

Substanziell, funktional oder gar nicht? Der Religionsbegriff in der Friedens- und Konfliktforschung

Baumgart-Ochse, Claudia

Preprint / Preprint

Sammelwerksbeitrag / collection article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK)

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Baumgart-Ochse, C. (2016). Substanziell, funktional oder gar nicht? Der Religionsbegriff in der Friedens- und Konfliktforschung. In I.-J. Werkner (Hrsg.), *Religion in der Friedens- und Konfliktforschung: Interdisziplinäre Zugänge zu einem multidimensionalen Begriff* (S. 29-59). Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. <https://doi.org/10.5771/9783845266145-29>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

gesis
Leibniz-Institut
für Sozialwissenschaften

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Mitglied der
Leibniz
Leibniz-Gemeinschaft

Substanziell, funktional oder gar nicht? Der Religionsbegriff in der Friedens- und Konfliktforschung

Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung (© Nomos-Verlagsgesellschaft, Baden-Baden)

Abstract

Politikwissenschaftliche Begriffe sollen dazu dienen, zwischen sozialen Phänomenen zu unterscheiden – und das am besten über Kulturgrenzen hinweg. In einem kritischen Literaturüberblick werden diese Kriterien an die verwendeten Religionsbegriffe in der Forschung zum Verhältnis von Religion, Konflikt und Frieden angelegt. Manche Studien verzichten auf eine Definition von Religion, was jedoch Zweifel an der Belastbarkeit der Ergebnisse weckt. Andere greifen gemäß der klassischen Unterscheidung entweder auf funktionalistische oder substanzielle Religionsverständnisse zurück. Postmoderne Autoren lehnen generell den Versuch ab, Religion definieren zu wollen. Die Sichtung der Literatur zeigt, dass ein substanzieller Religionsbegriff, der den Transzendenzbezug hervorhebt, ohne Religion zu essenzialisieren, für die empirische Forschung am besten geeignet ist. Um konkreten Fragestellungen gerecht zu werden, kann ein solcher Religionsbegriff auf einer Abstraktionsleiter hinsichtlich seiner Intension und Extension variiert werden. Zudem erlaubt die Fokussierung auf einzelne Attribute des Religionsbegriffs, enger eingegrenzte Forschungsfragen angemessen zu bearbeiten.

Schlagworte: Konzeptionalisierung, Gewaltkonflikte, empirische Forschung

Zitation: Ines-Jacqueline Werkner (Hg.) 2016: Religion in der Friedens- und Konfliktforschung. Interdisziplinäre Zugänge zu einem multidimensionalen Begriff, Sonderband 1, Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung, S. 29-59.

Online: DOI: [10.5771/9783845266145-29](https://doi.org/10.5771/9783845266145-29)

1. Religion und Konflikt: viel beforscht, wenig erklärt

Die Vorstellung, dass die Religion im Zuge von Modernisierungsprozessen politisch und kulturell entmächtigt werde (Küenzlen 2003: 18), hat sich tief in das sozialwissenschaftliche Denken und Forschen eingesenkt¹. In der Teildisziplin der Internationalen Beziehungen steht das Datum des Westfälischen Friedens von 1648 für die Geburtsstunde des modernen Staatensystems, das religiöse Unterschiede zwischen den im 16. Jahrhundert entstandenen Konfessionen als Kriegsgrund aus den Beziehungen der nun souveränen Staaten verbannte (Philpott 2001; kritisch Krasner 1995/96). Auch die weitere Entwicklung dieser Nationalstaaten, deren Geschichte, Theorie, Funktion und Formwandel zu den zentralen Gegenständen der Politikwissenschaft zählen, wird eng mit der Verdrängung der Religion aus der Sphäre des Politischen zusammengedacht: Dieser wichtigste politische Verband der Gegenwart entstand, als sich im Übergang zur europäischen Moderne die Politik von der Jahrhunderte währenden Dominanz der Kirche emanzipierte und ihre Legitimität nicht länger aus der Religion bezog, sondern zunehmend auf profane, innerweltliche Grundlagen stützte. In diese historische Fluchtlinie werden auch die Kämpfe um Freiheit und Partizipation in den bürgerlichen Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts und die Herausbildung liberaler Demokratien eingeordnet (Sartori 1997: 286-288; Wittrock 2000). Die Säkularisierungstheorie, die diese Differenzierung der Religion von den Sphären der Politik und der Wirtschaft analysiert, wird daher häufig begleitet vom Säkularismus, der normativen Überzeugung, dass die Trennung von Religion und Politik notwendig und wünschenswert ist, weil sie den äußeren Frieden ermöglicht und im Innern die Voraussetzung für Demokratie und Pluralismus darstellt (Philpott 2009).

Erst seit den 1980er Jahren wurde verstärkt Kritik geübt an der übermächtigen Säkularisierungstheorie und ihren Prognosen. Ereignisse wie das Aufkommen der religiösen Rechten in den Vereinigten Staaten, die Islamische Revolution von 1979 im Iran, die Gesellschaftskritik der Befreiungstheologie in Lateinamerika oder die gewaltsamen, religiös konnotierten Konflikte in Nordirland, dem Balkan oder im Nahen Osten nährten den Zweifel an der These, dass

¹ Ich danke Ines-Jacqueline Werkner, Heinrich Wilhelm Schäfer, Leif Seibert, Andreas Hasenclever, Gert Pickel und den beiden anonymen Gutachtern für hilfreiche Anmerkungen.

Religion in der Moderne zunehmend an sozialer und politischer Bedeutung verlieren und letztlich ganz aus dem Leben der Menschen verschwinden werde. Das Gegenteil schien der Fall zu sein, und die Rede von der Resurgenz oder Renaissance der Religion hatte in den 1990er Jahren Konjunktur.

Die systematische Durchsicht einschlägiger englischsprachiger Fachjournale² (Kettell 2012) hat zwar ergeben, dass Religion in der Breite der politikwissenschaftlichen Themen nach wie vor ein wenig beachtetes Feld ist. Innerhalb dieses relativ kleinen Segments haben die Themen Gewalt, Konflikte und Terrorismus jedoch den größten Anteil an den publizierten Aufsätzen (Kettell 2012: 95). Eine Vielzahl von Studien ist erschienen, die untersuchen, ob und auf welche Weise Glaubensgemeinschaften und religiöse Überzeugungen auf politische Konflikte in und zwischen Staaten einwirken – sowohl in eskalierender oder gewaltsamer Weise als auch als Vermittler und Friedensstifter.³ Von qualitativen Einzelfallstudien über Fallvergleiche bis hin zu Forschungsdesigns mit großer Fallzahl reicht die Palette der methodischen Zugänge zum Thema.

Dass trotz dieser Ausdifferenzierung der Forschung bislang nur wenige überzeugende theoretische Erklärungsansätze für die Varianz in der Wirkung von Religion in Konfliktsituationen formuliert wurden, liegt nicht zuletzt daran, dass der jeweils verwendete Religionsbegriff nur selten ausführlich reflektiert und begründet wird. In den meisten quantitativen Studien zum Zusammenhang von Religion und Gewalt werden lediglich demographische Daten über religiöse Zugehörigkeit herangezogen sowie die religiöse Konnotation von Konfliktgegenständen erhoben, ohne dass definiert würde, was unter den Begriff Religion fällt. Vielversprechender sieht die Situation in der qualitativen Forschung aus, wo sich viele Autoren darum bemühen, ihren Religionsbegriff darzulegen und zu diesem Zweck häufig auf Ansätze in der Religionssoziologie und der Religionswissenschaft zurückgreifen. Mitunter geraten jedoch umstrittene, essenzialisierende Religionsverständnisse aus der frühen Religionswissenschaft in politikwissenschaftliche Studien, ohne dass der aktuelle Stand der Debatte reflektiert würde. Dagegen weisen postmoderne Kritiker rigoros jede Möglichkeit einer Definition von Religion zurück.

² Vgl. Wald/Wilcox 2006; Philpott 2002.

³ Vgl. beispielsweise folgende Sammelbände und Sonderhefte von Zeitschriften, die eine Vielzahl von Einzelfallstudien enthalten: Brouck/Hildebrandt (2008); Coward/Smith (2004); Hasenclever/De Juan (2007a); Hildebrandt/Brouck (2005); Juergensmeyer (1992a); Seiple/Hoover (2004); Scheffler (2002); Ter Haar/Busuttil (2005).

Sie begreifen Religion vielmehr als ein politisch motiviertes Konstrukt des Westens, das jenseits seiner historisch-räumlichen Herkunft keine Entsprechung habe.

In dieser komplizierten Gemengelage, in der über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Religionsbegriffs gestritten wird, stellt sich für Politikwissenschaftler und Friedens- und Konfliktforscher die Frage, ob und auf welche Weise man das Konzept Religion für die empirische Forschung fassen könnte. Im Folgenden soll daher im Rückgriff auf Giovanni Sartori zunächst daran erinnert werden, was ein politikwissenschaftlicher Begriff, mit dem man empirische Forschung betreiben möchte, eigentlich leisten muss. Darauf folgt ein kritischer Überblick über die jüngere Forschungsliteratur, sowohl quantitativer als auch qualitativer Art, um herauszufiltern, mit welchen Religionsbegriffen diese Forschung arbeitet. Auf diese Weise lassen sich sowohl Probleme identifizieren als auch erste Wegweisungen zu Religionskonzepten finden, die es der Politikwissenschaft und der Friedens- und Konfliktforschung erlauben, sich dem Phänomen reflektiert zu nähern und dennoch – oder besser: gerade deswegen – empirisch zu forschen. Getreu dem Motto, dass man alles prüfen, aber das Gute behalten soll,⁴ werden die vielversprechendsten Ansätze schließlich im Lichte der von Sartori formulierten Kriterien weitergedacht, hin zu Religionsbegriffen, die für empirische Forschung taugen, mit deren Hilfe man Religion von anderen sozialen Phänomenen unterscheiden kann, und die über kulturelle Grenzen hinweg "reisefähig" sind. Der Plural ist mit Bedacht gewählt: Denn obwohl die Reflexion über die Anforderungen an ein brauchbares politikwissenschaftliches Konzept den Spielraum möglicher Definitionen deutlich verkleinert, geht es letztlich nicht darum, den einzig richtigen Religionsbegriff zu formulieren. Vielmehr wird sich die inhaltliche Bestimmung des Religionsbegriffs für die politikwissenschaftliche Forschung stets am theoretischen Rahmen einer Studie und deren Forschungsfrage orientieren. Solange dies transparent gemacht wird, ist gegen eine Pluralität von Religionsbegriffen auch methodisch nichts einzuwenden (und praktisch ohnehin nichts auszurichten).

2. Was soll ein Religionsbegriff in der Friedens- und Konfliktforschung leisten?

⁴ So Paulus im ersten Brief an die Thessalonicher, Kap. 5, Vers 19; allerdings sprach der Apostel von Weisungen, nicht von Religionsdefinitionen.

Die Zurückhaltung gegenüber der Arbeit am Religionsbegriff in der Literatur zu Religion, Krieg und Frieden liegt sicherlich in der mangelnden Vertrautheit von Politikwissenschaftlern mit den religionswissenschaftlichen und religionssoziologischen Debatten zu diesem Thema begründet; und selbst wenn man diese Debatten kennt, könnte man angesichts der schier endlosen Versuche dieser Disziplinen, Religion auf den Begriff zu bringen, in der Tat schnell zu dem Schluss kommen, dass es besser ist, gleich ganz darauf zu verzichten (vgl. Hock 2002; Wilson 1998). Diese Strategie birgt jedoch Probleme. Was als gesunder Forschungspragmatismus daher kommt, unterschätzt einerseits die Notwendigkeit eines klar abgegrenzten Konzepts für die Qualität und Belastbarkeit empirischer Ergebnisse – denn um was genau handelt es sich bei dem Faktor Religion, dem beispielsweise eine eskalierende oder deeskalierende Wirkung in Bürgerkriegen zugeschrieben wird?⁵ Andererseits greifen viele Studien dann doch auf ein bestimmtes Religionsverständnis zurück, das aber nicht explizit artikuliert wird; und diesem subkutanen Religionsbegriff wird dann eine erhebliche Erklärungslast für die Forschungsergebnisse aufgebürdet, ohne dass Bedingungen und kausale Prozesse ausbuchstabiert würden.

Doch ein Konzept allein ist noch keine Erklärung; es dient lediglich der Identifikation eines sozialen Sachverhalts oder Phänomens sowie im zweiten Schritt als Baustein zur Formulierung von Hypothesen und schließlich von Theorien (Wonka 2007: 65). Es lohnt also doch der Blick in die Nachbardisziplinen, die sich eingehend mit den Vor- und Nachteilen unterschiedlicher Religionsbegriffe beschäftigt haben. Grob lassen sich zwei grundlegende Positionen unterscheiden. Substanzielle Definitionen geben an, was Religion *ist*, indem sie versuchen, möglichst vollständig die Merkmale oder Attribute von Religion aufzuführen. Kennzeichnend ist dabei, dass diese Attribute einen Bezug zu einer transzendenten, das menschliche Leben übersteigenden Wirklichkeit oder zu übernatürlichen Mächten aufweisen. Funktionalistische Definitionen heben dagegen darauf ab, was Religion *leistet*. In der Tradition Durkheims wird in diesen Ansätzen Religion daraufhin untersucht, welche Funktion sie für das Individuum oder für Gesellschaften erfüllt^{6, 7}.

⁵ Oder wie Sartori fragt: „Measurement of what? We cannot measure unless we know first what it is that we are measuring.“ (Sartori 1970: 1038).

⁶ Vgl. Kehrler 1988: 19; Ramet 1995: 25-30; Pollack 2003: Kapitel 2.

⁷ Weil diese Unterscheidung zwischen substanziellen und funktionalistischen Definitionen in anderen Beiträgen dieses Sonderheftes detaillierter diskutiert werden, begnüge ich mich an dieser Stelle mit dieser etwas holzschnittartigen Darstellung. Siehe die Beiträge von Pollack und Pickel in diesem Heft.

Doch was sollte ein Religionsbegriff aus der Perspektive einer empirisch forschenden Politikwissenschaft leisten? Auf der Suche nach dem richtigen Handwerkszeug für taugliche Begriffe kommt man an einem Denker nicht vorbei: Giovanni Sartori, der 1970 einen schon klassisch zu nennenden Aufsatz zur Begriffsbildung (*concept formation*) veröffentlicht hat (Sartori 1970). Obwohl seinerzeit polemisch formuliert gegen die grassierende Schludrigkeit im Umgang mit Begriffen im Zuge der damals aufkommenden quantitativen Methoden, können Sartoris Hinweise für die Begriffsbildung bis heute als grundlegend gelten (vgl. Wonka 2007). Sartori geht es dabei nicht um philosophisch deduzierte Begriffe, die nicht notwendigerweise eine empirische Entsprechung haben, sondern um empirische Konzepte: Um „data containers“ (Sartori 1970: 1039) für Informationen über empirisch beobachtbare soziale Fakten.⁸ Als solche müssen Begriffe vor allem eines leisten, nämlich zwischen sozialen Phänomenen unterscheiden können. Sie sind das grundlegende Handwerkszeug der ForscherIn zur Klassifikation: sie bezeichnen beobachtbare Phänomene, die zur gleichen Klasse gehören, indem sie vorab definierte Attribute angeben. Die Summe dieser Attribute wird als die *Intension* des Konzepts bezeichnet, sie legt die inhaltliche Bedeutung fest. Mit der *Extension* wird hingegen der empirische Geltungsbereich des Konzepts benannt, d.h. welche Beobachtungen mit ihm erfasst werden können. Laut Sartori bedürfen Begriffe einer „entweder-oder“-Logik, um die gewünschte Unterscheidungsleistung erbringen zu können: entweder eine Beobachtung weist alle Attribute auf und kann mit dem Begriff erfasst werden, oder nicht.

Goertz (2006) knüpft an Sartoris Überlegungen an und fügt der Definition eines Konzepts eine weitere Ebene hinzu. Die erste Ebene ist der Begriff selbst, das Wort, welches das Konzept beschreibt – beispielsweise Demokratie; die zweite Ebene umfasst die Dimensionen oder Attribute, die für das Konzept konstitutiv sind – beispielsweise Bürgerrechte oder Wahlen. Auf der dritten Ebene der Operationalisierung sind schließlich die Indikatoren für die Dimensionen angesiedelt, die das Verbindungsglied zu quantitativen Methoden bilden.

Nach Sartori sollen Begriffe idealerweise überall anwendbar sein – auch über Nationen- und Kulturgrenzen hinweg. Damit reagiert er auf die seinerzeit noch neue Herausforderung der Glo-

⁸ Mit sozialen Fakten sind nicht notwendig physisch greifbare Dinge gemeint; vielmehr diskutiert Sartori in seinem Aufsatz als Beispiele die Konzepte Struktur, Funktion, Pluralismus, Integration, Partizipation und Mobilisierung (Sartori 1970).

balisierung, in deren Zuge auch die Politikwissenschaft zunehmend Vergleiche zwischen Staaten und Gesellschaften jenseits Europas und der USA vornahm. Doch es fehlte an einem „vocabulary of politics that is devised for cross area-travelling“ (Sartori 1970: 1034). Um diese Reisefähigkeit des politikwissenschaftlichen Vokabulars herzustellen, ohne Konzepte bis zur Unkenntlichkeit zu dehnen (*conceptual stretching*), schlägt Sartori vor, Begriffe entlang einer Abstraktionsleiter hinsichtlich ihrer Intension und Extension zu variieren. Auf der untersten Sprosse der Leiter erreicht ein Begriff seine größtmögliche Intension, das heißt, er ist durch eine hohe Anzahl definierender Attribute gekennzeichnet. Das bedeutet jedoch zugleich, dass seine Extension sehr gering ist: nur eine geringe Zahl von Beobachtungen fällt unter solch ein detailliert definiertes Konzept. Je weiter man die Abstraktionsleiter empor klettert, desto größer ist die Reichweite eines Begriffs auch über kulturelle Grenzen hinweg, jedoch verliert er zugleich an analytischer Trennschärfe.

Doch nicht nur das Klettern auf Sartoris Abstraktionsleiter ist geeignet, Konzepte reisefähig zu machen. Collier und Mahon (1993) ergänzen die Entweder-Oder-Logik der Sartorischen Begriffsbildung um zwei weniger rigide Verfahren. Bei der Familienähnlichkeit können Phänomene einer Klasse oder Kategorie zugeordnet werden, auch wenn es kein einzelnes Attribut gibt, das auf alle Mitglieder einer Kategorie zutrifft; es genügt, wenn sich die Familienmitglieder in einer ausreichenden Anzahl von Attributen ähneln (vgl. auch Goertz 2006: Kapitel 3). Bei radialen Begriffen wird hingegen zwischen zentralen Attributen eines Konzepts und weniger zentralen unterschieden. Während das radiale oder auch prototypische Konzept sämtliche Charakteristika in sich vereint, kann es Varianten des Konzepts geben, die zwar die zentralen Attribute aufweisen, nicht aber alle anderen, nicht-zentralen Merkmale. Diese Varianten werden dann mit einem zusätzlichen Adjektiv gekennzeichnet, um die Differenz anzuzeigen (Collier/Mahon 1993; vgl. Wonka 2007: 70-71). Auch mit Hilfe von Familienähnlichkeiten oder radialen Kategorien wird es möglich, die Reichweite eines Konzepts zu vergrößern.

3. Religionsbegriffe in der quantitativen Forschung zu Religion, Konflikt und Frieden

In der quantitativen Kriegsursachenforschung hat sich die Frage nach der Rolle und Bedeutung von Religion in bewaffneten Konflikten als wichtiger Forschungsstrang etabliert (vgl. Hasenclever/De Juan 2007b). Galt Religion bis in die frühen 1990er Jahre hinein fast ausschließlich

als ein Merkmal von Ethnizität oder Nationalität (vgl. Horowitz 1985; Gurr 1993), haben seither viele Studien Religion als eigene Kategorie in ihre Forschungsdesigns aufgenommen. Dieses gewachsene Interesse an Religion ist vor allem zwei Umständen geschuldet: einerseits der globalen Umbruchsituation nach dem Ende Ost-West-Konflikts, in der sich die Parameter bewaffneter Konflikte durch den Wegfall des globalen Systemgegensatzes grundlegend änderten; und andererseits einer steilen These, die diese Veränderungen zu erklären versuchte und die Debatte über Jahre dominierte: Samuel Huntingtons These vom „Kampf der Kulturen“ (1998). In seinem Buch prognostizierte Huntington, dass der Ost-West-Konflikt im 21. Jahrhundert durch den Zusammenprall der Kulturen abgelöst werde. Kulturen definierte Huntington vorrangig anhand ihrer Zuordnung zu einer der großen Weltreligionen. Im Zuge globaler Modernisierungsprozesse und ihrer Verwerfungen würden diese kulturell-religiösen Identitäten an Bedeutung gewinnen und auf Grund ihrer exklusiven Wahrheitsansprüche unausweichlich zu gewaltsamen Konflikten entlang der Bruchlinien zwischen den Kulturen führen.

Huntingtons Behauptung, dass religiöse Unterschiede die Wahrscheinlichkeit für Kriege und Bürgerkriege erhöhen, hat sowohl eine rege theoretische Debatte nach sich gezogen (vgl. Müller 1998; Senghaas 1998) als auch empirische Studien inspiriert, die seine These mit Hilfe von *large N*-Datensätzen überprüfen. Während viele dieser Untersuchungen keine empirische Evidenz für einen „Kampf der Kulturen“ auf Grund religiöser Differenz oder Diversität feststellen können. Gartzke/Gleditsch 2006; Fox 2004a; Chiozza 2002; Tusicisny 2004 finden andere Hinweise darauf, dass religiöse Differenz unter bestimmten Umständen durchaus konfliktträchtig sein kann (Reynal-Querol 2002; Montalvo/Reynal-Querol 2005).

Inzwischen ist die Forschung über die bloße Differenz-These als Ursache für Bürgerkriege hinausgegangen und stellt Fragen nach dem Einfluss von Religion auf den Beginn von Bürgerkriegen, ihre Dauer, die Intensität und die Zugänglichkeit für Verhandlungslösungen (Svensson 2007; Toft 2007; Ellingsen 2005). Verfeinert wurden auch die analytischen Instrumente, um verschiedene Konstellationen von religiösen Mehrheiten und Minderheiten in den untersuchten Staaten (Fragmentierung vs. Polarisierung⁹ oder auch die religiöse Konnotation von Konfliktgegenständen (wie z.B. Staatsmacht, Autonomie, vgl. Svensson 2007; Toft 2007) erheben zu können. Einig sind sich die Studien, dass Religion nur in einer kleinen Anzahl aus der Gesamtheit der Bürgerkriege überhaupt eine Rolle spielt.

⁹ Vgl. Fearon/Laitin 2003; Reynal-Querol 2002; Permanyer 2012.

Doch wie definieren diese quantitativen Studien Religion? Um die religiöse Zugehörigkeit der Bevölkerungen in den untersuchten Staaten zu erheben, greifen die Studien auf demographische Bevölkerungsdaten zurück, die relativ einfach für statistische Methoden aufbereitet werden können. Dazu gehören beispielsweise: das CIA World Factbook¹⁰ (Fearon/Laitin 2003; Toft 2007); die World Christian Encyclopedia (Barrett 1982) und darauf basierende, aber um weitere Quellen ergänzte Datensammlungen zur Religionsdemographie wie L'Etat des religions dans le monde (Reynal-Querol 2002); das Handbook of the Nations, das Britannica Book of the Year und das Demographic Yearbook (Ellingsen 2000; Gartzke/Gleditsch 2006). Für einen neuen Datensatz zu "Religion in Sub-Saharan Africa" (RSSA) wurden Quellen wie das Africa Yearbook, die Religious Freedom Reports oder die Economist Intelligence Unit Country Reports ausgewertet (Basedau/Strüver et al. 2011). In diesen Datensätzen fehlt jedoch in der Regel eine genaue Spezifikation des Religionskonzepts, das den Erhebungen zu Grunde liegt.

In einigen Studien wird zusätzlich zur religiösen Demographie untersucht, inwieweit die politischen Ziele und Ansprüche der Konfliktparteien religiös motiviert sind und den Konflikt beeinflussen. Dafür werden beispielsweise die qualitativen Kommentare zu den sogenannten Unvereinbarkeiten (*incompatibilities*) im Datensatz des Uppsala Conflict Data Program herangezogen (Svensson 2007). Fox (2003; 2004b) hat eigene Daten zu religiös begründeten Misständen (*religious grievances*) erhoben und kodiert, beispielsweise staatliche Beschränkungen von öffentlich abgehaltenen Gottesdiensten oder religiösen Schulen. Toft (2007) hat einen Datensatz produziert, der es erlaubt, zwischen Religion als zentralem oder peripherem Konfliktgegenstand zu unterscheiden. Zentral ist Religion, wenn die Konfliktparteien darum kämpfen, ob ein Staat gemäß den Regeln und Vorstellungen einer spezifischen Religion regiert werden soll; peripher, wenn sich die Kombattanten nur entlang religiöser Zugehörigkeit gruppieren. Basedau, Strüver, Vüllers und Wegenast (2011) konstruieren für ihren RSSA-Datensatz Variablen, welche die Spannungen zwischen den religiösen Gruppen in einem Land, die Diskriminierung von religiösen Gemeinschaften und religiöse Aufrufe zu Gewalt erfassen. Für die Variable Diskriminierung greifen sie auf den *Religion and State*-Datensatz von Fox (vgl. Akbaba/Fox 2011) zurück. Permanyer (2012) nutzt Daten des World Value Survey, um einen Polarisierungsindex zu konstruieren, der den Grad von Radikalisierung religiöser Gruppierungen und die Entfremdung zwischen ihnen messen kann.

¹⁰ Online einzusehen unter <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/index.html>.

Bis auf Toft (2007) präsentiert jedoch keine der zitierten Arbeiten eine Definition von Religion. Toft greift auf die Explikation des Philosophen William P. Alston zurück, die besagt, dass Religion typischerweise einige oder alle der folgenden Merkmale enthält:

„[...] belief in a supernatural being (or beings); prayers or communication with that being; transcendent realities that might include some form of heaven, paradise, or hell; a distinction between the sacred and the profane and between ritual acts and sacred objects; a view that explains both the world as a whole and a person's proper role in it; a code of conduct in line with that worldview; and a community bound by its adherence to these elements“ (Toft 2007: 99).

Der Transzendenzbezug („belief in supernatural being (or beings)“) sowie die übrigen Merkmale weisen diese Definition als einen substanziellen Religionsbegriff aus.

Im Gegensatz zu Toft verteidigen andere Autoren offensiv ihre Entscheidung, auf eine Definition von Religion zu verzichten. Fox argumentiert, dass es fruchtbarer sei, jene sozialen Manifestationen von Religion zu definieren, die man in einer spezifischen Studie zu untersuchen gedenkt. So könne man schwierige theologische und epistemologische Fragen vermeiden und gleichzeitig ein transparentes Verständnis des jeweiligen Untersuchungsgegenstandes erzielen (Fox 2004b: 89; Fox 2002). Als solche sozialen Manifestationen kämen beispielsweise religiöse Identität und Legitimität, religiöse Glaubenssysteme, Eliten oder Institutionen in Frage (Fox 2004a). Ganz ähnlich argumentieren Basedau, Strüver, Vüllers und Wegenast. Religion sei ein überaus komplexes Phänomen; für die Sozialwissenschaften empfehle es sich daher, zwischen verschiedenen Dimensionen von Religion zu unterscheiden – wie beispielsweise den demographischen Strukturen von Religion, religiösen Organisationen und dem Verhalten von religiösen Akteuren (Basedau/Strüver et al. 2011: 754). Beide Ansätze erinnern an die Dimensionsforschung in der Religionssoziologie (vgl. Glock/Stark 1965; Pollack 2003: 40-41). Jedoch werden die Manifestationen oder Dimensionen von Religion stärker von der Seite der politischen Wirksamkeit her konstruiert, ohne dass eine vollständige Abbildung aller möglichen Dimensionen angestrebt wird. Glock und Stark hingegen zielen auf eine Systematisierung der Merkmale von Religion, um zu einer mehrdimensionalen Definition von Religion zu gelangen.

Sehr aufschlussreich ist jedoch, dass einige der quantitativen Studien dann doch mit einer ex-post Erklärung für ihre statistischen Befunde aufwarten, die eng mit einer implizit zu Grunde gelegten Religionsdefinition zusammenhängen. So erklärt ausgerechnet Fox (2004b) – der eine Definition eingangs explizit ablehnt – seinen Befund, dass gewaltsam ausgetragene religiöse Konflikte (Rebellionen) sich eher über Staatsgrenzen hinweg ausbreiten als friedlich ausgetragene religiöse Konflikte (Proteste), mittels eines Verweises auf das funktionalistische Religionsverständnis von René Girard.¹¹ Demnach erfüllt Religion die Funktion, die natürliche Neigung des Menschen zur Gewalt in einen akzeptablen sozialen Kontext einzubetten, der weniger schädlich für die Gesellschaft ist – und zwar in der Form von Ritualen, Zeremonien oder gewalthaltiger Bildsprache.¹² Religion habe daher eine intrinsische Tendenz zur Gewalt, was es wahrscheinlich mache, dass sie diese Gewalt in manchen Fällen auch über Grenzen transportiere. Fox führt an, dass in der Forschung zu Religion und Friedfertigkeit häufig betont werde, dass Gläubige die Auslegung und den Einsatz ihrer Religion für den Frieden erst aktiv trainieren müssten; „[...] the violent aspects, in contrast, are more automatic and unconscious.“ (Fox 2004b: 101). Indem die Funktion von Religion – nämlich die Einhegung der menschlichen Gewaltneigung – zum Definitionsmerkmal wird, entsteht eine höchst problematische Gleichsetzung von Religion und Gewalt.

Auch bei Svensson (2007) spielt das Religionsverständnis eine Rolle für seine Erklärung, warum Konflikte mit religiös aufgeladenen Unvereinbarkeiten auf Grund der Wahrnehmung einer Unteilbarkeit des Konfliktgegenstands schwieriger beizulegen sind als Konflikte, die lediglich zwischen Gruppen mit unterschiedlichen Religionszugehörigkeiten ausgetragen werden. Für die Variable der religiösen Unterschiedlichkeit wird die Zugehörigkeit zu einer religiösen Tradition als funktionale Markierung einer kollektiven Identität bezeichnet, „[...] for these constituencies need not be actual believers in the religious traditions to which they belong.“ (Svensson 2007: 936). Svensson findet keinen statistischen Zusammenhang zwischen der in dieser Weise definierten religiösen Differenz und einer geringeren Zugänglichkeit für eine Verhandlungslösung. Seine zweite Variable, religiöse Unvereinbarkeit, scheint implizit jedoch auf einem anderen Religionsverständnis zu basieren. Sie beinhaltet die von den Konfliktparteien formulier-

¹¹ Die Studien des Literaturwissenschaftlers Girard sind in einigen Strömungen der soziologischen und politikwissenschaftlichen Forschung zu Religion und Gewalt sehr einflussreich (Girard 1994; vgl. Juergensmeyer 1992b).

¹² Beispiele sind die Kreuzigung Jesu, das Opfer Isaaks, oder das schiitische Aschura-Fest.

ten religiösen Ziele, Motive und Ansprüche wie beispielsweise das Einführen der Scharia. Damit geht sie über eine bloße Identitätsmarkierung, die nicht notwendig auf tatsächlich gelebtem Glauben basiert, deutlich hinaus.

Ein Desiderat der quantitativen Kriegsursachenforschung bleibt die Frage nach denjenigen Konflikten, die ohne Gewalt auskommen. Vielmehr geht es in den Untersuchungen darum, das Entstehen und den Verlauf von Gewaltkonflikten anhand einer großen Zahl von Fällen zu erforschen. Die oben zitierten Studien greifen zu diesem Zweck auf Datensätze wie das Uppsala Conflict Data Programme oder Minorities at Risk zurück. Zu Konflikten, die ohne Gewalt verlaufen und gelöst werden, gibt es jedoch keine vergleichbaren Datensätze (Svensson 2007: 943). Auch religiös konnotierte Konflikte werden daher nur untersucht, wenn sie gewaltsam verlaufen. Wie häufig religiöse Akteure womöglich dazu beitragen, dass Konflikte erst gar nicht das Stadium von Gewaltsamkeit erreichen, bleibt daher im Dunkeln.

4. Religionsbegriffe in der qualitativen Forschung zu Religion, Konflikt und Frieden

In den qualitativen, auf Fallstudien beruhenden Arbeiten zur Rolle von Religion in Konflikten findet sich mehrheitlich ein explizit formuliertes Religionsverständnis. Nur wenige Autoren vermeiden es, ihren Religionsbegriff näher zu erläutern. Vor dem Hintergrund der beiden Hauptströmungen in der Debatte um den Religionsbegriff in Religionswissenschaft und Religionssoziologie lassen sich auch in den qualitativen Studien der Friedens- und Konfliktforscher substanzielle und funktionale Definitionen unterscheiden: Solche, die angeben, was Religion ist; und solche, die die Funktion von Religion in den Blick nehmen. Daneben gibt es eine dritte Gruppe von Autoren, die in der Tradition des postmodernen Denkens eine Definition von Religion generell für unmöglich erklären. Religion sei ein westliches Konstrukt, entstanden in einer spezifischen historischen Konstellation als negativ konnotierter Gegenbegriff zur Säkularität der Moderne.

Eines der einflussreichsten Bücher, dessen Titel zum Programm einer ganzen Forschungsrichtung avancierte, ist Applebys „The Ambivalence of the Sacred“ (2000). Appleby definiert Religion ganz grundlegend als menschliche Antwort auf eine Realität, die als heilig wahrgenommen werde. Ein solch anspruchsvolles Unterfangen benötige erhebliche symbolische, moralische und organisatorische Ressourcen: „In a common formula: religion embraces a creed, a

cult, a code of conduct, and a confessional community.“ (Appleby 2000: 8). Ausgehend von dieser substanziellen Definition analysiert Appleby in zahlreichen Fallstudien sowohl religiöse Extremisten, die Gewalt als Mittel einsetzen, als auch religiöse Aktivisten, die gewaltlos für Frieden, Versöhnung und Gerechtigkeit kämpfen. Beide Varianten versteht er als genuin religiöses Verhalten, „[...] that is, as authentic responses to the sacred“ (Appleby 2000: 19). Für seinen Verweis auf das Heilige stützt sich Appleby auf den deutschen Religionsphilosophen Rudolf Otto an, dessen Buch „Das Heilige“ (Otto 1979) 1917 erstmals publiziert wurde. Otto gibt eine religionsphänomenologische Definition des Heiligen als *mysterium tremendum et fascinans*, als transzendentes Geheimnis, das den Menschen erschauern und erschrecken lässt, ihn zugleich fasziniert und begeistert. Die Begegnung mit diesem Heiligen, das nicht aus sich heraus gut oder böse ist, provoziert laut Appleby keine eindeutigen Verhaltensweisen, sondern ambivalente: „Rather than a direct translation of the „mind of God“ into human action, religion is a far more ambiguous enterprise, containing within itself the authority to kill and to heal, to unleash savagery, or to bless humankind with healing and wholeness.“ (Appleby 2000: 29; vgl. ähnlich Kratochwil 2005: 119).

Etwas zurückhaltender sind in dieser Hinsicht Toft, Philpott und Shah (2011). In ihrer weit ausgreifenden Studie, die sowohl qualitative als auch quantitative Methoden in sich vereint, zielen sie darauf ab, das ambivalente Verhalten religiöser Akteure in der Sphäre der Politik zu erklären – nicht aber auf die Ambivalenz des Heiligen selbst zurückzuführen. Sie räumen ein, dass keine Definition von Religion perfekt sei, halten aber – wie schon Toft im zuvor zitierten Aufsatz (Toft 2007) – diejenige des Philosophen William P. Alston für eine nützliche, die verschiedene Elemente wie beispielsweise den Glauben an übernatürliche Wesenheiten und Kommunikation mit diesen Wesenheiten enthält. Nicht jede Religion müsse sämtliche Eigenschaften¹³ aufweisen, jedoch würden alle Religionen die meisten der vorab definierten Elemente enthalten. Gemäß ihrer übergreifenden Fragestellung interessieren sich Toft, Philpott und Shah in ihrem Buch jedoch ausschließlich für solche religiöse Akteure (Individuen, Gruppen oder Organisationen), die konsistente Aussagen über die Beziehung zwischen Religion und Politik artikulieren (Toft/Philpott et al. 2011: 24). Damit stellen sie in Rechnung, dass die religiöse Identität allein noch keine Rückschlüsse auf die politische Position eines Akteurs zulässt, weil Religionen auch im Hinblick auf ihre politische Existenz äußerst vielgestaltig sind. Die Aussagen

¹³ Vgl. das Alston-Zitat auf S. 9.

religiöser Akteure über das Verhältnis von Religion und Politik bezeichnen die Autoren als politische Theologie, als ein

„set of ideas that a religious actor holds about what is legitimate political authority. [...] Motivated by these notions, religious actors have undertaken to support, oppose, persuade, protest, rebel against, and sometimes pay very little attention to, political rulers. [...] In any particular context, political theology translates basic theological claims, beliefs and doctrines into political ideals and programs.“ (Toft/Philpott et al. 2011: 27).

Politische Positionen werden nicht eins zu eins aus religiösen Doktrinen abgeleitet, sondern vielmehr wird der jeweilige politische, soziale und ökonomische Kontext in den Blick genommen, der erheblichen Einfluss auf die Übersetzung und Interpretation der religiösen Doktrin in konkrete politische Theologien nimmt (vgl. Lynch 2009). Die Art der politischen Theologie – ob sie beispielsweise eine Integration von Religion und Politik anstrebt oder eher auf Distanz von der politischen Autorität bedacht ist – ist ein Faktor, der für Toft, Philpott und Shah über die politische Positionierung entscheidet; der zweite Faktor ist die faktische, institutionell geregelte Differenzierung von Staat und Religion, die vorgibt, wie viel Autonomie eine religiöse Gemeinschaft genießt (Toft/Philpott et al. 2011: 29; vgl. Philpott 2007).

Kippenberg (2008) verzichtet in seiner Studie religiöser Gewalt dagegen auf eine substanzielle Definition, die Elemente von Religion aufzählt. Er folgt damit Max Weber, der Religion vielmehr als eine eigene Ordnung von Gemeinschaftshandeln neben Recht, Herrschaft und Wirtschaft verstanden habe:

„Dabei vermeidet er [Weber, CBO] es, das Wesen von Religion zu definieren, und beschränkt sich darauf, die Bedingungen und Wirkungen dieser Art von Gemeinschaftshandeln zu untersuchen.“ (Kippenberg 2008: 23)

In seinen Fallstudien, die Episoden religiöser Gewalt wie den kollektiven Selbstmord in Jonestown oder die Selbstmordattentate der Hisbollah untersuchen, legt Kippenberg den Akzent daher auf das religiöse Handeln der Akteure, das sich vom nicht-religiösen dadurch unterscheidet, dass es von den Handelnden mit einer Heils-Erwartung gerahmt werde. Das konstitutive Prinzip von Religion sei die gemeinschaftliche Erfahrung der Sinnwidrigkeit der Welt, und

dieser Sinnwidrigkeit setze die religiöse Gemeinschaft die Erzeugung von Handlungssinn entgegen. Glaubensinhalte würden jedoch nicht unmittelbar in Handlungspraxen übersetzt, vielmehr komme es darauf an, wie Menschen eine vorgefundene Situation definieren und dann aus einem Repertoire von Handlungsmodellen auswählen und durch diese Wahl in ein bestimmtes „Skript“ von Handlungsabläufen einsteigen (Kippenberg 2008: 24-27). In seinen Fallstudien zeigt er, wie religiöses Gemeinschaftshandeln, das sich als kulturelle Enklave inmitten moderner Gesellschaften versteht, in ein Spannungsverhältnis zur nationalen, rechtsstaatlichen Ordnung gerät. Wenn dann eine spezifische Situation von der Gemeinschaft als bedrohlich oder existenzgefährdend definiert wird, ist Gewalt ein mögliches Handlungsmodell aus dem religiösen Repertoire.

In Kippenbergs Religionsverständnis steht die gemeinschaftliche Erzeugung von Handlungssinn angesichts einer sinnwidrigen Welt im Vordergrund; bei Juergensmeyer (1993) ist es das Problem einer ungeordneten Welt, das mit Hilfe von „Ideologien der Ordnung“ bearbeitet wird. Religion ist dabei nur eine Spezies des Genus Ideologien der Ordnung; eine weitere Spezies ist der säkulare Nationalismus. In seiner ersten von mehreren Monographien, die sich mit Religion, Politik und Gewalt befassen,¹⁴ legt sich Juergensmeyer damit auf eine funktionalistische Definition fest: "Because the social functions of traditional religion and secular nationalism are so similar, it is useful to designate a general category that includes them both" (Juergensmeyer 1993: 30). Sowohl Religion als auch säkularer Nationalismus würden die ansonsten ungeordnete Welt kohärent und bewältigbar erscheinen lassen, den Dingen einen Sinn geben und es dem Individuum ermöglichen, sich in der Welt und im sozialen Leben zu orientieren. Aus der funktionalen Parallelität dieser beiden Ideologien der Ordnung schließt Juergensmeyer, dass sie potenzielle Rivalen sind (Juergensmeyer 1993: 33) – und somit der Konflikt zwischen ihnen naheliegt; in einem Zeitalter der Resurgenz und Politisierung von Religion kommt es daher zu dem, was er den „neuen Kalten Krieg“ zwischen Religion und säkularem Nationalismus nennt.

Hasenclever hat in den vergangenen Jahren – teils allein, teils in Zusammenarbeit mit anderen Autoren - eine Reihe von Aufsätzen über die theoretischen Zusammenhänge von Religion, Konflikt und Frieden publiziert. Er unterscheidet generell zwischen primordialistischen, instru-

¹⁴ Es folgten weitere Bücher zum religiösen Terrorismus und zur globalen Rebellion religiöser Akteure, die dieses Religionsverständnis nur leicht variieren, vgl. Juergensmeyer (2000; 2008).

mentalistischen und konstruktivistischen Erklärungsansätzen für das Entstehen religiös konnotierter Konflikte. Primordialisten erklären Konflikte mit der Differenz zwischen verschiedenen Kulturen und Religionen, die fast unausweichlich zum Konflikt führt. Instrumentalisten sehen dagegen die Ursachen für Konflikte in politischen und sozioökonomischen Verhältnissen, während die Religion lediglich von rationalen Eliten genutzt wird, um Unterstützung für ihre Politik zu mobilisieren. Konstruktivisten teilen die Diagnose der Instrumentalisten, dass Konflikte vor allem um politische Macht und ökonomische Interessen geführt werden; jedoch erhalten diese Faktoren erst durch geteilte Ideen und Normen ihre Bedeutung. Zu diesen Ideen, mit deren Hilfe Gewalt legitimiert wird, gehört Religion. Jedoch lässt sich diese nicht beliebig vor jeden politischen Karren spannen, sondern Religionen seien „intersubjective structures that have a life of their own“ (Hasenclever/Rittberger 2000: 649; vgl. auch Thomas 2000).

Diesem konstruktivistischen Verständnis folgend ist Religion aus der Sicht von Hasenclever und Kollegen nur in seltenen Fällen eine unabhängige Variable in der Erklärung, warum Konflikte entstehen. Jedoch kann Religion ein bedeutsamer Faktor im Konfliktmanagement sein und sowohl eskalierend als auch deeskalierend wirken – je nachdem, ob es den politischen, strategisch kalkulierenden Elite gelingt, sie für ihre Zwecke zu instrumentalisieren (Hasenclever/De Juan 2007b). Die Rolle von Eliten, die Religion für ihr Framing von Konfliktsituationen nutzen, ist in diesem Ansatz zentral (De Juan/Hasenclever 2009; vgl. De Juan 2010). Entsprechend erscheint Religion vor allem als ein Set von Ideen, eine Ressource an Narrativen, Normen und Prinzipien mit Transzendenzbezug. Deshalb sehen Hasenclever und De Juan den wirksamsten Schutz vor diesem Missbrauch vor allem darin, dass Gläubige diese Ideen selbst gut kennen und reflektieren. Sie formulieren vier Prinzipien für eine Instrumentalisierungsprophylaxe: eine ausreichende religiöse Bildung der Gläubigen, welche die Pluralität und Komplexität der eigenen Tradition thematisiert; eine religiöse Öffentlichkeit, in der Fragen des Glaubens und seiner Interpretation diskutiert werden; ein Bewusstsein für die Differenz zwischen dem Profanen und dem Heiligen, das eine gewisse Distanz zur weltlichen Politik impliziert; und schließlich die Unabhängigkeit religiöser Gemeinschaften von staatlichen Institutionen und Machtstrukturen (Hasenclever/De Juan 2007b). Mit dem Aspekt des Bewusstseins für die Differenz zwischen profaner und sakraler Sphäre verweist Hasenclever auf ein substanzielles Religionsverständnis. Überdies macht er damit ein normatives, fast schon theologisches Argument – nämlich dass

„Religionen, die ihrem eigenen Anspruch als Nahtstelle zwischen diesseitiger Hoffnung und jenseitiger Heilszusage gerecht werden, wenig mit dem Ausbruch und der Intensität politischer Gewaltkonflikte zu tun haben und viel für den Frieden tun können.“ (Hasenclever 2011: 180).

Erst die Verdinglichung heilsrelevanter Mächte mache religiöse Traditionen anfällig für die Instrumentalisierung und sei die Folge eines unterentwickelten religiösen Bewusstseins.

Gegenüber Ansätzen aus der Friedens- und Konfliktforschung, die mehr oder weniger bewusst mit dem Religionsbegriff operieren, hat Cavanaugh (2009) eine radikale Kritik formuliert, die den Umgang mit dem Religionsbegriff ins Zentrum rückt. Die Idee, dass Religion ein transhistorischer und transkultureller Bestandteil des menschlichen Lebens sei, der von den säkularen Bereichen wie Politik und Ökonomie unterschieden werden könne und eine gefährliche Tendenz zur Gewalt habe, nennt Cavanaugh schlicht einen Mythos. Und zwar einen Mythos mit politischer Funktion: Die Trennung von Staat und Religion sei eine Erfindung des Westens, einer der grundlegenden Legitimationsmythen des liberalen Nationalstaats. Damit greift Cavanaugh einen Gedanken auf, der vor allem von Asad (1993) entwickelt wurde und heute beispielsweise von Fitzgerald (2011) vertreten wird: dass eine universale Definition von Religion unmöglich sei, und zwar nicht allein deswegen, weil die Elemente einer solchen Definition historisch spezifisch sind, sondern „because that definition is itself the historical product of discursive processes“ (Asad 1993: 29). Laut Cavanaugh dient solch eine Definition dem Zweck, den religiösen Anderen als fanatisch und gewalttätig darzustellen und mit dem rationalen, friedlichen säkularen Subjekt zu kontrastieren:

„This myth can be and is used in domestic politics to legitimate the marginalization of certain types of practices and groups labeled religious, while underwriting the nation-state's monopoly on its citizens' willingness to sacrifice and kill.“ (Cavanaugh 2009: 4).

Aus dieser Logik heraus habe der zeitgenössische Liberalismus seinen ärgsten Feind in den Muslimen gefunden, die sich weigerten, zwischen Religion und Politik zu unterscheiden. Tatsächlich sei diese Unterscheidung zwischen Religion und Säkularität eine bloße Konstruktion, die den herrschenden politischen Machtverhältnissen entspringt und zugleich jene Gewalt aus

dem Bild ausblendet, die vom liberalen, säkularen Nationalstaat oder anderen säkularen Ideologien ausgeht.

5. Plädoyer für einen substanziellen Religionsbegriff, der unterscheiden kann und reisefähig ist

Wie steht es nun um die Qualität der Religionsbegriffe, die in der politikwissenschaftlich orientierten Friedens- und Konfliktforschung verwendet werden? Nach Sartori soll ein Konzept vor allem zwei Dinge leisten: es soll, erstens, zwischen sozialen Phänomenen unterscheiden können; und, zweitens, auch über Kulturgrenzen hinweg anwendbar sein. Damit ist eines von vornherein klar: auf ein sorgfältig definiertes Konzept zu verzichten, ist keine geeignete Strategie. Nur wenn man einen klaren Begriff davon hat, was man erforscht, kann man zu verlässlichen und aussagekräftigen Ergebnissen gelangen und sie innerhalb der Wissenschaft und darüber hinaus nachvollziehbar mitteilen. Vor allem viele der quantitativen Studien, die sich lediglich auf demographische Daten berufen und sich nicht die Mühe einer Konzeptspezifikation machen, lassen Skepsis an der Tragfähigkeit der Ergebnisse aufkommen. In neueren Studien mit großer Fallzahl wird daher zunehmend nicht allein die nominale Religionszugehörigkeit von Konfliktparteien erhoben, sondern die Forscher untersuchen zusätzlich, ob die artikulierten Ziele und Ansprüche der Konfliktparteien religiös begründet werden. Diese Stoßrichtung ist vielversprechend, jedoch wäre ein klares, vorab definiertes Verständnis von Religion notwendig, um nicht in die Situation zu geraten, die statistischen Ergebnisse im Nachhinein mit bestimmten Elementen einer zuvor nicht explizit gemachten Definition zu erklären.

Mit Blick auf die von Sartori geforderte Unterscheidungsleistung eines Begriffs sind die substanziellen Definitionen von Religion deutlich im Vorteil. Sie geben Attribute von Religion an – wie beispielsweise bei Toft (2007) und Toft, Philpott und Shah (2011) den Glauben an übernatürliche Wesenheiten, die Kommunikation mit diesen Wesenheiten und eine weltliche Gemeinschaft, die vom Glauben an diese Wesenheiten und transzendente Wirklichkeiten konstituiert wird. Indem der Transzendenzbezug in dieser Definition klar herausgestellt wird, kann Religion von anderen Symbolsystemen oder Ideologien unterschieden werden. Die von Alston übernommene Definition entspricht in ihrer Struktur der Idee der Familienähnlichkeit von Collier und Mahon: Nicht alle Religionen müssen sämtliche Elemente aufweisen, es genügt, wenn sie sich in der überwiegenden Anzahl von Merkmalen ähneln. Das Beispiel Toft, Philpott und

Shah zeigt zudem, dass Politikwissenschaftlicher auf der Suche nach einer geeigneten Definition das Rad nicht neu erfinden müssen. Ausgehend von der eigenen theoretischen Ausrichtung und Forschungsfrage können sie vielmehr auf Religionsdefinitionen aus Religionswissenschaft und Religionssoziologie zurückgreifen. Interessant sind vor allem die Definitionen, die im Sinne substanzieller Ansätze den Transzendenzbezug als entscheidendes Merkmal herausstellen und zugleich funktionale Aspekte von Religion integrieren, dabei aber eine Essenzialisierung vermeiden. Beispiele wären unter anderem die Definitionen von Jacques Waardenburg (1986),¹⁵ Martin Riesebrodt (2007)¹⁶ oder Detlef Pollack (2003)¹⁷.

Dagegen wird in der diskutierten Forschungsliteratur deutlich, dass es ungleich schwieriger ist, die Unterscheidungsleistung des Religionsbegriffs mit Hilfe rein funktionalistischer Definitionen zu gewährleisten. Wenn die Funktion von Religion das entscheidende Kriterium bildet, kommen womöglich nicht nur religiöse Symbolsysteme in Frage, die diese Funktion erfüllen. So könnte beispielsweise die Funktion der gesellschaftlichen Integration, die in der Tradition Durkheims häufig als Definitionsmerkmal genannt wird, von den unterschiedlichsten Ideologien erfüllt werden. Diese dann alle als Religion zu bezeichnen, würde jedoch jeden analytischen Mehrwert des Religionsbegriffs zunichtemachen. Ein genauerer Blick in die Studien der Friedens- und Konfliktforschung, die einen funktionalistischen Religionsbegriff ausweisen, zeigt jedoch, dass auch bei einem vordergründig rein funktionalistischen Ansatz in der Regel eine substanzielle Vorstellung von Religion vorhanden ist. So geht Juergensmeyer zwar explizit von der Funktion der Ordnungstiftung als hauptsächlichem Definitionsmerkmal aus, indem er aber zwischen Religion und säkularem Nationalismus unterscheidet und sie als Rivalen be-

¹⁵ Waardenburg definiert Religionen als Orientierungssysteme, mit deren Hilfe sich Menschen im Leben und in der Welt zurechtfinden. Ihr wichtigsten, aber nicht die einzigen Merkmale sind 1. religiös gedeutete Wirklichkeiten, 2. religiös gedeutete Erfahrungen sowie 3. religiös gedeutete Normen. Zentral ist, dass es in der Überzeugung der Gläubigen „neben der gewöhnlichen, alltäglichen oder empirischen Wirklichkeit andere Wirklichkeiten oder eine andere Seite dieser Wirklichkeit“ (Waardenburg 1986: 19) gibt. Dieser anderen Wirklichkeit wird zugeschrieben, dass sie sich entscheidend auf die jeweilige Lebenswirklichkeit des Einzelnen oder auf die empirische Wirklichkeit überhaupt auswirkt.

¹⁶ Riesebrodt rückt die religiöse Praxis statt institutioneller oder diskurstheoretischer Definitionen ins Zentrum. Er definiert Religion als „Praktiken, die auf einem Glauben an übermenschliche Mächte beruhen, die Heil und Unheil bringen oder abwenden können“ (Riesebrodt 2007: 39). Entscheidend sei, dass ein Religionsbegriff so definiert werde, dass „nicht einfach seine modern-westliche Ausformung universalisiert wird.“ Spezifische Glaubensinhalte und Institutionalisierungen dürften nicht Teil des Begriffs sein.

¹⁷ Pollack versucht eine Brücke zwischen substanziellen und funktionalistischen Begriffen zu schlagen, indem er Religion als eine Form der Bewältigung des Kontingenzproblems definiert. Religion bietet Konsistenz durch die „Transzendierung des alltäglichen Erfahrungsraums“ (Pollack 2003: 48). Zugleich bedarf dieser Transzendenzbezug der Konkretisierung in lebensnahen und anschaulichen Vorstellungen und Praktiken.

zeichnet, hat er offensichtlich doch eine Vorstellung davon, worin sich diese beiden unterscheiden – auch wenn er es nicht mitteilt. In Kippenbergs Religionsverständnis, das sich eng an Max Weber anlehnt, steht die Funktion des Handelns als Sinnerzeugung im Vordergrund; jedoch führt Kippenberg anders als Juergensmeyer ein eindeutiges Unterscheidungsmerkmal zu anderen Handlungstypen ein, nämlich die mit dem religiösen Tun verbundene Heilserwartung.

Steve Bruce (2011) plädiert auf Grund dieser Schwächen des funktionalistischen Ansatzes zu Recht dafür, die Identifikation von Religion und ihre Konsequenzen oder Funktionen voneinander zu trennen: Nur durch diese klare Unterscheidung könnten Tautologien vermieden werden. Statt die Konsequenzen oder Effekte von Religion zu einem Teil der Definition zu erklären, sollten sie vielmehr Gegenstand der Untersuchung sein. Aus diesem Grund hält Bruce substantielle Definitionen für die geeigneteren:

„If functional ‚definitions‘ are better understood as assertions about consequences that are generally predicated upon more conventional substantive identifications of religion, we have a good case for arguing that the substantive approach is of more value, even in the matter of identifying the uses and consequences of religion.“ (Bruce 2011: 111-112).

Doch auch substantielle Definitionen können problematisch sein, wenn sie das Heilige, die übernatürlichen Mächten oder die transzendente Wirklichkeit als eine Kategorie fassen, die selbst eine Art Akteursqualität besitzt. Solch ein Versuch, das Wesen der Religion zu erfassen und in die Bereiche des Transzendenten vorzudringen, hat seinen angemessenen Ort in der Theologie und der Religionsphilosophie. Für sozialwissenschaftliche Untersuchungen liegt das Transzendente jedoch jenseits dessen, was empirisch erfasst werden kann. Deswegen handelt es sich, so Riesebrodt, bei einem

„theoriefähigen Religionsbegriff um ‚science fiction‘, um ein intellektuelles Konstrukt für wissenschaftliche Erkenntniszwecke. Niemand kann ‚Religion an sich‘ praktizieren oder glauben. Empirisch zugänglich sind lediglich kulturell, sozial und historisch konkrete Praktiken und artikulierte Glaubensvorstellungen, die ‚religiös‘ im Sinne einer vorhergehenden Definition sind.“ (Riesebrodt 2001: 37; vgl. Riesebrodt 2007: Kapitel 2).

Eine solche Definition sei lediglich ein Instrument, um Inhalte und Handlungen zu erfassen, die anhand einer bewusst gewählten, einseitigen Perspektive als ‚religiös‘ definiert werden. Entsprechend könne es auch mehr als eine Definition oder Theorie von Religion geben (Riesebrodt 2001; vgl. auch Kehrer 1988: 19). Solch ein wissenschaftlicher Religionsbegriff stelle, so Pollack, eine brauchbare Arbeitshypothese dar, „mit der sich empirisch und historisch arbeiten lässt und die es erlaubt, mehr zu sehen als man ohne sie sieht“ (Pollack 2003: 30). Die Existenz einer transzendenten Wirklichkeit oder die Wahrheit eines bestimmten Glaubens wird weder propagiert noch ausgeschlossen; sie wird vielmehr methodisch ausgeklammert (Porpora 2006; Bruce 2011). Von dieser Haltung weicht jedoch beispielsweise Appleby ab, wenn er sich auf Rudolf Otto beruft. Dessen religionsphänomenologische Definition des Heiligen als *mysterium tremendum et fascinans*, als transzendentes Geheimnis, das uns erschauern und erschrecken lässt und zugleich fasziniert und begeistert, nutzt Appleby, um zu erklären, warum Gläubige sowohl Friedensstifter als auch Kriegstreiber sein können. Damit erklärt er jedoch die Ambivalenz nicht aus dem sozialen Handeln und den geteilten Überzeugungen, sondern vielmehr aus der Erfahrung und Begegnung mit dem Heiligen selbst (Appleby 2000: 28-29; Kratochwil 2005: 119).

Die Schwierigkeit, Religion zu definieren, hat sowohl qualitativ als auch quantitativ arbeitende Forscherinnen in der Friedens- und Konfliktforschung dazu bewogen, statt des grundlegenden Konzepts Religion Sub-Kategorien in die Diskussion einzuführen. Basedau, Strüver, Vüllers und Wegenast (2011) sprechen von verschiedenen Dimensionen von Religion wie der demographischen Struktur einer Gesellschaft oder religiösen Organisationen; Fox will soziale Manifestationen von Religion wie beispielsweise religiöse Eliten oder religiöse Identitäten untersuchen; Philpott, Toft und Shah (2011) und Sandal (2012) fokussieren nicht auf Religion, sondern auf politische oder öffentliche Theologien. In ähnlicher Weise richten Hasenclever und De Juan ihr Augenmerk vor allem auf Religion als ein Set von Ideen, Normen und Narrativen, die, wenn sie ihrer Komplexität und Pluralität beraubt werden, von politischen Eliten missbraucht werden können (Hasenclever/De Juan 2007b; De Juan/Hasenclever 2009). Die von diesen Autoren gewählten Strategien erweisen sich als sehr gewinnbringend für die empirische Analyse, weil sie erlauben, die Fragestellungen der jeweiligen Studien stärker zu fokussieren: Nicht mehr die umfassende Kategorie Religion wird in den Blick genommen, sondern konkrete, beobachtbare Teilbereiche der religiösen Praxis oder der religiösen Ideen und Normen. Sheikh (2011) hat

diese Vorgehensweise jüngst für den Teilbereich Internationale Beziehungen als einen geeigneten Analyserahmen hervorgehoben. Sie plädiert dafür, substanzielle Aspekte von Religion – beispielsweise Religion als Glaubensgemeinschaft, als Machtfaktor oder als Sprechakt – als erklärende Faktoren in die Analyse internationaler Politik einzubeziehen, statt Religion lediglich instrumentell zu verstehen.

Diese engere konzeptionelle Eingrenzung dessen, was entweder quantitativ oder qualitativ untersucht wird, hat unmittelbare Folgen für die Ergebnisse: Statt Religion als letztlich austauschbare, äußerliche Markierung von Gruppenidentitäten zu begreifen, können Studien mittels einer aufwändigeren Begriffsarbeit viel präziser diejenigen Faktoren erfassen, die im Zusammenspiel mit den Kontextfaktoren für bestimmte Ausprägungen von Verhalten verantwortlich sind. Das lässt sich beispielsweise von der Forschung zum religiösen Sozialkapital lernen, die eng an die Frage nach dem religiösen Konfliktpotenzial angrenzt. So hat Traunmüller (2012) in einem doppelten Kulturvergleich zwischen Ländern und Religionen untersucht, unter welchen Bedingungen Religion zur Bildung positiven Sozialkapitals und damit zur Funktionsfähigkeit von Demokratien beiträgt oder nicht. Sozialkapital versteht er einerseits als Engagement von Bürgern in zivilgesellschaftlichen Netzwerken, andererseits als generelles soziales Vertrauen; und Religion wird nicht lediglich als nominelle Zugehörigkeit konzeptionalisiert, sondern Traunmüller bezieht zwei Dimensionen individueller Religiosität in seine Analyse ein: einerseits die sozial-strukturelle Dimension, die sich in der Zugehörigkeit zu religiösen Gemeinschaften und der aktiven Teilnahme an Veranstaltungen und Ritualen äußert; und andererseits die kulturell-psychologische Dimension, die Religiosität „vornehmlich als mentales Phänomen“ begreift und entsprechend auf die verschiedenen Glaubensgrundsätze, religiösen Ideen und ethnischen Codes fokussiert, die mit religiösen Traditionen verbunden sind (Traunmüller 2012: 55). Ob und in welchem Maße diese Faktoren zur Bildung von positivem Sozialkapital beitragen, hängt schließlich vom jeweiligen nationalen religiösen Kontext ab, der sowohl die individuelle Religiosität prägt als auch direkten Einfluss auf das Sozialkapital eines Individuums haben kann. Dazu zählen die religiös-kulturelle Tradition, die Staat-Kirche-Beziehungen und der allgemeine Säkularisierungsgrad einer Gesellschaft. Traunmüller kommt zu dem Ergebnis, dass insbesondere die sozial-strukturelle Dimension von Religiosität das positive Sozialkapital erhöht, während der subjektive Glaube ambivalenter in seiner Wirkung sei. Welcher spezifischen Religion

Menschen angehören, ist dabei weniger ausschlaggebend für das Sozialkapital¹⁸ als der nationale religiöse Kontext: je weniger Religionsgemeinschaften vom Staat reguliert werden und je höher der allgemeine Grad der Säkularisierung ist, desto besser kann Religion positives Sozialkapital generieren (Traunmüller 2012: 209-210). Traunmüllers Studie, die quantitative und qualitative Methoden kombiniert, zeigt, dass eine präzise Konzeptspezifikation unerlässlich ist, um aussagekräftige Ergebnisse zu erzielen.

Der Ansatz, sich auf Teilbereiche oder Dimensionen zu konzentrieren, entbindet Forscher jedoch nicht von der Notwendigkeit, Religion allgemein zu definieren. Denn diese Dimensionen oder Attribute stellen ja lediglich die konstitutiven Elemente eines Konzepts dar. Auch wenn nur eine dieser Dimensionen in den Fokus einer Studie rückt, so erlangt sie doch nur im Zusammenhang mit den übrigen Dimensionen des Konzepts ihre Bedeutung und Unterscheidungsleistung. Um beispielsweise religiöse Eliten von anderen Eliten unterscheiden zu können, braucht es eine Vorstellung davon, was religiös bedeutet. Um das angeben zu können, müssen die übrigen Attribute des Konzepts Religion hinzugezogen werden. Wendet man radiale Kategorien oder Familienähnlichkeiten an, so müssen die jeweils untersuchten Dimensionen nicht zwangsläufig bei sämtlichen Mitgliedern der Kategorie Religion aufzufinden sein.

Das zweite Kriterium für einen wissenschaftlich tragfähigen Begriff, der Vergleiche über Kulturgrenzen hinweg ermöglicht, ist seine Reisefähigkeit. Gerade diese Reisefähigkeit ist jedoch in der jüngeren Religionsforschung im Anschluss an das Werk des Anthropologen Talal Asad grundsätzlich in Frage gestellt worden. Asad kritisiert am Beispiel der von Clifford Geertz vorgeschlagenen Definition von Religion als kulturelles System, dass gängige westliche Definitionen eine transhistorische und transkulturelle Essenz von Religion unterstellten, die analytisch von Politik, Ökonomie und anderen sozialen Phänomenen unterschieden werden könne. Eine solche Definition unterschläge jedoch die historisch spezifischen Entstehungsbedingungen des Religionsbegriffs: Die Frage danach, wer und aus welchen machtpolitischen Interessen heraus bestimmte Zuschreibungen wie religiös/nicht-religiös autoritativ vornimmt oder bestimmte religiöse Inhalte und Praktiken erlaubt oder verbietet, führt laut Asad zu der Einsicht, dass das

¹⁸ Jedoch hebt sich der Protestantismus als in beiden Dimensionen förderlich ab, während die Religiosität der Muslime in Europa das zivilgesellschaftliche Engagement eher hemmt, das generelle Vertrauen aber stärkt (Traunmüller 2012: 209).

moderne Verständnis von Religion als ein von politischer Macht getrenntes Phänomen lediglich eine westliche Norm ist, „the product of a unique post-Reformation history“ (Asad 1993: 28). Jenseits dieses spezifischen geographischen und historischen Kontextes habe dieser Begriff von Religion jedoch keine empirische Entsprechung. Autoren wie Cavanaugh (2009), Fitzgerald (2011) und Chidester (1996) folgen dieser Argumentation Asads, wenn sie die Behauptung einer generellen religiösen Gewaltneigung als Ergebnis einer machtpolitisch motivierten Zuschreibung im Entstehungsprozess des europäischen Nationalstaats analysieren. Darüber hinaus legen diese Autoren dar, wie bestimmte Vorstellungen von Religion und Religionen als Werkzeuge kolonialer Expansion und Kontrolle außerhalb Europas dienten, nicht zuletzt als ein Ergebnis der engen Verflechtung der akademischen Religionsforschung mit der gewaltsamen Geschichte europäischer Eroberungen und Kolonisierung (Beyer 2003: 142).

Bruce (2011: 108) stellt dagegen die berechtigte Frage, warum die Tatsache, dass ein Begriff wie Religion eine bestimmte Entstehungsgeschichte hat, seine Tauglichkeit für die wissenschaftliche Arbeit beeinträchtigen sollte; schließlich hätten letztlich alle unsere Begriffe eine solche spezifische Entstehungsgeschichte. Indem die jüngeren Kritiken hinter jedem wissenschaftlichen Religionsbegriff eine Reifizierung und Essenzialisierung von Religion vermuten und den Verdacht hegen, dass Religion dadurch selbst zum handelnden Akteur erhoben wird, sitzen sie daher letztlich einem „epistemologischen Missverständnis“ (Riesebrodt 2001: 37) auf. Denn selbstverständlich sind wissenschaftliche Religionsbegriffe lediglich analytische Konstruktionen, die nicht darauf abzielen, das Wesen der Religion für alle Zeit letztgültig zu erfassen, sondern im Rahmen einer gegebenen Forschungsfrage dasjenige abzugrenzen, was man erforschen will. Ähnlich argumentiert Strenski (2010), der Asad zwar darin zustimmt, dass ein intellektualisiertes, auf Innerlichkeit gerichtetes Religionsverständnis die körperlichen, emotionalen und sozialen Dimensionen von Religion sträflich vernachlässigt; daraus aber den generellen Verzicht auf eine Definition herzuleiten, hätte zur Folge, entweder auf allgemeines, umgangssprachliches Religionsverständnis zurückzufallen – oder konsequent darauf zu verzichten, den Begriff Religion überhaupt zu verwenden.¹⁹ Stattdessen plädiert Strenski für eine pragmatische Herangehensweise, die Religion abhängig von Kontext, Ziel und Strategie eines Forschungsvorhabens definiert, statt sie möglichst formalistisch und abstrakt zu fassen (Strenski 2010: 141-143).

¹⁹ Nach Strenskis Analyse wählt Asad selbst, entgegen seiner pointierten Kritik am Religionsbegriff, die erste Variante (Strenski 2010). Vgl. auch Beyer (2003).

Auch Beyer (2003) warnt davor, mangels einer besseren Definition schlicht auf den ‚Volksmund‘ zu hören oder ganz auf den Religionsbegriff zu verzichten. Aber er gibt zu bedenken, dass Religion nicht allein von Theologen und Sozialwissenschaftler konzeptionalisiert und imaginiert wird, sondern von unzähligen Menschen im Westen und weit darüber hinaus; sie hat weltweit konkreten sozialen Ausdruck in einer Vielfalt von Organisationen, Bewegungen, rechtlichen Rahmenbedingungen und administrativen Strukturen gefunden. Im Zuge der Globalisierung sei somit Religion zu einem eigenen, unterscheidbaren globalen System geworden, in dem sich bestimmte Religionen wie Christentum, Islam und Hinduismus stärker ausgeformt hätten als andere. Dieses System, trotz seiner Ambivalenzen und Umstrittenheit, sei in seiner sozialen Realität so konkret wie andere ausdifferenzierte Systeme wie Sport, Kunst, Ökonomie, Politik oder Wissenschaft:

„It is not just for theological and political reasons that scholars continue to behave as if the religions were an evident reality; it is also because the religions have an undeniable social concreteness.“ (Beyer 2003: 152).

Und je nachdem, ob Religion aus der Binnenperspektive dieses religiösen Systems (Theologie), aus der Perspektive des Systems Wissenschaft oder von der Warte anderer Systeme wie Politik oder Ökonomie betrachtet wird, haften dem Religionsbegriff unterschiedliche Motivationen, Strategien und Rationalitäten an.

Dass Religion sich auch außerhalb des Entstehungsraums des modernen Religionsbegriffs in sozial sedimentierten Formen auffinden lässt, zeigt Riesebrodt in seiner Studie „Cultus und Heilsversprechen“ (2007). Er vertritt einen praxisorientierten Religionsbegriff, der Religionen als konkrete Systeme von Praktiken versteht, die sich auf übermenschliche Mächte beziehen. Und diese religiösen Praktiken, Rituale und Liturgien hätten Menschen aller Zeiten von alltäglichen, nicht-religiösen Handlungen unterschieden – auch in außereuropäischen Kulturen, was Riesebrodt an Beispielen aus den abrahamitischen und ostasiatischen Religionen in verschiedenen Epochen empirisch eindrücklich veranschaulicht (Riesebrodt 2007: 12).

Eine Definition, wie sie Riesebrodt anbietet, ist durch einen hohen Grad an Abstraktion gekennzeichnet. Sie kommt mit wenigen präzisen Attributen aus, die eine Unterscheidungsleistung ermöglichen, d.h. ihre Intension ist gering. Dadurch ist sie geeignet, eine hohe Anzahl von sozialen Phänomenen unter dem Begriff der Religion zu fassen. Somit handelt es sich um einen tendenziell universalen Religionsbegriff, der auch über Kulturgrenzen hinweg anwendbar ist. Auf Sartoris Abstraktionsleiter wäre solch ein Religionsbegriff auf der obersten Sprosse angesiedelt – mit geringer Intension und maximaler Extension. In der Forschung mag es jedoch auf Grund der jeweiligen Forschungsfrage nützlich sein, das analytische Netz engmaschiger zu ziehen und Vergleiche beispielsweise nur innerhalb einer religiösen Tradition zu ziehen. Diese religiösen Traditionen wären auf einer niedrigeren Stufe der Abstraktionsleiter eingeordnet. Das Konzept Religion würde entsprechend mit weiteren inhaltlichen Elementen gefüllt. Damit wird die Reichweite des Begriffs, seine Extension, verkleinert – aber die Intension erhöht. Begriffe wie Christentum, Islam oder Hinduismus würden zwar der übergeordneten Kategorie der Religion zugehören, könnten aber als spezifische Elemente enthalten, dass sich die Angehörigen der jeweiligen Religion auf bestimmte heilige Schriften, auf Religionsstifter oder mündlich überlieferte Traditionen berufen. Steigt man die Abstraktionsleiter noch weiter hinab, käme man zu den unterschiedlichen Strömungen oder Ausformungen dieser Religionen – beispielsweise der Unterscheidung zwischen Schia und Sunna oder zwischen Protestantismus und Katholizismus, die sich durch theologische Inhalte, spezielle Formen der Organisation, durch ihre Sozialethik oder besondere Rituale unterscheiden. Wie Sartori anmerkt, gibt es keine „hard and fast dividing line between levels of abstraction“ (Sartori 1970: 1042), und auch die Anzahl der eingezogenen Stufen hängt davon ab, wie feingliedrig unsere Analyse sein soll. Es wäre also vorstellbar, noch diverse Zwischenstufen zwischen den genannten Ebenen einzuziehen – beispielsweise zwischen mono- und polytheistischen Religionen zu unterscheiden – oder bis auf die Stufe von lokalen Gemeinden oder Gruppen hinabzuklettern.

Sartoris Abstraktionsleiter ist jedoch, wie oben erläutert, nur eine Möglichkeit, um die Reisefähigkeit eines Begriffs zu variieren. Eine andere Möglichkeit besteht in radialen Konzepten oder dem Konzept der Familienähnlichkeit. Dabei wird der Begriff nicht entlang einer vertikalen Abstraktionsleiter variiert, sondern vielmehr horizontal, indem die Attribute unterschiedlich gewichtet werden. Diese Art der Begriffsbildung erzeugt jedoch Konzepte, die zwar weiter reisen können, aber dennoch recht abstrakt in der Beschreibung der konstitutiven Definitionselemente bleiben. So könnte mit Hilfe eines radialen Begriffs eine prototypische Religion anhand

ihrer Eigenschaften definiert werden. Dabei wären einige der Eigenschaften zentral – wie beispielsweise der Transzendenzbezug –, andere nicht zentral. Auf diese Weise könnten sowohl Formen von Religion erfasst werden, die prototypisch sind und über sämtliche Eigenschaften verfügen. Wären aber beispielsweise die Merkmale „religiöser Klerus“ oder „schriftliche Quellen“ als nicht-zentrale Eigenschaften gekennzeichnet, könnten auch Religionen ohne Klerus und mit mündlicher Tradition noch unter den Begriff fallen, insofern sie die übrigen zentralen Merkmale aufweisen. Sie wären jedoch keine prototypischen Religionen. Das Konzept der Familienähnlichkeit erlaubt ebenfalls, Religionen in die Untersuchung einzubeziehen, die nicht notwendigerweise sämtliche Dimensionen des Konzepts aufweisen. Ein Beispiel ist die bereits zitierte Definition von Alston, die von Toft, Philpott und Shah verwendet wird. Sie gibt eine Vielzahl von Elementen an. Um vom Begriff Religion erfasst zu werden, müsste das entsprechende soziale Phänomen jedoch nicht notwendigerweise sämtliche Eigenschaften aufweisen. Vielmehr würde eine bestimmte Anzahl von Attributen ausreichen, um die Familienzugehörigkeit zu belegen.

Vor dem Hintergrund der diskutierten Literatur wird deutlich, wie wichtig es ist, einen Religionsbegriff zu verwenden, der sowohl die gewünschte Unterscheidungsleistung zu anderen sozialen Phänomenen erbringt als auch reisefähig ist. Ein im Grundsatz substanzieller Religionsbegriff,²⁰ der den Transzendenzbezug als *sine qua non* hervorhebt ohne in die Falle der Essenzialisierung zu tappen, ist aus dieser Perspektive einer empirisch orientierten Friedens- und Konfliktforschung am besten geeignet. Je nach Forschungsfrage kann es darüber hinaus von großem Nutzen sein, nur ausgewählte Dimensionen oder Attribute von Religion zu untersuchen – beispielsweise politische Theologien oder religiöse Eliten; oder eine Untersuchung auf einer niedrigeren Abstraktionsebene zwischen verschiedenen Strömungen einer einzelnen Religion anzusiedeln. All dies jedoch eingedenk der Einsicht, dass unsere Forschung in der Epoche der Globalisierung stattfindet, in der ein Religionsverständnis, das unter spezifischen historischen Bedingungen der europäischen Moderne entstanden ist, zu einer allgegenwärtigen sozialen Realität geronnen ist – und dass wir aus einer sehr begrenzten, nämlich der Perspektive des Teilsystems Wissenschaft auf dieses Phänomen schauen. Auf einen Religionsbegriff zu verzichten, scheint hingegen keine gewinnbringende Option zu sein.

²⁰ Der jedoch womöglich funktionale Anteile enthält, siehe Fn. 12.

Literatur

Akbaba, Yasemin/Fox, Jonathan 2011: The Religion and State-Minorities Dataset, in: *Journal of Peace Research* 48: 6, 807-816.

Appleby, R. Scott 2000: *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, New York, NY.

Asad, Talal 1993: *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, MD.

Barbato, Mariano Pasquale 2011: Conceptions of the Self for Post-secular Emancipation. Towards a Pilgrim's Guide to Global Justice, in: *Millennium: Journal of International Studies* 39: 2, 547-564.

Barbato, Mariano/Kratochwil, Friedrich 2009: Towards a Post-Secular Political Order?, in: *European Political Science Review* 1: 3, 317-340.

Barrett, David B. (Hrsg.) 1982: *World Christian Encyclopedia*, Oxford.

Basedau, Matthias/Strüver, Georg/Vüllers, Johannes/Wegenast, Tim 2011: Do Religious Factors Impact Armed Conflict? Empirical Evidence From Sub-Saharan Africa, in: *Terrorism and Political Violence* 23: 5, 752-779.

Beyer, Peter 2003: Conceptions of Religion: On Distinguishing Scientific, Theological, and „Official“ Meanings, in: *Social Compass* 50: 2, 141-160.

Brocker, Manfred/Hildebrandt, Mathias (Hrsg.) 2008: *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte*, Wiesbaden.

Bruce, Steve 2011: Defining Religion. A Practical Response, in: *International Review of Sociology* 21: 1, 107-120.

Calhoun, Craig/Juergensmeyer, Mark/VanAntwerpen, Jonathan 2011: Introduction, in: Calhoun, Craig/Juergensmeyer, Mark/VanAntwerpen, Jonathan (Hrsg.): *Rethinking Secularism*, 3-30.

Cavanaugh, William T. 2009: *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford.

Chidester, David 1996: *Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*, Charlottesville.

Chiozza, Giacomo 2002: Is There A Clash of Civilizations? Evidence from Patterns of International Conflict Involvement, in: *Journal of Peace Research* 3: 1, 711-734.

Collier, David/Mahon, James E. 1993: „Conceptual Stretching“ Revisited. Adapting Categories in Comparative Analysis, in: *American Political Science Review* 87: 4, 845-855.

Coward, Harold/Smith, Gordon S. (Hrsg.) 2004: Religion and Peacebuilding, Albany, NY.

De Juan, Alexander/Hasenclever, Andreas 2009: Das Framing religiöser Konflikte - die Rolle von Eliten in religiös konnotierten Bürgerkriegen, in: Bussmann, Margit/Hasenclever, Andreas/Schneider, Gerald (Hrsg.): Identität, Institutionen und Ökonomie. Ursachen innenpolitischer Gewalt, Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft, Band 43, Wiesbaden, 178-205.

De Juan, Alexander 2010: Innerstaatliche Gewaltkonflikte unter dem Banner der Religion. Die Rolle politischer und religiöser Eliten, Frankfurt a. M.

Ellingsen, Tanja 2000: Colorful Community or Ethnic Witches' Brew? Multiethnicity and Domestic Conflict During and After the Cold War, in: Journal of Conflict Resolution 44: 2, 228-249.

Ellingsen, Tanja 2005: Toward a Revival of Religion and Religious Clashes? in: Terrorism and Political Violence 17: 3, 305-332.

Fearon, James D./Laitin, David D. 2003: Ethnicity, Insurgency, and Civil War, in: American Political Science Review 97: 1, 75-90.

Ferrara, Pasquale 2012: Globalization and Post-Secularism. Religions and a Universal Common Identity, in: CLARITAS. Journal of Dialogue & Culture 1: 1, 60-69.

Fitzgerald, Timothy 2011: Religion and Politics in International Relations. The Modern Myth, London.

Fox, Jonathan 2002: Ethnoreligious Conflict in the Late Twentieth Century. A General Theory, Lanham, MD.

Fox, Jonathan 2003: Are Religious Minorities More Militant than Other Ethnic Minorities? in: Alternatives 28, 91-114.

Fox, Jonathan 2004a: Religion, Civilization, and Civil War, Lanham, MD.

Fox, Jonathan 2004b: Is Ethnoreligious Conflict a Contagious Disease? in: Studies in Conflict & Terrorism 27, 89-106.

Gartzke, Erik/Gleditsch, Kristian Skrede 2006: Identity and Conflict. Ties that Bind and Differences that Divide, in: European Journal of International Relations 12: 1, 53-87.

Girard, René 1994: Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt a. M.

Glock, Charles/Stark, Rodney 1965: Religion and Society in Tension, Chicago, IL.

Goertz, Gary 2006: Social Science Concepts. A User's Guide, Princeton, NJ.

Gurr, Ted Robert 1993: Minorities at Risk. A Global View of Ethnopolitical Conflicts, 2. printing, Washington, DC.

Habermas, Jürgen 2005: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, 1. Auflage, Frankfurt a. M.

Habermas, Jürgen 2008: Die Dialektik der Säkularisierung, in: Blätter für deutsche und internationale Politik: 4, 33-46.

Hallward, Maia Carter 2008: Situating the „Secular“. Negotiating the Boundary between Religion and Politics, in: International Political Sociology 2: 1, 1-16.

Hasenclever, Andreas/De Juan, Alexander (Hrsg.) 2007a: Religion, Krieg und Frieden, in: Die Friedens-Warte. Journal of International Peace and Organization 82/2-3.

Hasenclever, Andreas/De Juan, Alexander 2007b: Grasping the Impact of Religious Traditions on Political Conflicts: Empirical Findings and Theoretical Perspectives, in: Die Friedens-Warte 82: 2-3, 19-47.

Hasenclever, Andreas/Rittberger, Volker 2000: Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict, in: Millennium - Journal of International Studies 29: 3, 641-674.

Hasenclever, Andreas 2011: Ressource Gott? Zur Rolle von Religionen in gewaltträchtigen Konflikten, in: Baumgart-Ochse, Claudia/Schörnig, Niklas/Wisotzki, Simone/Wolff, Jonas (Hrsg.): Auf dem Weg zu Just Peace Governance. Beiträge zu Auftakt des neuen Forschungsprogramms der HSFK, Baden-Baden, 179-196.

Hildebrandt, Mathias/Brocker, Manfred (Hrsg.) 2005: Unfriedliche Religionen? Das Konflikt- und Gewaltpotenzial von Religionen, Wiesbaden.

Hock, Klaus 2002: Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt.

Horowitz, Donald L. 1985: Ethnic Groups in Conflict, Berkeley, CA.

Huntington, Samuel 1998: Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München.

Hurd, Elizabeth Shakman 2008: The Politics of Secularism in International Relations, Princeton, NJ.

Juergensmeyer, Mark 1992b: Sacrifice and Cosmic War, in: Juergensmeyer, Mark (Hrsg.): Violence and the Sacred in the Modern World, London, 101-117.

Juergensmeyer, Mark 1993: The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State, Berkeley, CA.

Juergensmeyer, Mark 2000: Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence, San Francisco, CA.

Juergensmeyer, Mark 2008: Global Rebellion. Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda, Berkeley, CA.

- Juergensmeyer, Mark (Hrsg.)* 1992a: Violence and the Sacred in the Modern World, London.
- Kehrer, Günter* 1988: Einführung in die Religionssoziologie, Darmstadt.
- Kettell, Steven* 2012: Has Political Science Ignored Religion? in: PS: Political Science & Politics 45: 1, 93-100.
- Kippenberg, Hans G.* 2008: Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München.
- Krasner, Stephen D.* 1995/96: Compromising Westphalia, in: International Security 20: 3, 115-151.
- Kratochwil, Friedrich* 2005: Religion and (Inter-)National Politics. On the Heuristics of Identities, Structures, and Agents, in: Alternatives 30: 2, 113-140.
- Küenzlen, Gottfried* 2003: Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne, München.
- Lynch, Cecelia* 2009: A neo-Weberian Approach to Religion in International Politics, in: International Theory 1: 3, 381-408.
- Mavelli, Luca/ Petito, Fabio* 2012: The Post-Secular in International Relations. An Overview, in: Review of International Studies, 38: 5, 931-942.
- McCutcheon, Russell T.* 2001: Critics not Caretakers. Redescribing the Public Study of Religion, Albany, NY.
- Montalvo, José G./Reynal-Querol, Marta* 2005: Ethnic Polarization, Potential Conflict, and Civil War, in: American Economic Review 95: 3, 796-816.
- Müller, Harald* 1998: Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington, Frankfurt. M.
- Otto, Rudolf* 1979: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München.
- Permanyer, Inaki* 2012: The conceptualization and Measurement of Social Polarization, in: Journal of Economic Inequality 10: 1, 45-74.
- Philpott, Daniel* 2001: Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations (Princeton Studies in International History and Politics), Princeton NJ.
- Philpott, Daniel* 2002: The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations, in: World Politics 55: 1, 66-95.
- Philpott, Daniel* 2007: Explaining the Political Ambivalence of Religion, in: American Political Science Review 101: 3, 505-525.

Philpott, Daniel 2009: Has the Study of Global Politics Found Religion? in: Annual Review of Political Science 12, 183-202.

Pollack, Detlef 2003: Säkularisierung - ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen.

Porpora, Douglas V. 2006: Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience, in: Journal for the Theory of Social Behaviour 36: 1, 57-75.

Ramet, Sabrina Petra 1995: What Is Religion? What Is Politics? in: Ramet, Sabrina Petra/Treadgold, Donald W. (Hrsg.): Render Unto Caesar. The Religious Sphere in World Politics, Washington D.C., 21-49.

Reynal-Querol, Marta 2002: Ethnicity, Political Systems, and Civil Wars, in: Journal of Conflict Resolution 46: 1, 29-54.

Riesebrodt, Martin 2001: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München.

Riesebrodt, Martin 2007: Cultus und Heilsversprechen, München.

Sandal, Nukhet Ahu 2012: The Clash of Public Theologies? Rethinking the Concept of Religion in Global Politics, in: Alternatives 37: 1, 66-83.

Sartori, Giovanni 1970: Concept Misformation in Comparative Politics, in: American Political Science Review 64: 4, 1033-1053.

Sartori, Giovanni 1997: Demokratietheorie, Darmstadt.

Scheffler, Thomas (Hrsg.) 2002: Religion Between Violence and Reconciliation (Beiruter Texte und Studien, Band 767), Würzburg.

Seiple, Robert A./Hoover, Dennis R. (Hrsg.) 2004: Religion & Security. The New Nexus in International Relations, Lanham, MD.

Senghaas, Dieter 1998: Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst, 1. Auflage, Frankfurt a. M.

Sheikh, Mona Kanwal 2011: How Does Religion Matter? Pathways to Religion in International Relations, in: Review of International Studies Online First, 1-28.

Svensson, Isak 2007: Fighting with Faith. Religion and Conflict Resolution in Civil Wars, in: Journal of Conflict Resolution 51: 6, 930-949.

Taylor, Charles 2007: A Secular Age, Cambridge.

ter Haar, Gerrie/Busuttil, James J. (Hrsg.) 2005: Bridge or Barrier. Religion, Violence and Visions for Peace, Leiden.

Thomas, Scott M. 2000: Religion and International Conflict, in: Dark, Ken R. (Hrsg.): Religion and International Relations, Basingstoke, 1-23.

Toft, Monica Duffy/Philpott, Daniel/Shah, Timothy Samuel 2011: God's Century. Resurgent Religion and Global Politics, New York, NY.

Toft, Monica Duffy 2007: Getting Religion? The Puzzling Case of Islam and Civil War, in: International Security 31: 4, 97-131.

Trauttmüller, Richard 2012: Religion und Sozialkapital. Ein doppelter Kulturvergleich, Wiesbaden.

Tusisny, Andrej 2004: Civilizational Conflicts: More Frequent, Longer, and Bloodier? in: Journal of Peace Research 41: 3, 485-498.

Waardenburg, Jacques 1986: Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, Berlin.

Wald, Kenneth D./Wilcox, Clyde 2006: Getting Religion. Has Political Science Rediscovered the Faith Factor? in: American Political Science Review 100: 4, 523-529.

Wilson, Brian C. 1998: From the Lexical to the Polythetic. A Brief History of the Definition of Religion, in: Idinopulos, Thomas A./Wilson, Brian C. (Hrsg.): What Is Religion? Origins, Definitions, and Explanations, Leiden, 141-162.

Wilson, Erin K. 2012: After Secularism: Rethinking Religion in Global Politics, Houndmills.

Wittrock, Björn 2000: Modernity: One, None, or Many? in: Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences 129: 1, 31-60.

Wonka, Arndt 2007: Um was geht es? Konzeptspezifikation in der politikwissenschaftlichen Forschung, in: Gschwend, Thomas/Schimmelfennig, Frank (Hrsg.): Forschungsdesign in der Politikwissenschaft, 64-89.