben und ihnen zu verzeihen“ (Wellhausen 1985, 74). Heute behaupten islamisch fundamentalistische Gruppierungen, dass sich Ummah alleine auf die Religionsgemeinschaft der „echten“ Muslim*innen bezieht, welche diese gegen Angriffe von Ungläubigen schützen und eine neue, moralische Gesellschaft errichten müssen, die alleine nach der religiösen Zugehörigkeit unterscheidet (Kulaçatan und Behr 2018).

Es wird nicht nur zur Befreiung von Habitus und Bräuchen der westlichen Gesellschaft aufgerufen, sondern auch ein kultureller Bruch mit herkömmlichen Auslegungen des Islams (Stemmann 2006) gefordert. Ziel ist dabei eine Re-Islamisierung auf Grundlage einer traditionell-patriarchalen Gesellschaftsordnung (Pipes 2012), indem einzelne, ausgewählte Elemente aus dem Textkorpus herangezogen und einer eigenen Interpretation unterzogen werden. Im Kern ist Fundamentalismus daher „radikaler Patriarchalismus“ (Pipes 2012, 216), der in seinen geschlechtsspezifischen Elementen radikalisiert wird und sich zugleich in gewisser Weise an die Moderne anpasst, ohne diese in die Glaubenslehre einfließen zu lassen. Im islamischen Fundamentalismus wird eine Grenze zwischen privater und öffentlicher Sphäre gezogen, die durch das Tragen eines Schleiers versinnbildlicht ist. Es offenbart sich der politische Charakter des islamischen Fundamentalismus, der sämtliche Bereiche des privaten und öffentlichen Lebens nach den Richtlinien des Qur'an und der Sunnah auszurichten sucht und für jedes Problem eine religiös fundierte Lösung anbietet (Ende 2005, Tibi 2009).

Die Bedeutung des „Weiblichen“ im islamischen Fundamentalismus

Fundamentalistische Gruppierungen behaupten, dass die soziale Ordnung auf Grundlage einer Geschlechtsdichotomie direkt aus dem Qur'an abzuleiten sei. Im Zentrum der Argumentation steht dabei meist Sure 4 Vers 34, in welcher sie die gottgewollte Geschlechterkomplementarität bestätigt sehen:

Die Männer sind den Frauen überlegen wegen dessen, was Allah den einen vor den anderen gegeben hat, und weil sie von ihrem Vermögen (für die Frauen) auslegen. Die rechtschaffenen Frauen sind gehorsam und sorgsam in der Abwesenheit (ihrer Gatten), wie Allah für sie sorgte. Diejenigen aber, für deren Widerspenstigkeit ihr fürchtet, warnet sie, verbannt sie aus den Schlafgemächern und schlägt sie. Und so sie euch gehorchen, so suchet keinen Weg wider sie; siehe Allah ist hoch und groß.³

Die Interpretation dieses umstrittenen Verses wird von Anhänger*innen nicht nur wortwörtlich, sondern auch in einer spezifischen Manier gelesen, sodass sie die Geschlechtsdichotomie ableiten können. Die grammatischen und sprachlichen Verwendung bestimmter Wörter ist besonders in diesem Vers viel diskutiert. Hinzu kommt, dass die Übersetzung aus dem arabischen in eine andere Sprache weitere Ungenauigkeiten zur Folge hat (Islam Portal Österreich 2018). Eine andere (moderne) Interpretation des Verses bietet zum Beispiel der Imam Mehdi Ravi an:

Die Männer sind die Stütze der Frauen, sie sind den Frauen gegenüber verantwortlich, sie haben sich den Frauen gegenüber zu verantworten für das, was sie tun. Weil Gott die Frauen wegen der biologischen Funktion, die sie ausüben, durch diese Aufgabe, gegenüber den Männern ausgezeichnet hat, sind die Männer (in einer Ehe) für die Frauen wirtschaftlich verantwortlich, d.h. die Männer sollen für die Frauen eine verantwortliche Stütze sein.⁴

Dies zeigt, dass die Diskriminierung von Frauen nicht im Text an sich zu finden ist, sondern in einer bestimmten fundamentalistischen Interpretation liegt, die den Qur'an sogar explizit in nicht-muslimischer Manier auslegen (Müller 2007). Denn aus keiner Hadith ist bekannt, das der Prophet eine Frau selbst geschlagen oder dies befohlen habe (Islam Portal Österreich 2018). Die islamische Glaubenslehre bietet also keine Grundlage für die Vormachtstellung des einen Geschlechts über das andere, sondern propagiert vielmehr die Gleichstellung und Harmonie zwischen diesen, die auf wechselseitig Rechte wie auch Pflichten besteht. Eine patriarchale gottgewollte Ordnung wird von fundamentalistischen Gruppierungen eher

3 Islam Portal Österreich 2018.

4 Azhari und Tatari 2009,13.

unter Rückgriff auf christliche Narrative wie den Sündenfall⁵ konstruiert und weniger auf Grundlage islamischer Glaubensschriften (Müller 2007).

Darüber hinaus müssen die dichotomen Geschlechterrollen, auf die im Qur'an verwiesen wird in einem historischen Kontext betrachtet werden. Das patriarchal ge-regelte Familienleben ist nämlich auf Grundlage der spezifischen Lebensumstände arabischer Nomaden entstanden. So hätten etwa Stammeskriege zu einem Mangel an Männern geführt, was die Polygamie förderte und den Männern erlaubt hätte, mehrere Frauen zu heiraten (Aiyūbī und Baier 2002). Die Rollenverteilung ist daher ein gesellschaftliches bzw. kulturelles Phänomen, jedoch kein religiöses (Göle 1995). Daher ist auch nicht die Schar'ia an sich diskriminierend, sondern ihre Interpretation durch Männer. Dies trifft im besonderen Maße auf das Familien- und Eherecht zu, welches Frauen bei einer Scheidung, in der Erbfolge und der gesamten Lebensführung gegenüber ihren männlichen Verwandten bzw. Ehemännern schlechter stellt (Fennert 2019). Neben dem Familien- und dem Eherecht, welche sich heute noch in vielen muslimischen Ländern an der Schar'ia orientieren, hat sich das Strafrecht überwiegend an westliche Vorbilder gehalten (Meyer 2011).

Auch wenn die Verankerung der Diskriminierung von Frauen nicht direkt in Qur'an, Sunnah und Hadith zu verorten ist, darf nicht darüber hinweggesehen werden, dass die Gesetzgebung in vielen muslimischen Ländern die Diskriminierung von Frauen mit der Schar'ia begründen (Human Rights 2016). Bei der Schar'ia handelt es sich nicht um ein kodifiziertes Gesamtwerk, sondern sie wird einerseits aus Qur'antexten abgeleitet, welche aus unterschiedlich langen Suren besteht, und andererseits aus der Sunna, die aus verschiedenen Hadithen besteht. Die davon abgeleiteten Regeln sind in unterschiedlichen Versen zu finden und bezeichnen die Erwartung Gottes an das menschliche Verhalten. Die Verse regeln dabei das Leben und Interaktion zwischen Mensch und Gott wie auch zwischen den Menschen und sind Grundlage der sozialen Ordnung (Kirchhof 2019; Demokratiezentrum Wien 2021). Die Schar'ia als göttliche Offenbarung der einzig wahren sozialen Ordnung kann besonders einfach als politisches Werkzeug instrumentalisiert werden, um eine „gottgewolltes“ Gesellschaftssystem aufzubauen, das keinen demokratischen Staat bedürfe. (Khalouk 2016).

Von fundamentalistischen Kräften wurden in vielen muslimisch geprägten Gesellschaften Versuche das Familien- und Eherecht zu reformieren „als Angriff auf das islamische Recht und seine Werte“ (Human Rights 2016) abgelehnt. Sie sind der

5 Im Islam tragen die „ersten Menschen gemeinsam die Verantwortung für ihr Vergehen“ (Müller 2007, 162).

Meinung, dass die Schar'ia Praktiken erlaubt, die eine erhebliche Diskriminierung der (Ehe)Frau gegenüber ihrem (Ehe)Mann darstellen. Da nicht alle Rechtsschulen dies propagieren und in vielen islamischen Staaten ein modernes Familien- und Eherecht existiert, bietet die folgende Darstellung lediglich einen historischen Überblick: So steht zum Beispiel der Braut ein männlicher Vormund zur Seite, ohne dessen Erlaubnis die Frau nur mit richterlichem Beschluss heiraten darf, oder ihr Bewegungsraum wird durch männliche Verwandte eingeschränkt und kontrolliert. Ohne Erlaubnis des Ehemannes oder männlicher Verwandte darf sie keinen Aktivitäten außerhalb des Hauses nachgehen (Othman 2006). Besonders problematisch sind die Mehrehe und der im Schiitentum gepflegte – und im selbsternannten Islamischen Staat (IS) gängige – Brauch der Ehe auf Zeit. Im Falle einer Scheidung ist der Mann bessergestellt. Darüber hinaus gesteht das Erbrecht Frauen häufig nur einen Bruchteil dessen zu, was gleichrangige männliche Erben erhalten (Human Rights 2016). Auch andere frauenfeindliche Praktiken wie Ehrenmorde werden genutzt, um Frauen in die Schranken zu weisen: „Ehrenmorde sind das ultimative Mittel zur Zementierung eines männlichen Herrschaftsanspruchs. Sie kommen dort vor, wo Männer eine extrem starke Position im Machtsystem innehaben oder diese Machtposition in Gefahr sehen“ (Akgün 2006, 19). Daher ist Fundamentalismus in Fragen der Gleichberechtigung und Grenzziehung zwischen den Geschlechtern unabhängig von seiner religiösen Ausrichtung besonders rigide.

Die (Un)Gleichstellung der Geschlechter ist in den vielfältigen islamisch fundamentalistischen Gruppierungen unterschiedlich ausgeprägt. Sie reicht von einem eher toleranten bzw. offenen Umgang bei reformistischen bzw. sozialrevolutionären Bewegungen, die versuchen, die Grundprinzipien des Glaubens den Zeitumständen anzupassen (Riesebrodt 2001), bis hin zur Idealisierung patriarchaler Autorität als gottgewollte Norm in restaurativen Gruppierungen. Diese übernehmen die religiösen Grundprinzipien unverändert ohne Aktualisierung im zeitlichen Kontext (Riesebrodt 2004).

Die starke Fokussierung auf das weibliche Geschlecht ist mit der männlichen Dominanz im Wertesystem begründet und wird mit dem Wohl der Familie gerechtfertigt. Maßstab dieses Wertesystems ist die sexuelle Reinheit bzw. Sündhaftigkeit der Frau. Somit wird eine soziale Ordnung geschaffen und reproduziert, in welcher

Frauen unter der Herrschaft der Männer zu Objekten werden, die der Befriedigung männlicher Bedürfnisse dienen (Rajavi 2015). Um die Sittlichkeit und Reinheit der Frauen zu wahren, wird von den männlichen Führern der jeweiligen Gruppe eine Verschleierung der Frauen obligatorisch verlangt (Neuburger 2014).

Die Praktik des Verschleierns einzelner Körperteile oder des gesamten weiblichen Körpers ist nicht nur im fundamentalistischen Milieu zu finden und beschränkt sich nicht auf eine Religion oder einen kulturell oder geographisch begrenzenden Raum. Sie wird im orthodoxen Islam ebenso wie im orthodoxen Christentum, Judentum oder Hinduismus in vielen Regionen der Welt und in verschiedenen historischen Epochen praktiziert. Lange Zeit symbolisierte die Verhüllung ein Statussymbol, oft ist sie Ausdruck einer religiösen Praktik oder zeigt die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Glaubensgemeinschaft an und dies nicht nur bei Frauen (z. B. tragen Männer im Sikhismus eine Kopfbedeckung). Sie kann aus spiritueller Überzeugung oder zur Wahrung eines angemessenen Umgangs zwischen den Geschlechtern bzw. als Symbol sittlicher Reinheit getragen werden (Neuburger 2014). Auch wenn westliche Feminist*innen die Verschleierung als Praktik der Kontrolle über den weiblichen Körper und ihre Sexualität immer wieder anprangern, so verteidigen muslimische Feminist*innen das Tragen des Schleiers als Befreiung vor Objektivierung und Kommerzialisierung des weiblichen Körpers. Auch argumentieren einige, dass der Schleier den weiblichen Körper entsexualisiert und ihn so im öffentlichen Raum dem Mann gleichstellt (Almila 2018). Der islamische Fundamentalismus zieht die Bedeutung der Verschleierung vor allem aus der Wahrung der Reinheit und eines sittlichen Verhaltens. Um unsittliches Verhalten zu unterbinden werden Frauen gezwungen, den Körper in der Öffentlichkeit zu verhüllen und sich in die private Sphäre zurückzuziehen. Durch das Bild der verschleierten Frau werden symbolische und reale Grenzen innerhalb der Gemeinschaft gezogen (Brunner 2005), die zentral für die Aufrechterhaltung der „göttlichen Ordnung“ sind (Moghadam 2010), in der die Geschlechterdifferenz Strukturierungsprinzip ist und eine Dichotomie der Geschlechter konstruiert wird, in der das Männliche zur Norm erhoben wird (Almila 2018)

Die Erhaltung bzw. Wiederherstellung dieser göttlichen Ordnung wird mit einer spezifischen Tradition des Glaubens begründet, die eben jene „Regulierung der Lebensführung und Strukturierung der Sozialbeziehungen“ (Riesebrodt 1990, 216) beinhaltet. Zentraler Bestandteil dieser Sozialbeziehungen sind dabei männliche Besitz- und Machtansprüche, welche die persönliche und sexuelle Unabhängigkeit muslimischer Frauen durch die Verhüllung einschränken und die Wahrung des Bildes einer jungfräulichen Braut propagieren (Othman 2006). Die Frau wird primär „nach ihrem Wert für die Befriedigung männlicher Begierden“ (Lohlker 2016, 75) sowie im Zusammenhang mit Reproduktionsfragen, die zur patriotischen Pflicht der Frau erhoben werden, thematisiert (Charred 2011).

Women's primary or priority responsibilities are as care-givers, nurturers and service providers for the needs of the male members of her family whose only role seems to be as head or breadwinner of the family.⁶

Um die Verhüllung und die gleichsame Entsexualisierung (Göle 1995) zu rechtfertigen, wird das Bild einer aggressiven Verführerin entworfen, ähnlich dem Konzept der *femme fatale*, die den Männern ihre Selbstkontrolle und Rationalität raubt (Othman 2006) und Zwietracht und Chaos sät (Kreile 2007).⁷ Sie stellt somit eine Gefahr für den Mann, das öffentliche Leben, die weltliche soziale Ordnung sowie das „religiöse Heil“ dar (Riesebrodt 1990; Othman 2006; Moghadam 2010). Eine unverschleierte Frau wird dabei mit einer unkontrollierten Frau gleichgesetzt (Othman 2006), was den patriarchalen Besitzansprüchen zuwiderläuft – und die göttliche Ordnung in Frage stellt (Moghadam 2010). Damit wird die Beschränkung der Rolle der Frau auf den familiären Rahmen und die private Sphäre begründet, die sie nur verhüllt und zur Verrichtung ihrer Pflichten verlassen und dabei die Domäne des Mannes betreten darf (Aiyubi 2002). Nur der alten, nicht mehr „begehrenswerten“ Frau kann es erlaubt werden, den Gesichtsschleier abzulegen, da sie beim Mann keine Begierde mehr erweckt und somit keine Gefahr mehr für seine Selbstbeherrschung und für die soziale Ordnung darstellt. Im Zuge von Urbanisierung und Globalisierung stellte sich die Trennung der Geschlechter allerdings zunehmend als Herausforderung dar. Der Verlust der Trennung der öffentlichen und privaten Sphäre wird von islamisch fundamentalistischen Bewegungen daher durch eine symbolische Trennung, nämlich die Verschleierung, kompensiert.

Als Symbol für Familie wird die Frau mit traditionellen Bildern eines sicheren Zuhauses und der eigenen Verwurzelung assoziiert und stiftet innerhalb einer oft heterogenen Gemeinschaft gemeinsame Identität (Brunner 2005), die zur Einigung der Interessen der oft national, ethnisch, sprachlich und/oder sozial differenzierter Mitglieder herangezogen wird (Joseph 1994). Daher sind im islamischen Fundamentalismus die weibliche Sexualität, der Körper sowie der moralische Schutz der Frauen Schlüsselthemen, weil sie über ein idealisiertes Bild die „cultural authenticity“ (Charrad 2011, 422) der imaginierten Gemeinschaft (Ummah) verkörpert und die Gemeinschaft durch dieses Bild ihre kollektive Identität erhält (Kreile 2007). Die verschleierte Frau wird so zur „mother of the nation“ (Charrad 2011, 422) und der Schleier zum Symbol (muslimischer) Identität. Diese kollektive Identität ist dabei

6 Othman 2006, 342.

7 Sexualität bzw. der sexuelle Akt ist allerdings – anders als in der christlichen Lehre – nicht nur für die Reproduktion von Nachkommen erlaubt, sondern auch der Genuss innerhalb der Ehe wird als legitimes und notwendiges Bedürfnis beider Geschlechter gesehen.

eingebettet in „ausgesprochene und unausgesprochene Konstruktionen von Patriarchat“ (Brunner 2005, 17).

Die Verkörperung dieses kollektiven Identitätskonzepts manifestiert sich wiederum hauptsächlich in Platz- bzw. Rollenzuweisungen der Frauen, die „einen Wertekodex, eine Kleiderordnung, eine Körpersprache und eine Ordnung der Handlungs- und Bewegungsräume“ (Kreile 2007, 5) miteinschließen. Eben weil ein idealisiertes Frauenbild Spiegel des Sozialkörpers der Glaubensgemeinschaft ist (Braun 2007), muss der Körper verschleiert, das Verhalten domestiziert und die Position innerhalb der Gesellschaft und der Familie reguliert werden (Othman 2006). Sie wird so zum moralischen Maßstab der gesamten Gesellschaft. Der Schleier ist dabei Symbol und zugleich Funktion für die Bewahrung von Sittlichkeit (Göle 1995), der weiblichen Tugend, der Familienehre (Kreile 2007, 7) und einer kollektiven Identität. Das Gefühl einer nationalen und gesellschaftlichen Demütigung trägt unterdessen dazu bei, dass Frauen leichter zur Zielscheibe werden, „wenn es um die ‚Wiederherstellung‘ der Würde“ (Aiyūbī 2002, 65) jener gemeinsamen Identität geht.

Die verschleierte Frau gehört durch Heirat zu einem freien Mann und gilt daher selber als „ehrbar“ und „frei“. Indes ist den unfreien Frauen, den Sklavinnen und Prostituierten, die jedem Mann zur Verfügung stehen und jedem gehören, das Tragen des Schleies verboten. Der Kopf, der Nacken und die Hände dürfen auch vor fremden Männern gezeigt werden, denn die „partielle Enthüllung“ (Lohlker 2016, 66) verletzt nur den Status der verheirateten Frauen, nicht jenen der Sklavin (Kreile 2007, Lohlker 2016).

Aktuelle Identitätsangebote für junge Musliminnen

In islamisch fundamentalistischen Texten, Flyern und Informationsmaterialien werden vielfältige weibliche Bilder konzipiert. Sie dienen zur Konstruktion von Rollenvorstellungen, die sich in den traditionellen Bildern von Jungfrau, Mutter und Prostituierte (bzw. Heilige und Hure) manifestieren. Warum finden trotz der explizit patriarchalen Implikationen, welche die offensichtliche Diskriminierung von Frauen fördert, islamisch fundamentalistische Tendenzen auch unter Musliminnen Anklang?

Zum einen haben neuere fundamentalistische Bewegungen mittlerweile den Mehrwert und auch Notwendigkeit der konservativen Haltung von Frauen für die Durchsetzung von fundamentalistischen Ideen erkannt, der darin liegt, dass Frauen durch die Erziehung erheblichen Einfluss auf die zukünftigen Kämpfer haben (Kreile 2007; Lohlker 2016). Frauen werden daher zunehmend zu einer zentralen Figur in der Durchsetzung und Verbreitung fundamentalistischer Ideologien. Um

jüngere Frauen und Mädchen für sich zu gewinnen, wurde das traditionelle Frauenbild (Göle 1995), die gehorsame und unterwürfige Mutter und Hausfrau, durch neue Bilder einer selbstbewussten, eigenwilligen Kämpferin im Namen des Islams ersetzt (Riesebrodt 1990; Kreile 2007). In der Gründungscharta der Hamas (1988) ist in Artikel 17 festgehalten:

Die muslimische Frau spielt im Befreiungskampf eine ebenso wichtige Rolle wie der Mann, denn sie bringt Männer hervor, und ihre Rolle in der Orientierung und Erziehung der nächsten Generationen ist bedeutend.⁸

Diese neue Rolle erlaubt es Frauen nicht nur, die öffentliche Sphäre der Männer zu betreten, sondern macht dies sogar notwendig (Kreile 2007), beispielsweise bei der Verbreitung und Übersetzung fundamentalistischer Informationsmaterialien, bei der Öffentlichkeitsarbeit (Riesebrodt 1990) sowie beim Überbringen von Nachrichten oder der Beschaffung von Materialien in illegalen Netzwerken. Nicht zuletzt sind sie für das Anwerben weiterer Anhängerinnen weit besser geeignet als Männer (Bear 2016).

Auf der einen Seite bedeutet die Hinwendung zu einer islamisch fundamentalistischen Bewegung für viele muslimische Frauen Emanzipation und Empowerment. So sahen junge in Europa lebende Musliminnen die Migration in den sogenannten Islamischen Staat als eine Möglichkeit, Kontrolle über den eigene Lebensentwurf zu erhalten (Kulaçatan und Behr 2018), denn sie befinden sich oft in einem Spannungsfeld zwischen „den Traditionen und Werten ihrer Herkunftsfamilie und den Werten und Lebensweisen der westlichen Welt“ (Bear 2016). Dabei wird ein islamisch fundamentalistischer Lebensentwurf als Alternative zwischen einer „oft willkürliche-patriarchalen Tradition ihrer Herkunftsfamilie“ und „der westlichen Welt, in der sie von einer gleichberechtigten Teilhabe vielfach ausgeschlossen sind“ (Bear 2016) gesehen.

Demgegenüber bieten fundamentalistische Bewegungen stabile, klar definierte Rollen und Positionen innerhalb der Ummah an, in der sie ohne elterliche oder westliche Restriktionen leben können. Das Versprechen von „protection, love and care by a handsome and pious man who is a real Muslim“ (Kulaçatan und Behr 2018, 81) scheint dabei für junge, orientierungssuchende Frauen oft zentral zu sein (ebd.), ebenso wie das Versprechen eines romantischen Lebens als Ehefrau eines „heldenhaften Soldaten“. Tatsächlich besteht ihre Funktion darin, männlichen Kämpfern das Leben zu verschönern (Baer 2016). Außerdem haben die modernen Rollenbilder islamisch fundamentalistischer Bewegungen dazu geführt, dass

⁸ Hamas 1988, Artikel 17.

Frauen sich als gleichberechtigt wahrnehmen, weil sie davon überzeugt sind, dass das Recht, sich am Kampf für die religiösen Überzeugungen zu beteiligen, bedeute, dieselben Rechte wie Männer zu haben (Kulaçatan und Behr 2018).

Besonders der Koran hält Richtlinien und Anweisungen für ein gutes und erfülltes Leben bereit und Vorgaben eines sinnvollen Alltags. Der Alltag wird indes als weniger beschwerlich und das Schicksal als von Gott vorherbestimmt empfunden und sind daher zu akzeptieren. Häufig wenden sich Frauen einer konservativen Strömung zu, wenn sie sich in einer Krise befinden, die sie dank ihrer Gottgläubigkeit überstehen. Der Koran gibt eindeutige moralische Regeln vor und gibt Orientierung in einer globalen, sich schnell wandelnden Welt (Salah 2019). Das Gefühl von Wärme und Geborgenheit in einer Gruppe von Gleichgesinnten ebenso wie klare Regeln und Leitlinien, die den jungen Menschen Halt und Sicherheit geben, können wichtige Faktoren für Radikalisierung darstellen, und werden häufig in persönlichen Lebenskrisen umso bedeutsamer.

Anders als rein politische Ideologien unterscheidet der religiöse Fundamentalismus nicht zwischen Ethnie, Hautfarbe oder sozialer Schicht und schafft so eine inklusive Gemeinschaft, macht jedoch die Religion zum Ausschlusskriterium (Schirrmacher 2018). Die genderspezifischen, klar umrissenen Identifikationsangebote sind in Verbindung mit Diskriminierungserfahrungen besonders attraktiv (Bear 2016). Die strukturelle Diskriminierung stellt einen weiteren bedeutenden Faktor für Radikalisierung dar. Die Diskriminierung findet im Besonderen in der Kopftuchdebatte Ausdruck: Da das Tragen des Kopftuchs Symbol religiöser Zugehörigkeit ist, wird die Debatte darüber oft als Angriff auf die religiöse Identität erfahren (Kulaçatan und Behr 2018).

Überraschend mag auf den ersten Blick sein, dass viele der Anhängerinnen eine höhere Bildung genossen haben. Sie erfahren sich selbst als durchaus modern und empfinden einen konservativ-patriarchal geprägten Islam und eine solide Bildung mit Hochschulabschluss keineswegs als Widerspruch. Im Gegenteil: Es ist ihre Pflicht einen Schul- oder Universitätsabschluss zu erlangen, um ihren Kindern eine gute Erziehung zu ermöglichen (Göle 1995). Außerdem erscheint das Bild der westlichen, emanzipierten Frau wenig attraktiv: Sie müsse doppelte Arbeit leisten, indem sie berufstätig sei und sich um die Kindererziehung kümmere. In einigen Strömungen der islamischen Glaubenslehre dagegen ist der Ehemann verpflichtet, die

materiellen Bedürfnisse seiner Ehefrau zu befriedigen. Frauen in fundamentalistischen Gruppen nehmen sich daher selbst als weit emanzipierter wahr, als sie es

westlichen Frauen zugestehen, da sich diese (freiwillig) durch ein kapitalistisches Wirtschaftssystem doppelt ausbeuten lassen (Göle 1995).

Die Verschleierung wird in diesem Zusammenhang als eindeutiges Bekenntnis zum Islam genutzt. So wird der Schleier zum Widerstandssymbol und zur Abgrenzung gegen westliche Bevormundung und gegenüber Nicht-Musliminnen. Über den Schleier wird kulturelle und religiöse Identität gestiftet, die als Inbegriff islamischer Authentizität gilt und sich in Vorstellungen einer „islamistischen Frau“ manifestiert (Göle 1995; Othman 2006; Kreile 2007; Lohlker 2016). Diese wird in Abgrenzung zu Bildern der westlichen Frau sowie der westlichen Norm- und Wertvorstellungen konstruiert, die die kulturellen Unterschiede hervorheben (Charrad 2011). Gleichzeitig wird der Westen als das Andere, Fremde konzipiert, als Gegenpol zum islamischen Wesen, der zwar technisch und technologisch überlegen ist, aber moralisch korrupt. Das Tragen eines Schleiers symbolisiert so nicht nur die tugendhafte Frau, sondern auch die moralische Überlegenheit des Islams gegenüber dem Westen (Kreile 2007).

Resümee

Die Konstruktion von Weiblichkeit ist für den islamischen Fundamentalismus nicht nur von zentraler Bedeutung, sondern kann als Strukturierungsprinzip dieses Phänomens verstanden werden. Dies wird daran deutlich, dass die kollektive Identität auf einem gemeinsam idealisierten Symbol beruht, welches in der tugendhaften Frau seinen Ausdruck findet. Die kollektive Identität soll sich in der Ummah manifestieren. Der Aufbau eines Kalifats gilt als eines der zentralen Ziele islamisch fundamentalistischer Bewegungen. Da diese nur als imaginierte Gemeinschaft besteht, ist die konsequente und beharrliche Berufung auf den Kern der kollektiven Identität, also auf die verschleierte Frau, ein notwendiger Schritt für die Betonung von wesentlichen Gemeinsamkeiten.

Für Erhalt und Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung sind die Verhüllung der Frau, die Beschränkung auf gottgewollte Pflichten, die Reproduktion und Mutterchaft sowie die Befriedigung männlicher Begierde und die Verdrängung in den privaten, familiären Bereich maßgeblich. Die Verschleierung ist für Frauen Voraussetzung, um in der öffentlichen Sphäre auftreten zu können, ohne deren Ordnung zu gefährden. Da Frauen auf Grundlage der „göttliche Ordnung“ als zweitranzig und minderwertig gelten, sind sie es, die versteckt werden. Vollverschleiert werden sie in der Öffentlichkeit namenlos, identitätslos und belanglos. Gleichzeitig wird über den Schleier eine symbolische Trennung konstruiert, die Ausdruck der

Geschlechtsdifferenz ist. In dieser symbolischen Trennung gelten weibliche Sexualität und der Körper als primäre Bezugspunkte. Auf dieser symbolischen Trennung, der ein hochstilisiertes Frauenbild zu Grunde liegt, beruht die gesamte soziale Ordnung. Dem islamischen Fundamentalismus ist daher ein patriarchales Strukturprinzip inhärent, eine Gleichstellung der Geschlechter somit unmöglich.

Die Konstruktion der Frau im islamischen Fundamentalismus unterscheidet sich grundlegend von der im Christentum. Dies ist auf die Bewertung der Sexualität im Islam zurückzuführen. Die sexuelle Begierde wird prinzipiell beiden Geschlechtern nicht nur zugeschrieben, sondern ist sogar erwünscht und gilt nicht als moralisch verwerflich. Allerdings besitzt die Frau auch in islamisch fundamentalistischen Ideologien keine eigene, autonome Sexualität, sondern nur innerhalb ehelicher, patriarchal geprägter Beziehungen. Gleichzeitig stehen hinter der Verschleierung der Frau männliche Machtansprüche, denn keineswegs gilt die Frau oder das Weibliche an sich als schützenswert, sondern vielmehr ein bestimmtes, idealisiertes Bild der Frau, nämlich das der tugendhaften und gehorsamen Ehefrau und Mutter, deren Pflichten bei der Fürsorge für die Familie, speziell für die männlichen Verwandten, liegen. Die ungläubigen (und vor allem unverschleierten und damit unkontrollierbaren) Frauen bringen diese gottgewollte Ordnung durcheinander, vernachlässigen ihre Pflichten und stellen somit eine Gefahr dar. Um die Sozialordnung dennoch zu erhalten und diese „unehrbaren“ Frauen ihrem Status nach zu integrieren, wird das Konzept der Sklavin herangezogen.

Die kurze Auseinandersetzung mit Sure 4 Vers 34 zeigte, dass die Diskriminierung keinesfalls in den heiligen Schriften zu finden ist und der Islam als Religion missbraucht wird, um Machtansprüche und Interessen aufrechtzuerhalten bzw. durchzusetzen, die hinter einer vermeintlich göttlichen Ordnung versteckt werden. Um diese göttliche Ordnung aufrechtzuerhalten, in der der Mann der Frau klar überlegen ist, ist es die Frau, die das Opfer zu bringen hat, indem sie sich begrenzt und einschränkt. Die Ordnung selbst kommt jedoch nur dem männlichen Geschlecht zugute, welcher das Oberhaupt der Familie ist und diese in der Öffentlichkeit vertreten.

Die verstärkte Zuwendung von Frauen zu islamisch fundamentalistischen Ideologien ist besser zu verstehen, wenn man nicht das Individuum als kleinste soziale Einheit sieht, sondern die Familie in das Zentrum der Analyse rückt. Diese Unterscheidung ist essentiell, um zu verstehen, warum Fundamentalistinnen die Geschlechtsdifferenzierung akzeptieren. In muslimisch geprägten Kulturen geht es im Zusammenleben nicht um die Erfüllung der individuellen Bedürfnisse, sondern um den Erhalt der Familie, ihrer Interessen und ihrer Ehre. Frauen und Männer

nehmen dabei nur vorgegebene Rollen ein und erfüllen ihre Pflichten, die klar definiert und voneinander abgegrenzt sind. So wird das Zusammenleben geregelt und die soziale Ordnung bleibt gewahrt. Die Rolle der westlichen Frau, wie sie in radikal islamischen Milieus dargestellt wird, ist darüber hinaus wenig attraktiv: Sie ist nicht frei und emanzipiert, sondern im Gegenteil doppelt gefangen, ist Mutter und Arbeitnehmerin. Frauen im islamischen Fundamentalismus sind dagegen „nur“ für die Care-Arbeit zuständig und die Männer verpflichtet, den Ehe(frau)en ihre materiellen Wünsche zu erfüllen. Fundamentalismus ist Produkt der Moderne und steht zu ihr in einem dialektischen Verhältnis. Gleichzeitig absorbiert er aber auch Elemente der Moderne. Er steht also auch in einem dialektischen Verhältnis zu sich selbst, da er Elemente wie moderne Technologien verwendet, aber die modernen Wert- und Normvorstellungen ablehnt. Es geht in Ablehnung der moderner Wert- und Normvorstellungen auch um die Ablehnung unterschiedlicher Lebensweisen.

Literatur

- Abdallah, Laila. 1998. *Islamischer Fundamentalismus - eine fundamentale Fehlwahrnehmung? Zur Rolle von Orientalismus in westlichen Analysen des islamischen Fundamentalismus*. Berlin: Das Arab. Buch.
- Aiyūbī, Nazih. 2002. *Politischer Islam. Religion und Politik in der arabischen Welt*. Freiburg: Herder.
- Akgün, Lale. 2006. „Islam und Frauenrechte. Widerspruch oder Aufbruch zu neuen Ufern?“ In *Zwischen Fundamentalismus und Feminismus. Wohin geht die Frauenbewegung?*, herausgegeben von Friedrich-Ebert-Stiftung, 20–22. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- al-Hibri, Azizah. 1982. „A study of Islamic herstory: Or how did we ever get into this mess?: To the memory of my mother, Yusra Mīdāni, who was an active, independent, and capable Muslim woman.“ *Women's Studies International Forum* 5, Nr. 2: 207–219.
- Amghar, Samir. 2007. *Salafism and Radicalization of Young European Muslims*. Berlin: Centre for European Policy Studies.
- Anzengruber, Grete und Renner, Elke. 2005. *Religiöser Fundamentalismus. Informationen, Analyse*. Innsbruck: Studien-Verlag.
- Azhari, Waltraud Wahida und Tatari, Muna. 2009. *Frau(en) im Islam - eine innerislamische Perspektive*. Hamburg.
- Baer, Silke. 2016. „Mädchen im Blick. Gender-reflektierte Präventionsarbeit.“ Bundeszentrale für politische Bildung. Aufgerufen am 09. Jänner 2021. <https://www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/231380/gender-reflektierte-praeventionsarbeit>.
- Braun, Christina von und Mathes, Bettina. 2007. *Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen*. Berlin: Aufbau-Verlag.
- Breuer, Rita. 2007. „Internet: Islamismus grenzenlos.“ In *Die große Verschleierung: für Integration, gegen Islamismus*, herausgegeben von Alice Schwarzer, o.S. Köln: Kiepenheuer und Witsch.
- Brownmiller, Susan. 1994. *Gegen unseren Willen: Vergewaltigung und Männerherrschaft*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Brunner, Claudia. 2005. *Männerwaffe Frauenkörper? Zum Geschlecht der Selbstdordattentate im israelisch-palästinensischen Konflikt*. Wien: Studienreihe Konfliktforschung, Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung.
- Cârstocea, Raul und Kovács, Éva, Hrsg. 2019. *Modern antisemitisms in the peripheries. Europe and its colonies 1880-1945*. Wien: New Academic Press.
- CEAI-Fachtext. *Staatsbürgerschaft und Islam*. Institut für Islamische Studien, Wien. Aufgerufen am 09. Juni 2021. https://ceai.univie.ac.at/wp-content/uploads/2017/04/CEAI-Fachtext-_Staatsb%C3%BCrgerschaft-und-Islam.pdf
- Charrad, Mounira M. 2011. „Gender in the Middle East: Islam, State, Agency.“ *Annual Review of Sociology* 37, Nr. 1 (August): 417–437.
- Davie, Grace. 2007. *The sociology of religion*. Los Angeles, California: SAGE Publications.

- Demokratiezentrum Wien. „Unvereinbarkeit von Demokratischem Recht und Scharia-Recht.“ Aufgerufen am 10. Jänner 2021. <http://www.demokratiezentrum.org/themen/genderperspektiven/scharia-recht.html>
- Ende, Werner und Steinbach, Udo, Hrsg. 2005. *Der Islam in der Gegenwart. Entwicklung und Ausbreitung; Kultur und Religion; Staat, Politik und Recht*. München: Beck.
- Fennert, Dana. 2019. „Eine Reformation ohne Gleichberechtigung – Feminismus vs. Fundamentalismus: Gleichberechtigung vs. Familie?“ In *Reformation im Islam. Perspektiven und Grenzen*, herausgegeben von Jörgen Erik Klußmann, Michael Kreutz und Aladdin Sarhan, 173-190. Wiesbaden: Springer VS.
- Friedrich-Ebert-Stiftung, Hrsg. 2006. *Zwischen Fundamentalismus und Feminismus. Wohin geht die Frauenbewegung?* Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Göle, Nilüfer. 1995. *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der Moderne*. Berlin: Babel-Verlag.
- Göle, Nilüfer, Hrsg. 2004. *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*. Bielefeld: Transcript-Verlag.
- Hamas. 1988. „Charta der Hamas.“ Aufgerufen am 10. Jänner 2021. <https://www.audiatur-online.ch/2011/06/22/die-charta-der-hamas/>
- Hamidullah Muhammad. 2005. *Der Islam*. Aachen: Islamisches Zentrum.
- Hottinger, Arnold. 1993. *Islamischer Fundamentalismus*. Paderborn: Schöningh.
- Human Rights. 2016. „Zur Stellung von Frau und Mann im islamischen Recht.“ Aufgerufen am 10. Jänner 2021. <https://www.humanrights.ch/de/ipf/menschenrechte/religion/dossier/spannungsfelder/frauenrechte/>
- Islam Portal Österreich. 2018. „Erlaubt der Koran Männern, Frauen zu schlagen?“ Aufgerufen am 08. Juni 2021. <https://www.islamportal.at/themen/artikel/erlaubt-der-koran-maenner-frauen-zu-schlagen>
- Khalilouk, Mohammed. 2016. *Islamischer Fundamentalismus vor den Toren Europas*. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Kindelberger, Kilian, Hrsg. 2004, *Fundamentalismus. Politisierte Religionen*. Potsdam: Brandenburgische Landeszentrale für politische Bildung.
- Klußmann, Jörgen Erik, Kreutz, Michael und Sarhan, Aladdin, Hrsg. 2019. *Reformation im Islam. Perspektiven und Grenzen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Kreile, Renate. 2007. *Der Kampf um die Frauen. Politik, Islam und Gender im Vorderen Orient*. Freie Universität Berlin: gender...politik...online.
- Kulaçatan, Meltem und Behr, Harry Harun. 2018. „Religious Orientation Of Muslim Girls And Young Women Between Particularism And Universalism.“ *Analisa: Journal of Social Science and Religion* 3, Nr. 1 (Juli): 79–92.
- Lohlker, Rüdiger. 2016. *Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS*. Wien: Facultas.
- Meyer, Thomas. 2011. *Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften.

- Moghadam, Tabandeh. 2010. *Weibliche Sexualität im Spannungsfeld von Islamisierung und westlicher Moderne. Eine rekonstruktive Analyse von Biographien iranischer Frauen in Deutschland*. Hamburg: Kovac.
- Müller, Rabeya. 2007. „Fundamental weiblich. Muslimische Frauen im Spannungsfeld von patriarchalen Strukturen und religiösem Bewusstsein.“ In *Die halbierte Emanzipation? Fundamentalismus und Geschlecht*, herausgegeben von Elisabeth Rohr, Ulrike Wagner-Rau und Mechthild M. Jansen, 161-171. Königstein/Taunus: Helmer.
- Othman, Norani. 2006. „Muslim women and the challenge of Islamic fundamentalism/extremism. An overview of Southeast Asian Muslim women's struggle for human rights and gender equality.“ *Women's Studies International Forum* 29, Nr. 4: 339–353.
- Pipes, Daniel. 2012. *Löwengrube. Eine westliche Sicht auf den Islam und den Nahen Osten*. Berlin: Edition Critic.
- Prutsch, Markus J. 2008. *Fundamentalismus. Das „Projekt der Moderne“ und die Politisierung des Religiösen*. Wien: Passagen-Verlag.
- Rajavi, Maryam. 2015. *Frauen gegen den Fundamentalismus*. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag.
- Riesebrodt, Martin. 1990. *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich*. Tübingen: Mohr.
- Riesebrodt, Martin. 2001. *Thema: Fundamentalismus*. Berlin: Berliner Debatte Wiss.-Verl.
- Riesebrodt, Martin. 2004. „Die fundamentalistischer Erneuerung der Religion.“ In *Fundamentalismus. Politisierte Religionen*, herausgegeben von Kilian Kindelberger, 10-27. Potsdam: Brandenburgische Landeszentrale für politische Bildung.
- Rohr, Elisabeth, Wagner-Rau, Ulrike und Jansen, Mechthild M., Hrsg. 2007. *Die halbierte Emanzipation? Fundamentalismus und Geschlecht*. Königstein/Taunus: Helmer.
- Salah, Hoda. 2016. *Partizipation von Frauen am Islamismus. Ziele, Motive, Aktivitäten und Konflikte*. Wiesbaden: Springer Verlag.
- Schirrmacher, Christine. 2018. „Die Rolle der Frauen im Islamismus.“ Zentrum für politische Bildung. Aufgerufen am 10. Jänner 2021. <https://www.bpb.de/politik/extremismus/islamismus/268747/die-rolle-der-frauen-im-islamismus>
- Six, Clemens, Riesebrodt, Martin und Haas, Siegfried. 2004. *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Innsbruck: StudienVerlag.
- Stemann, Juan Jose Estobar. 2006. „Middle East Salafism's Influence and the Radicalization of Muslim Communities in Europe.“ *The Middle East Review of International Affairs* 10, Nr. 3.
- Tibi, Bassam. 1999. *Die neue Weltordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus*. Hamburg: Propyläen-Verlag.
- Tibi, Bassam. 2009. „Political Islam as a Forum of Religious Fundamentalism and the Religionisation of Politics. Islamism and the Quest for a Remaking of the World.“ *Totalitarian Movements and Political Religions* 10, Nr. 2: 97–120.

Wellhausen, Julius. 1985. *Skizzen und Vorarbeiten: Medina vor dem Islam. Muhammads Gemeindeordnung von Medina. Seine Schriften und die Gesandtschaften an ihn*. Berlin: De Gruyter.