

Religiöse Akteure und die Opportunitätsstruktur der internationalen Beziehungen

Eine Replik auf Karsten Lehmann

Dieser Forumsbeitrag setzt sich kritisch mit Karsten Lehmanns Rezeption der Debatte über Religion in den Internationalen Beziehungen auseinander. Im Gegensatz zu Lehmann wird argumentiert, dass die IB noch immer eine weitgehend säkularistische Disziplin sind. Seine Identifikation von mikro- und makroperspektivischen Religionskonzeptionen bleibt zudem zu vage, um seiner Forderung nach einer Fokussierung auf die Interdependenz von Religion und Politik analytischen Mehrwert zu verleihen. Alternativ könnte sein empirisches Beispiel – die Menschenrechtsarbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen in den Vereinten Nationen – als ein erster Baustein eines breiteren Forschungsprogramms zu transnationalen religiösen Akteuren in den IB gelesen werden. Zu untersuchen wäre einerseits, wie religiöse Akteure kollektive Handlungsrahmen konstruieren und Ressourcen mobilisieren, um die Opportunitätsstruktur von global governance für ihre religiös begründeten öffentlichen Anliegen zu nutzen; und andererseits, wie sich dieser neue religiöse Aktivismus inhaltlich auswirkt.

1. Einleitung

Die fruchtbare Irritation, die sich aus einem kritischen Blick von außen auf eine innerdisziplinäre Debatte ergeben kann, ist eher selten, aber äußerst gewinnbringend. Zumal, wenn es sich bei dem Beobachter – in diesem Fall Karsten Lehmann (in diesem Heft) – um den Vertreter einer benachbarten Wissenschaft handelt, die sich zwar aus anderer theoretischer Perspektive, mit anderen Fragen und Methoden, aber doch demselben Gegenstandsbereich zuwendet: der Rolle und Bedeutung von Religion und religiösen Gemeinschaften und Organisationen in der internationalen Politik.

Was also sieht der Religionswissenschaftler Lehmann, wenn er auf die Debatte über die Rolle von Religion in der politikwissenschaftlichen Disziplin der Internationalen Beziehungen (IB) schaut? Er benennt Gründe für das gestiegene Interesse der Disziplin an der Religion, identifiziert zwei in der IB-Forschungsliteratur vorrangig verwendete, aber seines Erachtens unzulängliche Religionskonzeptionen, beklagt die weitgehende Ignoranz gegenüber religionswissenschaftlichen Arbeiten, und formuliert eine alternative Perspektive zum besseren Verständnis der dialektischen Beziehung zwischen Religion und Politik. Ich möchte diese Beobachtungen und kritischen Einwände im Folgenden aufgreifen und diskutieren, um dann in einem zweiten Schritt

einige konzeptionelle Überlegungen anzustellen, wie der von Lehmann empirisch untersuchte Fall – die Rolle des Ökumenischen Rates der Kirchen in den Vereinten Nationen – als ein erster Baustein für ein breiteres Forschungsprogramm zur Bedeutung transnationaler religiöser Akteure in der *global governance* gelesen werden könnte.

2. Internationale Beziehungen und Religion: Geschichte einer Annäherung?

Zunächst zu den Gründen, die laut Lehmann dazu geführt haben, dass sich die Forschung in den IB in zunehmendem Maße mit Religion beschäftigt, namentlich: die Zunahme religiös konnotierter Gewalt in der internationalen Politik, eine wachsende Skepsis gegenüber dem Säkularismus in der Politikwissenschaft sowie die konstruktivistische Wende in den Theorien der IB.

2.1. Religiös konnotierte Konflikte und konstruktivistische Theorie

In der Tat konnten in einer Disziplin, die nicht zuletzt die Bedingungen und Ursachen für Krieg und Frieden im internationalen System erforscht, die immer häufiger zu Tage tretenden religiösen Rahmungen von Konfliktsituationen durch nicht-staatliche und staatliche Akteure nicht mehr dauerhaft ignoriert werden. Diese Beobachtung widersprach den über Jahrhunderte tradierten Prämissen des westfälischen Staatensystems – und damit der Grundlegung der modernen internationalen Beziehungen überhaupt. Demnach war die Religion als Ursache für Konflikte und Kriege seit dem Westfälischen Frieden von 1648 für immer aus dem internationalen System souveräner Staaten verbannt worden: »Nach außen stellt die im Westfälischen Frieden inaugurierte Ordnung das erste internationale politische System dar, welches auf der unbedingten Territorialhoheit des jeweiligen Souveräns beruht« (Kallscheuer 1996: 20). Und diese Souveränität definierte sich vorrangig über das Prinzip der Nicht-Intervention in innere Angelegenheiten, genauer: Angelegenheiten der Religionszugehörigkeit (Thomas 2005: 54-55; Philpott 2000: 213).

Doch gegen Ende des 20. Jahrhunderts wurde das westfälische System zunehmend herausgefordert. In den IB war zum einen die Rede von der Entgrenzung der Staatenwelt (Brock/Albert 1995) und der Denationalisierung im Zuge von Globalisierungsprozessen (Zürn 1998). Zugleich ließ sich ein Prozess der Fragmentierung beobachten: Spätestens mit dem Ende des Ost-West-Konflikts traten die lange Zeit vom globalen Systemgegensatz überdeckten ethnischen und religiösen Identitäten, Begründungsmuster und Verwerfungen deutlicher zu Tage (Gurr 1993).¹ Erfahrene Un-

1 Eines der Standardwerke zu ethno-politischen Konflikten erschien beispielsweise schon Mitte der 1980er Jahre, siehe Horowitz (1985). Schon seit den 1970er Jahren war die Politikwissenschaft insgesamt aufmerksam geworden auf religiöse Akteure, die mit politischen Ambitionen auftraten – wie die islamischen Revolutionäre von 1979 im Iran oder die neue christliche Rechte in den Vereinigten Staaten in den 1980er Jahren.

gerechtigkeiten und politische Ansprüche wurden zunehmend auch in religiöser Sprache ausgedrückt. An die Stelle des Kommunismus und seiner utopischen Vision trat nun insbesondere der politische Islam als größte ideologische Herausforderung des Westens (Barbato/Kratochwil 2009: 325).

Aus den ersten politikwissenschaftlichen Studien, die auf diese als »religiöse Resurgenz« bezeichnete Entwicklung reagierten, klang noch deutlich das Bedrohungsgefühl angesichts einer wieder erstarkten Religion, die vom »Kampf der Kulturen« (Huntington 1998), dem »Krieg der Zivilisationen« (Tibi 1995), einem »neuen Kalten Krieg« (Juergensmeyer 1993) oder gar der »Rache Gottes« (Kepel 1994) kündete. In den alten Denkschulen der IB verhaftet, zeugen diese Arbeiten aus den frühen 1990er Jahren vom Versuch, die Kategorien von Macht, Selbsthilfe und Sicherheitsdilemma auf eine Welt zu übertragen, in der Akteure nun plötzlich das Attribut »religiös« im Namen trugen.

Doch das Ende des Ost-West-Konflikts ließ auch die Theoriebildung in den IB nicht unberührt. Dass der Kalte Krieg überhaupt geendet hatte, noch dazu in weitgehend gewaltloser Art und Weise, konnte mit den überkommenen Kategorien von Realismus und Liberalismus kaum angemessen erklärt werden; dazu bedurfte es einer neuen theoretischen Perspektive, welche einerseits die Wirkmächtigkeit von Überzeugungen und Ideen erfassen konnte und andererseits die Durchlässigkeit der Grenze zwischen Innen- und Außenpolitik analytisch einbezog. Die konstruktivistische Wende in den IB seit den 1980er Jahren, die Impulse aus den Kulturwissenschaften und der Soziologie aufnahm, vermochte mit ihrem Fokus auf Identitäten, Normen und Ideen² auch der Erforschung religiöser Akteure und religiöser Traditionen entscheidende Impulse zu geben.³ Finnemore/Sikkink (2001: 391-392) beschreiben den Konstruktivismus im Kern als einen Ansatz, der annimmt, dass jede menschliche Interaktion in der Hauptsache von ideellen Faktoren geprägt wird. Intersubjektive Überzeugungen, die von einer Vielzahl von Menschen geteilt werden, konstruieren die Interessen und Identitäten von Akteuren ebenso wie ihr Handeln. Der im Englischen verwendete Begriff für geteilte Überzeugungen – *shared beliefs* – lässt noch deutlicher erkennen, dass der Konstruktivismus eine breite Brücke hin zur Religion schlägt. Die Mythen, Rituale, Erzählungen und Gebote, die in religiösen Traditionen aufgehoben sind, bieten einen reichen Fundus, aus dem sich Identitäten und normative Überzeugungen von Individuen und Gruppen speisen. Sie beeinflussen, wie Akteure die Welt deuten, Situationen definieren, und sie stellen Handlungsskripte bereit.⁴

2 Überblickte u.a. in Checkel (1998) und Adler (2002); mit besonderem Augenmerk für Kultur siehe Jetschke/Liese (1998).

3 Siehe vor allem Hasenclever/Rittberger (2003); Laustsen/Waever (2003).

4 Zum Begriff des Handlungsskriptes siehe Kippenberg (2008: 26).

2. 2. Säkularismus in den IB

Während ich diesen beiden Erklärungen für das gestiegene Interesse am Thema weitgehend zustimme, sehe ich die von Lehmann konstatierte wachsende Distanz gegenüber dem »Säkularismus der Politikwissenschaft« deutlich skeptischer – und zwar insbesondere mit Blick auf die Teildisziplin der IB. Die Säkularisierungstheorie, von Casanova (1994) als eines der wenigen großen Paradigmen der Sozialwissenschaften bezeichnet, ist insbesondere den Theorien internationaler Beziehungen tief eingeschrieben. Der schon erwähnte westfälische Mythos beschreibt die historische Genese des internationalen Systems ja gerade als einen Prozess der Säkularisierung, als ein Ergebnis der Ausdifferenzierung der Sphären Religion und Politik und der Privatisierung des Glaubens; und die über Jahrzehnte dominierenden Theorien der IB gründen auf der kaum hinterfragten normativen Überzeugung,⁵ dass der Religion kein Raum im Politischen zukommt, ja dass eine säkulare Begründung und Gestaltung internationaler Politik die überlegenere ist, weil sie vermeintlich rational und vernünftig sei, während Religion häufig als irrational, absolut und gefährlich eingeschätzt wird.⁶ Die in den 1990er Jahren florierende Fundamentalismus-Forschung, angeführt vom groß angelegten *Fundamentalism Project* der *American Academy of Arts and Sciences*, hat diese Perzeption der »gefährlichen Religion« noch verstärkt.⁷

Peter Bergers Bemerkung, dass die Welt am Ende des 20. Jahrhunderts noch immer so leidenschaftlich religiös sei, wie sie es schon immer war (Berger 1999: 2), ist in den IB nur zaghaft rezipiert worden. Zwar gibt es eine Debatte über die Rolle von Religion in den IB und in der Friedens- und Konfliktforschung, und sie hat in den vergangenen Jahren an Intensität und Tiefe gewonnen (Bellin 2008: 338-344) – doch nach wie vor spielt sie sich eher am Rande der Disziplin ab. Das Unbehagen, das viele (westliche) Forscherinnen und Forscher angesichts der offensichtlicher werdenden Bedeutung von Religion und religiösen Akteuren beschleicht, zeugt vom Beharrungsvermögen einmal internalisierter Analyseperspektiven und normativer Orientierungen.

Selbst die konstruktivistisch angeleitete Forschung hat kaum empirische Studien zu diesem Feld hervorgebracht, was daran liegen mag, dass normativer Wandel in den internationalen Beziehungen bevorzugt am Beispiel liberaler, kosmopolitisch orientierter Akteure untersucht wird, die als unabhängig, rational und individualistisch charakterisiert werden (Adamson 2005: 547-548; vgl. Hopgood 2000). Sicher

5 Willems (2001: 216-220) nennt diese Hintergrundüberzeugung, die er der Politikwissenschaft insgesamt attestiert, den religionspolitischen *common sense*: eine Haltung, die sich mit verschiedenen normativen und analytischen Instrumenten gegen die Einbeziehung religiöser Faktoren immunisiert. Für eine spezifische Betrachtung dieses religionspolitischen *common sense* in den IB vgl. Hatzopoulos/Petito (2003: 1) und Laustsen/Waever (2003: 706).

6 Dass Theorien der IB, die zum liberalen Kernbestand der westlichen Tradition gehören, nicht minder ambivalent und gefährlich sein können, zeigt die jüngere Forschung zum Demokratischen Frieden und seinen Schattenseiten (Geis et al. 2007; Brock et al. 2006).

7 In fünf Bänden versammelten die Herausgeber Martin Marty und R. Scott Appleby Studien zu konservativ-fundamentalistischen religiösen Gruppen und Bewegungen aus einer Vielzahl religiöser Traditionen weltweit, beispielsweise im Blick auf ihr Verhältnis zum Staat (Marty/Appleby 1993).

würden die meisten IB-Forscherinnen und -Forscher religiösen Faktoren dennoch hohe Relevanz zuerkennen, nicht zuletzt seit den Anschlägen vom 11. September 2001, welche das Thema in das Bewusstsein der Disziplin katapultierten, wenn auch erneut mit einem Fokus auf die unterstellte Gewaltneigung religiöser Akteure (Philpott 2002). Doch diese Relevanz theoretisch zu fassen und analytisch umzusetzen, ist ein Schritt, den nur wenige gehen. Und noch immer lesen sich die Einleitungen der wichtigsten Bücher und Aufsätze, als müsse die Auseinandersetzung mit diesem sperrigen Phänomen in besonderer Weise gerechtfertigt werden. Autorinnen und Autoren wie Fox (2009), Haynes (2007), Thomas (2005), Kratochwil (2005), Barbato/Kratochwil (2009), Hallward (2008) oder Hurd (2008) wenden einiges an intellektueller Energie auf, um zunächst einmal die soziale Konstruiertheit jener so unhinterfragt hingegenommenen Grenzziehung zwischen Religion und Politik sichtbar zu machen – und auf diese Weise den Säkularismus selbst als historisch bedingte, politische Ideologie zu exponieren und seine Universalität in Frage zu stellen.

2.3. *Religionskonzeptionen: Mikro, makro oder interdependent?*

Wenn der Schritt zur theoretischen und empirischen Auseinandersetzung mit Religion in den IB gegangen wird, dann strukturieren nach Lehmanns Beobachtung zwei verschiedene Religionskonzeptionen die Forschung. Die von ihm als *Makroperspektive* bezeichnete Konzeption verstehe Religion als einen abstrakten Zivilisationsmarker. Sie finden sich vor allem in Ansätzen *à la* Huntington (1998), die nach dem Ende des ideologischen Systemgegensatzes ein Zeitalter von Kultur- und Religionskonflikten heraufziehen sahen. Lehmann fasst unter die Makroperspektive jedoch auch Arbeiten wie die von Norris/Inglehart (2004), die auf der Grundlage von Umfragedaten – in diesem Fall das *World Value Survey* – Rückschlüsse über Säkularisierungs- und Desäkularisierungsprozesse im weltweiten Vergleich ziehen und Konfliktpotenziale identifizieren. Lehmann beurteilt diese globale Perspektive, die verschiedene Religionen unter einer bestimmten Fragestellung vergleichend analysiert, äußerst kritisch, weil in ihr Religion lediglich abstrakt und statisch dargestellt würde; die Vielgestaltigkeit und Dynamik innerhalb der religiösen Traditionen und die Besonderheit jeder einzelnen religiösen Gruppierung oder Organisation blieben unberücksichtigt. Dies führe, so Lehmann, zu einer Konzentration auf die konfliktfördernden Potenziale von Religion, während die friedensstiftenden Qualitäten außen vor blieben.

Letzteren Aspekt sieht er dagegen in denjenigen Studien aufgenommen, die eine *Mikroperspektive* einnehmen und einzelne Akteure in den Blick nehmen: sowohl in den qualitativen Arbeiten aus der Friedens- und Konfliktforschung, die seit geraumer Zeit von einer grundlegenden Ambivalenz religiöser Einflussnahme auf Konflikte

ausgehen und somit friedens- und konfliktfördernde Potenziale im Blick haben,⁸ als auch in Studien, die sich mit dem Einfluss innergesellschaftlicher religiöser Akteure auf die Formulierung der Außenpolitik von Staaten beschäftigen.⁹

Beide Religionskonzeptionen, so lautet Lehmanns zentraler Kritikpunkt an der IB-Forschung, behandelten jedoch die religiösen Akteure weitgehend als *black boxes*. Das Erkenntnisinteresse richte sich auf die Auswirkungen des politischen Handelns religiöser Gruppen auf politische Entscheidungsprozesse und Institutionen; die umgekehrte Richtung, nämlich der Wandel religiöser Akteure, der durch ihr Engagement im politischen Raum ausgelöst wird, werde nicht thematisiert.

Als Alternative zu diesen defizitären Religionskonzeptionen schlägt Lehmann (in diesem Heft, S. 75) einen Ansatz vor, der in der kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft beheimatet ist. Demnach sind Religionen kulturelle Phänomene, »welche mit anderen kulturellen Phänomenen [...] nicht nur analytisch vergleichbar sind, sondern auch empirisch im ständigen Austausch stehen«. Dieses Verständnis von Religion impliziere einen analytischen Fokus auf die Interdependenzen zwischen Religion und Politik. Erst dieser, von Religionswissenschaftlern wie Burkhard Gladigow begründete Forschungsansatz, ermögliche eine aussagekräftige Analyse des dialektischen Verhältnisses von internationalen Beziehungen und Religion.

2.3.1. Religionskonzeptionen und IB-Forschung: Kritik der Kritik

Lehmanns Unterteilung in makro- und mikroperspektivische Religionskonzeptionen ist aus verschiedenen Gründen problematisch. Unklar bleibt, was eigentlich genau damit bezeichnet wird: So verweisen die Begriffe Makro- und Mikroperspektive auf verschiedene Analyseebenen, beispielsweise Zivilgesellschaft und internationales System; zugleich scheint die klassische Akteurs-Struktur-Problematik mit dieser Begrifflichkeit angesprochen zu sein, indem Unterscheidungen aus der Religionswissenschaft und -soziologie zwischen religiösen Traditionen als Symbolsystemen und konkreten religiösen Akteuren einfließen. Gegen Ende schleicht sich auch noch die Unterscheidung der Sphären Religion und Politik in die dichotome Kategorisierung ein.

Zusätzlich zu dieser diffusen Begrifflichkeit nimmt Lehmann eine deutliche Bewertung dieser Religionskonzeptionen vor: Die Makroperspektive sei zu abstrakt und statisch und führe zu einer Überbetonung der Konfliktpotenziale von Religion. Mit Blick auf Huntingtons Kulturkampfthese scheint diese Kritik durchaus berechtigt. Diese Debatte ist in den IB mit Verve ausgefochten worden, und nicht wenige Autoren haben Huntingtons allzu simpel gestricktes Bedrohungsszenario äußerst kritisch beurteilt (Müller 1998; Senghaas 1998; Fox/Sandler 2004). Doch die Mängel des Hun-

8 Siehe vor allem Appleby (2000); Philpott (2007); Hasenclever/De Juan (2007); Basedau (2009); Weingardt (2007) sowie die Aufsätze in Hildebrandt/Brocker (2005) und Brocker/Hildebrandt (2008).

9 Einen Überblick gibt Haynes (2009); für einzelne Studien siehe u.a. Akbari (2004); Croft (2007); Baumgart-Ochse (2008).

tingtonschen Ansatzes dürfen nicht zu dem Fehlschluss führen, dass vergleichende Studien mit einer globalen Perspektive unzulässig seien. Insbesondere die Religionssoziologie hat in der jüngeren Säkularisierungsdebatte aufschlussreiche Studien hervorgebracht, die Auswirkungen der Globalisierung auf Religion und religiöse Akteure im globalen Maßstab thematisieren und die Ungleichzeitigkeit von Säkularisierungs- und Desäkularisierungsprozessen komparativ untersuchen – mit hoch interessanten Einsichten.¹⁰

Die Lehmannsche Skepsis trifft auch jene Studien in der Friedens- und Konfliktforschung, die mit Hilfe von *large n*-Datensätzen die Rolle von Religion in Bürgerkriegen und zwischenstaatlichen Konflikten komparativ untersuchen.¹¹ Bei aller Notwendigkeit, die Ergebnisse quantitativer Forschung durch qualitative Studien zu ergänzen, erbringen *large n*-Untersuchungen doch höchst relevantes Wissen, welches bestimmte Auffälligkeiten und erklärungsbedürftige Muster überhaupt erst sichtbar macht und so qualitative Fallstudien anregt. Gerade diese quantitativen empirischen Untersuchungen jüngerer Datums widerlegen auch das Argument, dass eine abstrakte, hoch aggregierte Religionskonzeption die konfliktfördernden Potenziale von Religionen überbetone. Vielmehr widerlegen viele dieser Arbeiten die von Huntington und anderen in die Welt gesetzte These und deuten, ähnlich wie die von Lehmann genannten qualitativen Einzelfallstudien, auf die Ambivalenz religiöser Orientierungen hin. Die Perception einer generellen Konflikthaftigkeit rührt vielmehr vom noch immer dominanten Säkularismus in den IB her.

Auch wenn Lehmann für die politikwissenschaftliche Mikroperspektive, die stärker einzelfall- und akteursbezogen arbeitet, mehr Sympathien übrig hat, so behandelt sie aus seiner Sicht religiöse Akteure ebenfalls als *black boxes*. In diese Lücke stößt nun der Lehmannsche Ansatz der Interdependenz, der Religion als kulturelles Phänomen versteht und die Dialektik wechselseitiger Bedingtheit von Religion und Politik in den Mittelpunkt rückt.

2.3.2. *Religiöse Praxis statt heiligem Mysterium: der Gegenstandsbereich von Religionsforschung*

Die Einführung eines Religionsverständnisses, das sich aus der aktuellen Theoriedebatte in den Religions- und Kulturwissenschaften sowie der Religionssoziologie speist, ist zunächst einmal sehr zu begrüßen. Denn gerade in den IB und der Friedens- und Konfliktforschung besteht die Neigung, höchst selektiv Referenzautoren zu zitieren, um das Phänomen Religion begrifflich zu fassen – doch dabei handelt es sich häufig um Autoren, deren theoretische Ansätze in der aktuellen Religionswissenschaft und -soziologie zum Teil sehr kritisch diskutiert werden. Das Paradebeispiel ist der deutsche Religionsphilosoph Rudolf Otto, dessen Buch »Das Heilige« (1979)

10 Vgl. beispielsweise Casanova (2007); Beyer (2007); Beckford (2000); Berger (2005).

11 Einen guten Überblick bieten Hasenclever/De Juan (2007); vgl. auch Gartzke/Gleditsch (2006); Fox (2004a); Fearon/Laitin (2003); Svensson (2007); Ellingsen (2005).

1917 erstmals publiziert wurde.¹² Seine religionsphänomenologische Definition des Heiligen als *mysterium tremendum et fascinans*, als transzendentes Geheimnis, das uns erschauern und erschrecken lässt und zugleich fasziniert und begeistert, wird in den IB zitiert, um die Ambivalenz religiöser Orientierungen in der internationalen Politik und insbesondere in Kriegen und Konflikten zu begründen: Die Beobachtung, dass religiöse Akteure sowohl Friedensstifter als auch Kriegstreiber sein können, wird nicht aus dem sozialen Handeln und den geteilten Überzeugungen rekonstruiert, sondern vielmehr auf die Eigenschaften des Heiligen als einer Kategorie *sui generis* zurückgeführt (Appleby 2000: 28-29; Kratochwil 2005: 119). Dass Otto diejenigen Leser und Leserinnen, die sich nicht »auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit« besinnen können,¹³ auffordert, die Lektüre seines Buches lieber bleiben zu lassen, wird anscheinend überlesen.

Neuere Ansätze, die an einer allgemeinen Religionstheorie festhalten,¹⁴ bestreiten nicht die empirische Entrücktheit der religiösen Erfahrung – aber sie bestimmen die kulturell, sozial und historisch konkreten Praktiken und Glaubensvorstellungen als den primären Gegenstandsbereich von Religionsforschung (Riesebrodt 2007: Kap. 2). Für die Forschung könne es sich immer nur um »menschliche Religion« handeln, also um Religion »wie sie von Menschen ausgedrückt und beschrieben, gedacht und gelebt, geglaubt und betrieben worden ist und wird« (Waardenburg 1986: 17-18). Die Frage, ob es eine transzendente Realität gibt, wird methodisch ausgeklammert.¹⁵

Leider gewährt uns Lehmann keinen näheren Einblick in diese hochinteressanten Debatten, die in seiner und benachbarten Disziplinen geführt werden und die für die politikwissenschaftliche Analyse instruktiv wären, sondern beschränkt sich auf seine Kernidee der Interdependenz. Von dieser Warte blickt er auf seinen empirischen Gegenstand, das Verhältnis zwischen einer religiösen Nichtregierungsorganisation

-
- 12 Andere Beispiele sind Referenzautoren wie der Literaturwissenschaftler René Girard (1994, zitiert in Fox 2004b: 20; Thomas 2005: Kap. 5; Juergensmeyer 1992; kritisch dazu Appleby 2000: 78-80), oder der Philosoph Sören Kierkegaard (zitiert in Laustsen/Waever 2003). Deren kulturphilosophische Arbeiten sollen hier keineswegs gering geschätzt werden; vielmehr erstaunt, dass die aktuelle religionswissenschaftliche und -soziologische Theoriedebatte zum Religionsverständnis, die auch analytische und methodische Angebote macht, weitgehend ignoriert wird. Siehe u.a. Riesebrodt (2007); Kippenberg/von Stuckrad (2003); McCutcheon (2001).
- 13 Sondern nur auf »Pubertäts-gefühle Verdauungs-stockungen oder auch Sozial-gefühle [sic!]<« (Otto 1979: 8).
- 14 Im Gegensatz zu postmodernen und postkolonialen Diskurstheorien, die die Möglichkeit eines universalen Religionsbegriffs bestreiten, wie dies besonders prominent Asad (1993) getan hat.
- 15 Dieses methodische Ausklammern ist weitgehend unproblematisch, solange der Fokus der Analyse auf die sozialen Aspekte von Religion gerichtet ist. Mit Blick auf die religiöse Erfahrung selbst gibt Porpora (2006) jedoch zu bedenken, dass der von Peter Berger begründete methodologische Atheismus eine transzendente Realität als *explanans* auch für die Erfahrung des Religiösen rigoros ausschließt. Er schlägt dagegen einen methodologischen Agnostizismus vor, der im Gegensatz zum radikalen soziologischen Konstruktivismus zumindest die Möglichkeit offen lässt, dass eine transzendente Wirklichkeit die religiöse Erfahrung erklärt. Ähnlich unterscheidet Waardenburg (1986: 23) zwischen der »Wirklichkeit der Religion«, die er jedoch als empirisch nicht zugänglich ansieht, und der »religiösen Wirklichkeit«, die Gegenstand der Forschung sein kann.

(NRO) und einer Internationalen Organisation und fragt danach, wie sich religiöser Akteur und politische Struktur wechselseitig beeinflussen. Mit dieser Fragestellung trifft er in der Tat auf ein wenig untersuchtes Feld, das jedoch nicht allein die religiösen nichtstaatlichen Akteure in den internationalen Beziehungen umfasst. Risse (2002: 260-262) hat in einem Überblick über die Forschung zu transnationalen Akteuren als Desiderat herausgestellt, dass das Gros der Studien sich damit beschäftigt, wie Nichtregierungsorganisationen, Unternehmen und soziale Bewegungen auf die Politik einwirken und das internationale System verändern¹⁶ – nicht aber mit der Frage, wie sich diese Akteure selbst im Zuge der Interaktion wandeln. Die Einzelfallstudie, die Lehmann präsentiert, weist somit auf eine interessante Forschungslücke hin.¹⁷ Die Herausforderung besteht darin, diese Interdependenz theoretisch und methodisch zu konzeptionalisieren.

3. Religiöse Akteure und global governance: Motivation, Ressourcen und Opportunitätsstrukturen

Wie könnte man also dieses Wechselverhältnis zwischen religiösen nicht-staatlichen Akteuren und politischen *settings* auf der Analyseebene inter- oder transnationaler Beziehungen erschließen? Ein breiter angelegtes Forschungsprogramm müsste auf zwei Ebenen operieren. Erstens bedarf es eines analytischen Instrumentariums, um das zunehmende politische Engagement religiöser Akteure systematisch zu erfassen. Bisherige Studien haben sich in der Hauptsache auf erste quantitative Bestandsaufnahmen dieser spezifischen Untergruppe internationaler NRO beschränkt.¹⁸ Für die qualitative Untersuchung religiöser NRO bietet sich als methodisches Handwerkszeug die Heuristik der Forschung zu Neuen Sozialen Bewegungen (NSB) an, die vor allem im nationalstaatlichen Rahmen für die Analyse der Rolle von Religion und religiösen Akteuren vorgeschlagen und genutzt wurde, aber auch bereits für die internationalen Beziehungen adaptiert worden ist. Die zweite Ebene ist eher theoretischer Natur und weitaus komplizierter, denn sie fragt danach, wann und unter welchen Bedingungen religiöse Akteure bestimmte Handlungsoptionen wählen, also beispielsweise, ob sie sich für Menschenrechte und soziale Gerechtigkeit engagieren oder vielmehr partikularistische, auf exklusiven Identitäten basierende Interessen verfolgen. Diese Frage schließt an die Forschung zur Ambivalenz politischen Handelns religiöser Akteure an, die sich jedoch bislang hauptsächlich auf die innerstaatliche Analyseebene konzentriert.

16 Risse/Ropp/Sikkink (1999); Florini (2000); Keck/Sikkink (1998).

17 Für Nichtregierungsorganisationen allgemein vgl. jedoch Martens (2005).

18 Siehe Berger (2003); Boli (2007); Bush (2007).

3.1. NSB-Forschung und religiöse Akteure

Die Heuristik der NSB-Forschung, die vor allem am Beispiel progressiver säkularer Bewegungen für sozialen Wandel entwickelt wurde, hat sich auch für die Analyse religiöser Einflussgruppen als sehr geeignet erwiesen. Autoren haben die Konzepte und Methoden genutzt, um beispielsweise die Entwicklungsdynamik der (neuen) christlichen Rechten in den USA zu untersuchen (Brocker 2004), islamischen Aktivismus als soziale Bewegung zu verstehen (Wiktorowicz 2004), die Varianz kirchlichen sozialen Engagements zu erklären (Wood 1999) oder die Rolle von religiösen Akteuren in Bürgerkriegen zu analysieren (De Juan/Hasenclever 2009). Wald/Silverman/Fridy (2005) empfehlen das Handwerkszeug der NSB-Forschung, um generell die verschiedensten Formen religionsbasierten politischen Handelns zu untersuchen. Um das Verhältnis von Religion und Politik zu verstehen, müsse der Blick auf »motives, means, and opportunities« (Wald/Silverman/Fridy 2005: 124) gerichtet werden: auf die Motive, die religiöse Akteure zu politischem Handeln veranlassen; auf die Ressourcen, die ihnen eine wirkungsvolle Teilnahme an politischen Diskursen und Entscheidungsprozessen ermöglichen; und schließlich auf die externen Opportunitätsstrukturen, die ihnen den Eintritt in die Politik erleichtern oder erschweren.

3.2. Religiöse Akteure und kollektive Handlungsrahmen

Die ersten beiden Dimensionen beziehen sich auf den religiösen Akteur. Die Motive religiösen Handelns lassen sich demnach nicht direkt aus den überlieferten Doktrinen und Narrativen ableiten, sondern es bedarf kollektiver Handlungsrahmen (*collective action frames*), die in der Regel von religiösen oder politischen Eliten unter Bezug auf die religiöse Tradition konstruiert werden. Religiöse Handlungsrahmen werden genutzt, um konkrete Situationen wie politische Konflikte oder erlebte Missstände und Ungerechtigkeiten zu diagnostizieren, angemessene Reaktionsformen zu formulieren und die Menschen zum Handeln zu motivieren. Zentral ist dabei die Rolle von Eliten, die das religiöse *framing* nutzen, um bestimmte politische Ziele zu erreichen (De Juan/Hasenclever 2009: 183; Wald/Silverman 2005: 128-131). Neben den ideellen Motiven bedarf es jedoch auch der organisatorischen Ressourcen, die den religiösen Akteuren ein effektives politisches Handeln überhaupt erst ermöglichen. Dazu zählen die identitätsstiftende Kraft der religiösen Gemeinschaft und Kultur, die Qualität der politisch-religiösen Führung, die materiellen Ressourcen, das Ausmaß der kommunikativen Netzwerke und ein vom Staat unterscheidbarer Raum, der ein Ort für normative Kritik sein kann (Wald/Silverman 2005: 131-136).

Diese analytische Perspektive eröffnet ein weites Feld für interdisziplinäre Zusammenarbeit, ganz so, wie Lehmann sie einfordert. Religionswissenschaft und Religionssoziologie haben der Politikwissenschaft einiges voraus, wenn es darum geht, die Motive und Bedeutungen religiösen Handelns zu verstehen. Die Auswahl, Exegese und Interpretation religiöser Texte, das Verrichten religiöser Rituale, die Rolle religiöser Spezialisten, die Formen religiöser Vergemeinschaftung – all diese Elemente

religiöser Praxis, die »auf einem Glauben an übermenschliche Mächte beruhen, die Heil und Unheil bringen oder abwenden können« (Riesebrodt 2007: 39), bilden die Grundlage, auf der religiöse Handlungsrahmen für das politische Engagement religiöser Akteure konstruiert werden. Die institutionelle Gestalt religiöser Organisationen, die Wege der Kommunikation oder der Grad der religiösen Bildung der einfachen Gläubigen bilden organisatorische Ressourcen, die über Einflussmöglichkeiten und Inhalte politischer Aktion mit entscheiden.

Mit Blick auf das von Lehmann untersuchte Beispiel des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) wäre also zu fragen, wie diese kirchliche Nichtregierungsorganisation den notwendigen religiösen kollektiven Handlungsrahmen für das Engagement in der Menschenrechtspolitik konstruiert hat: Welche Teile der überlieferten religiösen Tradition wurden ausgewählt, interpretiert und adaptiert, um die politische Situation zu diagnostizieren, Handlungsoptionen zu entwerfen und schließlich die Gläubigen zum Handeln zu motivieren? Wie war es um die Qualität der politischen Führung und die materiellen Ressourcen bestellt, auf die der ÖRK bauen konnte? Wie gut war der ÖRK kommunikativ mit seinen Mitgliedkirchen vernetzt, wie konnte er eine gewisse Eigenständigkeit gegenüber den normativen Anforderungen des säkularen Umfelds der Vereinten Nationen bewahren?

3.3. *Global governance als Opportunitätsstruktur für religiöse Akteure*

Die externe Dimension betrifft die Opportunitätsstrukturen, auf die religiöse Akteure treffen. Politische Mobilisierung, so lehrt es die innerstaatlich orientierte NSB-Forschung, ist beispielsweise dann zu erwarten, wenn sich das institutionelle Gefüge für gesellschaftliche Partizipation öffnet oder wenn sich die Landschaft gesellschaftlicher und politischer Allianzen wandelt (Wald/Silverman/Fridy 2005: 136-140). Entwicklungen dieser Art sind auf internationaler Ebene in den vergangenen Jahrzehnten unübersehbar gewesen, ja sie bilden den Kern der Debatte über *governance* in den IB. Der Begriff *governance* wird »zur Bezeichnung einer nicht rein hierarchischen, kooperativen Form des Regierens benutzt, bei der private korporative Akteure an der Formulierung und Implementation von Politik mitwirken« (Mayntz 2008: 45). Das internationale System, einst ausschließlich die Domäne der Regierungen souveräner Nationalstaaten, hat sich angesichts grenzüberschreitender Probleme wie dem Klimawandel, der Proliferation von Massenvernichtungswaffen oder humanitärer Katastrophen zunehmend für diese neue Formen von Steuerung und Kooperation geöffnet, in denen neben den Internationalen Organisationen auch nicht-staatliche Akteure wie Nichtregierungsorganisationen eine bedeutende Rolle spielen (Risse 2002; Wolf 2006). Die einst für das westfälische Staatensystem konstitutive Trennung von privat und öffentlich, die ihre historischen Wurzeln nicht zuletzt in der Säkularisierung der zwischenstaatlichen Beziehungen hat, ist durchlässiger geworden. Zugleich ist jedoch auch eine Situation des Wettbewerbs nicht-staatlicher Akteure um Ressourcen und Einfluss entstanden: eine Vielzahl von NRO konkurriert um die Aufmerksamkeit von

Staaten, internationalen Organisationen und den großen, gut etablierten NRO, die als Torwächter die Zugangsmöglichkeiten regulieren (Bob 2005).

Aus diesen Entwicklungen ergibt sich eine Opportunitätsstruktur (Tarrow 2005: 8-9), die gerade auch für religiöse Akteure veränderte Chancen der Intervention und des Mitgestaltens bietet. So haben sich die Vereinten Nationen in den vergangenen Jahren verstärkt für die Mitwirkung und Beratung durch religiöse Akteure geöffnet (Religion Counts 2002). Und diese Möglichkeiten werden in zunehmendem Maße genutzt. Organisationen, die sich selbst als religiös, spirituell oder glaubensbasiert (*faith-based*) bezeichnen, bilden einen wachsenden und sehr vitalen Teil der internationalen NRO-Szene. Ein Großteil dieser Organisationen engagiert sich in Politikfeldern, die außerhalb der traditionell religiösen Aufgaben und Ziele liegen – und zwar insbesondere auf den Gebieten Menschenrechte, Umweltschutz, humanitäre Hilfe, Entwicklung und Frieden (Berger 2003).

Von Seiten der Weltkultur-Theorie wird daher unterstellt, dass ihre institutionelle Form als moderne Organisation sowie ihr Engagement für »weltliche«, rational begründete Ziele bereits das Ergebnis einer tiefgreifenden Säkularisierung von Religion in der globalen Zivilgesellschaft sind (Boli/Brewington 2007: 219-221). Dagegen steht jedoch die Einsicht, dass religiöse Akteure ihre Wurzeln immer in besonderen Traditionen, Orten und Gemeinschaften haben: »[...] the emerging global circumstance may call for a universalistic form of religious expression, but the available resources are irremediably particularistic« (Beckford 2000: 181).

3.4. *Religiöse Ambivalenz oder säkulare Sozialisation: Religiöse NRO als Normunternehmer*

Damit kommt die zweite Ebene ins Spiel, die für Erforschung transnationaler religiöser Akteure von Bedeutung ist: die Frage nach den Bedingungen und der Richtung ihres politischen Handelns. Passen sich religiöse NRO in gleicher Weise dem institutionellen Umfeld internationaler Organisationen an, wie dies nicht-religiöse NRO tun (Martens 2005), und sind sie daher selbst ein kaum unterscheidbarer Teil einer kosmopolitischen, westlich-liberalen Kultur? Oder nutzen sie lediglich die sich ihnen bietenden Opportunitätsstrukturen, ohne dabei ihren spezifischen religiösen Charakter zu verlieren (Bush 2007; Casanova 2007)? Wenn Letzteres zutrifft, dann ist davon auszugehen, dass religiöse Akteure auch in den Arenen von *governance* ihre grundlegende Ambivalenz gegenüber der Politik nicht vollständig ablegen. Sie haben einerseits das Potenzial, sich sowohl normativ als auch praktisch assoziativ in Diskurse, Entscheidungsprozesse und Handlungsabläufe einzubringen. Die überwiegende Mehrheit der religiösen NRO, die sich als Ideengeber, Anwälte, praktische Helfer oder spirituelle Ratgeber in den internationalen Beziehungen engagieren (Thomas 2005: 99-102), wird als Quelle moralischer und ethischer Normen und Werte wahrgenommen, die jenseits des entzauberten politischen Alltagsgeschäft ihren Ursprung haben und somit eine kritische, moralische Instanz gegenüber der häufig macht- und

interessengeleiteten internationalen Politik sein können (Lechner 2005). Der ÖRK fällt ganz augenscheinlich in diese Kategorie religiöser NRO.

Aber religiöse Akteure können sich auch dissoziativ auswirken, wenn sie bestehende Konflikte durch den Bezug auf religiöse partikulare Ideen und Identitäten vergründlichen. Die ungewöhnliche Allianz von konservativen muslimischen Gruppen und katholischer Kirche, die sich während der Weltkonferenz der Frauen in Peking gegen die Ausweitung von Frauenrechten und Abtreibung formierte (Buss 1998), wirft ein Licht auf diese potenziell dissoziativen Potenziale. Ein anderes Beispiel betrifft das relativ neue Engagement konservativer evangelikaler Gruppen in den USA für eine weltweite Durchsetzung von Menschenrechten, und zwar insbesondere für die Religionsfreiheit. Dieser Trend zeigt einerseits eine Neuorientierung innerhalb der evangelikalen Bewegung an, die sich auf neue, progressive Themenfelder einlässt und Allianzen mit diversen Akteuren anderer religiöser Traditionen schmiedet (Hertzke 2004); jedoch wird kritisch angemerkt, dass Religionsfreiheit zum Teil auch deshalb gefordert wird, um die Arbeit christlich-evangelikaler Missionare insbesondere im globalen Süden zu ermöglichen (Hoeber Rudolph 2003). Eine theoretische Konzeptionalisierung wird sowohl Fragen nach der politischen Theologie dieser Akteure stellen müssen als auch nach ihrer Anbindung an bestimmte (mächtige) Staaten, ihrer Rolle in internationalen Organisationen oder ihrer Funktion als verlängerter Arm ethnopolitischer Konfliktparteien.¹⁹

Das noch wenig erforschte Gebiet nicht-staatlicher religiöser Akteure in den internationalen Beziehungen, das Karsten Lehmann in seinem Aufsatz betreten hat, hält also noch viele unbeantwortete Fragen und theoretische Herausforderungen bereit. Es weiter zu untersuchen, könnte interessante Einsichten über den Wandel des internationalen Systems in einer post-westfälischen Phase beschieren, die womöglich weniger säkular sein wird, als wir bisher dachten.

Literatur

- Adamson, Fiona B.* 2005: Global Liberalism Versus Political Islam: Competing Ideological Frameworks in International Politics, in: *International Studies Review* 7: 4, 547-569.
- Adler, Emanuel* 2002: Constructivism and International Relations, in: Carlsnaes, Walter/Risse, Thomas/Simmons, Beth A. (Hrsg.): *Handbook of International Relations*, London, 95-118.

19 Philpott (2007) unterscheidet auf innerstaatlicher Ebene zwei Variablen, die das Verhalten religiöser Akteure im Hinblick auf politische Gewalt auf der einen und Unterstützung für Demokratisierungsprozesse auf der anderen Seite erklären. Dabei handelt es sich, erstens, um den Grad der wechselseitig gewährten Autonomie, die Staat und Religion genießen; und, zweitens, um politische Theologie, verstanden als geteilte Überzeugungen, wie politische Herrschaft legitimiert und gestaltet werden soll. Je nachdem, welche Ausprägung diese beiden Variablen aufweisen und in welcher zeitlichen Abfolge sie aufeinander einwirken, neigen religiöse Akteure eher zur Unterstützung von Demokratie oder zur Legitimation und Anwendung politischer Gewalt. Ein Transfer dieser Konzeption auf die transnationale Ebene steht aus, wäre aber sicher reizvoll.

- Akbari, Semiramis* 2004: Iran zwischen amerikanischem und innenpolitischem Druck. Rückfall ins Mittelalter oder pragmatischer Aufbruch? Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung, Report 2004, Frankfurt a. M.
- Appleby, R. Scott* 2000: *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, New York, NY.
- Asad, Talal* 1993: *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, MD.
- Barbato, Mariano/Kratochwil, Friedrich* 2009: Towards a Post-Secular Political Order? in: *European Political Science Review* 1: 3, 317-340.
- Basedau, Matthias* 2009: Religion und Gewaltkonflikt im subsaharischen Afrika. Zur Rolle religiöser Faktoren in Benin und der Elfenbeinküste, in: Busmann, Margit/Hasenclever, Andreas/Schneider, Gerald (Hrsg.): *Identität, Institutionen und Ökonomie. Ursachen innenpolitischer Gewalt*, Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft, Bd. 43, Wiesbaden, 151-177.
- Baumgart-Ochse, Claudia* 2008: Demokratie und Gewalt im Heiligen Land. Politisierte Religion in Israel und das Scheitern des Osloer Friedensprozesses, Baden-Baden.
- Beckford, James A.* 2000: Religious Movements and Globalization, in: Cohen, Robin/Rai, Shirin M. (Hrsg.): *Global Social Movements*, London, 165-183.
- Bellin, Eva* 2008: Faith in Politics: New Trends in the Study of Religion and Politics, in: *World Politics* 60: January, 315-347.
- Berger, Julia* 2003: Religious Nongovernmental Organizations: An Exploratory Analysis, in: *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 14: 1, 15-39.
- Berger, Peter L.* 1999: The Desecularization of the World: A Global Overview, in: Berger, Peter L. (Hrsg.): *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, MI, 1-18.
- Berger, Peter* 2005: Religion and Global Civil Society, in: Juergensmeyer, Mark (Hrsg.): *Religion in Global Civil Society*, Oxford, 11-22.
- Beyer, Peter* 2007: Globalization and the Institutional Modeling of Religions, in: Beyer, Peter/Beaman, Lori (Hrsg.): *Religion, Globalization, and Culture*, Leiden, 167-186.
- Bob, Clifford* 2005: *Marketing Rebellion: Insurgents, Media, and International Activism*, Cambridge.
- Boli, John/Brewington, David V.* 2007: Religious Organizations, in: Beyer, Peter/Beaman, Lori (Hrsg.): *Religion, Globalization, and Culture*, Leiden, 203-231.
- Brock, Lothar/Albert, Matthias* 1995: Entgrenzung der Staatenwelt. Zur Analyse weltgesellschaftlicher Entwicklungstendenzen, in: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 2: 2, 259-285.
- Brock, Lothar/Geis, Anna/Müller, Harald* (Hrsg.) 2006: *Democratic Wars. Looking at the Dark Side of Democratic Peace*, New York, NY.
- Brocker, Manfred* 2004: Protest – Anpassung – Etablierung. Die Christliche Rechte im politischen System der USA, Frankfurt a. M.
- Brocker, Manfred/Hildebrandt, Mathias* (Hrsg.) 2008: *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte*, Wiesbaden.
- Bush, Evelyn L.* 2007: Measuring Religion in Global Civil Society, in: *Social Forces* 85: 4, 1645-1665.
- Buss, Doris E.* 1998: Robes, Relics, and Rights: The Vatican and the Beijing Conference on Women, in: *Social & Legal Studies* 7: 3, 339-363.
- Casanova, José* 1994: *Public Religions in the Modern World*, Chicago, IL.
- Casanova, José* 2007: Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective, in: Beyer, Peter/Beaman, Lori (Hrsg.): *Religion, Globalization, and Culture*, Leiden, 101-120.
- Checkel, Jeffrey T.* 1998: The Constructivist Turn in International Relations Theory, in: *World Politics* 50: 2, 324-348.
- Croft, Stuart* 2007: »Thy Will Be Done«: The New Foreign Policy of America's Christian Right, in: *International Politics*: 44, 692-710.

- De Juan, Alexander/Hasenclever, Andreas* 2007: Grasping the Impact of Religious Traditions on Political Conflicts: Empirical Findings and Theoretical Perspectives, in: *Die Friedens-Warte* 82: 2-3, 19-47.
- De Juan, Alexander/Hasenclever, Andreas* 2009: Das Framing religiöser Konflikte – die Rolle von Eliten in religiös konnotierten Bürgerkriegen, in: *Bussmann, Margit/Hasenclever, Andreas/Schneider, Gerald* (Hrsg.): *Identität, Institutionen und Ökonomie. Ursachen innenpolitischer Gewalt*, *Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft, Bd. 43*, Wiesbaden, 178-205.
- Ellingsen, Tanja* 2005: Toward a Revival of Religion and Religious Clashes? in: *Terrorism and Political Violence* 17: 3, 305-332.
- Fearon, James D./Laitin, David D.* 2003: Ethnicity, Insurgency, and Civil War, in: *American Political Science Review* 97: 1, 75-90.
- Finnemore, Martha/Sikkink, Kathryn* 2001: Taking Stock: The Constructivist Research Program in International Relations and Comparative Politics, in: *Annual Reviews of Political Science* 2001: 4, 391-416.
- Florini, Ann M.* (Hrsg.) 2000: *The Third Force*, Tokyo.
- Fox, Jonathan/Sandler, Shmuel* 2004: *Bringing Religion into International Relations*, New York, NY.
- Fox, Jonathan* 2004a: Is Ethnoreligious Conflict a Contagious Disease? in: *Studies in Conflict & Terrorism* 27, 89-106.
- Fox, Jonathan* 2004b: *Religion, Civilization, and Civil War*, Lanham, MD.
- Fox, Jonathan* 2009: Integrating Religion into International Relations Theory, in: *Haynes, Jeffrey* (Hrsg.): *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Milton Park, 273-292.
- Gartzke, Erik/Gleditsch, Kristian Skrede* 2006: Identity and Conflict: Ties that Bind and Differences that Divide, in: *European Journal of International Relations* 12: 1, 53-87.
- Geis, Anna/Müller, Harald/Wagner, Wolfgang* (Hrsg.) 2007: *Schattenseiten des Demokratischen Friedens*, Frankfurt a. M.
- Girard, René* 1994: *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt a. M.
- Gurr, Ted Robert* 1993: *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflicts*, 2. printing, Washington, DC.
- Hallward, Maia Carter* 2008: Situating the »Secular«: Negotiating the Boundary between Religion and Politics, in: *International Political Sociology*: 2, 1-16.
- Hasenclever, Andreas/Rittberger, Volker* 2003: Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict, in: *Hatzopoulos, Pavlos/Petito, Fabio* (Hrsg.): *Religion in International Relations: The Return from Exile*, New York, NY, 107-147.
- Hatzopoulos, Pavlos/Petito, Fabio* 2003: The Return from Exile: An Introduction, in: *Hatzopoulos, Pavlos/Petito, Fabio* (Hrsg.): *Religion in International Relations: The Return from Exile*, New York, NY, 1-20.
- Haynes, Jeffrey* 2007: *An Introduction to International Relations and Religion*, Harlow.
- Haynes, Jeffrey* 2009: Religion and Foreign Policy, in: *Haynes, Jeffrey* (Hrsg.): *The Routledge Handbook of Religion and Politics*, Milton Park, 293-307.
- Hertzke, Allen D.* 2004: *Freeing God's Children: The Unlikely Alliance for Global Human Rights*, Lanham, MD.
- Hildebrandt, Mathias/Brocker, Manfred* (Hrsg.) 2005: *Unfriedliche Religionen? Das Konflikt- und Gewaltpotenzial von Religionen*, Wiesbaden.
- Hoerber Rudolph, Susanne* 2003: Religious Concomitants of Transnationalism: From a Universal Church to a Universal Religiosity? in: *Carlson, John D./Owens, Erik C.* (Hrsg.): *The Sacred and the Sovereign*, Washington, D.C., 139-153.
- Hopgood, Stephen* 2000: Reading the Small Print in Global Civil Society: The Inexorable Hegemony of the Liberal Self, in: *Millennium: Journal of International Studies* 29: 1.
- Horowitz, Donald L.* 1985: *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, CA.

- Huntington, Samuel* 1998: Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München.
- Hurd, Elizabeth Shakman* 2008: The Politics of Secularism in International Relations, Princeton, NJ.
- Jetschke, Anja/Liese, Andrea* 1998: Kultur im Aufwind. Zur Rolle von Bedeutungen, Werten und Handlungsrepertoires in den internationalen Beziehungen, in: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 5: 1, 149-179.
- Juergensmeyer, Mark* 1992: Sacrifice and Cosmic War, in: Juergensmeyer, Mark (Hrsg.): Violence and the Sacred in the Modern World, London, 101-117.
- Juergensmeyer, Mark* 1993: The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State, Berkeley, CA.
- Kallscheuer, Otto* 1996: Zusammenprall der Zivilisationen oder Polytheismus der Werte? Religiöse Identität und europäische Politik, in: Kallscheuer, Otto (Hrsg.): Das Europa der Religionen, Frankfurt a. M., 17-38.
- Keck, Margaret E./Sikkink, Kathryn* 1998: Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics, Ithaca, NY.
- Kepel, Gilles* 1994: The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World, University Park, PA.
- Kippenberg, Hans G./von Stuckrad, Kocku* 2003: Einführung in die Religionswissenschaft, München.
- Kippenberg, Hans G.* 2008: Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München.
- Kratochwil, Friedrich* 2005: Religion and (Inter-)National Politics: On the Heuristics of Identities, Structures, and Agents, in: Alternatives 30: 2, 113-140.
- Laustsen, Carsten Bagge/Waever, Ole* 2003: In Defense of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization, in: Hatzopoulos, Pavlos/Petito, Fabio (Hrsg.): Religion in International Relations: The Return from Exile, New York, NY, 147-180.
- Lechner, Frank J.* 2005: Religious Rejections of Globalization, in: Juergensmeyer, Mark (Hrsg.): Religion in Global Civil Society, Oxford, 115-134.
- Martens, Kerstin* 2005: NGOs and the United Nations: Institutionalization, Professionalization and Adaptation, New York, NY.
- Marty, Martin E./Appleby, R. Scott* (Hrsg.) 1993: Fundamentalisms and the State (The Fundamentalism Project, Bd. 3), Chicago, IL.
- Mayntz, Renate* 2008: Von der Steuerungstheorie zu Global Governance, in: Schuppert, Gunnar Folke/Zürn, Michael (Hrsg.): Governance in einer sich wandelnden Welt, Bd. Sonderheft 41, 43-61.
- McCutcheon, Russell T.* 2001: Critics not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion, Albany, NY.
- Müller, Harald* 1998: Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington, Frankfurt a. M.
- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald* 2004: Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide, Cambridge.
- Otto, Rudolf* 1979: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, ungekürzte Sonderausgabe, München.
- Philpott, Daniel* 2000: The Religious Roots of Modern International Relations, in: World Politics 52: 2, 206-245.
- Philpott, Daniel* 2002: The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations, in: World Politics 55: 1, 66-95.
- Philpott, Daniel* 2007: Explaining the Political Ambivalence of Religion, in: American Political Science Review 101: 3, 505-525.
- Porpora, Douglas V.* 2006: Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience, in: Journal for the Theory of Social Behaviour 36: 1, 57-75.

- Religion Counts 2002: Religion and Public Policy at the UN*, Park Ridge Center, Washington, D.C.
- Riesebrodt, Martin* 2007: *Cultus und Heilsversprechen*, München.
- Risse, Thomas/Ropp, Stephen C./Sikkink, Kathryn* (Hrsg.) 1999: *The Power of Human Rights*, Cambridge.
- Risse, Thomas* 2002: *Transnational Actors and World Politics*, in: Carlsnaes, Walter/Risse, Thomas/Simmons, Beth A. (Hrsg.): *Handbook of International Relations*, London, 255-274.
- Senghaas, Dieter* 1998: *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*, Edition Suhrkamp: 2081, Frankfurt a.M.
- Svensson, Isak* 2007: *Fighting with Faith: Religion and Conflict Resolution in Civil Wars*, in: *Journal of Conflict Resolution* 51: 6, 930-949.
- Tarrow, Sidney G.* 2005: *The New Transnational Activism*, New York, NY.
- Thomas, Scott M.* 2005: *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations. The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, New York, NY.
- Tibi, Bassam* 1995: *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*, Hamburg.
- Waardenburg, Jacques* 1986: *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin.
- Wald, Kenneth D./Silverman, Adam L./Fridy, Kevin S.* 2005: *Making Sense of Religion in Political Life*, in: *Annual Reviews of Political Science* 8, 121-143.
- Weingardt, Markus A.* 2007: *Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten*, Stuttgart.
- Wiktorowicz, Quintan* (Hrsg.) 2004: *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Bloomington, IN.
- Willems, Ulrich* 2001: *Säkularisierung des Politischen oder politikwissenschaftlicher Säkularismus? Anmerkungen zum disziplinären Perzeptionsmuster des Verhältnisses von Religion und Politik in gegenwärtigen Gesellschaften*, in: Hildebrandt, Mathias/Brocker, Manfred/Behr, Hartmut (Hrsg.): *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften*, Wiesbaden, 215-240.
- Wolf, Klaus Dieter* 2006: *Private Actors and the Legitimacy of Governance Beyond the State: Conceptual Outlines and Empirical Explorations*, in: Benz, Arthur/Papadopoulos, Yannis (Hrsg.): *Governance and Democracy*, London, 200-227.
- Wood, Richard L.* 1999: *Religious Culture and Political Action*, in: *Sociological Theory* 17: 3, 307-332.
- Zürn, Michael* 1998: *Regieren jenseits des Nationalstaats*, Frankfurt a. M.