

Religionen in Konflikten – Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Frieden¹

Volker Rittberger und Andreas Hasenclever

I. Einleitung

In weiten Teilen der Dritten Welt und auch in manchen Industriestaaten wie den USA oder Israel ist eine politische Renaissance religiöser Gemeinschaften zu beobachten (vgl. Gill 2001; Fox 2001b; Keddie 1998). Von Modernisierungs- und Säkularisierungsprozessen verunsicherte Menschen suchen neue Orientierung in alten Glaubensüberlieferungen und schließen sich Bewegungen an, deren erklärtes Ziel es ist, diesen Überlieferungen im politischen Leben ihrer Gesellschaften wieder Geltung zu verschaffen. Als prägende Begriffe für den Versuch einer Re-Organisation von Staat und Gesellschaft nach der Maßgabe heiliger und für den Menschen unverfügbarer Prinzipien haben sich in der Literatur die Bezeichnungen *Fundamentalismus*² oder auch *religiöser Nationalismus* eingebürgert, die wir im Folgenden austauschbar verwenden wollen.

Das Erschreckende am Phänomen des modernen Fundamentalismus ist, dass die politische Renaissance der Religionen vielerorts von blutigen Auseinandersetzungen begleitet wird. Zu denken ist an die Bürgerkriege in Algerien, im ehemaligen Jugoslawien, in Palästina, in Indien, in Nigeria, auf Sri Lanka oder im Sudan. Für die Friedens- und Konfliktforschung ist es deswegen sowohl naheliegend als auch von ihrem Selbstverständnis her geboten, über mögliche Zusammenhänge zwischen Konflikt, Religion und Gewalt nachzudenken. In dieser Hinsicht lassen sich in der sozialwissenschaftlichen Diskussion drei Positionen unterscheiden.

Die erste Position wird unter anderem von Samuel Huntington (1993; 1996), Gilles Kepel (1991) und Bassam Tibi (1995) vertreten. Wir werden diese Autorengruppe im Folgenden als *Primordialisten* bezeichnen. Für Primordialisten sind religiöse Überzeugungen eigenständige Wirkmächte in der Weltpolitik. Sie erscheinen als urwüchsige Antriebskräfte menschlichen Denkens, Wertens und Handelns, die Angehörige unterschiedlicher Glaubensrichtungen zwangsläufig gegeneinander aufbringen und regelmäßig in gewaltsame Konflikte treiben. Religiöse Überzeugungen scheiden aus der Perspektive ihrer Anhänger gleichsam unverrückbar und naturgegeben Gläubige von Ungläubigen und bestimmen damit, wer als Freund und wer als Feind gilt, mit wem kooperiert werden kann, und wer bekämpft werden muss.

¹ Der Text ist eine überarbeitete und aktualisierte Fassung eines gleichnamigen Beitrags im Band *Politisches Denken - Jahrbuch 2000*, Metzler, Stuttgart 2000, S. 35–60.

² Der Ausdruck *Fundamentalismus* diente ursprünglich zur Bezeichnung einer protestantischen Frömmigkeitsbewegung in den USA der 20er Jahre (Kepel 1991, S. 156; Little, 1996, S. 88). Deren Vertreter waren von der Unfehlbarkeit der Bibel überzeugt und forderten die buchstabengetreue Beachtung ihrer Weisungen in Politik und Gesellschaft.

	<i>Primordialisten</i>	<i>Instrumentalisten</i>	<i>Konstruktivisten</i>
<i>Zugrunde liegender Konflikt</i>	kulturell	sozio-ökonomisch	sozio-ökonomisch
<i>Religion</i>	unabhängige Variable	Scheinzusammenhang	intervenierende Variable
<i>Erwartungen</i>	Allianzen entlang kultureller Gemeinsamkeiten und Krieg der Religionen	sozio-ökonomische Spaltungen und Bürgerkriege	sozio-ökonomische Spaltungen, politische Konflikte und latente Militanz/Gewalt
<i>Empfohlene Strategie</i>	Balance of Power/Threat	Entwicklung und Modernisierung	Dialog (+)
<i>Ziel</i>	Einschüchterung und Unterdrückung	Gleiche Verteilung von Lebenschancen	Kultur der gegenseitigen Anerkennung

Tabelle 1: Drei Ansätze für die Analyse des Zusammenhanges von Religion, Konflikt und Gewalt.

Mit dem Ende der ideologisch überhöhten Ost-West-Konfrontation und der überall zu beobachtenden Renaissance der Religionen steht die Weltpolitik nach Überzeugung der Primordialisten am Anfang einer neuen Ära. Die Bedeutung geteilter kultureller und religiöser Überlieferungen wird für die Bildung und den Zusammenhalt von Allianzen zunehmen, während die Relevanz innerweltlich-ideologischer Nähe oder gemeinsamer politischer und wirtschaftlicher Interessen abnehmen wird. Entsprechend rechnen Primordialisten mit tiefgreifenden Umgruppierungsprozessen in der internationalen Politik. Es werden neue Staatenblöcke entlang kulturell und religiös definierter Konfliktlinien entstehen und der III. Weltkrieg wird – wenn er denn stattfindet – ein Religionskrieg sein. Für Primordialisten lassen die blutigen Auseinandersetzungen z. B. in Bosnien und im Kosovo oder auch in Palästina bereits ahnen, was auf die Welt zukommen wird. Angesichts dieser Gefahren empfehlen sie die klassischen Strategien der Machtpolitik. Wie einst im Kalten Krieg so könne auch im aufziehenden Zeitalter der Kultur- und Religionskonflikte nur ein stabiles Gleichgewicht des Schreckens den Ausbruch von militärischer Gewalt zwischen den Blöcken verhindern.

Die Gegenposition zu den Primordialisten beziehen Autoren wie Georg Elwert (1995), Thomas Meyer (1997) und Dieter Senghaas (1995a, 1995b, 1998). Wir werden diese Gruppe als *Instrumentalisten* bezeichnen. Instrumentalisten sind der Überzeugung, dass Unterschiede im Glaubensbekenntnis nur in den seltensten Fällen genuine Ursache von gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen menschlichen Kollektiven ist. Innerstaatliche wie zwischenstaatliche Kriege werden wegen handfester materieller und politischer Interessen von konkurrierenden politischen Eliten ausgelöst. Von ihnen werden religiöse Überzeugungen gezielt zur Mobilisierung von Parteigängern instrumentalisiert. Die weltweit zu beobachtende Renaissance der Religionen erscheint aus dieser Perspektive deshalb als Epiphänomen, das auf Macht- und Wohlfahrtskonflikten zwischen konkurrierenden Gruppen, z. B. Ethnien, und deren Eliten aufruft. Vor allem zwei Befunde stützen diese Einschätzung:

(1) Mittlerweile liegen eine Reihe quantitativer Untersuchungen zu Huntingtons Erwartungen vor (Henderson & Tucker 2001; Chiozza 2002; Russett & Oneal 2001, S. 239–

270). Demnach findet der prognostizierte Umbruch im Weltmaßstab bisher nicht statt. In der internationalen Politik nahmen mit dem Ende des Ost-West-Gegensatzes weder die bewaffneten Konflikte zwischen Staaten aus unterschiedlichen Religionskreisen zu, noch ist ein Trend zu religiös homogenen Allianzen erkennbar. Vielmehr lassen sich die meisten Gewaltkonflikte in der Staatenwelt hinreichend in den traditionellen Kategorien von Macht- und Interessenpolitik erklären und haben wenig mit religiösen Differenzen zu tun (Müller 1998). Ein ähnliches Bild ergibt die Analyse innenpolitischer Gewaltkonflikte (Fearon & Laitin 2003; Fox 2001a; Henderson & Singer 2000). Hier stehen sich zwar oft Angehörige unterschiedlicher Religionen gegenüber. Davon unbenommen bleibt aber, dass die große Mehrheit dieser Konflikte eine Folge von Staats- oder Wirtschaftskrisen ist. Stabile Demokratien und stabile Diktaturen versinken nur selten in Bürgerkriegen und die Gewaltanfälligkeit reicher Ländern ist im Vergleich zu der armer Staaten äußerst gering. In aller Regel sind Bürgerkriege deshalb ein Armutspänomen und finden in den Ländern der Dritten Welt statt.

Angesichts dieses Befundes argumentiert Joseph Nye (1995, S. 17), dass wir gegenwärtig in der internationalen Politik nicht die Herausbildung einer neuen globalen Konfliktformation erleben, sondern Zeugen gewaltsamer Zerfallsprozesse sind, die an neonationalistische Identitätsbildungen von bisher staatenlosen Ethnien oder anderen sozialen Kollektiven anknüpfen. Dabei mache sich ganz im Gegensatz zu Huntingtons These vom Zusammenprall der großen Kulturen immer häufiger ein »Narzissmus der kleinen Unterschiede« bemerkbar: Im Zuge der Eskalation von Macht-, Wohlfahrts- oder Herrschaftskonflikten werden vergleichsweise geringe kulturelle oder religiöse Differenzen wie die zwischen Sunniten und Schiiten oder zwischen Katholiken und Protestanten auf einmal höchst bedeutsam. Die übergreifenden Gemeinsamkeiten, die zwischen ihnen bestehen, treten hingegen nach Nye in den Hintergrund.

(2) Zum zweiten kann vor allem in den krisengeschüttelten Ländern des Südens festgestellt werden, dass die religiöse Radikalisierung und die Politisierung von Religionen regelmäßig der sozialen Verelendung und wirtschaftlichen Diskriminierung ganzer Bevölkerungsschichten folgt (Gurr & Harff 1994, S. 20–25; Juergensmeyer 1996, S. 9–11). Immer dann, wenn sich die Schere zwischen Arm und Reich öffnet, wenn Modernisierungsgewinner und Modernisierungsverlierer klar unterscheidbar werden, erhalten religiöse Bewegungen starken Zulauf. Sie bieten verunsicherten und orientierungslosen Menschen »Enklaven der Geborgenheit« (Kepel 1991, S. 61). Die Mitglieder von Religionsgemeinschaften praktizieren konkrete Nächstenhilfe und organisieren an oftmals untätigen oder hilflosen Staaten vorbei rudimentäre soziale Sicherungssysteme. Außerdem erhalten die politischen und gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen der Religionen in Krisenzeiten neue Plausibilität. Sie erscheinen als Alternative zum säkularen Staatsmodell des Westens, dessen Übernahme durch postkoloniale Eliten von vielen Menschen im Süden für ihre gegenwärtige Notlage verantwortlich gemacht wird (vgl. Juergensmeyer 1993).

Politische Bedeutung erhält die durch Not und Leid verursachte Renaissance der Religionen in der Regel aber erst, wenn machtbewusste und oftmals religiös-opportunistische (Gegen-) Eliten auftreten, die versuchen, die neu entstandenen Loyalitäten in der

Bevölkerung für ihre Zwecke auszubeuten (Gurr & Harff 1994, S. 102; Senghaas 1995b, S. 187). Insofern es ihnen gelingt, politische Gegner zu Feinden des Glaubens zu stilisieren, sichern sie sich die Unterstützung derjenigen, für die ihr Glaube angesichts enttäuschter Hoffnungen und sozialer Bedrohung zur letzten Zuflucht geworden ist.

Die empirische Evidenz spricht also gegen die These der Primordialisten von der urwüchsigen und kontextunabhängigen konfliktstiftenden Kraft der Religionen. Religiöse Überzeugungen gewinnen erst in Zeiten verschärfter sozialer und ökonomischer Konflikte an politischer Bedeutung. Gleichzeitig ist die Politisierung von Glaubensgemeinschaften von den Interessen machtbewusster Eliten abhängig. Es macht deshalb für Instrumentalisten wenig Sinn, sich mit der politischen Renaissance von Religionen als solcher zu beschäftigen. Entscheidend für die Verhinderung gewaltsamer Auseinandersetzungen ist aus dieser Perspektive die Bearbeitung der sozialen und ökonomischen Basiskonflikte. Angesichts der akuten Entwicklungskrisen in vielen Ländern des Südens komme alles darauf an, geeignete Modernisierungs- und Wachstumsstrategien zu konzipieren und zu implementieren. Sollte dies nicht gelingen, dann ist in den von Not und Elend betroffenen Teilen der Welt weiterhin mit Bürgerkriegen zu rechnen, unabhängig davon ob die Konfliktparteien sich durch ihren religiösen Glauben unterscheiden.

Im Folgenden wollen wir zwischen den Primordialisten und den Instrumentalisten vermitteln und eine dritte Position zur Analyse von Religionen in Konflikten skizzieren. Vertreter dieser Position können *Konstruktivisten* genannt werden (Appleby 2000; Hopf 1998; Snyder 1993). Nach konstruktivistischer Überzeugung sind soziale Konflikte aus der Perspektive der Beteiligten immer in intersubjektive Strukturen wie beispielsweise Ideologie, Nationalismus, Ethnizität oder eben auch Religion eingebettet. Diese Strukturen, die nach Alexander Wendt (1994, S. 389) aus kollektiven Weltdeutungen, geteilten Werten und wechselseitigen Verhaltenserwartungen bestehen, prägen das Selbst- und das Fremdverständnis der Akteure und beeinflussen in sozialen Auseinandersetzungen ihre Strategiewahl. So macht es nach konstruktivistischer Überzeugung für die Bearbeitung von ansonsten ähnlichen Konflikten einen Unterschied, ob sich die Parteien als Freunde oder als Feinde wahrnehmen. Im zweiten Fall ist der Rückgriff auf Gewalt zur Durchsetzung der eigenen Interessen wesentlich wahrscheinlicher als im ersten Fall. Umgekehrt ist im ersten Fall die Wahrscheinlichkeit höher, dass die Parteien eine einvernehmliche und für alle Beteiligten befriedigende Lösung des Konflikts finden, als im zweiten Fall.

Im Unterschied zu Instrumentalisten verstehen Konstruktivisten intersubjektive Strukturen nicht als intellektuellen Überbau, der auf grundlegende Macht- und Herrschaftsverhältnisse zurückgeführt werden kann. Vielmehr wird ihnen ein Eigenleben zugesprochen, und sie machen nach konstruktivistischem Dafürhalten Macht- und Herrschaftsverhältnisse als solche überhaupt erst begreifbar und damit eben auch kritisierbar. Im Unterschied zu den Primordialisten sind intersubjektive Strukturen aber auch keine urwüchsigen und dem menschlichen Zugriff entzogene Größen (vgl. Appleby 2000: 57–80; Kaufmann 1996, S. 152–153; Snyder 1993, S. 5 f.). Sie hängen von sozialen Diskursen ab, in denen Akteure mit anerkannten Gründen um die rechte Weltdeutung, das angemessene Wertverständnis oder die richtigen Normen ringen. Weil überzeugende Gründe in sozialen Diskursen nicht beliebig sind, ist im konstruktivistischen Verständnis die rhetorische Macht politischer Eliten nicht grenzenlos. Sie müssen ihre Anhänger von der

Richtigkeit ihrer Situationsinterpretation und der Angemessenheit ihrer Handlungsprogramme überzeugen und bleiben mithin immer anfällig für Gegenargumente, die ihre Autorität untergraben können.

Schließlich gehen Konstruktivisten gemeinsam mit den Instrumentalisten davon aus, dass Unterschiede im Glauben nur in den seltensten Fällen genuine Konfliktursachen sind (Cox 1994, S. 266 f.; Johnston 1994b, S. 263; Juergensmeyer 1996, S. 19). Aber daraus darf nicht gefolgert werden, dass Religionen für den Verlauf sozialer Auseinandersetzungen bedeutungslos wären. Vielmehr machen politische Eliten regelmäßig die Erfahrung, dass die Glaubensüberzeugungen ihrer Parteigänger gezielt für deren Mobilisierung angesprochen werden können. Außerdem lässt sich immer wieder beobachten, dass soziale Konflikte vergleichsweise schnell eskalieren, wenn sie mit religiöser Bedeutung aufgeladen werden (Juergensmeyer 1993, S. 153; Krech 2002, S. 1271). Deshalb schlagen Konstruktivisten vor, die Glaubensüberzeugungen der Konfliktparteien als intervenierende Variable in die Analyse von Konfliktverläufen einzubeziehen. Oder anders formuliert: Die Bedeutung von Religionen in Konflikten liegt darin, dass sie das Konfliktverhalten der beteiligten Akteure beeinflussen können. Je nachdem ob sie den Einsatz von Gewalt in Auseinandersetzungen legitimieren oder verurteilen, steigt oder sinkt die Wahrscheinlichkeit, dass Konflikte mit gewaltsamen Mitteln bearbeitet werden.

Um die Bedeutung religiöser Überzeugungen in politischen Konflikten herauszuarbeiten, werden wir im nächsten Schritt ein einfaches Konfliktmodell vorstellen, das zwischen Konflikt und Konfliktverhalten unterscheidet. Wir werden argumentieren, dass Religionen zwar in den seltensten Fällen selbst Konfliktursache sind, dass sie aber entsprechend dem in den jeweiligen Religionsgemeinschaften (vor)herrschenden Selbst- und Fremdverständnis gleichwohl das Konfliktverhalten nachhaltig beeinflussen können. Im Vordergrund stehen zunächst die konflikteskalierenden Wirkungen religiöser Überzeugungen.

In einem weiteren Schritt werden wir Strategien diskutieren, die darauf abzielen, den gewalteskalierenden Einfluss von Religionen zu begrenzen oder gar umzukehren. In diesem Zusammenhang soll u. a. auf die Vorschläge Hans Küngs zu einem interreligiösen Weltethos und die damit verbundene Dialogstrategie eingegangen werden. Diese Strategie betont anknüpfend an die Präambel der UNESCO-Satzung, dass, »da Kriege im Geist der Menschen entstehen, auch die Bollwerke des Friedens im Geist der Menschen errichtet werden müssen.« Mithin kommt es darauf an, zu prüfen, ob und wie Religionen als »Bollwerke des Friedens« wirken können, indem sie die innere Disposition von Menschen zur Ablehnung von Gewalt stärken. Diese innere Ablehnung von Gewalt kann in sozialen und ökonomischen Krisensituationen die Spielräume für kooperative Formen der Konfliktbearbeitung erhöhen. Politische Konflikte münden dann auch unter sozio-ökonomischen Knappheitsbedingungen nicht zwangsläufig in gewaltsamen Auseinandersetzungen. Die Dialogstrategie wurde in *Tabelle 1* (S. 137) mit einem Plus versehen, weil natürlich auch die *Konstruktivisten* wissen, dass innere Einstellungen allein keine Garantie für Frieden sind. Der Dialog muss durch ökonomische und soziale Entwicklungsstrategien – soweit möglich – und manchmal auch durch militärische Abschreckungsstrategien – soweit nötig – ergänzt werden. Aber der Erfolg dieser Strategien hängt maßgeblich davon ab, dass zuvor weite Teile der Bevölkerung bereit sind, Minderheiten-

rechte zu respektieren und Gewalt als Form des Konfliktaustrags abzulehnen, und dass sie sich auf verfassungsstaatliche Demokratisierungsstrategien einlassen wollen. Und genau hier lässt sich nach Hans Küng die friedensförderliche Kraft von Religionen verorten.

II. Das Konfliktmodell

Soziale Konflikte sind Positionsdifferenzen zwischen Gruppen in Bezug auf die Verteilung materieller und immaterieller Güter oder die Anerkennung von Werten in einer Gesellschaft (Coser 1965; Kriesberg 1982, S. 87–90; Weede 1986, S. 47). Dabei spielt für die Art des Konfliktaustrags eine nahezu unendliche Vielzahl von Faktoren eine Rolle. Um angesichts dieser Komplexität nicht den Überblick zu verlieren, sind Vereinfachungen notwendig. Deshalb werden wir die Strategiewahl von Eliten zum Ausgangspunkt unserer Überlegungen machen.³ Eliten werden als zweckrationale Akteure verstanden, die unterschiedliche handlungsstrategische Optionen unter Kosten-Nutzen-Gesichtspunkten beurteilen und sich für die Strategie entscheiden, von der sie sich die größten Gewinne oder aber die geringsten Verluste versprechen. Dabei sind sie sich des Umstands bewusst, dass sie nicht über beliebig viele Handlungsoptionen verfügen, weil sie in ihrer Wahl durch den Wertehorizont ihrer Parteigänger beschränkt werden. Wir unterstellen ferner, dass Eliten wissen, dass der Einsatz von Gewalt in Konflikten sehr riskant ist, und dass der Erfolg gewaltsamer Strategien maßgeblich von zwei Faktoren abhängt: (1) von der Mobilisierbarkeit ihrer Parteigänger und (2) von der gesellschaftlichen Unterstützung für gewaltsame Strategien in bestimmten Konflikten.

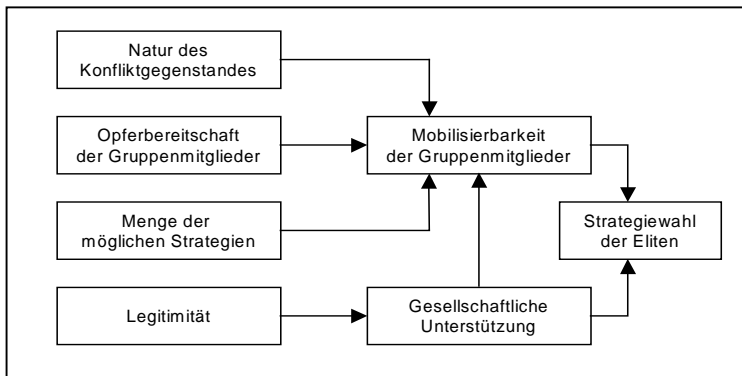


Abb. 1: Determinanten der Strategiewahl der Eliten.

Ohne die Bereitschaft der Anhänger einer Konfliktpartei, Zeit und Ressourcen in die Verfolgung des gemeinsamen Ziels zu investieren, ist ein sozialer Konflikt weder durch-

³ Die Bedeutung von Eliten in sozialen Konflikten ist in der Forschung unumstritten (Kriesberg 1981: S. 87–90; Rubin, Pruitt & Kim ²1994, S. 20, 24; Weede 1992, S. 277 f.). In der Regel sind es Eliten, die in einem Konflikt die konkreten Ziele ihrer Gruppe definieren und die entscheiden, mit welchen Mitteln sie erreicht werden sollen.

zustehen noch erfolgreich abzuschließen. Als Faustregel lässt sich in diesem Zusammenhang formulieren, dass mit wachsender Mobilisierbarkeit der Gruppenmitglieder riskantere Strategien möglich werden. Gleichzeitig gilt, dass die Erfolgsaussichten einer Konfliktpartei in dem Maße sinken, in dem in der Bevölkerung insgesamt die Ablehnung der Konfliktziele und der eingesetzten Mittel zunimmt. Die Abnahme der gesellschaftlichen Unterstützung für riskante Konfliktstrategien hat wiederum Rückwirkungen auf die Mobilisierbarkeit der Anhänger: Für sie wächst das Risiko, dass ihr Engagement sich nicht auszahlt, und entsprechend geringer wird ihre Bereitschaft, Zeit und Ressourcen in den gewaltsamen Konfliktaustrag zu investieren. Wir können deshalb festhalten: Die Wahrscheinlichkeit, dass Eliten gewaltsame Strategien wählen, nimmt mit der Mobilisierbarkeit der Anhänger und der Unterstützung durch das gesellschaftliche Umfeld zu (und umgekehrt).

Im Folgenden sollen zunächst drei Determinanten vorgestellt werden, die die Mobilisierbarkeit der Anhänger einer Konfliktpartei beeinflussen. Anschließend wenden wir uns der Wahrscheinlichkeit breiter gesellschaftlicher Unterstützung für Gruppen zu, die gewaltsame Strategien verfolgen. Diese Überlegungen bilden dann den analytischen Rahmen für die weiteren Reflexionen zur Funktion religiöser Überzeugungen in Konflikten.

(1) Die Mobilisierbarkeit für Gewalt hängt vom Konfliktgegenstand ab.

Mit dem Blick auf die Natur des Konfliktgegenstands werden in der Forschung Interessen- und Wertekonflikte unterschieden (Aubert 1972, S. 180–184; Mitchell 1981, S. 35 f.). Während es in Interessenkonflikten um die Verteilung knapper Güter geht, die von allen beteiligten Akteuren erstrebt werden, sind Wertekonflikte auf einer grundsätzlicheren Ebene angesiedelt. Hier ist die Frage umstritten, welche Güter überhaupt erstrebenswert sind bzw. nach welchen moralischen Prinzipien Handlungsalternativen beurteilt und Entscheidungen getroffen werden sollen. Während beispielsweise die Konkurrenz um Regierungsposten ein Interessenkonflikt ist, fallen Auseinandersetzungen über die richtige Staatsverfassung oder Gesellschaftsordnung in die Kategorie der Wertekonflikte. Im ersten Fall geht es um die Verteilung eines knappen Gutes, und im zweiten Fall stehen die Grundprinzipien einer legitimen Herrschaftsordnung zur Debatte.

Wertekonflikte sind besonders gewaltanfällig (Kriesberg 1982, S. 30–35; Rittberger & Zürn 1991, S. 29–32; Rubin, Pruitt & Kim 1994, S. 15). Dies hat drei Gründe: Zum ersten identifizieren sich die Konfliktparteien mit den Werten ihrer Gruppe (Coser 1965, S. 143; Mitchell 1981, S. 87 f.). Wenn letztere auf dem Spiel stehen, dann wird dies als existenzielle Bedrohung erlebt und entsprechend wächst unter sonst gleichen Bedingungen die Bereitschaft der Anhänger, mehr Ressourcen für ihre Verteidigung zu mobilisieren und notfalls auch Gewalt einzusetzen. Zum zweiten gilt der Einsatz von Gewalt bei Wertekonflikten als vergleichsweise gerechtfertigt. Denn es geht um die Verteidigung dessen, was eine Gruppe im überindividuellen Sinne für richtig und falsch, für gerecht und ungerecht hält, und was ihre Identität ausmacht. Der Konfliktgegner erscheint deshalb nicht nur als jemand, der versucht, seine Interessen durchzusetzen, sondern als jemand, der fundamentale Prinzipien der Moral verletzt. Damit verwirkt er aber seinen Anspruch auf eine Behandlung wie unter Seinesgleichen (Mitchell 1981, S. 94 f.; Rubin, Pruitt & Kim 1994, S. 85). Schließlich wird die Bereitschaft zur Gewalt durch den Umstand verstärkt, dass in Wertekonflikten Kompromisse schwer möglich sind und mithin eine Niederlage eine

totale sein würde (Aubert 1972, S. 183 f.). Es herrscht eine Handlungslogik des *Alles oder Nichts*. Entweder eine Partei kann sich mit ihren Vorstellungen von richtig und falsch, von gerecht und ungerecht durchsetzen, oder aber sie muss auf der ganzen Linie nachgeben und sich den Wertüberzeugungen und den darauf beruhenden Ordnungsvorstellungen des Gegners beugen.

(2) Die Mobilisierbarkeit für Gewalt hängt von den Konfliktparteien ab.

Eine zweite Determinante der Mobilisierbarkeit von Anhängern einer Konfliktpartei ist deren Opferbereitschaft. Dabei gilt: Je größer die Opferbereitschaft der Anhänger unter sonst gleichen Bedingungen ist, umso praktikabler werden gewaltsame Konfliktstrategien. Denn der Einsatz von Gewalt ist kostenintensiv und riskant (Kriesberg 1982, S. 134; Muller & Weede 1993, S. 52). Die Mitglieder und Sympathisanten gewaltbereiter Gruppen müssen mit Repressionen bzw. Gegenangriffen rechnen. Es ist deshalb für die Entscheidung zum Einsatz von Gewalt wichtig, dass die Eliten von der Bereitschaft ihrer Anhänger, auch einen hohen Preis für die Erreichung der gemeinsamen Ziele zu entrichten, überzeugt sind. Umgekehrt führt fehlende Opferbereitschaft einer Gruppe dazu, dass Gewaltstrategien wenig erfolgversprechend sind. Selbst wenn zentrale Werte einer Gruppe auf dem Spiel stehen, sinkt deshalb die Wahrscheinlichkeit, dass die Eliten dieses Mittel zur Verfolgung ihrer Ziele wählen.⁴

(3) Die Mobilisierbarkeit hängt vom Verhältnis zwischen den Konfliktparteien ab.

Schließlich ist die Bereitschaft zur Gewalt dann höher, wenn andere Verhaltenstrategien nicht in Frage kommen bzw. undurchführbar sind. Dabei hängt die Durchführbarkeit bzw. Undurchführbarkeit von Strategien maßgeblich vom Verhältnis zwischen den Konfliktparteien ab. So setzen gewaltvermeidende Problemlösungsstrategien in der Regel ein Mindestmaß an Vertrauen zwischen den Konfliktparteien voraus. Sie müssen überzeugt sein, dass sie sich durch Offenheit nicht schädigen und dass die andere Seite sich an Vereinbarungen halten wird. Wenn dieses Mindestvertrauen fehlt, dann ist die Wahrscheinlichkeit groß, dass konfrontative Strategien gewählt werden. Konfrontative Strategien zielen auf die einseitige Durchsetzung der eigenen Ansprüche ab, und in diesem Zusammenhang kann es vergleichsweise schnell zur Eskalation des Konfliktaustrags bis hin zur Gewaltanwendung kommen (Kriesberg 1982, S. 186–189).

(4) Die gesellschaftliche Unterstützung hängt von der öffentlichen Rechtfertigung von Gewalt ab.

Die Wahrscheinlichkeit, dass Eliten in Konflikten gewaltsame Strategien wählen, ist nicht nur von der Mobilisierbarkeit der eigenen Anhänger abhängig. Vielmehr müssen Eliten auch die Reaktionen des weiteren sozialen Umfelds bei der Wahl der Mittel mitberück-

⁴ Opferbereitschaft ist wiederum von einer Vielzahl von Faktoren abhängig. So beobachtet beispielsweise Kriesberg (1982, S. 134), dass junge Menschen vergleichsweise leicht für riskante Konfliktstrategien mobilisierbar sind. Dies führt er darauf zurück, dass sie zum einen ein »Gefühl der Unverwundbarkeit« teilen und dass sie zum anderen noch verhältnismäßig unabhängig sind und wenig Rücksicht auf familiäre Bindungen nehmen müssen. Ein weiterer Faktor ist der Organisationsgrad einer Gruppe, durch den die Zahl der »Free-Rider« möglichst gering gehalten wird.

sichtigen (Gurr 1996, S. 69; Kriesberg 1982, S. 147 f.).⁵ Denn die Erfolgsaussichten in Konflikten werden von den Handlungsentscheidungen derjenigen mitbestimmt, die nicht direkt an den Auseinandersetzungen beteiligt sind. Verliert eine Konfliktpartei beispielsweise an gesellschaftlicher Unterstützung, dann sinken ihre Chancen, sich durchzusetzen. Dies wird umso eher der Fall sein, je mehr vormals Unbeteiligte zu Verbündeten des Gegners werden, weil sie nicht billigen, wie mit ihm umgegangen wird. In diesem Zusammenhang gilt gerade der Einsatz von Gewalt als besonders rechtfertigungsbedürftig (Kriesberg 1982, S. 185). Deshalb kann vermutet werden, dass in dem Maße, in dem in einer Gesellschaft der Einsatz von Gewalt in einem angebbaren Typus von Konflikt als legitim gilt, die Wahrscheinlichkeit unter sonst gleichen Bedingungen wächst, dass Eliten gewaltsame Strategien wählen. Lässt sich demgegenüber Gewalt in einer bestimmten Art von Konflikt nicht öffentlich rechtfertigen, dann besteht die Gefahr, dass die Konfliktpartei, die gewaltsame Strategien einsetzt, in der Bevölkerung an Unterstützung verliert bzw. dass die Gegenseite an Unterstützung gewinnt. Dadurch wird die Wahrscheinlichkeit der Zielerreichung verringert, was wiederum Rückwirkungen auf die Mobilisierbarkeit der eigenen Anhänger hat.

III. Religion und Konfliktverhalten: Wie wirkt sich die Politisierung von Religionen auf die Mobilisierbarkeit ihrer Anhänger und deren Konfliktverhalten aus?

Wie bereits erwähnt, sind religiöse Unterschiede in den seltensten Fällen die Ursache von Konflikten. Die Regel ist vielmehr, dass die Politisierung von Religionen eine Folge sozialer und ökonomischer Verelendung ist. Erst wenn sich Menschen durch gesellschaftliche und wirtschaftliche Krisen in ihrer Existenz bedroht sehen und angesichts der Komplexität der Ereignisse die Orientierung verlieren, werden Glaubensgemeinschaften zu Solidargemeinschaften. Und erst wenn machtbewusste Eliten eine Konfliktsituation als existenzielle Bedrohung einer Glaubensgemeinschaft durch politische Gegner überzeugend demonstrieren oder in Szene setzen können, sind die »neuen Gläubigen« zu gewaltsamen Auseinandersetzungen bereit. Dabei gilt, dass die Mischung von politischen Zielen der Eliten und religiösen Überzeugungen der Anhänger eine hochexplosive Verbindung ergibt. Denn die Anreicherung sozialer und ökonomischer Konflikte mit religiöser Symbolik macht sie besonders anfällig für Gewalt (Juergensmeyer 1993, S. 153). Dies hat im Wesentlichen drei Gründe:

⁵ In diesem Papier beschränken wir uns aus Gründen der Komplexitätsreduktion auf das nationale gesellschaftliche Umfeld der Konfliktparteien. Untersuchungen haben allerdings gezeigt, dass die Unterstützung nationaler Konfliktparteien durch internationale oder transnationale Akteure für deren Strategiewahl von großer Bedeutung ist (Davis & Moore 1997; Gurr, 1993, S. 175–176; 1996, S. 70–73; Weede 1992, S. 266). So macht es einen Unterschied, ob eine Konfliktpartei über Rückzugsgebiete in »befreundeten« Staaten verfügt, ob sie vom Ausland finanziell unterstützt wird und ob sie über Informationen zu vergleichbaren politischen Auseinandersetzungen in anderen Ländern verfügt.

(1) Aufwertung der eigenen und Abwertung der fremden Ansprüche.

Die Interpretation von sozialen Auseinandersetzungen als Religionskonflikte führt zu ihrer Radikalisierung. Die eigenen Ansprüche werden überhöht und die Gegenposition wird zur Gotteslästerung, der jede moralische Berechtigung abgesprochen wird (Juergensmeyer 1993, S. 22–23; Krech 2002, S. 1267–1268; Little 1996, S. 82–83). Im Extremfall erhalten die Anhänger der Gegenpartei satanische Züge (Juergensmeyer, 1996 S. 13–15). So wurde beispielsweise während des Bürgerkriegs im ehemaligen Jugoslawien das Schicksal des serbischen Präsidenten und seiner Gefolgsleute in Liedern und Gedichten mit dem des gekreuzigten Christus verglichen und die bosnischen Muslime mit Judas, dem Verräter, dem niemals verziehen werden kann (Little 1996, S. 83). In derartigen Kämpfen ist jedes Mittel legitim; der Feind hat keinen Anspruch auf Schonung. Er hat sich selbst von der gottgewollten Welt ausgeschlossen, die er bedroht und deren Frieden er stört. Die eigenen Ziele erscheinen demgegenüber als heilig, und ihre Verwirklichung dient dem wahren Frieden, der in dem Augenblick einkehren wird, in dem die Gegner besiegt und die Gläubigen ein Leben gemäß ihren Überzeugungen führen können.

(2) Die Erhöhung der Opferbereitschaft.

Spätestens seit Ciceros »De natura Deorum« gilt Selbstlosigkeit im Dienste des Höchsten als Charakteristikum wahrer Religiosität. Wie der Sozialpsychologe Günter Bierbrauer (1995, S. 56) feststellt, können Religionen durch »Formeln für eine sinnvolle Existenz und möglicherweise ein Versprechen für die Unsterblichkeit« ungeheure Antriebskräfte unter der gläubigen Anhängerschaft freisetzen. Wer vom Göttlichen ergriffen wird, gibt alles und muss nichts fürchten, auch wenn das Bekenntnis Leid und Tod nach sich ziehen sollte. Wie stark derartige Überzeugungen sein können, zeigen religiös motivierte Selbstmordkommandos von palästinensischen Hamas-Anhängern, die glauben, mit dieser Tat als Märtyrer in das Paradies einzugehen. Durch diese Verklärung des Leidens und die individuelle Hoffnung auf Lohn im Jenseits erhöhen Religionen die Spielräume der politischen Eliten, da sie wissen, dass selbst hohe Opfer über lange Zeit hinweg verlangt werden können (Appleby 2000, S. 91; Little 1996, S. 87; Smiths 1993, S. 57).

(3) Vertrauensverlust.

Schließlich ergibt sich aus der Perspektive des Heiligen Krieges, dass zwischen den Konfliktparteien tiefstes Misstrauen herrscht. Bei den Vertretern des Bösen ist mit Aufrichtigkeit nicht zu rechnen. Vielmehr ist zu erwarten, dass sie versuchen werden, jedes Entgegenkommen für ihre Zwecke auszunutzen. Der Feind gilt als fanatisch, und solange er die Möglichkeit dazu hat, wird er versuchen, seine Ziele mit allen Mitteln zu erreichen. Zwischen den Gegnern besteht mit anderen Worten eine Null-Summen-Situation. Sie sind davon überzeugt, dass die andere Seite jeden noch so kleinen Vorteil im Kampf um die Macht nutzen wird, und gerade weil sie diese Befürchtung haben, nutzen sie selbst alle Möglichkeiten zur Verbesserung ihrer Position. Durch dieses Verhalten spitzt sich der Konfliktverlauf immer weiter zu, und es verfestigen sich die Feindbilder. Erwartungen und Verhalten verstärken sich in einer Weise, dass von *self-fulfilling prophecies* gesprochen werden kann. Es entsteht ein Teufelskreis der Gewalt, aus dem kaum noch ausbrechen ist (Nevers 1993, S. 33).

IV. Minimierung der Eskalationsgefahr: Gegenstrategien

Bis hierher wurde ein einfaches Modell der Strategiewahl in sozialen Konflikten entwickelt. In Abschnitt II wurde argumentiert, dass Eliten dann bereit sind, Gewalt einzusetzen, wenn die Mobilisierbarkeit ihrer Anhänger groß ist und wenn sie mit einer breiten gesellschaftlichen Unterstützung rechnen können. In Abschnitt III wurde gezeigt, dass die Politisierung religiöser Überzeugungen die Mobilisierbarkeit der Anhänger einer Konfliktpartei steigert und damit auch die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass Eliten gewaltsame Strategien wählen. In Abschnitt IV werden wir drei Gegenstrategien diskutieren (Tab. 2). Sie sind darauf angelegt, die gewalteskalierende Wirkung religiöser Überzeugungen in sozialen Konflikten zu kontrollieren oder sogar zu verringern: (1) Entwicklungs- und Demokratisierungsstrategien, die auf die Bearbeitung der Modernisierungskrise abzielen, (2) Einschüchterungs- und Unterdrückungsstrategien, die die Kosten für gewaltsame Aufstände erhöhen, und schließlich (3) die Dialogstrategie, die darauf abzielt, den Einsatz von Gewalt in Konflikten zu delegitimieren. (4) Schließlich soll noch auf zwei Erfolgsvoraussetzungen der Dialogstrategie eingegangen werden.

	<i>Entwicklung und Demokratisierung</i>	<i>Einschüchterung und Unterdrückung</i>	<i>Dialog</i>
<i>Ansatzpunkt</i>	Sozio-ökonomischer Grundkonflikt	Konfliktverhalten	Konfliktverhalten
<i>Instrument</i>	Wirtschaftswachstum und Teilhabe	Militärische Abschreckung/Verfolgung	Moralische Aufklärung/Überredung
<i>Ziel</i>	Gewalteinsatz ist nicht notwendig	Gewalteinsatz ist nicht rational	Gewalteinsatz ist nicht legitim
<i>Kausalmechanismus</i>	Materielle Wohlfahrt schwächt die Identifikation mit Glaubensgemeinschaften. Materielle Wohlfahrt senkt Mobilisierbarkeit und Unterstützung für gewaltsame Strategien.	Militärische Überlegenheit beschränkt die politische Handlungsfähigkeit. Militärische Überlegenheit gleicht gesteigerte Opferbereitschaft aus.	Politische Instrumentalisierung von religiösen Traditionen wird offengelegt. Die allen Menschen eigene Würde und ihr Anspruch auf religiöse Autonomie werden betont. Kooperation wird ermöglicht durch zunehmendes gegenseitiges Vertrauen und Überwachungsmechanismen.

Tabelle 2: Drei Gegenstrategien.

Alle drei Strategien zielen darauf ab, die gesellschaftliche Unterstützung für gewaltbereite Akteure zu verringern. Insofern sie erfolgreich sind, werden sie zur Marginalisierung oder gar Isolierung militanter Gruppen führen. Deren Führungspersonal wie auch ihre Anhänger werden die Erfolgsaussichten ihrer Aktionen überprüfen und revidieren

müssen. Entsprechend wird ihre Bereitschaft sinken, Zeit und Ressourcen in die gewaltsame Verfolgung ihrer Ziele zu investieren. Wir gehen mit anderen Worten davon aus, dass eine militante politische Bewegung, deren Rückhalt in der Gesellschaft deutlich zurückgeht, über kurz oder lang zusammenbricht.

(1) Entwicklungs- und Demokratisierungsstrategien zielen auf Konfliktentschärfung.

Es besteht in der Forschung weitgehende Einigkeit, dass die gegenwärtige politische Renaissance der Religionen nicht zuletzt eine Folge der weltweit zu beobachtenden Wirtschafts- und Entwicklungskrisen ist (Juergensmeyer 1993, S. 194; Müller 1998, S. 58; Riesebrodt 1998, S. 86). Verbessert sich die Wohlfahrtssituation vor allem in den Ländern des Südens, dann wird auch die Attraktivität religiöser Solidargemeinschaften nachlassen und die Gefahr sinken, dass religiöse Überzeugungen für eine breitenwirksame politische Mobilisierung genutzt werden können. Die Menge der Zufriedenen steigt an, und radikale Gruppen werden ihre Unterstützung in der Bevölkerung verlieren, die sich mehrheitlich eher gemäßigten Religionsführern zuwendet und nicht mehr bereit ist, offene Kämpfe zu riskieren bzw. mitzutragen. Kurz: Verlieren die gesellschaftlichen Verteilungskonflikte an Schärfe, verliert der Einsatz von Gewalt für immer mehr Menschen an Plausibilität.

Aus dieser Perspektive ist es naheliegend, vor allem durch Entwicklungsstrategien die wirtschaftliche und soziale Lage in den betroffenen Gesellschaften zu verbessern. So zeigt sich beispielsweise Senghaas (1998, S. 185–186, 216) überzeugt, dass durch eine Rückkehr auf den Pfad entwicklungspolitischer Tugend, verbunden mit gezielter Hilfe aus der OECD-Welt, die Krisen in zahlreichen Ländern des Südens entschärft werden können. Im Zuge des ökonomischen Fortschritts wird nicht nur der Abbau sozialer Spannungen, sondern auch eine sukzessive Pluralisierung und Demokratisierung der Entwicklungsgesellschaften erwartet, welche die gesellschaftliche und politische Bedeutung der Religion weiter reduziert (Bartley 1993, S. 17; Senghaas 1995b, S. 187–90). Es werden ähnlich wie einst in Europa Säkularisierungsprozesse einsetzen, in deren Rahmen Glaubensfragen zu Privatangelegenheiten werden und Unterschiede im religiösen Bekenntnis keine bzw. nur noch eine begrenzte politikbestimmende Kraft haben, vergleichbar z. B. den Unterschieden des Bildungs- und Einkommensniveaus.

Ein oder sogar das Hauptproblem der Entwicklungs- und Demokratisierungsstrategien in der hier angedeuteten Form ist, dass sie einen handlungsfähigen Staat voraussetzen (Campos & Root 1996; Snider 1996). So spricht beispielsweise Senghaas (1998, S. 186) mit dem Blick auf die positiven Erfahrungen in Europa und Ostasien von der »kraftvollen Rolle des Staats als Entwicklungsmotor«. Genau diese Voraussetzung ist aber in vielen der krisengeschüttelten Länder des Südens nicht gegeben. Der Staat ist hier häufig nicht in der Lage, als Krisenmanager aufzutreten, weil er selbst Teil der Krise ist. Die Hoffnung, dass sich die sozialen und wirtschaftlichen Konflikte bald durch Entwicklungserfolge entschärfen ließen, ist mithin in vielen Fällen trügerisch. Vielmehr ist damit zu rechnen, dass gewaltträchtige politische Auseinandersetzungen unter sozio-ökonomischen Knappheitsbedingungen auch weiterhin das Leben in vielen Ländern des Südens prägen werden. Deshalb bleibt offen, wie bei anhaltender Entwicklungskrise in vielen Ländern des Südens der auch und gerade über die Politisierung von Religionen vermittelte Rückgriff auf Gewalt in Konflikten so gering wie möglich gehalten werden kann.

In diesem Zusammenhang werden in der Literatur zwei weitere Strategien vorgeschlagen: Die eine zielt auf die Rationalität und die andere auf die Legitimität von Gewalt. Während es im ersten Fall darum geht, die Mobilisierung für und die Unterstützung von Gewalt durch militärische Erfolgsverweigerung und Erhöhung der Kosten zu senken, zielt die zweite Strategie auf eine Verringerung von Mobilisierung und Unterstützung durch Aufklärung und Überredung.

(2) Einschüchterungs- und Unterdrückungsstrategien.

Ein Blick auf das Verhalten von Staatseliten in Entwicklungsländern wie beispielsweise in Algerien oder in Syrien zeigt, dass sie in innergesellschaftlichen Konflikten immer wieder auf Einschüchterungs- und Unterdrückungsstrategien zur Bekämpfung oppositioneller Bewegungen und zur Ruhigstellung der Gesellschaft zurückgreifen. (Gurr 1993, S. 177; Henderson & Singer 2000, S. 279; Juergensmeyer 1993, S. 24). Durch die Entwicklungskrise sind ihre Verteilungsspielräume derart eng geworden, dass in den daraus erwachsenden Legitimationskrisen nur noch gut bezahlte Truppen eine offene Rebellion unterdrücken können. Deren Aufgabe ist es, militante Aktivisten direkt auszuschalten und die Bevölkerung durch die Androhung extrem hoher Kosten wie der Zerstörung ganzer Dörfer oder Massenverhaftungen von einer Unterstützung der Rebellen abzuschrecken. Vor allem diese massiven Drohungen dienen dazu, mögliche Mobilisierungseffekte religiöser Überzeugungen und die religiös motivierte Opferbereitschaft in der Gesellschaft durch eine Steigerung der Widerstandskosten bzw. der Kosten der Unterstützung für Widerstandsgruppen auszubalancieren. Ziel von Einschüchterungs- und Unterdrückungsstrategien ist also der Aufbau militärischer Überlegenheit, die die physische Kontrolle der Gesellschaft garantiert. Offener Widerstand soll entweder aussichtslos oder extrem riskant sein.

Aus der Perspektive der Friedens- und Konfliktforschung sind Strategien des Konfliktaustrags und der Konfliktbeherrschung, die auf Einschüchterung und Unterdrückung angelegt sind, höchst fragwürdig. Zwar mag es Situationen geben, in denen staatliche Akteure berechtigterweise als *ultima ratio* mit massivem Gewalteininsatz gegen gewaltbereite und organisierte religiöse Aktivisten vorgehen. Aber dies setzt voraus, dass letztere die Regeln eines zivilisierten Konfliktaustrags bereits nachhaltig verletzt haben, und dass das staatliche Vorgehen weiterhin die Menschenrechte respektiert. Soweit wir sehen können, ist dies in vielen gegenwärtigen Konflikten nicht der Fall. Die betreffenden Staaten nehmen in der Wahl ihrer Mittel oft selbst keine Rücksicht auf die Menschenrechte. Damit verwirken sie jedenfalls aus der Perspektive der betroffenen Bevölkerung ihren Anspruch auf Anerkennung des staatlichen Gewaltmonopols als Bedingung gesellschaftlicher Befriedung. Ohnehin bleibt der Erfolg von Einschüchterungs- und Unterdrückungsstrategien – sofern blutige Unterdrückung überhaupt als Erfolg bezeichnet werden kann – höchst zweifelhaft. So weisen Gurr (2000, S. 132) und Kaufmann (1996, S. 151) auf den anhaltenden Kampf der Kurden im Irak um mehr Autonomie bzw. den Aufbau eines eigenen Staats hin. Selbst das äußerst brutale Vorgehen der irakischen Regierungstruppen im Al-Anfal-Feldzug von 1988, in dessen Verlauf ganze Dörfer durch Giftgas ausgelöscht wurden, konnte den kurdischen Unabhängigkeitswillen nicht dauerhaft brechen. Als ähnlich erfolglos erwies sich bislang die unnachgiebige Politik der algerischen Staatsführung gegenüber der islamischen Heilsfront (Ruf 1997, S. 59 f.; Viorst 1997). Ihr

Vorgehen löste eine Spirale von Gewalt und Gegengewalt aus. Wie in vielen anderen Bürgerkriegen auch, so ist in Algerien zu befürchten, dass die Kämpfe, denen bereits viele tausende Menschen zum Opfer gefallen sind, bis zur vollständigen Erschöpfung der Konfliktparteien geführt werden (Faksh 1996, S. 217; Tzschaschel 1996, S. 32).

(3) Dialogstrategie.

Das Ziel der Dialogstrategie ist die Verringerung der Gewaltbereitschaft und -akzeptanz in einer Gesellschaft. Dabei geht es weniger darum, militante Aktivisten von der Unzulässigkeit des bewaffneten Kampfs zu überzeugen, als vielmehr darum, die Gruppe der Moderaten in einer Gesellschaft zu stärken. Möglichst weite Teile der Bevölkerung sollen den Einsatz von Gewalt in politischen Auseinandersetzungen für unverhältnismäßig und mithin moralisch verwerflich halten und militanten Gruppen die Unterstützung verweigern. So kommt es beispielsweise in Palästina weniger darauf an, radikalen Hamas-Aktivisten die Verwerflichkeit ihrer Terroraktionen nahe zu bringen, als vielmehr darauf, den Kreis ihrer Sympathisanten so klein wie möglich zu halten und die Gemäßigten in den Reihen der Hamas und der palästinensischen Gesellschaft zu stärken. Das Gleiche gilt für national-religiöse Siedler und Anhänger der Kach-Bewegung in Israel. Ihr Rückhalt in der Bevölkerung sollte minimal sein, um ihnen zu signalisieren, dass sie ihre politischen Ziele mit Gewalt nicht erreichen werden.

Anders als bei Einschüchterungs- und Unterdrückungsstrategien wird die Unterstützungsbereitschaft der Bevölkerung im Rahmen der Dialogstrategie nicht durch die Androhung von Kosten für eben diese Unterstützung verringert, sondern durch die Beeinflussung ihrer Einstellung zu bestimmten Formen des Konfliktaustrags. Das Werben um die Gemäßigten hat eine argumentative Dimension. Es geht um den sprichwörtlichen »Kampf um die Köpfe«, und für Hans Küng (1992, S. 86) liegt genau hier die friedensförderliche Chance der großen Religionsgemeinschaften. So wäre seiner Ansicht nach schon viel gewonnen, wenn ihre Vertreter aufhörten, Kriege zu legitimieren, und stattdessen anfangen, den Gläubigen die prinzipielle Schutzwürdigkeit der Anhänger anderer Religionen zu predigen und vorzuleben.

Es ist in Theologie und Religionswissenschaft unbestritten, dass alle großen Weltreligionen eine Vielzahl von Traditionssträngen und Quellen umfassen. Die fundamentalistische Interpretation der Überlieferungen ist dabei nur eine mögliche und in der Regel eine marginale (Appleby 2000, S. 19). Neben den Passagen, die Gewalt legitimieren, Opfer im Kampf für den eigenen Glauben verlangen und Andersgläubige verteufeln, finden sich in der Regel auch Quellen, die Gewalt und Glauben für unvereinbar halten, Opfer für den Frieden verlangen und Respekt vor Andersgläubigen fordern. Diese »zivilisierende« Seite der großen Religionen gilt es, im Bewusstsein ihrer Anhänger zu stärken. Dann wäre es nicht mehr so leicht möglich, politische Auseinandersetzungen in Kämpfe um das ewige Heil umzudeuten, in denen alles erlaubt und nichts verboten ist. Vielmehr würde sichtbar, dass religiöse Überzeugungen für eigennützige politische Zwecke missbraucht werden. Es ist genau diese Instrumentalisierung von Glaubensüberzeugungen durch machtbewusste Eliten, der durch Aufklärung und den Bezug auf ein interreligiöses Weltethos ein Riegel vorgeschoben werden soll. Für die friedentiftende Kraft von Religionen und einer auf sie u. a. gestützten Dialogstrategie gibt es vor allem zwei Indizien:

(a) Aus der Mitte von Glaubensgemeinschaften sind immer wieder soziale Bewegungen entstanden, die radikale politische Reformen anstrebten und zugleich ihre Anhänger auf strikte Gewaltlosigkeit bei der Verfolgung ihrer Ziele verpflichteten. Zu denken ist an die indische Unabhängigkeitsbewegung (Cox 1994, S. 270 f.; Kriesberg, 1982, S. 119), an die amerikanische Bürgerrechtsbewegung (McAdam, 1994, S. 402–404) und an die tibetische Befreiungsbewegung (Kolas 1996; Little 1996). Für zentrale Figuren dieser Bewegungen wie Mahatma Ghandi, Martin Luther King und den derzeitigen Dalai Lama stand und steht außer Zweifel, dass sowohl ihre gesellschaftspolitischen Forderungen als auch ihr striktes Festhalten an gewaltlosen Proteststrategien sich notwendig aus ihren Glaubensüberzeugungen ergeben. Auch für die weitgehend friedliche Revolution in Südafrika war der mäßige Einfluss der verschiedenen christlichen Kirchen hilfreich, um Gewaltanwendung zu delegitimieren und dem christlichen Versöhnungsimperativ Nachdruck zu verleihen.

(b) Wie Douglas Johnston und Cynthia Sampson (1994) in Vergleichsstudien gezeigt haben, übernehmen Religionsgemeinschaften in politischen Konflikten immer wieder wichtige Vermittlungsfunktionen. Sie sind in der Lage, die Vertrauensbildung zwischen den Parteien zu fördern, indem sie alle Seiten auf ihnen gemeinsame religiöse Grundüberzeugungen verpflichten; sie können ein neutrales Verhandlungsforum bieten und ein entspanntes Verhandlungsklima schaffen; und dank ihrer Präsenz in der Gesellschaft können sie schließlich die Einhaltung von Vereinbarungen überwachen. Dadurch ermöglichen sie selbst in extrem angespannten Situationen eine kooperative Bearbeitung von Konflikten, und sie wirken dem fatalen Trend einer Verengung des Spektrums möglichen Konfliktverhaltens auf Gewalt entgegen.

Unsere bisherigen Überlegungen zum mäßigen Einfluss von Glaubensgemeinschaften beziehen sich auf Konflikte in religiös weitgehend homogenen Räumen. Es gibt aber keine prinzipiellen Einwände dagegen, ihre friedensstiftende Kraft auch auf Auseinandersetzungen in einem religiös heterogenen Umfeld auszudehnen. Entscheidend hierfür ist zweierlei: Zum einen müssen sich die beteiligten Glaubensgemeinschaften auf »Zonen des überlappenden Konsenses« (John Rawls) in Fragen der gesellschaftlichen Moral und des zivilisierten Umgangs miteinander einigen. Zum anderen ist es notwendig, dass diese Einigung praktische Folgen hat. Oder anders formuliert: Die Religionsgemeinschaften müssen sich nicht nur auf gemeinsame Grundsätze verständigen, sondern diese auch zur Richtschnur ihrer Praxis machen.

Wichtige Schritte in Richtung auf die Ent-Deckung eines Katalogs gemeinsamer moralischer Grundnormen waren die »Weltkonferenz der Religionen für den Frieden«, die 1970 in Kyoto (Japan) zusammentrat, und das »Parlament der Weltreligionen«, das vom 28. August bis 4. September 1993 in Chicago tagte (Küng 2002; Vendley & Little 1994, S. 313 f.). Der dort herausgearbeitete Konsens wird von Küng (1997, S. 154) als »Kern eines globalen Ethos« bezeichnet. Hierunter versteht er einen »Grundkonsens bezüglich verbindlicher Werte, unwiderruflicher Maßstäbe und Grundhaltungen, die von allen Religionen trotz ihrer dogmatischen Differenzen bejaht ... werden können«.

Vier Gebote bilden diesen Kern:⁶ (1) die Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor dem Leben, (2) die Verpflichtung auf eine Kultur der

⁶ Wie Carl Amery (DIE ZEIT Nr. 47, 14. 11. 1997, S. 6) zu Recht bemerkt, müsste ein zeitgemäßes Weltethos auch eine explizite Verpflichtung zur Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen als

Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung, (3) die Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit und (4) die Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau. Im Verbund können diese Verpflichtungen eine Basis dafür abgeben, dass sich die großen Glaubensgemeinschaften wechselseitig als Friedensstifter wahrnehmen und anerkennen. Dadurch wirken sie auf der einen Seite der Instrumentalisierung von Religionen für gewaltsame Auseinandersetzungen entgegen, und auf der anderen Seite können sie das Spektrum möglichen Konfliktverhaltens für friedliche Formen der Konfliktbearbeitung offen halten.

(4) Zu den Erfolgsbedingungen der Dialogstrategie.

Trotz der theoretischen Fortschritte in Richtung auf eine »normative Einheit in dogmatischer Vielfalt« ist der Weg zu einer wirksamen gemeinsamen Moral – einem Weltethos – aber noch lang. Vor allem zwei Probleme behindern seine praktische Realisierung.

(a) Zum einen besteht zwischen den Religionsgemeinschaften eine in den Sozialwissenschaften viel diskutierte Dilemmasituation: Bevor sie sich daran machen können, die Gewaltresistenz ihrer jeweiligen Gemeinschaften zu erhöhen, müssen sie sicher sein, dass die anderen Glaubensgemeinschaften dies in gleicher Weise tun und nicht im Zuge der interreligiösen Kooperation einseitige Gewinne (z. B. Missionierungserfolge zu Lasten anderer) anstreben oder erreichen. Ansonsten wären – wie so oft gerade von konservativer Seite befürchtet – die Friedlichen und Kooperationsbereiten die Dummen (Kaufmann 1996, S. 147 f.; Posen 1993, S. 27–34). Zwischen den Religionen selbst sind also vertrauensbildende Maßnahmen einzuleiten. Sie müssen darauf abzielen, dass Friedfertigkeit und Kooperationsbereitschaft nicht ausgebeutet werden können bzw. dass eine solche Ausbeutung frühzeitig entdeckt wird und damit ihre Attraktivität verliert. In diesem Zusammenhang könnte der Umstand hilfreich sein, dass es in der Welt kaum einen Staat ohne religiöse Minderheit gibt (Globale Trends 1996, S. 440). Deren Behandlung durch die Mehrheit kann ein wichtiges Indiz für die Kooperationsbereitschaft der großen Glaubensgemeinschaften sein.

So ist zu erwarten, dass das Vertrauen zwischen den großen Religionsgemeinschaften in dem Maße wächst, wie sie sich zu Anwälten von Andersgläubigen in ihren jeweiligen Einflussgebieten machen und auf Proselytentum verzichten. Dadurch würden sie zeigen, dass sie es mit der universellen Gültigkeit der zuvor genannten Mindeststandards des interreligiösen Weltethos ernst meinen. Zugleich würde in den betroffenen Gesellschaften eine Kultur des wechselseitigen Respekts entstehen, durch die eine Dämonisierung des Gegners in politischen Konflikten erheblich eingeschränkt wird.

Um den Prozess des Minderheitenschutzes – aber auch den Schutz von Mehrheiten vor aggressiven Minderheiten – voranzutreiben, könnten sich die Religionsgemeinschaften auf die Einrichtung einer gemeinsamen, nichtstaatlichen Appellationsinstanz für in ihrer religiösen Autonomie bedrohte Mehrheiten oder unterdrückte Minderheiten verständigen. Diese müssten frei sein, ihre Beschwerden vor diese Instanz zu bringen, und diese Instanz müsste die Kompetenz haben, über das Vorliegen oder die Abwesenheit des

Tatbestands der »religiösen Diskriminierung« oder der »religiösen Aggression« zu befinden und ihre Entscheidung öffentlich zu machen.⁷

(b) Ein zweites Hindernis auf dem Weg zu einer interreligiösen Anerkennung als Friedensstifter ist die Schuldproblematik. Alle großen Glaubensgemeinschaften waren und sind mehr oder weniger in gewaltsam ausgetragene Konflikte verstrickt. Sie haben Partei ergriffen bzw. nicht verhindert, dass sie zur Legitimation von Gewalt und zur Mobilisierung für Kriege eingesetzt worden sind und dass in ihrem Namen geraubt und gemordet worden ist. Eine Neuorientierung im oben beschriebenen Sinne käme deshalb einem Eingeständnis von Schuld gleich, das vor allem den etablierten religiösen Führern schwer fällt. Denn für sie steht ihr wichtigstes Kapital, ihre Glaubwürdigkeit, auf dem Spiel. Sie müssen befürchten, dass sie Anhänger verlieren und dass sie ihrer Mission – wie immer sie diese auch verstehen mögen – Schaden zufügen. Die Frage ist also berechtigt, was sie veranlassen könnte, sich auf die Anerkennung und Befolgung eines gemeinsamen Weltethos einzulassen.

Im Grunde steht zu erwarten, dass religiöse Eliten – wie alle anderen gesellschaftlichen Eliten auch – nur dann zu einer Änderung ihrer Programmatik bereit sind, wenn der Schaden einer Fortsetzung des bisherigen Kurses für sie größer wäre als ein Wandel. Ein wichtiger Antrieb zu einer stärkeren Akzentuierung interreligiöser Gemeinsamkeiten durch die etablierten religiösen Eliten kann aus dem Erstarken innerreligiöser Reformbewegungen erwachsen. Wie Scott Appleby (2000, S. 31), Mark Juergensmeyer (1993, S. 195) und David Little (1996, S. 83–86) beobachten, gibt es bereits heute innerhalb der meisten großen Religionsgemeinschaften gemäßigte Kritiker von Demagogie und Intoleranz. Sie argumentieren, dass Frieden nur mit und nicht gegen Andersgläubige möglich ist und dass es dem Wesen ihrer Religion widerspricht, die eigenen Überzeugungen mit Gewalt durchzusetzen. Die innerreligiösen Reformbewegungen werden in dem Maße an Unterstützung bei den Anhängern der jeweiligen Religionsgemeinschaften gewinnen, in dem sich die Programmatik militanter Fundamentalisten als undurchführbar erweist. Denn es darf nicht vergessen werden, dass sich die politische Renaissance der Religionen den Schwächen der Moderne verdankt. Es war die Enttäuschung über die nicht eingelösten Wohlfahrtsversprechungen modernisierender nationaler Eliten, die den alten Lehren neue Plausibilität verlieh und ihren radikalen Vertretern zu Ansehen und Macht verhalf. Deshalb werden letztere in dem Maße wieder an Unterstützung verlieren, wie sie selbst als Teil des Problems – also als Mitverursacher von Gewalt und Leid – begriffen werden. Oder anders formuliert: Wenn politisierte Religionen die verheißene bessere Zukunft

⁷ Darüber hinaus wäre es sinnvoll, die Kommunikation zwischen den großen Religionsgemeinschaften zu institutionalisieren. Zu denken wäre an die Gründung interreligiöser Organisationen, in deren Rahmen beispielsweise die Auslegungs- und Anwendungsfragen zu den Grundnormen des Weltethos diskutiert werden können. Außerdem wäre es möglich, in einem solchen Rahmen erste Versuche zu einer Aufarbeitung der wechselseitigen Diskriminierungs- und Verfolgungsgeschichte zu unternehmen. Auf diesem Wege könnten lange tradierte Vorurteile und Ängste bearbeitet werden (Posen 1993, S. 44). Im Vorfeld der Gründung interreligiöser Organisationen müsste allerdings zuerst die schwierige Frage nach ihren Mitgliedern geklärt werden. Die Religionsgemeinschaften müssten sich darauf verständigen, welche Gruppierungen das Recht haben werden, Repräsentanten zu entsenden.

nicht bringen können, dann wird es ihnen ähnlich ergehen, wie den Versprechungen der säkularen Moderne.⁸

V. Schlussbemerkungen

Wie Harvey Cox (1994, S. 266 f.) und Douglas Johnston (1994b, S. 263) betonen, darf der Einfluss von Religionsgemeinschaften auf die Politik nicht überschätzt werden. Die Ursachen von Konflikten und Konfliktverläufen sind in der Regel hoch komplex, und religiöse Faktoren spielen oftmals nur eine untergeordnete Rolle in der Konfliktenstehung, aber eine wesentliche Rolle im Konfliktverlauf. Deshalb können religiöse Friedensvisionen in gewaltanfälligen Auseinandersetzungen praktische Bedeutung erlangen, wie die Rolle der christlichen Kirchen in Südafrika oder auch die indische Unabhängigkeitsbewegung Mahatma Gandhis zeigen. Die Frage ist also nicht so sehr, ob religiöse Überzeugungen Konfliktverläufe beeinflussen können – dies ist sowohl im Schlechten wie im Guten zweifellos der Fall –, sondern wann sie eher gewaltförderliche und wann sie eher gewaltdämpfende Wirkungen entfalten. Hier steht die Forschung noch am Anfang, und wir hoffen, dass vor allem die Chancen und die Grenzen der interreligiösen oder allgemein: interkulturellen Dialogstrategie in Zukunft gründlich erforscht werden. Es ist nicht absehbar, dass die sozialen und politischen Krisen der Gegenwart durch nachhaltiges Wirtschaftswachstum und Demokratisierung allein entschärft werden können, so unverzichtbar sie dafür sind. Und es ist erst recht hoch problematisch, soziale Spannungen vor allem durch präventive oder repressive Gewalt beherrschen zu wollen. Mithin bedarf es weiterhin der Suche nach Wegen, die die Bearbeitung von Konflikten durch gewaltvermeidende, verständigungsorientierte Strategien offen halten. Die der Konstruktion eines Weltethos verpflichtete Strategie des interreligiösen bzw. des interkulturellen Dialogs bietet einen solchen Weg an, über dessen Verlauf wir freilich noch wenig wissen.

Zitierte Literatur

- APPLEBY, S. R. (2000): *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham u. a.
- AUBERT, V. (1972): Interessenkonflikt und Wertkonflikt: Zwei Typen des Konflikts und der Konfliktlösung. In: W. L. BÜHL (Hg.): *Konflikt und Konfliktstrategie. Ansätze zu einer soziologischen Konflikttheorie*. Nymphenburger Verlagshandlung, S. 178–204.

⁸ Der Zusammenhang von gesellschaftlicher Unterstützung auf der einen Seite und ökonomischen und politischen Erfolgen bzw. Misserfolgen auf der anderen Seite wird durch Studien zu den jüngeren Entwicklungen in arabischen Ländern bestätigt (Fakash 1996, S. 215 f.; Müller 1998, S. 152–155). So hat die fundamentalistische Formel »Der Islam ist die Lösung« durch die enttäuschenden Leistungen des iranischen und des sudanesischen Regimes viel an Überzeugungskraft verloren. Entsprechend schwand in arabischen Ländern der Rückhalt für radikal-islamistische Bewegungen. Diese Entwicklung darf nicht so verstanden werden, als ob der Islam seine sozial-revolutionäre Kraft vollständig verloren hätte. Es gab lediglich eine Stärkung derjenigen Kräfte, die ihre nach wie vor radikalen Ziele mit friedlichen Mitteln verfolgen, wie beispielsweise die Muslimbruderschaft in Ägypten.

- BARTLEY, R. (1993): The Case for Optimism. The West Should Believe in Itself. *Foreign Affairs* 72 (4):15–18.
- BIERBRAUER, G. (1995): Die Bedrohung kultureller Weltsichten. In: J. CALLIESS (Hg.): *Der Konflikt der Kulturen und der Friede in der Welt, oder: Wie können wir in einer pluralistischen Welt zusammenleben*. Evangelische Akademie Loccum (Loccumer Protokolle Rehburg-Loccum: 65/94):55–57.
- CAMPOS, J. E. & H. L. ROOT (1996): *The Key to the Asian Miracle: Making Shared Growth Credible*. Washington DC: The Brookings Institution.
- CHIOZZA, G. (2002): Is There a Clash of Civilizations? Evidence from Patterns of International Conflict Involvement, 1946–1997? *Journal of Peace Research* 39 (6): 711–734.
- COSER, L. A. (1965): *Theorie sozialer Konflikte*. Luchterhand, Neuwied, Berlin.
- COX, H. (1994): World Religions and Conflict Resolution. In: D. JOHNSTON, C. SAMPSON (Hg.): *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*. University Press, Oxford, S. 266–282.
- CZEMPIEL, E. O. (1981): *Internationale Politik*. Schöningh, Paderborn.
- DAVIS, D. R. & W. H. MOORE (1997): Ethnicity Matters: Transnational Ethnic Alliances and Foreign Policy Behavior. *International Studies Quarterly* 41 (1): 171–184.
- EFINGER, M., V. RITTBERGER & M. ZÜRN (1988): *Internationale Regime in den Ost-West-Beziehungen. Ein Beitrag zur Erforschung der friedlichen Behandlung internationaler Konflikte*. Haag und Herchen, Frankfurt am Main.
- ELWERT, G. (1995): Gewaltmärkte. Beobachtungen zur Zweckrationalität von Gewalt. In: Trutz von TROTHA (Hg.): *Soziologie der Gewalt. Sonderheft der KZfSS 37*. Westdeutscher Verlag, Opladen, S. 86–101.
- FAKSH, M. A. (1996): The Prospects of Islamic Fundamentalism in the Post-Gulf War Period. *International Journal* 49 (2): 183–218.
- FEARON, J. D. & D. D. LAITIN (2003): Ethnicity, Insurgency, and Civil War. *American Political Science Review* 97 (1): 75–90.
- FOX, J. (2001a): Two Civilizations and Ethnic Conflict: Islam and the West. *Journal of Peace Research* 38 (4):459–472.
- FOX, J. (2001b): Religion as an Overlooked Element of International Relations. *Internationale Studies Review* 3 (3): 75–102.
- GANTZEL, K.-J. (1994): Die Kriegsherde der Welt. *Der Bürger im Staat* 45 (1): 8–14.
- GANTZEL, K.-J. (1997): Kriegsursachen – Tendenzen und Perspektiven. *Ethik und Sozialwissenschaften* 8: 257–266.
- GILL, A. (2001): Religion and Comparative Politics. *Annual Reviews Political Science* 4: 117–138.
- GURR, T. R. (1993): Why Minorities Rebel: A Global Analysis of Communal Mobilization and Conflict since 1945. *International Political Science Review* 14 (2): 161–202.
- GURR, T. R. (1996): Minorities, Nationalists, and Ethnopolitical Conflict. In C. A. CROCKER, F. O. HAMPSON & P. AALL (Hg.): *Managing Global Chaos. Sources of and Responses to International Conflict*. United States Institute of Peace Press, Washington, S. 53–77.
- GURR, T. R. (2000): *Peoples versus States: Minorities at Risk in the New Century*. United States Institute of Peace Press, Washington DC.
- GURR, T. R. & HARFF, B. (1994): *Ethnic Conflict in World Politics*. Westview Press, Boulder u. a.
- HENDERSON, E. A. & J. D. SINGER (2000): Civil War in the Post-Colonial World, 1946–1992. *Journal of Peace Research* 37 (3): 275–299.
- HENDERSON, E. A. & R. TUCKER (2001): Clear and Present Strangers: The Clash of Civilizations and International Conflict. *International Studies Quarterly* 45 (2): 317–338.
- HOPF, T. (1998): The Promise of Constructivism in International Relations Theory. *International Security* 23 (1): 171–200.
- HUNTINGTON, S. P. (1993): The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs* 72 (3): 22–49.

- HUNTINGTON, S. P. (1996): *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. Europaverlag, München, Wien.
- JOHANSEN, R. C. (1997): Radical Islam and Nonviolence: A Case Study of Religious Empowerment and Constraint Among Pashtuns. *Journal of Peace Research* 34 (1): 53–71.
- JOHNSTON, D. (1994a): The Churches and Apartheid in South Africa. In: D. JOHNSTON & C. SAMPSON (Hg.): *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*. Oxford University Press, Oxford, S. 177–207.
- JOHNSTON, D. (1994b): Review of the Findings. In: D. JOHNSTON & C. SAMPSON (Hg.): *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*. Oxford University Press, Oxford, S. 258–265.
- JOHNSTON, D. & C. SAMPSON (Hg.) (1994). *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*. Oxford University Press, Oxford.
- JUERGENSEMEYER, M. (1993): *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. University of California Press, Berkeley u. a.
- JUERGENSEMEYER, M. (1996): The Worldwide Rise of Religious Nationalism. *Journal of International Affairs* 50 (1): 1–20.
- KAUFMANN, C. (1996): Possible and Impossible Solutions to Ethnic Wars. *International Security* 20 (4): 136–175.
- KEDDIE, N. R. (1998): The New Religious Politics: Where, When, and Why Do »Fundamentalisms« Appear. *Comparative Studies in Society and History* 40 (4): 696–723.
- KEPEL, G. (1991): *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. Piper, München, Zürich.
- KOLAS, A. (1996): Tibetan Nationalism: The Politics of Religion. *Journal of Peace Research* 33 (1): 51–66.
- KRECH, V. (2002): Opfer und Heiliger Krieg: Gewalt aus religionswissenschaftlicher Sicht. In: *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*. Westdeutscher Verlag, Opladen, S. 1254–1275.
- KRIESBERG, L. (1982): *Social Conflicts*. Prentice-Hall, New York.
- KÜNG, H. (1992): *Projekt Weltethos*. Piper, München, Zürich.
- KÜNG, H. (1997): *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*. Piper, München, Zürich.
- KÜNG, H. (2002): Geschichte, Sinn und Methode der Erklärung zu einem Weltethos. In: H. KÜNG (Hg.): *Dokumentation zum Weltethos*. Piper, München, S. 37–67.
- LITTLE, D. (1996): Religious Militancy. In: C. A. CROCKER, F. O. HAMPSON & P. AALL (Hg.): *Managing Global Chaos. Sources of and Responses to International Conflict*. United States Institute of Peace Press, Washington, S. 79–91.
- MCADAM, D. (1994): Das »framing« der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung. In: F. NEIDHARDT (Hg.): *Öffentlichkeit, Öffentliche Meinung, Soziale Bewegungen. KZfSS-Sonderheft 34*. Westdeutscher Verlag, Opladen, S. 393–412.
- MEYER, T. (1997): *Identitätswahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds*. Aufbau Verlag, Berlin.
- MITCHELL, C. R. (1981): *The Structure of International Conflict*. MacMillan Press, London.
- MÜLLER, H. (1998): *Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington*. Fischer, Frankfurt am Main.
- NEVERS, R. de (1993): Democratization and Ethnic Conflict. *Survival* 35 (2): 31–48.
- NYE, J. S. (1995): Conflicts after the Cold War. *The Washington Quarterly* 19 (1): 5–24.
- POSEN, B. R. (1993): The Security Dilemma and Ethnic Conflict. *Survival* 35 (1): 27–47.
- RIESEBRODT, M. (1998): Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne. In: H. BIELEFELDT & W. HEITMEYER (Hg.): *Politiserte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*. Suhrkamp, Frankfurt, S. 67–90.
- RITTBERGER, V. & M. ZÜRN (1990): Towards Regulated Anarchy in East-West Relations: Causes and Consequences of East-West Regimes. In: V. RITTBERGER (Hg.): *International Regimes in East-West Politics*. Pinter, London, New York, S. 9–63.

- RUBIN, B. (1994): Religion and International Affairs. In: D. JOHNSTON & C. SAMPSON (Hg.): *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*. Oxford University Press, Oxford, S. 20–34.
- RUBIN, J. Z., D. G. PRUITT, & S. H. KIM (?1994): *Social Conflict. Escalation, Stalemate, and Settlement*. McGraw-Hill, New York.
- RUF, W. (1997): Nach den Wahlen in Algerien – was tun? *Internationale Politik* 52 (8): 59–60.
- RUSSETT, B. & ONEAL, J. R. (2001): *Triangulating Peace: Democracy, Interdependence, and International Organizations*. Norton, New York.
- SCHAEFFLER, R. (1985): Auf dem Weg zu einem philosophischen Begriff der Religio. In: W. KERN (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 1: Traktat Religion. Herder, Freiburg, S. 57–72.
- SENGHAAS, D. (1995a): Die Wirklichkeiten der Kulturkämpfe. *Leviathan* 23 (1): 197–212.
- SENGHAAS, D. (1995b): Schluss mit der Fundamentalismus-Debatte! Plädoyer für eine Reorientierung des interkulturellen Dialogs. *Blätter für deutsche und internationale Politik* 40 (2): 180–191.
- SENGHAAS, D. (1998): *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- SMITH, A. D. (1993): The Ethnic Sources of Nationalism. *Survival* 35 (1): 48–62.
- SNIDER, L. W. (1996): *Growth, Debt, and Politics: Economic Adjustment and the Political Performance of Developing Countries*. Press Boulder, Westview.
- TIBI, B. (1995): *Krieg der Zivilisationen*. Hoffmann und Campe, Hamburg.
- TZSCHASCHEL, J. (1996): Algerien – Gefährdung für den Mittelmeerraum? *Internationale Politik* 51 (6): 27–32.
- VENDLEY, W., D. LITTLE (1994): Implications for Religious Communities: Buddhism, Islam, Hinduism, Christianity. In: D. JOHNSTON & C. SAMPSON (Hg.): *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*. Oxford University Press, Oxford, S. 306–315.
- VIORST, M. (1997): Algeria's Long Night. *Foreign Affairs* 76 (6): 86–99.
- WEEDE, E. (1986): *Konfliktforschung. Einführung und Überblick*. Westdeutscher Verlag, Opladen.
- WEEDE, E. (1992): *Mensch und Gesellschaft. Soziologie aus der Perspektive des methodologischen Individualismus*. J. C. B. Mohr, Tübingen.
- WEIGL, G. (1991): *Religion and Peace. An Argument Complexified*. The Washington Quarterly 14: (2): 27–41.
- WENDT, A. (1987): The Agent-Structure Problem in International Relations Theory. *International Organization* 41 (3): 335–370.
- WENDT, A. (1994): Collective Identity Formation and the International State. *American Political Science Review* 88 (2): 384–396.

Quelle: Volker Rittberger und Andreas Hasenclever, Institut für Politikwissenschaft, Abt. Internationale Beziehungen/Friedens- und Konfliktforschung, Universität Tübingen. Copyright © 2000/2005 by Volker Rittberger und Andreas Hasenclever. Nachdruck mit freundlicher Genehmigung der Autoren.