

Maximilian Lakitsch

Religion und Konflikt in den Internationalen Beziehungen

Herausforderung Naher Osten und Nordafrika

DEUTSCH

ABSTRACT 

Religion ist gegenwärtig in mehr als die Hälfte aller Konflikte weltweit involviert. Das ist nicht zuletzt deshalb von Bedeutung, da der Faktor Religion in Konflikten einen oftmals signifikant gewaltsteigernden Einfluss hat. Der Artikel skizziert einige Überlegungen zur Religion als Konfliktfaktor in den Internationalen Beziehungen. Dabei liegt der geographische Schwerpunkt mit Nordafrika und dem Nahen Osten auf jener Region, in welcher diese Konflikte am häufigsten sind. Nach einer Erörterung über die Möglichkeiten und Grundzüge einer adäquaten Analyse von Religion in ihrer konfliktantreibenden Rolle, werden exemplarisch einige Beispiele aus dem Nahen Osten und Nordafrika beschrieben. In einem nächsten Schritt wird auf dieser Grundlage auf die Relevanz von Religion als Friedensfaktor eingegangen. Der abschließende Teil des Textes geht auf die Notwendigkeit der Einbettung jedes lokalen und nationalen Befundes in seinen größeren regionalen und internationalen Kontext ein. So werden schließlich einige Grundlinien für eine Integration von Religion in eine Theorie der Internationalen Beziehungen umrissen.

ENGLISH

Religion is currently involved in more than half of all conflicts worldwide. That is noteworthy not least due to the fact that religion often is of significant conflict-driving influence. The article sketches some thoughts on religion as a conflict factor in International Relations. Its geographic focus is the Middle East and North Africa which is also the region where most of those conflicts are located. Following a few remarks on the possibilities and fundamentals of a comprehensive analysis of religion as a conflict-driving element, the text will describe related cases from the region. On this foundation, religion will be portrayed in its potential as a peace factor. Still, most of those phenomena are embedded in

bigger regional and international dynamics that have to be studied systematically in order to better understand their national manifestations. Eventually, the text will sketch some basic ideas on how to integrate religion into a theory of International relations.

| BIOGRAPHY

Maximilian Lakitsch ist Post Doc-Universitätsassistent am Fachbereich Politik- und Rechtswissenschaftliche Systemvergleichung (Institut für Rechtswissenschaftliche Grundlagen) an der Karl-Franzens-Universität Graz. Davor hat er bei entwicklungspolitischen sowie wissenschaftlichen NGOs in Österreich und Beirut gearbeitet und war zuletzt wissenschaftlicher Mitarbeiter am Österreichischen Studienzentrum für Frieden und Konfliktlösung an der Burg Schlaining.

| KEY WORDS

International Relations; Peacebuilding; MENA; Religion und Konflikt; religiöse Gewalt

Der Krieg in Syrien beginnt mit friedlichen Protesten gegen die Politik des Regimes der Baath-Partei von Bashar al-Assad. Bald darauf finden die ersten Gewaltakte statt, die sich gezielt gegen bestimmte Religionsgruppen richten. So gerät der Konflikt in den Sog der regionalen Machtdynamik zwischen Saudi-Arabien und dem Iran. Das Phänomen „Islamischer Staat“ (IS) sowie die Ausrufung eines Kalifats durch den Anführer der Miliz markieren vorerst den Höhepunkt einer Eskalation entlang religiöser Kategorien. Schließlich wird Syrien gemeinsam mit dem Irak nicht nur zu einem Jihad-Schauplatz für viele Tausende Muslime und Musliminnen aus der ganzen Welt, sondern auch zum Mutterland weiterer Ableger des IS in mehreren Ländern des Nahen Ostens und Nordafrikas. Die Ausläufer dieser um sich greifenden Dynamik manifestieren sich als Terrorbedrohung in Europa und Nordafrika. (ICG 2013)

Am Anfang steht ein zivilgesellschaftlicher Protest, am Ende religiös argumentierte Terroranschläge auf einem anderen Kontinent. Ein lokales politisches Ereignis wird zu einem landesweiten Konflikt mit religiöser Signifikanz, dessen Konfliktodynamik die Grenzen des Nationalen überschreitet. Während unklar ist, inwieweit Religion zur Regionalisierung und Internationalisierung von Konflikten beiträgt, so zeigen empirische Studien, dass der Faktor Religion einen signifikanten Einfluss auf Konflikte hat: Sie dauern länger als Konflikte, in denen Religion keine Rolle spielt, weisen ein höheres Gewaltniveau auf, schädigen die Zivilbevölkerung in einem höheren Ausmaß und sind schlichtungsresistenter. (Tusicsny 2004) Konflikte mit religiöser Prägung stellen aber nicht nur aufgrund ihrer Intensität eine Herausforderung für die internationale Ordnung dar, sondern auch wegen ihrer Häufigkeit. Voneinander unabhängige Studien zählen gegenwärtig mehr als die Hälfte aller Konflikte zu den religiös geprägten. War diese Art von Konflikt bis in die 1980er von geringerer Bedeutung, so nahm sie von da an konstant zu. Dies betrifft sämtliche Religionen, vom Christentum, Judentum, Islam über Buddhismus, Hinduismus hin zur Sikh-Religion. Der Islam ist etwas häufiger als andere Religion in Konflikten vertreten, ebenso wie der Nahe Osten und Nordafrika die Region mit den meisten Konflikten dieser Art ist. (Toft 2007, 97–98; Fox 2012; Pew Research Center 2014)

Dieser Aufsatz skizziert ein paar Überlegungen zur Religion in ihrem Potential zur Beeinflussung der internationalen Ordnung am Beispiel des Nahen Ostens und Nordafrikas. Die internationale Relevanz von Konflikten religiöser Prägung in jener Region liegt zum einen in ihrer Verantwortlichkeit für den weltweiten Anstieg an gewaltförmigen Konflikten seit 2011.¹

¹ Siehe etwa Darstellungen wie jene des Center for Systemic Peace. (Marshall 2017)

Zum anderen sind es nicht nur die Intensität und Anzahl von Konflikten jener Art, welche zu ihrer weltweiten Relevanz beitragen, sondern auch strukturell ihre regionale und internationale Verästelung. Diese transnationalen Interdependenzen zeigen sich in besonderer Deutlichkeit im Nahen Osten und Nordafrika. So wirkt sich etwa der regionale Sunniten-Schiiten-Konflikt im Zuge regionaler Machtambitionen zwischen Iran und Saudi-Arabien auf die sozialen Dynamiken vieler arabischer Staaten aus. Weiters ist der Diskurs des internationalen Jihad von großer Relevanz. Dieser ist einerseits getragen von nationalen Entwicklungen, beeinflusst aber seinerseits nationale und lokale Dynamiken vom Nahen Osten bis nach Europa. Die Beeinflussung von Konflikten durch Religion betrifft also die internationale Ordnung nicht nur als Ansammlung mehrerer nationaler Konflikte, sondern auch in ihrer trans- und internationalen Interdependenz.

Religion hat Einfluss auf die internationale Ordnung.

Religion kann nun einerseits als konfliktantreibender Faktor Einfluss auf die internationale Ordnung nehmen. Religion kann aber ebenso von positiver Relevanz für die internationale Ordnung sein: als Faktor in der Konfliktbearbeitung bzw. als Friedensfaktor. Tatsächlich gibt es mittlerweile zahlreiche Peacebuilding-Initiativen, die sich auf die friedensfördernde Dimension von Religion stützen.

Die vorderen Abschnitte des Beitrages fokussieren auf die nationalen Manifestationen von Konflikten religiöser Prägung. Zunächst werden grundlegende definitorische Fragen erläutert sowie fundamentale kausale Dynamiken von Religion im Konflikt beschrieben. Darauf aufbauend versucht das nachfolgende Kapitel eine umfassende Beschreibung von Dimensionen des Religiösen in ihrer Wirksamkeit in Konflikten im Nahen Osten und Nordafrika. Auf dieser Basis werden sodann Strategien der Konfliktlösung bzw. des Peacebuilding skizziert. Der abschließende Abschnitt geht auf die Problematik der nötigen regionalen und internationalen Kontextualisierung von Konflikten mit religiöser Prägung ein. Daraus ergibt sich eine direkte Anfrage an die Theorie der Internationalen Beziehungen, wie Religion als wirkmächtig in ihrem dynamischen Wechselverhältnis zwischen lokalem, nationalem, regionalem und internationalem Geschehen beschrieben werden kann. Dieser Teil ist weniger ein finaler Befund als vielmehr eine Erörterung über blinde Flecken und Erfordernisse für eine adäquate Integration von Religion in die Theorie der Internationalen Beziehungen.

Theoretische Vorüberlegungen zum Faktor Religion im Konflikt

Um das theoretische Fundament für die folgenden Überlegungen vorzubereiten, sei zunächst der Begriff von Religion etwas umrissen. Dazu gibt es in der wissenschaftlichen Debatte alles andere als einen Konsens. Linda Woodhead führt die Unstimmigkeiten auf verschiedene Konzepte des Phänomens Religion zurück, die sich je auf unterschiedliche theoretische, kulturelle oder methodische Kontexte beziehen. Daraus folgt, dass voneinander abweichende Definitionen von Religion von unterschiedlicher ontologischer Qualität sind bzw. sich auf verschiedene Dimensionen sozialer Wirklichkeit beziehen. Anstatt nun eine bestimmte Definition gegen andere auszuspielen, sollte die Wahl der Definition vom jeweiligen Kontext abhängen, der für eine gewisse Problemstellung relevant ist. (Woodhead 2011, 121–123) Owen Frazer und Richard Friedli (2015) haben Woodheads Ansatz für den Bereich der Konfliktanalyse und des Peacebuilding adaptiert. Sie schlagen fünf Dimensionen von Religion vor, die in Konflikten von Relevanz sind: Religion als Gemeinschaft, als Sammlung von Lehren, als Spiritualität, als Praxis oder als Diskurs.

Wie groß muss die Rolle von Religion in einem Konflikt sein, um von einem „religiösen Konflikt“ sprechen zu können?

Der Begriff der Religion bezieht sich also auf mehrere Dimensionen der sozialen Wirklichkeit. Konflikte, die sich als religiöse artikulieren, können nun je einer oder mehrerer dieser Dimensionen zugeordnet werden. Oftmals ist etwas undifferenziert von religiösen Konflikten die Rede. Dabei stellt sich zumindest die Frage, wie groß die Rolle von Religion in einem Konflikt sein muss, um einen Konflikt religiös nennen zu können. Monica Duffy Toft plädiert für die Verwendung dieser Begrifflichkeit auch bei einer bloß peripheren Rolle von Religion, etwa auch im Falle der Involvierung von Konfliktakteuren, die sich entlang einer gemeinsamen religiösen Identität konstituiert haben. (Toft 2007, 97) Jonathan Fox sieht einen Konsens über eine breite Definition religiöser Konflikte. Dementsprechend schlägt er vor, von religiösen Konflikten zu sprechen, wenn zumindest eine der folgenden drei Bedingungen erfüllt sind: 1. die Konfliktakteure gehören unterschiedlichen Religionen an; 2. die Akteure gehören unterschiedlichen Bekenntnissen derselben Religion an; 3. die Konfliktursachen bzw. Intentionen werden als religiöse artikuliert. (Fox 2012, 142–143)

Nun ist die Bezeichnung *religiöse Konflikte* nicht nur deshalb etwas zu vereinfacht, da sie die ontologische Vielgestaltigkeit des Phänomens Religion kaum fassen kann, sondern auch, da sie dazu beiträgt, gewisse Prozesse zu verbergen, die Religion zu einem Konfliktfaktor gemacht haben. Rogers Brubaker hat vor einer Quasi-Naturalisierung kognitiver Kategorien gewarnt, welche dazu beiträgt, sozio-politische Prozesse zu ignorieren, auf deren Fundament die in jenen Kategorien ausgedrückte Wirklichkeit ruht. (Brubaker 2002, 166)

Zu diesen Prozessen und kausalen Zusammenhängen von Religion und Konflikt haben Hasenclever und Rittberger (2000) drei in der Literatur existierende Erklärungsmodelle zusammengefasst. Sowohl Instrumentalisten als auch Konstruktivisten legen den Analysefokus auf die Prozesse, welche Religion zu einem Konfliktfaktor gemacht haben. Instrumentalisten fokussieren im Besonderen auf partikulare Interessen von Einzelnen oder Gruppen, welche Religion als Mobilisierungsinstrument nutzen. So wird Religion aus ökonomischen oder politischen Interessen zu einem Konfliktfaktor. Konstruktivisten hingegen legen ebenso einen Schwerpunkt auf den konstruierten Aspekt, schwächen aber das Element der bewussten Steuerung des Prozesses etwas ab. Vielmehr würden sich hinter Konflikten Mängel und Bedürfnisse jenseits von Religion verbergen, die aber aufgrund von präsenten Narrativen bzw. Kontexten sich religiös artikulieren. Für den Primordialismus schließlich ist der sozio-ökonomische oder politische Prozess hinter dem Konfliktfaktor Religion von minderer Bedeutung: Religion wird als primärer kausaler Konfliktfaktor beschrieben. (Hasenclever/Rittberger 2000, 643–650)

Die Bezeichnung „religiöser Konflikt“ kann dahinterliegende Prozesse verbergen, welche die Religion erst zu einem Konfliktfaktor gemacht haben.

Dennoch lassen sich diese drei idealtypischen Paradigmen der Kausalität von Religion und Konflikt wohl nicht streng voneinander trennen. Die Grenzen zwischen instrumentalistischer und konstruktivistischer Beschreibung sind oft verschwommen und durchlässig. Darüber hinaus ist ein gewisser primordialistischer Akzent in jedem Fall von einer gewissen Relevanz. Schließlich reflektieren die handelnden Akteure selbst die Konstruiertheit des Konfliktes meistens wohl kaum mit und handeln aus subjektiver Überzeugung heraus. Diese Dynamik mag ihren Ursprung in der inneren Logik von Religion selbst haben, als etwas, das „powerful, per-

vasive, and long-lasting moods and motivations in men“ (Geertz 1973, 90) ausbildet, wie Clifford Geertz schreibt.

Aufgrund der kausalen Verwobenheit der Dynamiken von Religion im Konflikt ist für eine systematische Darstellung, welche zum einen die ontologische Vielgestaltigkeit des Phänomens Religion bewahrt und zum anderen nicht Gefahr läuft, untergründige Dynamiken zu verdecken, ein Orientieren an den verschiedenen ontologischen Dimensionen von Religion ratsam. Im Folgenden werden nun vier verschiedene Dimensionen von Religion im Konflikt eingeführt und anhand unterschiedlicher Beispiele aus dem Nahen Osten und Nordafrika eingehender beschrieben.

Mehrere Dimensionen von Religion im Konflikt

Religion in ihrer Dimension als Gemeinschaft kann zu einem Konfliktfaktor werden, wenn Identität zu einem bestimmenden Moment wird. Das folgt oftmals einer Dynamik, in welcher sub-nationale Identitäten dominant werden und sich Konflikte entlang religiöser Zuordnungen transformieren. (Frazer/Friedli 2015, 11) Edward Azar beschreibt diese Dynamik als eine Fortschleppung (*protraction*) sozialer Konflikte, die zu einer identitären Fragmentierung einer Gesellschaft führe. Er nennt das Vorhandensein mehrerer Identitätsgruppen vor dem Hintergrund einer kolonialen Geschichte und einer damit zusammenhängenden – zumindest latenten – Rivalität zwischen ihnen als Grundbedingung einer solchen Dynamik. Die sozialen Konflikte lassen sich für Azar auf die Vorenthaltung grundlegender menschlicher Bedürfnisse (*basic human needs*) zurückführen. Das führt zur Politisierung der Identitätsgruppe(n). Geht die verantwortliche Regierung nicht in adäquaten Ausmaß auf die Artikulation der Bedürfnisse der Gruppe ein, so kann die Dynamik eskalieren. Dies initiiert einen Prozess gegenseitiger Stereotypisierung, welche den Konflikt entlang der Identitätscharakteristika der Gruppen transformiert. So konstituiert sich aus sozialen Gründen ein Teil der Bevölkerung als religiöse Gruppe mit politischen Forderungen. (Azar 1990, 1–16)

Noch vor der Staatsgründung des modernen Libanon wechselte in der Region die ökonomische und politische Vormachtstellung zwischen sunnitischen Muslimen, maronitischen Christen und Drusen. Als Kolonialmacht schufen die Franzosen den Libanon sodann territorial und konstitutionell in einer Weise, welche die dominante politische Rolle der Christen konstitutionell absicherte. Das führte immer wieder zu Unruhen unter den

Religionsgruppen. Der Bürgerkrieg zwischen den Milizen der religiösen Gemeinschaften in wechselnden Allianzen von 1975 bis 1990 schließlich riss das gesellschaftliche Gefüge entlang bereits politisierter religiöser Identitäten weiter auseinander. Eine große Rolle spielten dabei die ökonomischen Eliten der jeweiligen Gemeinschaft, welche nicht selten den Zusammenhalt der eigenen religiösen Gruppe gegenüber anderen aus politischem und wirtschaftlichem Interesse beschwören.² Konstruktivistische Konfliktodynamiken sind mit Sicherheit von Relevanz zur Beschreibung der Vorgänge, wobei aber wohl instrumentalistische Kausalitäten dominieren. Die traditionelle Vormachtstellung der Sunniten gegenüber den Schiiten im Irak bildet das Fundament des Misstrauens zwischen den Bevölkerungsgruppen. Doch die entscheidende Wegmarke für die gegenwärtigen Entwicklungen stellen die UN-Sanktionen der 1990er-Jahre gegen den Irak dar. Diese führten zu einer weiteren ökonomischen Prekarisierung der Schiiten zugunsten der sunnitischen Minderheit, was zur signifikanten Politisierung der Schiiten beitrug. Nach dem Sturz Saddam Husseins und der Umkehrung der vorherigen Unterdrückungssituation nach dem Machtwechsel zugunsten der schiitischen Mehrheit brachen die verbliebenen Überreste sozialer Kohäsion weg.³ In Syrien hatte die tendenzielle Begünstigung der alawitischen Minderheit gegenüber der sunnitischen Mehrheit seit der Übernahme durch Hafez al-Assad zu politischem Widerstand im Zeichen der sunnitisch-islamischen Identität geführt. Aus dem politischen Ressentiment der sunnitischen Mehrheit, von einer Minderheit regiert zu werden, wurde entlang jahrhundertealter Diskurse über religiöse Häresie und Teufelsanbetung seitens der Alawiten ein Konflikt um religiöse Identitäten. Diese Dynamik gipfelte im Jihad durch radikale Flügel der sunnitischen syrischen Muslimbrüder, dem mit dem Massaker von Hama seitens des Regimes im Jahre 1982 ein jähes Ende gesetzt wurde. Der Jihad in Syrien ab 2012 von jihadistisch-salafistischen Milizen kann durchaus als Fortsetzung jener Dynamik beschrieben werden. Während hierbei sicher auch partikuläre Eliteninteressen von Bedeutung sind, scheinen vor allem konstruktivistische Dynamiken für den Prozess der religiösen Transformation des Konfliktes maßgebend zu sein.

Dennoch fühlen sich weite Teile der sunnitischen Bevölkerung Syriens dem Regime weiterhin treu verpflichtet. Rogers Brubakers (2002) hat darauf hingewiesen, dass Gruppenkohäsion niemals vollständig ist. Gruppen sind keine natürlichen Entitäten, sondern Phänomene, die aus einem gewissen Grad der Identifikation von Individuen mit Identitäten resultieren. So lässt sich etwa nachweisen, dass der Grad der Identifikation mit sunnitischen

² Für eine ausgewogene Darstellung der modernen Geschichte des Libanon, die besonders auf die sozio-ökonomischen Aspekte fokussiert, siehe Traboulsi (2007).

³ Für eine umsichtige Aufarbeitung von Politik, Ökonomie und Gesellschaft im Irak siehe etwa Tripp (2007).

Anti-Regime-Gruppen an ökonomische Faktoren gebunden werden kann: Für Sunniten, die vom Regime bürokratisch oder ökonomisch abhängig waren, war die religiöse Identität von geringerer Relevanz als die gemeinsame syrische. In anderen Worten, wenn die *out-group goals* von größerer Relevanz als die *in-group goals* sind, dann bleibt jene damit verbundene partikuläre Gruppenidentität von geringerer Relevanz. (Korostelina 2007, 71–134)

Religiöse Diskurse haben oftmals politische Funktionen.

Der Konfliktfaktor Religion als Diskurs bezieht sich auf die narrative Dimension in ihrer Eigenschaft, menschliche Wahrnehmung zu strukturieren und zu beeinflussen. Peter Berger und Thomas Luckmann beschreiben Diskurse als Systeme aus Wörtern, Praktiken und Bedeutungen, die durch Interaktionen von Subjekten und Institutionen geschaffen, verändert und erhalten werden.⁴ Politisch sind Diskurse von Bedeutung in ihrer Funktion zur Legitimation einer institutionellen Ordnung. Nun beeinflussen Diskurse die menschliche Wahrnehmung zwar maßgeblich, lassen aber dennoch abweichende Gegen-Diskurse zu, welche durch ihre bloße Existenz die institutionelle Ordnung herausfordern. (Berger/Luckmann 1966, 92–106)

In Syrien hat sich vor allem in den 1970er-Jahren ein sehr einflussreicher anti-alawitischer Diskurs etabliert, der dem Regime Hafez al-Assads aufgrund der religiösen Identität sowie der säkularen Baath-Ideologie die Legitimität zur Herrschaft abgesprochen hat. (Lefèvre 2013, 82–101) Analog dazu ist der anti-schiitische Diskurs gegen die Regierung im Irak nach 2003 zu verorten. Regional hat vor allem Saudi-Arabien nach der Islamischen Revolution im Iran 1979 sich darum bemüht, den sunnitischen regionalen Machtanspruch gegenüber regionalen Ambitionen des Iran zu untermauern. Zu diesem Zwecke wurde ein exklusivistischer und vor allem anti-schiitischer Diskurs durch die Förderung salafistischer und wahhabitischer Strömungen gestärkt, dessen Verbreitung regional und international forciert wurde. (Nasr 2007, 227–254.)

In vielen Ländern Nordafrikas und des Nahen Ostens hat sich entlang des Gedankenguts von islamisch-fundamentalistischen Intellektuellen ein Diskurs entwickelt, der islamische Konzepte von Staat und Politik gegen die zumeist säkularen Ideologien der autoritären Regime stellt. Eine besondere Lesart davon stellt der salafistische Jihadismus dar. Dieser sucht auf dem Pfad des bewaffneten Jihad, politisch-islamische Konzepte auch

⁴ Auch wenn Berger und Luckmann nicht den Begriff Diskurs verwenden, sondern vom symbolischen Universum sprechen, soll für die Zwecke dieses Textes erstere Terminologie angewandt werden, um u. a. die Anschlussfähigkeit mit aktuellen Paradigmen zu wahren.

gegen den Widerstand von Musliminnen und Muslimen durchzusetzen. Dieser Diskurs bildete sich unter dem Einfluss muslimischer Ideologen aus dem Nahen Osten in Afghanistan im Kampf gegen die sowjetische Invasion heraus, geriet nach 9/11 zu großer Prominenz und ist nicht zuletzt seit den Erfolgen des IS 2014 von aktueller Relevanz. (Kepel 2008, 110–171)

Nun ist der salafistische Jihad nicht nur als Diskurs beschreibbar, sondern auch als spirituelles Phänomen. Während in der Diskurs-Dimension konstruktivistische Dynamiken dominieren, ist die Dimension von Religion als Spiritualität vorrangig von primordialistischer Bedeutung. Schließlich ist Religion für das Subjekt immer auch als eigene Erfahrung gegeben und lässt sich als solche nicht auf andere Phänomene reduzieren. R. Scott Appleby nennt diesen Ansatz *strong religion* im Gegensatz zu *weak religion*. (Appleby 2015, 33–37) Dabei bezieht er sich auf Rudolf Otto und dessen Beschreibung des Heiligen als Kern jeder religiösen Erfahrung. Dieses manifestiert sich als absolute Erfahrung. Diese Erfahrung des Heiligen als „mysterium tremendum et fascinans“ stehe jenseits der Kategorien von Gut und Böse. Es ist unendlich abstoßend und anziehend zugleich, voller Schauer und Zauber, wie Otto schreibt. So wird die Erfahrung des Heiligen zum Selbstzweck jenseits jeglicher säkularen Logik. Diese kann auf unterschiedlichen Wegen der Orthopraxie und des Asketizismus erfahren werden. (Otto 2014, 1–55)

Jeder Akt am Pfad des Jihad wird zugleich als Akt der Hingabe an das Heilige und somit als spiritueller Akt verstanden.

So ist jeder Akt am Pfad des Jihad auch ein Akt der Hingabe an das Heilige und somit ein spiritueller Akt. Diese folgen oftmals einer eigenen Logik jenseits empirisch wahrnehmbarer Faktoren. Dementsprechend unvorhersehbar ist ihre Rolle in Konflikten. Diesem Aspekt ist auch der überraschende Charakter religiöser Radikalisierungen in kürzester Zeit geschuldet, mit dem oftmals – zur Überraschung des persönlichen Umfeldes – gänzlich unerwartete Ausflüge in den Jihad zusammenhängen. Derartige Prozesse folgen oft psychosozialen Logiken in Kombination mit niederschwelliger diskursiver Beeinflussung durch das Internet und Neue Soziale Medien.

In der spirituellen Dimension liegt der normative Aspekt im Existenzial-Motivatorischen. Die klassische normative Dimension von institutionalisierten Religionen liegt dennoch in ihrem dogmatischen Charakter als Sammlung von Lehren. Dieser bezieht sich auf Religion als ein ganz-

heitliches Modell von der Welt, wie sie ist und wie sie sein soll. (Vgl. etwa Taylor 2000) Das führt in jenen Fällen zu Konflikten, in denen religiöse Lehren einen gesellschaftlichen oder politischen Zustand kritisieren und die Bevölkerung entzweien. (Frazer/Friedli 2015, 11–12)

Derartige Konflikte entstehen im Nahen Osten und Nordafrika im Zusammenhang mit Forderungen des islamischen Fundamentalismus. Islamistische Aktivistinnen und Aktivisten sehen eine islamische Konzeption von politischem Gemeinwesen als authentischer und effektiver als das westliche und säkulare Paradigma des modernen Staates. (Cesari 2013, vii) Theologisch beruht dieser Gedanke auf der islamischen Vorstellung, dass Gott Muhammad seinen Willen über die Ordnung der gesamten menschlichen Wirklichkeit mitgeteilt hat, was das Gemeinwesen inkludiert. Die theologisch-normativen Konsequenzen sind konfliktrelevant im Nahen Osten und Nordafrika spätestens seit der zunehmenden Popularität islamistischer Parteien ab den 1960er-Jahren. Einen Höhepunkt in dieser Sache markiert zweifellos der Wahlsieg der islamistischen *FIS*⁵ in Algerien bei den Parlamentswahlen 1992 und der darauf folgende jahrelange Bürgerkrieg. (Vgl. etwa Osman 2003)

Bearbeitung religiöser Konflikte

Nun werden Konflikte mit religiösen Dimensionen oftmals mit Unbehagen wahrgenommen. Schließlich haftet dem Religiösen das Stigma der Irrationalität an, was an dessen Ursprung in der Erfahrung des Heiligen gründet. In der Konfliktbearbeitung manifestiert sich das u. a. in der so genannten Unteilbarkeitsproblematik. Diese bezieht sich auf Verhandlungen zu heiligen Inhalten, die sich nicht der herkömmlichen pragmatischen Logik der Diplomatie fügen: Göttliche Gebote können nicht bloß halb oder zu zwei Dritteln erfüllt werden im Gegenzug für Zugeständnisse in anderen Belangen. Ron Hassner schlägt vor, religiöse Inhalte nicht als Verhandlungsobjekte zu betrachten, sondern als inhärente Werte. Auch diese sind unteilbar. Von ihnen können keine Abstriche gemacht werden, ohne sie auszulöschen. (Hassner 2009, 41–43)

Heilige Wahrheiten können also nicht verändert werden, aber sie können dennoch in einer Weise interpretiert werden, welche Aussöhnung und Konfliktlösung begünstigen. (Ibid., 43) R. Scott Appleby beschreibt die Erfahrung des Heiligen als Nullpunkt jeglicher Friedensinitiative. Im Rückgriff auf Rudolf Otto fasst Appleby diese Erfahrung als den Menschen

⁵ Front Islamique de Salut (dt. Islamische Heilsfront).

überfordernd und jenseits jeglicher weltlicher Kriterien – die Erfahrung des Heiligen ist interpretationsbedürftig. (Appleby 2000, 29) Appleby sieht darin eine Ambivalenz grundgelegt, welche eine doppelte Militanz zur Folge haben kann. Der religiös Erleuchtete kann sowohl eine Nähe zur destruktiven als auch zur konstruktiven Radikalität im Handeln entwickeln: die Selbstüberwindung zur Anwendung von Gewalt gegen Menschen ist ähnlich radikal wie ein Akt des Verzeihens gegenüber dem Feind. So kann Religion zur Vergebung führen, wo diese nicht logisch, pragmatisch oder emotional nachvollziehbar ist. (Ibid., 9–41)

Die Erfahrung des Heiligen als Nullpunkt der Konfliktbearbeitung bedeutet nun, dass Spiritualität als gemeinsame Verständigungsbasis zwischen Konfliktakteur und Peacebuilding-Akteur dienen kann. Jener muss selbstverständlich als religiös kompetent gelten können, v. a. für die Konfliktakteure. Auf dieser Grundlage können von religiösen Experten mit einem authentischen Naheverhältnis zum Heiligen religiöse Normen und Prinzipien dementsprechend interpretiert werden, sodass diese zum Frieden verpflichten und Gewalt ausschließen. Das schafft Friedensoptionen, wo es nicht für möglich, weil irrational, gehalten wurde. Um von breiter gesellschaftlicher Relevanz zu sein, müssen diese Interpretationen sodann in Zusammenarbeit mit der religiösen und politischen Elite formalisiert und institutionalisiert werden. (Hassner 2009, 153–174)

Strategien des Peacebuilding sind umso effektiver, je mehr sie an den jeweiligen Kontext angepasst sind. Dazu bietet es sich an, die Dimensionen des Religiösen als Orientierungsrahmen zu wählen. Der Konfliktanalyse über die konfliktrelevanten Dimensionen von Religion müssen also die entsprechend auf diese abgestimmten Friedensinitiativen folgen. Immerhin entspricht jede Dimension einer bestimmten ontologischen Realität.

In der Bearbeitung von Konflikten, welche die religiöse Identität betreffen, ist die Begegnung von Menschen von zentraler Bedeutung. Dabei ist der inter-religiöse Dialog eine etablierte Strategie. Viele dieser Initiativen zwischen Christen, sunnitischen und schiitischen Muslimen oder Drusen gibt es etwa im Libanon.⁶ Andere Strategien stellen Versöhnungsworkshops dar. Dabei treffen Menschen aufeinander, die auf den unterschiedlichen Seiten der Konfliktlinie(n) Feindseligkeit und Gewalt erlebt haben, und sprechen über Trennendes und Verbindendes. Bereits seit 2012 haben in Syrien mehrere solcher Initiativen stattgefunden.⁷

Konflikten in der Dimension von Religion als Diskurs muss narrativ entgegnet werden. Das kann mithilfe von Gegen-Diskursen geschehen, welche den Missbrauch von Religion für Zwecke der Gewalt verunmöglichen

⁶ Siehe als ein Beispiel die etablierte libanesische Maydan Foundation: <http://adyanfoundation.org/> [4. Mai 2018].

⁷ Siehe dazu etwa die von Belgien finanzierte NGO Relief and Reconciliation in Syria (<http://www.relifandreconciliation.org/>) oder vom syrischen Regime organisierte Veranstaltungen. (Qaddour 2016; USIP 2015)

und Imperative der Versöhnung bemühen. In Syrien etwa hat sich der Sufi-Gelehrte Muhammad Al-Yaqoubi als prominente Stimme profiliert. Er wendet sich regelmäßig öffentlich gegen inter-religiöse Gewalt, Anschläge gegen Zivilisten und wahllose Exekutionen am Pfad des Jihad. (Barber 2015) Im Irak treten der Religionsgelehrte Muhammad al-Sistani sowie Muqtada al-Sadr immer wieder für eine Verständigung zwischen Sunniten und Schiiten im Irak ein und engagieren sich auch aktivistisch. (Mamouri 2018) In Ägypten soll mit dem neu gegründeten Sufi-Orden Al-Shadhiliya Al-Uliya Gewalt-begünstigen Formen von Religion entgegnet werden. (Hussein 2018)

In der Bearbeitung von Konflikten, in denen Religion in ihrer spirituellen Dimension dominiert, ist die Wahl der Friedensvermittler/innen von fundamentaler Wichtigkeit.

In der Bearbeitung von Konflikten, in denen Religion in ihrer spirituellen Dimension dominiert, ist die Wahl der Friedensvermittlerinnen bzw. -vermittlern von fundamentaler Wichtigkeit. Schließlich müssen die religiös motivierten Konfliktakteure die Friedensvermittler als religiös authentisch empfinden. Ein aktuelles Beispiel dazu ist etwa das *Syrische Zentrum für Anti-Extremistische Ideologie*. Dieses hat sich der Reintegration von ehemaligen Jihadis in die syrische Gesellschaft verschrieben. (Carbone 2017)⁸ Dazu setzt das Zentrum unter anderem auf Imame und Religionsgelehrte als Trainer, die über islamische Geschichte sowie islamische Vorstellungen von Gerechtigkeit und Zusammenleben unterrichten. (Damon et al. 2017) Eine weitere interessante Initiative in diesem Bereich stellt die von den syrischen Muslimbrüdern unterstützte Miliz *duru al-thawra* (*Schilder der Revolution*) dar. Um die Kämpfer vor einer Radikalisierung und einer Abkehr vom pragmatischen Islamismus zu bewahren, hat die Bruderschaft Imame damit beauftragt, ihre Kämpfer auf dem Schlachtfeld zu begleiten. (Lefèvre 2015, 135–136)

Religion in ihrer normativen Dimension als Sammlung von Lehren kann zwar auch im Rahmen von Friedensstrategien zu einem emotionalen Faktor werden, ist aber konzeptionell gesehen der nüchternen Sphäre der Theologen und Rechtsgelehrten zuzuordnen: Expertinnen und Experten legen normative Konsequenzen göttlicher Wahrheiten für ein politisches Gemeinwesen aus. So haben nach der Revolution in Tunesien Vertreterinnen und Vertreter von salafistischen, (moderaten) islamistischen und säkularen Parteien, religiöse Würdenträger sowie Religionsgelehrte in einem geduldigen und langwierigen Prozess zu den Grundlagen und Details einer

⁸ Wobei verlässliche Quellen wie al-Monitor aber ihre Einträge zum Zentrum bereits gelöscht haben, weshalb diese Initiative mit Vorbehalt erwähnt sein soll.

neuen gemeinsamen nationalen Verfassung diskutiert. Die Verfassung von 2014 versucht religiöse sowie säkulare Bedürfnisse gleich ernst zu nehmen. So nennt der erste Artikel den Islam als Staatsreligion. Der zweite Artikel hingegen untermauert die Autonomie der politischen Sphäre sowie die Gleichheit der Bürger jenseits ihres religiösen oder politischen Bekenntnisses.⁹ Das entspricht dem Konzept des *dawla madaniyya*, des „zivilen Staates“, welches seit einigen Jahren im Diskurs mehrerer arabischer Länder präsent ist. In Syrien ist das Konzept des *dawla madaniyya* eine Grundvoraussetzung zur Aufnahme in den *Syrian National Council*, den obersten Oppositionsrat. (de Poli 2014)

Literatur zu Religion in Konflikten reflektiert selten lokale Dynamiken in ihrer transnationalen Bedeutung.

Eine Einordnung der Analyse und Konfliktbearbeitung entlang der verschiedenen Dimensionen von Religion im Konflikt kann zwar niemals trennscharf sein, kann jedoch durchaus als Orientierungsgrundlage dienen. Nichtsdestotrotz kann ein rein nationaler Fokus in Analyse und Bearbeitung von Konflikten die Komplexität fundamentaler Prozess nicht hinreichend fassen. Sehr oft verbergen sich hinter lokalen und nationalen Zusammenhängen größere regionale und internationale Dynamiken. Diese eröffnen jenseits der nationalen Dimension einen weiteren Horizont regionaler und internationaler Komplexität, der systematisch studiert werden muss.

Religion in den Internationalen Beziehungen

Nun ist die Annahme eines transnationalen Einflusses vor allem der großen Weltreligionen mitunter trivial. Schließlich sind diese nicht nur über sämtliche Kontinente verbreitet, sondern haben etwa wie Christentum oder Islam eine universale Botschaft. So verwundert es nicht, dass es in den Sozial- und Politikwissenschaften eine Reihe von Literatur gibt, welche die transnationale Relevanz von Religion studiert. Diese reflektiert jedoch selten auch die regionalen und lokalen Manifestationen mit. Auf der anderen Seite gibt es Unmengen an Arbeiten zu geographisch eingegrenzten Bewegungen oder Phänomenen, die aber kaum Rückschlüsse für eine transnationale Ebene ziehen. Die individuelle und regionale Perspektive werden also kaum in ihrer trans- und internationalen Dimension reflektiert und umgekehrt. (Hassner 2010, 43) Die Notwendigkeit, genau dies

⁹ Tunisian Constitution adopted on 26 January 2014 by the Constituent Assembly of Tunisia. Translated by UNDP and reviewed by International IDEA.

dennoch zu tun, ergibt sich aber nicht zuletzt aufgrund der immer größer werdenden Möglichkeiten für Individuen oder kleinere Gruppen, transnationale Diskurse und Ereignisse mittels Internet oder Neuen Sozialen Medien wie Facebook, Twitter oder Instagram zu beeinflussen.

So fehlt es am theoretischen Fundament, um etwa für den Nahen Osten Fragen zu erörtern wie nach der Herkunft und Verortung anti-schiitischer sozio-politischer Dynamiken in Syrien und im Irak: Sind diese im Syrien der 1970er-Jahre zu verorten oder im Irak der 2003er-Jahre, oder eher dem regionalen Machtstreben zwischen Iran und Saudi-Arabien zuzuschreiben? (Phillips 2015; Nasr 2007) Wo, wie und inwiefern überschneiden sich jene Dynamiken? Warum und wie überschneiden sich diese Dynamiken mit dem Jihadismus? Was kann man daraus ableiten für die gegenwärtige Situation von Islamischem Fundamentalismus und Salafismus? Und schließlich, Zusammenhänge zwischen Ereignissen an der Levante und in Europa lassen sich nicht leugnen: Inwiefern lassen sich Vorgänge rund um jihadistische Milizen im Nahen Osten mit religiösen Radikalisierungen und eventuellen terroristischen Anschlägen verbinden?

Forscher wie Ron Hassner (2010) stellen zwar dieses Fehlen eines theoretischen kausalen Bindegliedes zwischen individueller, regionaler und internationaler Ebene fest, schaffen aber keinen überzeugenden systematischen Gegenentwurf. Hassners *tick religion*-Ansatz stellt zwar einen breiten Ansatz vor, bleibt aber eine systematisch Erörterung zu ihrem kausalen Erklärungspotential schuldig. Der theoretische Rahmen einer systematischen Darstellung global zusammenhängender Dynamiken müsste innerhalb einer Theorie der Internationalen Beziehungen angesiedelt werden. In jenem Bereich gibt es nun aber wenig Anknüpfungspunkte. Schließlich liegt der Fokus zumeist immer noch auf staatlichen Akteuren.¹⁰ Darüber hinaus gehen vorhandene Darstellungen in jenem Bereich nur wenig auf die Interdependenzen substaatlicher Dynamiken ein.

Eine Theorie der Internationalen Beziehungen müsste – zumindest um für Probleme des Nahen Ostens und Nordafrika relevant zu sein – folgende Punkte mitreflektieren, um Dynamiken des Religiösen in ihrer Relevanz für Konflikt und Frieden adäquat beschreiben zu können:

¹⁰ Siehe klassisch realistische Paradigmen wie jenes von Hans Morgenthau (2006) oder Kenneth Waltz (1967). Selbst die sozialkonstruktivistische Theorie von Alexander Wendt (1999) hat den Primat des Staates nicht überwunden.

1. Die Rolle von Religion als Phänomen auf der subjektiven Ebene;
2. Religion als Identität (sunnitisch, schiitisch, alawitisch, christlich, drusisch etc.);
3. Diskurse, welche Identitätsdynamiken oder ideologische Strömungen transnational zusammenbinden;

4. Neben Staaten müssen Milizen oder sonstige Gruppen (Sufi-Orden, Muslimbruderschaften, Islamischer Staat) sowie Einzelne (Yussuf al-Qaradawi oder etwa auch Blogger) gleichberechtigt als Akteure beschreibbar sein.

Wenn es also darum geht, Phänomene unter der Staatsebene in ihrer regionalen Bedeutung adäquat zu fassen, sind die subjektive Perspektive sowie die lokale Ebene in ihrer transnationalen Relevanz von zentraler analytischer Bedeutung.

Eine transnationale Analyse von Religion in Konflikten muss die Elemente Subjekt, Identität und Diskurs reflektieren können.

Diese subjektive religiöse und prärationale Dimension scheint nun klassische Theorien der Internationalen Beziehungen zu übersteigen. Das scheint im Besonderen für den Realismus zu gelten, in welchem rationale Kosten-Nutzen-Kalkulationen eine zentrale Rolle spielen. Ironischerweise plädieren zwei der spärlichen Versuche einer Integration von Religion in die Internationalen Beziehungen für den Realismus als geeignete Theorie. Fox und Sandal (2010) etwa beschreiben zunächst die Wichtigkeit von nicht-klassischen Elementen wie Legitimität, Weltsichten oder nicht-staatlichen Akteuren. Dann argumentieren sie, wie diese trotz ihrer augenscheinlichen schweren Vereinbarkeit mit dem Realismus, dennoch in dessen Kosten-Nutzen-Kalkulationen und den Primat des Staates als Akteur integriert werden können. Sandal und James (2010) etwa weisen auf die Wichtigkeit von Identität für jede Theorie von Religion in den Internationalen Beziehungen hin. Das spricht für die Autoren für den Realismus, da dieser die menschliche Natur mit der zwischenstaatlichen Dynamik zusammendenke.

Wie kommt man nun aber zu einer adäquaten Theorie der Internationalen Beziehungen, ohne scheinbar unpassende Paradigmen passend machen zu müssen, sondern auf eine Weise, dass sich diese aus ihren Erfordernissen heraus ergibt? Für Felix Berenskoetter gehe es bei jeder Theorie der Internationalen Beziehungen darum, Aktion und Ordnung kausal zu verknüpfen: Interaktionen von Akteuren schaffen eine gewisse Ordnung, erhalten diese oder fordern sie heraus. Im Zentrum jeder Theorie stehen laut Berenskoetter die Ontologie der Akteure und ihre Motivationen. Diese Ontologie basiert auf einem bestimmten Konzept der *conditio humana*, die aber jeglichen Essentialismus meiden sollte. Vielmehr müsse diese in einer Beschreibung der

Umwelt gründen, in welcher der Mensch als reflexives Wesen beschrieben wird, das in seine Umwelt eingebunden ist und mit dieser interagiert. Das Ziel einer Theorie der Internationalen Beziehungen wäre sodann die Beschreibung der *conditio humana* in ihrem Erklärungspotential für die Verbindung von Akteur und Antrieb bzw. Dynamiken. (Berenskötter 2017)

Die Rolle des Subjekts scheint also von fundamentaler Rolle für die Beschreibung von Religion als Faktor in den Internationalen Beziehungen zu sein. Dieses muss in seiner Dynamik mit der (trans-)nationalen und internationalen Ebene in Beziehung gesetzt werden. Es bleibt aber fraglich, ob eine Generalisierung der subjektiven Perspektive auf globaler Ebene möglich ist bzw. bis zu welchem Grad. Schließlich können individuelle Wahlmöglichkeiten sozio-politisch oder kulturell mehr oder weniger eingeschränkt sein.

Peter Berger beschreibt Globalisierung als einen weltumspannenden Prozess, welcher eine Dynamik der Individualisierung vorantreibt. Dies stärkt die Unabhängigkeit des Individuums gegenüber Tradition und Formen der Kollektivität. Berger beschreibt dies als sozialen und psychologischen Prozess, der dem Subjekt eine Reihe von Wahlmöglichkeiten im täglichen Leben bewusst macht. (Berger 2003, 9–10) Dies ist natürlich auch für Religion der Fall. Das führt zur Entkoppelung von Religion von ihren traditionellen Strukturen, wie etwa von Thomas Luckmann (1967) oder José Casanova (1994) beschrieben. Andrew Dawson nennt als Folge einen Zustand dynamischer Diversität. Während die fixierte Diversität in einer faktischen Pluralität religiöser Glaubensgemeinschaften besteht, meint die dynamische Diversität eine erhöhte individuelle Wahl- und Ausdrucksmöglichkeit des religiösen Selbstaussdrucks. So ist das Religiöse in vielen Weltregionen als mehrdimensionales Phänomen präsent, zu dem sich Subjekte individuell verhalten können. (Dawson 2018)

Für den islamischen Raum beschreibt das Phänomen des Post-Islamismus eine analoge Situation. Neben der allgemeineren globalen Dynamik hätten zudem nach Olivier Roy (2001) oder Asef Bayet (1996) auch die letztliche politische Nicht-Durchsetzung des Islamismus oder dessen Unfähigkeit, eine genuin islamische Gesellschaftsordnung zu postulieren, nicht nur zum Ende von großen politischen Erzählungen geführt, sondern auch zur Diversifizierung des Islamischen und zu dessen Individualisierung.

Eine Theorie von Religion in den Internationalen Beziehungen in ihrer Relevanz für Konflikte im Nahen Osten und Nordafrika muss also in einer Ontologie des Individuums gründen, die eine Vielzahl an Wahlmöglichkeiten des religiösen Ausdrucks voraussetzt. Dabei kann das Subjekt auf

mehrere religiöse Diskurse zurückgreifen, die eine Reihe von Identitäten – auch regional und international – transportieren, welche Möglichkeiten des existentiellen und religiösen Selbstausdrucks zur Verfügung stellen. Ebenso wirken die Subjekte durch ihr Agieren auf die Diskurse und die Identitäten zurück.

Methodisch lässt sich eine solche Dynamik mit dem Paradigma des sozialen Konstruktivismus in den Internationalen Beziehungen angemessen beschreiben. Gemäß Emmanuel Adler könne dieser zwischen Positivismus und Anti-Positivismus bzw. Post-Strukturalismus eingeordnet werden. Vom Post-Strukturalismus übernimmt der Konstruktivismus die Überzeugung, dass Diskurse die Wahrnehmung und Handlungen von Subjekten bestimmen. Was ihn jedoch von diesem unterscheidet und damit dem Positivismus näherbringt, ist die Beschreibung des Subjekts als autonomer Akteur, der in seinen Handlungen und Entscheidungen durchaus Diskurse transzendieren kann und von diesen nicht vollkommen absorbiert wird. Dementsprechend kann ein Sozialkonstruktivismus die grundlegende Relevanz von Diskursen für das Selbst- und Fremdverständnis von Subjekten behaupten, aber gleichzeitig auch dem Verlust von dessen Handlungspotential vorbeugen. So wird das Subjekt nicht vom Diskurs geschluckt und kann auf diesen zurückwirken. (Adler 1997)

Es bedarf einer Theorie der Internationalen Beziehungen, die nichtstaatliche Akteure auf dieselbe Ebene stellt wie Staaten.

Das Subjekt ist also umgeben von Identitäten und Diskursen, welche in vielen Fällen staatliche Grenzen transzendieren und sowohl regional als auch international interagieren. Identitäten und Diskurse sind also abhängige Variablen, insofern sie durch die Interaktionen von Subjekten beeinflusst werden. Gleichzeitig stellen diese aber auch unabhängige Variablen dar, insofern etwa Diskurse die Handlungen von Subjekten bestimmen oder identitätsinhärente Dynamiken Interaktionen beeinflussen. So streben Subjekte etwa nach positiver Identität durch Affirmation durch ihre Umwelt (Berger/Luckmann 1966, 138–179) oder auch nach Abwertung anderer Identitäten (Tajfel 1974). Misslingt diese Bestätigung entsteht ein Bruch, der das Subjekt nach neuen Identitäten verlangen lässt, die Bestätigung finden können. Identitäten sind das Produkt von Diskursen, erwachsen aus diesen oder bilden sich aus Intersektionen von Diskursen aus.

Darauf aufbauend könnte eine Theorie von Akteuren entwickelt werden, die nichtstaatliche Akteure wie Organisationen oder Individuen auf die-

selbe Ebene stellt wie Staaten. So werden Gruppen, die sich entlang einer Identität und daraus sich ergebenden Loyalität konstituieren, als *polities* beschrieben. Diese konstituieren sich auf der Grundlage verschiedener Identitäten wie etwa Familie, Stamm, Religionsgruppe, Beruf, Interessen, ethnischer Identität oder auch Sportmannschaften. (Ferguson/Mansbach 2007) Relevant für eine Theorie von Religion in den Internationalen Beziehungen wären diese aber nur, insofern diese Gruppen transnational agieren und dabei von Relevanz sind für Dimensionen des Religiösen.

Dies kann sich etwa auf die Identitäten der Sunnitin oder der Schiitin beziehen, die im regionalen Diskurs gründen, die sich zu Organisationen zusammenschließen und im Zeichen des Strebens nach regionalem Einfluss zwischen Iran und Saudi-Arabien von der entsprechenden Seite finanziert und angetrieben werden. Die entsprechende Konfliktdynamik entspringt dem Bedürfnis nach positiver Identität der Schiitin oder Sunnitin, die sich dann je national oder lokal als Konflikt zwischen entsprechenden Gruppen manifestiert oder auch von geringer Relevanz ist.

Der Diskurs des internationalen Jihad formt sich in den 1980er-Jahren und verleiht dem Muslim-Sein ein wehrhaftes Selbstbewusstsein gegenüber ausländischen Kräften. So führt die Dynamik zur positiven Identität von Muslim-Sein durch Abwertung alles Nicht-Muslimischen. Frühestens ab 2003 und spätestens ab 2014 überschneiden sich der Jihad und der Sunniten-Schiiten-Diskurs im Zeichen des anti-schiitischen Jihad.

Die Identität des internationalen Jihadi war vor allem in den Hochzeiten der IS-Miliz von 2015 bis 2018 eine sehr attraktive für viele marginalisierte Musliminnen und Muslime, im Nahen Osten, Nordafrika, aber auch etwa in Europa. So haftet dieser Identität nicht nur das Stigma der Unbesiegbarkeit an, sondern auch jenes der Rechtschaffenheit. Das veranlasste viele junge Menschen dazu, ihr bisheriges Leben hinter sich zu lassen und binnen kürzester Zeit im Diskurs des internationalen salafistischen Jihadi voll aufzugehen. Nicht zuletzt führte diese Dynamik zu einigen Terroranschlägen in Europa und Nordafrika. (Vgl. dazu etwa Schmidinger 2015)

Eine Theorie von Religion in den Internationalen Beziehungen könnte entlang der oben beschriebenen Eckpunkte entwickelt werden. Zumindest kann sie einige kausale Fäden ziehen. Die fortschreitende Auflösung von Zeit und Raum durch globale Kommunikationsmittel sowie durch kostengünstige Reisemöglichkeiten unterlaufen die globale Fragmentierung in Staaten als primäre Akteure. Das verlangt nach einem transnationalen Rahmen, um Dynamiken von Konflikten zu beschreiben. Das gilt vor allem für Konflikte mit religiösen Dimensionen.

Literatur

- Adler, Emanuel (1997), Seizing the Middle Ground. Constructivism in World Politics, *European Journal of International Relations* 3, 3, 319–363.
- Appleby, R. Scott (2015), Religious Violence. The Strong, the Weak, and the Pathological, in: Omer, Atalia/Appleyby, R. Scott/Little, David (Hg.), *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding*, Oxford et al.: Oxford University Press, 33–60.
- Azar, Edward (1990), *The Management of Protracted Social Conflict. Theory & Cases*, Aldershot: Dartmouth, 1–16.
- Barber, Matthew (2015), Sheikh Muhammad al-Yaqoubi Responds to al-Julani's al-Jazeera Interview, *Syria Comment*, 31. Mai 2015. <http://www.joshualandis.com/blog/sheikh-muhammad-al-yaqoubi-responds-to-al-julanis-al-jazeera-interview/> [3. Mai 2018].
- Bayat, Asef (1996), The Coming of a Post-Islamist Society, *Critical Middle East Studies* 5, 9, 43–52.
- Berenskötter, Felix (2017), Deep Theorizing in International Relations, *European Journal of International Relations*. <https://doi.org/10.1177/1354066117739096> [24. Sept. 2018], 1–27.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1966), *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY: Anchor Books.
- Brubaker, Rogers (2002), Ethnicity without Groups, *European Journal of Sociology* 43, 2, 163–189.
- Carbone, Christopher (2017), Syria is sending ISIS militants to 'terrorist rehab', *New York Post*, 14. November 2017. <https://nypost.com/2017/11/14/syria-is-sending-isis-militants-to-terrorist-rehab/> [3. Mai 2018].
- Casanova, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London: University of Chicago Press.
- Cesari, Jocelyne (2013), *The Awakening of Muslim Democracy. Religion, Modernity, and the State*, New York: Cambridge University Press.
- Damon, Arwa/Tuysuz, Gul/Laine, Brice (2017), Syrians rebuild and rehabilitate under Turkey's watchful eye, *CNN*, 23. November 2017. <https://edition.cnn.com/2017/11/23/middleeast/isis-syria-turkey-rehab-rebuild/index.html> [3. Mai 2018].
- Dawson, Andrew (2018), Globally Modern – Dynamically Diverse. How Global Modernity Engenders Dynamic Diversity, in: Kühle, Lene/Hoverd, William/Borup, Jørn (Hg.), *The Critical Analysis of Religious Diversity*, Leiden: Brill.
- De Poli, Barbara (2014), Arab Revolts and the 'Civil State'. A new term for old conflicts between Islamism and secularism, *Approaching Religion* 4, 2, 95–104.
- Duffy Toft, Monica (2007), Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War, *International Security* 31, 4, 97–131.
- Ferguson, Yale H./Mansbach, Richard W. (2007), Post-internationalism and IR Theory, *Millennium: Journal of International Studies* 35, 3, 529–549.
- Fox, Jonathan (2012), The Religious Wave. Religion and Domestic Conflict from 1960 to 2009, *Civil Wars* 14, 2, 141–158.

- Fox, Jonathan/Sandal, Nukhet A. (2010), Toward Integrating Religion into International Relations Theory, *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 17, 1, 149–159.
- Frazer, Owen/Friedli, Richard (2015), *Approaching Religion in Conflict Transformation. Concepts, Cases and Practical Implications*, CSS Mediation Resources (hg. vom Center for Security Studies Zurich).
- Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Culture. Selected Essays*, New York: Fontana Press.
- Hasenclever, Andreas/Rittberger, Volker (2000), Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Dialogue, *Millennium. Journal of International Studies* 29, 3, 641–674.
- Hassner, Ron E. (2009), *War on Sacred Grounds*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hassner, Ron E. (2010), Religion and International Affairs. The State of the Art, in: James, Patrick (Hg.), *Religion, Identity, and Global Governance. Ideas, Evidence, and Practice*, Toronto et al.: University of Toronto Press, 37–56.
- Hussein, Walaa (2018), Cairo looks to Sufi sheikhs to counter extremism, *Al-Monitor*, 18. März 2018. <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2018/03/egypt-adopts-new-sufi-order-fight-terrorism-shadhili-alliya.html#ixzz5ES4bnIkt> [3. Mai 2018].
- ICG: International Crisis Group (2013), *Syria's Metastasising Conflicts*, Middle East Report 143. <https://d2071andvipowj.cloudfront.net/syria-s-metastasising-conflicts.pdf> [24. Sept. 2018].
- Kepel, Gilles (2008), *Beyond Terror and Martyrdom. The Future of the Middle East*, Cambridge et al.: Belknap Press.
- Korostelina, Karina (2007), *Social Identity and Conflict. Structures, Dynamics, and Implications*, New York: Palgrave.
- Lefèvre, Raphael (2013), *Ashes of Hama. The Muslim Brotherhood in Syria*, London: Hurst & Company.
- Lefèvre, Raphael (2015), The Syrian Muslim Brotherhood's Alawi Conundrum, in: Kerr, Michael/Larkin, Craig (Hg.), *The Alawis of Syria. War, Faith and Politics in the Levant*, London: Hurst, 125–137.
- Luckmann, Thomas (1967), *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York et al.: Macmillan.
- Mamouri, Ali (2018), Iranian interference in Iraqi election stirs anger among Iraqis, *Al-Monitor*, 26. Februar 2018. <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2018/02/iran-iraq-election-velayati.html#ixzz5ES49Fkjl> [3. Mai 2018].
- Marshall, Monty (2017), *Major Episodes of Political Violence. 1946–2016*. <http://www.systemicpeace.org/warlist/warlist.htm> [3. Mai 2018].
- Morgenthau, Hans Joachim (2006), *Politics among nations. The struggle for power and peace*, Boston: McGraw-Hill Education.
- Nasr, Vali (2007), *The Shia Revival. How Conflicts within Islam Will Shape the Future*, New York: W.W. Norton & Co.
- Osman, Fathi (2003), Mawdudi's Contribution to the Development of Modern Islamic Thinking in the Arab-Speaking World, *The Muslim World* 93, 3, 465–486.

- Otto, Rudolf (2014), *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: C.H. Beck.
- Pew Research Center (2014), *Religious Hostilities Reach Six-Year High, Report*, 14. Jänner 2014. <http://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/01/RestrictionsV-full-report.pdf> [24. Sept. 2018].
- Phillips, Christopher (2015), *Sectarianism and conflict in Syria*, *Third World Quarterly* 36, 2, 357–376.
- Qaddour, Basma (2016), *Civil Syria Association holds 2nd workshop entitled “women from my homeland”*, *The Syria Times*, 5 June 2016. <http://www.syriatimes.sy/index.php/society/24358-civil-syria-association-holds-2nd-workshop-entitled-women-from-my-homeland> [3. Mai 2018].
- Roy, Olivier (2001), *The Failure of Political Islam*, Cambridge et al.: Harvard University Press.
- Sandal, Nukhet A. und James, Patrick (2010), *Religion and International Relations theory. Towards a mutual understanding*, *European Journal of International Relations* 17, 1, 3–25.
- Schmidinger, Thomas (2015), *Jihadismus. Ideologie, Prävention und Deradikalisierung*, Wien: Mandelbaum.
- Tajfel, Henri (1974), *Social Identity and Intergroup Behaviour*, *Social Science Information* 13, 2, 65–93.
- Taylor, Edward Burnett (2000), *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*, Kila: Kessinger.
- Traboulsi, Fawwaz (2007), *A History of Modern Lebanon*, London/New York: Pluto Press.
- Tripp, Charles (2007), *A History of Iraq*, Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Tusicisny, Andrej (2004), *Civilisational Conflicts: More Frequent, Longer, and Bloodier?*, *Journal of Peace Research* 41, 4, 485–498.
- USIP (2015), *USIP’s work in Syria. Fact sheet*, Washington, October 2015.
- Waltz, Kenneth (1967), *The Politics of Peace*, *International Studies Quarterly* 11, 3, 199–211.
- Wendt, Alexander (1999), *Social Theory of International Politics*, Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Woodhead, Linda (2011), *Five Concepts of Religion*, *International Review of Sociology: Revue Internationale de Sociologie* 21, 1, 121–143.