

Mehr Hydra als Janus: Religion und Gewalt in Politikwissenschaft und Internationalen Beziehungen

Jodok Troy^{1,*}

1 Institut für Politikwissenschaft, Universität Innsbruck, Innsbruck, Austria

* E-Mail: jodok.troy@uibk.ac.at

Zusammenfassung

Der Beitrag argumentiert, dass Religion, wie sie sich in politischen Konflikten präsentiert, so viele Ausprägungen hat, wie sich Menschen zu ihr bekennen und wie diese „ihre“ Religion in unterschiedlichen Kontexten interpretieren. Eine rein substantielle oder funktionale Konzeption von Religion greift somit analytisch zu kurz. Dies auch deshalb weil der Ursprung von Religion, anthropologisch und theologisch betrachtet, gewalttätiger Natur ist und der Unterschied zwischen religiösen und säkularen Identitätsmerkmalen ein gradueller, kein prinzipieller ist. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit alternativer Ansätze für ein Verständnis von Religion, Gewalt und Politik: Interpretative Ansätze; die Möglichkeit die mimetische Theorie für die Sozialwissenschaften fruchtbar zu machen, sowie der Umstand, dass Politische Theologie als eine Ergänzung politikwissenschaftlicher Analysen zu verstehen ist.

Schlüsselwörter

Internationale Beziehungen, Interpretation, Gewalt, mimetische Theorie, Religion, Theologie

More Hydra than Janus: Religion and violence in political science and international relations

Abstract

This article argues that religion, as it represents itself in political conflicts, has as many occurrences as individuals confess to it and how those individuals interpret “their” religion in different contexts. A simple substantial or functional conceptualization of religion therefore has grave analytical shortcomings. This is also because the origins of religion, seen from the perspectives of anthropology and theology, are of violent nature. Moreover, there is only a gradual, no principal difference between religious and secular identity markers. All of this leads to the necessity of alternative approaches for theoretically capturing religion in the context of politics and international relations: interpretative approaches; the possibilities mimetic theory brings with it to the social sciences; as well as the circumstance that political theology should be understood as a supplement of political sciences analysis.

Keywords

Interpretation, mimetic theory, religion, theology, violence

Acknowledgment:

Funding for research on this article has been provided by the Austrian Science Fund (FWF), project P 25198-G16.

The author has declared that no competing interests exist.

1. Einleitung

Unmittelbar nach Gewaltakten, die im Namen einer Religion verübt werden, häufen sich reflexartig Stimmen, dass Gewalt nicht das „Wesen“ dieser oder jener Religion sei und dass es sich bei den Tätern um Fanatiker handle, die Religion nicht, nicht ausreichend oder falsch verstanden hätten. Besonders deutlich wird dies nach Terrorattacken Islamischer Terrornetzwerke, wie in der jüngeren Vergangenheit besonders drastisch durch den „Islamischen Staat“ (IS) vor Augen geführt. Mit Verweis auf die Ablehnung des IS durch die Mehrheit der Muslime und islamischer Autoritäten wird argumentiert, dass weder der IS selbst noch dessen Taten im Namen des Islam geschehen.¹ Das KAICIID Dialogue Center („King Abdullah Bin Abdulaziz International Centre for Interreligious and Intercultural Dialogue“) in Wien hat etwa angesichts des brutalen Vorgehens des IS festgehalten, dass

In the case of the „Islamic State“ or ISIS, it is evident that they do not speak on behalf of Islam, as they claim. On the contrary, the atrocities committed by them demonstrate that their ideology is not connected to religious beliefs of any kind. Their actions have been denounced by the overwhelming majority of Muslims, as well as Islamic religious authorities.²

Nach dem Massaker in San Bernardino, USA mit 14 Toten betonte Präsident Obama, dass die Täter einer pervertierten Interpretation des Islam gefolgt sind und der IS nicht für den Islam spreche (The White House 2015).³ Bekannt ist auch das Beispiel der britischen Jugendlichen, die sich das Buch *Islam for Dummies* besorgt hatten, bevor sie sich auf den Weg nach Syrien machten, um sich dem IS anzuschließen. (Robinson 2014) Solche Indizien werden oft angeführt um aufzuzeigen, dass Religion an sich, wenn „richtig“ verstanden, wenig bis gar nichts mit der Motivation zu Gewalt zu tun hat.

Was in diesen Beispielen anklängt, ist die Annahme der Ambivalenz (Appleby 2000) und der „Janusköpfigkeit“ (Schäfer 2004) von Religion. Religion könne sowohl das Gute als auch das Schlechte im Menschen zum Ausdruck bringen und daher auch missbraucht und instrumentalisiert (Weingardt 2007, 23–28) werden. So führe Religion, eng verstanden, zu einer partikularen, einer engen Auffassung und Auslegung von Religion, zu Fundamentalismus⁴ und Extremismus. Hingegen führe Religion weit und um-

fassend verstanden zu einer universellen, zu einer liberalen (Fish 1997) bis kosmopolitischen Auslegung von Religion. (Z.B. Küng/Kuschel 1993)

Die Unterscheidung zwischen den zwei „Gesichtern“ von Religion übersieht drei zentrale konzeptionelle Problemkreise: Erstens, sind jeglicher Begriff und Verständnis von Religion konstruiert aber nichts desto trotz ist ein Begriff von Religion notwendig, um überhaupt darüber sprechen zu können. Zweitens ist Religion in erster Linie die menschliche Interpretation und Antwort auf die Erfahrung des Sakralen, (Kratowil 2005, 119) des Transzendenten. Mit anderen Worten, diese Erfahrung ist einer der Ursprünge von Religion. Die Erfahrung des Sakralen ist aber nicht nur der Kontingenz, der Einsicht menschlicher Beschränktheit und Sterblichkeit geschuldet, sondern auch dem empirisch feststellbaren Kern von Religion, einem Kult. Dieser bzw. dessen menschliche Funktionalisierung ist mitunter gewalttätiger Natur. Drittens schließlich werden substantielle (vgl. Otto 1923) und funktionale (vgl. Durkheim 1947) Ansätze von Religion entweder zu radikal getrennt, oder es wird einem bestimmten Definitionsansatz der Vorzug gegeben.⁵

Substantielle Auffassungen von Religion sind im Alltag vielfach vorherrschend und haben umfassenden Eingang in die Literatur gefunden (siehe kritisch Fitzgerald 2011): Wer nicht dieses oder jenes glaubt, nicht mit den Traditionen und Interpretationen vertraut ist, ist kein Muslim, kein Christ, etc. und kann daher auch nicht anhand der gängigen Maßstäbe der Mehrheitsmeinung beurteilt werden. Wer aber definiert die Maßstäbe, wer weiß und legt fest, was diese oder jene Religion „wirklich“ ausmacht, was die „wahre“ Religion ist? Die Geschichte zeigt, dass eine Einigung auf eine einheitliche Interpretation von Religion höchst konfliktiv ist. Eine solche Einigung mag bei hierarchisch organisierten Religionsgemeinschaften wie der katholischen Kirche leichter fallen, als beim Islam. Aber da wie dort gibt es Interpretationsinstanzen und Auslegungen die, trotz zeitlicher Konstanten religiöser Schriften (McCants 2015a) nicht von allen geteilt werden und wo sich das religiöse Alltagsleben beträchtlich von lehramtlichen Vorgaben unterscheidet.

Die Flut an Literatur, die nach 9/11 zum Thema Religion und Gewalt erschienen ist, fokussiert vor allem auf den Islam und auf substantielle Religionsauffassungen. Über die letzten Jahre hinweg ist diese Präferenz zusehends in Frage gestellt worden. (Sheikh 2012) Dennoch wird Religion in Forschungskontexten von Politikwissenschaft und den Internationalen Beziehungen nach wie vor häufig entlang von

1 Dies trifft natürlich auch auf die gegenteilige Sichtweise zu, die argumentiert, dass es gerade die Religion des Islam ist, die zu Gewalt neigt.

2 <http://goo.gl/cSaUje> (Zugriff: 1. Dezember 2014).

3 Prominent ist auch die „Islam is peace“ Aussage von Präsident George W. Bush, unmittelbar nach den Anschlägen vom 11. September 2001. (The White House 2001)

4 Siehe dazu v.a. das *Fundamentalism Project* (1991–1995) an der Universität von Chicago unter der Leitung von Martin E. Marty und R. Scott Appleby und die daraus erwachsenen fünf Bände.

5 Dies wird besonders deutlich in Samuel Huntingtons (2003) Werk *Clash of Civilizations*, das, en passant, auf den formalen Glaubensinhalten von Religion aufbaut.

formalen Inhalten festgelegt. (Z.B. Fox 2013; Toft et al. 2011) Religiöse Akteure werden als ebensolche bezeichnet, weil sie sich mit einer Religion identifizieren und religiöse Terroristen seien ebensolche, weil ihre primären Ziele und Identitäten religiös wären. (Toft et al. 2011, 22–24) Solche Konzeptionen von Religion erscheinen oft als ausreichend, politikwissenschaftliche Aussagen darüber machen zu können, wo Religion eine Variable (z.B. religiöse Identitätsmerkmale; vgl. kritisch Hassner 2013) ein Indikator (z.B. Dichte der Affiliierung zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft innerhalb eines bestimmten geographischen Raumes; vgl. Fox 2004) oder ein Kontextfaktor (z.B. religiöse Autoritäten, die politische Strukturen bedienen; vgl. Juan 2010) ist.

Dieser Beitrag argumentiert, dass eine funktionale Analyse (von politischen Machtverhältnissen und religiösen Praktiken) und eine substantielle Analyse der intellektuellen Genealogie des jeweiligen Religionsverständnisses notwendig ist. (Vgl. auch Juergensmeyer/Sheikh 2013) Ob eine „Politikwissenschaft der Religion“ (Kettell 2014) notwendig ist, bleibt dahingestellt. Was jedoch notwendig ist, und darauf legt dieser Beitrag das Hauptaugenmerk, ist eine sozialwissenschaftliche Herangehensweise, die durch theologische, philosophische und anthropologische Auseinandersetzung mit Religion, Gewalt und Politik ergänzt wird. Aus der Vielzahl an alternativen konzeptionellen Herangehensweisen an Religion, Gewalt und Politik fokussiert dieser Beitrag auf einen interpretativen Ansatz, sowie die mimetische Theorie und deren Beiträge zu einem besseren Verständnis von Religion und Gewalt in einem Fragekontext von Politikwissenschaft und der Internationalen Politik, der die Analyse von Macht und Machtverhältnissen in den Mittelpunkt stellt.

Die verwendeten Beispiele beziehen sich fast durchgehend auf die vermeintlich „religiöse Gewalt“ (Gunning/Jackson 2011), die mit dem islamistischen Terrorismus sunnitischer Prägung assoziiert wird. Diese Fokussierung, die nicht als Fallstudie zu verstehen ist, hat zwei Ursachen. Erstens ist sie der aktuellen weltpolitischen Lage geschuldet. Der IS stellt die Sozialwissenschaften vor die Herausforderung, wie dieses Phänomen überhaupt zu verstehen ist. An diesem Beispiel wird zweitens deutlich, dass die Frage nach der Religiosität des IS eine relevante ist (Emon 2015; Wood 2015; McCants 2015b), die nicht nur auf den Islam zutrifft und es dem Beitrag daher in begrenztem Maß auch erlaubt generelle Aussagen über das Verständnis von Religion und Gewalt in der Politikwissenschaft und ihrer Subdisziplin, den Internationalen Beziehungen zu tätigen. (Z.B. Philpott 2013; 2009; Bellin 2008)

Dabei wird aufgezeigt, dass sich die Frage nach der Ambivalenz oder dem Janusgesicht von Religion nicht vorrangig stellt. Die Grundlage der Dekonstruktion gängiger sozialwissenschaftlicher Auffassungen von

Religion und Gewalt lassen sich in drei Thesen zusammenfassen. Erstens, Religion, wie sie sich in politischen Konflikten präsentiert, ist mehr „Hydra“ als „Janus“: sie hat so viele Ausprägungen, wie sich Menschen zu ihr bekennen und wie diese Menschen „ihre“ Religion in verschiedenen Kontexten interpretieren. Zweitens, der Ursprung von Religion, die Erfahrung des Sakralen, ist anthropologisch und theologisch betrachtet gewalttätiger Natur. Drittens, der Unterschied zwischen religiösen und säkularen Identitätsmerkmalen ist ein gradueller, kein prinzipieller. Vermeintlich säkulare politische Konzepte sind oftmals theologische.

Aus diesen drei Thesen ergeben sich Folgerungen, die den weiteren Verlauf des Beitrags strukturieren: Erstens, wenn Religion im Alltag und in politischen Kontexten unterschiedlich interpretiert wird, ist auch eine interpretative Methode angebracht. Zweitens, wenn der Ursprung von Religion, ein Kult, vielfach gewalttätig ist, sind dahingehende theoretische Konzeptionen von Religion wie die mimetischen Theorie zu berücksichtigen. Drittens schließlich, wenn die Unterschiede zwischen religiösen und säkularen Identitätsmerkmalen nur graduell, nicht aber prinzipiell sind, und die Grenze zwischen Politik und Religion nur eine vermutete ist, sind theoretische Ansätze, wie die Politische Theologie, als Ergänzung politikwissenschaftlicher Analysen zu verstehen.

Der Beitrag gliedert sich wie folgt: Zunächst werde ich auf die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt eingehen, um anschließend die gängigen Religionsbegriffe darzustellen. Dies betrifft vor allem die Unterscheidung zwischen substantiellen und funktionalen Auffassungen von Religion. Der darauffolgende Hauptteil stellt mit den interpretativen Methoden und der mimetischen Theorie zwei unterrepräsentierte wissenschaftliche Herangehensweisen an das Problemfeld Religion und Gewalt in Politikwissenschaft und den Internationalen Beziehungen vor.

2. Religion, Religiöse Zugehörigkeit und Gewalt

Gewalt mag – etwa in der christlichen Tradition – kein „Name Gottes“ sein. Das ist aber zunächst und vor allem eine theologische Aussage. In der Tat wurde aufgezeigt, dass Religion in der politischen Geschichte weit weniger gewalttätig war als gemeinhin angenommen. (Z.B. Armstrong 2014; Angenendt 2008; Schieder 2011) Wir können aber letztlich keine Aussage über die legitime Auslegung von Religion machen, da die Kontextfaktoren oft unzugänglich sind und eine Vorhersage nahezu unmöglich machen. Dies trifft auch auf die religionsinhärente Interpretation durch deren Mitglieder zu. Auch können wir uns wissenschaftlich dem Kern, dem „Wesen“ von Religion höchstens annähern. (Sheikh 2012, 376) Von

einem Set von Glaubensinhalten, von einer Theologie auf Identität und in Folge auf Handlungen zu schließen, greift zu kurz. Das Argument, dass Terroristen, die im Namen von Religion morden, Religion falsch verstanden haben und deshalb gar nicht dieser Religionsgemeinschaft angehören können, kann somit nicht bestehen. Islamistische Terroristen wie die selbst-erklärten Angehörigen des IS sind religiös, weil sie es von sich sagen und offensichtlich davon überzeugt sind. Genauso wie IRA-Terroristen Katholiken waren, weil sie es von sich selbst sagen. Auf das Wesen oder den Kern von Religion lässt sich aber daraus nicht schließen.⁶

Es ist erkenntnistheoretisch nicht zielführend, Religion a priori auf einen dogmatischen Kern zu reduzieren, den wir vermeintlich nur nachzulesen und auf eine bestimmte Art zu interpretieren brauchen, um daraus auf eine religiöse Identität und in Folge Handlungen schließen zu können. Religiöse – oder säkulare, politische – Identität ist nicht nur konstruiert. Sie ist auch die Funktion von unterschiedlichen Konfigurationen von Macht, die die Konstruktion dieser Kategorien umgeben:

What counts as religious, secular or political in any given context is not only socially constructed; it is a function of different configurations of power surrounding the construction of the categories – the religious, the secular and the political – and the boundaries between them. (Thomas 2014, 317)

Insofern ist der IS islamisch, auch wenn er gewaltbereite Fanatiker und keine weltoffenen, ökumenisch gesinnten Gläubige aus der ganzen Welt anzieht. Die Religion, die von ihm und seinem „Kalifen“ verkündet wird, (McCants 2015c) folgt einer bestimmten Interpretation, die Muslime auf der ganzen Welt zurückweisen können – und auch tun. Aber dies entbindet eine politikwissenschaftliche Analyse nicht davon, die Funktion der verschiedenen Konfigurationen von Macht und Ansprüche auf Interpretationshoheit über religiöse Texte und Traditionen zu ignorieren.⁷

6 „Members of the Islamic State are Muslims for the simple fact that they declare themselves to be so. Dismissing their profession of belief prevents us from dealing honestly with the inherent problems of reconciling religious doctrine with the realities of the modern world. But considering that most of its victims are also Muslims – as are most of the forces fighting and condemning the Islamic State – the group’s self-ascribed Islamic identity cannot be used to make any logical statement about Islam as a global religion.“ (Aslan 2014, o.S.)

7 „...pretending that it [der IS, Anm.] isn’t actually a religious, millenarian group, with theology that must be understood to be combated, has already led the United States to underestimate it and back foolish schemes to counter it. We’ll need to get acquainted with the Islamic State’s intellectual genealogy if we are to react in a way that will not strengthen it, but instead help it self-immolate in its own excessive zeal.“ (Wood 2015)

Gewiss ist der rasante Aufstieg des IS nicht so „mysteriös“ (Anonymous 2015) wie gemeinhin angenommen. Gerade die außergewöhnliche Quantität und Qualität der Anwendung von Gewalt ist ein Faktor, den die politikwissenschaftliche Forschung schon seit längerem beschreibt (z.B. Kalybas 2006; Malesevic 2008) und nichts spezifisch Islamistisches oder „Neues“ ist. Das Problem, das sich exemplarisch in der Auseinandersetzung über die Frage, ob der IS islamisch ist oder nicht (Emon 2015) stellt, ist, dass ein westlich-liberales Verständnis (Fish 1997) übersieht, dass Religion, Recht und Politik immer schon vermischt waren. (Vgl. z.B. Hurd 2015b; 2008; Walzer 2007, 147–167) Es ist somit beides notwendig: eine funktionale Analyse (von Machtverhältnissen und religiösen Praxen) und eine substantielle Analyse der intellektuellen Genealogie des Religionsverständnisses.⁸ Im Folgenden werde ich zunächst auf die unterschiedlichen Religionsbegriffe eingehen, wie sie primär in politikwissenschaftlichen Analysen verwendet werden. Dabei zeigt sich, dass der traditionelle Begriff von Religion durchaus berechtigt, aber die häufig anzutreffende Unterscheidung von substantiellem und funktionalem Religionsbegriff unzureichend ist.

3. Religionsbegriff(e)

Eines der gewichtigsten Probleme in der Untersuchung der Bedeutung von religiösen Werten, Glaubenssätzen etc. für politisches Handeln, gerade im Hinblick auf gewalttätiges Handeln, ist die Annahme, dass ein bestimmtes „set of beliefs“, eine bestimmte Theologie, ein bestimmtes politisches Verhalten hervorruft. Ob dies so ist und wenn ja dies auch sozialwissenschaftlich evident ist, lassen wir vorerst dahingestellt. Relevant ist in diesem Zusammenhang, dass diese Annahme auf zwei Problemkreise deutet: erstens die Fixierung der Sozialwissenschaften auf die Frage nach dem „Warum“ (z.B. „Warum erzeugt Religion Gewalt?“) und zweitens das Verlangen, eine religiöse Variable identifizieren zu können, von der aus man bestimmte Erscheinungsformen und Verhalten ableiten kann.⁹ Was sozial- und geisteswissenschaftliche Studien zu diesem Thema tendenziell übersehen, ist der Unterschied zwischen abstrakten Ideen, Glaubensinhalten, Doktrinen etc. (z.B. gerechter Krieg, Jihad, Pazifismus etc.) und „informellen religiösen Ideen, Praktiken, Symbolen oder sozialen Struk-

8 Bekanntestes Beispiel im Zusammenhang mit dem IS ist dessen „Theologie der Vergewaltigung“. (Callimachi 2015)

9 Dies rührt primär von einem positivistischen Wissenschaftsverständnis, gerade in der Disziplin der Internationalen Politik her, welches Ursache und Wirkung aufdecken will. Für Überblicke siehe Kurki (2008) sowie Hollis und Smith (1990). Internationale Politik wurde ursprünglich jedoch als praktische Philosophie und internationale Theorie verstanden. (Vgl. Bull 1966; Shapcott 2004; Brown 2012; Guilhot 2011; siehe auch Neumann 2014)

turen.“ (Hassner im Erscheinen)¹⁰ Dieses Verständnis (nicht Definition) von Religion und religiöser Praxis, verstanden als „Theologie“, mit anderen Worten ein substantieller Religionsbegriff, führte gerade in der Disziplin der Internationalen Beziehungen zu erkenntnistheoretischen Verengungen. (Thomas 2014, 315) Auch findet sich in Nachschlagwerken und Lexika der Politikwissenschaft häufig ein substantieller Religionsbegriff. (Liedhegener 2008) Im Wesentlichen handelt es sich dabei um angenommene, aber selten demonstrierte Kausalzusammenhänge (etwa im Fall von Religion und deren Anspruch auf Deutungshoheit lebensweltlicher Praxis als Ursache für Gewalt), (Rosato 2013) welche die Problematik eines solchen Religionsbegriffes ausmachen.¹¹ Ein substantielles Religionsverständnis (z.B. durch den Fokus auf bestimmte Inhalte einer Religion) und Kausalzusammenhänge zwischen religiösem Inhalt (etwa einer religiösen Vorschrift, Dogma, etc.) und Interpretation davon, sowie lebensweltlicher Praxen, sind somit nicht zwei unterschiedliche Probleme, sondern miteinander verknüpft.

Substantielle Dimensionen von Religion sind für sozialwissenschaftliche Analysen hilfreich, wenn sie in Beziehung zu einem sozialwissenschaftlichen Kontext stehen, mit anderen Worten, wenn eine Verbindung zwischen einer substantiellen Dimension und einer sozialen Praxis oder Konsequenz existiert. (Sheikh 2012, 377; Lynch 2009) Das Entscheidende ist nicht eine bestimmte Auffassung, Idee oder Ähnliches von Religion, sondern das, was damit gemacht wird. Funktionale Religionsbegriffe (z.B. Durkheim 1947; Luhmann 2002) hingegen sind hilfreich, wenn sie über die Funktion hinaus etwas über deren Inhalt auszusagen in der Lage sind.

Bei den beiden am weitest verbreiteten konzeptuellen Auffassungen von Religion – funktional/breit oder substantiell/eng – ist entscheidend, wie Identität, in dem Fall religiöse Identität, aufgefasst und konstruiert wird. Formale Identitätszuschreibungen sind notwendig, um Aussagen über den Einfluss von Religion auf politisches Verhalten machen zu können. (Fox 2003; 2008) Dennoch wird oftmals vorschnell von einem „identity tagging“, die Zuschreibung einer Identität aufgrund messbarer Größen (getauft, regelmäßiger Messbesuch etc.), kausal auf bestimmte Verhaltensmuster geschlossen. Identität, so der kleinste gemeinsame Nenner, kann definiert werden als:

a person's conception of which of his characteristics make him distinct from others according to his social role: is he a Lutheran, a Catholic, a German nationalist?

¹⁰ Hinsichtlich der Differenzierung von funktionalen und substantiellen Religionsbegriffen in der Internationalen Politik siehe Sheikh (2012) und Hassner (2013).

¹¹ Repräsentativ sind Studien zum Monotheismus. (Vgl. Assmann 2010; Manemann 2008a, 2008b)

Identities are made up in part of ideas, which people hold stably over the long term. A person with a Protestant identity, for instance, persists in holding Protestant ideas. (Philpott 2000, 217)

Aber Identitäten ändern sich: „Identities can change and do so when people come to hold new ideas and self-conceptions.“ (Philpott 2000, 217) Nach Michael Oakeshott (Oakeshott 1962, 170–171) etwa ist Identität nicht viel mehr als:

an unbroken rehearsal of contingencies, each at the mercy of circumstance and each significant in proportion to its familiarity. It is not a fortress into which we may retire, and the only means we have of defending it (that is, ourselves) against the hostile forces of change is in the open field of our experience.

Das Resultat, wenn Religion zu einem ausschließlichen Attribut von Identität gemacht wird, ist nicht selten, dass ein kausaler Zusammenhang zwischen der unabhängigen (der religiösen Identität) und der abhängigen Variable (z.B. politischer Konflikt) fehlt. (Hassner 2011, 47–51; 2013) Am Beispiel der protestantischen Reformation und ihres Einflusses auf die Entstehung des westfälischen (Staaten-)Systems illustriert Philpott (2000; 2001), wie Ideen Identitäten formen. Dieses Beispiel zeigt, dass es ein bestimmtes Set von Ideen, von Glaubensinhalten sein kann, welches eine kausale Ursache für eine bestimmte Handlungsoption darstellt. Dies wird besonders deutlich im vorherrschenden aber hinterfragten Narrativ, dass Religion, nachdem sie den dreißigjährigen Krieg verursacht habe, (Lynch 2014b, 89–90) mit seinem Ende und dem Entstehen des westfälischen Staaten-System in ihre Schranken verwiesen wurde. Demzufolge führte dieses aufgeklärte Narrativ zu der oftmals pauschalieren und wenig hinterfragten Annahme, Säkularisierung wäre eine notwendige Voraussetzung für Modernisierung und Demokratie. (Z.B. Berger 1999; 2014; Cavanaugh 2009; Hurd 2015a)

4. Alternative Ansätze

4.1 Interpretativ: Autonome Typen sozialer Aktion

Eine vielbemühte Argumentation in der politikwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Religion ist, dass das Konzept von Religion westlich-liberaler Natur ist und solcherart nicht universell anwendbar sei. (Z.B. Broucker/Hildebrandt 2008; Fitzgerald 2011; Cavanaugh 2009, 57–122) Martin Riesebrodt (2012, 21) hingegen plädiert für einen solchen, allgemeinen Religionsbegriff. Zu allen Zeiten haben Menschen zwischen charismatischen und „normalen“ Menschen unterschieden. Unser

westlich liberaler Begriff von Religion sei somit ein legitimer. Religion, so Riesebrodt (2012, 72), „is a complex of meaningful practices“. Er argumentiert nicht für ein Konzept von Religion, das philosophisch ist, das heißt, über den religiösen Diskurs reflektiert, sondern für die Etablierung eines Konzeptes, das einem Kontakt mit übermenschlichen Mächten Platz einräumt. (Riesebrodt 2012, 78) Das Zentrale an Religion, an jeglicher Form von Religion, ist ihr Heilsversprechen. Das funktionale Element von Religion, so der Befund von Riesebrodt, ist so verschieden wie ihre sozialen und politischen Elemente. Das, was sich durch die Zeit hindurch gehalten hat, ist ihr Heils-, ihr Erlösungsversprechen. Es geht bei Religion weniger um das Heilige, (Otto 1923) als vielmehr um die Praxen im Hinblick auf ihr Versprechen. (Riesebrodt 2012, XIII) Es ist dieser interpretative Ansatz, der für eine politikwissenschaftliche Analyse hilfreich ist. Dazu muss aber die Essenz von Religion von anderen sozialen Funktionen unterschieden werden.¹²

Ähnlich hat Hans Morgenthau (1956, 12) hinsichtlich der theoretischen Notwendigkeit der Autonomie des Begriffes des Politischen argumentiert. Diese limitierte Auffassung von Politik ist es jedoch, die das Verständnis von Macht in der Sphäre des Politischen ermöglicht, „without reducing politics to an undifferentiated sphere of violence, to distinguish legitimate forms of political power, to insulate the political sphere from physical violence, and to discern the social structures that such a strategy requires to be successful.“ (Williams 2004, 637) Das Politische ist eine Sphäre, in der fundamentale Bedeutungen und Interessen in Widerstreit stehen. (Morgenthau et al. 2012; Williams 2004, 644) Das trifft auch auf Religion als zu interpretierende Erfahrung und als Analysekatgorie zu.

Die Kopenhagener Schule hat sich über ihren theoretischen Ansatz der „securitization theory“ in ähnlicher Weise wie Riesebrodt religiösen und Morgenthau politischen Phänomenen genähert. Sicherheit ist in erster Linie ein Sprechakt mit unmittelbarer Auswirkung auf die internationale Politik. (Vgl. z.B. Buzan et al. 1998) „Securitization theory“ definiert Religion als Umgang „with the constitution of being through acts of faith.“ (Bagge Lausten/Waever 2000, 738) Damit befreit sie den allgemeinen Religionsbegriff von der Annahme, dass es sich um ein rein (funktional-) soziales Phänomen handle: „Religious discourse does not defend identity or community, but true faith, our possibility to worship the right gods the right way and – in some religions – thereby have a chance of salvation.“ (Bagge Lausten/Waever 2000, 709) Ebenso wie bei Riesebrodt ist hier die Praxis

des Gottesdienstes („worship“) im Hinblick auf Erlösung zentral. Glauben („faith“) ist somit das Bezugsobjekt („referent object“) und Sein („being“) das Überlebenskriterium. (Bagge Lausten/Waever 2000, 719)

Ähnlich wie Riesebrodt und die Kopenhagener Schule plädiert Cecelia Lynch (2009; 2014a) für eine interpretative (vgl. King et al. 1994, 36–43) Analyse religiöser Phänomene in der Tradition von Max Weber (1946, Part III). Religion mit Dogmen und Doktrinen, die niemals statisch sind, gleichzusetzen, greife zu kurz. Eine politikwissenschaftliche Analyse von Religion sei eine „contextual analysis of religious belief situated vis-à-vis politics, economics, culture, and historical factors.“ (Lynch 2009, 401) Dieser neo-Weberianische Ansatz macht keine a-priori Annahmen über Religion und Gewalt. Vielmehr wird untersucht, was die Richtlinien in spezifischen Situationen sind und wie sie interpretiert werden.¹³ „Religion“ bzw. Religiosität wird dabei als gelebte Praxis im Sinne von Alasdair MacIntyre (1995) interpretiert. (Lynch 2014a, 280–281) Ähnliche theoretische Arbeiten, etwa von Scott Thomas (2005; 2010), betonen auf derselben Argumentationsgrundlage die Bedeutung der Identifikation von Praktiken in Traditionen (MacIntyre 1984):

Rather than develop a cosmopolitan ethic of global hospitality, taking religious and cultural pluralism seriously means identifying those practices of particular religious and cultural traditions, the virtues necessary to sustain them, and cultivating and supporting them. (Thomas 2000, 841)

Ron Hassner (im Erscheinen) illustriert die Möglichkeiten der Anwendbarkeit eines interpretativen Ansatzes für die Sozialwissenschaft, der über eine funktional-substanzielle Unterscheidung hinausgeht. Historische Quellen konnten zeigen, dass viele der katholischen britischen Militärggeistlichen im Ersten Weltkrieg, obwohl explizit dazu angehalten sich nicht im Frontbereich aufzuhalten, diese Befehle ignoriert haben. Obwohl es deutlich mehr anglikanische Militärggeistliche als katholische

¹² „Religion can be grasped theoretically only if its specific meaning clearly distinguishes it from other types of social action. This specific meaning lies in its relation to personal or impersonal superhuman powers, that is, to powers that control or influence what escapes human control.“ (Riesebrodt 2012, 71)

¹³ Lynch (2014a) illustriert den Gehalt ihrer Analyse von Praktiken in Tradition am Beispiel der Entwicklung katholischer Theologie im Gefolge der Conquista in Südamerika. Francisco de Vitorias Verständnis des Gemeinwohls etwa „was shaped not only by an affirmation of the humanity of the Amerindian ‚other‘ and the ‚right‘ of the Church to evangelize, but also by his support of the Spanish monarchy and articulation of emergent cosmopolitanism, especially for economic benefit. (...)“ (Lynch (2014a, 285) „The writings of Vitoria, S epulveda, and Las Casas, moreover, reveal multiple intersecting tendencies regarding Christian ethics on the relationship between violence, the state or empire, and the common good. The ethical struggles of Las Casas, in particular, represented a microcosm of the forms of popular casuistry taking place among missionaries throughout the Americas and much of Asia. The trinity of ‚conquest, colonization and conversion‘ was not questioned by most missionaries, although some deplored the use of violence to attain it.“ (Lynch 2014a, 287)

liche gab, fanden ungleich mehr katholische den Tod durch Feindeinwirkung an der Front als andere. Hassner schließt daraus, dass es die religiösen Praxen und nicht Theologien oder ein extremistischer Glaube war, der zu einem bestimmten Ergebnis geführt hat. Vielmehr ging es um das, was die Geistlichen mit ihrem Körper tatsächlich aufgrund von Religion gemacht haben – die damals noch übliche letzte Ölung. Für diese Praxis riskierten katholische Feldgeistliche ihr Leben an der Front und verloren es häufig gerade durch die Folgen dieser Praxis.

4.2 Mimetische Theorie: Gewalt als Ursprung von Kultur

Eingangs wurde angesprochen, dass die politikwissenschaftliche Diskussion über Religion und Gewalt die Distinktion zwischen „der Religion“ und „dem Sakralen“ übersieht. Religion ist die lebensweltliche Gestaltung der Erfahrung des Sakralen. Das Sakrale, das Heilige, ist zu unterscheiden vom Profanen, „dem sich vor dem Tempel befindlichen“. Es ist das Erschreckende und Faszinierende zugleich, wie Rudolf Otto (1923) ausgeführt hat. Um dieses Phänomen besser erfassen zu können, ist neben interpretativen und neo-weberianischen Ansätzen eine dritte Theorie hilfreich: die mimetische Theorie, wie sie vor allem René Girard (1979; 1986; 2001) geprägt hat. Es ist primär eine Theorie der Ursprünge von Religion indem sie die Persistenz des Phänomens von Gewalt und Religion mit den Ursprüngen von Kultur, Gesellschaft und Gewalt verbindet (Palaver 2013) Für Girard (1979, 31) ist Gewalt das „Herz“ und die geheime „Seele“ des Sakralen. Es gibt somit nur eine Seite des Sakralen. Die mimetische Theorie geht davon aus, dass unser Begehren kein autonomes, sondern ein sozial und kulturell konstruiertes ist. Daher begehren wir das, was andere begehren, was zu Konflikten führt. Rivalitäten in Begehrlichkeiten sind die Ursache von Konflikten, nicht Aggression. Für Girard ist das Sakrale immer gewalttätig, weil es auf einem Gründungsmord beruht (wie bei fast allen Religionsgemeinschaften). Da Menschen ihr eigenes Begehren an anderen orientieren, kommt es zur mimetischen Krise. Diese wird durch den Sündenbockmechanismus gelöst. Der Sündenbock wird geopfert und dadurch geheiligt. Ihm wird Schuld zugesprochen, aber gleichzeitig auch Heil. Für Thomas Hobbes (2007) beruht auch die Entstehung des Staates auf diesem Mechanismus. Der Krieg aller gegen alle richtet sich auf alle gegen einen.¹⁴

14 „In any society, violence and the sacred are central to the foundations of culture, religion and solidarity – for without *some* concept of the sacred, without something being made sacred – a flag, the nation, the state, a race, an ethnic group, a class, a political party, an idea (socialism, capitalism, Marxism), an institution, a constitution, an individual or, indeed, the living God, without something people are willing to make sacred – to sacrifice for or be willing to sacrifice others for – a society cannot exist; it would tear itself to

Die oben angeführte Kopenhagener Schule der „securitization theory“, die funktionale und substantielle Religionsbegriffe zusammenführt, eröffnet auch der mimetischen Theorie einen Erklärungsanschluss. Der existenzielle Mangel an Sein („being“) ist es, der zum mimetischen Begehren und schließlich zum Konflikt führt, der über den Sündenbockmechanismus reguliert wird. (Bagge Lausten/Waever 2000, 723; Troy 2012, 53–62)¹⁵

Der Ursprung von Religion, das Sakrale, ist für die mimetische Theorie gewalttätiger Natur. Religion fungiert als Kanalisation dieser Gewalt. Der Ursprung menschlichen Zusammenlebens ist (Girard 2006) nicht Ordnung, sondern Unordnung. (Vgl. z.B. auch Enzensberger 1993; Hondrich 2002) Die Mechanismen, wie dieser Unordnung beizukommen versucht wird, sind im vermeintlich säkularen Bereich dieselben. Der Sündenbockmechanismus etwa hat eine soziale Funktion, um Gesellschaften zusammenzuhalten und Selbstaufopferungsbereitschaft (Fierke 2012) ist keineswegs nur ein religiöses Phänomen. (Marvin/Ingle 1999; Gunning/Jackson 2011) Der Opferdiskurs und dessen Rhetorik in der Politik (z.B. Münkler/Fischer 2000; Jacoby 2015; Wydra 2013) sind jedoch nicht ohne theo-politische Referenzen zu verstehen. Wenn schon „normale“ Begriffe häufig säkularisierte theologische Begriffe sind (Schmitt 2004), dann umso mehr Begriffe und Praxen im Kontext von Gewalt. Auf der anderen Seite: den IS oder Gewalttaten die durch Religion gerechtfertigt werden zu verstehen, lässt sich nicht auf die Essenz von – wie auch immer falsch verstandenen – religiösen Inhalten reduzieren. Es muss vor allem in der Entwicklung und Interpretation der verschiedenen Theologien (d.h. substantiell), in ihrer Auseinandersetzung mit anderen politischen Mächten und Kontexten (d.h. funktional i.S. einer sozial- und religionswissenschaftlichen Analyse) gesehen werden. (Cavanaugh 2009, 230)

Die mimetische Theorie eröffnet einen Weg, das Konzept der religiösen Gewalt – im Unterschied zur säkularen Gewalt – zu hinterfragen. Sie tut dies, indem sie für eine stärkere Betonung eines funktionalen Religionsbegriffes argumentiert. Gewalt, in diesem Fall religiöse Gewalt, ist nicht originär in mimetischem Begehren enthalten. Vielmehr ist es umgekehrt: Gewalt ist das Nebenprodukt von mimetischem Begehren. (Thomas 2014, 316) Der Unterschied zum säkularen Nationalismus etwa ist daher nur ein gradueller, kein prinzipieller. Es gibt keine Gewähr anzunehmen, dass „the commitment of a U.S. marine – semper fidelis – is any less ‚intense‘ than that of a Hamas militant, as if such a thing could be

pieces. Violence is channelled in domestic society (inwards on a common scapegoat) and in foreign policy (outwards on a common enemy). Unfortunately, globalisation enables both forms of scapegoating violence to intersect and reinforce each other.” (Thomas 2014, 314)

15 Deshalb auch die Ähnlichkeit zwischen Girards und Kierkegaards Werk. (Vgl. Bellinger 1996)

measured.“ (Cavanaugh 2009, 32) Das Problem der Sozialwissenschaften diesen Umstand anzuerkennen, so Girard (1979, 144), ist folgendes:

In the traditional view [der Sozialwissenschaften] the object comes first, followed by human desires that converge independently on the object. Last of all comes violence, a fortuitous consequence of the convergence. ... we must invert the usual order of things in order to appreciate the import of tragic rivalry.

Menschen in politischen und sozialen Gemeinschaften, etwa in einem Staat, wollen mehr als nur überleben und richten ihr Begehren dabei nach dem anderer aus. Selbiges trifft nicht nur auf die einzelnen Mitglieder zu, sondern auch auf deren abstrakte Repräsentation. Dabei ist nicht das Objekt des Begehrens zentral, sondern die Imitation des Begehrens des Anderen. Je ähnlicher uns aber der Andere ist, desto schwieriger wird es, sich von ihm abzugrenzen. Das, was Sigmund Freud den „Narzissmus des kleinen Unterschieds“ genannt hat (Blok 1998), ist es, was Konflikte, zumal Identitätskonflikte, besonders intensiv und meist gewalttätig werden lässt. (Vgl. Gurr 1970; Davies 1962; siehe auch Bourdieu 1984) Nichts anderes zeigen Bürgerkriege und vermeintliche Religionskriege, die vor allem innerhalb einer Religionsgemeinschaft ausgetragen werden und auch dort die meisten Opfer finden.

Hans Morgenthau hat in der Disziplin der Internationalen Politik in eine ähnliche Richtung gedacht, die nicht nur für die Internationale Politik, sondern für jegliche Politikanalyse relevant ist. Die Ursache von Konflikt ist für ihn das Verlangen nach Macht gegenüber anderen. Das Verlangen nach Macht ist mehr als das Streben nach Sicherheit. Das Verlangen nach Macht

concerns itself ... with his position among his fellows once his survival has been secured. Consequently, the selfishness of man has limits; his will to power has none. For while man's vital needs are capable of satisfaction, his lust for power would be satisfied only if the last man became an object of his domination, there being nobody above or beside him, that is, if he became like God. ... This lust for power manifests itself as the desire to maintain the range of one's own person with regard to others, to increase it, or to demonstrate it. In whatever disguises it may appear, its ultimate essence and aim is in one of these particular references of one person to others. Centered as it is upon the person of the actor in relation to others, the desire for power is closely related to the selfishness of which we have spoken but is not identical with it. (Morgenthau 1945, 13)

Daher hat Morgenthau (1956, 12) für eine Autonomie des Begriffes des Politischen argumentiert. Diese scheinbar

limitierte Auffassung von Politik ist es, die das Verständnis von Macht in der Sphäre des Politischen ermöglicht, „without reducing politics to an undifferentiated sphere of violence, to distinguish legitimate forms of political power, to insulate the political sphere from physical violence, and to discern the social structures that such a strategy requires to be successful.“ (Williams 2004, 637) Das Politische ist eine Sphäre, in der fundamentale Bedeutungen von Prinzipien (der soziale, intersubjektive Aspekt) und Interessen (der instrumentelle Aspekt) in Widerstreit stehen (Williams 2004, 644; Morgenthau et al. 2012) Das trifft auch auf Religion als zu interpretierende Erfahrung wie auch als Analyse-kategorie zu.¹⁶

5. Fazit

Der Beitrag begann mit drei Thesen: Erstens, eine eindeutige Fassung bzw. Definition von Religion ist nicht möglich, da sie in der lebensweltlichen Praxis unterschiedlich interpretiert wird. Zweitens, der Ursprung von Religion, das Sakrale, ist grundsätzlich gewalttätig. Drittens, die Unterschiede zwischen religiösen und säkularen Identitätsmerkmalen sowie zwischen Religion und Politik sind graduelle, nicht prinzipielle. Religiöse Werte können nicht verhandelt werden, weil sie absolut sind, so die Annahme von liberalen Theorien. (Vgl. z.B. Fukuyama 2004, 30) Dennoch zeigt die Praxis ein anderes Bild. Religiöse Identität kann absolut gesetzt werden und „devoted actors“ (Atran 2008; 2012; 2013) folgen keiner aufgeklärten Rationalität in einem westlich, liberalen Verständnis.¹⁷ Genauso kann aber säkulare Identität absolut gesetzt werden. Erkenntnistheoretisch ist es daher notwendig, die Trennung zwischen substantiellem und funktionalem Religionsbegriff in Frage zu stellen.

Substantielle Religionsbegriffe sind – gerade in der Politikwissenschaft – nach wie vor vorherrschend. Wie aber gezeigt wurde, ist der Unterschied zur politischen Sphäre nur ein gradueller, kein prinzipieller. Wenn Religion vor allem unter funktionalen Gesichtspunkten definiert und verstanden wird, gibt es keinen Unterschied zu Nationalismen etc. Wenn Religion vor allem unter substantiellen Gesichtspunkten definiert und verstanden wird, ist der Unterschied zur Politik ein absoluter und eine politikwissenschaftliche Auseinandersetzung mit Religion überflüssig. Talal Assad (2009, 20) etwa

¹⁶ Eine andere Strömung des Realismus in der Internationalen Politik, die Englische Schule, macht genau aus dem Grund darauf aufmerksam, dass viel Aktivität in der (internationalen) Politik mehr instrumentell denn sozial ist. (Navari 2011, 620; Jackson 2000, 113–114) „Instrumentell“ meint in diesem Zusammenhang rein aus Eigeninteresse (Machiavellistisch), „sozial“ hingegen meint an bestimmte Regeln und Normen gebunden.

¹⁷ Nach Atran kann aber auch mit solchen Akteuren verhandelt werden, wenn auf deren, ihnen eigene Rationalität eingegangen wird.

zeigt durch sein Konzept einer diskursiven Tradition, dass der Islam nicht nur aus sozialen Strukturen oder einer Sammlung von Glaubensinhalten, Moralvorstellungen etc. besteht, sondern eine Tradition ist: „A tradition consists essentially of discourses that seek to instruct practitioners regarding the correct form and purpose of a given practice that, precisely because it is established, has a history.“ Gerade darin zeigt sich, dass Religion nicht nur zwei (Janus-)Gesichter hat, sondern genauso viele, wie es Menschen gibt, die sie interpretieren. Und wenn eine Interpretation und deren lebensweltliche Gestaltung verschwindet, taucht, gleich einer Hydra, eine andere auf.

Literatur

- Angenendt, Arnold* (2008). *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster.
- Anonymous* (2015). *The Mystery of ISIS*, in: *The New York Review of Books* (August 13). Internet: <http://www.nybooks.com/articles/archives/2015/aug/13/mystery-isis/>. (Zugriff: 20. Jänner 2016).
- Appleby, Scott R.* (2000). *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*, Lanham MD.
- Armstrong, Karen* (2014). *Fields of blood. Religion and the history of violence*, London.
- Asad, Talad* (2009). *The Idea of an Anthropology of Islam*, in: *Qui Parle*, Vol. 17(2), 1–30.
- Aslan, Reza* (2014). *Bill Maher Isn't the Only One Who Misunderstands Religion*, in: *The New York Times*. Internet: <http://goo.gl/Aw6Crn> (Zugriff: 20. Jänner 2016).
- Assmann, Jan* (2010). *The Price of Monotheism*, Stanford, Calif.
- Atran, S./J. Ginges* (2012). *Religious and Sacred Imperatives in Human Conflict*, in: *Science*, Vol. 336(6083), 855–857.
- Atran, Scott/Robert Axelrod* (2008). *Reframing Sacred Values*, in: *Negotiation Journal*, Vol. 24(3), 221–246.
- Bagge Lausten, Carsten/Ole Waever* (2000). *In Defence of Religion. Sacred Referent Objects for Securitization*, in: *Millennium – Journal of International Studies*, Vol. 29(3), 705–739.
- Bellin, Eva* (2008). *Faith in Politics. New Trends in the Study of Religion and Politics*, in: *World Politics*, Vol. 60(2), 315–347.
- Bellinger, Charles K.* (1996). *“The Crowd is Untruth”. A Comparison of Kierkegaard and Girard*, in: *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Vol. 3, 103–119.
- Berger, Peter L. (Hg.)* (1999). *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington, DC.
- Berger, Peter L.* (2014). *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Boston.
- Blok, Anton* (1998). *The Narcissism of Minor Differences*, in: *European Journal of Social Theory*, Vol. 1(1), 33–56.
- Bourdieu, Pierre* (1984). *Distinction. A social critique of the judgement of taste*. trans. Richard Nice, London.
- Brocker, Manfred/Mathias Hildebrandt* (Hg.) (2008). *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte*, Wiesbaden.
- Brown, Chris* (2012). *The ‘Practice Turn’, Phronesis and Classical Realism. Towards a Phronetic International Political Theory?*, in: *Millennium – Journal of International Studies*, Vol. 40(3), 439–456.
- Bull, Hedley* (1966). *International Theory. The Case for a Classical Approach*, in: *World Politics*, Vol. 18(3), 361–377.
- Buzan, Barry/Ole Waever/Jaap de Wilde* (1998). *Security: A New Framework for Analysis*, Boulder.
- Callimachi, Rukmini* (2015). *ISIS Enshrines a Theology of Rape. Claiming the Quran’s support, the Islamic State codifies sex slavery in conquered regions of Iraq and Syria and uses the practice as a recruiting tool*, in: *The New York Times*. Internet: <http://goo.gl/xU5xK4>.
- Cavanaugh, William T.* (2009). *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford.
- Davies, James C.* (1962). *Towards a theory of revolution*, in: *American Sociological Review*, Vol. 27(1), 5–19.
- Durkheim, Emile* (1947). *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated by Joseph Ward Swain, New York.
- Emon, Anver* (2015). *Is ISIS Islamic? Why it matters for the study of Islam. The Immanent Frame. Secularism, Religion, and the Public Sphere*. Internet: <http://goo.gl/QPiwFU> (Zugriff: 20. Jänner 2016).
- Enzensberger, Hans Magnus* (1993). *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt am Main.
- Fierke, Karin M.* (2012). *Political self-sacrifice. Agency, body and emotion in international relations*, New York.
- Fish, Stanley* (1997). *Boutique Multiculturalism, or Why Liberals Are Incapable of Thinking about Hate Speech*, in: *Critical Inquiry*, Vol. 23(2), 378–395.
- Fitzgerald, Timothy* (2011). *Religion and Politics in International Relations. The Modern Myth*, New York.
- Fox, Jonathan* (2003). *State Failure and the Clash of Civilisations. An Examination of the Magnitude and Extent of Domestic Civilizational Conflict from 1950 to 1996*, in: *Australian Journal of Political Science*, Vol. 38(2), 195–213.
- Fox, Jonathan* (2004). *Religion and State Failure. An Examination of the Extent and Magnitude of Religious*

- Conflicts from 1950–1996, in: *International Political Science Review*, Vol. 25(1), 55–76.
- Fox, Jonathan (2008). *A World Survey of Religion and the State*, Cambridge.
- Fox, Jonathan (2013). *An Introduction to Religion and Politics. Theory & Practice*, New York.
- Fukuyama, Francis (2004). History and September 11, in: Ken Booth/Timothy Dunne (Hg.): *Worlds in Collision. Terror and the Future of Global Order*, Basingstoke, 27–36.
- Ginges, Jeremy/Scott Atran (2013). Sacred Values and Cultural Conflict, in: Michele J. Gelfand/Chi-yue Chiu/Ying-yi Hong (Hg.): *Advances in Culture and Psychology*, Volume 4, Oxford, 273–301.
- Girard, René (1979). *Violence and the sacred*, Baltimore.
- Girard, René (1986). *The Scapegoat*, Baltimore Md.
- Girard, René (2001). I see Satan Fall like Lightning. Trans. by James G. Williams, Maryknoll N.Y.
- Girard, René (2006). *Das Heilige und die Gewalt*, Düsseldorf/Zürich.
- Guilhot, Nicolas (Hg.) (2011). *The Invention of International Relations Theory. Realism, the Rockefeller Foundation, and the 1954 Conference on Theory*, New York.
- Gunning, Jeroen/Richard Jackson (2011). What's so 'religious' about 'religious terrorism'?, in: *Critical Studies on Terrorism*, Vol. 4(3), 369–388.
- Gurr, Ted Robert (1970). *Why Men Rebel*, Princeton N.J.
- Hassner, Ron (im Erscheinen). *Religion on the Battlefield*, Ithaca.
- Hassner, Ron E. (2011). Religion and International Affairs. The State of the Art, in: Patrick James (Hg.): *Religion, identity, and global governance. Ideas, evidence and practice*, Toronto, 37–56.
- Hassner, Ron E. (2013). Religion as a Variable, in: *Religion and International Relations. A Primer for Research*, 68–86.
- Hobbes, Thomas (2007). *Leviathan. Erster und zweiter Teil*, Stuttgart.
- Hollis, Martin/Steve Smith (1990). *Explaining and understanding international relations*, Oxford/New York.
- Hondrich, Karl Otto (2002). *Wieder Krieg*, Frankfurt a.M.
- Huntington, Samuel P. (2003). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York.
- Hurd, Elizabeth Shakman (2008). *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton.
- Hurd, Elizabeth Shakman (2015a). *Beyond religious freedom. The new global politics of religion*, Princeton, New Jersey.
- Hurd, Elizabeth Shakman (2015b). How international relations got religion, and got it wrong. Internet: <http://goo.gl/5zsrqU> (Zugriff: 20. Jänner 2016).
- Jackson, Robert (2000). *The Global Covenant. Human Conduct in a World of States*, New York.
- Jacoby, T. A. (2015). A Theory of Victimhood. Politics, Conflict and the Construction of Victim-based Identity, in: *Millennium – Journal of International Studies*, Vol. 43(2), 511–530.
- Juan, Alexander de (2010). Innerstaatliche Gewaltkonflikte unter dem Banner der Religion. Die Rolle politischer und religiöser Eliten, Baden-Baden.
- Juergensmeyer, Mark/Mona Kanwal Sheikh (2013). A Sociotheological Approach to Understanding Religious Violence, in: Mark Juergensmeyer/Margo Kitts/Michael K. Jerryson (Hg.): *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, Oxford, 620–644.
- Kalybas, Stathis N. (2006). *The logic of violence in civil war*, Cambridge.
- Kettell, Steven (2014). Do We Need a 'Political Science of Religion'?, in: *Political Studies Review*, n/a.
- King, Gary/Robert O. Keohane/Sidney Verba (1994). *Designing social inquiry. Scientific inference in qualitative research*, Princeton, N.J.
- Kratochwil, Friedrich (2005). Religion and (Inter-)National Politics. On the Heuristics of Identities, Structures, and Agents, in: *Alternatives: Global, Local, Political*, Vol. 30(2), 113–140.
- Küng, Hans/Karl J. Kuschel (1993). *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*, München.
- Kurki, Milja (2008). *Causation in international relations. Reclaiming causal analysis*, Cambridge, New York.
- Liedhegener, Antonius (2008). Religion in der vergleichenden Politikwissenschaft. Begriffe – Konzepte – Forschungsfelder, in: Mathias Hildebrandt/Manfred Brocker (Hg.): *Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden, 179–196.
- Luhmann, Niklas (2002). *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.
- Lynch, Cecelia (2009). A Neo-Weberian Approach to Religion in International Politics, in: *International Theory*, Vol. 1(3), 381–408.
- Lynch, Cecelia (2014a). A Neo-Weberian Approach to Studying Religion and Violence, in: *Millennium – Journal of International Studies*, Vol. 43(1), 273–290.
- Lynch, Cecelia (2014b). *Interpreting international politics*, New York.
- MacIntyre, Alasdair (1984). *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame Ind.
- MacIntyre, Alasdair (1995). *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a.M./New York.
- Malesevic, Sinisa (2008). The Sociology of New Wars? Assessing the Causes and Objectives of Contemporary Violent Conflicts, in: *International Political Sociology*(2), 97–112.
- Manemann, Jürgen (2008a). Monotheismus und Demokratie. Eine Standortbestimmung, in: Wolfgang Pa-laver/Roman Siebenrock/Dietmar Regensburger (Hg.):

- Westliche Moderne, Christentum und Islam. Gewalt als Anfrage an monotheistische Religionen, Innsbruck, 59–76.
- Manemann, Jürgen* (2008b). Über Freunde und Feinde. Brüderlichkeit Gottes, Kevelaer.
- Marvin, Carolyn/David W. Ingle* (1999). Blood sacrifice and the nation. Totem rituals and the American flag, Cambridge/New York.
- McCants, William* (2015a). Islamic Scripture Is Not the Problem. And Funding Muslim Reformers Is Not the Solution, in: *Foreign Affairs*, July/August.
- McCants, William* (2015b). The ISIS apocalypse. The history, strategy, and doomsday vision of the Islamic State.
- McCants, William* (2015c). The Believer. How an introvert with a passion for religion and soccer became Abu Bakr Al-Baghdadi leader of the Islamic state. Internet: <http://goo.gl/uwnNLb> (Zugriff: 4. Februar 2016).
- Morgenthau, Hans J.* (1945). The Evil of Politics and the Ethics of Evil, in: *Ethics*, Vol. 56(1), 1–18.
- Morgenthau, Hans J.* (1956). *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace*, New York.
- Morgenthau, Hans J./Hartmut Behr/Felix Rösch/Maeva Vidal* (2012). *The Concept of the Political*, Houndmills/New York.
- Münkler, Herfried/Karsten Fischer* (2000). „Nothing to kill or die for...“. Überlegungen zu einer politischen Theorie des Opfers, in: *Leviathan*, Vol. 28(3), 343–362.
- Navari, Cornelia* (2011). The concept of practice in the English School, in: *European Journal of International Relations*, Vol. 17(4), 611–630.
- Neumann, Iver B.* (2014). International Relations as a Social Science, in: *Millennium – Journal of International Studies*, Vol. 43(1), 330–350.
- Oakeshott, Michael* (1962). *Rationalism in Politics and Other Essays*, London.
- Otto, Rudolph* (1923). *The Idea of the Holy*, London.
- Palaver, Wolfgang* (2013). Mimetic Theories of Religion and Violence, in: *Mark Juergensmeyer/Margo Kitts/Michael K. Jerryson* (Hg.): *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, Oxford, 533–553.
- Philpott, Daniel* (2000). The Religious Roots of Modern International Relations, in: *World Politics*, Vol. 52(2), 206–245.
- Philpott, Daniel* (2001). *Revolutions in Sovereignty. How Ideas shaped Modern International Relations*, Princeton.
- Philpott, Daniel* (2009). Has the Study of Global Politics Found Religion?, in: *Annual Review of Political Science*, Vol. 12, 183–202.
- Philpott, Daniel* (2013). Religion and Violence from a Political Science Perspective, in: *Mark Juergensmeyer/Margo Kitts/Michael K. Jerryson* (Hg.): *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, Oxford, 397–409.
- Riesebrodt, Martin* (2012). *The promise of salvation. A theory of religion*, Chicago.
- Robinson, Martin* (2014). British terrorists from Birmingham bought ‘Islam for Dummies’ book before travelling to Syria to join rebel fighters in jihad, in: *MailOnline*. Internet: <http://goo.gl/NTcDjP> (Zugriff: 30. Jänner 2015).
- Rosato, Sebastian* (2013). The Sufficiency of secular International Relations Theory, in: *Religion and International Relations. A Primer for Research*, 176–183.
- Schäfer, Heinrich* (2004). The Janus Face of Religion. On the Religious Factor in ‘New Wars’, in: *Numen: International Review for the History of Religions*, Vol. 51(4), 407–431.
- Schieder, Rolf* (2011). *Sind Religionen gefährlich? Religionspolitische Perspektiven für das 21. Jahrhundert*, Berlin.
- Schmitt, Carl* (2004). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin.
- Shapcott, Richard* (2004). IR as Practical Philosophy. Defining a ‘Classical Approach’, in: *British Journal of Politics and International Relations*, Vol. 6, 271–291.
- Sheikh, Mona Kanwal* (2012). How does religion matter? Pathways to religion in International Relations, in: *Review of International Studies*, Vol. 38(2), 365–392.
- The White House* (2001). “Islam is Peace” Says President. Remarks by the President at Islamic Center of Washington D.C., Washington D.C.
- The White House* (2015). Address to the Nation by the President, Washington D.C.
- Thomas, Scott M.* (2000). Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously. The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society, in: *Millennium*, Vol. 29(3), 815–841.
- 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.
- Thomas, Scott M.* (2010). Living Critically and ‘Living Faithfully’ in a Global Age. Justice, Emancipation and the Political Theology of International Relations, in: *Millennium – Journal of International Studies*, Vol. 39(2), 505–524.
- Thomas, Scott M.* (2014). Culture, Religion and Violence. Rene Girard’s Mimetic Theory, in: *Millennium – Journal of International Studies*, Vol. 43(1), 308–327.
- Toft, Monica Duffy/Daniel Philpott/Timothy Samuel Shah* (2011). *God’s Century. Resurgent Religion and Global Politics*, New York.
- Troy, Jodok* (2012). *Christian Approaches to International Affairs*, Houndmills/New York.
- Walzer, Michael* (2007). *Thinking Politically. Essays in Political Theory*. Selected, edited, and with an introduction by D. Miller, New Haven.

- Weber, Max/Hans Heinrich Gerth/C. Wright Mills* (1946). From Max Weber. *Essays in Sociology*. Trans. and ed., New York.
- Weingardt, Markus A.* (2007). *Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten*, Stuttgart.
- Williams, Michael C.* (2004). Why Ideas Matter in International Relations. Hans Morgenthau, *Classical Realism, and the Moral Construction of Power Politics*, in: *International Organization*, Vol. 58(4), 633–665.
- Wood, Graeme* (2015). What ISIS really wants, in: *The Atlantic* (3). Internet: <http://goo.gl/6ypNJh> (Zugriff: 20. Jänner 2016).
- Wydra, Harald* (2013). Victims and new wars, in: *Cambridge Review of International Affairs*, Vol. 26(1), 161–180.

Autor

Dr. Jodok Troy ist Projektleiter am Institut für Politikwissenschaft der Universität Innsbruck. Er war Gastforscher am *Center for Peace and Security Studies* an der Georgetown Universität, USA sowie Affiliated Scholar am *Swedish National Defence College*. Seine Forschung wurde durch verschiedenste Drittmittel finanziert. Er ist der Autor von *Christian Approaches to International Affairs* (2012) sowie anderer Monographien und Zeitschriftenbeiträgen im Bereich der internationalen Politik, Religion und Ethik sowie Herausgeber mehrerer Sammelbände.