

Nichtintendierte Folgen der Kritik

Postkoloniale Kritik und historische Soziologie der Säkularität

Monika Wohlrab-Sahr und Marian Burchardt

Beitrag zum Plenum »Religiöse Bewegungen und Dynamiken der Globalisierung«

Einleitung

Innerhalb soziologischer und geschichtswissenschaftlicher Ansätze der Globalisierungsforschung ist in den letzten Jahren vermehrt Kritik an eurozentrischen Basisannahmen laut worden, die Europa als ausschließlichen Ursprungsort moderner Institutionen postulieren und Globalisierung entsprechend als Diffusion dieser institutionellen Gebilde in den Rest der Welt, das heißt vor allem in die ehemaligen Kolonien (Osterhammel, Petersson 2009), auffassen. Auch in Forschungen zum Zusammenhang von Religion und Globalisierung sind solche Kritiken formuliert worden: So wurde mit Verweis auf die Ausbreitungsgeschichte des Islams gezeigt, dass Globalisierung bereits vor der Moderne einsetzte. Zudem setzten Forschungen zur Expansion des westlichen Christentums den Akzent zunehmend weniger auf die Ausbreitung identischer religiöser Formen und stattdessen stärker auf Aushandlung, lokale Umformulierung, indigene Aneignung und Neuformulierung (Comaroff, Comaroff 1991).

Dabei ging es zunächst auch darum, die Rolle von Religion für Globalisierungsprozesse überhaupt in den Blick zu nehmen. Während noch vor einigen Jahrzehnten vor allem die ökonomischen Dynamiken des Kapitalismus und politische Machtasymmetrien als zentrale Triebkräfte thematisiert wurden, ist heute die Bedeutung von Religion für Globalisierungsprozesse unbestritten (Beyer 1994). Wie aber steht es um die ‚andere Seite‘ der Religion? Auf welche Weise kommen Formen des Wandels der Unterscheidung von Religiösem und Säkularem und die Einflüsse von Globalisierungsdynamiken auf entsprechende Differenzierungsprozesse in den Blick? Und was sind die Ergebnisse der Globalisierung von Säkularität? Haben wir es mit einer globalen Ausbreitung von relativ ähnlich verlaufenden Säkularisierungsprozessen zu tun, die letztlich zu kulturellen Konvergenzen führen? Oder eher mit Mustern regionaler Segmentierung und zunehmender Fragmentierung und Vervielfältigung? Welches sind die kulturellen und politischen Formen von Säkularität (Wohlrab-Sahr, Burchardt 2012; Kleine, Wohlrab-Sahr 2016) – das heißt der Unterscheidung zwischen religiösen und nichtreligiösen Sphären und Praktiken – in nichtwestlichen Gesellschaften, und welches sind die historischen Konstellationen, aus denen heraus sie erklärt werden können?

Eine doppelte Sackgasse

Aufs Ganze gesehen sind derzeit zwei Zugänge erkennbar, die unseres Erachtens beide in Sackgassen geführt haben. Auf der einen Seite finden sich theoretische Ansätze, die von einer engen Verknüpfung und wechselseitigen Verstärkung von Modernisierung, Säkularisierung und Globalisierung ausgehen. Zugespitzt formuliert lautet hier die Hypothese: Modernisierung führt zu Säkularisierung, und Globalisierung wiederum zur globalen Ausbreitung der säkularen Institutionen und kulturellen Muster der Moderne (Inglehart, Baker 2000). Dabei gingen universalistische Säkularisierungstheorien lange Zeit nicht nur von einer Standardvariante der Moderne aus, die als Maßstab an andere Gesellschaften angelegt wurde, sondern auch von einem recht uniformen Religionsverständnis, das letztlich überall auf der Welt – und zwar unabhängig von kulturellen Besonderheiten – in identische, quantitativ messbare und universell gültige Variablen übersetzt werden kann: Mitgliedschaft, Häufigkeit der Teilnahme an religiösen Ritualen, individuelle religiöse Praktiken sowie Selbstidentifikation und Zugehörigkeit (Norris, Inglehart 2011). Notwendigerweise gehen diese Ansätze dann auch davon aus, dass Säkularisierung prinzipiell einen identischen kulturellen Bedeutungsgehalt und entsprechende soziale Manifestationen aufweist. Mit dem Konzept der *Multiple Modernities* (Eisenstadt 2000) wurde hier ein wichtiger Einspruch formuliert, an den das Konzept der *Multiple Secularities* (Wohlrab-Sahr, Burchardt 2012; Burchardt et al. 2013; Kleine, Wohlrab-Sahr 2016), von dem wir ausgehen, anschließt.

Demgegenüber haben neuere, postkoloniale Ansätze aus Religionswissenschaft und Anthropologie darauf hingewiesen, dass die Begrifflichkeit des Säkularen aufs engste mit der europäischen Religionsgeschichte verbunden und aus ihr hervorgegangen ist. Insbesondere die Arbeiten des amerikanischen Anthropologen Talal Asad waren hier wichtig, weil sie die eurozentrischen Verkürzungen einer universalistischen Säkularisierungsforschung deutlich gemacht haben. Asad (1993, S.207) hob in diesem Zusammenhang vor allem eine Reihe von Wandlungsprozessen hervor, die aus der protestantischen Reformation hervorgegangen sind: „We see the ‘construction’ of religion as a new historical object: anchored in personal experience, expressible as belief-statements, dependent on private institutions, and practiced in one’s spare time.“ Die Ausweitung der Kategorien der westlichen Säkularisierungsforschung führe, so das Argument, dazu, dass im Gewand des soziologischen Universalismus Kategorien religiöser Praxis an Wandlungsprozesse in anderen Teilen der Welt angelegt werden, die eben nicht universell, sondern partikularen Ursprungs sind und deutlich europäische Besonderheiten reflektieren.

Postkoloniale Ansätze in der Säkularisierungsforschung sind mit dem Ziel angetreten, diese mit dem alten soziologischen Universalismus verbundenen Fehlrepräsentationen nichtwestlicher Religion zu korrigieren (Mahmood 2006; Agrama 2012). Aber es geht ihnen um wesentlich mehr, nämlich um das Aufzeigen der inneren Verknüpfungen zwischen dem Säkularismus und den Regierungstechniken des politischen Liberalismus im westlichen Projekt der kolonialen Unterwerfung der Welt. Die forschungsleitende Annahme ist hier, dass das ‚liberale Credo‘ – die Beschränkung religiöser Praktiken auf den Bereich der Privatsphäre, die rationale Trennung von Glauben und Wissen sowie die Trennung politischer Teilhabe und religiöser Zugehörigkeit – eine bestimmte Form ziviler, religiöser und politischer Subjektivität zum Leitbild erkläre, zu dessen Förderung alle alternativen Formen von Religion marginalisiert werden (müssten) (Mahmood 2015).

Unserer Auffassung nach haben postkoloniale Kritiken zwar wichtige Probleme der Säkularisierungsforschung und ihres universalistischen Anspruchs aufgezeigt. Sie haben aber unseres Erachtens mit ihren konzeptuellen Verengungen und impliziten Essentialisierungen wiederum in eine Sackgasse geführt. Wir wollen dies im Folgenden etwas genauer ausführen. Vorweggestellt sei der zentrale Be-

fund, dass existierende postkoloniale Ansätze *entgegen ihrer emanzipatorischen Intentionen* durch ihre einseitige empirische Fokussierung auf westliche Diskurse die Religionsgeschichte der nichtwestlichen Welt weder in ihrer eigenen Dynamik noch in ihren komplexen Interaktionen mit kolonialen Mächten angemessen erfassen. Dies hat Konsequenzen für die historische Soziologie der Säkularität in der nichtwestlichen Welt, die dadurch bei der Säkularität immer nur als Zerrspiegel in den Blick kommt. Wir entfalten das in fünf Punkten.

1) Postkoloniale Kritiken tendieren dazu, die Existenz eines monolithischen westlichen Säkularismus bzw. säkularer Herrschaft zu unterstellen, die in ähnlicher, wenn nicht identischer Weise in verschiedenen Gesellschaften operiert, unabhängig davon, ob es sich um Demokratien oder Diktaturen handelt und unabhängig von deren zivilisatorischer Prägung und kolonialer Verflechtungsgeschichte. So sieht etwa Saba Mahmood, eine eng an Talal Asad orientierte Anthropologin, den Säkularismus charakterisiert durch „eine global geteilte Form der national-politischen Strukturierung“, wodurch „Regulierungen von Religion eine modulare Form an(nehmen), die geographische Grenzen überschreitet“ (2015, S.2; unsere Übersetzung).

Auch wenn Säkularisierung im postkolonialen Ansatz, anders als in der klassischen Säkularisierungstheorie, nicht als quasi automatischer Prozess, sondern als politisches Projekt betrachtet wird, verweist Mahmoods These doch auf eine paradoxe Parallele: nämlich die Annahme einer Diffusion grundsätzlich ähnlicher Muster. Der Religionswissenschaftler Christoph Kleine merkt deshalb mit Recht an, dass postkoloniale Ansätze die Fehler universalistischer Modernisierungstheorien wiederholen – wenn auch in umgekehrter normativer Stoßrichtung (Kleine 2018).

2) Gerade weil in postkolonialer Lesart der Säkularismus der nichtwestlichen Welt durch Macht und Gewalt aufoktroiert wurde, ist und bleibt er ihr – so die Annahme – prinzipiell kulturell fremd (so z.B. Nandy 1985; kritisch dazu Thapar 2013). In einem beträchtlichen Teil der neueren Literatur schwingt die Annahme mit, Säkularismus und Säkularität seien *ausschließlich* Produkte der europäischen Religions- und Kulturgeschichte und damit auch ausschließlich Bestandteil der europäischen Moderne. In außereuropäischen Regionen ermangele es dem Phänomen Säkularität hingegen prinzipiell an Passfähigkeit, es sei diesen Kontexten über Mechanismen der Ausübung materialer und diskursiver Macht übergestülpt worden und werde mit denselben Mitteln aufrechterhalten (prägnant Horii 2018, S.2). Diese pauschale Position impliziert aber – wieder gegen die eigenen Intentionen – eine grundlegende Alterisierung der nicht-westlichen Welt. Diese ist prinzipiell anders als der Westen und mit dessen wissenschaftlichen Kategorien nicht zu erfassen. Entsprechend laufen dann auch Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die mit westlichen Kategorien an die Untersuchung der nichtwestlichen Welt herangehen und erst recht säkularistische Akteure in der nichtwestlichen Welt Gefahr, des ‚colonial consciousness‘ bezichtigt zu werden (siehe z.B. Balagandhara et al. o.J.; De Roover 2002).

3) Besonders problematisch erscheint uns die vereinfachende Konzeptualisierung des Säkularismus als Akteur, Diskurs und Apparat. In Joan Wallach Scotts Buch *Sex and Secularism* (2017) wird der ‚Diskurs des Säkularismus‘ zur Quelle von moderner und kolonialer Wissenschaft, ungleichen Staatsbürgerschaftsrechten, der Zurückdrängung von Frauen in die Privatsphäre und damit aller möglichen Phänomene, die mit der Moderne assoziiert sind. In solchen Konzeptionen bleiben kausale Beziehungen vage, und es werden alle denkbaren globalen Machtgefüge mit dem Adjektiv ‚säkular‘ oder ‚säkularistisch‘ qualifiziert. In der Konsequenz wird Säkularität ubiquitär und kaum noch eingrenzbar. Und sie wird per definitionem mit Macht und Herrschaft, Religion hingegen mit subalterner Positionalität, Toleranz und Widerstand assoziiert. Ein weiterer Schwachpunkt ist zudem, dass der Fokus auf Diskurse dazu tendiert, die Perspektiven von Eliten in den Mittelpunkt zu stellen und dabei die Praktiken großer Bevölkerungsgruppen (Riesebrodt 2007, S.30) zu vernachlässigen.

4) Problematisch scheint es weiter, dass nichtwestliche Gesellschaften in postkolonialen Ansätzen der Säkularisierungsforschung tendenziell zu passiven Empfängern westlicher Konzepte des Säkularen werden. In Asads Schriften hat, wie bereits Casanova (2006, S.21) anmerkte, Säkularismus "the power to constitute not only its own near-absolute modern hegemony but also the very category of the religious and its circumscribed space within the secular regime". Solche Positionen wurden in den Arbeiten nachfolgender Forscherinnen und Forscher vor allem dadurch fortgeschrieben, dass sie sich in erster Linie auf die Analyse westlicher Diskurse und Texte und darin eingelagerter orientalistischer Konstruktionen stützten. Deren Erfolg und „Umsetzung“ in kolonialen Begegnungen wurde dann letztlich vorausgesetzt, aber kaum empirisch erforscht. Eine historische Soziologie der Säkularität in sich globalisierenden Kontexten bedarf aber, so unsere These, empirischer Forschung, die an den kulturellen Praktiken, Unterscheidungen und Differenzierungsformen in Gesellschaften etwa Asiens oder der islamischen Welt selbst sowie der komplexen Transformation von nichtwestlichen und westlichen Konzepten an der sogenannten „colonial frontier“ ansetzt (siehe Comaroff, Comaroff 1991; van der Veer 2001).

5) Unser letzter Kritikpunkt betrifft die Tendenz, in der Abwehr westlicher Differenzierungskonzepte nichtwestliche Gesellschaften als Gesellschaften ohne religiös-säkulare Unterscheidungen und Differenzierungen und zudem als tolerant darzustellen. Postkoloniale Ansätze tendieren dazu, Praktiken der Unterscheidung, Klassifikation und Kategorisierung per se als Manifestationen der von der Aufklärungsphilosophie und der westlichen Moderne zu verantwortenden epistemischen Gewalt zu adressieren. Dabei werden binäre Unterscheidungen, wie etwa religiös-säkular oder auch organisch-anorganisch, die als zentraler Bestandteil des abendländischen Reinigungs- und Purifizierungsdenkens angesehen werden, zu Hauptgegnern. In der Konsequenz entwerfen diese Ansätze damit implizit ein holistisches, eingebettetes Bild nichtwestlicher Gesellschaften, wobei der Religionsbegriff selbst für eine problematische Zerlegung der Wirklichkeit steht.

Nun wird man, soziologisch und ethnologisch geschult, nicht umhinkommen anzuerkennen, dass Klassifikationen und semantische Unterscheidungen in allen menschlichen Gesellschaften existieren und existiert haben und wesentliche kognitive wie auch normative Funktionen für menschliche Interaktionszusammenhänge besitzen. Die Frage bleibt allerdings bestehen, welcher Art diese Unterscheidungen sind, in welchem Verhältnis sie zu den uns geläufigen stehen, und in welcher Weise und unter welchen Bedingungen sie sich institutionalisiert haben.

Säkularität als Heuristik und Tertium Comparationis

Auch wenn sich, wie Rudolf Stichweh (2009, S.24) gezeigt hat, im Zuge globaler Kontakte auch globale Kategorien ausbilden und die Herausbildung der Weltgesellschaft mit vorantreiben, ist damit doch noch nicht behauptet, dass die Sache, die mit diesen Kategorien bezeichnet wird, mit ihnen erst in die Welt käme. Es ist dies letztlich die Unterstellung, die in den religionswissenschaftlichen und anthropologischen Debatten, die langsam auch in die Soziologie einsickern, gemacht wird: Religion (und entsprechend das Säkulare) als Erfindung der europäischen Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts, sekundiert von den Philosophen der Aufklärung und den säkularisierungstheoretisch gestimmten Sozialwissenschaftlern und Sozialwissenschaftlerinnen. Entsprechend gilt die Unterscheidung von Religiösem und Säkularem als gleichermaßen westliches Oktroi, hervorgehend aus einem Bündnis aus kolonialer Macht und Wissenschaft. Der oft allzu wohlfeil vorgebrachte Vorwurf des Eurozentrismus wiederholt letztlich diese Gleichsetzung, ohne die andere Seite tatsächlich in den Blick zu nehmen.

Eine Kollegforschungsgruppe in Leipzig hat es sich unter dem Namen *Multiple Secularities: Beyond the West, Beyond Modernities* zur Aufgabe gemacht, hier einen Ausweg zu suchen (Kleine, Wohlrab-Sahr 2016; siehe zum Folgenden auch Wohlrab-Sahr 2018).¹ Wir gehen dabei von einem heuristisch verstandenen Konzept der Säkularität aus, verstanden als Unterscheidung zwischen religiösen und nicht-religiösen Sphären und Praktiken. Und wir suchen – ergebnisoffen – nach vorgängigen oder ähnlich gelagerten Unterscheidungen, auf die die modernen westlichen Unterscheidungen zwischen Religiösem und Säkularem gleichsam aufsitzen bzw. vor deren Hintergrund sie interpretiert werden (siehe auch Burchardt et al. 2015).

Säkularität ist zweifellos eine moderne, westliche Heuristik, die uns als Ausgangspunkt der Untersuchung dient – nicht ein Zustand, den es vorauszusetzen und inhaltlich zu qualifizieren gälte. Der Ausgangspunkt ist daher notgedrungen ein eurozentrischer. Es wird dann im nächsten Schritt aber nicht ‚Säkularität‘ in anderen Regionen und Epochen schlicht vorausgesetzt, sondern wir fragen nach der Existenz religionsbezogener Unterscheidungen, sowohl auf der Ebene der Semantik (*distinction*) als auch auf der Ebene der Gesellschaftsstruktur (*differentiation*).

Aber – so kann man selbstkritisch fragen – läuft man so nicht in die Falle, vor der die Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler so nachdrücklich gewarnt haben? Indem man einen Religionsbegriff und damit eine Ausdifferenzierung voraussetzt, die selbst eine europäische ‚Erfindung‘ ist?

Nicht zwingend. Denn wir können in einem historischen Rückblick sehen, und hier wird die Verbindung von Soziologie und Geschichte lohnend, dass Phänomene nicht nur von außen, sondern auch von innen miteinander in Beziehung gesetzt und unter einer Kategorie gefasst wurden: als Konkurrenten um dasselbe Heilsgut. Der Buddhismus konkurrierte mit dem Christentum, der Islam mit dem Judentum und dem Christentum, das Christentum mit allen dreien usw. Von sehr früher Zeit an werden also Familienähnlichkeiten identifiziert zwischen Phänomenen, die später mit dem Begriff der Religion erfasst werden. Der Religionisierung, wie Markus Dreßler (2013) es genannt hat, gehen in aller Regel Formen der Unterscheidung voraus. Diese werden institutionalisiert und damit in gewisser Weise reifiziert, aber sie nehmen doch in der Regel Bezug auf etwas, das als Unterscheidung schon da war.

Der Weg, den wir in einem interdisziplinären Verbund beschreiten, ist also – von der Gegenwart ausgehend – in die Vergangenheit, von europäischen modernen Kategorien und institutionellen Differenzierungen ausgehend, in nicht-europäische Regionen und vormoderne Zeiten gerichtet.

Für die islamische Welt lassen sich strukturelle Differenzierungen seit dem 8. oder 9. Jahrhundert nachweisen. Dazu zählt zum Beispiel die Formierung der *ulama* als Klasse von Spezialisten; die Gegenüberstellung von Wesir und Prinz, Ratgeber und Ratempfänger, in den Fürstenspiegeln des Mittelalters; die Differenzierung zwischen dem Kalifat und dem Sultanat, die, wie Nequin Yavari (2014) für die Zeit des Niedergangs des Kalifats der Abbasiden gezeigt hat, entsprechend diskursiv legitimiert wurde. Die Differenzierungspfade zwischen religiösen und protosäkularen Ideen haben in der islamischen Welt – so Yavari – die Form eines ‚twinning‘ angenommen.

Armando Salvatore (2018) spricht von ‚weichen Unterscheidungen‘ in unterschiedlichen Formen des Rechts oder der Normativität, etwa zwischen *Sharia*, beziehend auf die Tradition der *Hadithe*, und *Adab*, womit eine Form der Zivilität bezeichnet ist, die sich auch auf vorislamische arabische und persische Wurzeln stützt. Andrew March (2015) verweist auf die Unterscheidung von *Sharia* und *Siyasa* als zwei normativen Traditionen, religiösem Recht und *public policy*, die allerdings unter dem Dach des

¹ Kollegforschungsgruppe *Multiple Secularities*: www.multiple-secularities.de

Islam integriert wurden. Mittels dieser Unterscheidung wird, so Salvatore, eine Grenzlinie menschlicher Aktivität beschrieben, die im Rahmen der juristischen Dimension der *Sharia*-Tradition legitimiert wird, ihr aber in gewisser Weise auch entkommt, indem ein eigenes Feld umrissen wird, das die Autonomie der Herrscher gegenüber einer allzu rigiden Anwendung religiöser Normen sichert (Dreßler et al. 2019).

In der neueren islamwissenschaftlichen Diskussion hat zuletzt Sherman Jackson (2017) diese gleichzeitige Differenzierung und Integration des Säkularen unter dem Dach des Islam als „the Islamic Secular“ charakterisiert.

Eine viel schärfere Form der Unterscheidung findet sich, wie der Religionswissenschaftler Christoph Kleine (2018) gezeigt hat, im vormodernen Buddhismus Japans als Unterscheidung zwischen den Nomosphären des Buddhas und des politischen Herrschers, basierend auf einem Verständnis des Buddhismus, das diesen problemlos unter dieselbe Kategorie wie etwa das Christentum zu fassen ermöglichte. Diese konzeptionelle Unterscheidung, so Kleine, ging mit starken Organisationsinteressen einher, die insbesondere auf Seiten der buddhistischen Klöster lagen. Vor diesem Hintergrund, so argumentiert er, fielen die Vorstellungen von Säkularität, wie sie im 19. und 20. Jahrhundert von den westlichen Mächten propagiert wurden, auf fruchtbaren Boden.

Wir können diese Zusammenhänge hier lediglich andeuten. Was jedoch deutlich geworden sein sollte, ist, dass der religionshistorische Blick in verschiedene Regionen etwa der islamischen Welt und Ostasiens durchaus indigene Unterscheidungen und darauf bezogene institutionelle Differenzierungen zu Tage fördert, die zum Teil große Ähnlichkeiten, zum Teil aber auch relevante Unterschiede zur westlich-christlich geprägten Unterscheidung von Religiösem und Säkularem aufweisen. Diese Unterscheidungen können, wie Rajeev Bhargava (2010) argumentiert hat, zu konzeptionellen oder institutionellen Ressourcen für den späteren Umgang mit Säkularität werden (ähnlich Thapar 2013, S.9).

Soziologisch gilt es nun zu untersuchen, auf welche Bezugsprobleme diese indigenen Unterscheidungen reagieren; wie sie legitimiert werden; und ob und unter welchen Bedingungen sie zur Grundlage werden für die Herausbildung von Pfaden religiös-säkularer Verhältnisbestimmung in den jeweiligen Regionen. In die – etwa koloniale – Begegnung mit westlichen Konzepten und Institutionen geht, so die These, Eigenes ein. Dabei kommt die Existenz oder Nichtexistenz von Erfahrungen der Kolonisierung, von Revolutionen und Unabhängigkeitsbewegungen, religiöser und ethnischer Uniformität oder Pluralität, und die Rolle von Religion im Zuge der Nationalstaatsbildung und als Grundlage kollektiver Identität zwingend ins Spiel. Ressourcen entfalten sich nicht im Sinne linearer Prozesse. Aber im Zuge dieser historischen Ereignisse wird auf konzeptionelle und institutionelle Ressourcen doch Bezug genommen, etwa in den Debatten um Islam und Moderne.

Wir verstehen daher das Konzept der Säkularität – oder anders: die Frage nach religionsbezogenen Unterscheidungen – als heuristisches Instrument, das dazu beiträgt, auch Kontexte zu verstehen, in denen das Säkulare als solches noch nicht explizit Thema war.

In den dominanten islamischen Diskursen der Moderne, im arabischen Raum, aber auch im Iran, entsteht nun eine Herausforderung dadurch, dass darin die Relevanz des Säkularen, das nicht nur mit dem Westen, sondern auch mit dem Atheismus assoziiert wird, dezidiert bestritten wird, wenngleich die Akteure den entsprechenden Unterscheidungen bei näherer Betrachtung nicht wirklich entgehen können. In dieser Bestreitung spielen Ansprüche auf Authentizität und Identität eine zentrale Rolle.

Das Hinzunehmen einer historischen Dimension erlaubt hier insofern eine kritische Betrachtung, als die jüngeren Debatten nicht einfach als Ausdruck einer Spezifik des islamischen Kontexts gelesen werden müssen, sondern auch vor dem Hintergrund der jeweiligen Geschichte von Differenzierungen interpretiert werden können. Sie sind damit Positionierung nicht nur gegenüber westlichen Konzepten von Säkularität, sondern auch Positionierungen zur Geschichte der jeweiligen Region und damit in gewisser Weise auch zu den eigenen Möglichkeiten.

Eine Soziologie, die sich auch in empirischer, und nicht lediglich affirmativer Weise als „postkolonial“ begreift, müsste unseres Erachtens – im Verbund mit den historischen Wissenschaften und den Regionalwissenschaften – diesen Weg in die Geschichte der Unterscheidungen und Differenzierungen der nicht-europäischen Gesellschaften und ihrer Interaktion mit den westlichen Mustern und Institutionen beschreiten, um nicht zur unfreiwilligen Komplizin identitärer Politik zu werden, in der das Nicht-Westliche per se das ‚Andere‘ ist.

Darin hält sie auch am Prinzip der Vergleichbarkeit von Strukturen und Entwicklungen fest und damit am Ziel eines Universalismus methodischer und theoretischer Zugänge, ohne eine bestimmte inhaltliche Ausformung als universell zu behaupten. Das ist der Weg, den wir derzeit in Leipzig, im Verbund mit Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aus verschiedenen Teilen der Welt, zu beschreiten suchen.

Literatur

- Agrama, H. A. 2012. *Questioning secularism: Islam, sovereignty, and the rule of law in modern Egypt*. Chicago: University of Chicago Press.
- Asad, T. 1993. *Genealogies of religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Beyer, P. 1994. *Religion and globalization* (Vol. 27). Sage.
- Balagangadhara, S.N., E. Bloch und J. De Roover. o.J. *Rethinking Colonialism and Colonial Consciousness: The Case of Modern India*. http://www.cultuurwetenschap.be/files/publications/Rethinking_Colonialism.pdf (Zugriff am 21.02.2019).
- Bhargava, R. 2010. The ‚Secular Ideal‘ before Secularism. A Preliminary Sketch. In *Comparative Secularisms in a Global Age*, Hrsg. Linell E. Cady, Elizabeth Shakman Hurd, 159–180. New York.
- Burchardt, M., M. Wohlrab-Sahr und M. Middell, Hrsg. 2015. *Multiple secularities beyond the West: Religion and modernity in the global age* (Vol. 1). Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG.
- Burchardt, M., M. Wohlrab-Sahr und U. Wegert 2013. ‚Multiple secularities‘: Postcolonial variations and guiding ideas in India and South Africa. *International Sociology* 28(6):612–628.
- Casanova, J. 2006. Secularization revisited: A reply to Talal Asad, In *Powers of the secular modern: Talal Asad and his interlocutors*, Hrsg. D. Scott und C. Hirschkind, 12–30. Stanford: Stanford University Press.
- Comaroff, J. und J. L. Comaroff. 2008. *Of revelation and revolution, volume 1: Christianity, colonialism, and consciousness in South Africa* (Vol. 1). Chicago: University of Chicago Press.
- De Roover, J. 2002. The Vacuity of Secularism: On the Indian Debate and Its Western Origins. *Economic and Political Weekly* 37(39):4047–4053.
- Dreßler, M. 2013. *Writing religion: the making of Turkish Alevi Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Dreßler, M., A. Salvatore und M. Wohlrab-Sahr, Hrsg. 2019. *Islamicate Secularities in Past and Present*. Sonderheft der Zeitschrift Historical Social Research 44(3).
- Eisenstadt, S. 2000. Multiple Modernities. *Daedalus* 129(1): 1–29.
- Inglehart, R. und W. E. Baker. 2000. Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values. *American Sociological Review* 65(1):19–51.
- Jackson, S. 2017. The Islamic Secular. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 34(2):1–31.
- Kleine, C. und M. Wohlrab-Sahr 2016. *Research Programme of the HCAS ‘Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities‘*. Working Paper Series der KFG „Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities“. #1
- Kleine, C. 2018. *The Secular Ground Bass of Pre-modern Japan Reconsidered: Reflections upon the Buddhist Trajectories towards Secularity*. Working Paper Series of the HCAS „Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities“. # 5.

- Mahmood, S. 2006. Secularism, hermeneutics, and empire: The politics of Islamic reformation. *Public Culture* 18(2):323–347.
- Mahmood, S. 2015. *Religious difference in a secular age: A minority report*. Princeton: Princeton University Press.
- March, A. 2015. What Can the Islamic Past Teach Us about Secular Modernity? *Political Theory* 43(6):838–849.
- Nandy, A. 1985. An Anti-Secularist Manifesto. *Seminar* 314:14–24.
- Norris, P. und R. Inglehart. 2011. *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Osterhammel, J. und N. P. Petersson. 2009. *Globalization: a short history*. Princeton: Princeton University Press.
- Riesebrodt, M. 2007. *Cultus und Heilsversprechen: Eine Theorie der Religionen*. München: CH Beck.
- Salvatore, A. 2018. The Islamicate Adab Tradition vs. the Islamic Shari'a, from Pre-Colonial to Colonial, Working Paper Series of the HCAS "Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities", #3
- Stichweh, R. 2009. *Das Konzept der Weltgesellschaft. Genese und Strukturbildung eines globalen Gesellschaftssystems*. Working Paper des Soziologischen Seminars 01/09. Soziologisches Seminar der Universität Luzern, Januar 2009. https://www.fiw.uni-bonn.de/demokratieforschung/personen/stichweh/pdfs/65_stw_das-konzept-der-weltgesellschaft.pdf (Zugriff am 21.02.2019).
- Thapar, R. 2013. The Secular Mode for India. *Social Scientist* 41(11/12):3–10.
- Van der Veer, P. 2001. *Imperial encounters: Religion and modernity in India and Britain*. Princeton: Princeton University Press.
- Wohlrab-Sahr, M. und M. Burchardt. 2012. Multiple secularities: Toward a cultural sociology of secular modernities. *Comparative Sociology* 11(6):875–909.
- Wohlrab-Sahr, M. 2018. Die Macht der Unterscheidung oder Gibt es nichtwestliche Grundlagen der Säkularität? *Kursbuch* 196:154–170.
- Yavari, N. 2014. *Advice for the Sultan: Prophetic Voices and Secular Politics in Medieval Islam*. Oxford: OUP.