

Rüdiger Braun

Regulieren, arrangieren, domestizieren

Beobachtungen zur Gestaltung und Verwaltung von Religion im politischen Kontext

1 Die dynamische Vielfalt religiöser Ordnungen

Mit der Religion ist es wie auch sonst mit dem wirklichen Leben. Sie ist dynamische *Beziehung* in allen Schattierungen: so bewegend, beengend, begeisternd und belastend, wie Beziehungen eben sein können.¹ Und sie steht – als zutiefst soziales Phänomen – in einem sich kontinuierlich wandelnden und zugleich machtförmigen Verhältnis von Austausch, Verflechtung und Grenzziehung mit und zu anderen Bereichen und Ordnungen der Gesellschaft, nichtreligiösen und religiösen. Dass sich ReligionsforscherInnen darüber, wo das „Nichtreligiöse“ endet und das „Religiöse“ beginnt, keineswegs einig sind, wäre nur eine Bestätigung für diesen Sachverhalt, den die abstrakte binäre Rede von *religiös* und *nichtreligiös* eher zu verschleiern als aufzudecken scheint. Auch das Konstrukt religiöser *Pluralität* im Singular verstellt den Blick auf die teilweise überlappenden, teilweise aber auch konkurrierenden Diskursinteressen und -ziele, die auf der Ebene einzelner Akteure, diverser Gemeinschaftsbildungen und größerer Institutionen mit der Be- und Verarbeitung von religiöser Pluralität oder besser: religiöser Pluralitäten² verbunden sind. Säkularisierung und Entkirchlichung haben in Verbindung mit Migration und Flucht die bis in die 1970er Jahre hinein noch relativ einheitliche, von den beiden großen Kirchen dominierte religiöse Landschaft in Europa nicht nur grundlegend verändert.³ Die dadurch beförderten Pluralisierungsprozesse haben die noch viele Länder prägenden engen

¹ „Religion in Relation“ war auch Titel und Thema der diese Beobachtungen veranlassenden XXXIV. Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW) 2021 in Leipzig (13.-16.9.2021): www.dvrw-tagung.de/frontend/index.php (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten: 8.11.2021).

² Vgl. Eileen Barker (Hg.): *Revisionism and Diversification in New Religious Movements*, Farnham 2013; Gritt Klinkhammer / Anna Neumaier: *Religiöse Pluralitäten. Umbrüche in der Wahrnehmung religiöser Vielfalt in Deutschland*, Bielefeld 2020.

³ Vgl. Volkhard Krech / Lucian Hölscher (Hg.): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*, Bd. 6.1: 20. Jahrhundert – Epochen und Themen, Paderborn 2015.

historischen Verbindungen von nationaler Identität und religiös-konfessionellen Strukturen zunehmend aufgebrochen.

Eine der ersten wissenschaftlichen Aufarbeitungen dieses Veränderungsprozesses, der 1994 herausgegebene „Hamburger Religionsatlas“⁴, machte den Hamburgern seinerzeit nicht nur die kaum mehr überschaubare religiöse und weltanschauliche Pluralität ihrer Region bewusst. Er korrigierte zugleich ihre Wahrnehmung dieser Pluralität selbst: Im Gegenüber zur medial primär ins Bewusstsein gehobenen Präsenz von Muslimen war vielen aus dem Blick geraten, in welchem Maße sich das Christentum selbst durch die Zuwanderung aus südosteuropäischen, vorder- und ostasiatischen und afrikanischen Staaten diversifiziert hatte. Die (je nach Perspektive herbeigesehnte oder befürchtete) „Rückkehr der Götter“ spiegelt sich nicht nur in neureligiösen Bewegungen sowie spirituell orientierten Klein- und Kleinstgruppen, sondern auch in den sich ausdifferenzierenden Fraktionen der klassischen Weltreligionen, die eine stetig wachsende Zahl religiös orientierter Menschen um sich scharen.⁵

Alle diese Fraktionen beantworten nicht nur die rechtlichen und ethischen Fragen nach dem „guten“ Zusammenleben in einer religiös pluralen Gesellschaft höchst unterschiedlich. Sie entfalten auch ganz *eigene*, das gesamte Leben und damit auch das Recht umfassende normative Regulierungspotenziale. Und alle treten sie damit in ein mehr oder weniger großes Spannungsverhältnis zum säkularen positiven Recht, das mit seinem Humanisierungsanspruch in den Fragen des Zusammenlebens zweifellos eine Führungsrolle übernimmt: Ob sie dies nun für gut befinden oder nicht, sie orientieren sich alle an der Logik und Sprache des Rechts und unterwerfen sich damit einer Regulierung oder besser: „Verrechtlichung“.⁶ Wenn auch die gegenläufigen und konvergierenden Dynamiken von Religion und Recht sowie ihre heterogenen Deutungen bislang wenig erforscht sein mögen, wird niemand bestreiten, dass Religion Resonanzen im Recht und das Recht Resonanzen im Feld der Religion erzeugt.

⁴ Wolfgang Grünberg et al. (Hg.): *Lexikon der Hamburger Religionsgemeinschaften*, Hamburg 1994.

⁵ Vgl. Volkhard Krech et al. (Hg.): *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen. Empirische Befunde und Perspektiven der Globalisierung vor Ort*, Paderborn 2007.

⁶ Vgl. Astrid Reuter: *Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld*, Göttingen 2014.

2 Zur notwendigen Regulierung religiöser Vielfalt

Zeitgleich zur Ausdifferenzierung des säkularen Rechts und unterschiedlicher Rechtssphären bildet sich in (West-)Europa auch ein spezifischer Begriff von „Religion“ heraus: Religion als autonome Kategorie bzw. als vornehmlich auf die je subjektiv erlebte Innerlichkeit der Transzendenzbeziehung abhebendes (spirituell-moralisches) Element von Kultur. Religionswissenschaftlich erweisen sich sowohl „Säkularität“ als auch „Religion“ als historisch kontingente, aus Verflechtung und Abgrenzung entstehende Kategorien, die sich nicht ohne Weiteres (und wenn, dann nur modifiziert) auf andere Kontexte übertragen lassen.

Zwar unterscheidet, um nur ein Beispiel zu nennen, auch die buddhistische Wissensordnung zwischen einem „weltlichen“ bzw. „zur Welt gehörenden“ (pali. *laukika*, tibet. *‘jig rten pa*) und einem „die Welt Transzendierenden“ (pali. *lokottara*, tibet. *‘jig rten las ‘das pa*) Bereich.⁷ Doch schließt das „Weltliche“ im buddhistischen Weltbild sog. „religiöse“ Bereiche immer schon mit ein. Auch der zur Beschreibung des *dharma* bereits seit dem 12. Jahrhundert geläufige tibetisch-buddhistische Ordnungsbegriff *chö* zielt nicht auf das, was Westeuropäer mit dem Begriff Religion verbinden, sondern auf eine rechtliche Ordnung (tibet. *chelug*, lat. *lex*), die sowohl den religiös-spirituellen als auch den weltlichen Bereich umfasst.⁸ Gleiches gilt für das aus dem islamischen Kontext bekannte binäre Schema von *dīn* und *dunya* (*dīn wa dunya*), das nicht etwa, wie es gerne übersetzt wird, zwischen „Religion“ und „Welt“, sondern zwischen einer auf das Jenseits ausgerichteten heilsorientierten Daseins- und Rechtleitungsordnung (*dīn*) einerseits und einer auf das Diesseits ausgerichteten (Herrschafts-)Ordnung (*dunya*) andererseits unterscheidet, beide Ordnungen allerdings zutiefst miteinander verbindet.

Dementsprechend erscheint es sinnvoll, Religion mit Niklas Luhmann schlicht als ein *soziales System*⁹ zu fassen, das sich an der Unterscheidung und Vermittlung von Immanenz und Transzendenz abarbeitet und – über den im protestantischen Religionsbegriff prominenten Aspekt der Innerlichkeit hinaus – vor allem *prak-*

⁷ Vgl. Christoph Kleine: *Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular. Eine systemtheoretische Betrachtung*, in: Michael Stausberg (Hg.): *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2012, 65–80.

⁸ Vgl. Karénina Kollmar-Paulenz (2012): *Außereuropäische Religionsbegriffe*, in: Michael Stausberg (Hg.): *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2012, 81–94.

⁹ Vgl. Niklas Luhmann: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M. 1984.

istische Dimensionen beinhaltet: Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft und rituelle Vollzüge stehen in der Bedeutung weit vor den wissens- und erfahrungsorientierten Dimensionen des Glaubens, die neben Momenten des Überwältigtseins dann auch (aber eben nicht primär) die spirituelle Innerlichkeit umfassen. Dieses weite, bis in die materialen Lebensdimensionen hineinreichende Spektrum von Religion gilt es auch im Zusammenhang der verschiedenen Formen der Selbst- und Fremdregulierung von Religion im Blick zu behalten.

In der zeitgenössischen Debatte um angemessene Strategien zur *Regulierung* von religiöser Pluralität ist unbestritten, dass das Ende des Ersten (Weimarer Reichsverfassung von 1919, WRV) und Zweiten Weltkrieges (Grundgesetz von 1949, GG) formulierte Religionsrecht mitsamt den von ihm vorgesehenen Bestimmungen zur Regulierung religiöser Pluralität angesichts der oben beschriebenen Veränderungen der religiösen Landschaft zunehmend an seine Grenzen stößt. Im durch den digitalen Raum nochmals erheblich erweiterten Spektrum der Überzeugungen, die in „superdiversen Gesellschaften“¹⁰ mit-, neben- und gegeneinander um Einfluss konkurrieren, wird nicht nur die Plausibilisierung geläufiger Vorstellungen von „Integration“ immer schwieriger. Die Wandlung des Staatskirchen- zum Religionsverfassungsrecht und die zunehmende Verknüpfung von religionspolitischen und -rechtlichen Debatten mit Fragen der öffentlichen Sicherheit¹¹ sind untrügliche Zeichen dafür, dass die Transformationen der religiösen Landschaft(en) auch Transformationen im Recht bedingen.

Selbst das laizistische Frankreich hat sich in den letzten Jahrzehnten zu einer kritischen Revision des Säkularismus genötigt gesehen und damit begonnen, zum Zwecke eines staatlichen *monitoring* der religiösen Landschaft den Säkularismus neu zu konzeptualisieren und sich in die Gestaltung der (insbesondere islamischen) Religion einzuschalten. Seit Anfang der 1990er Jahre wird mehr oder weniger erfolgreich versucht, zur Förderung der „Integration“ der Muslime die Ausbildung der Imame mitzugestalten und dabei die Religion des Islam als Integrationsressource nach eigenen Vorstellungen zu modifizieren. Die dabei vorgenommenen Maßnahmen offenbaren die Diskrepanzen des Systems bzw. die Machtasymmetrien zwischen dem französischen Staat als Manager von Religion und seinem Objekt, dem (noch zu reformierenden) Islam.

¹⁰ Hans-Jürgen Benedict: *Wieviel partikulare Religion verträgt die Bundesrepublik Deutschland?*, in: Deutsches Pfarrerinnen- und Pfarrerblatt 8 (2021), 1 – 11, 9.

¹¹ Vgl. dazu Bryan S. Turner: *The Religious and the Political. A Comparative Sociology of Religion*, Cambridge 2013.

Auch in Deutschland ist aufgrund der Zunahme religiöser Pluralität in den unterschiedlichsten Bereichen der Zivilgesellschaft der Bedarf an Handlungsanweisungen zu religionsspezifischen Fragestellungen und damit auch an religionswissenschaftlicher Expertise gestiegen. Über die 2010 aufgenommene Ausweitung theologischer Fakultäten um Zentren für islamische Theologie hinaus wurde in den letzten Jahren an deutschen Universitäten eine Vielzahl von Forschungsbereichen eingerichtet, die religionsbezogene Disziplinen zusammenführen und sich den durch religiöse Pluralität aufgeworfenen Fragen und Problemstellungen widmen. Zwei an den Universitäten Bochum und Münster angesiedelte transdisziplinäre Forschungskollegs erforschen in der Zusammenschau religiöser und religionspolitischer Transformationsprozesse seit 2016 die Strategien der Regulierung religiöser Pluralität sowohl in der Region¹² als auch auf der internationalen Ebene.¹³ Zur Förderung des Wissens- und Forschungstransfers in die breitere Öffentlichkeit (*Third Mission*)¹⁴ arbeiten die beiden Projekte zudem interaktiv mit zivilgesellschaftlichen Akteuren aus Politik und Gesellschaft zusammen und eruieren so die Potenziale, aber auch die Dilemmata der Regulierung religiöser Pluralität. Diese seien hier exemplarisch an den Fallbeispielen des *Islamischen Religionsunterrichts* und der *werteorientierten Entwicklungsarbeit* aufgezeigt.

3 Die religiöse Wende in der politischen Gestaltung gesellschaftlicher Pluralität

3.1 Religionssensible Bildung und *Islamischer Religionsunterricht*

Dass die nunmehr seit knapp zwei Jahrzehnten laufenden Bemühungen um die Installierung eines konfessionellen Islamunterrichts in Parallele zum christlichen Religionsunterricht bislang nur – mit zögerlichen Fortschritten und gelegentlichen Rückschritten – partiell erfolgreich waren, liegt nicht nur an den fehlenden körperschaftlichen Voraussetzungen aufseiten der islamischen Verbände und den unterschiedlichen Bildungspolitiken der Länder. Grund dafür sind auch die

¹² Vgl. das 2016 am *Centrum für Religion und Moderne* (CRM, WMU Münster) und am *Centrum für Religionswissenschaftliche Studien* (CERES, RU Bochum) eingerichtete Forschungskolleg „Religiöse Pluralität und ihre Regulierung in der Region“ RePlIR: <https://ceres.rub.de/de/forschung/projekte/replir>. Forschungseinblicke bieten Sarah J. Jahn/Judith Stander-Dulisch (Hg.): *Vielfalt der Religionen. Ein Praxishandbuch zur Regulierung von religiöser Pluralität in Nordrhein-Westfalen*, Frankfurt a. M. 2021.

¹³ Vgl. das Kolleg „Regionale Regulierung religiöser Pluralität im Vergleich“ RePlIV: www.forschungskolleg-repliv.de.

¹⁴ Vgl. Cort-Denis Hachmeister et al. (Hg.): *Katalog von Facetten von und Indikatoren für Forschung und Third Mission an Hochschulen für angewandte Wissenschaften* (Arbeitspapier 189 des CHE [Centrum für Hochschulentwicklung]), Gütersloh 2016.

z. T. höchst divergenten Diskurspositionen der beteiligten Akteure selbst. Insbesondere im zentralen Bereich des Bildungswesens bzw. der staatlichen Schule als emanzipatorischer Raum der (auch religions-)kritischen Reflexion zeigt sich die ganze Bandbreite der (auch innermuslimisch heterogenen) Positionierungen.

- Die *islamischen Verbände* verstehen die Schule primär als Raum einer von staatlichen Vorgaben möglichst unabhängigen Gestaltung eines bekenntnisorientierten Islamunterrichts und verbinden mit dessen Einführung eine Anerkennung ihrer Religion als ein mit den christlichen Kirchen gleichberechtigter, dem Gemeinwohl verpflichteter Partner der Bundespolitik. Ein bekenntnisorientierter Islamischer Religionsunterricht wäre somit der längst überfällige Ausdruck der Gleichheit vor der Verfassung.
- Der *Staat* wiederum scheint am Religionsunterricht vornehmlich als einer Ressource für die zivilgesellschaftliche Integration seiner Bürger interessiert zu sein und sucht mit eben *demselben* Projekt Einfluss auf die Förderung eines reformorientierten deutschen bzw. europäischen Islam „in, aus und für Deutschland“ zu nehmen: Islampolitik ist „Politik für gesellschaftlichen Zusammenhalt. Mit einem Wort: Heimatpolitik“¹⁵.
- *Progressive muslimische Akteure* wiederum fragen, ob der klassische, d. h. bekenntnisorientierte Religionsunterricht angesichts der insbesondere in den Ballungsgebieten kaum mehr überschaubaren religiösen Pluralität überhaupt noch den aktuellen Anforderungen an eine pluralitätssensible Bildung entspricht.
- In der *religionswissenschaftlichen Forschung* schließlich ist man sich weitgehend darin einig, dass zur Förderung eines konfliktfreien und interkulturell sensiblen Umgangs mit der vorfindlichen religiösen Pluralität religionskundliche Bildung und Aufklärung über Religion unbestritten zum Bildungsauftrag der Schule gehört, nicht aber in der Frage, ob es darüber hinaus noch der Förderung eines spezifischen Bekenntnisses zu einer Religion bedürfe. Die zunehmende religiöse Differenzierung in der modernen Gesellschaft müsse sich, so wird argumentiert, auch in der Konzeption des (kooperativ-dialogischen) Religionsunterrichts bzw. eines „interreligiösen Begegnungslernens“¹⁶ niederschlagen.

¹⁵ Markus Kerber [seit 2018 Staatssekretär im Bundesinnenministerium]: *Die Islamkonferenz muss fortgesetzt werden*, in: Herder Korrespondenz 8 (2021), 6: „Die Integration eines Islams der deutschen Muslime verlangt [sic!, R. B.] von den deutschen Muslimen große Kraftanstrengungen.“

¹⁶ Zu Ansätzen eines interreligiösen Begegnungslernens vgl. Christian Espelage / Hamideh Mohagheghi / Michael Schober (Hg.): *Interreligiöse Öffnung durch Begegnung. Grundlagen – Erfahrungen – Perspektiven*, Hildesheim et al. 2021.

3.2 Ressource Religion und *Entwicklungszusammenarbeit*

Anders als im Bildungsbereich spielte in der internationalen Entwicklungsarbeit der Faktor Religion bis zur Millenniumswende kaum eine Rolle. Seit den 2000er Jahren jedoch markiert die zu beobachtende Ausweitung des (sozial)technischen und ökonomischen Entwicklungsdiskurses auf die Frage der Religion eine elementare Zäsur. Internationale Entwicklungsorganisationen wie auch nationale Ministerien setzen zur Förderung eines gezielten Wandels in den Entwicklungsgesellschaften verstärkt auf die Religion und formulieren im (neuen) Bewusstsein für diese Identitätsressource einen semantisch breiteren Begriff von Entwicklung, der nun auch die immateriellen und spirituellen Bedürfnisse der Menschen vor Ort einschließt. Ein nachhaltiger Entwicklungsansatz bedürfe, so die neue Einsicht, der Zusammenarbeit mit religiösen Partnern sowie eines Bewusstseins für den „positiven“ Einfluss der Religion in Entwicklungsgesellschaften.

In eine ähnliche Richtung zielt die 2015 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen als Folgemaßnahme zu den Millenniumsentwicklungszielen verabschiedete „Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklungsziele“ (SDG)¹⁷ oder die „Religionsstrategie“, die 2014 vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) im Projekt „Werte, Religion, Entwicklung“¹⁸ formuliert wurde: Beiden geht es darum, die Potenziale der Religionen in nachhaltige Entwicklungs- und Friedensarbeit einzubeziehen und religiöse Akteure zu befähigen, ihre Werte in die Entwicklung ihrer Gesellschaften einzubringen. „Um die Akzeptanz, Wirksamkeit und Nachhaltigkeit unserer Projekte zu verbessern und Synergien zu nutzen“¹⁹, werden Partnerschaften mit geeigneten religiösen Akteuren geschlossen und diese dem eigenen Verständnis von Entwicklung und globaler Verantwortung entsprechend gefördert. Mit Blick auf die dafür entwickelten Kriterien, deren Erfüllung religiösen Akteuren den Empfang von Fördergeldern in Aussicht stellt, erweist sich das BMZ in Fragen der Kooperation mit religiösen Gruppierungen nun selbst als *religiöser Akteur*. Den Vorstellungen der Regierung(en) entsprechend werden religiöse Traditionen genutzt, strategisch und selektiv verstärkt oder abgeschwächt. Somit wird gleichsam an einer Neugestaltung von Religion gearbeitet: An dem Punkt, an dem der

¹⁷ Vgl. United Nations (2015): *2030 agenda for Sustainable Development Goals (SDG)*: <https://sdgs.un.org/2030agenda>.

¹⁸ Vgl. BMZ: *Religiöse Akteure als Partner der deutschen Entwicklungszusammenarbeit*, 2014, www.bmz.de/de/entwicklungspolitik/religion.

¹⁹ BMZ: *Religionen als Partner in der Entwicklungszusammenarbeit*, Strategiepapier, Bonn/Berlin 2016, 4.

Staat (als Finanzier) und (das Objekt) Religion (als Katalysator) konvergieren, entsteht – postkolonial gesprochen – ein „dritter Raum“ (*third space*)²⁰, in dem die miteinander verflochtenen Größen neue Realitäten konfigurieren.

4 *Religious Engineering* und die Potenziale der Religionsforschung

4.1 Relationalitäten und die Formen des Religionsgebrauchs

Die an den Fallbeispielen *Religionsunterricht* und *werteorientierte Entwicklungsarbeit* aufgezeigte Verbindung von bildungs- und entwicklungspolitischen Fragen mit integrations- und sicherheitspolitischen Erwägungen lässt die politische Förderung religiöser Akteure (in der Imam- und LehrerInnenbildung ebenso wie in der Entwicklungszusammenarbeit) auch als Versuch erscheinen, Religion gewissermaßen zu „managen“ und so ihr mehrdeutiges Potenzial zu domestizieren.

Eva Spies und Paula Schrode sprechen in diesem Zusammenhang von „der Idee, religiöse Traditionen so zu arrangieren, dass sie in die Vorstellungen von ‚wertebasierter Arbeit‘ und sicherheitspolitischen Zielen passen“²¹. Die beiden Bayreuther Religionswissenschaftlerinnen suchen diesen Umgang mit Religion mit dem Begriff des *Religious Engineering* zu fassen: Der Begriff knüpft an das die internationale Entwicklungszusammenarbeit noch heute inspirierende Konzept des *Social Engineering*²² an, das davon ausgeht, Gesellschaften und ihre Strukturen mithilfe technischer, wirtschaftlicher und politischer Instrumente und Mechanismen gestalten und verändern zu können.

Der im Zusammenhang mit Religion zunächst irritierende Begriff *Engineering* fokussiert dabei auf die Intentionalität der beteiligten Akteure (wie z.B. das BMZ) und bezeichnet deren bewusste Bemühung, einen gegebenen Zustand – wie z. B. das individuelle moralische Selbst, eine Gesellschaft oder gar die globale Welt – im Rückgriff auf religiöse Ressourcen entweder zu legitimieren oder zu transformieren. Von Interesse sind nicht primär die Identitäten, sondern die Praktiken und Relationen, aus denen sie erwachsen, und damit die Frage,

²⁰ Homi K. Bhabha: *The Location of Culture*, Abingdon 2004, 55f.

²¹ Eva Spies/ Paula Schrode: *Religious engineering. Exploring projects of transformation from a relational perspective*, in: *Religion* 51/1 (2021), 1 – 18, 11: „the idea of arranging religious traditions in such a way that they fit into ...“.

²² Vgl. R. Michael Feener: *Shari'a and Social Engineering. The Implementation of Islamic Law*, Oxford 2013.

wie sich (religiöse und nichtreligiöse) Akteure in einer spezifischen Praxis zur Religion ins Verhältnis setzen und in welcher Form sie Religion einsetzen, kurz: zu welchem Zweck „Religion“ zu welchen Zeiten und an welchen Orten genutzt wird. Der explizit relationale Ansatz des *Religious Engineering*²³ zielt damit auf die Überwindung vordefinierter Binaritäten von *religiös* und *säkular*, *Religion* und *Entwicklung* oder *Religion* und *Politik* und sucht diese in ihrer Verflechtung in den Blick zu nehmen. Religion und Integrations- bzw. Entwicklungspolitik wirken – in Austausch und Grenzziehung – in beide Richtungen transformativ: Praktiken der gesellschaftlichen Entwicklung werden in religiöse Praktiken umgedeutet und religiöse Praktiken in Diskurse über Humanität, Anerkennung und Entwicklung übersetzt. Ebenso wie religiöse Traditionen durch Praktiken des *engineering* geformt und reguliert werden, prägen sie selbst und ihre Rede über Solidarität und Gemeinwohl die Praktiken des *engineering*.

4.2 Beschreibung, Fortschreibung und Konstruktion von Religion

Mit der seit den 1990er Jahren zunehmenden Einbindung religionswissenschaftlicher Expertise in politische Projekte und Erwartungshaltungen stehen auch ReligionsforscherInnen vor der Herausforderung einer vertieften Reflexion ihrer eigenen Rolle im Forschungsprozess.²⁴ Das gestiegene Interesse von Entwicklungs- und Integrationsinstitutionen an religiösen Organisationen und Initiativen hat die Anzahl von Studien über religiöse Nichtregierungsorganisationen (RNGOs) und interreligiöse Dialoginitiativen und deren Beitrag zur Entwicklungs- und Integrationsarbeit in die Höhe schnellen lassen.

Der in vielen Studien wie auch integrations- und entwicklungspolitischen Institutionen verfolgte angewandte Ansatz²⁵ möchte religiöse Werte als Variablen in die Integrations- und Entwicklungsarbeit integrieren, um deren Wirkungspotenziale zu verstärken, verwendet dabei aber einen eher *instrumentellen* Begriff von Religion, der diese unter Ausblendung menschlicher Praktiken von „Religion“ sowie deren historischer Kontexte über vermeintlich „wesentliche Inhalte“ („Werte“ und „ethische Normen“) bestimmt. Die „problematischen“ Aspekte

²³ Spies/Schrode (s. Fußnote 21) sprechen von einer „relational and praxeological perspective“ (5).

²⁴ So auch Gritt Klinkhammer in ihrem Vortrag „Religionsforschung im politischen Kontext“ zum RePliV-Forschungskolleg am 8.7.2021, www.forschungskolleg-repliv.de (zum Zeitpunkt der Erstellung dieses Beitrags noch unveröffentlicht).

²⁵ Vgl. dazu Katherine Marshall: *Global Institutions of Religion. Ancient Movers, Modern Shakers*, London/New York 2013.

von Religion sind nichts weiter als ein Ausdruck ihres Missbrauchs. In einem von hegemonialen Erwartungshaltungen geprägten gesellschaftlichen Kontext ist für ReligionsforscherInnen die Versuchung groß, zu „Caretakern“ weltanschaulicher und religiöser Gruppierungen zu werden: Wo „praxisnahe Lösungen zur Vorbereitung und Umsetzung planerischer und politischer Entscheidungen“ erarbeitet bzw. Wissen nicht über, sondern „für die Praxis“²⁶ vermittelt werden sollen, geht nicht nur die Distanz zum Gegenstand verloren. Es verengt sich auch die Perspektive auf das Spektrum von Ansätzen zur religiösen Pluralität.

Die Freiheit der Wissenschaft überlässt es dem Forschenden selbst, bei der Beschreibung spezifischer (religiöser) Praktiken oder Phänomene zu entscheiden, wie er Wissen formuliert und welche Aspekte er heraushebt oder ausblendet. Er kann durch seinen Beitrag die im politischen Kontext vornehmlich in den Blick genommene explizit *gemeinschaftsgebundene* Religion (vgl. die auf institutionelle Formen des Islam ausgerichtete Struktur der Deutschen Islamkonferenz) als Paradigma religiöser Pluralität fortschreiben. Er kann aber auch die eigene Forschung auf die *emanzipatorischen* Potenziale religiöser Formationen hin ausrichten und stärker das heterogene Feld abseitiger Gruppierungen in den Blick nehmen, die progressivere Zugänge in der Religion verfolgen. Er wird, egal was er unternimmt, der Verflechtung mit dem von ihm beschriebenen religiösen Feld nicht entkommen können. Doch hat er sich, welche Dynamiken und Diskurse er auch immer beschreibt, zu vergegenwärtigen, dass er es bei der Erforschung der dieses Feld kennzeichnenden, von religiösen Gemeinschaften und/oder Individuen vertretenen Lesarten von Religion immer mit (machtvollen) *Konstruktionen* zu tun hat. Und er kann sich fragen, ob er die Entwicklung von Empfehlungen und nachhaltigen Lösungsansätzen zur Regulierung und Domestizierung religiöser Pluralität(en) als zentral oder nur als (nicht notwendiges) Nebenprodukt der Religionsforschung erachtet. Wie auch immer seine Antwort ausfällt: Er sollte sich auf der Basis vorläufiger Forschungserkenntnisse von definitiven Aussagen in Fragen der Religion ebenso freihalten wie von impliziten Impulsen zur Förderung der von den Religionsgemeinschaften forcierten gruppenbezogenen Anerkennung.

²⁶ Udo Tworuschka: *Praktische Religionswissenschaft. Theoretische und Methodische Grundüberlegungen*, in: Michael Klöcker / ders. (Hg.): *Praktische Religionswissenschaft*, Köln / Stuttgart 2008, 13 – 24, 19.