

Ulrike E. Auga

Postcolonial Studies, Religion und Postsäkularität. (Miss-)Verständnisse von Identitätspolitik und ihre Folgen

Zusammenfassung

Zunächst werden die Entstehung postkolonialer Kritik und ihre Basis früher antikolonialer Widerstände (Fanon) zeitlich, geografisch und disziplinär verortet. Saids Orientalismus-Kritik der westlichen Wissenschaft wird als Wende in der Kolonialismusanalyse aufgefasst. Hybridität, Mimikry, Differenz und Ambivalenz bei Bhaba sind Konzepte gegen Neonationalismen. Spivak fragt nach der Repräsentation der Subalternen, elaboriert epistemische Gewalt, Essentialisierung, ‚Othering‘ und verbleibt in Säkularismus. Mbembe prägt wesentlich den Begriff Postkolonialismus und erarbeitet aus der Biopolitik die Nekropolitik. Dekoloniale Theorien beziehen sich geografisch auf ‚Lateinamerika‘ und zeigen die Folgen der Kolonisierung seit dem 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Quijano, Dussel, Mignolo). Die Ablehnung dekonstruktivistischer Zugänge in dekolonialen Ansätzen wird im Vergleich zu postkolonialen kritisiert. Insbesondere wird der Frage der Religion innerhalb postkolonialer Debatten nachgegangen. Damit verbunden ist das Ende der traditionellen Säkularisierungsthese (Casanova). Postkolonial erarbeitet Asad die Existenz verschiedener Säkularismen und kritisiert Neo-Orientalismus. Mahmood zeigte Subjektformation, Handlungsmacht und menschliches Blühen im Kontext von Religion. In meiner Arbeit, die epistemologisch vorgeht, verstehe ich Religion und Säkularität sowie Geschlecht als intersektionale, diskursive und performative Kategorien der Wissensproduktion. Subjektive deessentialisierte religiöse Erfahrungen und Perspektiven können als Beitrag zum radikalen sozialen Imaginären und zur Institutionierung einer solidarischen Gesellschaft konzeptualisiert werden. Ein Sonderproblem der gegenwärtigen Forschung bleibt das Identitätskonzept.

Abstract

First, the emergence of postcolonial criticism is located in terms of time, geography, discipline and its basis of early anti-colonial resistance (Fanon). Said's Orientalism-Critique of Western Science is seen as a turning point in the analysis of colonialism. Hybridity, mimicry, difference and ambivalence are Bhaba's concepts against neo-nationalisms. Spivak questions the representation of the subaltern, elaborates on epistemic violence, essentialization, 'othering' and remains in secularism. Mbembe coined the term postcolonialism and developed necropolitics from biopolitics. Decolonial theories refer geographically to 'Latin America' and show the consequences of colonization from the 15th century to the present (Quijano, Dussel, Mignolo). The rejection of deconstructivism in decolonial approaches is criticized in comparison to postcolonial perspectives. In particular, the question of religion is investigated within postcolonial debates. The end of the traditional secularization thesis (Casanova) is linked to it. In postcolonial critique, Asad showed various secularisms and neo-orientalism. Mahmood elaborated subject formation, agency and human flourishing in the context of religion. In my work, which proceeds epistemologically, I understand

religion, secularity and gender as intersectional, discursive and performative categories of knowledge production. Subjective deessentialized religious experiences and perspectives can be conceptualized as a contribution to the radical social imaginary and to the establishment of a solidary society. The concept of identity remains a particular problem in current research.

1 Einführung

Postkoloniale Ansätze sind eine fruchtbare Herausforderung und Erweiterung von dominanten und widerständigen Theorien, denn sie hinterfragen Definitionen universalistischer Wahrheitsansprüche auch der Widerstände, Vorstellungen von Selbst- und kollektiver ‚Identität‘, etablierte Konzepte von Repräsentation, ‚westlicher‘ Demokratie, Freiheit, Autonomie, Geschichtsschreibung, Entwicklung und kritisieren gewaltförmige Ökonomien und prekäres Leben.

Der Artikel führt in den Hintergrund und zentrale Konzepte der Postcolonial Studies ein. Zunächst wird die Entstehung postkolonialer Kritik mit ihrem zeitlichen und geografischen Rahmen, ihrem disziplinären Hintergrund, und ihrer Basis früher antikolonialer Widerstände und Frantz Fanon als vorausgehendem Theoretiker dargestellt.

Die ersten Protagonist*innen postkolonialer Theorie wurden unterschiedlich stark vom Poststrukturalismus, Marxismus und von der Psychoanalyse beeinflusst. Auch wichtige nachfolgende postkoloniale Ansätze arbeiten in einem wissens- und wissenschaftskritischen Rahmen, der die Konzepte des Diskurses, den Zusammenhang Macht-Wissen-Wahrheitsproduktion und die Methoden der Diskursanalyse und Dekonstruktion für grundsätzlich angemessen hält.

Die frühen Perspektiven teilen einen über einen sozialtheoretischen hinausgehenden epistemologischen Zugang zur Bearbeitung der Frage von Gewalt. Zum einen ist postkoloniale Theorie eine Kritik des Universalismus in der westlichen Wissenschaft. Zum anderen geht es um eine Kritik der Wissensproduktion als einer diskursiven Herstellung von Wahrheit.

Edward Saids epistemologische Kritik der westlichen Wissenschaft in seinem Hauptwerk, *Orientalismus*, bedeutet eine Wende in der Analyse des Kolonialismus, sodass er als Begründer der Postcolonial Studies gilt. Hybridität, Mimikry, Differenz und Ambivalenz bei Homi Bhaba sind wichtige Konzepte gegen Neonationalismen auch der Widerstände. Gayatri Chakravorty Spivak wird dargestellt mit der Frage nach Repräsentation der Subalternen, und Begriffen wie epistemische Gewalt,

Essentialisierung, ‚Othering‘ und ihrem Säkularismus. Achille Mbembe prägt den Begriff Postkolonialismus wesentlich mit. In Analogie zu Orientalismus kritisiert er, dass das vermeintliche ‚Afrika‘ eine imaginative Schöpfung ‚westlicher‘ Wissensproduktion sei. Der Kolonialismus und die postkoloniale Verfasstheit bis in die Gegenwart werden von der Biopolitik ausgehend als Nekropolitik interpretiert, in der Nationalstaat und Kapitalismus/Neoliberalismus souveräne Ausschlüsse, die zum Tode führen können, inszenieren.

Es wird ein Abstecher in Dekoloniale Theorien unternommen, welche sich geografisch auf ‚Lateinamerika‘ beziehen und die ökonomischen, politischen und kulturellen Folgen einer Ordnung der Welt, die mit der Kolonisierung seit dem späten 15. Jahrhundert begann, sich im 16. Jahrhundert verfestigte, und dessen Effekte bis in die Gegenwart andauern, analysiert. (Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo). Den dekolonialen Ansätzen ist gemeinsam, dass sie die Moderne *umschreiben* möchten, dabei jedoch meistens ohne dekonstruktivistische Methoden auskommen wollen, was schwere Folgen hat. Der Unterschied zwischen postkolonialen und dekolonialen Theorien wird besonders deutlich in der Verwendung oder dem Verwerfen dekonstruktivistischer Grundlagen. Ohne eine Dekonstruktion von Religion ist den dekolonialen Ansätzen die Aufnahme von Religion für einen Handlungsmachtgewinn erschwert.

Es wird die Frage nach der Religion innerhalb postkolonialer Debatten fokussiert. Damit verbunden ist das Ende der traditionellen Säkularisierungsthese, wie José Casanova unterstrich. Postkolonial erarbeitet Talal Asad die Existenz verschiedener Säkularismen und kritisiert einen Neo-Orientalismus in Europa. Saba Mahmood erweiterte Michel Foucaults Widerstandstheorie und Judith Butlers Performanztheorie postkolonial und zeigte Subjektformation, Handlungsmacht und menschliches Blühen im Kontext von Religion. In meiner eigenen Arbeit, die epistemologisch vorgeht, verstehe ich Religion und Säkularität als intersektionale, diskursive und performative Kategorien der Wissensproduktion.

Abschließend wird die epistemologische Bedeutung postkolonialer Theorie unterstrichen. Ein Sonderproblem der gegenwärtigen Forschung stellt das Identitätskonzept dar. Meines Erachtens besitzt die Verwendung von sozialen und nicht epistemischen Kategorien die Tendenz, sie im Namen der ‚Identität‘ neu zu essentialisieren. Postkoloniale Theorie bietet in ihrer Entstehung ein Werkzeug der Förderung von Subjektformation und Handlungsmachtgewinn ohne essentialisierte ‚Identität‘ an und kann mit feministischer, dekonstruktivistischer Geschlechterforschung

sowie kritischer queerer Theorie Allianzen eingehen, um die mögliche epistemische Gewaltreduzierung hervorzuheben. Die gesellschaftliche Relevanz postkolonialer Studien wird durch neue Vorstellungen von Subjektformation und kollektiver Zugehörigkeit deutlich. Mit postkolonialer und postsäkularer Theorie können Religion und Säkularität als diskursive Kategorien verstanden werden. Darüber hinaus können – gegen frühere Vorbehalte – subjektive deessentialisierte religiöse Erfahrungen und Perspektiven als Beitrag zum radikalen sozialen Imaginären und zur Instituierung einer solidarischen Gesellschaft konzeptualisiert werden.

2 Die Entstehung postkolonialer Kritik

2.1 Zeitlicher und geografischer Rahmen

Nach dem zweiten Weltkrieg besaß der Begriff „post-kolonial“ nur eine chronologische Bedeutung als „nach“ dem Ende der Kolonisierung. Seit den 1970er Jahren trat eine Bedeutungsänderung ein. „Postcolonial“ wird heute bezogen auf einen Zeitraum seit Beginn der Kolonisierung bis in die Gegenwart und schließt neokoloniale Effekte, beispielweise in der Wirtschaft, mit ein. Geografisch können postkoloniale Wirkweisen auf dem gesamten Erdball und darüber hinaus ausgemacht werden. In der Definition von Bill Ashcroft, Gareth Griffiths und Helen Tiffin befasst sich Postkolonialismus mit „all the cultures affected by the imperial process from the moment of colonization to the present day“ (Ashcroft u. a. 2007, 168). Postkolonialität kann dazu dienen, Verhältnisse zu beschreiben, die durch die Kolonisierung des britischen Empires hervorgerufen wurden, jedoch auch durch amerikanische Sklaverei, Benachteiligung von First Nations weltweit oder die Kolonisierung des Weltraums zustande kommen.

Die zentralen Ansätze postkolonialer Theorie lassen sich als Epistemologien in Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus verstehen, wobei koloniale, post- und neokoloniale Interaktionen zwischen kolonisierenden Gesellschaften mit früher ökonomisch, kulturell und territorial kolonisierten Bevölkerungen fokussiert werden (vgl. Mbembe 2001). Es wird auch eine Selbstkritik der Gewalt antikolonialer Widerstände thematisiert, denn bestimmte nationale Befreiungsprojekte überwinden einen gewaltvollen Nationalismus, Rassismus, Sexismus, Homophobie, Transphobie oder Fundamentalismus nicht (vgl. Mbembe 2001).

2.2 Disziplinärer Hintergrund

Die postkoloniale Theorie ist zunächst eine Richtung in der Literaturwissenschaft, die sich aus den früheren Theorien der Commonwealth-Literatur und der Third World Studies entwickelte und versuchte, die globalen Auswirkungen des europäischen Kolonialismus zu analysieren. Obwohl Edward Saids *Orientalismus* weithin als einer der Grundtexte der postkolonialen Theorie gilt, sind sowohl der Begriff als auch die Disziplin Produkte der späten 1980er und 1990er Jahre (vgl. Said 1978).

Die Veröffentlichung von Bill Ashcroft, Gareth Griffin und Helen Tiffin *The Empire Writes Back* (1989) war die erste umfassende theoretische Darstellung postkolonialer Texte in ihrer Beziehung zum Thema der postkolonialen Kultur und bleibt eines der bedeutendsten Werke auf diesem Gebiet. Die Publikation eröffnet die Debatten über die Wechselbeziehungen postkolonialer Literaturen, untersucht die auf die Sprache einwirkenden Kräfte in postkolonialen Texten und zeigt, wie diese Texte eine radikale Kritik eurozentrischer Vorstellungen von Literatur und Sprache darstellen (vgl. Ashcroft u. a. 1995; vgl. Ashcroft u. a. 2007).

2.3 Basis antikolonialer Widerstände

Dem europäischen Kolonialismus traten durch die Geschichte hindurch zahlreiche Widerstandsbewegungen entgegen. Früher antikolonialer Widerstand formierte sich von der Karibik bis ins koloniale Indien, von der Revolution in Haiti (1791) bis zu Aufständen in Algerien (1871–1872). In British-Ostafrika und Deutsch-Ostafrika (später Tansania) wurde die Besatzung bekämpft. Der Krieg Deutschlands gegen Nama und Herero (1904–1907) im späteren Namibia kostete Zehntausende einheimische Menschen das Leben. In den meisten lateinamerikanischen Ländern bildeten sich Unabhängigkeitsbewegungen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Während der Weltwirtschaftskrise der 1930er Jahre kam es in der Karibik, Asien und Afrika zu Aufständen. Für die Mehrheit der karibischen, asiatischen und afrikanischen Kolonien fand die Dekolonisation erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts statt (vgl. Eckert 2006).

Bereits die antikolonialen Befreiungskämpfe waren an indigenen widerständigen Theorien, marxistischen, leninistischen und sich davon abgrenzenden weiteren linken Ansätzen interessiert, formulierten eigene

Perspektiven und waren im Austausch darüber. Wichtige Autoren waren Mahatma Gandhi und Jawaharlal Nehru in Indien, Mao Zedong und Ho Chi Minh in China und Vietnam. Aimé Césaire, Frantz Fanon, Kwame Nkrumah und Léopold Sédar Senghor waren einflussreich in den Regionen Afrikas. Che Guevara wurde ikonisch für die Widerstände im lateinamerikanischen Kontext. Spätere postkoloniale Intellektuelle wirkten in Aufnahme und Abgrenzung dieser Schriften (vgl. Auga 2007).

2.4 Frantz Fanon

Frantz Fanon (1925–1961) wirkte als Psychiater und Autor und ist eine wichtige Figur an der Schnittstelle früherer antikolonialer Kämpfe, anti-rassistischer und postkolonialer Ansätze (vgl. Macey 2000; van Hauten/Kistner 2020). Fanons Ziel besteht in der Dekolonisierung des Bewusstseins und umfasst eine Veränderung sowohl der Kolonisierten wie auch der Kolonisierenden (vgl. Fanon 1961, 29–91).

In *Peau Noire, Masques Blanc* (1952) zeigt Fanon, wie die Kolonisierten durch den Verlust ihrer kulturellen Ursprünge eine Kolonisierung des Bewusstseins erfahren und eine negative Selbstwahrnehmung entwickelt hätten, da die Kolonisierung die Psyche des Subjekts zerstöre, wogegen anzukämpfen sei. Fanon äußert eine Skepsis gegenüber einer Essentialisierung der Kategorie ‚Race‘ im Widerstand (vgl. Fanon 2008, 179).

Seine Position in Bezug auf den Nationalismus ist widersprüchlich. Fanons Hauptwerk *Les damnés de la terre* (1961) schwankt zwischen Internationalismus und einem Sozialismus, der eine nationale Ausrichtung aufweist. Die Probleme der jungen unabhängigen Nation werden als historisches Erbe betrachtet und nicht als ein Fehler des Konzeptes einer essentialisierten, naturalisierten Nation verstanden (vgl. Fanon 2008, 80–81). Fanon bringt anfänglich eine Kritik des nationalen Bewusstseins in den neuen Nationen mit, die Probleme resultierten jedoch aus den Schwächen der nationalen Bourgeoisie. Er benutzt Kategorien marxistischer Theorie wie Klassencharakteristika, die ökonomische Analyse und die zu erfüllende historische Mission der Arbeiterklasse inklusive eines historischen, gesellschaftlichen Fortschrittsdenkens (vgl. Fanon 2008, 159). Spannungen zwischen Nationalismus und Internationalismus durchziehen Fanons Werk. In der Schrift über die nationale Kultur unterstreicht er die Legitimität des Anspruchs auf eine „eigene Nationalität“ und bezieht sich auf einen nationalen Kulturbegriff, der

primordiale Züge besitzt und sich als durch das stalinistische Erbe der Nationenvorstellung beeinflusst zeigt (vgl. Fanon 2008, 175–209; Auga 2007, 141–146). In dem Versuch, sich gegen die Négritude und andere abzugrenzen, die partikuläre schwarze Traditionen instrumentalisieren, indem sie diese essentialisieren bzw. universalisieren, setzt Fanon die Nation als vermeintliche Schicksalsgemeinschaft (Fanon 2008, 206–207).

3 Wichtige Perspektiven und Personen

3.1 Edward Saids *Orientalismus*

Edward Saids (1935–2003) Werk bedeutet eine Wende in der Analyse des Kolonialismus, sodass er als Begründer der Postcolonial Studies gilt.

Said erbringt den Nachweis, dass die Orientwissenschaften der ‚westlichen‘ Universitäten den ‚Orient‘ erfinden, sich ihre Erkenntnisse in enger Zusammenarbeit mit kolonialer Ausbeutung erarbeitet hatten, und diese Theoriebildung die koloniale Ausbeutung legitimiert hatte. Er zeigt, wie die Idee vom ‚orientalischen Anderen‘ z. B. vermeintliche ‚exotische‘ Sensualität, ‚feminisierte Maskulinität‘, ‚weibliche Fügsamkeit‘ auf der ontologischen und epistemologischen Unterscheidung zwischen dem konstruierten ‚Orient‘ und dem ‚Okzident‘ basierte. Die Figur des kolonisierten Anderen ist eine europäische Erfindung, eine Negativfolie zur ‚weißen‘ Zivilisationsmission, die damit gerechtfertigt wird (vgl. Said 1978).

Said führt aus:

„Thus a very large mass of writers, among whom are poets, novelists, philosophers, political theorists, economists, and imperial administrators, have accepted the basic distinction between East and West as the starting point [...]. I have found it useful here to employ Michel Foucault’s notion of a discourse, as described by him in *The Archaeology of Knowledge* and in *Discipline and Punish*, to identify Orientalism” (Said 1978, 81).¹

1 Michel Foucault (1926–1984) definiert Diskurse als regulierte Aussageformationen, die ein bestimmtes Wissen über einen Gegenstand herstellen. Diskurse sind Denksysteme, die aus Ideen, Aussagen, Einstellungen, Überzeugungen und auch Wissen, das in Institutionen wie Krankenhäusern, Gefängnissen, Schulen, Universitäten, Kirchen, etc. erzeugt wird, bestehen. Die dominanten Diskurse

Postkoloniale, Feministische und Geschlechtertheorie unterstreicht, dass der gewaltvolle Orientalismus in einer hierarchischen Konstruktion des Geschlechts verankert ist (vgl. McClintock 1995; Stoler 2002; Stoler 2006). Said selbst stellte die Generierung epistemischer Gewalt über die Kategorie Geschlecht fest: „We can now see that Orientalism is a praxis of the same sort, albeit in different territories, as male gender dominance, or patriarchy, in metropolitan society: the Orient was routinely described as feminine, its riches as fertile, its main symbols the sensual women, the harem and the despotic – but curiously attractive – ruler” (Said 1985, 103).

3.2 Homi K. Bhabha

Homi Bhabha (*1949) verfügt über einen Hintergrund in englischer Literaturwissenschaft und wurde stark durch Foucault, Derrida und Said beeinflusst. Er entwickelte Schlüsselkonzepte wie Hybridität, Mimikry, Differenz und Ambivalenz. Sie beschreiben Wege, auf denen kolonisierte Menschen nach Bhabhas Theorie sich der Macht der Kolonisierung widersetzen.

Bhabha kritisiert vehement alle Vorstellungen eines Kulturessentialismus insbesondere in der Form der Natiogenese. Das Konzept einer homogenen Nation sei nur eine Narration zur Homogenisierung von Bevölkerungen (vgl. Bhabha 1990).

In *The Location of Culture* (1994) argumentierte Bhabha dagegen, dass die Welt als aus getrennten und ungleichen „Kulturen“ zusammengesetzt verstanden wird, in welcher die Existenz imaginärer Völker und Orte aufrechterhalten wird – wie „Christentum“, „die islamische Welt“, „die Erste Welt“, „die Zweite Welt“ und „die Dritte Welt“. Um einem solchen Reduktionismus entgegenzuwirken, legt die postkoloniale Praxis den

unterdrücken andere Wissensformationen und rufen widerständige Diskurse hervor. Die Episteme formt die Bedingungen der Möglichkeiten für die Wissensproduktion zu spezifischer Zeit an spezifischem Ort. Macht geht nach Foucault nicht von einem Souverän aus, sondern durchzieht alle Lebensbereiche. Es ist eine Potenz, die Handlungen Anderer zu bestimmen. Die Wahrheit wird hergestellt, produziert und hält sich an bestimmte Regeln und Strategien. Es existiert ein Zusammenhang zwischen Macht und Wahrheitsproduktion in Form der Diskursformationen. Es gibt kein ‚machtneutrales‘ Wissen – jedes Wissen wird diskursiv hergestellt und ist ein Macht-Wissen (vgl. Foucault 1971; 1981; 1983; 2012).

philosophischen Wert hybrider intellektueller Räume fest, in denen Mehrdeutigkeit vermeintliche Wahrheit und Authentizität aufhebt. Hybridität ist dabei die philosophische Bedingung, die die ideologische Gültigkeit des Kolonialismus am stärksten in Frage stellt (vgl. Bhaba 1994). Nach Bhaba dringt der Kolonialismus beständig in die Gegenwart ein. Er versteht Hybridität als transkulturelle Formen von „Dazwischen-Sein“ (in-betweenness) im nachkolonialen „Dritten Raum“ (third space) z. B. in Metropolen der ‚ersten‘ Welt, wo sich Diaspora-Bevölkerungen mit schon länger ‚Einheimischen‘ vermischen, ohne zu verschmelzen. Sie treten in kulturellen Austausch, prägen sich gegenseitig. „Enunciation“ (Äußerung) ist der Akt des Ausspruchs oder des Ausdrucks einer Kultur, die im Dritten Raum stattfindet. Der ‚Dritte Raum‘ fungiert als mehrdeutiger Bereich, der sich entwickelt, wenn zwei oder mehr Individuen und kulturelle Kontexte interagieren, und ist ein Widerstand gegen homogenisierende Vorstellungen von Kultur. Da Kultur niemals a priori vorgegeben ist, muss sie als ‚ausgesprochen‘ verstanden werden. Eine vermeintliche Fixität impliziert Wiederholung, Starrheit und eine unveränderliche Ordnung sowie Unordnung. Das Stereotyp hängt von diesem Begriff der Fixität ab. Das Stereotyp schafft erst eine vermeintliche ‚Identität‘. Wie Bhabas Konzept der Hybridität ist Mimikry ein Metonym für Präsenz und tritt auf, wenn Mitglieder einer kolonisierten Gesellschaft die Kultur der Kolonisatoren imitieren und übernehmen (vgl. Bhaba 1994; 1998).

In Bezug auf die Kategorie Religion lässt sich beobachten, dass Bhaba bereits sehr früh erwähnte, dass sich das Konzept der Säkularisierung umformen würde, und nannte Indien als Beispiel (vgl. Poddar/Srinivasan 1995).

3.3 Gayatri Chakravorty Spivak

Gayatri Chakravorty Spivak (*1942) ist Literaturwissenschaftlerin mit einem Hintergrund in marxistischer Kritik des Kapitalismus und Feminismus und Kennerin des Dekonstruktivismus. Sie übersetzte Derrida und betont in ihren Arbeiten das Konzept der epistemischen Gewalt, das Said von Foucault übernommen hatte. Sie setzt es u. a. in ihrer Kritik der Repräsentation ein. Im vielfach diskutierten Essay *Can the Subaltern speak? Speculations on Widow Sacrifice* (1988) argumentiert Spivak, dass die Position der Subalternen dadurch bestimmt sei, dass sie aufgrund

der epistemischen Gewalt des kolonialen Diskurses vermeintlich weder sprechen noch sich selbst repräsentieren könnten (vgl. Spivak 2007). Das Konzept der Subalternen übernahm Spivak von Antonio Gramsci (vgl. Gramsci 1999). In der Konsequenz bildete sich eine Rezeptionstradition des Missverstehens von Spivaks Aussage, die ein fragwürdiges ‚Sprechen für‘ die Subalternen scheinbar für notwendig erachte (vgl. Auga 2018, 92–115; Auga 2020, 245–266).

Epistemische Gewalt definiert Spivak als einen Prozess der Verdrängung, Sanktionierung und Delegitimierung bestimmter Möglichkeiten der Wissensproduktion unter gleichzeitiger erzwungener Durchsetzung von anderen. Diese Gewalt birgt Gefahren von Stereotypisierung, Essentialisierung, Ausschluss und Hassverbrechen. Die Essentialisierung ist ein Prozess der Wesenhaftigkeitsverleihung – der Zuschreibung von als ‚natürlich‘ und ‚wesenhaft‘ geltenden Merkmalen an Mitglieder einer spezifischen kulturell definierten Gruppe, die postkolonial als „Othering“ bezeichnet wird. Die Essentialisierung geht von der Annahme aus, dass individuelle Unterschiede durch inhärente, biologische Merkmale erklärt werden können, die von Mitgliedern einer konstruierten Gruppe geteilt werden (vgl. Spivak 1996).²

Das Missverständnis des Begriffes der ‚Identität‘ ist zentral sowohl für die folgenden theoretischen als auch für die theologischen Entscheidungen. Spivak betonte, dass ‚strategischer Essentialismus‘ ein Alibi für akademischen Essentialismus sein könnte (vgl. Spivak 1984, 175–187). Zudem führte sie aus: „Ich denke, Identitätsglaube ignoriert, was am Lebendigsein am Interessantesten ist – nämlich mit dem Anderen verbunden zu sein. Ich fand es daher unglücklich, dass Menschen die Phrase [strategischer Essentialismus] mochten“ (Chakravorty 2006, 64).

Allerdings ist die Einleitung im Buch *Planetary Loves. Spivak, Postcoloniality, and Theology* (2011) in dieser Frage nicht eindeutig und bietet ein Angebot für zwei Strömungen der Spivak-Rezeption – jene, die mit

2 Das essentialistische Denken ist in dualistischen Denkweisen verankert und geht davon aus, dass es für jede spezifische Entität eine Reihe von Attributen gibt, die für ihre vermeintliche ‚Identität‘ und Funktion notwendig sind. Im ‚westlichen‘ Denken beruht das Konzept auf der Arbeit von Platon und Aristoteles. Der platonische Idealismus ist die früheste Theorie, in der allen bekannten Gegenständen und Konzepten eine ‚wesentliche‘ Wirklichkeit zu Grunde liegt (eine ‚Idee‘ oder ‚Form‘). Aristotelische Kategorien schlagen vor, dass alle Objekte durch die Tugend ihrer Substanz konstituiert sind.

‚kultureller Identität‘ arbeitet, und jene, die den Begriff der ‚Identität‘ kritisch sieht und der sich auch meine Arbeit anschließt (vgl. Moore/Rivera 2011, 13).

Bei Spivak werden bisher Religion und Säkularität nicht dekonstruiert, wie ich ausführlich zeigte (vgl. Auga 2018, 92–115; Auga 2020, 245–266). Auch in der ausdrücklichen Debatte mit postkolonialen, feministischen Theolog*innen distanziert sich Spivak ungeachtet der postsäkularen Debatten nicht von einer säkularistischen Position.

3.4 Achille Mbembe

Der Politikwissenschaftler und Kulturtheoretiker Achille Mbembe (*1957) wurde von Fanon, neuerer Kapitalismuskritik, französischem Poststrukturalismus und insbesondere Foucault beeinflusst. Mbembe prägt den Begriff Postkolonialismus wesentlich mit. In Analogie zu Orientalismus kritisiert er, dass das vermeintliche ‚Afrika‘ eine imaginative Schöpfung ‚westlicher‘ Wissensproduktion sei. In *De La Postcolonie, essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine* (2000) argumentiert Mbembe, akademischer und populärer Diskurs über Afrika sei in einer Vielzahl von Klischees gefangen, die mit ‚westlichen‘ Fantasien und Ängsten verbunden sind. Mbembe interpretiert Afrika nicht als einen definierten, isolierten Ort, sondern als eine angespannte Beziehung zwischen sich und dem Rest der Welt, die sich gleichzeitig auf politischer, psychischer, semiotischer und sexueller Ebene abspiele (vgl. Mbembe 2001).

Er kritisiert einen wissenschaftlichen wie auch einen Alltagsdiskurs, der Afrika als das ‚Fremde‘, das „inaccessible Other“ zeichnet. „Africa is the mediation that enables the West to accede to its own subconscious and give a public account of its subjectivity.“ (Mbembe 2001, 3)

Mbembe stellt fest, dass der empirische und philosophische Wert kritischer Theorien und poststrukturalistischer Annahmen kaum auf den afrikanischen Kontext bezogen worden waren. Er kritisiert auch eine bestimmte verkürzte innerafrikanische Wissensproduktion, die in veralteten Theorien wie z. B. ‚Klasse‘ und ‚Entwicklung‘ gefangen blieben. Darüber hinaus seien Afrozentrismus und Afrikanismus falsche Ansätze, die nicht aus essentialisierender Gewalt befreien (vgl. Mbembe 2002).

Mbembe bringt die postkoloniale Perspektive in die weltweit geführte biopolitische Debatte ein. Biopolitik steht für eine grundsätzliche Veränderung des Politischen, die durch eine Umformung souveräner Macht

gekennzeichnet ist. Sie sei zentral bei der Hervorbringung des modernen Ausschlusses durch (Staats-)Rassismus. Biopolitische Mechanismen greifen bei der Art des Regierens in liberalen Gesellschaften und sind auch mit dessen kapitalistischer Ökonomie verquickt.³

Mbembe betont ähnlich wie Giorgio Agamben den Zusammenhang von Souveränität und Biopolitik. Agamben theoretisiert die Figur des antiken *homo sacer* in seiner Thanatopolitik (vgl. Agamben 2002). Für Mbembe gilt “Souveränität letztlich vor allem durch die Macht und die Fähigkeit [...] zu bestimmen, wer leben wird und wer sterben muss.“ (Mbembe 2014, 29) Der Kolonialismus und die postkoloniale Verfasstheit bis in die Gegenwart werden als Nekropolitik interpretiert (vgl. Mbembe 2019).

Foucault hatte dargelegt, dass der biopolitisch motivierte, klassifizierende Rassismus in modernen Gesellschaften die Bedingung für die Akzeptanz des Tötens durch den Ausschluss der als Andere Gekennzeichneten liefere (vgl. Foucault 2001). Mbembe führt aus, dass die Konstitution der europäischen Nationalstaaten als einheitlicher Gesellschaftskörper mit ihren inneren Hierarchisierungen, die Abgrenzung von ‚unzivilisierten‘ Elementen in den Kolonien voraussetze, was sich von Foucaults Konzeptualisierung absetzt. Mbembe beschreibt, dass mit der Moderne eine Form der Nekropolitik wirke, die auf die verallgemeinerte Instrumentalisierung der menschlichen Existenz und die materielle Zerstörung menschlicher Körper und Bevölkerungen ziele. An den Beispielen Afrika, Palästinensische Autonomiegebiete, Kosovo u. a. analysiert er, wie die Macht der Souveränität durch die Schaffung von Zonen des Todes in Kraft tritt, in denen der Tod vermeintlich Handlungsmacht anbieten kann (vgl. Mbembe 2014, 248–268; Mbembe 2019; Auga 2020, 105–125).

Das Werk *Critique de la raison nègre* (2013) analysiert die Entstehung des ‚westlichen‘ Kapitalismus aus dem transatlantischen Sklavenhandel und seine Weiterentwicklung unter Globalisierungsbedingungen. Voraussetzung der millionenfachen Ausbeutung sei die sprachliche Zurichtung und Entmenschlichung der Auszubeutenden (vgl. Mbembe 2013).

3 Foucault hatte den Begriff der Biopolitik als einen historischen Prozess, in dem das Leben als Einsatz politischer Strategien auftaucht, geprägt. Foucault nimmt an, dass vom 17. Jahrhundert an eine neue Form der Macht entsteht, die auf die Sichtung, Verwaltung und Verbesserung der individuellen und kollektiven Lebensbedingungen zielt (vgl. Foucault 2001).

Mbembe kritisiert, dass die ursprüngliche Bedeutung postkolonialer Dekonstruktion von Wissen verloren ging. Hingegen erstarkten identitäre Vorstellungen in den postkolonialen Studien. Daher lehnt er die Bezeichnung postkolonialer Theoretiker auf sich bezogen später ab.

„Einst war Identitätspolitik ein Mittel der Emanzipation, etwa in der Frauenbewegung, und ein Mittel der Inklusion, um mehr Menschen zu vereinen. Heute wird sie für das Gegenteil instrumentalisiert: zur Ausgrenzung. Die möglichen Verlierer innerhalb der Gesellschaft werden gegen die äußeren mobilisiert. Und benutzt werden dabei die üblichen Muster wie die Religion und die Rasse. Identitätspolitik ist dadurch eine Bedrohung der Demokratie geworden. Wer die liberale Demokratie zerstören will, muss in Identitätspolitik investieren“ (Mbembe 2018).

4 Dekoloniale Theorien

In den 1960er Jahren hatten sich in den Americas verschieden theoretische Denkrichtungen mit gesellschaftlichem Praxisbezug etabliert, wie die Dependenztheorien und die Befreiungstheologien, die marxistisches Gedankengut einbanden. Diese sowie postkoloniale Theorie, Subalternitätsdebatten, feministische Theorie, African Philosophy, Weltsystemtheorie u. a. bilden die Grundlage für Konzepte der Dekolonialen Theorien (vgl. Morana u. a. 2008.). Der peruanische Soziologe Aníbal Quijano prägte den Begriff der „Kolonialität“ und bezeichnet damit die strukturelle Fortwirkung kolonialistischer Paradigmen in Ökonomie, Politik und Kultur auch und jenseits kolonialer Herrschaft. Menschen seien durch drei unterschiedliche Kategorien klassifiziert und klassifizieren sich selbst, nämlich Arbeit, Ethnizität und Geschlecht, welche sich gemeinsam in der „Kolonialität der Macht“ artikulierten. Macht existiere permanent im Stadium des Konflikts und in Verteilungsprozessen, die historisch unterschiedlich seien. Heutige Herrschaftsverhältnisse sind Effekte der Kolonisierung der Welt und der Organisation von Arbeit seit der Eroberung Americas (vgl. Quijano 2000).

Auch die Konzepte des argentinischen Philosophen, Theologen und Historikers Enrique Dussel sind grundlegend für dekoloniales Denken. Seine „Transmoderne“ ist ein noch zu konstruierendes Jenseits, das die westliche Moderne transzendiert (vgl. Dussel/Fornazzari 2002). Dussel

fragt, wie Exteriorität gegenüber der Moderne konstituiert wird und beschreibt die marginalisierte Möglichkeit der Exteriorität. In seiner Philosophie der Befreiung schreibt er: „Das Ethos der Befreiung ist ein auf den Anderen gerichtetes Begehren oder eine metaphysische Gerechtigkeit; es ist die Liebe zum Anderen als anderen, als Exteriorität, die Liebe zu den Unterdrückten, jedoch nicht als Unterdrückten, sondern als Subjekten der Exteriorität“ (Dussel 1989, 80) Eine gelungene theologische Analyse des Kontextes Lateinamerika unter Aufnahme postkolonialer Theorie findet sich bei Mayra Rivera, die auch Dussels Begriffe untersucht (vgl. Rivera 2007).

Es ist fraglich, ob der „Andere“ in der dekolonialen Theorie, die epistemische Gewalt des Othering, wie es Said auffasst, abstreifen kann? Der Fokus liegt auf einer Differenz, nicht im Aufheben der essentialisierten Kategorieng Zugehörigkeit.

Das Problem, wie Exteriorität als Dissens zum hegemonialen Diskurs vorgestellt werden kann, beschäftigt auch die Gruppe Modernität/Kolonialität mit ihrem „Latin American Modernity/Coloniality Research Program“ (vgl. Azuro 2004).⁴

Von 1992–2000 arbeitete die Latin American Subaltern Studies Group als eine Kooperation von Soziolog*innen, Anthropolog*innen und Politikolog*innen in Lateinamerika und den USA, die es sich zur Aufgabe gemacht hatte, liberale, bürgerliche Epistemologien zu kritisieren und die Subalternen zu repräsentieren (Rodríguez 2001). Auf den kolonialen Kontext hatte Ranajit Guha dieses Konzept bereits 1980 angewandt und die South Asian Subaltern Studies Group war gegründet worden (vgl. Guha 1997). Bereits in den 1930er Jahren hatte Antonio Gramsci den Begriff der Subalternen in die marxistische Theorie eingebracht, wie im Abschnitt zu Spivak bereits diskutiert wurde (vgl. Gramsci 1999). Die subalternen gesellschaftlichen Gruppen seien jene, die sich vermeintlich selbst weder politisch organisieren noch repräsentieren könnten und deren Geschichte in nationalen Narrationen nicht enthalten sei. Bereits Spivak hatte solches Repräsentationsverständnis später verworfen (vgl. Spivak 1991).

Den dekolonialen Ansätzen ist gemeinsam, dass sie die Moderne *umschreiben* möchten: Dabei wird Europa als geohistorisches Zentrum

4 In dieser Gruppe arbeiten Enrique Dussel, Anníbal Quijano, Walter Mignolo, Artur Escobar, Nelson Maldonado-Torres, Santiago Castro-Gómez, Freya Schwiwi, Cathrine Walsh u. a.

dezentriert, die Aufklärung wird als ein spezifisches Wissensregime verstanden, das immer an Kolonisierungsprozesse gebunden bleibt. Die Kolonisierung Lateinamerikas wird als sozioökonomischer und politisch-epistemologischer Prozess verstanden, der eine Peripherisierung der Welt nach sich zieht. Es werden sowohl das emanzipatorische Potential der Moderne hinterfragt, als auch deren stete Bindung an Kolonialität unterstrichen (vgl. Quijano 2000).

Anders als viele Dekolonisierungstheoretiker*innen will Walter Mignolo einen kompletten Bruch mit linken und kritischen Theorien vornehmen, die in Europa entstanden sind (vgl. Mignolo 2012). Mignolo verwirft neben dem Christentum und dem Liberalismus, den Marxismus als Teil der „abstrakten okzidentalen Universalien“. Gleichwohl beginnt er sein Werk *Epistemischer Ungehorsam* mit einem Zitat Fanons, auf dessen Werk er sich u. a. stützt und der dezidiert Marxismus rezipierte (vgl. Mignolo 2012, 43).⁵ Mignolo fordert einen Ungehorsam gegenüber einer Wissensproduktion, die durch die systematische Negation der Möglichkeit anderer Wissensgefüge gekennzeichnet ist. Die hegemoniale Wissensproduktion habe sich auf der Grundlage der christlich-katholischen Theologie errichtet und erhielt mit der Annexion Amerikas ihre geopolitische Bedeutung. Epistemologisch versteht Mignolo holzschnittartig das Christentum als Gegenstand eines geschlossenen theologischen Systems, das seine koloniale Ausbreitung missionarisch durchsetzt und eine universale Integration der Wissensbestände verfolge (vgl. Mignolo 2012). Es werden weder die inneren Auseinandersetzungen um Lehre und Praxis, die seit Beginn des Christentums herrschen, erwähnt, noch die Errungenschaften lateinamerikanischer Befreiungstheologien gewürdigt. Das Fehlen eines diskursiven Verständnisses der Wissensproduktion hat gravierende Folgen.

Mignolo möchte auch den Begriff der ‚Wahrheit‘ neu verorten. Er unterstreicht, dass Denkweisen ortsspezifisch, räumlich und zeitlich-historisch geprägt seien, und fasst dieses unter dem Begriff der Geopolitik des Wissens. Die Grenze wird zu einem Ausgangspunkt einer

5 In Mignolos Werk gibt es diskreditierende Aussagen: Er rechnet den iranischen Diktator Ayatollah Khomeini zu jenen Denkern, die die Dekolonisierung klar formuliert hätten. Einerseits anerkennt er die Rolle von jüdischen Menschen als Ausgegrenzte innerhalb Europas, andererseits deutet er eine Komplizenschaft mit der aktuellen Machtstruktur an, was antisemitische Vorurteile unterstützt. Vgl. die Kritik seiner Übersetzer (vgl. Mignolo 2006, 26; 30–31).

epistemisch-politischen Perspektive. Koloniale Subjekte würden sprechende Personen, deren Identität durch die Grenze einer kolonialen Verwundung markiert sei (vgl. Mignolo 2005).

Aufgrund einiger undifferenzierter Stellungnahmen zu Religion und Theologien ist das Verhältnis zwischen dekolonialen Theorien und Religion kompliziert. Zunächst hatten befreiungstheologische Ansätze in Lateinamerika marxistische Theorie und christliche Theologie in einer gemeinsamen „Option für die Armen“ angenähert. Innerhalb der Befreiungstheologien entwickelten sich verschiedenen Kritiken, die ein Eintreten für Frauen, für Schwarze, für Indigene, etc. forderten. Später entstanden Ansätze, die sich z. B. „Beyond Liberation Theology“ nennen und poststrukturalistisches Denken aufnehmen, um die inhärente epistemische Gewalt der alten dominanten Theologien wie bestimmter befreiungstheologischer Zugänge zu bearbeiten (vgl. Petrella 2008; Jung Mo Sung 2007).

In einem neuen Band soll das Verhältnis zwischen Dekolonialität und Religion weiter reflektiert werden. Die Aufsatzsammlung *Decolonial Christianities: Latinx and Latin American Perspectives* (2019), herausgegeben von Raimundo Barreto und Roberto Sirvent, untersucht dekoloniale Praxen und Religion in Indigenen, Latin American und Afro-Latin American, Latinx Gemeinschaften. Sie beziehen sich neben dekolonialen Autor*innen ausdrücklich auch auf das von Mark G. Brett und Jione Haveas herausgegebene Werk *Colonial Contexts an Postcolonial Theologies. Storyweaving in the Asia Pacific* (2014). Das Buch beinhaltet u. a. Aufsätze zur Dekolonisierung der Theologie, Dekolonisierung der Christlichen Geschichte in den Amerikas, dekoloniale Ekklesiologie, die sich auf Basisgemeinschaften bezieht. Vielleicht müssten sich dekoloniale Ansätze nicht so notwendigerweise von postkolonialen abgrenzen, falls diese hilfreich sind. Der Beitrag von Enrique Dussel in diesem Band ist jedenfalls eine Überarbeitung seines Vorwortes zu *Postcolonial Theology*. Immerhin scheut sich Ángel F. Méndez Montoyas Aufsatz, *¡Sin maricones no hay revoluciones! (Without Queering, There's No Revolutioneering!): Mexico's Queer Subversions of Public Space and the Decolonization of Marriage Heteronormativity*, nicht, Queere Theorie in dekoloniales Denken einzubringen (2019).

Die Autor*innen benutzen sowohl befreiungstheologische wie dekoloniale und vereinzelt postkoloniale Theorie. Es ist positiv, dass Perspektiven oft marginalisierter Erfahrungen und Regionen aufgenommen werden. Es bleibt problematisch, dass in dem berechtigten Versuch, den Kontext

der Kolonisierung Lateinamerikas zu analysieren, Mignolo nicht kritisch rezipiert wird, und ein Großteil sonstiger Autor*innen ausgeblendet bleiben. Ein postsäkulares Verständnis von Religion wird erschwert, weil kein diskursives Konzept von Religion vorliegt.

Fazit: Es wird zurecht beklagt, dass postkoloniale Theorie den lateinamerikanischen Kontext nicht genügend betrachtet, was der geografischen Herkunft der Autor*innen geschuldet ist, welche sich auf den britischen und französischen Kolonialismus beziehen und verstärkt die Folgen der Kolonisierung des 19. und 20. Jahrhunderts analysieren. Dekoloniale Theorien beziehen sich geografisch auf Lateinamerika und fokussieren die ökonomischen, politischen und kulturellen Folgen einer Ordnung der Welt, die mit der Kolonisierung seit dem späten 15. Jahrhundert begann, sich im 16. Jahrhundert verfestigte und dessen Effekte bis in die Gegenwart andauern. Es besteht jedoch auch eine Marginalisierung des afrikanischen Kontinents in postkolonialer wie dekolonialer Theorie. Quijanos Begriff der Kolonialität ist Mbembes Konzept der Postkolonialität nicht unähnlich, wobei letzterer die kolonialen Effekte in der ganzen Welt berücksichtigen möchte. Der Wert dekolonialer Ansätze liegt besonders darin, dass die Notwendigkeit des steten Dekolonisierens in diesem Verb einfacher verständlich ist, was nicht bedeutet, dass postkoloniale Ansätze nicht auch darauf zielen (vgl. Castro Varela/Dhawan 2009/10, 22–25). Insgesamt bleiben bisher postkoloniale Theorien fundierter und weiterführender als dekoloniale Ansätze.

5 Postcolonial Studies und Religion

5.1 Postkoloniale Theorie und postsäkulare Fragen

Die überarbeitete zweite Ausgabe der *Post-Colonial Studies. The Key-Concepts* enthält erstmals das Stichwort “Religion and the Post-Colonial” und unterstreicht:

„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 post-colonial world” (Ashcroft 2007, 188).

In postkolonialen Kontexten bestand eine Praxis des Verdachts gegenüber ‚westlichen‘ Missionar*innen und universalistischen Theologien. Die religiösen Praxen indigener Bevölkerungen wurden oft als ‚Aberglaube‘ verworfen. Viele der antikolonialen Theorien basierten auf marxistischen Vorstellungen mit atheistischer Philosophie. Durch die Geschichte der Widerstände hindurch gab es jedoch immer auch Allianzen mit widerständigen theologischen Ansätzen (vgl. Ashcroft 2007, 188–190). Bis in die Gegenwart lässt sich eine Unsicherheit im Verhältnis von postkolonialer und feministischer Theorie zur Religion beobachten (vgl. Lewis/Mills 2003; vgl. Castro Varela/Dhawan 2015).⁶

Das zeigt sich zum einen darin, dass Religion als Kategorie der Analyse häufig nicht vorkommt. Zudem besteht das Problem, dass oft nur ein essenzialisiertes, naturalisiertes (fundamentalistisches) Verständnis von Religion herausgearbeitet wird und Religion nicht dekonstruiert verstanden wird.

Verschiedene historische Ereignisse wirkten in der Verschiebung des Verhältnisses von Religion und postkolonialer Theorie. Das Jahr 1989 markierte das Ende der gewaltvoll atheistischen sozialistischen totalitären Staaten. Mit dem 11. September 2001 und den islamistischen Terrorattacken in den USA geriet gewaltvolle ‚Religion‘ stärker in den Fokus. In der Migrationspolitik Europas spielt Religion eine verstärkte Rolle. Im sogenannten Arabischen Frühling mit Protesten, Aufständen und Revolutionen, im Zeitraum vom 2010 bis 2012 war Religion zentral (vgl. Sinram 2015).

5.2 Das Ende der traditionellen Säkularisierungsthese

Es entstand eine Debatte über das Ende des traditionellen Säkularisierungskonzeptes. In seinem Buch *Public Religions in the Modern World* (1994) tritt José Casanova (*1951) den Säkularisierungsthesen

6 In Castro Varela/Dhawan 2015 kommt Postkoloniale Religionswissenschaft und Theologie in der ersten Auflage gar nicht vor und in der zweiten erscheint ein Kapitel dazu jedoch ohne ein dekonstruiertes, diskursives Verständnis der Kategorie Religion. Stattdessen wird nun erwähnt, dass es immer auch schon Befreiungstheologien gab, aber eine historische Gewichtung von Befreiungstheologien, postkolonialen Theologien und die Bedeutung der postsäkularen Debatte ist noch nicht vorhanden.

von Max Weber und Émile Durkheim entgegen und stellt eine zunehmende öffentliche Bedeutung der Religionen fest. Entgegen dem Mainstream der Forschung widerspricht er der Annahme eines unauflöslichen Zusammenhangs von Säkularisierung und Moderne sowie der Prognose eines Bedeutungsverlustes der Kirchen (vgl. Casanova 1994). Die Vorstellung, dass Religion mit der Zeit verschwinden würde, stellte sich als falsch heraus. Vielmehr wurden neue Vorstellungen des Konzeptes von ‚Religion‘ und ‚Säkularität‘ generiert (vgl. Jakobsen/Pellegrini 2008).⁷

5.3 Talal Asad – Säkularismen und Neo-Orientalismus

Im postkolonialen Kontext wird besonders deutlich, dass ein neues diskursives Konzept von ‚Religion‘ und ‚Säkularität‘ benötigt wird. Zudem richtet sich der Fokus auf den Zusammenhang von Religion und Handlungsmacht. Talal Asad (*1932) leistet als Kulturanthropologe wichtige theoretische Beiträge zu Postkolonialismus, Christentum, Islam und Ritualstudien. Er initiierte eine Anthropologie des Säkularismus, die auf der genealogischen Methode von Foucault basiert. In einer Geste eines Neo-Orientalismus werde vorhandener islamischer Fundamentalismus benutzt, um den Islam als solchen zu kritisieren. Auf diese Weise könne eine Sicht des ‚Westens‘ von sich selbst als aufgeklärter und vom Christentum als der rationaleren Religion etabliert werden. Asad kritisiert, das ‚westliche‘ ‚zivilisatorische‘ Selbstverständnis sei „deeply rooted in a presumed convergence of Christianity, secularism, liberalism, democracy.“ (Asad u. a. 2009, 13)

Er weist nach, dass es verschiedene Formen der Säkularität gibt. Auch Tomoku Masuzawa zeigt in *The Invention of World Religions* (2005), dass das Konzept der Säkularität im ‚westlichen‘ Denken entsteht, um eine Hierarchie zwischen Säkularität versus Religion zu verteidigen.

7 Die Begriffe zur Säkularität sind bisweilen in der Literatur und Übersetzung nicht stringent. Säkularisierung ist der Prozess der Übertragung kirchlicher Anhängerschaft oder Eigentums in Weltliches. Als kreierte Kategorie ist ‚Säkularität‘ das Pendant zu ‚Religion‘. Säkularismus ist eine atheistische gesellschaftliche Bewegung bis zu einem gewaltvollen atheistischen Fundamentalismus (vgl. Jakobsen/Pellegrini 2008).

5.4 Saba Mahmood – Subjektformation, Handlungsmacht und menschliches Blühen

Saba Mahmoods (1962–2018) Untersuchung *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject* (2005) wurde zu einem Wendepunkt mehrerer Debatten um Religion. In ihrer anthropologischen Untersuchung von Graswurzel-Frömmigkeitsbewegungen in Kairo hinterfragt Mahmood die säkular-liberalen Prinzipien als Ziel von Widerstand. Ein Ergebnis ihrer Untersuchung ist, dass die Frauen in diesen Bewegungen ihre Subjektformation, Handlungsmacht und menschliches Blühen jenseits ‚westlicher‘ (feministischer) Werte von Freiheit und Autonomie erhalten. Auf diese Weise erweitert Mahmoods Foucaults Vorstellung von Widerstandsdiskursen und Butlers Auffassung von Performativität. Sie betont, dass Handlungsmacht auch im Ausüben von Normen und nicht nur im Widerstand gegen dominante Diskurse ausgebildet werden kann. In Konsequenz muss auch ‚Religion‘ als eine Praxis verstanden werden, die neue Möglichkeiten eröffnet und Handlungsmacht (Agency) ermöglichen kann (vgl. Mahmood 2012). Als Resultat für die interdisziplinäre Debatte ergab sich, dass Handlungsmacht und menschliches Blühen dort gewonnen werden können, wo sie nicht angenommen wurden. Sie sind subjektiv, nicht universal und müssen stets in ihrem jeweiligen historischen Kontext verstanden werden. Mahmood erweitert den Begriff des „guten Lebens“, da sie diesen ‚westlich‘ konnotiert sieht. In den feministischen und postkolonialen Widerstandsdebatten verschob sich der Fokus nachhaltig von der Repräsentation zu Subjektformation, Handlungsmacht und menschlichem Blühen.⁸

In *Religious Difference in a Secular Age. A Minority Report* (2015) stellt Mahmood liberale Vorstellungen von Säkularität als Gegenteil der Religion sowie Selbstüberhöhungen der Säkularität als Lösung für religiöse Diskriminierung in Frage. Sie stützt sich auf die miteinander verflochtene Geschichte der Säkularität im Nahen Osten und in Europa sowie auf umfangreiche Feldforschungen zu den Erfahrungen von Kopten und Bahais in Ägypten.

8 Mahmoods Werk zog auch Kritik auf sich. Die Debatten werden im Vorwort zur zweiten Auflage diskutiert (vgl. Mahmood 2012).

5.5 Postkoloniale Fragen, Religion und Säkularität als diskursive Kategorien

Eine Allianz von postkolonialen Wissenschaftler*innen wie Talal Asad und Saba Mahmood mit dekonstruktivistischen feministischen Theoretiker*innen wie Wendy Brown und Judith Butler formte an der Universität Berkeley ein Forschungsforum und publizierte einige der Debatten. Sie wandten sich gegen eine Darstellung des säkularisierten ‚Westens‘ als aufgeklärter als die Mehrheit der Welt und alle Religion sowie des Christentums als ‚rationaler‘ als der Islam. Sie hinterfragen den Säkularismus der Analyse, der Kritik, der Epistemologie und der Wissenschaft der ‚westlichen‘ Akademie. Die Antwort auf die Frage *Ist Kritik säkular?* (2009) die Asad, Butler, Brown und Mahmood geben, ist negativ. Die Konsequenz daraus ist, dass religiöse Praktiken und das Konzept von Religion Orte sind, an denen neues Wissen entstehen kann (vgl. Asad u. a. 2009). Die epistemische Nachordnung der Kategorie ‚Religion‘ ist ein Erbe von Marx bis zu den frühen Theoretisierungen von Jürgen Habermas und Spivak (vgl. Auga 2018; vgl. Auga 2020, 245–266).

Habermas vertrat in der Vergangenheit die Ansicht, dass die öffentliche Sphäre säkular sei. Heute verweist er auf die wichtige Rolle der Religion, der eine wesentliche Aufmerksamkeit zukommen müsse. Die öffentliche Sphäre müsse für alle offen sein und Religion werde gebraucht, um den Kapitalismus zu korrigieren. Allerdings sollte der Beitrag religiöser Menschen in nichtreligiöse Konzepte ‚übersetzt‘ werden (vgl. Butler u. a. 2011). Das Ergebnis ist ambivalent, da einerseits Religion nun an Bedeutung gewann. Gleichzeitig bleibt die Kategorie Religion bei Habermas das ‚Andere‘ des Diskurses (vgl. Auga 2018, Auga 2020, 126–144).

Darüber hinaus richtete sich Kritik gegen eine Diffamierung allen Islams wegen des islamischen Fundamentalismus als per se terroristisch, frauenfeindlich und homophob. Joan Wallach Scott (*1941) weist nach, dass der Islam nicht wie unterstellt mehr sexualisierte Gewalt oder patriarchale Strukturen generiert als vermeintlich säkulare Gesellschaften (vgl. Scott 2019).

In meiner Forschung präziserte ich die epistemologische Verortung von ‚Religion‘ und ‚Geschlecht‘. In der Geschlechterforschung wurde ‚Geschlecht‘ als diskursive performative Kategorie von der Unterstellung eines essentialisierten, naturhaften identitären Kerns entbunden (vgl. Butler 1993; 2004; 2015). In der Kulturtheorie wurde das moderne

Konzept ‚Nation‘ als imaginiert, essentialisiert und naturalisiert erfunden aufgedeckt (vgl. Anderson 1996; Hobsbawn/Ranger 1983). In der Geschlechterforschung wird die Konstruktion von Geschlecht als mit den Kategorien ‚Race‘, ‚Nation‘, ‚Class‘, ‚körperliche Befähigung‘ intersektional überschneidend aufgefasst (vgl. Crenshaw 2012). Dieser Debatte fügte ich die ‚Religion‘ als intersektionale Kategorie hinzu (vgl. Auga 2013; Auga 2020, 1–32). Gleichzeitig entwickelte ich ‚Religion‘ als „situierendes Wissen“ im Anschluss an Donna Haraway (vgl. Haraway 1988). Geschlecht, Religion und Säkularität werden in meinem Ansatz nicht nur als soziale und historische Analysekatgeorien, sondern weitergehend als Kategorien der Wissensproduktion verstanden. Somit kann die epistemische Gewalt, die durch Essentialisierung, Naturalisierung, Othering und Ausschluss droht, abgewendet werden (vgl. Auga 2020, 1–32; 314–339).

6 Fazit und Ausblick

6.1 Die epistemologische Bedeutung postkolonialer Theorie

Postkoloniale Theorie weist darauf hin, die Art der Wissenserstellung zu hinterfragen. Die Konzepte der frühen postkolonialen Theorie waren stark vom Dekonstruktivismus geprägt, was in jüngeren Ansätzen verwischt wurde. Ein Großteil der etablierten postkolonialen Ansätze folgte der ursprünglichen These von Said, zu erforschen, wie koloniale Eroberungen zu dem Versuch führten, koloniale Subjekte zu verwalten, die als die ‚Anderen‘ erfunden, essentialisiert, naturalisiert und hierarchisch nachgeordnet wurden.

Eine wichtige Bedeutung besitzt das Verständnis der Repräsentation, das sich von einem objektivierenden Sprechen für die Subalternen zu Subjektformation, Handlungsmachtgewinn und menschlichem Blühen auch jenseits ‚westlicher‘ Konzepte verschob. Weitere Verfahren, um dem Universalismus bedeutungsöffnende Strategien entgegenzuhalten, sind mit Bhaba z. B. Hybridität und Mimikry.

Postkoloniale Konzepte sind nicht zuletzt in theologischer Anwendung ertragreich (vgl. Auga/Schirr 2014).

Mbembe kritisiert die universalistische, hegemoniale Wissensproduktion des Westens über Afrika. Er ruft aber auch zu einer Selbstkritik der Widerstände in Afrika auf, die auch in der kolonialen Wissensordnung gefangen bleiben – diese umkehren, jedoch nicht dekonstruieren.

Inbesondere die identitären Kämpfe auch innerhalb der Postkolonie lösten die Essentialisierungen nicht auf. Mbembes Erweiterung von Foucaults Konzept der Biopolitik als Nekropolitik ist ebenfalls einflussreich. Mbembe warnt davor, dass der Kapitalismus Auswirkungen besitze, die die Demokratie untergraben.

6.2 Zu Problemen des Identitätskonzepts

In einigen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskursen stelle ich eine Verwechslung zwischen individueller, verkörperter Erfahrung und ‚Identitätserklärung‘ fest. Dieses Phänomen der Essentialisierung, Verkündigung und Forderung nach Identität birgt die Gefahr epistemischer Gewalt.

Rogers Brubaker und Frederick Cooper argumentieren

“[...] that the prevailing constructivist stance on identity – the attempt to ‘soften’ the term, to acquit it of the charge of ‘essentialism’ by stipulating that identities are constructed, fluid, and multiple – leaves us without a rationale for talking about ‘identities’ at all and ill-equipped to examine the ‘hard’ dynamics and essentialist claims of contemporary identity politics. ‘Soft’ constructivism allows putative ‘identities’ to proliferate. But as they proliferate, the term loses its analytical purchase” (Brubaker/Cooper 2000, 1).

Michel Foucault hatte in *Die Regierung der Lebenden* (2014) gezeigt, wie in der christlich-abendländischen Kultur ‚Akte der Wahrheit‘ und öffentliches Geständnis entstehen, welche Grundlagen des aktuellen Identitätsverständnisses bilden (vgl. Foucault 2014).

Ingrid Jungwirth zeigt, unter welchen Bedingungen „Identität“ „erfunden“ und zu einer dominanten Problematisierungsweise sozialer Phänomene wurde. In ihrer postkolonialen diskursanalytischen Untersuchung wird die sozialwissenschaftliche Prägung der Begriffe Identität und Selbst in den Arbeiten von George H. Mead, Erik H. Erikson und Erving Goffman hinterfragt (vgl. Jungwirth 2015).

Der kubanisch-amerikanische Kultur- und Queertheoretiker José Esteban Muñoz (1967–2013) schlägt eine mehrstufige Strategie der „Desidentifizierung“ (Disidentification) für Minderheitensubjekte in ihrer Subjektbildung vor. Die Desidentifizierung bezeichnet nicht nur

die Auseinandersetzung mit den Ausschlussmechanismen, sondern die Umwandlung dieser Ausschlüsse für eigene kulturelle Zwecke. Muñoz beschreibt die Strategie der Desidentifizierung, um das Konzept der ‚Identität‘ zu überwinden, das mehrfach Marginalisierte – z. B. Queers of Colour – insbesondere Ausschlüssen aussetzt. Desidentifizierungspraktiken hängen von den Diskursen ab, in denen sie arbeiten (vgl. Muñoz 1999).

Meines Erachtens besitzt die Verwendung von sozialen und nicht epistemischen Kategorien die Tendenz, sie im Namen der ‚Identität‘ neu zu essentialisieren. Postkoloniale Theorie bietet in ihrer Entstehung ein Werkzeug der Förderung von Subjektformation und Handlungsmachtgewinn ohne essentialisierte ‚Identität‘ an und kann mit feministischer, dekonstruktivistischer Geschlechterforschung sowie kritischer queerer Theorie Allianzen eingehen, um die mögliche epistemische Gewaltreduzierung hervorzuheben (vgl. Auga u. a. 2014).

6.3 Gesellschaftliche Relevanz postkolonialer Studien

In Butlers und Spivaks gemeinsamem Buch *Who Sings the Nation State? Language, Politics, Belonging* (2007) hinterfragen sie die Vorstellung von ‚Identität‘ sprechen stattdessen von „kollektiver Zugehörigkeit“. Für das Individuum schlage ich im Anschluss statt ‚Identität‘ die Begriffe „Subjektwerdung“, „subjektive Erfahrungen“ und „Subjektpositionen“ vor. In Bezug auf die Gemeinschaft und Gesellschaft ist statt vermeintlicher Gruppenidentitäten das Konzept der kollektiven Zugehörigkeit angemessen. Mbembe unterstreicht:

„Wie stiftet man neue Gemeinschaft mit einem Verantwortungsgefühl füreinander? Das geht nur durch globale Anstrengungen, durch Koalitionen von Menschen guten Willens. Wir müssen diese Solidarität wieder aufbauen in einer Zeit, in der uns nahegelegt wird, dass menschliche Solidarität nutz- und bedeutungslos ist. [...] Und wir müssen neue, demokratische Formen dafür finden (Mbembe 2018; vgl. Spivak 2008a; Spivak 2008b).“

Arjun Appadurais Buch *The Future as Cultural Fact* (2013) ist auf Formen von prekärem Zusammenleben in Mumbai fokussiert. Darin zeigt er auf, wie die Bewohner*innen aktiv begannen biopolitische, Regulierungen zu vereinnahmen, zu überschreiten und wie so eine diverse Handlungsmacht und Futurität entworfen wird.

Saba Mahmood unterstreicht den Zusammenhang zwischen individueller Handlungsmacht und Religion. Allerdings bleibt problematisch, dass der Fokus allein auf individuelle Handlungsmacht ausgerichtet ist. Dadurch kann Gewalt im Kontext von Handlungsmachtgewinn nicht ausgeschlossen werden. Ich schlage vor, individuelle und kollektive Handlungsmacht zu verbinden. Dabei darf kollektive Handlungsmacht nicht universalistisch ‚westlich‘ verstanden werden. Handlungsmacht ist auch als diskursive Kategorie zu begreifen, denn sie kann gewaltvoll oder emanzipatorisch bzw. ermöglichend sein.

Mit postkolonialer und postsäkularer Theorie können Religion und Säkularität als diskursive Kategorien verstanden werden. Darüber hinaus können – gegen frühere Vorbehalte – subjektive deessentialisierte religiöse Erfahrungen und Perspektiven als Beitrag zum radikalen sozialen Imaginären und zur Institutionierung einer solidarischen Gesellschaft konzeptualisiert werden (vgl. Auga 2020, 245–244; 314–339).

Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio** (2002): *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Anderson, Benedict** (1996): *Imagined Communities*. London; New York: Routledge.
- Asad, Talal; Brown, Wendy; Butler, Judith; Mahmood, Saba** (2009): *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley: University of California Press.
- Appadurai, Arjun** (2013): *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*. London; New York: Verso.
- Auga, Ulrike** (2007): *Intellektuelle – zwischen Dissidenz und Legitimierung. Eine kulturkritische Theorie im Kontext Südafrikas*. Berlin; Münster; Wien u. a.: LIT.
- Auga, Ulrike** (2013): *Geschlecht und Religion als interdependente Kategorien des Wissens. Dekonstruktion, Diskursanalyse und Intersektionalitätsdebatte und die Kritik antiker Texte*. In: Eisen, Ute; Gerber, Christine; Standhartinger, Angela (Hg.): *Doing Gender – Doing Religion. Zur Wechselwirkung von Geschlechterkonzepten und religiöser Identitätsbildung in Antike und frühem Islam*. Tübingen: Mohr Siebeck, 37–74.
- Auga, Ulrike** (2018): *Dekolonisierung des öffentlichen Raumes. Eine Herausforderung von Bonhoeffers und Spivaks Konzepten von Widerstand, Religion und Geschlecht*. In: Nehring, Andreas; Wiesgickl, Simon (Hg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*. Stuttgart: Kohlhammer, 92–115.
- Auga, Ulrike** (2019): *Geschlecht und Religion als kritische intersektionale Kategorien. Deessentialisieren und Disidentifizieren als Aufgaben*. In: Krannich,

- Laura-Christin; Reichel, Hanna; Evers, Dirk (Hg.): *Menschenbilder und Gottesbilder. Geschlecht in theologischer Reflexion*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 43–72.
- Auga, Ulrike** (2020): *An Epistemology of Religion and Gender. Biopolitics – Performativity – Agency*. London; New York: Routledge.
- Auga, Ulrike; Guðmarsdóttir, Sigríður; Knauss, Stefanie u. a.** (Hg.) (2014): *Widerstand und Visionen – der Beitrag postkolonialer, postsäkularer und queerer Theorie zu Theologie und Religionswissenschaften*. Jahrbuch der ESWTR 22.
- Auga, Ulrike; Schirr, Bertram** (2014): ‘Do not Conform to the Patterns of this World’: A Postcolonial Investigation of Performativity, Metamorphoses, and Bodily Materiality in Romans 12. In: *Feminist Theology* 23 (1), 37–54.
- Ashcroft, Bill; Griffins, Gareth; Tiffin, Helen** (Hg.) (1989): *The Empire Writes Back*. London; New York: Routledge.
- Ashcroft, Bill; Griffins, Gareth; Tiffin, Helen** (Hg.) (1995): *The Postcolonial Studies Reader*. London; New York: Routledge.
- Ashcroft, Bill; Griffins, Gareth; Tiffin, Helen** (Hg.) (2007): *Postcolonial Studies. The Key Concepts*, 2. Aufl. London; New York: Routledge.
- Azuro, Escobar** (2004): ‘World and Knowledge Otherwise’: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program. In: O’Donnell, Guillermo A.; Hewitt de Alcántara, Cynthia; Escobar, Arturo: *Cruzando fronteras en América Latina*. (Cuadernos del CEDLA, 16) Amsterdam: CEDLA Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, 31–67.
- Barreto, Raimundo; Sirvent, Roberto** (Hg.) (2019): *Decolonial Christianities: Latinx and Latin American Perspectives*. Basel: Springer.
- Bhaba, Homi** (1990): *Nation and Narration*. London; New York: Routledge.
- Bhaba, Homi** (1994): *The Location of Culture*, Routledge (1994), dt.: (2000) *Die Verortung der Kultur*, Berlin.
- Bhabha, Homi** (1998): *Anxious Nations – Nervous States*. In: Colliers, Gordon; Riemenschneider, Dieter; Schulze-Engler, Frank (Hg.): *Postcolonial Theory and the Emergence of Global Society*. (ACOLIT, Special Issue 3). Frankfurt a. M., 1–19.
- Brett, Mark G.; Haveas, Jione** (Hg.) (2014): *Colonial Contexts and Postcolonial Theologies. Storyweaving in the Asia Pacific*. New York: Palgrave.
- Brubaker, Rogers; Cooper, Frederick** (2000): *Beyond ‘Identity’*. In: *Theory and Society* 29, 1–47.
- Butler, Judith** (2015): *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press.
- Butler, Judith** (2004): *Undoing Gender*. London; New York: Routledge.
- Butler, Judith** (1993): *Bodies that matter. On the discursive limits if ‘sex’*. London; New York: Routledge.
- Casanova, José** (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Castro Varela, Maria do Mar; Dhawan, Nikita** (2015² (2005)): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript, 54–74.
- Castro Varela, Maria do Mar; Dhawan, Nikita** (2009/10): *Dekolonisierung und die Herausforderungen Feministisch-Postkolonialer Theorie*. In: *Bildpunkt* 14. Wien, 22–25.

- Chakravorty, Swapan et al.** (2006): *Conversations with Gayatri Chakravorty Spivak*. London; New York; Calcutta: Seagull Books.
- Crenshaw, Kimberlé** (2012): *On Intersectionality. The Essential Writings of Kimberlé Crenshaw*. New York: New Press.
- Dussel, Enrique; Fornazzari, Alessandro** (2002): 'World-System' and 'Trans-Modernity'. In: *Nepantla* 3 (2), 221–244.
- Dussel, Enrique** (1989): *Philosophie der Befreiung*. Übers. Peter Penzer. Hamburg: Argument.
- Escobar, Azuro** (2004): 'World and Knowledge Otherwise': The Latin American Modernity/Coloniality Research Program. In: *Cuadernos del CEDLA*, 16, 31–67.
- Eckert, Andreas** (2006): *Kolonialismus*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Fanon, Frantz** (1961): *Die Verdammten dieser Erde, Les damnés de la terre*. Paris: François Maspero.
- Fanon, Frantz** (2008): *Black Skin, White Mask*. Translated by Charles Lam Markmann, forewords by Ziauddin Sardar, Homi K. Bhabha. London: Pluto Press, [Peau Noire, Masques Blanc, Editions de Seuil: Paris 1952].
- Foucault, Michel** (2014): *Die Regierung der Lebenden. Vorlesungen am Collège de France 1979–1980*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel** (2012): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel** (2001): In *Verteidigung der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel** (1983): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel** (1981): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel** (1971): *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gramsci, Antonio** (1999): *Gefängnishefte, Band 9, Heft 25 (1934)*. Hamburg: Argument, 2185–2200.
- Haraway, Donna** (1988): *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of a Partial Perspective*. In: *Feminist Studies* 14 (3), 575–599.
- Hauten, Philippe van; Kistner, Ulrike** (Hg.) (2020): *Violence, Slavery and Freedom between Hegel and Fanon*. Johannesburg: Wits University Press.
- Hobsbawn, Eric J.; Ranger, Terence** (Hg.) (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jakobsen, Janet R.; Pellegrini Ann** (Hg.) (2008): *Secularisms*. Durham; London: Duke University Press.
- Jungwirth, Ingrid** (2015): *Zum Identitätsdiskurs in den Sozialwissenschaften. Eine postkolonial und queer informierte Kritik an George H. Mead, Erik H. Erikson und Erving Goffman*. Bielefeld: transcript.
- Lewis, Reina; Mills, Sara** (Hg.) (2003): *Feminist Postcolonial Theory. A Reader*. New York: Routledge.
- Macey, David** (2001): *Frantz Fanon. A Biography*. New York: Picador.
- Mahmood, Saba** (2015): *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*. Princeton: Princeton University Press.
- Mahmood, Saba** (2012): *The Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

- Masuzawa, Tomoko** (2005): *Invention of World Religions, or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mbembe, Achille** (2019): *Necropolitics*. Durham: Duke University Press.
- Mbembe, Achille** (2018): *Achille Mbembe Identitätspolitik ist Opium für das Volk*. Online unter <<https://www.augsburger-allgemeine.de/kultur/Achille-Mbembe-Identitaetspolitik-ist-Opium-fuer-das-Volk-id51077901.html>>, abgerufen 20.08.2020.
- Mbembe, Achille** (2014): *Nekropolitik*. In: Folkers, Andreas; Lemke, Thomas (Hg.): *Biopolitik. Ein Reader*. Berlin: Suhrkamp, 228–273. Original: *Necropolitics*. In: *Public Culture* 15 (1), 11–40.
- Mbembe, Achille** (2013): *Critique of Black Reason*. Translated by Laurent Dubois. Durham: Duke University Press. (Original: Mbembe, Achille (2013): *Critique de la raison nègre*. Paris: Decouverte).
- Mbembe, Achille** (2001): *On the Postcolony*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press. (Original: Mbembe, Achille (2000): *De La Postcolonie, essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Decouverte).
- Mbembe, Achille** (2002): *African Modes of Self-Writing*. In: *Public Culture* 14 (1), 239–273.
- McClintock, Anne** (1995): *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. London; New York: Routledge.
- Méndez Montoyas, Ángel F.** (2019): *¡Sin maricones no hay revoluciones! (Without Queering, There's No Revolutioneering!): Mexico's Queer Subversions of Public Space and the Decolonization of Marriage Heteronormativity*. In: Barreto, Raimundo; Sirvent, Roberto (Hg.): *Decolonial Christianities: Latinx and Latin American Perspectives*. Basel: Springer.
- Mignolo, Walter D.** (2012 [2006]): *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Wien: Turia + Kant.
- Mignolo, Walter D.** (2005): *The Idea of Latin America*. Malden, MA; Oxford; Victoria: Blackwell.
- Muñoz, José Esteban**, (1999): *Disidentifications. Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mishra, Vijay; Hodge, Bob** (1991): *What is (Post-)Colonialism?* In: *Textual Practice* 5 (3), 3–5.
- Moore, Steven; Rivera Mayra** (Hg.) (2011): *Planetary Loves. Spivak, Postcoloniality, and Theology*. New York: Fordham University Press.
- Morana, Mabel; Dussel, Enrique; Jáuregui, Carlos A.** (2008): *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham; London: Duke University Press.
- Petrella, Ivan** (2008): *Beyond Liberation Theology. A Polemic*. London: SCM Press.
- Poddar, Prem; Srinivasan, Jain** (1995): *Secularism as an Idea Will Change: Interview with Homi Bhabha*. In: *The Book Review*, January 1995.
- Quijano, Aníbal** (2000): *Colonialidad del Poder y Clasificación Social*. In: *Journal of World-Systems Research* 6 (2), 342–386.

- Rivera, Mayra** (2007): *The Touch of Transcendence. A Postcolonial Theology of God*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Rodríguez, Ilena** (Hg.) (2001): *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham; London: Duke University Press.
- Guha, Ranajit** (1997): *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Said, Edward** (1978): *Orientalism. Western Concepts of the Orient*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Said, Edward** (1985): *Orientalism Reconsidered*. In: *Cultural Critique* 1, 89–107.
- Scott, Joan Wallach** (2019): *Sex and Secularism*. Princeton: Princeton University Press.
- Sinram, Jana** (2015): *Pressefreiheit oder Fremdenfeindlichkeit? Der Streit um die Mohammed-Karikaturen und die dänische Einwanderungspolitik*. Frankfurt a. M.; New York: Campus.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (2008a): *Other Asias*. Malden & Oxford: Blackwell.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (2008b): *Righting Wrongs. Über die Zuteilung von Menschenrechten*. Übers. Sonja Finck, Janet Keim. Zürich: Diaphanes.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (2007): *Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Turia + Kant.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (1996): *The Spivak Reader. Selected Works*. Herausgegeben von: Laundry, Donna; MacLean, Gerald. London; New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty** (1984–85): *Criticism, feminism and the institution*. Interview with Elizabeth Gross. In: *Thesis Eleven* 10/11, 175–187.
- Spivak, Gayatri Chakravorty; Butler Judith** (2007): *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*. Übers. Michael Heitz; Sabine Schulz. Zürich: Diaphanes.
- Stoler, Ann Laura** (Hg.) (2006): *Haunted by Empire. Geographies of Intimacy in North American History*. Durham; London: Duke University Press.
- Stoler, Ann Laura** (2002): *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Sung, Jung Mo** (2007): *Desire, Market, Religion*. London: SCM Press.

Über die Autorin

Ulrike E. Auga, Prof. Dr., Präsidentin International Association for the Study of Religion and Gender, Professorin für Theologie und Geschlechterstudien im Rahmen der Religionswissenschaft, Interkulturellen Theologie und Ökumenik an der Humboldt-Universität zu Berlin. Email: ulrike.auga@hu-berlin.de