GENDER
OPEN
REPOSITORIUM

Die Kategorie der Religion : Ein macht- und herrschaftsanalytisch vernachlässigter Begriff in der Politischen Theorie

Ahmad, Zubair

2021

https://doi.org/10.25595/1978

Veröffentlichungsversion / published version
Sammelbandbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Ahmad, Zubair: *Die Kategorie der Religion : Ein macht- und herrschaftsanalytisch vernachlässigter Begriff in der Politischen Theorie*, in: Mauer, Heike; Leinius, Johanna (Hrsg.): Intersektionalität und Postkolonialität. Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht (Opladen: Verlag Barbara Budrich, 2021), 91-114. DOI: https://doi.org/10.25595/1978.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Politik und Geschlecht, Band 33

Heike Mauer/Johanna Leinius (Hrsg.)

Intersektionalität und Postkolonialität

Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht

Verlag Barbara Budrich

Intersektionalität und Postkolonialität

Politik und Geschlecht

herausgegeben von der Sektion
Politik und Geschlecht
der Deutschen Vereinigung für
Politikwissenschaft
Band 33

Heike Mauer
Johanna Leinius (Hrsg.)

Intersektionalität und Postkolonialität

Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht

Verlag Barbara Budrich
Opladen • Berlin • Toronto 2021

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Die frei zugängliche Open-Access-Publikation des vorliegenden Titels wurde mit Mitteln des Publikationsfonds der Universitätsbibliothek Duisburg-Essen ermöglicht. Ferner haben der Verein zur Förderung feministischer Politikwissenschaft sowie der Corona-Sonderfonds der Stabsstelle Gleichstellung an der Universität Kassel die Publikation finanziell unterstützt. Auch ein Teil der Mittel, die Heike Mauer als Trägerin des Wissenschaftspreises für Genderforschung des Ministeriums für Kultur und Wissenschaft des Landes NRW 2019 erhalten hat, sind eingeflossen.

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.

© 2021 Dieses Werk ist bei der Verlag Barbara Budrich GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CC BY 4.0): https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/
Diese Lizenz erlaubt die Verbreitung, Speicherung, Vervielfältigung und Bearbeitung unter Angabe der UrheberInnen, Rechte, Änderungen und verwendeten Lizenz.
www.budrich.de

Dieses Buch steht im Open-Access-Bereich der Verlagsseite zum kostenlosen Download bereit (https://doi.org/10.3224/84742455).
Eine kostenpflichtige Druckversion (Print on Demand) kann über den Verlag bezogen werden. Die Seitenzahlen in der Druck- und Onlineversion sind identisch.

ISBN 978-3-8474-2455-0 (Paperback)
eISBN 978-3-8474-1662-3 (eBook)
DOI 10.3224/84742455

Umschlaggestaltung: disegno visuelle kommunikation, Wuppertal – disegno-kommunikation.de
Typographisches Lektorat: Ulrike Weingärtner, Gründau – info@textakzente.de
Druck: Books on Demand GmbH, Norderstedt
Printed in Europe

Inhalt

Heike Mauer und Johanna Leinius
Einleitung: Intersektionalität und Postkolonialität –
Kritische feministische Perspektiven auf Politik und Macht 7

Nikita Dhawan und Birgit Sauer
Stuntreiter*innen: Intersektionalität und Postkolonialität in der
deutschsprachigen politikwissenschaftlichen Forschung 31

Teil I: Begriffsarbeit 41

Johanna Leinius und Heike Mauer
Gratwanderungen zwischen Differenz und Gleichheit:
Intersektionalität und Postkolonialität als Perspektiven
der kritischen feministischen Forschung 43

Laura Mohr
Queere Intersektionalität? Kritik und Transformation
gesellschaftlich-kapitalistischer Verhältnisse 67

Zubair Ahmad
Die Kategorie der *Religion*: Ein macht- und herrschaftsanalytisch
vernachlässigter Begriff in der Politischen Theorie 91

Floris Biskamp
Gayatri Spivak und der Wille zur Wahrheit: Die aktuellen Debatten um
Islam, Patriarchat und Rassismus vor dem Hintergrund von *French
Feminism in an International Frame* und *Can the Subaltern Speak?* 115

Teil II: Staat und Institutionen 137

Sonja John
Die Eliminierung der ‚Anderen' – Inhaftierung als Herrschaftsmittel..... 139

Monika Götsch und Katrin Menke
Intersektionale Ungleichheiten: Die Ökonomisierung des
deutschen Wohlfahrtsstaates und seine Folgen..... 161

Helene Gerhards
Von Patient*innenzellen und Patient*innenzahlen:
Intersektionale Perspektiven auf biomedizinische Forschung 181

Teil III: Soziale Bewegungen 205

Antje Daniel
Dekolonial und intersektional? Widersprüche der Herrschaftskritik
in der südafrikanischen Studierendenbewegung..... 207

Christine Löw
‚In Verteidigung unserer natürlichen Ressourcen':
Postkoloniale ökologische Bewegungen, Geschlechterverhältnisse
und die Sicherung von Existenzgrundlagen..... 229

Christopher Fritzsche
Ein „überkonfessionelles Bündnis" gegen die *Ehe für alle*?
Die ambivalente Haltung antifeministischer Akteure zum Islam..... 255

Teil IV: Fazit 277

Johanna Leinius und Heike Mauer
(K)einen Schlusspunkt setzen: Die Herausforderungen von
Intersektionalität und Postkolonialität im deutschsprachigen Kontext 279

Über die Autor*innen 299

Die Kategorie der *Religion*: Ein macht- und herrschaftsanalytisch vernachlässigter Begriff in der Politischen Theorie

Zubair Ahmad

„Religion is perhaps one of the most important techniques,
if not the most important, in the West."
(Mendieta 2009: 243)

1 Einleitung

Dezidiert postkoloniale Zugriffe auf Themen und Fragestellungen der Politikwissenschaft sind oft marginalisiert. Diese Randständigkeit von Postkolonialen Studien und ihren Theoretiker*innen ist nicht nur für den deutschsprachigen Kontext kennzeichnend (Pitts 2010). Ebensowenig ist sie zufällig, sondern vielmehr Konfigurationen von disziplinären wie auch öffentlichen Hegemonien und Macht in der Politikwissenschaft und der Politischen Theorie insgesamt geschuldet (Franzki/Aikins 2010: 22; Reese-Schäfer/Salzborn 2015: 10). Umso erfreulicher ist es, dass der vorliegende Sammelband diesen Umstand zum Anlass nimmt und zu neuen Perspektiven bzw. neuen Betrachtungsweisen *alter* Gegenstände einlädt. Der vorliegende Beitrag knüpft an postkolonial orientierte Arbeiten aus dem Bereich der Religionswissenschaft und Anthropologie an, um sie für die Politische Theorie im Allgemeinen und postkolonialfeministische Interventionen im Besonderen aufzuarbeiten. Die Relevanz dieser Arbeiten ergibt sich meiner Ansicht nach besonders daraus, dass Theoretiker*innen wie Talal Asad (1993; 2003), David Chidester (1996; 2000), Richard King (1999) oder Saba Mahmood (2005; 2006), um einige exemplarisch herauszugreifen, die vermeintliche Natürlichkeit von Religion problematisiert haben. Ich vertrete im Folgenden die These, dass diese und ähnliche Arbeiten helfen, eine postkolonial-feministische Auseinandersetzung mit Religion dahingehend zu erweitern, dass Religion einerseits als historisch konstituierte bzw. gewachsene, und somit als eurozentrisch formierte Kategorie sichtbar werden kann, und zweitens als dezidierte Technologie der Macht greifbar wird.

Die Politische Theorie hat die Religionsfrage vor allem im Hinblick auf ihre Rolle innerhalb liberaler Demokratien diskutiert. Hierbei wird ihr ein transhistorischer und transkultureller, d.h., universalistischer Charakter unterstellt und vorausgesetzt, ohne ihr Aufkommen genealogisch zu untersuchen (vgl. exemplarisch Eberle/Cuneo 2015). Verhandelt wurde und wird hierbei, ob und inwieweit Religion wertvoll bzw. nützlich für eine demokratisch-liberal gestaltete Staatlichkeit und Öffentlichkeit sein kann/darf/soll. Eine Aktualisierung dieser Fragestellung findet sich z.B. in den jüngeren Arbeiten von Jürgen Habermas und seiner prominenten These einer postsäkularen Wende innerhalb liberaler Demokratien (Habermas 2001; 2005). Doch nicht nur die Formation der Kategorie Religion ist innerhalb politiktheoretischer Auseinandersetzungen weitestgehend unreflektiert geblieben, sondern ebenso ihre Verquickung mit der Geschlechterfrage. Ausnahmen bilden feministische politikwissenschaftliche Arbeiten, die allerdings innerhalb der Politischen Theorie selbst randständig sind. (Berghahn/Rostock 2009; Hadj-Abou et al. 2012; Sauer/Strasser 2008). So wird z.B. analytisch kaum berücksichtigt, dass sich ein säkulares Europa immer wieder über den Zugriff auf eine als muslimisch markierte Frau sowie ihres Körpers, ihrer Sexualität und besonders ihres Kopftuchs konfiguriert. Hinsichtlich der deutschen Kopftuch-Debatte hält Heiner Bielefeldt (2005) z.B. fest, dass diese „die Funktion einer stellvertretenden Debatte über politische Grundsatzfragen" einnehme, da letztere sich „sonst nur schwer artikulieren [ließen]".

In Abgrenzung hierzu haben sich postkolonial-feministische Arbeiten mit Hilfe von macht- und herrschaftskritischen Analysen dezidiert gegen universalistische, patriarchalische und rassifizierende Tendenzen eurozentrischer Epistemologien gewandt und in ihren Interventionen u.a. auf die Zentralität von situiertem Wissen, kontextualisierten Mikropolitiken und Subjektformationen hingewiesen (Davis 1981; Fink/Leinius 2014: 119ff.; Lewis/Mills 2003: 1ff.). Vor allem die Kämpfe und Erfahrungen von veranderten[1] Frauen haben wichtigen Raum eingenommen, um koloniale wie auch postkoloniale Diskurse und Praktiken zu problematisieren und die hegemoniale Wirkmächtigkeit und Operationalisierungen derselben kritischen zu reflektieren (Mohanty 1984; Spivak 1994). Im Zuge dieser Sichtbarmachung ist auch die Frage nach Religion aufgetaucht und aus unterschiedlicher Perspektive thematisiert worden. Allerdings scheint hier eine doppelte Bewegung charakteristisch zu sein: Religion ist entweder als Teil eines hegemonialen Orientalismusdiskurses analy-

1 „Verandert" bezieht sich hier auf den Begriff der *VerAnderung*, also auf jenen sozialen und psychologischen Prozess, der bestimmte Gruppen als anders markiert und entsprechend marginalisiert bzw. ausschließt. Dies kann über verschiede Kategorien geschehen, die sich auf Geschlecht, Sexualität, Rassebegriffe, Religionsverständnisse, Kultur oder eine Kombination aus diesen fokussieren. Für den postkolonialen Forschungszusammenhang vgl. Bill et al. 2013: 188ff. Für den deutschen Zusammenhang siehe Reuter 2002.

siert worden, der Frauen z.B. über (post-)koloniale Kopftuch- und Haremsdiskurse orientalisiert und verandert (Ahmed 1982; 1992; Yeğenoğlu 1998), oder Religion ist als Teil von patriarchalischen Strukturen thematisiert und analysiert worden (Mernissi 1991; 2003). Diese beiden Zugriffe hinsichtlich der Religionsfrage haben sich besonders nach dem 11. September 2001 liberal-säkularen Konfigurationen von Hegemonie, Marginalisierung und Ausschluss zugewandt. Im Zentrum dieser Erweiterung stehen u.a. jene gewaltvollen und hegemonialen Diskurse und Praktiken, die Subjekte als dezidiert *religiöse* (und vor allem *muslimische*) markieren, der muslimischen Frau jedwede Handlungsmacht absprechen, ihre Perspektiven und ihr situiertes Wissen verschweigen und *den* Islam primär als eine frauenfeindliche Kultur sehen, die zwangsläufig in Opposition zur säkularen Moderne und europäischer Kultur stehen muss (Brown 2006: 149ff.; Butler 2008; El-Tayeb 2011: 81ff.; Mamdani 2007; Scott 2007). In diesem Zuge wurde auch auf das Zusammenspiel von einem Orientalismusdiskurs, Anti-Islamdiskurs und liberal-säkularer Gouvernementalität einerseits und die Regulierung von Geschlecht andererseits hingewiesen, die über die Zurufe einer vermeintlichen Emanzipation geleistet wird (Aguilar 2018; Amir-Moazami 2013; Farris 2017).

Trotz dieser wichtigen postkolonial-feministischen Interventionen und Perspektiven, so mein Argument, ist die Kategorie der Religion noch nicht vollumfänglich und als eigenständige Kategorie analytisch hervorgetreten. Dieser Umstand, so scheint mir, ist weniger postkolonial-feministischen Analysestrategien, sondern vielmehr Postkolonialen Studien selbst geschuldet, die lange Zeit die Kategorie der Religion analytisch unbeachtet gelassen haben (Aguilar/Ahmad 2017: 132ff.). Im folgenden Beitrag gilt es daher etwas hervorzubringen, was ich nach Michel Foucault als unterworfenes Wissen beschreibe: Wissen über die Kategorie Religion, welches „unter funktionalen Zusammenhängen und formalen Systematisierungen" der politiktheoretischen wie auch postkolonial sowie postkolonial-feministischen Wissensproduktion „verschüttet" geblieben ist (Foucault 2001: 21). Dieses verschüttete Wissen ist einerseits jenes um die Historizität des Religionsbegriffs und andererseits um die Reichweite wie auch Wirkmächtigkeit der Machteffekte, die mit ihrer eurozentrisch-kolonialen Gewordenheit einhergehen. Beides gilt es hier deutlicher herauszuarbeiten und hierbei immer wieder mit der Geschlechterdimension in Diskussion zu bringen. Während die Politische Theorie meines Wissens überhaupt keine Reflexion in diese Richtung geleistet hat, haben Postkoloniale Studien wie auch postkolonial-feministische Interventionen zwar Aspekte der Machteffekte analysiert, der Kategorie Religion jedoch, wie ich meine, ihre epistemisch wie auch politische Eigenständigkeit noch nicht ganz zugesprochen. Es ist meine Behauptung, dass es sich hierbei nicht um eine eigenwillige Auseinandersetzung mit der Religionsfrage handelt, die bloß einzelne Autor*innen betrifft, sondern dass vielmehr der gegenwärtige Modus der Auseinandersetzung es erschwert, der Kategorie der Religion analytischen Mehrwert

zuzusprechen – einen Mehrwert, ähnlich wie wir es mit Geschlecht, Klasse oder Rasse[2] schon getan haben und weiterhin tun. Der Beitrag ist folgendermaßen organisiert: Zunächst geht es mir in den beiden folgenden Abschnitten um die Herausarbeitung von Leerstellen innerhalb der Politischen Theorie (Abschnitt 2) wie auch Postkolonialen Studien (Abschnitt 3). Hierbei argumentiere ich, dass beide, wenn auch auf unterschiedliche Weise, Religion nicht als eine Kategorie mit einer eigenen Historizität verhandeln, sondern ihre Existenz immer schon als solche gesetzt haben. Abschnitt 4 und 5 untersuchen dann explizit die Formation von Religion als Kategorie, die einerseits verhilft, Verhältnisse nicht nur epistemisch, sondern ebenso politisch zu ordnen.

2 *Disciplinary Constraints*: *Religion* innerhalb der Grenzen der Politischen Theorie

Die „Wiederkehr der Götter" (Graf 2004) in die Arena nationalstaatlicher und internationaler Politik, wie die neue Sichtbarkeit von Religion immer wieder bezeichnet wird, hat Religion zu einem gesellschaftspolitisch relevanten und weltpolitisch brisanten Thema werden lassen. Zwar wird der Religion im Rahmen des Säkularisierungstheorems immer wieder ein Macht- und Funktionsverlust attestiert, doch „von einem bevorstehenden ‚Aussterben' der Religionen oder des Religiösen" (Reder/Schmidt 2008: 10) wird kaum noch gesprochen. Daher hat auch die Politikwissenschaft in den letzten Jahren begonnen, der Religion verstärkt Aufmerksamkeit zu schenken. Aufgrund der „säkularisierungstheoretische[n] Vorzeichen" (Minkenberg/Willems 2003: 33) des Fachs lange Zeit unberücksichtigt und irrelevant geblieben, haben komplexe Prozesse religiöser „Entprivatisierung" (Casanova 1994: 5) und „Revitalisie-

2 Ich setze Rasse in der Aufzählung bewusst nicht in Anführungsstriche. Selbstverständlich teile ich das Argument, dass Rasse, rassistisch oder affirmativ verwendet, eine diskursive (soziale, politische, wissenschaftliche, etc.) Konstruktion darstellt, dass Rasse quasi nicht per se existiert und diese demnach keine natürliche Kategorie ist. Ebenso gilt dies aber auch für Geschlecht (Butler), Nation (Anderson) und, wie ich in meinem Beitrag anhand von verschiedener Literatur diskutiere (besonders Asad), auch für Religion. Kurzum, in der Aufzählung lasse ich die Anführungszeichen weg, weil sie Rasse zwar als eine diskursiv-sozial konstruierte Kategorie markieren würden, gleichzeitig aber Geschlecht, Nation und besonders Religion mit einer gewissen Aura von Natürlichkeit versehen würden, die keiner dieser Kategorien inhärent ist. Und auch wenn diese Position noch nicht zu Ende gedacht ist, geschweige denn an dieser Stelle weiter ausgeführt wird, scheint es eine Politik der Anführungszeichen zu geben, die ein ganzes Arsenal an epistemologischen und ontologischen Prädispositionen mit sich bringt und somit „Rasse" als diskursiv konstruiert markiert und Religion als natürliches Phänomen annimmt.

rung“ (Habermas 2005: 120) Religion seit spätestens den 1990er Jahren verstärkt in das politikwissenschaftliche Forschungsinteresse rücken lassen. Religion sei, so z.B. Tine Stein (2004: 328), unverzichtbar geworden, „um die Herausbildung der modernen politischen Ordnung zu untersuchen“. Konsequenterweise beschäftigen sich mittlerweile verschiede Subdisziplinen der Politikwissenschaft mit dem Gegenstand der Religion (vgl. Bellin 2008; Hildebrandt/Brocker 2008; Pickel 2011; Werkner 2011). Fragen nach der Verhältnisbestimmung von Religion und Moderne, der gesellschaftspolitisch dienlichen Funktion und Relevanz von Religion oder aber auch nach dem (normativ erwünschten) Verhältnis der Religion mit dem Säkularen haben in den letzten Jahren starkes Interesse erfahren. Die inhaltliche Auseinandersetzung hierzu tätigt sich vornehmlich über die Begrifflichkeiten der Säkularisierung und des Säkularismus, die in diesem Zuge ebenfalls einer kritischen Neubewertung unterzogen werden (vgl. Calhoun/Juergensmeyer/Van Antwerpen 2011; Warner et al. 2010).

Auch wenn das Narrativ der Wiederkehr der Religion letztere zu einem politikwissenschaftlichen Forschungsthema und -gegenstand gemacht hat, ist jedoch eine „theoretische Grundlagenreflexion, die sich insbesondere dem Begriff der ‚Religion‘ annimmt, […] bisher weitgehend ausgeblieben“ (Hildebrandt/Brocker 2008: 9). In Konsequenz führt dies dazu, dass liberaltheoretische Auseinandersetzungen sich zwar die Frage nach der gesellschaftspolitischen Rolle und Funktion von Religion stellen, jedoch weniger nach dem Gewordensein des Gegenstands selbst fragen. Bei liberaltheoretischen Auseinandersetzungen dominieren hingegen die europäischen Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, welche als historisches „Trauma“ (Stein 2004: 318) dem gegenwärtigen säkularen Zusammenhang als „genealogische Erklärung“ und „normative Rechtfertigung“ (Casanova 2009: 8) dienen. Die europäischen Religionskriege bilden hierbei ein zentrales Motiv, um einerseits den friedlichen Charakter des säkularen Staates und entsprechender Öffentlichkeit zu konstruieren wie auch andererseits Religion als grundsätzlich konfliktbehaftet zu verstehen (vgl. hierzu kritisch Cavanaugh 2009). Darüber hinaus ist für das Narrativ der Wiederkehr der Religion kennzeichnend, dass Religion grundsätzlich aus säkularisierungs- und liberaltheoretischer Perspektive diskutiert wird. In konzeptioneller Hinsicht führt dies dazu, dass eine politiktheoretische Beschäftigung mit dem Gegenstand der Religion von Fragen der weltanschaulichen Neutralität des Staates, der politischen Doktrin des Säkularismus oder der Rekonfiguration von Öffentlichkeit dominiert wird. Hierdurch bleiben nicht nur historische Verläufe jenseits Europas marginal, sondern ebenso die konzeptionellen Konsequenzen dieser außereuropäischen Geschichtlichkeiten. Solcherlei eurozentrische und damit säkularisierungs- und liberaltheoretische Vorzeichen sowie Setzungen finden sich innerhalb der Politischen Theorie durchweg, sei es bei Gründungsvätern wie John Locke (1957), der dem normativ sinnvollen Verhältnis zwischen Staat und Religion besondere Aufmerksamkeit

schenkt, oder bei späteren Vertretern, die ebenso um die normative Verortung und Rolle von Religion in Bezug auf Staat und Öffentlichkeit besorgt bleiben, weniger aber das eurozentrische Paradigma und seine säkularisierungs- bzw. liberaltheoretischen Setzungen hinterfragen (Audi 1990; Böckenförde 1991; Casanova 1994; Eberle/Cuneo 2015; Habermas 2001; 2005; Rawls 2002; Rorty 1999). Kurzum, das analytische Feld der Politischen Theorie ist demnach so konfiguriert, dass die Analyse von und Beschäftigung mit Religion zwangsläufig unter Vorzeichen stattfindet, die nicht nach dem Gewordensein der Kategorie der Religion fragen, sondern dieselbe als gegeben voraussetzen und entweder in staatstheoretischer oder öffentlichkeitstheoretischer Richtung diskutieren.

Anstatt Säkularisierungs- und liberaltheoretische Perspektiven als neutral zu verstehen, deuten postkolonial-feministische Interventionen dieselben hingegen als hegemoniale Formen der VerAnderung, Marginalisierung und Regulierung von bestimmten Körpern (Butler 2008; Scott 2007). So konstituiert und reguliert z.B. die Debatte um das Kopftuch nicht nur das Verständnis des weltanschaulich neutralen Staates, während derselbe eine dezidiert geschlechterspezifische und religiöse Diskriminierung gegenüber kopftuchtragenden Frauen betreibt (Chahrokh 2009), sondern verandert bestimmte Körper innerhalb säkular-liberaler Gesellschaften und Rechtsdiskurse (Berghahn/Rostock 2009; hier bes. Barskanmaz 2009). Hierbei operieren sowohl *der* Islam als auch *die* muslimische Frau (mit aber auch ohne Kopftuch) als konstitutive und oppositionelle Außenseiter wie auch symbolische Platzhalter für politische Grundsatzdebatten (Bielefeldt 2005; Bracke/Fadil 2008: 2; Hurd 2008: 49; Rommelspacher 2010). Aus postkolonial-feministischer Perspektive werden weltanschauliche Neutralität wie auch der Säkularismus entsprechend nicht als ausschließlich friedenstiftende und freiheitkonstituierende normative Ordnungen verstanden, sondern als regulierende Techniken, wie sie z.B. Wendy Brown (2006) für die Toleranz herausgearbeitet hat. Für den deutschen Kontext hat sich der anfängliche Fokus auf das Kopftuch mittlerweile ausgeweitet und markiert in der Deutschen Islam Konferenz eine institutionalisierte Form der VerAnderung sowie Regulierung von Islam und als muslimisch markierten Subjekten (Aguilar 2018; Amir-Moazami 2013; Daniel 2012; Tezcan 2012). Doch diese postkolonialen Auseinandersetzungen haben ihre eigenen Begrenzungen, die im Folgenden diskutiert werden sollen.

3 *Religion* und Postkoloniale Studien: Von Leerstellen und blinden Flecken

Eine Genealogie der Kategorie Religion, welche die Gewordenheit der Kategorie nachvollzieht, sowie ihre macht- und herrschaftsanalytischen Aspekte vollumfänglich hervorhebt, hat auch eine postkoloniale Theoriebildung noch nicht in aller Gänze durchdrungen (Aguilar/Ahmad 2017: 133ff.). Innerhalb kritisch-postkolonialer Forschung galt die Kategorie Religion lange Zeit als „unlesbar" (Young 2012) und war grundsätzlich durch Abwesenheit markiert. Vor nicht allzu langer Zeit konnte z.B. Andreas Nehring (2012: 335f.) noch festhalten, dass kaum „eines der einschlägigen Einführungswerke in das Feld postkolonialer Theorie […] den Bereich ‚Religion' [überhaupt erwähnt]. […] Während beispielsweise ‚Rasse' und ‚Gender'", so Nehring weiter,

„zu zentralen Themen kulturwissenschaftlicher und postkolonialer Diskurse avanciert sind, und ihre Konstruiertheit mit größtmöglicher Energie analysiert und ihr ‚Wesen' in vielfältiger Weise de-konstruiert wird, scheint Religion allenfalls ein kulturgeschichtliches Sonderphänomen zu sein, das aus den kolonialen Archiven hin und wieder auftaucht, das für die gegenwärtige Theoriebildung aber keine Rolle mehr spielt" (ebd.: 335f.)

Kurzum, die Kategorie Religion hatte bis vor kurzem auch innerhalb der postkolonialen Theoriebildung keinen *offiziellen* Status einer *autonomen* (Analyse-)Kategorie, welcher gerechtfertigt hätte, postkolonial-kritische Analysestrategien an sie zu richten. Diese Kritik ist jedoch nicht neu. Schon in den 1990er Jahren hatte Susan Harding (1991: 375) auf diese Diskrepanz aufmerksam gemacht. Demnach seien, so Harding,

„antiorientalizing tools of cultural criticism […] better suited for some ‚others' and not other ‚others' – specifically, for cultural 'others' constituted by discourses of race/sex/class/ethnicity/colonialism but not religion, at least not Christian religion" (ebd.).

Hardings wichtiger Einwand lässt sich meines Erachtens nach auf die Kategorie Religion ganz allgemein übertragen, dessen Analyse innerhalb postkolonialer Beschäftigungen bis vor Kurzem noch verschüttet gewesen ist und dessen Machteffekte nur allmählich zum Vorschein kommen. So nahm z.B. erst die dritte Edition von Bill Ashcroft, Gareth Griffiths und Helen Tiffins *Postcolonial Studies. The Key Concepts* (2013: 226) Religion mit den folgenden Worten in das mittlerweile autoritative Kompendium postkolonialer Forschung auf:

„There has been no more dramatic shift in recent times in postcolonial studies than the growing awareness of the role religion has played in both the practices of colonization and the developments which have occurred since political independence in the postcolonial world" (ebd.).

Gleichzeitig ist diese neue Sichtbarkeit von Religion jedoch davon geprägt, dass sie als eine schon gegebene Größe auftaucht, die lediglich in bestehende Analyseraster aufgenommen wird, um die Phänomene des Kolonialismus, Nationalismus oder der Globalisierung zu analysieren. Anders als z.B. *Rasse* oder *Geschlecht* operiert *Religion* als transhistorische und transkulturelle Analysekategorie, die zu schon bestehenden Analyserastern hinzuaddiert werden kann (vgl. Aguilar/Ahmad 2017). Zwar lässt sich hierüber durchaus ein neuer analytischer Blick hinsichtlich der Mechanismen und Funktionsweisen (post-)kolonialer Macht gewinnen, doch bleibt dieser beschränkt. Gerade der Orientalismus operiert immer wieder als wichtiger Referenzrahmen, um die Formation von Religion nachzuvollziehen. Exemplarisch sei hier auf die sowohl innerhalb der Postkolonialen Studien als auch Religionswissenschaft breit rezipierten und wichtigen Arbeiten von Richard King (1999) und Tomoko Masuzawa (2005) verwiesen, die den Diskurs der Religion primär als Diskurs der VerAnderung deuten, Religion aber nie als eigenständige analytische Kategorie diskutieren.

Auch innerhalb einer postkolonial-feministischen Theorie lassen sich Leerstellen hinsichtlich der historischen Formation von Religion und ihren spezifischen Machttechnologien ausmachen. So wird Religion wiederkehrend im Rahmen von (neo-)kolonialen, orientalistischen bzw. antimuslimischen Rassismusdiskursen analysiert (vgl. Attia 2009; Rostock/Berghahn 2008; Shooman 2012) oder auch über die Zusammenhänge von Mission und Kolonialismus bzw. Religion und Nationalismus analysiert (Castro Varela/Dhawan 2015: 54-73). Diese Analysen haben ihren berechtigten und wichtigen Platz innerhalb postkolonial-feministischer Forschung, den es sicherlich noch auszubauen und zu erweitern gilt. Nichtsdestotrotz gilt auch hier, was für den größeren Zusammenhang der Postkolonialen Studien festgehalten werden kann: Religion taucht hier weniger als eigenständige Analysekategorie auf, sondern als eine, die verhilft, Phänomene des Kolonialismus, des Orientalismus oder des Rassismus analytisch besser zu verstehen. Der Blick auf die historische Formation der Kategorie Religion wie auch ihr dezidiertes Wirken als Machttechnologie bleibt durch diese analytischen Zusammenhänge jedoch randständig bzw. verdeckt. Während Religion dann hinsichtlich ihrer epistemologischen Konfiguration weiterhin stabil bleibt, d.h., als eurozentrisch konstituiertes Objekt operiert, bleibt ihre spezifische Wirkmächtigkeit als Technik der Macht und Herrschaft unsichtbar. Beides soll im Folgenden eingehender besprochen werden.

4 Zur historischen Formation und Universalisierung von *Religion*

Zunächst gilt der wiederkehrende Hinweis, dass die Idee von Religion kein transhistorisches und transkulturelles Phänomen darstellt, sondern dass solch eine Annahme selbst ein eurozentrischer Effekt ist. Religion ist in diesem Sinne weder eine vermeintlich neutrale Beschreibungskategorie noch ein von Natur aus gegebenes Phänomen. Vor allem die Arbeiten von Talal Asad sind emblematisch für eine genealogische Problematisierung von Religion und die Sichtbarmachung der historischen Formation derselben. Die Bestimmung der Religion und des Religiösen ist nach Asad nicht nur an partikulare historische Modularitäten gebunden, die konkreten Einfluss auf den definitorischen Akt nahmen, sondern vielmehr ein handfestes Ergebnis diskursiver Prozesse im Rahmen eben dieser sozialhistorischen Kontexte (Asad 1993: 29; 2001: 220). Folglich waren es nach Asad kontextbezogene Diskurse und soziale Praktiken, die dazu beigetragen haben, dass Religion auf eine bestimmte Art und Weise verstanden, definiert und konstruiert wurde (Asad 1983: 239; Shaikh 2008: 205). Unter anderem ist John Lockes *Ein Brief über die Toleranz* in der Forschung wiederkehrend angeführt worden, um in besonderer Weise die Geburt eines modernen und primär nach innen gerichteten Religionsbegriffs zu verdeutlichen (Nongbri 2013: 101ff.). In dieser modernen Konnotation wurde Religion dann immer mehr zu einem „komplexe[n] Gebilde aus Tradition[en] und Praktiken, mit dem Menschen *aller* Kulturen in Beziehung treten zu dem, was ihnen als göttlich oder heilig gilt und mit ihrem Welt- und Selbstverständnis sowie der Bewältigung des Daseins zu tun hat“ (Franz 2007: 350, Hervorhebung Z.A.). Religion wurde demnach zu einer transhistorischen und transkulturellen Kategorie.

Solch eine europäische „Erfindung von Religion“ ist auf „intime Weise“ mit Momenten der Macht und Herrschaft verwoben (Peterson/Walhof 2002: 6f.). Innerhalb der Forschung wird die Genese des souveränen Staats besonders hervorgehoben, durch die sich das dezidiert moderne Konzept Religion formiert hat und ebenso mit neuen Verständnissen von Wissenschaft und Subjekt einherging (Asad 1993: 43; Cavanaugh 1995). Während Religion vor der Genese des modernen Staats sowohl die äußeren Praktiken als auch inneren Angelegenheiten des Gläubigen regelte, wird sie im Rahmen des modernen Staats auf die Angelegenheit der Seele beziehungsweise des seelischen Heils beschränkt und von körperlichen Praktiken getrennt. So wird z.B., um nochmal an Lockes *Brief über die Toleranz* zu erinnern, die Sorge um die Seelen auf der „Gewißheit des [eigenen] Urteils“ und auf dem „Fürwahrhalten“ (1957: 15) fußen und weniger körperliche Praktiken zur Konsequenz haben. Während Religion im Rahmen des modernen Staats *als* Innerlichkeit und Glauben kon-

figuriert werden wird, werden dem souveränen Staat von hieran die disziplinierenden wie auch gouvernementalen Regulierungen der körperlichen Praktiken obliegen (Cavanaugh 1995: 405; 2009: 78ff.). Religion wird hierbei, wie ich im nächsten Abschnitt ausführe, als dezidierte Technik ihren Platz innerhalb dieser größeren Regulierungstechnologien finden. Die Frage nach der Geschlechterdimension ist in diesen postkolonialen Arbeiten kaum bis gar nicht reflektiert, obwohl sich die moderne Kategorie Religion, historisch gesehen, auch im Zusammenhang mit der Kategorie Geschlecht formiert hat. Eine Ausnahme stellt Saba Mahmoods *Religious Difference in a Secular Age* (2016: 114ff.) dar, in der sie für das (post-)koloniale Ägypten aufzeigt, wie Religion und Familie sich unter den Bedingungen des modernen Säkularismus als verwobene Teile des Privaten formierten und hierbei als moderne Technologien einer vergeschlechtlichten Regierung sowie sexuellen Regulierung operierten. Ein Effekt dieser Formation ist die Privatisierung von beidem, von Religion wie auch Familie, die nun unter den Bedingungen des modernen Staates und seiner Modalitäten zu funktionieren haben.

Neben der Herausarbeitung dieser Formationen haben anthropologische und religionswissenschaftliche Arbeiten auch auf die systematischen Auslassungen kolonialer Erfahrungen und Geschichten hingewiesen, die wichtig sind, um die Globalisierung der Kategorie Religion zu verorten. Davon ausgehend, dass der europäische Kolonialismus „den Rang und die Bedeutung eines zentralen, umfassenden, Strukturen sprengenden welthistorischen Ereignisses" (Hall 1997: 230) hat, der als „konstitutiver Bestandteil" (Reuter/Villa 2010: 18) der Moderne verstanden werden muss, überträgt sich diese Einsicht auf die Auseinandersetzung mit der Religion. So hält z.B. Sheila Greeve Davaney (2009: 1329) fest, dass die „westlichen Konstruktionen" von „säkular" oder „religiös" nicht nur eine europäische Genealogie vorweisen, sondern sich ebenso im Zuge des europäischen Kolonialismus konstituiert haben:

„[O]ur modern Western constructions of both the secular and the religious took place in very particular historical moments. They emerged in a Europe undergoing political, economic, and cultural transition and, importantly, they took shape during a period of colonial expansion. […] [T]hese notions did not only develop in Europe and relate to the internal political dynamics of an emerging European modernity but were also the products of, functioned within and served the expanding colonial projects of European powers in places such as Africa (ebd.)".

Doch Religion ist innerhalb der Kolonie keine schon vorhandene Kategorie, mit welcher innerliche und/oder körperliche Praktiken bezeichnet werden. Wenn nämlich Religion in ihrer historischen Formation sowie epistemischen Konfiguration, so z.B. Jürgen Osterhammel (2010: 1241), als „ein Produkt europäischer, insbesondere protestantisch orientierter Intellektueller" verstanden werden kann, dann bedeutet dies in Konsequenz, dass Religion im Rahmen einer kolonialen Begegnung nicht bloß entdeckt, sondern erst konstruiert und konstituiert werden musste. Demnach ist Religion nicht als selbstverständlich

für die kolonisierte Bevölkerung zu betrachten (Smith 1963: 53ff.; Smith 2004: 193f.). Vielmehr wurden ganze Religionssysteme durch ein koloniales Wissens- und Machtregime geschaffen und im Rahmen imaginärer Geografien verortet und fixiert (Nongbri 2013, 106ff.). Missionare und Theologen, Anthropologen und Religionswissenschaftler wie auch Kolonialpolitiker und -beamte, darum bemüht heterogene Formen und Ordnungen außereuropäischen Lebens zu kartographieren und zu klassifizieren, verwendeten hierfür die universalistische Beschreibungskategorie Religion, häufig auch in Zusammenhang mit jener der Rasse (Asad 2003: 31; Clark 2017; Maldonado-Torres 2014; Peterson 2002: 38). Ähnlich wie bei der Kategorie Rasse wurden auch mit Hilfe der Kategorie Religion ganze Geografien und Bevölkerungen als dezidiert religiös klassifiziert und als veranderte Subjekte sichtbar (Masuzawa 2005). Die Universalisierung einer provinziellen Kategorie, nämlich Religion, tätigte sich demnach vor den materiellen und epistemologischen Hegemonien der europäischen Kolonisierung (King 2010: 299; van der Veer 2001: 25). Es wäre an dieser Stelle problematisch nach indigenen Äquivalenten zu Glauben, Spiritualität oder Theologie zu suchen. Nicht nur, dass diese Termini ebenfalls zu einem eurozentrischen Begriffsrepertoire gehören, sondern vielmehr projizieren sie erneut epistemische Konfiguration auf außereuropäische Lebensformen und ihre Ordnungen.[3]

Beides zusammengenommen verhilft, die spezifische Formation sowie Universalisierung der Religion deutlicher zu machen und für weitere Auseinandersetzungen bereitzustellen. Wenn ein universaler Religionsbegriff das Ergebnis von konkreten historischen Prozessen ist, die sich ab dem 16. Jahrhundert in Europa und in den Kolonien tätigen, dann lässt sich ein transhistorisches und transkulturelles Verständnis von Religion auch in der Politischen Theorie nicht aufrechterhalten. Hinzukommt, und das folgt im nächsten Abschnitt eingehender, dass diese Arbeiten ebenso auf die macht- und herrschaftsanalytischen Aspekte von Religion aufmerksam gemacht haben, die in der Politischen Theorie bisher kaum Eingang gefunden haben.

3 An dieser Stelle kann dieser wichtige Punkt nicht weiter ausgeführt werden. Grundsätzlich gilt, dass die Geschichten, Erfahrungen und Realitäten religiöser Subjekte sich nicht vollumfänglich in eurozentrischen Begriffen wie Religion, Glauben, Theologie oder Spiritualität wiederfinden. Innerhalb des Islam, um ein exemplarisches Beispiel zu nehmen, wird derselbe als Dīn bezeichnet. Diese Bezeichnung ist von Orientalist*innen und Islamwissenschaftler*innen wiederkehrend mit ‚Religion' übersetzt und wiedergegeben worden (vgl. exemplarisch Gardet 1991: 293ff.). Andererseits haben jüngere Arbeiten (Karamustafa 2017) darauf aufmerksam gemacht, dass Dīn eben nicht mit Religion übersetzt werden kann, da sowohl das semantische Feld als auch die Kosmologie des Begriffs weiter gefasst sind als dass dieser unter dem eurozentrischen Begriff ‚Religion' oder ‚Glauben' subsumiert werden könnte. Kurzum, Islam als Religion, Glauben oder mit Spiritualität zu übertragen, bedeutet die muslimischen Lebensformen, ihre Begrifflichkeiten und Kosmologien durch eurozentrische Begriffe zu kanalisieren und entsprechend zu beschneiden.

Zubair Ahmad

5 *Religion* als politische Technologie der Macht in der Kolonie

Wie weiter oben schon beschrieben, ist eine macht- und herrschaftssensible Perspektive auf Religion innerhalb der gegenwärtigen Politischen Theorie ausgeblieben. Ich habe dies mit dem Verweis auf die Hegemonie des säkularisierungs- und liberaltheoretischen Paradigmas begründet, da letzteres die Fragen nach Macht und Herrschaft schlichtweg nicht stellt. Zwar wird der Religion Macht- und Herrschaftsanspruch zugesprochen, weshalb das säkularisierungs- und liberaltheoretische Paradigma dieselbe zu beschränken sucht, doch wird der Raum des Politischen, also Staat und Öffentlichkeit, in gegenwärtigen Arbeiten zur Religionsfrage kaum aus einer Analytik der Macht betrachtet. Dies erklärt auch, warum sich politische Theoretiker*innen gerade in Bezug auf die Religionsfrage schwertun, danach zu fragen, welche Formen der Gewalt, des Ausschlusses und der Marginalisierung von liberal-säkular konfigurierten Staaten, seinen Institutionen wie auch Technologien ausgehen (Fernando 2014). Doch gerade der Bezug auf die Kolonie macht deutlich, dass das Politische keinesfalls ein macht- und herrschaftsfreier Raum ist. Auch wenn die effektiven Geschichten des europäischen Imperialismus sowie Kolonialismus unterschiedlich ausfallen mögen, lässt sich aus postkolonialer Perspektive dennoch festhalten, dass ihre gewaltvollen politischen, ökonomischen und ideologischen Kräfte schlussendlich die außereuropäische Welt nicht nur „unwiderruflich verändert" und kolonisierte Subjekte für das Projekt der Moderne „zwangsverpflichtet" (Scott 2004: 8f.) haben, sondern ebenso darauf abzielten, bestimmte politisch-ethische Subjekte hervorzubringen und dieselben zu regieren:

„In the colonial world the problem of modern power turned on the politico-ethical project of producing subjects and governing their conduct. What this required was the concerted attempt to alter the political and social worlds of the colonized, an attempt to transform and redefine the very conditions of the desiring subject. The political problem of modern colonial power was therefore not merely to contain resistance and encourage accommodation but to seek to ensure that both could only be defined in relation to the categories and structures of modern political rationalities" (Scott 1999: 52).

Es ist aus dieser Perspektive, dass Religion als eine koloniale Technologie der Macht aufkommen wird, als ein Instrument innerhalb des kolonialen Arsenals, das als „dichter Durchgangspunkt für die [kolonialen] Machtbeziehungen" zwischen „[kolonialen] Verwaltungen und [kolonisierten] Bevölkerungen" (Foucault 2008: 1106) operieren wird. Über die Kategorie der Religion werden gezielt materielle wie auch moralische Verhältnisse der Kolonie und seiner Subjekte in den Blick genommen, als *religiös* markiert bzw. klassifiziert wie auch produziert. Innerhalb kolonialer Machtbeziehungen wird Religion nicht

nur als Objekt der Wissensproduktion etabliert, wie oben teilweise schon ausgeführt, sondern zu einer konkreten Ordnungskategorie kolonialer Macht, um bestimmte Orte, Populationen und Praktiken über den Zugriff der Religion zu markieren, disziplinieren und regieren. In diesem Zuge wird Religion zur Strategie und Taktik innerhalb der Ökonomie kolonialer Macht.

Wie oben schon angeführt, ist Religion in der Kolonie nicht schon gegeben. Die anfängliche Phase der kolonialen Begegnungen ist nämlich davon getragen, dass innerhalb der zu kolonisierenden Bevölkerung keine Spuren von Religion vorzufinden seien. Das Topoi der fehlenden Religion ist während des europäischen Kolonialismus durchweg zentral und weitläufig vertreten: Europäische Entdecker, Reisende, Missionare, Siedler und koloniale Administratoren stellten mit bemerkenswerter Beständigkeit immer wieder fest, dass es den kolonisierten Völkern der Welt an jeglicher Religion und Religiosität mangele (Chidester 2000: 427f.). So wird z.B. der Reisende Amerigo Vespucci im 15. Jahrhundert für die karibische Bevölkerung festhalten, dass diese ganz ohne Religion sei. Auch der spanische Konquistador Pedro Cieza de León wird keinerlei Spuren von Religion bei der peruanischen Bevölkerung im 16. Jahrhundert *entdecken* und Jacques Le Maire wird im 17. Jahrhundert „nicht den kleinsten Funken von Religion" auf den Pazifischen Inseln vorzufinden wissen. Im 18. Jahrhundert wird William Smith berichten, dass die „Afrikaner" sich „überhaupt nicht mit Religion belästigen" und noch weit ins 19. Jahrhundert werden Reisende auch bei australischen Aborigines weder religiöse Charakterzüge noch irgendein Indiz für ein religiöses Wertegerüst vorfinden, um sie von „Tieren zu unterscheiden" (Cavanaugh 2009: 86). Dieser Prozess der Verneinung und Verleugnung kann nach David Chidester (2000: 428) nicht als ein irrtümlicher verstanden werden, sondern muss als eine Methode der Legitimierung des europäischen Kolonialismus gelesen werden. Da die Abwesenheit von Religion gleichzeitig mit der Abwesenheit von Werten und moralischen Charakteristika gleichgesetzt wurde, konnten hierdurch einerseits koloniale Expansion und Eroberung als moralisch legitim und verantwortbar repräsentiert werden, während andererseits kolonisierten Subjekten Rechte hinsichtlich Leben, Land und anderen Dingen verneint wurden.

Dieser Modus der Abwesenheit oder Verneinung von Religion änderte sich, sobald sich Kolonialregierungen beziehungsweise -administrationen durchgesetzt hatten. Für den südafrikanischen Kontext hat z.B. Chidester (1996: 19f., 39ff., 46ff., 102ff., 118ff.) herausgearbeitet, wie im Anschluss auf die kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Europäern und der indigenen Bevölkerung Südafrikas – und der gewaltvollen Unterwerfung ebendieser Bevölkerung durch Europäer – indigene Lebensformen von Europäern epistemologisch als dezidiert religiös konstituiert und somit erst erfunden wurden. Ironischerweise, so hält er fest, hatten die entdeckten Religionen der südafrikanischen Volksgruppen dieselben Charakteristika, welche vorher zu einer Verneinung und Verleugnung indigener Religiosität geführt hatten. Ignoranz,

Angst oder Aberglaube, die vor der kolonialen Herrschaftsetablierung noch als Indizien und Hinweise einer religiösen Abwesenheit gewertet wurden, galten nach Etablierung kolonialer Herrschaft als entscheidende Charakteristika einer indigenen Religiosität.

Anschauliche und breit rezipierte Beispiele, wie sich die Frage nach der Religion strategisch in den Kolonialdiskurs inkorporiert und hierbei *die* Frau ins Visier nimmt, sind die Arbeiten von Gayatri Spivak und Frantz Fanon. Das Aufkommen der Frauenfrage innerhalb des Kolonialdiskurses markiert, wie Gayatri Spivak (1994) deutlich gemacht hat, den imperial-kolonialen Diskurs der „guten Gesellschaft", der Weiße Männer als Erretter von Braunen Frauen projiziert (93f.). In Konsequenz, so Spivak (1994: 102), wird die veranderte Frau, die Frau der Anderen, zu einem „Kampfplatz", auf dem die Kräfte der Kolonisierten sowie der Kolonisierenden aufeinandertreffen. Spivak führt an dieser Stelle den kolonialen Diskurs der Witwenverbrennung an, durch welchen sich der britische Imperialismus auch als soziale Mission legitimieren konnte und das indische weibliche Subjekt von den ‚primitiven' und ‚barbarischen' Praktiken der indischen Gesellschaft (Witwenverbrennung) *befreien* wollte. Spivaks Kritik richtet sich hierbei u.a. auf die Unfähigkeit und Ignoranz des kolonialen Regimes, die Praxis des *sati*, bei der die Witwe physisch den Tod des Ehemanns an einem heiligen Ort wiederholt, nicht als einen Akt des freien Willens und moralischen Verhaltens zu verstehen – wie in der hinduistischen Tradition. Stattdessen werde diese Praxis als Unterdrückung des indischen weiblichen Subjekts bewertet. Gleichzeitig richtet sich ihre Kritik gegen das einheimische Patriarchat, dessen Grundlage der vedische Diskurs ist und welcher Selbstverbrennung der Witwe aus den Quellen legitimiert. Beide zusammen lassen das indische weibliche Subjekt verschwinden, während gleichzeitig dasselbe Subjekt den Bediensteten der *East India Company* einerseits und den hinduistischen Befürwortern andererseits symbolisch als Kampfplatz dient (Castro Varela/Dhawan 2015: 195ff.).

In *Algeria Unveiled* hat Frantz Fanon (1965) dieses gewaltvolle Aufeinandertreffen von Imperialisten/Kolonialisten und Kolonisierten auf eindringliche Art und Weise dargelegt. Fanon arbeitet heraus, wie die französische Kolonialadministration gezielt das weibliche Subjekt in ihre Taktiken der Kolonisierung einbindet und berücksichtigt. „If we want to destroy the structure of Algerian society, its capacity for resistance" zitiert Fanon (1965: 37f.) die koloniale Logik, „we must first of all conquer the women; we must go and find them behind the veil where they hide themselves and in the houses where the [Algerian] men keep them out of [our] site". Für die französische Kolonialadministration in Algerien tritt das Kopftuch wie auch das kopftuchtragende Subjekt als distinktes Objekt der kolonialen Auseinandersetzung hervor. Ähnlich wie auch für den britisch-indischen Diskurs, ist das weibliche Subjekt als unterdrücktes und entmenschlichtes Objekt markiert, welches von den Franzosen aus den „mittelalterlichen" und „barbarischen" Verhältnissen Algeriens *befreit*

und *gerettet* werden muss (1965: 38). Dabei gilt der französischen Kolonialadministration jeder Akt der *Befreiung* als Indikator für den kulturellen und gesellschaftlichen Zerfall einer vermeintlich barbarischen algerischen Gesellschaft und ist somit ein Schritt in Richtung einer effektiven Kolonisierung (1965: 39, 42). Gleichzeitig, so arbeitet Fanon (1965: 47ff.) heraus, formieren sich das Kopftuch und die Körperlichkeit des algerischen weiblichen Subjekts zu einem Teil des widerständigen Arsenals der algerischen Revolution. Die „algerische Frau", wie Fanon das weibliche algerische Subjekt bezeichnet, tritt nach 1955 deutlich in den algerischen Befreiungskampf – nicht nur als unterstützende, sondern für Fanon als zentrale Komponente und Taktik. Fanon (1965: 48ff., 59) beschreibt eindringlich, wie hierfür ein vorgängiges algerisches weibliches Subjekt erst neu konstituiert werden musste, wie dasselbe Subjekt alte Innerlichkeiten überkommen musste und gleichzeitig ein neues Verhältnis zur Körperlichkeit entwickelte. Kurzum, so Fanon, es ist nicht nur die Geburt einer neuen algerischen Gesellschaft, sondern ebenso eines neuen algerischen weiblichen Subjekts. Berechtigterweise ist dieses Aufeinandertreffen zwischen französischem Kolonialismus und algerischer Befreiungsfront als eines in Opposition verstanden worden. So haben französisch-koloniale Kräfte sich besonderes in Opposition zum Islam begriffen, der ihnen als ihr Hauptfeind auf dem politischen Schlachtfeld erschien (Fanon 1965: 41; Yeğenoğlu 1998: 136ff.).

Die Ausschließlichkeit solch einer manichäischen Perspektive hat jedoch die Inkorporation der Religion in die Ökonomie der kolonialen Macht unbeachtet gelassen. Gemeint ist damit nicht die Rolle des Christentums innerhalb des Kolonialismus, sondern wie der europäische Kolonialismus ebenso jene Aspekte außereuropäischen Lebens, nachdem sie als religiös klassifiziert wurden, in koloniale Logiken und Zielsetzungen einzubinden suchte. Ein solcher Hinweis findet sich schon recht früh innerhalb der disziplinären Formation der Postkolonialen Studien. So deutet z.B. schon Edward Saids (2009: 101) Studie zum Orientalismus auf eine Verschiebung innerhalb der Ökonomie der kolonialen Macht hin, die Religion neu adressiert. Eine Ökonomie, die sich weniger in Opposition, sondern über neue Allianzen wie auch Momente der Inkorporation versteht. In seiner Auseinandersetzung erwähnt Said eher beiläufig, wie Napoleon in Ägypten den Islam in die koloniale Herrschaft und Macht zu inkorporieren sucht. Als Napoleon nämlich erkannte, dass „seine Streitmacht nicht ausreiche, um sich Ägypten zu unterwerfen," sollten „die örtlichen Imame, Kadis, Muftis und Ulemas" dazu gebracht werden, „den Koran im

Sinne der Grand Armée auszulegen". „Man vergleiche diese Taktik Napoleons", so Said (2009: 101) weiter, „mit jener des *Requerimiento*"[4] und hebt somit die Verschiebung hervor. Doch eine Inkorporation der Religion der Anderen bedingt ebenso die Formation eines entsprechend religiösen Subjekts, dass diese VerAnderung verkörpert und nach eurozentrischen Epistemen klassifiziert, geordnet und stets reformiert werden muss. Gerade Spivaks *Can the subaltern Speak?* kann in diese Richtung interpretiert werden, ist es doch eine von britischen Reisenden, Wissenschaftlern und Kolonialadministratoren als dezidiert hinduistisch klassifizierte Gesellschaft, in dem sich Spivaks subalterne Frau wiederfindet bzw. verliert. Spivaks Analyse selbst ist nur möglich, weil die britische Kolonialadministration, gemeinsam mit Reisenden, Wissenschaftlern und Missionaren, die indische Gesellschaft als dezidiert religiöse markiert hat. Die Kodifizierung eines *hinduistischen* Rechts, die Erhaltung einer *hinduistischen* Gesellschaft oder die Regulierung *hinduistischer* Rituale, dem sich Spivaks subalterne Frau ausgesetzt sieht, setzen die Idee eines homogenen Hinduismus bzw. einer hinduistischen Religion voraus, die selbst ein Produkt des 19. Jahrhunderts darstellt (Gottschalk 2013; King 1999: 98ff.). Auch wenn für Spivak die Kategorie der Religion nicht prominent ist, beschreibt sie doch die Proliferation der Kategorie von Religion allgemein wie auch den gewaltvollen Prozess der religiösen Subjektwerdung der hinduistischen Frau im Besonderen, die sich zwischen den Optionen des Patriarchats einerseits und imperialer Subjektkonstitution andererseits wiederfindet. Die Subjektivierung der subalternen Frau erfolgt demnach auch über den Zugriff auf und die Auseinandersetzung mit dem Konstrukt *hinduistische Religion*. Religion in die Spivak'sche Analyse einzubinden würde nicht bedeuten, bloß eine analytische Perspektive hinzuzuaddieren, sondern vielmehr zu verdeutlichen, wie wirkmächtig das eurozentrische Religionsverständnis koloniale Begegnungen und Subjekte konstituiert wie auch konfiguriert hat. Obwohl der Hinduismus so prominent in Spivaks Analyse zur Geltung kommt, bleiben die größeren Zusammenhänge desselben bzw. des eurozentrischen Religionsdiskurses, der den Hinduismus als epistemisches und politisches Objekt überhaupt ermöglicht und in der Kolonie wirkt, in einem zentralen Text postkolonial-feministischer Analyse unberücksichtigt.

Ähnlich wie bei Spivak bleibt auch Fanons „algerische Frau" zwischen französischen Kolonisatoren und imperialer Subjektkonstitution einerseits und der algerischen Widerstandsbewegung und entsprechender Subjektwerdung ungehört. Bei Fanon ist es ein männliches Subjekt, dass präzisiert, inwieweit das Kopftuch und der dazugehörige Körper des weiblichen Subjekts Teil der kolonialen Auseinandersetzung werden kann bzw. wird. Verhandelt wurden

4 Als *Requerimiento* gilt jene Erklärung der spanischen Monarchie, die bei dem Erstkontakt zwischen Kolonisierenden und Kolonisierten verlesen wurde. Sie forderte die indigene Bevölkerung dazu auf, die Autorität des Papstes wie auch der spanischen Könige anzuerkennen und sich zum Christentum bekehren zu lassen.

auch hier nicht nur die wahre und richtige Deutung einzelner religiöser Praktiken, wie z.B. des Kopftuchs, sondern immer auch die Konfiguration religiöser Subjektwerdung als solches – für Algerien eingebettet in die größeren Zusammenhänge des revolutionären und antikolonialen Widerstands. Jedoch bleibt die Rolle des religiösen Moments auch bei Fanon eher randständig bzw. analytisch unberücksichtigt. Fanons Text *Algeria Unveiled* macht darauf aufmerksam, wie der koloniale Blick sich auf den Islam bzw. ein dezidiert islamisches Symbol (nämlich das Kopftuch) fokussiert und wie diese koloniale Fokussierung gleichzeitig zu einer neuen und revolutionären Lesart desselben islamischen Elements führt (Fanon 1965: 47). Doch diese gesellschaftliche Modifikation, die Fanon auch für die „algerische Frau" attestiert, wird von Fanon nie mit dem islamischen Element innerhalb des algerischen Widerstands in Verbindung gebracht – die Modifikation bleibt vielmehr rein taktischer Natur. Wie Fouzi Slisli (2008) akribisch herausgearbeitet hat, zitiert und verherrlicht Fanon die antikoloniale Tradition der Algerier*innen zwar, erkennt sie jedoch in keinem Moment als dezidiert islamische Tradition an. In Konsequenz ignoriert Fanon, bewusst oder unbewusst, nicht nur die langanhaltende Tradition eines dezidiert islamischen Widerstands gegen Macht- und Herrschaftsverhältnisse, die man nicht wollen kann (Slisli 2008: 99ff.), sondern kann auch nicht aufzeigen, inwieweit die „algerische Frau" bzw. die „indigene Gesellschaft" auf die koloniale Politisierung des Kopftuchs nicht nur taktisch, sondern ebenso auch islamisch regiert haben. So hält Slisli (2008: 104) fest, „Even when he [Fanon, Z.A.] describes insurgency tactics that used traditional Islamic symbols, like the veil in *Algeria Unveiled*, Fanon is silent on the Islamic source of these tactics and does not recognize the part that the Association of Muslim Scholars played in them." Inwieweit das Weglassen des Islam in Fanons Analyse davon getragen ist, dass diese Inklusion seine westlich-atheistischen Leser*innen irritiert, Fanons eigenes theoretisches Fundament verkompliziert oder seiner Analyse ein geringeres Ausmaß an konkreter dekolonial-praktischer Anwendbarkeit gegeben hätte, wie Slisli (2008: 106) meint, ist schwer zu sagen. Wichtiger für unseren Zusammenhang ist, dass in Fanons Analyse nicht mehr sichtbar wird, ob und inwieweit die „algerische Frau" auf eine historisch entstandene antikoloniale Tradition rekurriert und sich in ihren Haltungen, Praktiken, Strategien und Techniken auch von islamischen Momenten wie auch Quellen informieren ließ. Kurzum, Fanons *Algeria Unveiled* bleibt stumm hinsichtlich einer eingehenden Analyse der Rolle des religiösen Moments sowohl für den französischen Kolonialismus als auch der widerständigen Taktiken algerischen Antikolonialismus.

6 Schlussbemerkung

Auch wenn politiktheoretische Arbeiten sich seit Jahren intensiv mit Fragen der und Problemstellungen hinsichtlich Religion beschäftigen, ist eine kritische Auseinandersetzung jenseits eines historisch wie analytisch gelagerten Eurozentrismus noch nicht erfolgt. Die in diesem Beitrag problematisierten Operationalisierungen von Religion haben Konsequenzen sowohl für die Politische Theorie im Allgemeinen wie auch die postkolonial-feministische Auseinandersetzung mit Religion und Geschlecht im Besonderen.

Zunächst müssen die blinden Flecken der Politischen Theorie in Bezug auf den europäischen Kolonialismus stärker thematisiert werden. Gerade die Formation von Religion in der Kolonie zeigt, dass Theoretiker*innen koloniale Räume nicht einfach außen vorlassen dürfen (wie wiederkehrend geschehen), als ob sich zentrale Untersuchungsgegenstände der Politischen Theorie, zu denen Religion mittlerweile auch zählt, allein in Europa formiert hätten. Geografische Erweiterungen bringen zudem analytisch-konzeptionelle Perspektivverschiebungen mit, denen sich die gegenwärtige Politische Theorie nicht weiterhin verschließen darf.

Zugleich versteht sich der Aufsatz als Beitrag zur aktuellen postkolonialfeministischen Religionsforschung, indem der analytische Blick auf die Kategorie Religion zusätzlich geschärft wurde. Auch wenn postkolonial-feministische Arbeiten säkulare Religionsdiskurse in den Blick genommen haben, bedarf es noch weiterer Arbeit, um die Kategorie Religion analytisch eingehender zu reflektieren. Gerade der Bezug auf jüngere Forschung aus der Anthropologie wie auch Religionswissenschaft kann hier helfen, Religion weiterzudenken und für macht- und herrschaftsanalytische Perspektiven aufzubereiten. Gleichzeitig hat der Beitrag deutlich gemacht, dass Religion keine naturgegebene Größe, sondern eine historisch gewachsene wie auch voraussetzungsreiche Macht- und Herrschaftskategorie darstellt, die sich in kolonialen Operationalisierungen abwechslungsreich manifestiert hat. Für eine postkolonial-feministische Perspektive würde dies einerseits bedeutet, dass Religion keine beiläufige oder nebensächliche Kategorie für die Analyse von (post-)kolonialen Geschlechterdimensionen darstellt, sondern eine analytisch eigenständige Kategorie ist, deren Genealogie zwar mit (post-)kolonialen Orientalismus- oder Rassismusdiskursen überlappt, jedoch auch unabhängig von diesen stehen kann. In diesem Sinne operiert Religion auch als dezidiert eigenständige Technologie der Macht, indem sie gesellschaftliche Verhältnisse, Institutionen oder Körper und Subjekte als dezidiert religiöse ordnet und dieselben hierbei als dezidiert religiöse überhaupt schafft. Gleichzeitig formieren sich über Lebensformen, die als religiös markiert sind, dezidiert *religiöse* widerständige Haltungen, Formen, Strategien und Techniken, die nicht nur randständig, sondern

innerhalb der Postkolonialen Studien als solche unberücksichtigt geblieben sind.

Welche Konsequenzen hieraus für postkoloniale Zusammenhänge entstehen und inwieweit auch liberal-säkulare (Wissens-)Ordnungen koloniale Kontinuitäten unter veränderten gesellschaftspolitischen Bedingungen reflektieren, wird in Zukunft noch herausgearbeitet werden müssen. Insgesamt lässt sich aber jetzt schon festhalten, dass eine Auseinandersetzung mit dem Untersuchungsgegenstand Religion noch produktiv weitergeführt werden kann, gerade jenseits liberal- und säkularisierungstheoretischer Prämissen, die macht- und herrschaftsanalytischen Zugriffen wie auch den hieraus entstehenden Konsequenzen bisher kaum bis gar keinen Raum zugestanden und hierbei auch postkolonial-feministische Perspektiven nur bedingt berücksichtigt haben.

Literatur

Aguilar, Luis Manuel Hernández (2018): Governing Muslims and Islam in Contemporary Germany. Leiden: Brill.

Aguilar, Luis Manuel Hernández/Ahmad, Zubair (2017): Persistence of Eurocentric orders and divisions: Reflections on postcolonial scholarship and the disentanglement of race and religion. In: InterDisciplines 2, S. 123–150.

Ahmed, Leila (1982): Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem. In: Feminist Studies 8, 3, S. 521–534.

Ahmed, Leila (1992): Women and Gender in Islam. New Haven: Yale University Press.

Amir-Moazami, Schirin (2013): Islam and Gender under Liberal-Secular Governance. The German Islam Conference. In: Gülalp, Haldun; Seufert, Günter (Hrsg.): Religion, Identity and Politics: Germany and Turkey in Interaction. New York: Routledge, S. 72–86.

Attia, Iman (2009): Die westliche Kultur und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Bielefeld: transcript.

Audi, Robert (1999): The Separation of Church and State and the Obligation of Citizenship. In: Philosophy & Public Affairs 18, S. 259–296.

Asad, Talal (1983): Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz. In: Man 18, 2, S. 237–259.

Asad, Talal (1993): Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Asad, Talal (2001): Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion". In: History of Religions 40, 3, S. 205–222.

Asad, Talal (2003): Formations of the secular. Christianity, Islam, modernity. Stanford Calif.: Stanford University Press.

Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen (2013): Post-Colonial Studies: The Key Concepts. London: Routledge.

Barsmanmaz, Cengiz (2009): Das Kopftuch als das Andere. Eine notwendige postkoloniale Kritik des deutschen Rechtsdiskurses. In: Berghahn, Sabine/Rostock, Petra

(Hrsg.): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Bielefeld: transcript, S. 361–392.
Bellin, Eva (2008): Faith in Politics. New Trends in the Study of Religion and Politics. In: World Politics 60, 2, S. 315–347.
Bielefeldt, Heiner (2005): Nicht nur „ein Stück Stoff". Das Kopftuch in der politischen Debatte. Online verfügbar unter https://www.bpb.de/system/files/dokument_pdf/Debatte_Konfliktstoff_Kopftuch_original_0.pdf [Zugriff: 02.07.2020].
Berghahn, Sabine/Rostock, Petra (Hrsg.) (2009): Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Bielefeld: transcript.
Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 92–114.
Bracke, Sarah/Fadil, Nadia (2008): Islam and Secular Modernity under Western eyes. A Genealogy of a Constitutive Relationship. http://hdl.handle.net/1814/8102 [Zugriff: 02.07.2020].
Brown, Wendy (2008): Regulating Aversion. Princeton [u.a.]: Princeton University Press.
Butler, Judith (2008): Secular politics, torture, and secular time. In: The British Journal of Sociology 59, 1, S. 1–23.
Calhoun, Craig/Jürgensmeyer, Mark/van Antwerpen, Jonathan (Hrsg.) (2011): Rethinking Secularism. Oxford: Oxford University Press.
Casanova, José (1994): Public religions in the modern world. Chicago [u.a.]: University of Chicago Press.
Casanova, José (2009): Europas Angst vor der Religion. Berlin: Berlin University Press.
Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2015): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld: transcript.
Cavanaugh, William T. (1995): ‚A Fire strong enough to consume the House': The Wars of Religion and the rise of the State. In: Modern Theology 11, S. 397–420.
Cavanaugh, William T. (2009): The myth of religious violence. Secular ideology and the roots of modern conflict. New York: Oxford University Press.
Chahrokh, Haleh (2009): Diskriminierung im Namen der Neutralität. Human Rights Watch. https://www.hrw.org/de/report/2009/02/26/diskriminierung-im-namen-der-neutralitat/kopftuchverbote-fur-lehrkrafte-und [Zugriff: 02.07.2020].
Chidester, David (1996): Savage systems. Colonialism and comparative religion in Southern Africa. Charlottesville u.a.: University Press of Virginia.
Chidester, David (2000): Colonialism. In: Braun, Willi (Hrsg.): Guide to the Study of Religion. London: Cassell, S. 423–437.
Clark, Emily Suzanne (2017): Race and Religion in America. In: Oxford Research Encyclopedia. DOI: 10.1093/acrefore/9780199329175.013.322.
Daniel, Anna (2012): Der Islam als das Andere – Postkoloniale Perspektiven. In: Daniel, Anna, Schäfer, Franka/Hillebrandt, Frank/Wienold, Hanns (Hrsg.): Doing Modernity – Doing Religion. Wiesbaden: VS, S. 143–167.
Davaney, Sheila Greeve (2009): The Religious-Secular Divide: The U.S. Case. In: Social Research 76, S. 1327–1332.
Davis, Angela (1981): Women, Race & Class. New York: Random House.

El- Tayeb, Fatima (2011): European Others: Queering Ethnicity in Postnational Europe. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
Eberle, Chris/Cuneo, Terence (2015): Religion and Political Theory. https://plato.stanford.edu/entries/religion-politics/ [Zugriff: 10.11.2020].
Fanon, Frantz (1965): A Dying Colonialism. New York: Grove Press.
Farris, Sara (2017): In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism. Durham: Duke University Press.
Fink, Lisa/Leinius, Johanna (2014): Postkolonial-feministische Theorie. In: Franke, Yvonne et. al (Hrsg.): Feminismen heute: Positionen in Theorie und Praxis. Bielefeld: transcript, S. 115–128.
Fernando, Mayanthi (2014): The Republic Unsettled. Durham and London: Duke University Press.
Foucault, Michel (2001): In Verteidigung der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Foucault, Michel (2008): Michel Foucault. Die Hauptwerke. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Franz, Albert (Hrsg.) (2007): Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie. Freiburg im Breisgau: Herder.
Franzki, Hannah/Aikins, Joshua Kwesi (2010): Postkoloniale Studien und kritische Sozialwissenschaft. In: PROKLA 40, 1, S. 9–28.
Gardet, Louis (1991): Dīn. In: Lewis, B.; Pellat, Ch.; Schacht, J. (Hrsg.): Encyclopedia of Islam, Bd. 2, S. 293–296.
Graf, Friedrich Wilhelm (2004): Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München: C.H.Beck.
Gottschalk, Peter (2013): Religion, Science, and Empire: Classifying Hinduism and Islam in British India. New York: Oxford University Press.
Habermas, Jürgen (2001): Glauben und Wissen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Habermas, Jürgen (2005): Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Hadj-Abou, Leila et al. (2012): Hijabophobia revisited: Kopfttuchdebatten und -politiken in Europa. Ein Überblick über das Forschungsprojekt VEIL. Hausbacher, Eva et al. (Hrsg.): Migration und Geschlechterverhältnisse. Wiesbaden: Springer VS.
Hall, Stuart (1997): Wann war der ‚Postkolonialismus'? Denken an der Grenze. In: Bronfen, Elisabeth (Hrsg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen: Stauffenburg, S. 219–246.
Harding, Susan (1991): Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other. In Social Research 58, 2, S. 373–393.
Hildebrandt, Mathias/Brocker, Manfred (Hrsg.) (2008): Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven. Wiesbaden: VS.
Hurd, Elizabeth Shakman (2008): The Politics of Secularism in International Religions. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Karamustafa, Ahmet (2017): Islamic Dīn as an Alternative to Western Models of "Religion". In: King, Richard (Hrsg.): Religion, Theory, Critique. New York: Columbia University Press, S. 163–171.
King, Richard (1999): Orientalism and religion. Postcolonial theory, India and the ‚mystic East'. London: Routledge.

King, Richard (2010): Orientalism and the Study of Religions. In: Hinnells, John R. (Hrsg.): The Routledge companion to the Study of Religion. London: Routledge, S. 291–305.
Lewis, Reina; Mills, Sara (Hrsg.) (2003): Feminist Postcolonial Theory: A Reader. New York: Routledge.
Locke, John (1957 [1698]): Ein Brief über Toleranz. Hamburg: Meiner.
Mahmood, Saba (2005): Politics of Piety. Princeton: Princeton University Press.
Mahmood, Saba (2006): Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation. In: Public Culture 18 (2), S. 323–347.
Mahmood, Saba (2016): Religious Difference in a Secular Age. Princeton: Princeton University Press.
Mamdani, Mahmood (2007): Culture Talk. Six Debates That Shape the Discourse on ‚Good' Muslims. In: Khan, Muqtedar (Hrsg): Debating Moderate Islam. Salt Lake City: University of Utah Press, S. 114–123.
Maldonado-Torres, Nelson (2014): Race, Religion, and Ethics in the Modern/Colonial World. In: Journal of Religious Ethics, 42 (4), S. 691–711.
Masuzawa, Tomoko (2005): The Invention of World Religions. Or, how European universalism was preserved in the language of pluralism. Chicago: University of Chicago Press.
Mendieta, Eduardo (2009): Imperial Somatics and Genealogies of Religion: How we never Became Secular. In: Bilimoria, Puroshottama/Irvine, Andrew B. (Hrsg.): Postcolonial Philosophy of Religion. Dordrecht: Springer, S. 235–250.
Mernissi, Fatima (1991): The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam. Cambridge, MA: Perseus Books.
Mernissi, Fatima (2003): The Meaning of Spatial Boundaries. In: Lewis, Reina/Mills, Sara (Hrsg.): Feminist Postcolonial Theory: A Reader. New York: Routledge.
Minkenberg, Michael/Willems, Ulrich (Hrsg.) (2003): Politik und Religion. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
Mohanty, Chandra Talpade (1984): Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. In: boundary 2, 12 (3), S. 333–358.
Nehring, Andreas (2012): Postkoloniale Religionswissenschaft: Geschichte – Diskurse – Alteritäten. In: Reuter, Julia/Karentzos, Alexandra (Hrsg.): Schlüsselwerke der Postcolonial Studies. Wiesbaden: Springer VS, S. 327–341.
Nongbri, Brent (2013): Before Religion. A History of a Modern Concept. New Heaven und London: Yale University Press.
Osterhammel, Jürgen (2010): Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München: C.H.Beck.
Peterson, Derek R./Walhof, Darren (2002): Rethinking Religion. In: dies. (Hrsg.): The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History, New Brunswick: Rutgers University Press, S. 1–16.
Peterson, Derek R. (2002): Gambling with God. Rethinking Religion in Colonial Central Kenya. In: Peterson, Derek R./Walhof, Darren (Hrsg.): The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History, New Brunswick: Rutgers University Press, S. 37–58.
Pickel, Gert (2011): Demokratie, Staat und Religionen. Vergleichende Politikwissenschaft und Religion. In: Liedhegener, Antonius/Tunger-Zanetti, Andreas/Wirz, Stephan (Hrsg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld. Zürich: Pano-Verlag, S. 275–304.

Pitts, Jennifer (2010): Political Theory of Empire and Imperialism. In: Annual Review of Political Science 13, S. 211–235.
Rawls, John (2002): Nochmals: die Idee der öffentlichen Vernunft. In: ders.: Das Recht der Völker. Berlin: de Gruyter, S. 165–218.
Reder, Michael/Schmidt, Josef (2008): Habermas und Religion. In: dies. (Hrsg.): Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9–25.
Reese-Schäfer, Walter/Salzborn, Samuel (2015): Einleitung: Warum wird man Klassiker/in des politischen Denkens? In: dies. (Hrsg.): „Die Stimme des Intellekts ist leise“: Klassiker/innen des politischen Denkens abseits des Mainstreams. Baden-Baden: Nomos, S. 7–16.
Reuter, Julia/Villa, Paula-Irene (2010): Provincializing Soziologie. Postkoloniale Theorie als Herausforderung. In: Reuter, Julia (Hrsg.): Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention. Bielefeld: transcript, S. 11–46.
Rommelspacher, Birgit (2010): Emanzipation als Konversion. Das Bild von der Muslima im christlich-säkularen Diskurs. In: Ethik und Gesellschaft 2, S. 1–30.
Rorty, Richard (1999): Religion as a Conversation-stopper. In: ders. Philosophy and Social Hope. London: Penguin, S. 168–174.
Rostock, Petra/Berghahn, Sabine (2008): The Ambivalent Role of Gender in Redefining the German Nation. In: Ethnicities 8, 3, S. 345–364.
Said, Edward W. (2009): Orientalismus. Frankfurt am Main: Fischer.
Sauer, Birgit/Strasser, Sabine (Hrsg.) (2008): Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus. Wien: Promedia.
Scott, David (1999): Refashioning futures. Criticism after postcoloniality. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Scott, David (2004): Conscripts of Modernity. The Tragedy of Colonial Enlightenment. Durham and London: Duke University Press.
Scott, Joan (2007): The Politics of the Veil. Princeton: Princeton University Press.
Shaikh, Nermeen (2008): The Present as History. Critical Perspectives on contemporary Global Power. New York: Columbia University Press.
Shooman, Yasemin (2012): Vom äußeren Feind zum Anderen im Inneren. Antimuslimischer Rassismus im Kontext Europäischer Migrationsgesellschaften. In: Ha, Kien Nghi (Hrsg.): Asiatische Deutsche. Vietnamesische Diaspora and Beyond, Berlin: Assoziation A, S. 305–320.
Slisli, Fouzi (2008): Islam: The Elephant in Fanon’s Wretched of the Earth. In: Critique: Critical Middle Eastern Studies 17, 1, S. 97–108.
Smith, Jonathan Z. (2004): Relating religion. Essays in the study of religion. Chicago: University of Chicago Press.
Smith, Wilfred Cantwell (1963): The Meaning and end of religion. New York: Macmillan.
Spivak, Gayatri C. (1994): „Can the Subaltern Speak?“ In: Williams, Patrick/Chrisman, Laura (Hrsg.), Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader, New York: Columbia University Press, S. 66–112.
Stein, Tine (2004): Religion. In: Göhler, Gerhard/Iser, Matthias/Kerner Ina (Hrsg.): Politische Theorie. 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung. Wiesbaden: VS, S. 315–331.
Tezcan, Levent (2012): Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz. Konstanz: Konstanz University Press.

van der Veer, Peter (2001): Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain. Princeton: Princeton University Press.
Warner, Michael/VanAntwerpen, Jonathan/Calhoun, Craig J. (Hrsg.) (2010): Varieties of secularism in a secular age. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Werkner, Ines-Jacqueline (2011): Krieg, politische Gewalt und Frieden. Religion und ihre Bedeutung in den Internationalen Beziehungen. In: Liedhegener, Antonius/ Tunger-Zanetti, Andreas/Wirz, Stephan (Hrsg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld. Zürich: Pano-Verlag, S. 305–324.
Yeğenoğlu, Meyda (1998): Colonial fantasies: Towards a feminist reading of Orientalism. Cambridge: Cambridge University Press.
Young, Robert (2012): The Postcolonial Remains. In: New Literary History 43, 1, S. 19–42.