

Heidemarie Winkel

Fremdheit und Geschlecht: koloniale Wissensbestände und dekoloniales Denken

Im Alltag sind wir von einer Vielzahl unterschiedlichster Diskursstränge und -figuren zu Fremdheit umgeben. Sie reichen von Debatten über *Flüchtlinge*, *(Ober)Grenzen* und *Integrationsunwilligkeit* bis hin zu *Terrorismus*, *Sicherheit* und *westlichen Werten*. Sie sind Ausdruck einer Wissens- und Sinnordnung¹, innerhalb derer die Existenz einer als selbstverständlich geltenden Normalität² und mit ihr das unhinterfragbar Gegebene, Vertraute oder *Eigene* von *Fremdem* als eindeutig abgrenzbar erscheint; etwa ein mit Gleichheitserwartungen unvereinbarer „arabische[r] Sexismus“ (Ulrich 2016) oder *die* menschenrechtlich gesehen als fragwürdig geltende Situation muslimischer Frauen (Rommelspacher 2009). Mit diesen Sichtweisen gehen kulturalistische Identitätszuweisungen und -ansprüche einher³, in deren Hintergrund komplexe Deutungs- und Typisierungsprozesse stehen (Luhmann 1993). Die sozio-historisch variierenden Kategorien der *Fremden* und hierauf bezogene Semantiken der *Fremdheit* werden in diesen Prozessen erst hervorgebracht (Hacking 1983, 1999); sie stellen Formen der Sortierung und Verarbeitung von Erfahrung bereit. Die Unterscheidung von *Fremdem* und *Eigenem* ist selbst ein solches Muster der Verarbeitung von Realität. Es hat erst im Zusammenhang

¹ Der Begriff der Wissens- und Sinnordnung wird hier im Sinne der wissenssoziologischen Diskursanalyse verwendet (Keller 2011).

² Zur Bedeutung von Normalitätsskripten siehe etwa Link (2000).

³ Zum Verhältnis von Identitätszuweisungen und -ansprüchen vgl. etwa Shingo Shimada (2007).

⁴ Wie Rudolf Stichweh (2010) zeigt, ging der Status *der Fremden* bis in die Neuzeit hinein nicht mit der für heutige Verhältnisse typischen sozialen und rechtlichen Exklusion einher; auch sei der Status *des Bürgers* von *Fremden* leicht erwerbbar gewesen. Dies habe sich im Zusammenhang der Gründung von Nationalstaaten grundlegend geändert; der Status *der Fremden* wurde aufgrund der exklusiven Form nationaler Mitgliedschaft über *citizenship* problematisch.



Prof. Dr. Heidemarie Winkel (Foto: Bettina Steinacker).

der Ausdifferenzierung von Nationalstaaten und deren über Staatsbürger_innenschaft laufenden Form der Verhältnisbestimmung von In- und Exklusion die heutige Relevanz erhalten.⁴ Insofern mit der Unterscheidung von *Fremdem* und

Eigenem eine grundlegende Abgrenzung von Lebens-, Handlungs- und Denkweisen erfolgt und deren *kulturelle* Unvereinbarkeit behauptet wird, lässt sich dies im Anschluss an Stuart Hall (1989) und Etienne Balibar (1992) auch als Re-Artikulation von Rassismus auf kultureller Ebene begreifen. Damit geht eine Essentialisierung von Kultur und der Ausschluss von materiellen und symbolischen Ressourcen einher (Hall 1989: 193).

Die sozialen Prozesse der Produktion von *Fremdheit* treten dabei nicht immer offen als symbolische Kämpfe oder als Prozesse sozialer Grenzziehung und Schließung zutage (Wimmer 2010), ob in rechtlicher, politischer oder sozio-ökonomischer Hinsicht. Auf der Ebene sozialer Wissensbestände ist die Vorstellung von *Fremdheit* so grundlegend in der kollektiven Wissens- und Sinnordnung verankert, dass sie den Status einer ontologischen Erfahrung hat. Dies befördert die Existenz einer sozialen Realität, innerhalb derer sorgfältig abgewogen werden muss, von welchem Standort und aus welcher Position heraus gesprochen wird, etwa wenn ich dies als *weiße*⁵, europäische Akademikerin tue. Hilfreich scheint mir an dieser Stelle, immer wieder neu danach zu fragen, welche gesellschaftlichen Bedingungen Fremdheit zu einem zentralen Thema bzw. zu einer relevanten Realität werden lassen und welche Funktion der Unterscheidung von Fremdem und Eigenem in diesem Zusammenhang innewohnt. Damit verbindet sich auch die Frage, weshalb Geschlecht hierbei eine so große Bedeutung zukommt und in Verbindung mit Religion gegenwärtig einen Kulminationspunkt von Fremdheitswahrnehmungen darstellt.

Dass Geschlechterverhältnisse immer wieder zum Kristallisationspunkt von Debatten über *Fremdheit* gemacht werden, kommt nicht von ungefähr. Die hier zugrunde liegenden Prozesse der Differenzsetzung und Grenzziehung haben bekanntermaßen ihren Ursprung in der Entstehung der bürgerlichen Geschlechterordnung im Kapitalismus (Gerhard 1978; Frevert 1986; Honegger 1991; Bock 2000). Kern dieser Ordnung ist ein Geschlechtervertrag, der sich fern von religiöser Legitimation konstituiert, dafür aber eine zentrale Säule des nationalistischen Projekts darstellt. Frauen fällt in diesem Zusammenhang die Zuständigkeit für die biologische und die kulturelle Reproduktion der Nation zu (Yuval-Davis 1997). Dies spiegelt sich in Kolonialismus und Imperialismus auf eigene Weise; die Kolonien fungieren nicht nur als Negativfolie des Ideals bürgerlicher Häuslichkeit und Weiblichkeit (Comaroff und Comaroff 2002; Stoler 1995). Die Durchsetzung der Macht *weißer* Kolonialisator_innen richtet sich auch ausdrück-

lich auf die Kontrolle von Frauen in den Kolonien (McClintock 1995). Die Rückbindung kolonialer Ausbeutung an geschlechtsbasierte – und sexualisierte – Ordnungsvorstellungen war eine zentrale Säule kolonialer Herrschaftspraktiken.

In aktuellen Debatten über Migration, Religion und Geschlecht spiegelt sich diese koloniale Wissensstruktur. Dem will ich nachgehen und hierzu im ersten Schritt an die Ausdifferenzierung der bürgerlichen Geschlechterordnung im Kontext von Kolonialismus und Imperialismus erinnern. In einem weiteren Schritt wird die gesellschaftliche Problematisierung von Religion, und hier insbesondere *des* Islam als Inbild von Differenz und *Fremdheit* in den Blick genommen. Vor diesem Hintergrund wird diskutiert, weshalb eine Hinwendung zur Religion gerade aus postkolonialer Perspektive ein Emanzipationspotenzial birgt. Dies wird exemplarisch anhand der Kolonisation von Mashriq und Maghreb und Fatima Mernissis darauf bezogener Gesellschaftsanalyse Marokkos diskutiert. Insgesamt geht es darum zu eruieren, inwiefern der Unterscheidung von *Eigenem* und *Fremdem* eine koloniale Denkstruktur zugrunde liegt und inwiefern sie sich dekolonialisieren lässt.

Wissensbestände: Die weiße, bürgerliche Geschlechterordnung und der Kolonialismus

Die bürgerliche Gesellschaftsordnung war – und ist auch heute noch – in mehrfacher Hinsicht ein hegemoniales⁶ Projekt. Zum einen mit Blick auf das Verhältnis von Kapital und Arbeit, in dessen Zusammenhang das Akkumulationsregime Massenkonsum und einen darauf aufbauenden Lebensstil befördert, der mittlerweile zur maßgeblichen Form gesellschaftlicher Teilhabe geworden ist. Zum anderen mit Blick auf die Geschlechterordnung; ab dem späten 18. Jahrhundert ist es gelungen, eine Frauen aus allen Feldern öffentlichen Lebens exkludierende und in rechtlicher Hinsicht marginalisierende, heteronormative Geschlechtermatrix zu etablieren. Auch wenn die institutionellen Barrieren in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts abgebaut wurden und Frauen heute in einigen sozialen Feldern deutlich inkludiert sind, ist Geschlecht gleichwohl eine zentrale strukturelle Ungleichheits- und Differenzkategorie (Heintz 2001). Dies spiegelt sich in der strukturellen Kopplung von Erwerbs- und Reproduktions- bzw. Care-Arbeit, die auch in unseren Gegenwartsgesellschaften ein Kernelement sozialer Ordnung ist. Die Unverbrüchlichkeit dieser Ordnung ist durch sozialpolitische De-Regulierung, Prekarisierung und Flexibilisierung von Arbeitsverhältnissen oder auch durch die sozial-räumliche und zeit-

⁵ *Weißsein* wird hier im Anschluss an die Critical-Whiteness-Theorie und dem Vorschlag von Gabriele Dietze (2010: 222) folgend als politische Kategorie verstanden: „Weißsein ist so betrachtet keine Qualität ohne ‚Farbe‘ und Wertigkeit, sondern unter den historischen Bedingungen der Moderne ein asymmetrisches Macht-Verhältnis, das Weißsein privilegiert und Nicht-Weißsein problematisiert“.

⁶ Der Hegemoniebegriff wird hier im Sinne von Antonio Gramsci als Durchsetzung von Ideen, Normen und Werten, hier des Kapitalismus, als dominante Kultur gegenüber subalternen Gruppen verwendet.

liche Entgrenzung nicht infrage gestellt; vielmehr spiegelt sie sich darin. Die Zumutungen dieser kapitalistischen Ordnung werden individualisiert, ob in Form der Kommodifizierung sozialpolitischer Steuerung, der Ökonomisierung der Ressource ‚Arbeitskraft‘ und der wachsenden Selbstrationalisierung von Arbeit und Leben (Gottschall 2003; Demirovic 2008; Scheele 2012). Dies wurde im Anschluss an Rosa Luxemburg als kapitalistische Landnahme und als Kolonialisierung der Lebenswelt bezeichnet (Dörre, Ehrlich und Haubner 2014).

Hierunter tritt das dritte Hegemonieprojekt der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsordnung, und zwar Kolonialismus und Imperialismus, in der gesellschaftlichen wie auch in der soziologischen Wahrnehmung immer wieder in den Hintergrund. Postkoloniale Theorien markieren diesen blinden Fleck der Soziologie zu Recht mit Nachdruck; er ist Ausdruck des Überhörens subalternen Stimmen in einer sich an westlichen Erfahrungs- und Wissensformen, und in der Folge an einer *weißen* Analyseperspektive orientierenden Theoriebildung (Spivak 1990, 1994; Sousa Santos 2007, 2012). Die um 1800 etablierte, sich selbst als modern begreifende Gesellschafts- und Geschlechterordnung konstituiert sich dabei maßgeblich über die Differenz zum kolonialisierten *Anderen* (Winkel 2017a). Es wird als unterdrückt und befreiungsbedürftig attribuiert (McClintock 1995), während die eigene, auf Ungleichheit, Ausschluss und Abwertung nicht-heteronormativer Lebensweisen basierende Geschlechterordnung trotz aller sozialen Zwänge (McRobbie 2010) als zivilisiertes Hegemonieprojekt zelebriert wird. Dies schließt oftmals die Vorstellung ein, dass Kolonialismus und Imperialismus vergangene, abgeschlossene und für die Analyse von Gegenwartsgesellschaften nicht mehr relevante Erfahrungshorizonte darstellen.⁷

Eine De- oder Entkolonialisierung geschlechter/soziologischen Denkens heißt dann die *Moderne* als koloniale Moderne zu begreifen (Bhambra 2007; Patel 2014). Die bürgerliche Gesellschafts- und Geschlechterordnung beruht maßgeblich auf der Unterwerfung, der materiellen Ausbeutung und *Orientalisierung* kolonialisierter Gesellschaften und ihrer Geschlechterverhältnisse. Gurminder Bhambra (2014) fordert deshalb eine radikale Dekonstruktion soziologischer Theoriebildung zur europäischen *Moderne*. Hierzu gehört für Bhambra die bislang versäumte Einbeziehung ignorierten Erfahrungen, Wissens- und Sinnordnungen in nicht-*weißen* Gesellschaften und die Entwicklung eines Verständnisses von gesellschaftlichen Prozessen als aufeinander bezogene und verbundene Gesellschaftsgeschichten; dies

bringt sie im Konzept der *Connected Sociologies* auf den Punkt.

Dies lässt sich exemplarisch anhand der *weißen*, bürgerlichen Geschlechterordnung zeigen; sie ist Teil eines Hegemonieprojekts, das erst in Abgrenzung zum Gegenbild der *fremden Anderen* und ihrer Geschlechterverhältnisse seine Konturen und Legitimität erhalten hat. Beispielsweise zeigen Comaroff und Comaroff (2002) anhand des Kolonialismus im südlichen Afrika, im heutigen Botswana, wie die Differenz von *Eigenem* und *Fremdem* und dessen Abwertung entlang bürgerlicher Vorstellungen von Häuslichkeit, Sexualität und Weiblichkeit entfaltet wurde. An dieser Stelle geht es nicht nur darum, dass bürgerliche Geschlechterideale in den Kolonien vermittelt physischer und epistemischer Gewalt durchgesetzt wurden. Es geht vor allem darum, dass die Transformation der gesellschaftlichen Ordnung *in England* (wie auch auf dem europäischen Kontinent) von Sozialreformern durch Vorstellungen von Sozialreformern mobilisiert wurde, die *Afrika* als dunklen Kontinent und – wie *den Orient* auch – als sitten- und geschichtslose Einöde zeichneten (Comaroff und Comaroff 2002: 251ff.). Kolonialismus und Kolonialmission haben einen entscheidenden Beitrag zur Stabilisierung der bürgerlichen Ordnung und zur Zivilisierung des Proletariats geleistet. Die Abwertung der *fremden Anderen* über Tropen der Unnatürlichkeit ihrer Sozialordnung, ihrer Primitivität und Unkultiviertheit waren probate Mittel der Stilisierung des eigenen Selbstbildes als aufgeklärte Gesellschaft, das den Umgang mit *der sozialen Frage* und *der Frauenfrage* in hohem Maße strukturierte.

Die um 1800 etablierte westlich-europäische Geschlechterordnung konstituiert sich also maßgeblich über ein koloniales Gegenüber, das als unzivilisiert gilt und als unterdrückt und befreiungsbedürftig attribuiert wird (McClintock 1995). Dass diese koloniale Denkstruktur mit ihren auf Abgrenzung basierenden Wahrnehmungs- und Wissensformen sich in postkolonialen Zusammenhängen fortsetzt und die Abwertung von nicht-weißem Erfahrungswissen nicht der Vergangenheit angehört, haben postkoloniale Theoretiker_innen wie Gayatri Chakravorty Spivak (1990, 1994) und Gloria Anzaldúa (1999) gezeigt. Die *Kolonialität der Differenz* (Mignolo 2012) wird hierbei auf vielfältige Weise reproduziert, allen voran durch „silenced histories, repressed subjectivities, subalternized knowledges and languages“ (Mignolo 2007: 451). Dass sich dies in unseren Gegenwartsgesellschaften im Zusammenhang von Migrations- und Asyldebatten im Schnittpunkt von Religion respektive von Islam und Geschlecht vollzieht, kommt nicht

⁷ Dies gilt auch und gerade für die deutsche Kolonialgeschichte (Conrad 2016).

von ungefähr. Dieser Diskursstrang und der darin eingewobene antimuslimische Rassismus sind historisch seit langem im westlich-europäischen Wissensbestand verankert (Attia 2009: 8).

Religion als Inbild von Differenz und Fremdheit, und als Befreiungspotenzial

Im alltäglichen Leben europäischer Gesellschaften ist Religion eine „*nachrangige Entscheidungsressource*“ (Pickel 2013: 97). Sie hat schon lange ihre Motivkraft verloren und gilt als Privatsache (Luhmann 2000). Dies äußert sich in einem säkularistischen Selbstverständnis, das „den Niedergang [der Religion] als normal und fortschrittlich begreift, das heißt, als die quasi normative Implikation der Tatsache, ein moderner, aufgeklärter Europäer zu sein“ (Casanova 2004: 2). In der säkularistischen Weltsicht ist Religion daher eine nicht-intelligible Wissensform (Asad 1993) bzw. das paradigmatisch Andere. Dies gilt in eigener Weise für *den* Islam. Dass er unter besonderer Beobachtung steht, führt Nilüfer Göle (2004) u.a. darauf zurück, dass Muslim_innen über religiöse Praktiken in öffentlichen Räumen eine Sichtbarkeit erlangen, die die Grenzziehung zum Privaten unterlaufe und sich quer zum Verständnis von säkularer Öffentlichkeit entfalte. Göle erläutert, dass es Muslim_innen hierbei um eine individuelle Aneignung des Islam gehe, und zwar im Gegensatz zur Generation der Eltern, denen es nicht gelungen sei, sich den Raum vertraut und zu eigen zu machen. Über religiöse Praktiken werde hierbei schließlich jene Verschiedenheit bekräftigt, die die Einwanderungsgesellschaft ohnehin zuschreibe (Göle 2008: 51). Dies richte sich aber nicht *per se* gegen die säkulare Moderne, sondern vollziehe sich dem Selbstverständnis nach „im pluralistischen Rahmen der europäischen Öffentlichkeiten“ (ebd.).

Die Hinwendung zur Religion birgt dabei ein Emanzipationspotenzial gegenüber einer gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der orientalisierende Wissensformen und die Kolonialgeschichte tief eingeschrieben sind, auch wenn dies im Bewusstsein der *weißen* Gesellschaft nicht verankert ist; etwa in Form von Geschichtsschreibung, ökonomischen Praktiken und einer darauf beruhenden Lebensweise, rechtlichen Institutionen und Politiken oder materieller Kultur, wie etwa der Architektur oder der Kunst und der Literatur (Said 1978; Mbembe 2014). Teil dieser kolonialen Wissensordnung ist das Ausblenden der Erfahrung kolonialer Unterwerfung und Machtinteressen, denen sich beispielsweise auch muslimische Gesellschaften im Mashriq und im Maghreb in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmend ausgesetzt sahen. Waren

diese Gesellschaften in ihren Reformanliegen – beginnend im 18. Jahrhundert (Freitag 2008) – zunächst von Offenheit und Interesse an europäischen Wissenschaften getragen, so verstärkte sich die Relevanz von Religion als kulturellem Anker in Reformdebatten des 19. Jahrhunderts erkennbar (Kassab 2010; Winkel 2017b), nachdem Frankreich Teile des Maghreb kolonisiert⁸ und Großbritannien Ägypten besetzt hatte (ab 1882). Auch als säkulare Nationalismen in den Unabhängigkeitsbewegungen um 1900 zunehmend an Gewicht gewannen, verlor Religion als Referenzpunkt nicht an Bedeutung.

Die durch die Kolonisation ausgelösten sozio-politischen Krisen schienen mit den Befreiungs- und Dekolonialisierungsbewegungen und den Staatsgründungen überwunden. Fatima Mernissi (1975), die als postkoloniale Denkerin bislang nicht zur Notiz genommen worden ist, erörtert dies in *Beyond The Veil* aus geschlechtertheoretischer Perspektive (Winkel 2018). Ihre Analyse der gesellschaftlichen Situation in Marokko nach der Unabhängigkeit 1956 zielt u.a. auf die Rekonstruktion jener sozialen Mechanismen, die religiöse Sinnmuster zu einem Garanten sozialer (Geschlechter-)Ordnung werden lassen. Hierzu nimmt Mernissi den Wandel der Geschlechterverhältnisse im postkolonialen Marokko der 1960er- und 1970er-Jahre in den Blick. Sie zeigt, wie Marokko seine politische Identität als arabisch-muslimische Nation neu ausgelotet und geordnet hat. Den Prozess des *nation building* beurteilt sie kritisch, denn die ersten Jahrzehnte nach der Unabhängigkeit waren in hohem Maße durch Autoritarismus charakterisiert. Innerhalb des Transformationsprozesses von der kolonialen zur post-kolonialen Gesellschaft bildete der Islam einen maßgeblichen, symbolische Kontinuität und Handlungsorientierung sichernden Referenzrahmen. So war die lebensweltliche Erfahrung beispielsweise untrennbar mit religiös basierten Vorstellungen über die sexuelle Ordnung und ihre institutionelle Verankerung in der Familie verbunden. Mernissi dekonstruiert den darunter verborgenen post-kolonialen Neo-Patriarchalismus. Dies schließt eine Analyse islamischer Religion als Lieferant zentraler Motive politischen und sozialen Handelns ein, etwa wenn konservative Institutionen wie die religiös legitimierte Geschlechterseklusion zur Konturierung von Marokkos Identität als arabisches und als muslimisches Land verteidigt und zuungunsten von Frauen aufrechterhalten werden.

Mernissi kritisiert aber auch die paternalistische Haltung westlicher Kolonisatoren und problematisiert die Art der Wissensproduktion über die koloniale Andere und die muslimische Geschlechterordnung. In diesem Sinne symbolisiert

⁸ Algerien ab 1830, Tunesien ab 1881; Marokko war ab 1844 ‚Objekt‘ kriegerischer Interventionen, vor allem seitens der Franzosen und der Spanier; dies verstärkte sich ab 1880.

Beyond The Veil (1975) den post-kolonialen, feministischen Aufbruch muslimischer Frauen in der arabischen Welt. Die Studie ist Ausdruck und Teil jener von Frauen getragenen literarischen und akademischen Auseinandersetzung mit der Durchsetzung von Frauenrechten in Marokko und Tunesien, die hier nur bedingt zur Kenntnis genommen wird. Für Mernissi schloss dies auch eine Reform religiös begründeter Rechte ein. In ihren folgenden Arbeiten hat sie sich daher immer intensiver mit einer geschlechtergerechten Auslegung des Islam beschäftigt und schließlich zu einer Pionierin feministischer Studien zu fiqh, der islamischen Rechtswissenschaft, entwickelt. Für Mernissi birgt Religion also ein gewichtiges Emanzipationspotenzial, weil sie nach wie vor ein relevanter Bestandteil der lebensweltlichen Sinn- und Wissensordnung ist. Dies wird seit den 1990ern im Kontext islamisch-feministischer Theologien aufgegriffen und weitergeführt (Badran 2009).

Dort, wo diese Hinwendung zu Religion von *weißen* Frauen unter Verweis auf das Fehlen von Gleichheits- und Freiheitsrechten für muslimische Frauen primär als Nachweis von Unterdrückung problematisiert wird, werden – ob intendiert oder nicht – koloniale Sichtweisen reifiziert, und damit die koloniale Matrix des Denkens in Differenzen und Grenzziehungen. Für viele religiöse Frauen ist der Islam aber eine Quelle von Gleichheits- und Gerechtigkeitsideen (Wadud 2008; Seedat 2013).

Abschluss

Soziologisches Denken zu dekolonialisieren, bedeutet für Gurminder Bhambra (2014: 117), die Entstehung der globalen, *modernen* Welt als Prozess zu begreifen, der in den Geschichten von Kolonialismus, Unterwerfung und Versklavung verwurzelt ist. Nach Homi K. Bhaba (2000) geht es deshalb darum, diesen Diskurs der Moderne aufzubrechen und die Narrative *der Anderen* in die *weiße* Wissensordnung einzuschreiben (Bhambra 2014: 123). Mit anderen Worten geht es darum, die *weiße* Hegemonie und die koloniale Matrix des Denkens in Differenzen, der Über- und Unterordnung aufzudecken und zu de-zentrieren. Dies lässt nicht nur erkennbar werden, dass die heteronormative Matrix der Geschlechterordnung auf die Erfordernisse der kapitalistischen Gesellschaftsordnung zugeschnitten ist. Es wird auch deutlich, wie in Diskursen über *fremde* Frauen und Männer die bürgerliche, *weiße* Ordnung immer wieder symbolisch neu aufgeladen und bestätigt wird. Über die damit einhergehenden Grenzziehungen vergewissert sich diese Ordnung

ihrer Selbst. Die symbolischen Kämpfe über Kopftücher, Religion und das Bedrohungspotenzial islamistischer Männer spiegeln eine koloniale Wissensordnung, in der die Erfahrung der betreffenden Menschen selbst, ihre Geschichte(n) und ihre Sinnordnung immer wieder marginalisiert werden (Fanon 1963; Said 1978; Spivak 1994). In dem Zusammenhang werden (religiöse) Frauen nicht nur erneut als Akteur_innen unsichtbar gemacht; es wird auch die bürgerliche Differenzordnung in ihrer Funktion als Steigbügel der kolonialen Macht- und Wissensordnung erneut angerufen. Die Verstrickung des kolonialen Geschlechtersystems mit der Kolonialität der Macht weiter zu dechiffrieren, ist daher eine zentrale Aufgabe der Soziologie (Lugones 2008; Gutiérrez Rodríguez, Boatcă und Costa 2010).

Literatur

- Anzaldúa, Gloria (1999): *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*. 2nd. Ed. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Asad, Talal (1993): *Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore/London: The John Hopkins Univ. Press.
- Attia, Iman (Hrsg.) (2009): *Orient- und Islam-Bilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus*. Münster: Unrast.
- Badran, Margot (2009): *Feminism in Islam: secular and religious convergences*. Oxford: Oneworld.
- Balibar, Etienne (1992): Gibt es einen „Neo-Rassismus“? In: Ders., Immanuel Wallerstein, Rasse, Klasse, Nation. Berlin/Hamburg: Argument-Verlag, S. 23–38.
- Bhaba, Homi K. (2000): *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg.
- Bhambra, Gurminder (2007): *Rethinking Modernity. Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Bhambra, Gurminder (2014): *Connected Sociologies*. London: Bloomsbury.
- Casanova, José (2004): Der Ort der Religion im säkularen Europa. In: Eurozine; www.eurozine.com/articles/2004-07-29-casanova-de.html (letzter Zugriff: 04.11.2017).
- Comaroff, Jean; John L. Comaroff (2002): *Hausgemachte Hegemonie*. In: Sebastian Conrad, Shalini Randeria (Hrsg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Campus, S. 247–282.

- Bock, Gisela (2000): Frauen in der europäischen Geschichte. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart. München: C. H. Beck.
- Conrad, Sebastian (2016): Deutsche Kolonialgeschichte. 3. Aufl. München: Beck.
- Demirovic, Alex (2008): Neoliberalismus und Hegemonie. In: Christoph Butterwege, Bettina Lösch, Ralf Ptak (Hrsg.), Neoliberalismus. Analysen und Alternativen. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 17–33.
- Dietze, Gabriele (2010): Critical Whiteness Theory und Kritischer Okzidentalismus. Zwei Figuren hegemonialer Selbstreflexion. In: Martina Tißberger, Gabriele Dietze, Daniela Harzán, Jana Husmann-Kastein (Hrsg.), Weiß – Weißsein – Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus. Frankfurt a. M.: Peter Lang, S. 219–247.
- Dörre, Klaus; Martin Ehrlich, Tine Haubner (2014): Landnahmen im Feld der Sorgearbeit. In: Brigitte Aulenbacher, Birgit Riegraf, Hildegard Theobald (Hrsg.), Sorge: Arbeit, Verhältnisse, Regime. Baden-Baden: Nomos, S. 107–124.
- Fanon, Frantz (1963): The Wretched of the Earth. New York: Weidenfels.
- Freitag, Ulrike (2008): Arabische Visionen von Modernität im 19. und frühen 20. Jahrhundert: Die Aneignung von Universalien oder die Übernahme fremder Konzepte? In: Jörg Baberowski, Hartmut Kaelble, Jürgen Schriewer (Hrsg.), Selbstbilder und Fremdbilder. Repräsentationen sozialer Ordnungen im Wandel. Frankfurt a. M.: Campus, S. 89–117.
- Frevert, Ute (1986): Frauen-Geschichte. Zwischen bürgerlicher Verbesserung und neuer Weiblichkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gerhard, Ute (1978): Verhältnisse und Verhinderungen. Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Göle, Nilüfer (2004): Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit. In: Dies., Ludwig Ammann (Hrsg.), Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum. Bielefeld: transcript, S. 11–44.
- Göle, Nilüfer (2008): Anverwandlungen. Der Islam in Europa zwischen Kopftuchverbot und Extremismus. Berlin: Klaus Wagenbach.
- Gottschall, Karin (Hrsg.) (2003): Entgrenzung von Arbeit und Leben. Zum Wandel der Beziehung von Erwerbstätigkeit und Privatsphäre im Alltag. München: Hampp.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación; Manuela Boatcă, Sergio Costa (Hrsg.) (2010): Decolonizing European Sociology. Farnham: Ashgate, S. 13–32.
- Hacking, Ian (1983): Making up People. In: Mario Biagioli (Hrsg.), The Science Studies Reader. New York: Routledge, S. 161–171.
- Hacking, Ian (1999): Was heißt ‚soziale Konstruktion‘. Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 18–27.
- Hall, Stuart (1989): Ausgewählte Schriften. Ideologie, Kultur, Medien, Neue Rechte, Rassismus. Hamburg/Berlin: Argument.
- Heintz, Bettina (Hrsg.) (2001): Geschlechtersoziologie. Sonderheft 41 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialphilosophie. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Honegger, Claudia (1991): Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850. Frankfurt a. M.: Campus.
- Kassab, Elizabeth S. (2010): Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in Comparative Perspective. New York: Columbia University Press.
- Keller, Reiner (2011): Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen. Wiesbaden: Springer VS.
- Link, Jürgen (2000): Normalismus und Neorassismus In: Nora Räthzel (Hrsg.), Theorien über Rassismus. Hamburg: Argument, S. 121–130.
- Lugones, María (2008): The Coloniality of Gender. In: Worlds and Knowledge Otherwise 2(2), On the De-Colonial (II): Gender and Decoloniality; <https://globalstudies.trinity.duke.edu/wko-v2d2> (letzter Zugriff: 04.11.2017).
- Luhmann, Niklas (1993): Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2000): Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mbembe, Achille (2014): Kritik der schwarzen Vernunft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- McClintock, Anne (1995): Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest. Oxon: Routledge.
- McRobbie, Angela (2010): Top Girls. Feminismus und der Aufstieg des neoliberalen Geschlechterregimes. Sabine Hark, Paula-Irene Villa (Hrsg.). Wiesbaden: Springer VS.
- Mernissi, Fatima (1975): Beyond The Veil. Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society. New York: Schenkman.
- Mignolo, Walter D. (2007): De-Linking. The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. In: Cultural Studies 21(2), S. 449–514.
- Mignolo, Walter D. (2012): Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der

- Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität. Wien/Berlin: Turia und Kant.
- Patel, Sujata (2014): *Gazing Backwards and Looking Forwards: Colonial Modernity and the Making of a Sociology of Modern India*. In: Said Arjomand (Hrsg.), *Social Theory and Regional Studies*. New York: SUNY Press.
 - Pickel, Gert (2013): *Die Situation der Religion in Deutschland – Rückkehr des Religiösen oder voranschreitende Säkularisierung?* In: Ders., Oliver Hidalgo (Hrsg.), *Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?* Wiesbaden: Springer VS, S. 65–101.
 - Rommelspacher, Birgit (2009): *Die Emanzipation der muslimischen Frau*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (5), S. 34–38.
 - Said, Edward (1978): *Orientalism*. London: Routledge & Keagan.
 - Scheele, Alexandra (2012): *Technokratie oder Androkratie? Zum (geschlechter-)demokratischen Defizit der gegenwärtigen Krisenpolitik*. In: Ingrid Kurz-Scherf, dies. (Hrsg.), *Macht oder ökonomisches Gesetz? Zum Zusammenhang von Krise und Geschlecht*. Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 222–235.
 - Seedat, Fatima (2013): *When Islam and Feminism Converge*. In: *The Muslim World*, July, S. 404–420.
 - Shimada, Shingo (2007): *Kulturelle Differenz und Probleme der Übersetzung*. In: Jochen Dreher, Peter Stegmaier (Hrsg.), *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagen-theoretische Reflexionen*. Bielefeld: transcript, S. 113–128.
 - Sousa Santos, Boaventura de (Hrsg.) (2007): *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. London: Verso.
 - Sousa Santos, Boaventura de (2012): *Public Sphere and Epistemologies of the South*. In: *Africa Development* 37(1), S. 43–67.
 - Spivak, Gayatri Chakravorty (1990): *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. New York/London: Routledge.
 - Spivak, Gayatri Chakravorty (1994): *Can the Subaltern Speak?* In: Patrick Williams, Laura Chrisman (Hrsg.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York: Columbia University Press, S. 66–111.
 - Stichweh, Rudolf (2010): *Fremde im Europa der frühen Neuzeit*. In: Ders., *Der Fremde. Studien zur Soziologie und Sozialgeschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 75–83.
 - Stoler, Ann Laura (1995): *Race and the education of desire. Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham: Duke Univ. Press.
 - Ulrich, Bernd (2016): *Sexismus. Wer ist der arabische Mann?* In: *DIE ZEIT*, 17. Januar 2016; www.zeit.de/2016/03/sexismus-fluechtlinge-islamismus-araber-frauen (letzter Zugriff: 04.11.2017).
 - Wadud, Amina (2008): *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam*. Oxford: One World.
 - Wimmer, Andreas (2010): *Ethnische Grenzbeziehungen. Eine prozessorientierte Mehrebenentheorie*. In: Marion Müller, Darius Zifonun (Hrsg.), *Ethnowissen. Soziologische Beiträge zu ethnischer Differenzierung und Migration*. Wiesbaden: VS Verlag, S. 99–152.
 - Winkel, Heidemarie (2017a): *Tradition und Moderne: Ein ethnozentrischer Dualismus in der westlich-europäischen Geschlechterforschung*. In: Beate Kortendiek, Birgit Riegraf, Katja Sabisch. (Hrsg.), *Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung*. Wiesbaden: Springer VS. Online-Veröffentlichung; DOI 10.1007/978-3-658-12500-4_7-1.
 - Winkel, Heidemarie (2017b): *Religionssoziologie jenseits des methodologischen Säkularismus: Multiple religiosities und religiöse Wissensproduktion am Beispiel arabischen Reformdenkens*. In: Dies., Kornelia Sammet (Hrsg.), *Religion soziologisch denken. Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 69–97.
 - Winkel, Heidemarie (2018): *Die (post)koloniale, marokkanische Gesellschaft als Fatima Mernissis Lebenswelt und als Untersuchungsgegenstand*. In: Christel Gärtner, Gert Pickel (Hrsg.), *Schlüsselwerke der Religionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS. Zur Veröffentlichung angenommenes Manuskript.
 - Yuval-Davis, Nira (1997): *Gender and Nation*. London: Sage.

Kontakt und Information

Prof. Dr. Heidemarie Winkel
 heidemarie.winkel@uni-
 bielefeld.de

DuEPublico

Duisburg-Essen Publications online

UNIVERSITÄT
DUISBURG
ESSEN

Offen im Denken

ub | universitäts
bibliothek

Dieser Text wird über DuEPublico, dem Dokumenten- und Publikationsserver der Universität Duisburg-Essen, zur Verfügung gestellt. Die hier veröffentlichte Version der E-Publikation kann von einer eventuell ebenfalls veröffentlichten Verlagsversion abweichen.

DOI: 10.17185/duepublico/72256

URN: urn:nbn:de:hbz:464-20200716-142816-2



Dieses Werk kann unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 Lizenz (CC BY 4.0) genutzt werden.