

Giovanni Maltese

II.4 Gender: Zur Vergeschlechtlichung von Allgemein- und Vergleichsbegriffen

In der Erstauflage dieses Handbuchs plädierten Edith Franke und Verena Maske (2012) dafür, Gender als religionswissenschaftliche Grundkategorie anzusehen. Meist wird Gender jedoch nur beachtet, wenn es explizit um Status und Benachteiligung von Frauen und LGBTQIA+ oder Geschlechter von Gottheiten geht. Diese Themen sind von allergrößter Wichtigkeit. Soll die Erforschung der damit verbundenen Ausgrenzungen kein bloßes Add-on darstellen, gilt es aber, Gender und Queer Studies zusätzlich auch für vermeintlich (geschlechts-)neutrale Felder einzubeziehen. Dieses Kapitel bietet hierzu einen Ansatz. Zu den derzeit wichtigsten Debatten der Religionswissenschaft zählt die Auseinandersetzung mit den Auswirkungen der Kolonisierung auf die Entstehung des Fachs und die Erkenntnisse, die es generiert. Damit verbunden ist die Frage, inwiefern religionswissenschaftliche Allgemein- und Vergleichsbegriffe eurozentrische Schieflagen beziehungsweise Überlegenheitsansprüche des „Westens“¹ sowie Abwertung und Marginalisierung anderer Wissenstraditionen und Gesellschaften fest- und fortschreiben. Teil dieser kolonialen Geschichte ist die Bildung spezifischer Konzepte von Geschlecht. Ich möchte anhand eines Blicks auf Debatten, die in den 1930er Jahren zur Bedeutung von Religion, Islam und **Mystik** geführt wurden, zeigen, welchen Beitrag der Einbezug von Gender für diese Frage bietet.

1 „Gender“ und Religionswissenschaft

Ähnlich wie beim **Religionsbegriff**, gibt es auch zu „Gender“ in der Forschung keinen Definitionskonsens. Gender steht zunehmend für eine „**Metakategorie**“, die nicht an sich besteht, sondern interdisziplinär und „aufbauend auf schon erforschten und bestehenden Erkenntnissen neue Verknüpfungen generiert“ und so „ein spezifisches Verständnis vom und für“ den erforschten Gegenstand ermöglicht (Funk 2024, 27). Das bedeutet jedoch nicht, dass Genderverständnisse beliebig sind. Sie arbeiten sich an der sogenannten „sex/gender-Unterscheidung“ ab,

¹ Darunter werden meist die wirtschaftsstarken Industrienationen in Europa, Nordamerika und Australien zusammengefasst, deren Wohlstand maßgeblich auf koloniale Expansion und Ausbeutung zurückgeführt werden kann.

wonach *sex* für biologisches, *gender* für soziales Geschlecht steht, das kulturell interpretiert wird (Schößler und Wille 2022). Prominent wurde diese Unterscheidung durch die feministischen Women's Studies der 1970er/80er Jahre, die sich mit der Überwindung der strukturellen Benachteiligung von Frauen (Patriarchat) befassten. Gender galt dabei als kulturelle Interpretation von biologischem Geschlecht (*sex*), etwa im Sinne von Geschlechterrollen. Das ermöglichte Ungleichheiten, mit denen Benachteiligungen von Frauen gerechtfertigt wurden, als sozial konstruiert und veränderbar zu entlarven. In den 1990er Jahren häufte sich die Kritik an dieser Unterscheidung, auch angeregt von **Women of Color**, die sich im von Weißen Mittelschichtlerinnen dominierten Feminismus ausgegrenzt sahen und bald forderten, Gender „**intersektional**“ – also nicht isoliert von Kategorien wie Klasse und **race** – zu erforschen. Als einflussreichstes Werk gilt Judith Butlers *Gender Trouble* (1990, deutsch 1991). Butler griff John L. Austin's Sprechakttheorie auf, wonach Sprache Tatsachen schafft (vergleiche die Trauformel „Hiermit erkläre ich Sie zu Mann und Frau“). Butler argumentierte, auch *sex* sei nichts Feststehendes, sondern werde durch wiederholte Handlungen hervorgebracht, die eng mit der sprachlichen Verfasstheit von Kultur und Gesellschaft verbunden sind (Performativität). Etwa zeitgleich etablierten sich die Lesbian and Gay Studies, bald darauf die Transgender Studies, aus denen die Queer Studies hervorgingen. Diese greifen das Performativitätskonzept auf und hinterfragen die Annahme, dass Heterosexualität und Zweigeschlechtlichkeit natürlich oder universal seien – und alles andere Abweichungen der Norm. Sie kritisieren Konzepte von Normalität und streben eine konsequente **Dekonstruktion** selbiger an (Wilcox 2021, 10–27; Degele 2008, 23–55).

Butlers Thesen blieben nicht unangefochten. Ihnen wird unterstellt, alles in Sprache aufzulösen und die Existenz von Materie und Körper zu leugnen, was diskriminierten Minoritäten (etwa Frauen) die Grundlage ihres Gleichberechtigungskampfes raube (dazu Deuber-Mankowsky 2019). Das führte zu fruchtbaren anhaltenden Debatten: Was sind Körper und woher wissen wir etwas darüber? Woher stammen unsere Kategorien? Sind sie universal? Inwiefern sind Naturwissenschaften in kulturelle Denkweisen eingebettet? Was bedeutet das alles für eine kritische Forschung (Mendoza 2024; Villa 2019)?

Die Religionswissenschaft greift diese Debatten seit den 2000er Jahren vermehrt auf. Nebst klassischer Frauenforschung erforscht sie Diskriminierung und Emanzipation von LGBTQ-Personen in Religionen; Geschlechterzuschreibungen von Gottheiten und **Materialitäten** und wie Körper und Medien diese Prozesse und damit verbundene Machtverhältnisse bestimmen (Bauer und Höpflinger 2024; Heller und Franke 2024a; Martin, Schwaderer, und Waldner 2023; Höpflinger, Jeffers, und Pezzoli-Olgiati 2021; Wilcox 2021; Page und Pilcher 2022; vgl. das 2024 gegründete *Journal of Trans and Queer Studies in Religion*). Verstärkt wird

gefordert, vorgefasste Verständnisse aufzugeben und intersektional zu analysieren, wie im jeweils untersuchten Material Geschlecht/er(differenz und -verhältnisse), Sexualität, Norm und Abweichung konkret erzeugt werden. Zudem wird gefordert, dass sich das Fach selbstkritisch mit dem Anspruch befasst, religiöse Ansprüche auszuklammern, da dies ein Verständnis von **Säkularität** voraussetze, das auf einer öffentlich/privat-Trennung basiere, die in einer Entwertung des Weiblichen wurzle (Warne 2000; Albrecht 2023; Khan 2022; Auga 2020). Der Ertrag dieser Entwicklungen für die Bildung religionswissenschaftlicher Allgemein- und Vergleichsbegriffe ist bislang kaum erforscht (Ausnahmen: Kirchner, Albrecht, und Bachmann 2024; Khan 2022; Maltese 2021; Auga 2020).

2 Religionswissenschaft, Allgemeinbegriffe und Eurozentrismus

Im Zuge der **Eurozentrismusdebatte** wurde kritisiert, dass die Allgemein- und Vergleichsbegriffe der Religionswissenschaft westlichen Ursprungs und erst im Zuge kolonialer Unterwerfung anderen Kulturen aufgenötigt worden seien – angefangen bei „Religion“ selbst bis hin zu **religionsvergleichenden** Begriffen wie Mystik. Für andere Kontexte seien sie daher analytisch unbrauchbar. Dem wurde vor allem von globalreligionsgeschichtlicher Seite entgegnet, dass die heutige Verwendung besagter Begriffe nicht einseitig kolonial geprägt sei. Denn ihre Bedeutung war nie unangefochten. Menschen, die zu kolonisierten Gruppen gehörten, beteiligten sich aktiv an Aushandlungsprozessen über die Bedeutung von Begriffen aus europäischen Kontexten, indem sie sie zur Mobilisierung eigener, oft antikolonialer Interessen nutzten. Diese Beteiligung aus einer anderen Machtposition heraus, heißt nicht, dass sie unwirksam war. Sie zu übergehen, spricht Kolonisierten ihre Handlungsmacht (*agency*) ab und entwertet sie. Vielmehr ist der konkrete Gebrauch von Allgemeinbegriffen durch Menschen unter kolonialer Herrschaft im Licht der Definitionen, Abgrenzungen und Interessen der Kolonisierten zu analysieren (Maltese und Strube 2021; Hermann; Bergunder; Strube; Suarsana in diesem Band).

Gender wurde hierbei kaum berücksichtigt (Ausnahmen: Kirchner et al. 2024; Maltese 2021; 2023). Dies überrascht, da die Forschung zeigt, dass der Kolonialismus des 19. und 20. Jahrhunderts grundlegend auf einer binären Geschlechterordnung beruhte. Männlich und weiblich wurden als kategorial verschieden und mit spezifischen Wesenseigenschaften und Rollen versehen, die die Unterordnung des Weiblichen begründeten. Diese Hierarchie fußte auf vermeintlich natürlichen Unterschieden, abgeleitet aus der heterosexuellen Fortpflanzung als zentraler Be-

stimmung des Menschen. Vernunft, Produktivität, politische Autonomie und abstrakte Urteilskraft wurden dem Männlichen zugeschrieben, Emotionalität, Reproduktivität, Führungsbedürftigkeit, Naturtriebhaftigkeit und Erfahrungsorientiertheit dem Weiblichen. Die **Konstruktion** und Durchsetzung dieser Binärität diente dazu, Machtstrukturen zu stabilisieren, rassistische Hierarchien zu untermauern und koloniale Unterwerfung zu legitimieren, wobei vergeschlechtlichte und rassifizierende Unterscheidungen sowie koloniale Unterwerfung sich gegenseitig hervorbrachten, bedingten und verstärkten. So wurde Kolonisierten pauschal Weiblichkeit zugeschrieben, zugleich wurde ihren Gesellschaften das Fehlen einer klaren Ausdifferenzierung von Geschlechterdifferenzen unterstellt (Levine 2007; Burton 1999, Beinhauer-Köhler in diesem Band). Volle Weiblichkeit konnte so nur die Weiße, anglo-europäische Frau verkörpern, was die kolonisierte Frau dehumanisierte (Markowitz 2024). Ein weiteres Beispiel ist die Einführung von Rechts- und Verwaltungssystemen, die auf einer öffentlich/privat-Trennung basierten, wobei das Öffentliche als männlich, das Private als weiblich galt und Kolonisierten weithin das Mitbestimmungsrecht im Öffentlichen verweigert wurde (Morgenstein Fuerst 2021).

Die Vernachlässigung dieser (intersektionalen) Vergeschlechtlichung führt dazu, dass zentrale Ab- und Ausgrenzungen, auf denen die Beteiligung und Beiträge der Kolonisierten an den Aushandlungen der Bedeutung von Allgemeinbegriffen basierten, weitgehend unsichtbar bleiben. Diese Dynamiken sind bis heute wirksam, wenn über Religion diskutiert wird, siehe Debatten um Religion in der Öffentlichkeit sowie Migration, Islam und Frauenrechte. Im Folgenden zeige ich das Potential einer Analyse auf, die dieses Versäumnis für die Debatte um Allgemein- und Vergleichsbegriffe ernstnimmt.

3 Religion und koloniale Emanzipation

Von 1938 bis 1941 erschien in der weltweit gelesenen englischsprachigen Zeitschrift *Genuine Islam* der Singapur-basierten All Malaya Muslim Missionary Society ein 22-teiliger Traktat mit dem Titel „The Sovereignty of God and the Dignity of Man in Islam“ – später untertitelt „Islamic Mysticism“. Der Text gehörte zur Rubrik „Comparative Religious Studies“; Autor war Maas Thajoon Akbar (1879–1944), ein pensionierter Richter aus Ceylon, der an einem britischen Gericht gedient hatte. Singapur und Ceylon (heute Sri Lanka) waren in dieser Zeit britische Kronkolonien. Typisch für die Debatten süd- und südostasiatischer muslimischer

Intellektueller jener Zeit, ringt Akbar mit der Frage, wie sich Muslime² von ihrer Unterlegenheitsposition gegenüber dem Westen und dessen kolonialer Herrschaft emanzipieren könnten (ausführlich dazu Maltese 2023).

Akbar fordert die Muslime auf, sich als Gemeinschaft zu sehen, die nicht auf nationalen, rassischen oder klassenbezogenen Gemeinsamkeiten (3, 33; 12, 296)³ beruht, sondern auf der Religion des Islam. Die Schwäche der Muslime fuße in einem „falschen“ Verständnis der eigenen Religion, das zu intellektuellem Stillstand und zu Passivität gegenüber dem eigenen Schicksal führe (4, 113; 3, 32). Akbar möchte ein emanzipatives Verständnis anbieten, das er aus dem Sufismus und dessen spezifischer Auffassung des Einheitsprinzips ableitet. Hierzu sei es erforderlich, nicht nur Islam, sondern auch Sufismus und Religion neu zu definieren. Dabei stützt er sich stark auf den indisch-islamischen Philosophen Muhammad Iqbal (1877–1938) und auf den Mystikbegriff des französischen Philosophen Henri-Louis Bergson (1859–1941).

Drei Auffassungen sind für Akbar besonders fehlerhaft: Erstens jene, die den Islam als „semitische“ Religion und starres göttliches Gesetz begreife und besonders im arabischen Islam verbreitet sei. Die Unterscheidung zwischen „semitischen“ und „**arischen**“ Sprachfamilien sowie den Antijudaismus und **Rassendiskurs** (inklusive kulturellen Antisemitismus) seiner Zeit aufgreifend erklärt Akbar, dass dies den Islam „dem Judentum“ gleichmache, was Emotionen und Kreativität ausschließe, die zu einem dynamischen Verständnis göttlicher Gesetze und zur Emanzipation aber nötig seien (3, 38; 5, 114; 10, 335). Zweitens „fehlgeleitete Sufis“, die im Kontrast dazu, den Islam als reine mystische Kontemplation sähen. Dies beruhe auf einem „englischen“ Verständnis von Mystik (14, 37), abgeleitet aus der christlichen Mystik, die zwar den Wert spiritueller Erfahrung erkenne und so dem Christentum einen wahren Kern erhalte. Religion werde aber auf Meditation, Selbstreinigung und Weltflucht reduziert (2, 446–448; 20, 24; 22, 93–99). Drittens Auffassungen, die den Islam als privates „Glaubenssystem“ begriffen (14, 37). Grundlage sei ein westliches Religionsverständnis, abgeleitet aus dem Christentum, das den Islam ebenfalls zu Weltflucht mache. Aus Akbars Sicht nehmen alle diese Auffassungen das Einheitsprinzip des Islam (siehe unten) nicht ernst, sondern wurzelten in einem negativ-dualistischen Denken, das die unterdrückerische Haltung des Westens begründe. Der Traktat erscheint zunächst als philosophische Abhandlung, in der Geschlecht, Sexualität und *race* nur unvermittelt und beiläufig erwähnt werden. Erst bei näherem Hinsehen zeigt sich ihre Zentralität:

2 Da Akbar meist männliche Pronomen verwendet, wenn er von *Muslims*, *Christians* usw. spricht und ein binäres Geschlechterverständnis hat, verwende ich, sofern er nicht Frauen/und Männern erwähnt, die maskuline Form.

3 Belege aus dem Traktat erfolgen im Format „Teil, Seitenzahl“.

Was zunächst nach abstrakten, neutralen Vergleichsbegriffen aussieht (Religion, Glaubenssystem, Mystik) entpuppt sich bei näherem Blick als grundlegend vergeschlechtlicht.

3.1 Der „Fall“

Um den Unterschied zwischen Christentum und „richtigem“ Islam zu verdeutlichen, greift Akbar Iqbals Abhandlung zum „sogenannten Fall Adams“ auf, den das Christentum vom Judentum übernommen habe (5, 114). Für Iqbal wurzelt das christliche Weltverständnis in der „semitischen Form“ der Sündenfall-Legende. Zentrale Motive seien die Schlange, die er als „phallisches Symbol“ deutet, der Baum und die Frau, die laut Bibel aus der Rippe des Mannes erschaffen wurde. Die Frau bietet dem Mann einen Apfel, „Symbol der Jungfräulichkeit“, an, was zum „Fall“ des Menschen führt, zur Vertreibung aus dem Paradies und zur Verfluchung der Erde (Iqbal [1930] 2004, 109–111).

Demnach, so Akbar, sind Sünde und Sexualität im christlichen Verständnis gleichursprünglich. „Adams erste Übertretung“, die ihn und die gesamte Menschheit zu Sündigen und zum Tod verurteile, sei von Anfang an mit der Unterscheidung zwischen Mann und Frau, dem Sexualtrieb und ersten sexuellen Akt verbunden. Daher betrachte das Christentum den Menschen als „elementar böse“ und „verdorben“ (4, 78; 5, 114). Dies führe zu einem Konflikt zwischen Mensch und Gott, der das Kernproblem des christlichen Weltbilds sei. Diese für die westliche Religiosität typische oppositionelle „Dualität“ (1, 440) weite den Konflikt auf das Mensch-Natur-Verhältnis aus und ziehe die Abwertung der Welt der Materie sowie der Frau und nicht-westlicher Völker nach sich (4, 80; 5, 114).

Der Qur‘an dagegen, so Iqbal, lässt die Schlange weg und befreit die Erzählung „von ihrem phallischen Gepräge“; die Verbindung zwischen Sexualität, Frau und Sünde entfalle (Iqbal 2004, 110). Im Islam meint der „Fall“ nach Akbar somit keine moralische Verderbtheit, sondern einen *Aufstieg* von Triebhaftigkeit zu freiem Selbstbewusstsein (5, 114–15). Der Qur‘an betrachte den Menschen als von Geburt an sündlos. Göttliche Gesetze zu befolgen und die eigenen Triebe zu steuern, seien nicht von Beginn an zum Scheitern verurteilt, sondern eine Herausforderung zur Selbstentwicklung. Die Erde sei kein „Folterkeller“, in dem eine „verruhte Menschheit“ für ihre Erbsünde büße, sondern ein Testgelände, in dem sie ihre Potenziale entfalten könne. Der Qur‘an „sagt ‚Ja‘ zur Welt der Materie“ – die Natur sei Symbol des Göttlichen (5,115; 4, 80).

3.2 Geschlechterdifferenz

Damit gehe auch eine andere Sicht auf die „Unterscheidung der Geschlechter“ einher (Iqbal 2004, 114). Im Christentum verkörpere die Frau die Versuchung, Sexualität und das Scheitern daran. Weiblichkeit werde wie die Natur als Bedrohung gesehen, die zu unterjochen sei. Daraus folge eine Entwertung der Frau und die Weltabgewandtheit des Christentums. Das Ergebnis, so Akbar, sei ein „krankhaftes“ Verhältnis zu Sexualität und Weiblichkeit, sichtbar am „Zölibat des Klerus und Askese“ als höchste Form christlicher Spiritualität (5, 114).

Dies habe in christlichen Gesellschaften zu einem Rückschlag geführt, wie die westliche Sexualmoral zeige. Das erklärt Akbar anhand der Polygamie, die in Europa spätestens seit dem 19. Jahrhundert zitiert wurde, um Muslimen ungezügelter Triebhaftigkeit und Frauenfeindlichkeit vorzuwerfen. Die Kritik an der islamischen Polygamie⁴, wonach ein Mann mit bis zu vier Frauen verheiratet sein darf, betrachtet Akbar als Heuchelei, um vom eigenen moralischen und sozialen Versagen abzuweichen. Das Monogamiegebot und die schwierigen Scheidungsbedingungen führten zu einer Nachlebenkultur und lizenzierten Bordellen, die die Entwertung und Ausbeutung der Frau förderten. Der Islam habe die Polygamie im Interesse von schutzlosen Witwen und deren Kindern eingeführt. Im Zentrum stehe die Würde der Frau. Zugleich werde damit auch dem stärkerem „Eros des Mannes“ Rechnung getragen, der laut Akbar vom Sexualforscher Sigmund Freud belegt worden sei (12, 297–98; 14, 40). Gegen die unregulierte außereheliche Sexualität des Westens stehe hier also eine sozialgerechte vernünftig-lebensbejahende Auffassung von Natur, Sexualität und Frau.

Für Akbar ist es diese Entgegensetzung von Gott und Mensch sowie Mensch und Natur, die das negativ-dualistische Realitätsverständnis des Christentums, aus dem wiederum rassistische, koloniale und Frauenentwertung hervorgingen, begründet. Gleiches gelte auch für den Materialismus, der als Kritik an unvernünftigen Lehren des Christentums entstanden und religionsfeindlich sei. Hier bestehe Selbstverwirklichung in der ausbeuterischen Unterjochung von Natur und Mitmenschen, weil er nur das Sinnlich-Wahrnehmbare anerkenne und Emotionen wie Liebe entwerte – ähnlich wie das Christentum das Weibliche. Dort bestehe sie in Weltflucht. Der „richtige“ Islam habe dagegen ein dynamisches integrativ-wertschätzendes Realitätsverständnis (5, 114; 6, 151; 4, 80), das die Schaffung einer gerechten Welt ermögliche (3, 33).

4 Genauer wäre Polygynie, da dies nur für Männer gilt.

3.3 Mystik

Was das konkret bedeutet, erklärt Akbar anhand des erwähnten Fehlverständnisses von spiritueller Erfahrung. Die Realität erschließe sich durch die Sinne, aber auch durch das Herz, als innere Einsicht, die mit verborgenen Aspekten der Realität in Kontakt bringe (4, 80). Diese Einsicht sei integrativ, weil sie Geist nicht über Körper, Materie und Emotionen stelle und, anders als bei den aus seiner Sicht „semitischen“ **Religionsbegriffen**, einen dynamischen Zugang zum göttlichen Gesetz ermögliche. Doch Sufis (und christliche Mystiker) begriffen sie meist so, dass sie nur die innere Welt des Einzelnen verändere. Nach Bergson sei dies „unvollständige Mystik“. Um „vollständig“ zu sein, müsse sie auch auf Veränderung der äußeren Welt zielen (21, 22). Bergsons Mystikbegriff sei aber von einem christlichen Weltverständnis geprägt, weshalb er die Überwindung von Ungerechtigkeit und Unterdrückung nicht thematisiere (14, 35; 3, 33). Wie Bergson versteht Akbar Mystik somit als das Wesen von Religion und in allen Religionen angelegt, betont aber, dass sie nur im („echten“) Sufismus vollständig zur Geltung komme.

Über diesen Mystikbegriff gelangt Akbar zu einem Sufismus- und Islambegriff, der sämtliche im Kolonialdiskurs seiner Zeit hierarchische Dualismen dynamisch vereint: Herz/Verstand, Emotion/Vernunft, religiöse Erfahrung/Wissenschaft, Körper bzw. Materie/Geist, Immanenz/**Transzendenz**, Gefühl/Gesetz und Weiblichkeit/Männlichkeit. Entscheidend ist, dass er Attribute, die zur Begründung der Unterordnung von Frauen und Kolonisierten unter den weißen westlichen Mann dienten, ähnlich wie bei der Geschlechterdifferenz positiv integriert. Zugleich schafft er einen ebenso integrativen Religionsbegriff, der einen Vergleich zwischen Islam und Christentum ermöglicht und der es Akbar erlaubt, kolonialismuskritische Interessen zu formulieren. Er konstruiert das Christentum und den Westen als dem Islam unterlegen, gesteht dem Christentum aber auch Wahrheit und Entwicklungsfähigkeit zu. Erst ein derartiges Verständnis des Islam *als Religion*⁵ ermögliche Muslimen eine Emanzipation, die dem Westen überlegen sei, weil sie keine neue Unterdrückung schaffe, sondern eine gerechte Welt (3, 33). Dies nütze auch dem Christentum: Wenn es sich in diesem integrativen Sinn *als Religion* verstehe, könne es sich gegen den Materialismus verteidigen, seine Missstände (auch bezüglich Frauen) beheben und seinen wahren Kern zurückgewinnen.

5 Vgl. „Religionisierung“, Drefßler in diesem Band.

4 Analyse: Positionierung und gegenwärtige Debatten

An Frauenemanzipation ist Akbar allerdings nicht interessiert. Die „Frau“ wird von ihm als schutzbedürftig und von männlicher Führung abhängig erzeugt. Sexualität, Geschlechterdifferenz und Weiblichkeit konzipiert er so, dass sie pensionierten, zur sozioökonomischen Elite gehörenden Männern wie ihm nützen. Dies erfolgt in einem Rahmen, der Heterosexualität als Norm, Abweichungen wie den Zölibat als unnatürlich setzt. Weibliche Stimmen übergeht er: Über die Würde der Frau bestimmen Männer wie er, im Interesse ihrer Dominanz und Privilegien. So weist er „muslimische Frauen“, die „gemischtgeschlechtliche Gebete“ fordern, ab, da dies zu gegenseitiger Versuchung führe (5, 117). Akbars Interesse an Weiblichkeit entspringt primär seiner Positionierung in einem **Diskurs**, der kolonialisierte Männer abwertete und ihnen weibliche Attribute wie Triebhaftigkeit, intellektuelle Schwäche und Emotionalität zuschrieb.

Diese Positionen verschiebt Akbar, indem er die Abwertung umkehrt und westlichen Männern Triebhaftigkeit und Heuchelei vorwirft. Zugleich entwickelt er eine mystisch-islamische Männlichkeit, die weibliche Zuschreibungen positiv einbezieht, um seinen integrativen Religionsbegriff und die Überlegenheit des Islam zu behaupten. Dieses Männlichkeitsverständnis ist rassifiziert: Es beruht auf einem Mystikbegriff, der sich von angeblich „semitischen“ (Gesetzes-)Religionsbegriffen abgrenzt. Islam, Sufismus, Mystik und Religion sind somit (intersektional) vergeschlechtlicht. Religion, Geschlecht, Sexualität und *race* sind untrennbar miteinander verbunden, sodass sie Akbar nützen, um an globalen Debatten über Religion teilzunehmen und seine Position als betagter, elitären sozialen Status genießender, aber durch koloniale Zuschreibungen gekränkter Mann zu verbessern. Es überrascht nicht, dass islamische Frauenrechtlerinnen seiner Zeit diesen Mystikdiskurs weitgehend ignorierten.

Diese Ab- und Ausgrenzungen spiegeln sich in aktuellen Debatten. Sufismus wird über den Mystikbegriff meist als liberaler und inklusiver Strang des Islam gesehen (Domínguez Díaz 2024, Hicks 2011), der einen Gegenpol zu frauen- und menschenrechtsfeindlichen Strömungen darstelle. Letztere werden oft mit Rechtsschulenislam und „arabischen“ Ländern assoziiert und rassifiziert (Ahmed 2008; Hicks 2011). Dieses Bild hat auch die neuere internationale Politik geprägt (zum Einfluss von Diskursen, an denen Figuren wie Akbar und Iqbal teilnahmen, siehe Maltese 2023). So startete die indonesische Regierung nach 9/11 Kampagnen, um den lokalen Islam als sufisch und grundverschieden zum arabischen darzustellen (Hoesterey 2021). Als Partnerin der USA im ‚War on Terror‘ förderte die pakistani-

sche Regierung gezielt sufische Gruppierungen als Alternative zum „nahöstlichen“ Islam (Suleman 2018).

Die Gegenüberstellung von liberaler, inklusiver islamischer Mystik und „übrigem“ (Rechtschulen-)Islam spiegelt sich auch in der Forschung und wird von ihr gespeist. Neuere Studien kritisieren, dass die Betrachtung des Sufismus als „Anomalie“ der islamischen Tradition oft zu einseitigen Quellenanalysen führt, die auch die Agency von Frauen überbetonen, obwohl sie vergleichbar der im „nicht-sufischen Islam“ ist (Domínguez Díaz 2024, 243; Beinhauer-Köhler in diesem Band). Dies verstellt den Blick für Unterdrückungs- und Ausschlussmechanismen im Sufismus, wie Akbars Umgang mit Frauen und Andersgesinnten trotz seiner Inklusionsrhetorik zeigt.

5 Fazit

Zwölf Jahre nach dem eingangs zitierten Plädoyer von Franke und Maske (2012) beklagt Franke, dass „genderorientierte Ansätze“ noch immer vorwiegend Forschung von Frauen über Frauen in Religionen sind, was für den deutschen Kontext sicher zutrifft (Heller und Franke 2024b, 42). Dieses Kapitel, das auf vermeintlich neutrale religionswissenschaftliche Allgemein- und Vergleichsbegriffe fokussiert – verfasst von einer Person, die als Sohn einer Ausländer- und Gastarbeiterfamilie [sic!] sozialisiert wurde, in ihrem Job als Weißer Professor, an bayerischen Bahnhöfen als Person of Color gelesen wird – versteht sich auch als Beitrag, dies zu ändern.

Ein konsequenter Einbezug von Gender, im Sinne der hier vorgeschlagenen Analyse der Vergeschlechtlichung kolonialer Debatten, öffnet den Blick für gewichtige Ab- und Ausgrenzungsdynamiken⁶, die die Etablierung und Verwendung besagter Begriffe präg(t)en. Mögliche Leitfragen, die auch Analysen von Materialität und **Feldforschungsdaten** bereichern dürften, sind: Wie werden Verständnisse von Geschlechter/-differenz (inklusive Männlichkeit, Weiblichkeit, Sexualität, Normalität und so weiter), von Religion/en, *race* (und anderen diskriminierenden Kategorien) konkret und im Wechselspiel zueinander erzeugt – und zwar auch dort, wo es scheinbar nur um abstrakte Termini wie Religion oder Mystik geht? Mit welchen Zuschreibungen und welchen Folgen geht das einher? Für eine kritische Aufarbeitung der kolonialen (und patriarchalen) Verstrickung der religionswissenschaftlichen Wissensproduktion, die auch die Eurozentrismusthematik ernstnehmen, sowie zur kritischen Selbstreflexion gegenwärtiger Wissensproduktion beitragen möchte, scheint mir ein derartiger Ansatz unverzichtbar.

⁶ Allgemein zur Ausgrenzung von Wissenstraditionen, vgl. Cyranka in diesem Band.

Literatur

- Ahmed, Saladdin. 2008. „What Is Sufism?“ *Forum Philosophicum* 13 (2):229–246.
- Akbar, M. T. 1938. „The Philosophy of the Holy Quran“ [Teil 1]. *Genuine Islam* 3 (11):389–295.
- Akbar, M. T. 1939–41. „The Sovereignty of God and the Dignity of Man in Islam“ [Teile 2–22]. *Genuine Islam* (4–6) [detaillierte Quellenangaben siehe Maltese 2023].
- Albrecht, Jessica. 2023. „Queering Gender, Race, Embodiment: Approaches and Guiding Questions in Religious Studies Research and Teaching.“ *Bulletin for the Study of Religion* 52 (1):14–22.
- Auga, Ulrike. 2020. *Epistemology of Religion and Gender: Biopolitics – Performativity – Agency*. London: Routledge.
- Bauer, Benedikt und Anna-Katharina Höpflinger, Hg. 2024. *Ledas Federlesen: Ansätze einer kritischen Genderforschung zu Religion*. Leiden: Brill.
- Burton, Antoinette M., Hg. 1999. *Gender, Sexuality and Colonial Modernities*. London: Routledge.
- Butler, Judith. 1991. *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Degele, Nina. 2008. *Gender, Queer Studies: Eine Einführung*. Paderborn: Fink.
- Deuber-Mankowsky, Astrid. 2019. „Natur – Kultur: ein Dualismus als Schibboleth der Gender- und Queer Studies?“ In *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*, hg. v. Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch, 13–22. Wiesbaden: Springer.
- Domínguez Díaz, Marta. 2024. „Sufism“. In *Religion und Geschlecht*, hg. v. Birgit Heller und Edith Franke, 243–249. Berlin: De Gruyter.
- Franke, Edith, und Verena Maske. 2012. „Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/Gender“. In *Religionswissenschaft*, hg. v. Michael Stausberg, 125–140. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110258936.125>
- Funk, Wolfgang. 2024. *Gender Studies*. 2. Aufl. Paderborn: Fink.
- Heller, Birgit, und Edith Franke. 2024a. *Religion und Geschlecht*. Berlin: De Gruyter.
- Heller, Birgit, und Edith Franke. 2024b. „Methodologische und theoretische Grundlagen.“ In *Religion und Geschlecht*, hg. v. Birgit Heller und Edith Franke, 17–64. Berlin: De Gruyter.
- Hicks, Rosemary R. 2011. „Comparative Religion and the Cold War Transformation of Indo-Persian ‚Mysticism‘ into Liberal Islamic Modernity.“ In *Secularism and Religion-Making*, hg. v. Markus Dressler und Arvind S. Mandair, 141–169. New York: Oxford University.
- Hoesterey, James B. 2021. „Saints, Scholars, and Diplomats: Religious Statecraft and the Problem of ‚Moderate Islam‘ in Indonesia.“ In *Religious Pluralism in Indonesia: Threats and Opportunities for Democracy*, hg. v. C. Formichi, 185–206. Ithaca: Cornell University.
- Höpflinger, Anna-Katharina, Ann Jeffers und Daria Pezzoli-Olgiaiti. Hg. 2021. *Handbuch Gender und Religion*. 2., erweiterte Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Iqbal, Muhammad. 2004. *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*. Berlin: H. Schiler [1930. *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Kapur].
- Khan, Rabea M. 2022. „Speaking ‚Religion‘ Through a Gender Code: The Discursive Power and Gendered-Racial Implications of the Religious Label.“ *Critical Research on Religion* 10 (2):153–169.
- Kirchner, Anna, Jessica A. Albrecht und Judith Bachmann. 2024. „Geschlecht, Religion und Nation in globalen Verflechtungen: Mutterschaft in Sri Lanka, Israel und Nigeria“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 32 (1):34–55.
- Levine, Philippa, Hg. 2007. *Gender and Empire*. Oxford: Oxford University.
- Maltese, Giovanni. 2021. „Gender and the Conceptualization of Religion and Islam“. *Implicit Religion* 24 (3):387–423.

- Maltese, Giovanni. 2023. „Phallogocentrism, Global Entanglements and Comparison in the Study of Religion: Mysticism and Gender as Category of Knowledge among Muslim Intellectuals (1938–41).“ *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 9 (1):1–25.
- Maltese, Giovanni, und Julian Strube. 2021. „Global Religious History.“ *Method & Theory in the Study of Religion* 33 (3–4):229–257.
- Markowitz, Sally. 2024. *The Gender Binary and the Invention of Race*. New York: Taylor & Francis.
- Martin, Silke, Isabella Schwaderer und Katharina Waldner, Hg. 2023. *Religion und Gender: Konzepte – Erfahrungen – Medien*. Bielefeld: transcript.
- Mendoza, Breny. 2024. „Das Problem der Kolonialität des Geschlechts“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 72 (1):67–82.
- Morgenstein Fuerst, Ilyse R. 2021. „Gender, Muslims, Islam, and Colonial India“. In *The Routledge Handbook of Islam and Gender*, hg. v. J. Howe, 241–255. London: Routledge.
- Page, Sarah-Jane, und Katy Pilcher, Hg. 2022. *Embodying Religion, Gender and Sexuality*. London: Routledge.
- Schöbler, Franziska, und Lisa Wille. 2022. *Einführung in die Gender Studies*. Berlin: De Gruyter.
- Suleman, Muhammad. 2018. „Institutionalisation of Sufi Islam after 9/11 and the Rise of Barelvi Extremism in Pakistan.“ *Counter Terrorist Trends and Analyses* 10 (2):6–10.
- Villa, Paula-Irene. 2019. „Sex – Gender: Ko-Konstitution statt Entgegensetzung.“ In *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*, hg. v. Beate Kortendiek, Birgit Riegraf und Katja Sabisch, 23–33. Wiesbaden: Springer.
- Warne, Randi R. 2000. „Gender.“ In *Guide to the Study of Religion*, hg. v. Willy Braun und Russell T. McCutcheon, 140–154. London: Continuum.
- Wilcox, Melissa M. 2021. *Queer Religiosities: An Introduction to Queer and Transgender Studies in Religion*. Boulder: Rowman & Littlefield.