

➤ **GOTT SEI DANK?**

Jana Pecikiewicz

RELIGION AND OPPOSITION

Human Rights Norms in Communist Poland

Frauke Scholvin

WENN MÖNCHE MÖRDER WERDEN

Zum Erklärungspotenzial eines konstruktivistischen Ansatzes bezüglich der Rolle von Religion in Konflikten am Beispiel der Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten und Muslimen in Myanmar

Valentin Striebel

KRIEG IM LAND ADAM UND EVAS?

Der Heilige Stuhl in den Irakkonflikten

Manuel Iretzberger

THE GLOBAL TRANSFORMATION

by Barry Buzan and George Lawson: a book review

Liebe Leserin, lieber Leser,

willkommen zur ersten Ausgabe im Jahr 2016!

Nach einer längeren Ruhephase steht nun endlich die neue Ausgabe des PJS bereit, die sich mit einem ebenso alten wie brandaktuellen Phänomen beschäftigt: der Religion. Stärker in den Fokus der internationalen Beziehungen rückte das Thema spätestens mit Beginn des 21. Jahrhunderts. Auch in der heutigen Debatte um den Islamischen Staat und die Flüchtlingsthematik ist es besonders die Religion, der eine gesteigerte Aufmerksamkeit zukommt. Dieses aktuelle Geschehen beschäftigt ebenso die Autorinnen und Autoren der vorliegenden Ausgabe. Wir wollen jedoch auch andere, weniger beachtete Entwicklungen und Ereignisse hervorheben, in denen Religion von Bedeutung ist.

Anhand des Spiralmodells analysiert Jana Pecikiewicz die Durchsetzung von Menschenrechtsnormen in Polen vor dem Zusammenbruch des Kommunismus. Besonderes Augenmerk legt sie dabei auf die Rolle der Katholischen Kirche als transnationalem Akteur und auf die Religiosität der in der Gewerkschaft Solidarność organisierten Oppositionsbewegung.

Frauke Scholvin überprüft in ihrer Arbeit das Erklärungspotential des konstruktivistischen Ansatzes von Rittberger und Hasenclever anhand der Rolle von Religion in den Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten und Muslimen in Myanmar.

Valentin Striebel erklärt, wie sich die Position des Heiligen Stuhls zu Militäreinsätzen gewandelt hat. Anhand der Theorie vom gerechten Krieg stellt er dar, nach welchen Kriterien der Heilige Stuhl westliche Interventionen in den drei Irakkonflikten beurteilt.

Außerdem haben wir eine Rezension in unser Journal aufgenommen. Manuel Iretzberger stellt das Buch „The Global Transformation“ von Barry Buzan und George Lawson, ein Plädoyer für historische Ansätze in den IB, kritisch vor.

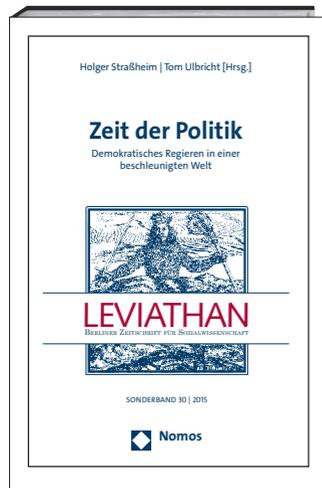
Viel Spaß bei der Lektüre!

Eure PJS-Redaktion

6 ...	<i>Jana Pecikiewicz</i> RELIGION AND OPPOSITION Human Right Norms in Communist Poland
14 ...	<i>Frauke Scholvin</i> WENN MÖNCHE MÖRDER WERDEN Zum Erklärungspotenzial eines konstruktivistischen Ansatzes bezüglich der Rolle von Religion in Konflikten am Beispiel der Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten und Muslimen in Myanmar
32 ...	<i>Valentin Striebel</i> KRIEG IM LAND ADAM UND EVAS? Der Heilige Stuhl in den Irakkonflikten
38 ...	<i>Manuel Iretzberger</i> THE GLOBAL TRANSFORMATION by Barry Buzan and George Lawson: a book review
42 ...	Impressum

Politik in einer beschleunigten Welt

Der neueste Sonderband des Leviathan zur Zeitforschung



Zeit der Politik

Demokratisches Regieren in einer beschleunigten Welt

Leviathan Sonderband 30 | 2015

Herausgegeben von Dr. Holger Straßheim und Dipl.-Vw. Tom Ulbricht, M.A.

2015, Band 30, 293 S., brosch., 49,- €, (Vorzugspreis für Bezieher der Zeitschrift 36,75 €)

ISBN 978-3-8487-2344-7

eISBN 978-3-8452-6448-6

www.nomos-shop.de/24904

In den letzten Jahren ist ein Aufschwung der Zeitforschung zu beobachten: Demokratien geraten in einer beschleunigten Welt in Zeitkonflikte mit unklaren Folgen. Zudem wird anhand der EU der Einfluss komplexer Zeithorizonte auf politische Entscheidungen deutlich. Der Sonderband bringt die Debattenstränge erstmals in einen Dialog und präsentiert neue Erkenntnisse.

Begründete Rechtsbrüche in der Internationalen Politik



Das Recht des Staates auf zivilen Ungehorsam

Mit Menschenrechten begründete Rechtsbrüche in der internationalen Politik

Von Dr. Gerald Neubauer

2016, 314 S., brosch., 59,- €

ISBN 978-3-8487-2529-8

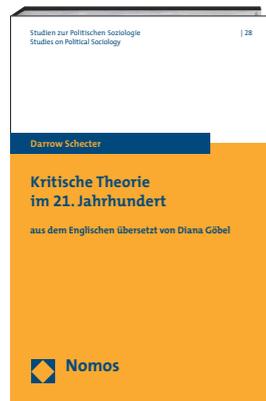
eISBN 978-3-8452-7145-3

(Internationale Beziehungen, Bd. 23)

www.nomos-shop.de/26580

Dürfen Staaten Völkerrecht verletzen, wenn dessen Befolgung zur Verletzung von Menschenrechten führen würde? Gerald Neubauer begründet normativ ein Recht der Staaten auf zivilen Ungehorsam. Anhand empirischer Fälle zeigt er, wie ziviler Ungehorsam zur Fortentwicklung des internationalen Rechts beiträgt.

Aus der Reihe: Studien zur Politischen Soziologie



Kritische Theorie im 21. Jahrhundert

aus dem Englischen übersetzt von Diana Göbel

Von Dr. Darrow Schechter

2016, Band 28, 296 S.,

brosch., 39,- €

ISBN 978-3-8487-1574-9

www.nomos-shop.de/23006



Das Symbolische, das Imaginäre und die Demokratie

Eine Theorie politischer Repräsentation

Von PD Dr. Paula Diehl

2015, Band 34, 387 S.,

brosch., 74,- €

ISBN 978-3-8487-2777-3

eISBN 978-3-8452-7253-5

www.nomos-shop.de/26749

Dieses Buch betrachtet die Zukunft der Kritischen Theorie und zeigt, dass ihre einzigartige Fähigkeit zur Synthese theoretischer Perspektiven, historischer Analyse und empirischer Forschung für die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Fragen des 21. Jahrhunderts relevanter denn je ist.

Das Buch macht zum ersten Mal das Symbolische und das Imaginäre zum Gegenstand einer Theorie politischer Repräsentation. Es zeichnet die historischen Transformationen nach, die zur Demokratie führen. Denn eine der Hauptinnovationen der Demokratie war der Abschied von der Verkörperung.

Nachrichtenforschung bei Nomos



Nachrichten

Schlüssel zu aller Information

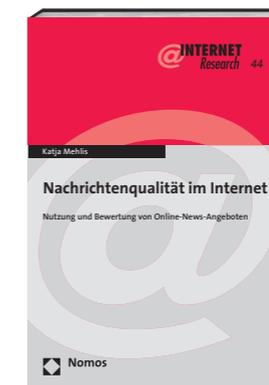
Von Prof. Bernd-Peter Arnold

2016, 199 S., brosch., 39,- €

ISBN 978-3-8487-2162-7

eISBN 978-3-8452-6262-8

www.nomos-shop.de/24501



Nachrichtenqualität im Internet

Nutzung und Bewertung von Online-News-Angeboten

Von Dr. Katja Mehlis

2016, 246 S., brosch., 35,- €

ISBN 978-3-8487-2891-6

eISBN 978-3-8452-7290-0

(Internet Research, Bd. 44)

www.nomos-shop.de/26880

Mediennutzer und -macher erfahren wesentliche Hintergründe über die Nachrichtengebung. Dabei geht es sowohl um die Erkenntnisse der Kommunikationswissenschaft als auch um Erfahrungen aus der Praxis. Es werden vor allem diejenigen angesprochen, die beruflich aktiv und passiv mit Informationsmedien zu tun haben.

In der Diskussion um die Entwicklung des Journalismus angesichts fortschreitender Digitalisierung kommt dem Begriff der Qualität zentrale Bedeutung zu. Die Arbeit befasst sich am Beispiel von Online-Newsangeboten mit der Qualität aus Sicht des Publikums und ihrer Rolle für das Nutzungsverhalten.

 Unser Wissenschaftsprogramm ist auch online verfügbar unter: www.nomos-elibrary.de

 Unser Wissenschaftsprogramm ist auch online verfügbar unter: www.nomos-elibrary.de

Bestellen Sie jetzt telefonisch unter 07221/2104-37.
e Buch-Bestellungen unter www.nomos-shop.de
inkl. Mehrwertsteuer

 **Nomos**

Bestellen Sie jetzt telefonisch unter 07221/2104-37.
Portofreie Buch-Bestellungen unter www.nomos-shop.de
Alle Preise inkl. Mehrwertsteuer

 **Nomos**

Jana Pecikiewicz

Religion and Opposition

Human Right Norms in Communist Poland

Jana Pecikiewicz

B.A. European Studies,
Universität Passau,
4. Fachsemester,
peciki01@stud.uni-
passau.de

Dieser Beitrag
beruht auf einer
Proseminararbeit
im Fachbereich
Politikwissenschaften.

Abstract

The demise of the communist regime in Poland was only possible because a strong domestic opposition took over power and advocated for the implementation of human rights norms before 1989. While political science very often does not take religious aspects into account, the Polish way would not have been successful without a strong Catholic Church, reuniting both opponents of the regime and advocating for support from the international public. In this essay, the Spiral Model shall be used in order to explain the different steps of human rights norms' implementation in a country suffering under an oppressive regime. Moreover, the religiousness of the namely Christian labor union „Solidarność“ shall be considered. As the cooperation of the domestic opposition and the international Church institutions proved to be fruitful, Poland received support from international institutions which led to the most rapid and successful regime change in the whole of Central and Eastern Europe.

Introduction

Poland is recognized as one of the first countries in which the communist system was overthrown. Poland is together with Ireland also considered one of the most Catholic countries in Europe (Bingen 1999:139). Until 1989 the Polish labor union “Solidarność” [Solidarity] (Transl. J.P.) contributed the most to the change of the political system in Poland being not surprisingly also Catholic. In this article more relations of this kind shall be displayed. We assume that there is a direct connection between “Solidarność” success and its religious background. One of the aims of this article will thus also be to discover how the Church as an institution contributed to the opposition movement and how big its impact on politics and society really was. The Spiral Model, which forms an integral part of the Transnational Constructivism theory, shall serve us as a theoretical framework for our analysis of a historical case. Preconditions for an analysis are the existence of an oppressive regime, a domestic opposition and an influential transnational network. As the latter plays an important role in the successful implementation of norms not initially promoted by the government, the case becomes a subject of research of International Relations and does not account only for a domestic policy analysis. With regard to the empirical case of Poland the success of the Polish labor union is defined by and depends on the efficient implementation of human rights norms. For that being successful we assume that the Catholic Church acted as a transnational actor. By linking an actor based on a transcendental belief to actors from the secular world, we bring together two spheres so often regarded separately before. For decades the labor union “Solidarność” has been displayed as a grass-roots movement by academia, which is partly correct but disregards the religious beliefs and aspirations of the Catholic labor union. Religion as a transcendent variable in a chain of empirically provable events has often been overlooked by IR scholars. In this essay we therefore try to investigate the relationship between religion and rather secular interaction processes between domestic and transnational actors.

Components of the Spiral Model

Thomas Risse and Kathryn Sikkink were the first to present “a theory of the stages and mechanisms through which international norms can lead to changes in behavior” (Risse et al. 1999:2) which is based on the theory of Transnational Constructivism. In order to apply this theory to empirical cases, they provided us with a “five-phase, ‘spiral model’ of human rights change which explains the variation in the extent to which states have internalized [...] norms” (Risse et al. 1999:3). Norms in International Relations are defined by Thomas as “standards by which actors in international society expect or agree to be judged” (Thomas 2001:7). The Spiral Model was primarily composed with regard to norms in the field of human rights which does not necessarily mean that other types of “general” norms cannot be examined (Risse et al. 1999:2). In the case of Poland we will nevertheless stick to the human rights norms as their successful implementation was one of the major goals of the Polish opposition (Bingen 1999:152). As the Spiral Model generally overlooks transcendent elements and focuses on empirically provable and observable events as the reaction of an oppressive government to the claims of the opposition, we will try to add the religiousness of the opposition as an element of analysis.

In the following, Risse’s and Sikkink’s rather secular proposal shall be briefly described and completed with empirical examples. Three preconditions must be given in order to apply the Spiral Model. Firstly, an oppressive government has to hold power in the given state. Secondly, a domestic opposition has to be present. Lastly, a so-called “transnational network” (Risse et al. 1999:2) has to support the local opposition movement.

Oppressive Regime

When applying the Spiral Model to the Polish case, a repressive regime has to be existent. For Thomas “Communist rule [has always been characterized by a] repressive nature [which was preceded by] the political, ideological, and economic isolation of the Soviet Union and its allies” (Thomas 2001:4). Due to religious aspects playing a major role in this research, the Catholic Church

shall serve as an example of the repression under which Polish people suffered.

Between 1948 and 1989 the “Polish United Workers’ Party” held the majority of seats in the Polish parliament called “Sejm” which was strongly influenced by the government of the Soviet Union as all countries in Central and Eastern Europe were (Sommerregger 2011:61).

The years between 1948 and 1989 were characterized by a variable relationship between the Polish Catholic Church and the Polish communist regime (Bingen 1999:146). In general one can say that both institutions were opposing each other (Norris 2011:30). Most of the conflicts between those actors took place because of the lack of a binding agreement between the Polish Catholic Church and the Polish government fixing the rights of the Church in the newly formed state (Bingen 1999:147).

Authors as Vallier (1972:141) or Bingen (1999:147) state that the Church and the communist regime worked against each other mainly because both ideologies claimed to own the absolute truth and both competed for world dominance. After a period of rather peaceful “coexistence” (Bingen 1999:147), the Polish government started to oppress the Church as an institution and therefore also its adherents openly. At first Catholic printing houses were nationalized in 1946/47 and later a ban on Catholic books and newspapers in public libraries came into force (Bingen 1999:147). In the following years also Church-owned youth organizations and the Catholic “Caritas” charity organization were dissolved, just to name a few examples (Bingen 1999:147). The aim of these measures was to drive the Polish Catholic Church out of “public life” (Steinberg 2008:1) and marginalize its activities in order to make it less important for the Polish society. In 1953 the Polish government started to take over control over the ecclesiastical jurisdiction (Dudek 2005:35). The arrest of the Polish primate and moral authority of the Poles, Cardinal Stefan Wyszyński, is also seen as a key event fueling the deterioration of relations between the Polish Catholic Church and the communist regime (Bingen 1999:148). In 1956 a short period of political liberality started (Bingen 1999:149). After five years the oppression was renewed with a ban of religious education at public schools which had been tolerated in the preceding liberal period. In 1970 the first public protest against the inefficient

economic politics of the “Polish United Worker’s Party” took place (Dudek 2005:17). In the aftermath of these events the communist government asked the Catholic Church for help in order to calm down the upset masses and to seek for long-term support and cooperation (Bingen 1999:150). In the following years the relationship between the Polish Catholic Church and the Polish government became steadier because both actors could benefit from the cooperation.

Domestic Opposition

Solidarność and the Catholic Church

The Polish political scientist Antoni Dudek describes “Solidarność” and the Polish Catholic Church as crucial elements of the Polish domestic opposition:

”Both the Catholic Church (especially the first papal pilgrimage of John Paul II to his homeland in 1979) and the dissident movement, whose methods of operation influenced the peaceful character of the worker protests, played a part” (Dudek 2005:15).

It is hardly possible to analyze both actors separately because their aims and internal structures were strongly interwoven. The Catholic Church stood in for the rights of the opposition from the very beginning of the workers’ protests on, as the opposition movement lacked organizational structures and even a name back then (Bingen 1999:152). The reason for that commitment was, among others, a similar concept of an enemy. In the years between 1944 and 1970 the Polish government tried to oppress the Catholic institutions and its community and was therefore a target for hostility as stated above (Bingen 1999:146-150). Moreover, the Polish government had to fight constantly against Polish Catholicism as the biggest ideology competing with the atheism that was an integral part of the communist idea (Bingen 1999:149). In addition to that, promoting the implementation of human rights norms which were disregarded by the “Polish United Workers’ Party” went hand in hand with Christian beliefs (Sommerregger 2011:63). Due to these reasons, aims of both non-state organizations were similar, even though the measures they chose might have differed (Dudek 2005:85).

First public protests arose in Poland already in 1980. The reason being an increase of meat prices was rather simple but fired off a wave of strikes that swept through the entire country (Dudek 2005:17). It took approximately one year to transfer an informal, underground dissident movement into a well-organized labor union with the remarkable and symbolic name “Solidarność” (Dudek 2005:29). The labor union stated their religious values fondly and openly (Dudek 2005:95). The Catholic Church was more careful with the open display of affection for “Solidarność” (Bingen 1999:152).

Between 1971 and 1976 a period of so-called normalization started and the Polish government began to use the influential role of the Catholic Church in Polish society for its own purposes (Bingen 1999:153).

As provision for the cooperation with the state the Church obtained various benefits for its adherents as for example the official allowance for a third visit of the Polish Pope John Paul II. (Dudek 2005:103). The Church latter committed itself actively to the role of a mediator between opposition, society and the Polish government which culminated in the ‘Big Three’ meetings to which the Polish Primate Glemp was invited together with Lech Wałęsa representing “Solidarność” and the First Secretary of the Polish United Workers’ Party Wojciech Jaruzelski as a representative of the Polish government (Dudek 2005:73).

Transnational Network

One of the key assumptions of the Transnational Constructivism theory and basic element of the Spiral Model is that “transnational networks” help the domestic opposition to successfully demand the implementation of human rights norms (Risse et al. 1999:32). In the Polish case the Catholic Church can be regarded as a decisive transnational actor (Risse 2002:255). In addition to its religious values which are in many cases similar to human rights standards, the Catholic Church positioned itself clearly in the area of international relations. Bingen describes this posture as follows:

“Hinzu kam in den päpstlichen Botschaften ein christlich-slawischer Messianismus, der ganz Europa ungeachtet der Blockstrukturen zu vereinen strebte.”

[Additionally, there was a Christian-Slavic messi-

anism in the papal messages which strived for the unification of the whole of Europe regardless of block structures] (Bingen 1999:154) (Transl. J.P.). Steinberg also enhances the crucial role of the transnational Church network by pointing out the “threat posed by the transnational links that religious organizations offer believers” (Steinberg 2008:13). These links made it possible for Polish society to stay more or less informed about the situation in other Eastern European countries, provided the Polish people with news and enabled them to form their private and public opinion through exchange during and after services (Norris 2011:181). The transnational network also increased mobility amongst people, making for example academic meetings between scholars from Poland and the GDR possible (Mechtenberg 1999:137).

The Socialization Process

The Spiral Model describes a process in which the domestic opposition is successfully convincing the oppressive government to implement norms such as human rights in a given country.

The transnational actor helps by enlarging the pressure which is imposed on the government by the domestic opposition (Risse et al. 1999:24). In the following we will discuss the five crucial stages of this process, which are all part of the theory of Risse, Ropp and Sikkink (see Risse et al. 1999). It is not unusual that certain phases can be skipped or repeated as governments tend to be more and less oppressive depending on the circumstances.

The first phase of the process of norm implementation is characterized by the repressive and norm-violating behavior of a government and can be seen as a preconditional phase for the application of the model. We have already discussed this precondition for the Polish case regarding the repression the Catholic Church had to face especially in the early years of the newly installed communist regime.

The second phase starts when the domestic opposition first accuses the government of its normviolation. It is rather difficult to link this occurrence to a certain date in Poland as the reasons for protests varied. One famous example of such an open accusation though was the harsh criticism expressed on behalf of the “Polish United Workers’ Party” which dismissed and arrested

workers in Ursus and Radom in 1976 after they had participated in strikes (Bingen 1999:152). In this phase the domestic opposition movement also asks the transnational network for help if the hardship of the suffering people is not fully recognized by the rest of the world. In the case of Poland the opposition leader Lech Wałęsa met US Vice President George Bush in 1987 which can be seen as an attempt to promote the Polish fight for human rights on an international level (Dudek 2005:140). Crucial for this second phase, also called the “denial” phase (Risse et al. 1999:20), is that the accused government denies its misbehavior. Thomas describes that situation for the Eastern European countries as follows:

“The Communist states of Eastern Europe made no attempt to justify their persistent violations of civil and political rights, whereas Western states showed uneven interest in placing the issues on the trans-European agenda” (Thomas 2001:27).

Typical for the third phase of the Spiral Model are “tactical concessions” (Risse et al. 1999:20). Those are concessions that the government makes to the human rights network in order to stop its intervention in domestic politics and to “reduce [...] the margin of maneuver” (Risse et al. 1999:20) for the opposition movement. In the Polish case all three papal pilgrimages can be seen as a result of such concessions.

The government knew very well that a visit of the Pope was not only a religious but also a “national[...]” (Bingen 1999:154) event and thus of great spiritual and identitarian importance for the Polish people. As Dudek puts it, such concessions were needed in order to “cushion possible public dissatisfaction” (Dudek 2005:141) which could lead to new strikes and thus new economic setbacks.

The fourth phase is cautiously described as “prescriptive status” (Risse et al. 1999:20). This term means that the socialization process has somehow been successful as the government decides to really put human rights norms on its political agenda. Nevertheless, it is not stated that the government is really intrinsically motivated to promote these rights – it has rather been forced and so the norms remain to be written down in constitutions or agreements without being put into practice. The case of Poland shows very well that certain human rights like the freedom

of religion were implemented at the beginning of the communist period but nevertheless repression followed Church-based activities (Bingen 1999:148). Despite various similar relapses including the implementation of martial law in 1981 (Dudek 2005:157), the Polish transition can be seen as a successful process of implementation of human rights norms as it led to the roundtable negotiations in 1989. In the aftermath of the negotiations for example “Solidarność” was allowed to publish its own newspaper which can be seen as a first sign of a successful implementation of the human right of freedom of speech (Dudek 2005:153). Moreover, the roundtable talks cleared the path for the first semi-free elections and the establishment of a “new political system” (Dudek 2005:153).

The last phase described in terms of the Spiral Model will in the Polish case be subject to future discussions. This phase being achieved, norms are fully internalized both by the people and by political elites. Risse, Ropp and Sikkink call this step “Rule-consistent behavior” (Risse et al. 1999:20). To which extent human rights norms are fully implemented even in highly democratic countries is subject to statistical analysis until today.

If we assume that a government has fully internalized certain norms it will mean that this government actively promotes these norms itself. Former prime minister of Poland, Donald Tusk, became President of the European Council in 2014 (European Council 2014). The person who holds this office can be regarded as a moral authority and thus as a promoter of certain, in this case, European values. We can therefore interpret the Polish success in Brussels as a first step towards successful norm socialization in Poland.

The Impact of Religion

In the following we will define religion in order to be able to link it to the development of human rights norms in Poland. Depending on the context, religion can have a broader meaning either as an individual mindset, belief system of a community or as a set of institutions. Depending on its definition, religion can have different scopes of action and thus varying scales of impact. Jonathan Fox compares religion to ideology and provides us with five aspects that are characteristic for both:

- “Both provide a meaningful framework for understanding the world.
- Both provide rules and standards of behaviour that link individual actions and goals to this meaningful framework.
- Both are usually derived from an external framework.
- Both link individuals to a greater whole and sometimes provide formal institutions which help to define and organize that whole.
- Both have the ability to legitimize actions and institutions.” (Fox 2002:13).

Especially the second, the fourth and the fifth point are relevant for the upcoming synthesis. To sum these aspects up one can say that religion provides the “individual” with guidelines and orientation and makes coordination easier because of providing “institutions” for a group of people. Moreover, it can justify goal-related behavior and support it with a moral framework. In the case of the Catholic Church and its meaning for the Polish people all three chosen aspects are applicable. In terms of “rules and standards of behaviour” (Fox 2002:13) the Catholic belief fueled the idea of solidarity amongst the oppressed people which is even reflected in the name of the Polish labor union “Solidarność” [Solidarity] (Dudek 2005:25) (Transl. J.P.). Catholic belief moreover promoted the community spirit of the opposition, making it a part of the much bigger transnationally organized Christian community and thus embracing its values and helping it in both a material and immaterial way (Bingen 1999:155).

Regarding the second point, most members of “Solidarność” were members of the Catholic Christian Church as well.

The labor union “link[ed] individuals to a greater whole” (Fox 2002:13) and gave meaning to their actions in a similar way as the Catholic Church did. The labor union benefitted from the Catholic Church as an institution because the Church buildings were the only places where opinions could be expressed more or less freely and meetings of larger groups were not regarded as suspicious (Dudek 2005:113). Also other material aspects such as the transnational network of contacts of the Catholic Church or the financial means that it provided helped “Solidarność” to grow stronger.

Regarding the last point, rather immaterial factors become subjects of interest. In many cases,

the Catholic Church promoted values and political ideas very similar to the ones of “Solidarność”. One of the key claims of the latter was the claim for freedom of speech and belief which was a claim very suitable for the Catholic community as well (Bingen 1999:153).

The definition of religion that Fox provides us with is highly related to “action” and “behaviour” of a social group (Fox 2002:13). It is very well applicable to the case of the downfall of an oppressive regime because it focuses more on dynamics and processes rather than on a rigid construct of customs and values. For Fox the outcomes of religious belief are more interesting than the intimate metaphysical relations of the individual to it. For that reason, the definition is very suitable for a non-governmental organization orientated to collective values, as “Solidarność” was.

Conclusion

From a historical and empirical perspective it has been made clear that political opposition in Poland was closely related to the global Catholic Church and its local branches. Regarding political science and especially the field of International Relations, the Spiral Model proved to be suitable in order to explain how and why human rights norms were successfully implemented in Poland. The peculiarity of the Polish case can be seen in the circumstance that both the domestic opposition and the transnational actor are somehow related to religion. The oppressive Polish government is the only non-religious actor. And it becomes the only actor in this threefold relationship of power that is defeated. The Spiral Model does not leave much room for the transcendental dimension of political processes – a property which it has in common with most IR theories. Nevertheless, it has been shown that religion as defined by Jonathan Fox can serve as a moral support and unifying element. Nevertheless, the very concrete and observable impact of religion on human beings is rather a subject of interest for other disciplines such as psychology or sociology. Political science can answer the question if religion played a major role in a process of norm change but not really why it did so. Thus the inner world of norms and values of the “Solidarność” movement remains a “black box” for political scientists. The only thing that can be analyzed thoroughly is the behavior of religious actors like the Catholic Church in contrast

to the behavior of non-religious actors like the Polish communist government and its commitment to the implementation of human rights norms. The lack of a scale of measurement for what high or low commitment and efficiency would mean is to be seen as one of the biggest weaknesses when analyzing events in only one country. As stated before, religion was a major force in the implementation of human rights norms in Poland. The Catholic Church in its institutionalized shape supported the “Solidarność” movement in a material and immaterial way keeping the revolutionary spirit high and promoting hope. Nevertheless, the questions of the concrete impact of religion on the mindsets of the people and of the real scale of the Polish success remain unanswered. To answer the first question other disciplines could serve as supportive elements in future research which is a method on the other hand very often criticized by academia. The question of how big the success of the Polish Catholic opposition really was can only be answered when comparing it to other opposition movements. A comparison between the process of human rights implementation in Poland and the Czech Republic could prove itself fruitful as preconditions in both countries were similar but as the societies differ very much in terms of religiousness. ■ ■ ■

Literaturverzeichnis

Bingen, Dieter 1999: *Die katholische Kirche in Polen unter den Diktaturen des 20. Jahrhunderts, 1939 – 1989*, in: Greschat, Martin (ed.) 1999: *Deutsche und polnische Christen. Erfahrungen unter zwei Diktaturen*, Stuttgart, 139-170.

Carlsnaes, Walter/Risse, Thomas/Simmons, Beth A. (eds.) 2002: *Handbook of International Relations*, London.

Dudek, Antoni/Borowski, Adam (eds.) 2005: *The Road to Independence. Solidarność. 1980 – 2005*, Warszawa.

European Council 2014: *Press release*, in: http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/de/ec/144636.pdf; 20.09.2015.

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

Greschat, Martin (ed.) 1999: *Deutsche und polnische Christen. Erfahrungen unter zwei Diktaturen*, Stuttgart.

Mechtenberg, Theo 1999: *Polenkontakte der katholischen Kirche in der DDR*, in: Greschat, Martin (ed.): *Deutsche und polnische Christen. Erfahrungen unter zwei Diktaturen*, Stuttgart, 117-138.

Norris, Pippa 2011: *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge.

Risse, Thomas/Ropp, Stephen C./Sikkink, Kathryn (eds.) 1999: *The Power of Human Rights. International Norms and Domestic Change*, Cambridge.

Risse, Thomas 2002: *Transnational Actors and World Politics*, in: Carlsnaes, Walter/Risse, Thomas/Simmons, Beth A.: *Handbook of International Relations*, London, 255-274.

Thomas, Daniel C. 2001: *The Helsinki Effect. International Norms, Human Rights, and the Demise of Communism*, Princeton.

Sommeregger, Andreas 2011: *Soft Power und Religion. Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen*, Wiesbaden.

Steinberg, Mark D./Wanner, Catherine 2008: *Religion, Morality and Community in Post-Soviet Societies*, Washington D.C.

Vallier, Ivan 1972: *The Roman Catholic Church. A Transnational Actor*, in: Keohane, Robert O./Nye, Joseph S.(eds.): *Transnational Relations and World Politics*, Cambridge Massachusetts, 129-152.

Frauke Scholvin

WENN MÖNCHEN MÖRDER WERDEN

Zum Erklärungspotenzial eines konstruktivistischen Ansatzes bezüglich der Rolle von Religion in Konflikten am Beispiel der Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten und Muslimen in Myanmar

Frauke Scholvin

M.A. Development
Studies, Universität
Passau,
1. Fachsemester,
fmscholvin@gmail.
com

Dieser Beitrag beruht
auf einer Bachelorarbeit
im Fachbereich
Politikwissenschaften.

Abstract

Religiöse Differenzen schlagen sich seit jeher in gewaltsamen Konflikten nieder. Der derzeitige Vormarsch des sogenannten „Islamischen Staates“ folgt dieser Linie und rückt das Thema „Glaubenskriege“ zunehmend ins Zentrum des internationalen Interesses. Die Tragweite der Entwicklungen im Nahen Osten haben mitunter zur Folge, dass andernorts Konflikte zwischen Gruppen unterschiedlicher Glaubensrichtungen vor-schnell auf entsprechende Differenzen reduziert werden. Dies scheint auch im Konflikt zwischen Buddhisten und „Rohingya“-Muslimen in Myanmar der Fall zu sein. Die Attribute „muslimisch“ und „buddhistisch“ werden zur Charakterisierung des Konfliktes immer wieder stark betont, während andere Faktoren wie Macht und Wohlstand in den Hintergrund treten. Doch wie ist die Rolle von Religion tatsächlich zu bewerten – in diesem und anderen Konflikten? Durch Testen von A. Rittbergers und V. Hasenclevers konstruktivistischem Ansatz bezüglich der Rolle von Religion in Konflikten am Beispiel der Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten und Muslimen in Myanmar versucht vorliegende Arbeit, dieser Frage auf den Grund zu gehen.

Religiöse Differenzen schlagen sich seit jeher in gewaltsamen Konflikten nieder. Entgegen allen Modernisierungstheorien ist man auch im Jahre 2016 weit davon entfernt, unterschiedlichen Weltanschauungen und Wertvorstellungen ein gewisses Konfliktpotenzial absprechen zu können. Insbesondere die Weltreligion Islam rückt angesichts neuerer Phänomene wie des religiös motivierten Terrorismus zunehmend ins Zentrum des internationalen Interesses. Der derzeitige Vormarsch des sogenannten „Islamischen Staates“ verstärkt dabei den Fokus auf glaubensbasierte Komplikationen im globalen Kontext. Der hohe Stellenwert und die Tragweite dieser religiös motivierten Entwicklungen im Nahen Osten haben mitunter zur Folge, dass andernorts Konflikte zwischen Gruppen unterschiedlicher Glaubensrichtungen vor-schnell auf derartige Differenzen reduziert werden. Dies scheint auch und gerade bei den Auseinandersetzungen zwischen arakanesischen Buddhisten und muslimischen „Rohingya“ in Myanmar der Fall zu sein. Die Attribute „muslimisch“ und „buddhistisch“ werden zur Charakterisierung der beiden Konfliktparteien von Medien und auch Nichtregierungsorganisationen immer wieder stark betont, während andere Faktoren wie Macht und Wohlstand in den Hintergrund treten. Fraglich ist, wie die Rolle der Religion in diesem Konflikt tatsächlich zu bewerten ist – können religiöse Differenzen genuine Ursachen von Konflikten sein oder diese auslösen? Wirken sie gewaltfördernd? Oder besteht gar bloß ein Scheinzusammenhang zwischen Religion und Konflikt?

Mit derartigen Fragen beschäftigt sich die Konfliktforschung seit geraumer Zeit. Verschiedene Ansätze haben sich dabei entwickelt, die den Stellenwert von Religion als Konfliktfaktor jeweils sehr unterschiedlich bewerten und entsprechend verschiedene Konfliktlösungsstrategien verfolgen. Mit ihrer Arbeit haben Volker Rittberger und Andreas Hasenclever (2000; 2005) einen wichtigen Beitrag zur Abgrenzung jener theoretischen Perspektiven geleistet, wobei sie zwei Hauptströmungen identifizieren konnten: *Primordialismus*, der Religion eine zentrale Rolle zuweist, sowie *Instrumentalismus*, der Religion als eher nebensächlich charakterisiert. Rittberger/Hasenclever selbst suchen zwischen diesen konträren Positionen zu vermitteln und den Stellenwert religiöser Überzeugungen aus *konstruktivistischer* Perspektive zu beurteilen. Zu diesem Zweck haben sie einen modellgestützten Vor-

schlag zur Weiterentwicklung der konstruktivistischen Position geliefert. Insofern als er Aspekte des ideellen Primordialismus mit solchen des materiellen Instrumentalismus verbindet, erscheint ihr Ansatz als vielversprechende Mittelposition. Sein Erklärungspotenzial vermag jedoch nur der Test an spezifischen empirischen Beispielen zu beurteilen.

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es deshalb, das Erklärungs- und – damit einhergehend – Konfliktlösungspotenzial des von Rittberger/Hasenclever entwickelten konstruktivistischen Ansatzes bezüglich der Rolle von Religion in Konflikten zu untersuchen. Als empirisches Beispiel sollen dabei die Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten und Muslimen in Myanmar dienen. Ergänzend zu Rittbergers und Hasenclevers Werk wird dabei Sabina A. Steins (2011) Beitrag als Grundlage der Konzeption des konstruktivistischen Ansatzes hinzugezogen. Darüber hinaus liefern u.a. Jaques P. Leider (2014) und die *International Crisis Group* (2014) Informationen zum Konflikt in Myanmar.

Zu Beginn der Arbeit wird der konstruktivistische Ansatz in Abgrenzung zu Primordialismus und Instrumentalismus vorgestellt, wobei entscheidende Grundbegriffe geklärt werden. Anschließend wird das konkrete Konfliktmodell der Autoren dargelegt, um daraus zentrale Thesen zu ziehen, die im nächsten Schritt anhand des Geschehens in Myanmar überprüft werden sollen. Eine chronologische Skizzierung des Konfliktes leitet die Anwendung der konstruktivistischen Theorie auf die Geschehnisse in Myanmar ein. Das abschließende Fazit beziffert schließlich das Erklärungs- und Konfliktlösungspotenzial des konstruktivistischen Ansatzes nach Rittberger/Hasenclever und hält fest, inwieweit er die Rolle von Religion im Konflikt in Myanmar zu bewerten sowie hilfreiche Lösungsansätze zu liefern vermag.

Theoretische Positionen zur Rolle von Religion in Konflikten

Primordialismus, Instrumentalismus und Konstruktivismus unterscheiden sich sowohl hinsichtlich des Charakters, den sie Konflikten zuschreiben, als auch hinsichtlich der Bedeutung, die sie Religion in Bezug auf Konflikte grundsätzlich zuweisen. Im Folgenden sollen die ersten beiden Positionen kurz erläutert werden, um schließlich

den Konstruktivismus als zwischen ihnen vermittelnden Ansatz vorzustellen. Religion wird dabei als glaubensbasiertes soziales System verstanden, das sich durch geteilte Werte, Praktiken, Institutionen, Traditionen und Rituale auszeichnet, welche sich auf ein Objekt, eine Person, ein Wesen oder ein System von Gedanken beziehen, die/das wiederum als übernatürlich, heilig, göttlich oder höchste Wahrheit angesehen wird (O.V. 2015).

Der aus dem Lateinischen stammende Begriff *primordial* bedeutet wörtlich 'von erster Ordnung', im übertragenen Sinne 'ursprünglich' (Duden Verlag 2015). Entsprechend charakterisieren Primordialisten „religiöse Überzeugungen [...] als urwüchsige Antriebskräfte menschlichen Denkens, Wertens und Handelns“ (Rittberger/Hasenclever 2005:136). Sie bilden die Basis für die Einteilung der Welt in mehrere Zivilisationsgruppen, welche als die zentralen Einheiten internationaler Politik gelten. Dabei beeinflusse die religiöse Anschauung etwa, welche Bedeutung die Menschen Werten wie Freiheit und Gleichheit zurechnen, darüber hinaus wirke sie stark identitätsstiftend (Stein 2011:22). Konflikte erwachsen demnach aus Differenzen zwischen verschiedenen Glaubensrichtungen hinsichtlich solcher Wertvorstellungen sowie aus der Abgrenzung der eigenen Identität von anderen; insofern seien auch sie ursprünglich und damit unvermeidlich. Entsprechend prophezeite Samuel P. Huntington (1993), bekannt als Urvater der primordialistischen Theorie, bereits im Jahre 1993 einen „Kampf der Kulturen“. Dessen Ausbleiben zu Zeiten des Kalten Krieges erklärten Primordialisten durch das dort vorherrschende Gleichgewicht des Schreckens. Mit Ende des Krieges und damit der Machtbalance wurden folglich neue inter-zivilisatorische Konfrontationen erwartet (Stein 2011:23).

Die Analyse komplexer Konflikte nach dem simplen Schema konkurrierender Glaubensrichtungen scheint Fluch und Segen des Primordialismus zugleich. Einerseits lässt sich die Theorie leicht auf eine Vielzahl empirischer Konflikte zwischen Parteien unterschiedlicher religiöser Überzeugungen anwenden und vermag diese so (scheinbar) einfach zu erklären; ein Umstand, der dem Ansatz zu einer gewissen Popularität verhalf (Ebd.:22). Andererseits bleiben wichtige Faktoren wie Macht- und Ressourcenverteilung unberücksichtigt. In diesem Zusammenhang verweisen Rittberger/Hasenclever auf Ted Gurr. Er stellt

fest, dass „Ursprünge und Dynamik ethno-politischer Konflikte [...] höchst komplex [sind].“ Entsprechend sollten „Theorien, die auf die angeblich entscheidende Rolle eines einzelnen Faktors wie historischer Feindseligkeiten oder religiöser Differenzen abstellen, [...] vermieden werden“ (Rittberger/Hasenclever 2000:645, zitiert nach Gurr 1996:74).¹

Das Nicht-Einbeziehen materieller Faktoren mag ein Grund dafür sein, dass sich zentrale primordialistische Prognosen ad dato nicht erfüllt haben. So beschränkt sich eine Vielzahl jüngerer Konflikte auf religiös homogene Gebiete; an die Stelle massiver Differenzen tritt vermehrt ein intrareligiöser „Narzissmus der kleinen Unterschiede“ (Rittberger/Hasenclever 2000: 647) – siehe etwa die Auseinandersetzungen zwischen Sunniten und Schiiten in der arabischen Welt. Das große Aufeinandertreffen der Weltreligionen, wie vom Primordialismus prophezeit, bleibt bisher aus. Im Gegenteil leben auf großflächigen Gebieten Menschen unterschiedlicher Religionen friedlich nebeneinander (Stein 2011:23). In Anbetracht dieser theoretischen wie auch empirischen Vorbehalte erscheint der primordiale Ansatz als nicht ausreichend geeignet, religiös aufgeladene Konflikte plausibel zu erklären.

Als materialistischer Ansatz negiert der Instrumentalismus die Anerkennung von religiösen Differenzen als Konfliktursache. Seinem realistischen Standpunkt folgend basieren Konflikte vielmehr auf materiellen Faktoren, was sich in Verteilungskämpfen um etwa Ressourcen oder Macht ausdrückt, wobei insbesondere politischen Eliten eine zentrale Rolle zugeschrieben wird. Religiöse Differenzen kommen dabei nur zum Tragen, insofern als sie von diesen gezielt zur Mobilisierung der Bevölkerung *instrumentalisiert* werden (können), um – wenn auch möglicherweise verschleiert – jene machtpolitischen Ziele zu erreichen. Denn im Gegensatz zum Status von Religion als Konfliktursache leugnen Instrumentalisten nicht die vom Primordialismus postulierten Wirkungen von religiösen Überzeugungen, wie die Stiftung von Gruppenidentität, die Erhöhung von Gewaltbereitschaft und nicht zuletzt die Legitimation der Anwendung von Ge-

¹ Eigene Übersetzung von „The origins and dynamics of ethno-political conflict are highly complex. Theories that emphasise the supposedly crucial role of a single factor such as historical animosities or religious differences, should be avoided“.

walt selbst. Diese Effekte machen sich Eliten zu Nutze, wobei ihnen keine Grenzen gesetzt seien (Ebd.: 23; Rittberger/Hasenclever 2005:137).

Für die instrumentalistische Position – und damit einhergehend gegen die primordialistische – spricht die empirische Feststellung, dass innenpolitische Konflikte meist eine Folge von Staats- oder Wirtschaftskrisen bzw. Armutsphänomene sind; es konnte belegt werden, dass „die religiöse Radikalisierung und die Politisierung von Religionen regelmäßig der sozialen Verelendung und wirtschaftlichen Diskriminierung ganzer Bevölkerungsschichten folgt“ (Rittberger/Hasenclever 2005: 138). Entsprechend setzen Instrumentalisten zur Konfliktbekämpfung auf die wirtschaftliche Entwicklung der Krisenregionen: Mehr Wohlstand verhindere Verteilungskämpfe zwischen Eliten und so die Mobilisierung religiöser Gruppen (Ebd.: 139).

So plausibel dieser Ansatz auch scheinen mag, so problematisch sind seine Konsequenzen. Entwicklungsprogramme zeigen meist erst auf lange Sicht Wirkung; mittel- oder gar kurzfristig wird oft keine Abhilfe geschaffen. Wie Rittberger/Hasenclever beanstanden, stellt sich darüber hinaus das Problem, dass solche Strategien einen handlungsfähigen Staat voraussetzen – oft ist dies in Anbetracht von Korruption und/oder nicht funktionierenden Rechtssystemen nicht gegeben. Zudem können Regierungen selbst Teil des Konfliktes sein (Ebd.:147). Theoretisch schwächelt der Ansatz insofern, als er auf materielle Faktoren abstellt, sich gleichzeitig aber primordialistischer Annahmen bezüglich der Wirkung von Glauben bedient (Stein 2011: 24). Insbesondere aber aufgrund seines eingeschränkten, da nicht kurzfristigen, Konfliktlösungspotenzials ist der instrumentalistische Ansatz nicht befriedigend.

Konstruktivismus schließlich ist eine Metatheorie der Internationalen Beziehungen. Gemeinsam ist konstruktivistischen Ansätzen die Vorstellung, dass „significant aspects of international relations are socially constructed, that is, historically contingent“ (Jackson/Nexon 2002: 81) – bestimmte Konstellationen und Geschehnisse im politischen Umfeld seien also weder natürlich noch unvermeidlich. Konstruktivismus-Begründer Alexander Wendt beziffert drei zentrale Kernannahmen:

„(1) states are the principal units of analysis for international political theory; (2) the key structures in the states system are intersubjective, rather

than material; and (3) state identities and interests are in important part constructed by these social structures [...]“ (Wendt 1994: 385).

Internationale Politik sei folglich in „intersubjektive Strukturen“ eingebettet. Diese basieren auf geteiltem Wissen, was sich in „kollektiven Weltdeutungen, geteilten Werten und wechselseitigen Verhaltenserwartungen“ (Rittberger/Hasenclever 2005: 139) ausdrückt. Materielle Faktoren wie etwa Waffen oder Geld werden bei der Definition sozialer Strukturen nicht ausgeblendet, allerdings seien sie nur insofern relevant, als jene „intersubjektiven Strukturen“ ihnen eine Bedeutung zuschreiben (Wendt 1995: 73).

„Intersubjektive Strukturen“ beeinflussen also Identität und Interessen von Akteuren – auch und gerade in Konflikten. Neben Nationalismus und Ethnizität fassen Rittberger/Hasenclever Religion als identitätsstiftende und interessenformende Struktur auf, da auch sie auf geteilten Werten und Regeln beruht (Rittberger/Hasenclever 2005:139). Wie Instrumentalisten sind aber auch Konstruktivisten der Meinung, dass Religion meist keine genuine Konfliktursache sei, sondern erst im bereits bestehenden Konflikt durch die Rhetorik rational handelnder Eliten Bedeutung erlange, die sich die religiösen Überzeugungen ihrer Anhänger zu Nutze machen wollen (Ebd.). Allerdings charakterisieren Konstruktivisten intersubjektive Strukturen als exogene soziale Fakten mit Eigenleben (Wendt 1995: 75). Sie existieren „als kollektives Wissen, das von all jenen geteilt wird, die fähig sind, die angemessene Anwendung einer sozialen Praxis [...] zu [...] erkennen [...]“ (Adler 1997: 327). Über diese *appropriate performances* werde im Rahmen sozialer Diskurse debattiert:

„[...] [Dort] [ringen] Akteure [...] um die rechte Weltdeutung, das angemessene Wertverständnis oder die richtigen Normen [...]. Sie müssen ihre Anhänger von der Richtigkeit ihrer Situationsinterpretation und der Angemessenheit ihrer Handlungsprogramme überzeugen und bleiben mithin immer anfällig für Gegenargumente, die ihre Autorität untergraben können“ (Rittberger/Hasenclever 2005: 139).

Während Eliten also laut instrumentalistischem Ansatz die religiöse Bevölkerung nahezu unbegrenzt zu ihren Zwecken manipulieren können, benennen Konstruktivisten deren rhetorische

Macht als begrenzt. Es müssen nicht immer Gewalt legitimierende Interpretationen von Religion siegen; es sei ebenso möglich, dass pazifistische Auslegungen die Oberhand gewinnen. Folgerichtig sei Religion nicht zwangsläufig konfliktfördernd, sondern könne unter Umständen auch schlichten – etwa mit Verweis auf ein Gebot zu Gewaltverzicht. Rittberger/Hasenclever werten Religion aus diesen Gründen als „intervenierende Variable“, die – je nach vorherrschender Interpretation – bei gegebenem Konflikt gewaltfördernd oder -eindämmend wirken kann (Ebd.: 140). Im Folgenden soll das Konfliktmodell der Autoren mit Fokus auf die den Konfliktverlauf potenziell beeinflussende Wirkung von Religion vorgestellt werden.

Das Konfliktmodell nach Rittberger/Hasenclever

Rittberger/Hasenclever konzentrieren ihr Konfliktmodell auf Eliten und deren Interpretationen von sozialen Auseinandersetzungen als Religionskonflikte, da diese für systematische Gewaltanwendung verantwortlich gemacht werden (Rittberger/Hasenclever 2000: 649). Eliten verstehen die Autoren „[...] als zweckrationale Akteure [...], die unterschiedliche handlungsstrategische Optionen unter Kosten-Nutzen-Gesichtspunkten [sic!] beurteilen [...]“ (Rittberger/Hasenclever 2005: 141). Ob Eliten gewaltsame Strategien verfolgen, hänge demnach von der Mobilisierbarkeit der Gruppenmitglieder in Bezug auf Gewaltanwendung ab, die wiederum durch die Konfliktart, die Opferbereitschaft der Mitglieder sowie durch die Verwirklichungschancen alternativer Strategien bedingt ist, sowie von der allgemeinen Unterstützung gewaltsamer Strategien durch die breite Gesellschaft. Religiöse Faktoren können dabei sowohl Unterstützung als auch Mobilisierbarkeit beeinflussen.

Mobilisierbarkeit der Gruppenmitglieder in Bezug auf Gewaltanwendung

Arten von Konflikten

Ein Konflikt sei „a conscious, open and mutually perceived opposition of interests or positions between two or more individuals [...] that represents a significant threat to at least one of the parties' needs, interests, beliefs or activities“ (Carneiro

et al. 2014: 13). Dieser Definition inhärent ist die gängige Unterscheidung zwischen Interessen- und Wertekonflikten. Während es bei ersteren um die Verteilung materieller Güter wie den Zugang zu Ressourcen oder Ämtern mit politischem Einflusspotenzial geht, stehen bei letzterem immaterielle Ideen bezüglich etwa moralischer Wertvorstellungen im Vordergrund (Bendrath 1996: 30).

Da Konstruktivist*innen, wie oben erläutert, die Ursache von Konflikten meist nicht in religiösen Differenzen, sondern in sozio-ökonomischen Missständen wie ungleicher Verteilung von Ressourcen und Macht vermuten, wird der Interessenkonflikt als religiösen Auseinandersetzungen zugrunde liegende Konfliktform unterstellt. Die von Eliten vorgenommene Interpretation von sozialen Auseinandersetzungen als Religionskonflikte kommt jedoch einer Umdeutung des Interessen- zu einem Wertekonflikt gleich. Diese vermag das Konfliktverhalten in großem Maße zu beeinflussen, insbesondere insofern als sie die Anwendung von Gewalt wahrscheinlicher machen kann. Während bei einem Verteilungskonflikt nämlich Auseinandersetzungen durchaus mit Hilfe von Kompromissen zu lösen sind, konkurrieren in einem Wertekonflikt zumeist unvereinbare Vorstellungen miteinander – etwa die jeweiligen „absoluten Wahrheiten“ religiöser Überzeugungen. Diese „Handlungslogik des *Alles oder Nichts*“ (Rittberger/Hasenclever 2005: 143) drückt sich in einem verstärkt gewaltbereiten Konfliktverhalten aus (Ebd.: 145).

Opferbereitschaft der Gruppenmitglieder

Der Einsatz von Gewalt birgt stets das Risiko von Gegenangriffen und erfordert daher eine gewisse Opferbereitschaft seitens derer, die Gewalt einsetzen. Auch hier können religiöse Überzeugungen laut Autoren zuträglich sein. Konzepte wie der christliche Märtyrertod oder der islamische Dschihad stellen Selbstopferung als ehrenhafte Gottes-Dienste dar. Die Hoffnung auf etwa ein Paradies im Jenseits kann dabei die Angst vor dem Tod minimieren bzw. dazu führen, dass dieser mitunter sogar angestrebt wird. Grundsätzlich hat ein Gläubiger weder Leid noch Tod zu fürchten, da das Göttliche über allem wacht und am Ende aller möglichen Qualen ewigen Frieden verspricht (Ebd.).

Verwirklichungschancen alternativer Strategien

Laut den Autoren setzen gewaltfreie Konfliktlösungsstrategien ein Mindestmaß an Vertrauen zwischen den Konfliktparteien voraus, da etwa bei Verhandlungen eine Seite nur Zugeständnisse mache, wenn sie nicht befürchten muss, dass der Gegner jegliches Entgegenkommen zu seinem Vorteil nutzt. Bei Gruppen verschiedener Glaubensrichtungen sei dieses Vertrauen gestört, sodass konfrontative Strategien vorgezogen werden, was eine Eskalation und damit Gewaltanwendung wahrscheinlicher mache (Ebd.: 143-145).

Unterstützung gewaltsamer Strategien durch die breite Gesellschaft

Die Darstellung eines sozialen Konfliktes als religiöse Angelegenheit zielt darauf ab, Gewalt im Namen des Glaubens legitimieren zu können – etwa mit Verweis auf einen Heiligen Krieg. Aber auch jene Teile der Bevölkerung, die nicht unmittelbar in einem Konflikt mitwirken, haben laut Rittberger/Hasenclever indirekt Einfluss auf die Strategiewahl von Eliten, da sie als potenzielle Unterstützer der Gegenpartei nicht verschreckt werden dürfen. So könne ein unverhältnismäßiger Einsatz von Gewalt vormals Unbeteiligte bzw. Unparteiische dazu bewegen, sich dem Gegner anzuschließen. Deshalb sei anzunehmen, „[...] dass in dem Maße, in dem in einer Gesellschaft der Einsatz von Gewalt in einem angebbaren Typus von Konflikt als legitim gilt, die Wahrscheinlichkeit [...] wächst, dass Eliten gewaltsame Strategien wählen“ (Ebd.: 144). Wie der Grad der Unterstützung von Gewalt in der Gesellschaft zu messen sei, führen die Autoren nicht weiter aus. Wenn Eliten öffentlich eine *religiöse* Legitimation von Gewalt vornehmen, um ihre Anhänger zu mobilisieren, können sie sich der Unterstützung auch der breiten Masse jedenfalls nur sicher sein, wenn diese entsprechend religiös eingestellt ist.

Konfliktlösung bzw. Strategien gegen Gewaltanwendung

Die Anwendung von Gewalt in Konflikten zwischen Parteien verschiedener Glaubensrichtungen lässt sich laut Rittberger/Hasenclever folglich in großem Maße auf durch Eliten vorgenommene Umdeutungen des Konfliktgegenstandes zurück-

führen. Ein eigentlicher Interessenkonflikt wird als Wertekonflikt präsentiert; ist dieser dabei noch religiöser Art, kommt es schnell zur Eskalation. Die Autoren schlagen zur Lösung der Problematik daher eine Dialogstrategie vor, bei der diejenigen globalen Religionsorganisationen und -autoritäten die Führung übernehmen sollen, die von Gläubigen am meisten geachtet und respektiert werden. Sie umfasst folgende Elemente:

Aufdeckung der durch Eliten vorgenommenen Manipulation

Aufgabe der religiösen Organisationen sei es, die problematische Instrumentalisierung religiöser Überzeugungen aufzudecken und die eigentlich materiellen Streitpunkte offenzulegen. Dies soll den Konflikt entschärfen (Rittberger/Hasenclever 2000: 666-667).

Stärkung einer gewaltablehnenden Haltung / Anregung zu friedlichen Bewegungen

Gewalt legitimierende oder gar gebietende Überlieferungen mögen in einigen Religionen existieren. Meist ist hier die Anwendung von Gewalt jedoch an strenge Bedingungen gebunden, die in einem Großteil der Fälle nicht erfüllt sein dürften. Ihnen stehen zudem stets zahlreiche Frieden, Nächstenliebe und Gewaltfreiheit predigende Passagen gegenüber. Die Autoren schlagen vor, dass Religionsorganisationen der Rhetorik der Eliten entsprechende Interpretationen entgegenhalten, um zum Sieg friedlicher Auslegungen beizutragen. So soll der moderate, gewaltsame Lösungen ablehnende Teil der Bevölkerung vergrößert werden (Ebd.: 667; Rittberger/Hasenclever 2005: 149).

Einleitung vertrauensbildender Maßnahmen

Als respektierte Akteure können Religionsgemeinschaften zum Vermittler zwischen streitenden Parteien werden, indem sie etwa die Parteien dazu auffordern, sich auf grundlegende (friedliche) religiöse Werte zu besinnen. Als neutrales Forum des Austausches stellen sie neue Kommunikationswege bereit und können die Einhaltung von Vereinbarungen überwachen. Dies vermöge erschüttertes Vertrauen wieder aufzubauen (Rittberger/Hasenclever 2000: 669).

Bereitstellen einer Anlaufstelle für Artikulation und Kanalisation von Beschwerden

Zur Vorbeugung zukünftiger Konflikte sei es essentiell, dass religiöse Minderheiten eine Anlaufstelle für ihre Probleme haben. So können größere Religionsorganisationen als ihre Vertreter Beschwerden aufnehmen sowie kanalisieren und die Gruppe gegebenenfalls im globalen Kontext vertreten (Ebd.: 670).

Theory-Testing am empirischen Beispiel: Myanmar

Aus Rittberger/Hasenclevers Konfliktmodell können zwei Kern-Thesen gezogen werden:

These 1: Hinter scheinbar religiösen Auseinandersetzungen verbirgt sich i.d.R. ein sozio-ökonomischer Konflikt, bei dem materielle Faktoren eine zentrale Rolle spielen.

These 2:

- Eliten nehmen eine Umdeutung des Konfliktes von *materiell* zu *religiös* vor.
- Die Umdeutung dient materieller oder machtpolitischer Bereicherung.
- Die Umdeutung dient der Motivation zu und Legitimation von gewaltsamem Vorgehen zum Erreichen ebenjener Zwecke.

Die Thesen sollen im Folgenden anhand des Konflikts in Myanmar überprüft werden. Im Rakhaing-Staat im Westen Myanmars stehen Buddhisten einer muslimischen Minderheit gegenüber, die sich „Rohingya“ nennt. Mit Überfällen und Massakern versuchen die Buddhisten, die muslimische Gruppe, die schon seit geraumer Zeit Diskriminierungen seitens des Staates ausgesetzt ist, aus ihrem Land zu vertreiben. Vom schweren Schicksal der „Rohingya“ zeugen dabei mehrere große Fluchtbewegungen in umliegende Staaten, wo die Muslime meist nicht minder unwillkommen sind. Die „Rohingya“ gelten als eine der am stärksten verfolgten Minderheiten der Welt (Kuntz 2015: 82ff). Eine Chronologie des historisch tief verwurzelten Konfliktes soll über den Hintergrund der Auseinandersetzungen Aufschluss geben.

Myanmar, früher Burma oder Birma, ist ein Staat im Südosten Asiens, der im Westen an Bangladesch und Indien, im Osten an China, Laos und Thailand grenzt; im Süden liegt der Indische Ozean. In seiner heutigen Form besteht

das Land erst seit der Kolonisierung durch die Briten (Mach 2014: 16). Davor war das Gebiet durch die wechselnde Herrschaft von Dynastien geprägt. Der langgezogene Arakan (heute: Rakhaing) Staat im Westen des Landes konnte sich derweil, abgeschottet vom heutigen Mutterland durch einen mächtigen Gebirgszug, relativ autonom entfalten. Gelegen auf der Grenze zwischen muslimischem und buddhistischem Asien, war das kulturelle und wirtschaftliche Leben dort bereits seit dem 13. Jahrhundert auch durch Muslime verschiedener Herkunft geprägt (International Crisis Group 2014: 2; Leider 2014: 71). 1785 wurde die Region Arakan schließlich vom burmesischen Königreich annektiert. Bereits 1825 änderten sich die Machtverhältnisse erneut, als die Briten im Zuge des ersten Britisch-Birmanischen Krieges die Vorherrschaft über einige Gebiete, darunter Arakan, erlangten; bis 1886 wurde ganz Burma in *British India* eingegliedert und eine neue Ära der Kolonisierung begann. Jaques P. Leider, ein namhafter Rohingya-Forscher, betont, dass „[man] die Bedeutung der englischen Kolonialzeit [...] für Arakan, wegen der unsicheren Quellenlage und noch ausstehender Forschung, nur ungenügend bewerten [kann]“ (Leider 2014: 73). Dennoch steht außer Zweifel, dass sie von größeren Migrationsströmen indischer Arbeitskräfte insbesondere ins grenznahe Arakan geprägt war, die sich Arbeit etwa im Rahmen des durch die Briten geförderten Reisanbaus erhofften. Darunter waren zahlreiche bengalische Muslime. Während Muslime vor Zeiten der Kolonisierung hauptsächlich „as domestic workers and labourers serving the Rakhine and their businesses“ (Rakhine Inquiry Commission 2013: 18) arbeiteten, stieg die Zahl der selbstständigen Muslime im Zuge der Immigration rapide an. Obwohl diese sich größtenteils mit einfachem Gewerbe wie der Fischerei zufrieden gaben, fühlten sich Buddhisten zunehmend von den „illegalen Einwanderern“ bedroht. Entsprechende Ressentiments halten bis heute vor (Ebd.: 19; International Crisis Group 2014: 3). Darüber hinaus schürte der fragwürdige Verwaltungsstil der Kolonialherren Abneigungen zwischen den ethnischen Gruppen, die damals wie heute das Bild des Landes prägten: Zum einen teilten die Briten das Land in eine direkt verwaltete Zone, genannt *Ministerial Burma*, und eine indirekt verwaltete, genannt *Frontier Areas*, in der hauptsächlich ethnische Minderheiten lebten. Diese administrative Trennung förderte wohl

in großem Maße eine Identifizierung über ethnische Zugehörigkeit (Walton 2008: 893 ff.). Zudem wurden vornehmlich Angehörige ethnischer Minderheiten als Soldaten rekrutiert, die bei Aufständen der (ethnischen) Burmesen gegen diese eingesetzt wurden. Dies verstärkte die Abneigung der Burmesen gegenüber Minderheiten (Ebd.). Während der japanischen Invasion verbündeten sich die Burmesen denn auch mit den Japanern, während die Minderheiten weiterhin den Briten treu blieben. Entsprechend kam es auch in Arakan zu Kämpfen zwischen (pro-japanischen) Buddhisten und (pro-britischen) Muslimen (Ebd.: 894).

Auch die Unabhängigkeit Burmas im Jahre 1948 brachte keine Linderung. Im Zuge des Aufbegehrens kommunistischer Fraktionen versank das Land zusehends im Chaos. In Rakhaing selbst entfernten sich Buddhisten und Muslime aufgrund der Auseinandersetzungen zunehmend voneinander, sodass der Norden inzwischen nahezu gänzlich muslimisch war. In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg kam es dann zu einer dschihadistischen Rebellion seitens der Muslime, die zunächst zum Ziel hatte, den Norden Rakhaings dem inzwischen unabhängigen Pakistan anzuschließen. Da dies von pakistanischer Seite jedoch abgelehnt wurde, begnügten sich die Rebellen anschließend mit der Forderung nach der Schaffung eines autonomen muslimischen Gebietes im Norden Rakhaings sowie nach voller Staatsbürgerschaft. Im Rahmen dieser Forderungen identifizierten sich die Muslime zunehmend als „Rohingya“, weshalb der Name für viele Rakhaing-Buddhisten heute noch mit der gewalttätigen Rebellion in Verbindung gebracht wird. Obwohl die Gruppe bald zerschlagen wurde, kam es 1961 zur Einrichtung der sogenannten „Mayu Frontier Zone“ im Norden des Staates. Doch der militärische Putsch durch General Ne Win ein Jahr später sollte alle Hoffnungen auf eine baldige Besserung der Situation zunichtemachen (Leider 2014: 70; International Crisis Group 2014: 4).

Die Einrichtung der Militärdiktatur bedeutete den Beginn einer langen Periode der Diskriminierung ethnischer Minderheiten in Burma – die Zentralregierung zweifelte an deren Loyalität und wollte potenziellen Aufständen vorbeugen (International Crisis Group 2014: 4 ff.). So wurden den Rakhaing-Muslimen die Staatsbürgerschaft sowie das Recht zu politischer Aktivität verwehrt. 1977 startete die Regierung eine groß angelegte Offensive gegen illegale Einwanderung, deren

gewaltsames Vorgehen um die 200.000 Rakhaing-Muslimen dazu bewegte, nach Bangladesch zu fliehen. 1982 sollte eine Verschärfung der Gesetzeslage es Muslimen weiter erschweren, die Staatsbürgerschaft zu erlangen, da diese nun explizit an Rasse gebunden war (Ebd.: 32) – die Regelung gilt bis heute. 1988 putschte sich eine neue Militärregierung an die Macht, die sich trotz Demokratieversprechen bald als nicht minder aggressiv herausstellte. Anfang der 1990er Jahre erreichte die Diskriminierung einen Höhepunkt, als die Regierung Truppen in den Rakhaing-Staat einmarschieren ließ und die dort ansässigen Muslime ihres Landes beraubte, sie mit willkürlichen Steuern belastete und teils versklavte. Die Folge war eine weitere große Fluchtbewegung nach Bangladesch (Ebd.: 5). Gleichzeitig ist nicht zu vernachlässigen, dass auch Rakhaing-Buddhisten unter der Militärdiktatur litten. So wurden „[...] die [Rakhaing] Muslime über Jahrzehnte vom diktatorischen Militärregime bevorzugt ausgenutzt [...], um die nationalistisch gesinnten buddhistischen Arakanesen in ihre Schranken zu verweisen“ (Leider 2014: 76) – ähnlich wie zu Zeiten der Kolonisierung. Auch damit wurde die vorhandene Abneigung weiter verstärkt.

Seitdem ist es zu einer Reihe von Zusammenstößen zwischen Rakhaing-Buddhisten und -Muslimen gekommen; 2012 eskalierte der schwelende Konflikt zeitweise in größeren Übergriffen auf muslimische Dörfer (Rakhine Inquiry Commission 2013: 8). Auch die fortschreitende Öffnung des Landes in Richtung einer Liberalisierung konnte bislang nicht zu einer Schlichtung beitragen; teilweise bewirkt sie sogar eine Verhärtung der Fronten, wird doch der Ruf nach Anerkennung seitens der „Rohingya“ vor dem Hintergrund einer möglichen Demokratisierung immer lauter.

Das Aufkommen der „Rohingya“-Mentalität ist ein anschauliches Beispiel der Konstruktion einer Identität. Insbesondere im Fall der „Rohingya“ ist Identitätsstiftung eng verknüpft mit Ethnizität (Mateos 2014: 14; Human Rights Resource Centre 2015: 322). Das Konzept der Ethnizität ist dabei schwer greifbar; generell wird es als das subjektive sich-selbst-Zuschreiben einer Identität durch eine Gruppe beschrieben, welches auf einer Reihe von Faktoren wie gemeinsamer Abstammung, Kultur, Sprache, Aussehen und eben auch Religion fußt (Mateos 2014: 14). Während gemäß der Idee von Ethnizität als sozialem Konstrukt somit ein gemeinsamer biologischer Hintergrund

nicht generell von Nöten ist, spielt die Abstammung im Machtgefüge Myanmars eine zentrale Rolle. So hält Leider (2014: 74) fest, dass „[...] eine politische Anerkennung und der Kampf um Autonomie nur möglich [sind], wenn es eine öffentliche Anerkennung ethnischer Identität mit vorkolonialen Wurzeln gibt“. Dies vermag zu begründen, warum die Rakhaing-Muslime sich mit der Bezeichnung als „Rohingya“ eine einheitliche Identität verschaffen wollen, wo doch ihre Herkunft im historisch fluktuierenden Charakter des buddhistisch-muslimischen Grenzgebietes mit denen anderer muslimischer Gruppen verschwimmt. Konfliktpotenzial ergibt sich daraus, dass Buddhisten und Muslime bezüglich der Herkunft der „Rohingya“ unterschiedlicher Meinung sind, wie Leider (Ebd.) festhält:

„Die historische Darstellung der heutigen Rohingya verneint völlig die Bedeutung der statistisch sehr wohl belegten [...] Zuwanderung in der kolonialen Zeit und verweist allein auf die alten muslimischen Wurzeln in Arakan. Umgekehrt wurden die Muslime aus Sicht der Buddhisten zusehends auf eine nur aus kolonialer Zeit stammende Bevölkerungsgruppe reduziert, eine historisch verfehlte Vereinfachung, die dann noch in rezenter Zeit vom Vorwurf illegaler Einwanderung nach 1948 und nach dem Unabhängigkeitskrieg Bangladeschs (1971) überlagert wurde.“

So stehen sich zwei einander ausschließende Konzepte einer „Rohingya“-Identität gegenüber, die in der buddhistischen Forderung nach einer Ausweisung der „illegalen Einwanderer“ sowie in der muslimischen Forderung nach einer Anerkennung der „Rohingya“ als ethnische Gruppe inklusive Staatsbürgerschaft münden. Obwohl die genaue Herkunft der Muslime, die sich als „Rohingya“ bezeichnen, wohl nie abschließend geklärt werden kann, ist anzunehmen, dass die Gruppe aus „[...] einer progressiven Verschmelzung der älteren und neueren muslimischen Gruppen [...]“ (Ebd.) hervorging. Warum sich die Buddhisten mit der Akzeptanz der „Rohingya“-Identität so schwer tun, soll im Rahmen der Überprüfung von These 1 festgestellt werden.

These 1:
Hinter scheinbar religiösen Auseinandersetzungen verbirgt sich i.d.R. ein sozio-ökonomischer Konflikt, bei dem materielle Faktoren eine zen-

trale Rolle spielen.

Neben Religion nennen Rittberger/Hasenclever Nationalität und Ethnizität als weitere intersubjektive Strukturen, die Identität und Interesse von Akteuren formen und damit Konfliktverläufe beeinflussen können. Da Religion als Teil von Ethnizität verstanden wird, soll im Folgenden der Zusammenhang zwischen Ethnizität und Konflikt genauer untersucht werden.

Ted Gurr (1994: 348) nimmt an, dass ethnische Differenzen umso schwerer wiegen, „[j]e größer die Konkurrenz und Ungleichheit zwischen Gruppen in heterogenen Gesellschaften sind.“ Im verzwickten Machtgefüge multikultureller Gesellschaften kämpfen ethnische Gruppen um Mitspracherechte sowie Zugang zu Ressourcen. Aber auch im Kontext der Globalisierung, als Gegenpol zur fortschreitenden, aus wachsender Mobilität und Migration hervorgehenden kulturellen *Homogenisierung*, ist ein Trend zunehmender ethnischer Identitätsstiftung zu beobachten – „[c]ollective identities are formed and expressed as a resistance movement to cultural homogenisation [...]“ (Mateos 2014: 9). Während die erste These auf das materielle Fortbestehen einer Gruppe abstellt, beschränkt sich letztere auf deren ideelles Fortbestehen.

Entsprechend soll ein auf materiellen und ideellen Ängsten ethnischer Gruppen beruhender Konflikt *ethnopolitischer Interessenkonflikt* genannt werden. Er ist somit als Mischform aus Interessen- und Wertekonflikt zu verstehen. Es wird unterstellt, dass der Konflikt in Myanmar ein über Generationen schwelender ethnopolitischer Interessenkonflikt ist, der im Zuge der Öffnung des Landes aufzubrechen droht. Anhand konkreter Konfliktbereiche soll diese Annahme im Folgenden überprüft werden.

Politische Macht – materieller Fortbestand

Während sich Medien und NGOs auf das schwere Schicksal der „Rohingya“-Muslime konzentrieren, die als quasi Heimatlose unter Unterdrückung und Diskriminierung leiden, werden die Ängste der Rakhaing-Buddhisten oft nicht ernst genommen und ihre Handlungen als bloßer Rassismus abgetan. Dabei sind ihre Abneigungen tief historisch verwurzelt. Als ehemals selbstbestimmte Bewohner der ursprünglich unabhängigen Rakhaing-Region, blicken sie heute auf Jahrhunderte der Fremdbestimmung erst durch

burmesische, dann durch britische und japanische Machtübernahme zurück, die zuletzt von einigen Jahrzehnten unterdrückerischer Diktatur abgelöst wurden. Die Chance, im Zuge der Demokratisierung Myanmars nach Jahrhunderten erstmals wieder mehr Mitspracherechte zu erhalten, besonders in Bezug auf ihren Heimatstaat, sehen sie durch die Muslime gefährdet. Sie befürchten, dass diese in Zukunft aufgrund etwa höherer Geburtsraten und weiterer Zuwanderung die Mehrheit im Gebiet bilden, was ihre Selbstbestimmung einschränken könnte, etwa wenn ein Muslim zum Repräsentant der Region gewählt wird (International Crisis Group 2014: 14). Auch wenn diese Ängste sehr subjektiv und bisher nicht statistisch zu belegen sind (Ebd.), sind sie dennoch gerade angesichts der schwierigen Vergangenheit der Buddhisten zu respektieren.

Wirtschaftliches Wohlergehen – materieller Fortbestand

Trotz der allmählichen Aufhebung von Sanktionen durch den Westen sowie erster ökonomischer Reformen bleibt Myanmar eines der ärmsten Länder der Welt (Mach 2014: 18; CIA 2015). Während die militärische Elite über Jahre hinweg Reichtum angehäuft hat, lebt ein Drittel der Bevölkerung in bitterer Armut (Mahadevan 2012: 2); dazu gehören sowohl Rakhaing-Buddhisten als auch Muslime. Obwohl die „Rohingya“ durch Diskriminierung seitens des Staats ökonomisch schwer benachteiligt sind, etwa durch die Einschränkung ihrer Bewegungsfreiheit, die ihnen die Ausübung gewisser Tätigkeiten erschwert, sehen sich die Buddhisten von ihnen bedroht. So empfinden sie die Tatsache, dass lokal viele der kleineren Gewerbe wie etwa Fischerei in muslimischer Hand sind, als Konkurrenz zu ihrer eigenen ökonomischen Entfaltung (International Crisis Group 2014: 15,19). Wieder ist es die Angst vor einer „Machtübernahme“ durch eine zukünftige muslimische Mehrheit, die die Buddhisten zunehmend in die Ecke drängen und vom potenziellen Wohlstand ausschließen könnte.

Kulturelle Entfaltung – ideeller Fortbestand

Von einer Zunahme der muslimischen Bevölkerung im Rakhaing-Staat sehen sich die Buddhisten schließlich auch in kultureller Hinsicht bedroht. Sie befürchten, dass die Region von muslimi-

scher Kultur dominiert werden könnte, sollten die „Rohingya“ – zusammen mit anderen muslimischen Gruppen – in Zukunft dort die Mehrheit bilden (Ebd.: 14). Sie wollen vermeiden, beim Ausleben ihrer eigenen Kultur und Religion eingeschränkt zu werden, dass Myanmar womöglich gänzlich „islamisiert“ werde, wie es zuvor mit anderen Staaten wie etwa Indonesien oder Malaysia geschah. Es handelt sich zwar nicht um einen „Krieg der Religionen“, insofern als religiöse Überzeugungen und Traditionen nicht an sich hinterfragt werden. Dennoch geht es um den ideellen Fortbestand einer Glaubenskultur in einem bestimmten Gebiet.

Es scheinen also tatsächlich materielle und ideelle Ängste die Grundlage der Auseinandersetzungen in Myanmar zu bilden. So mag zwar wirtschaftlicher Wohlstand unabhängig von ethnischer Zugehörigkeit sein – mit den „Rohingya“ haben die Buddhisten schlicht einen Sündenbock für die durch jahrelange Abschottung des Landes miserablen ökonomischen Zustände gefunden. Die Angst vor einer „Islamisierung“ ist jedoch eindeutig ethnisch bedingt und hat damit immateriellen Charakter.

Rittberger/Hasenclever argumentieren, dass ethnische/religiöse Differenzen rein aufgrund von desaströsen ökonomischen und politischen Zuständen Bedeutung erlangen. Dies trägt der Tatsache, dass in Myanmar Buddhismus „perhaps the most important marker of identity“ (Human Rights Resource Centre 2015: 351) ist, keine Rechnung. Das Denken in ethnischen Dimensionen hat sich im Kontext jahrhundertalter ethnischer Spannungen soweit gefestigt, dass es zum Normalzustand geworden ist. Vor Generationen mögen diese Spannungen zwar ökonomischer Natur gewesen sein. Sie haben sich seitdem jedoch als generelle Angst vor einem „Verlust der buddhistischen Rasse“ (Ebd.: 350) in den Köpfen der Buddhisten eingenistet. So ist auch Politik in Myanmar – und umso mehr in der Rakhaing-Region – seit Generationen eng verknüpft mit Ethnizität, insbesondere insofern als Repräsentanten verschiedener ethnischer Gruppen um die alleinige Vertretung ihrer Region auf höherer politischer Ebene kämpfen. Aufgrund seiner historischen Verwurzelung muss ein Denken in ethnischen Kategorien im Vielvölkerstaat Myanmar daher de facto als politische Realität akzeptiert werden. Die soziale Konstruktion von Identität entbehrt nicht einer gewissen Irrationalität – dies

macht sie nicht weniger real.

Aus diesen Gründen scheint es problematisch, religiöse Überzeugungen, die laut Definition Ethnizität mit bedingen können und dies im Falle Myanmars augenscheinlich in hohem Maße tun, von vornherein als mögliche Konfliktursache auszuschließen. Gerade im Zuge einer eventuell angestrebten Dialogstrategie ist es entscheidend, solche politischen Realitäten zu akzeptieren. Der Erfolg einer Strategie, die darauf abzielt, religiöse bzw. ethnische Aspekte als unbedeutend abzutun, ist fraglich im Kontext einer Gesellschaft, die sich größtenteils über eben solche Aspekte definiert.

These 1 kann daher insofern zugestimmt werden, als ethnische bzw. religiöse Aspekte im Zuge ökonomischer Krisen besondere Bedeutung erlangen und solche Krisen demnach die Basis religiös bzw. ethnisch aufgeladener Konflikte bilden. Mehr Realitätsnähe und damit eine größere Erklärungskraft brächte es jedoch, nach verschiedenen Graden der historischen Verwurzelung eines solchen Bedeutungszuwachses zu differenzieren. Denn je länger die ursprünglich ökonomische Krise und damit der Bedeutungszuwachs ethnischer Faktoren zurückliegen, desto stärker kann „ethnisches Denken“ in den Köpfen der betroffenen Bevölkerung verankert sein und desto problematischer wird es, solches Denken als nebensächlich abzutun.

These 2

a) Eliten nehmen eine Umdeutung des Konfliktes von materiell zu religiös vor.

Da ein gewisser Einfluss religiöser Überzeugungen als Teil von Ethnizität auf den Konfliktgegenstand festgestellt wurde, ist die Überprüfung auf eine *Umdeutung* des Konfliktgegenstandes von materiell zu religiös nicht zweckmäßig. Eine *Verstärkung* des Fokus auf religiöse Differenzen oder gar eine *Reduzierung* darauf kann aber ebenso auf eine Mobilisierungsstrategie der Eliten hinweisen, ähnlich wie Rittberger/Hasenclever dies von einer *Umdeutung* erwarten. Der Konflikt soll auf solche Verzerrungen hin untersucht werden.

Die religiös-kulturelle Elite der burmesischen Buddhisten bilden zahlreiche hochrangige Mönche, die mitunter auch politisch aktiv werden. Während die buddhistische Mehrheit noch zu Zeiten der autoritären Regime unwichtig und damit einflusslos war, wächst ihr Stellenwert im Zuge der Demokratisierung des Landes be-

trächtlich (Human Rights Resource Centre 2015: 351). Dies hat zur Folge, dass auch buddhistisch-nationalistische Bewegungen zunehmend Einfluss erlangen. In der Tat steigt dabei auch die Bedeutung von Organisationen, die die These der „Islamisierung“ Myanmars popularisieren und vor diesem Hintergrund anti-muslimische Propaganda verbreiten. Dazu gehört die *Patriotic Association of Myanmar* (Ebd.: 328), deren burmesisches Akronym *MaBaTha* lautet, sowie eine Bewegung, die nach den für Buddhisten bedeutsamen Ziffern 969 benannt ist. Letztere hat etwa mit einer Kampagne für den Boykott muslimischer Läden auf sich aufmerksam gemacht; Sticker mit dem 969-Emblem wurden an buddhistische Geschäftsleute verteilt, um deren Geschäfte zu kennzeichnen, während Muslime leer ausgingen (Ebd.: 344). Internationales Aufsehen erregte die Bewegung aber vor allem durch den ehemals wegen anti-muslimischer Hetze inhaftierten Mönch Ashin Wirathu. Seit seiner Freilassung im Jahre 2010 heizt dieser als Propagandaführer der 969-Bewegung die Islamophobie in seinem Land weiter an, sowohl mit anti-muslimischen Ansprachen vor Ort als auch mit Hilfe sozialer Medien. Besonders die These der drohenden Vernichtung der buddhistischen durch die muslimische „Rasse“ verbreitet er und unterfüttert sie mit den auf niederste Instinkte zielenden Behauptungen, Muslime tendierten zu Polygamie und verbreiteten sich „wie afrikanische Karpfen“ (Tin Aung Kyaw 2013). Während die 969-Bewegung vornehmlich wegen ihres radikalen Wortführers sowie aufgrund öffentlicher Aktionen im Rampenlicht steht, legt die Studie „Keeping the Faith“ des indonesischen *Human Rights Resource Centre* (2015: 344) nahe, dass auch der Einfluss von *MaBaTha* nicht zu unterschätzen sei. Sie sei „die führende buddhistisch-nationalistische Organisation Myanmars mit zahlreichen Zweigen sowie Netzwerken im ganzen Land“. ² Entsprechend verfüge sie über einen höheren Organisationsgrad und habe deutlich mehr Einfluss etwa auf die Gesetzgebung. So brachte *MaBaTha* einen vielerorts unterstützten Gesetzesvorschlag für ein die interreligiöse Heirat beschränkendes Gesetz vor, gestützt auf Thesen ähnlich denen Wirathus.

Es kann also durchaus der Versuch buddhis-

² Eigene Übersetzung von „Ma-Ba-Tha is the leading Buddhist nationalist organization in Myanmar with various chapters and networks across the country“.

tisch-nationalistischer Eliten festgestellt werden, den Konflikt auf ethnische Differenzen zwischen Muslimen und Buddhisten zu reduzieren, was zu dessen Radikalisierung beiträgt. Neben der These der „Islamisierung“ sind vor allem aber auch nicht-religiöse, rein rassistische Äußerungen zentral.

b) Die Umdeutung des Konfliktes dient materiellen machtpolitischen Zwecken.

Ob die buddhistisch-nationalistischen Eliten mit eben jener Reduzierung insgeheim wirtschaftlichen Wohlstand bzw. machtpolitische Bereicherung im Sinn haben (materielle Absicht) oder den Buddhismus als „ethnische Identität“ schlicht vor einer drohenden „Islamisierung“ schützen wollen (immaterielle Absicht), ist ein Stück weit Spekulation. So gibt es die Ansicht, Ashin Wirathu sei „eine Marionette des alten Militärregimes, das immer noch Chaos säen will“ (Blume 2013), um ein Erstarren der Bevölkerung, welches mit der Demokratisierung des Landes einhergeht, zu verhindern. In diesem Fall wäre These 2 plausibel. Vor dem Hintergrund der Demokratisierung des Landes wird zudem eine weitere Verbindung zu machtpolitischen Mechanismen sichtbar: Die derzeit regierende *Union Solidarity and Development Party* und die oppositionelle *National League for Democracy* (NLD) buhlen angesichts anstehender Wahlen um die Sympathie der burmesischen Mehrheit (Human Rights Resource Centre 2015: 351). Entsprechend sind sie gezwungen, mit den bedeutsamen religiös-kulturellen Eliten des Landes zusammenzuarbeiten sowie auf deren Wünsche einzugehen. So kann man etwa das stark kritisierte Schweigen von Friedensnobelpreisträgerin und NLD-Führerin Aung San Suu Kyi bezüglich der Ausschreitungen gegen „Rohingya“-Muslime auf solche wahlpolitischen Mechanismen zurückführen. Erst die Demokratisierung des Landes hat also das Erstarren der buddhistisch-nationalistischen Organisationen und damit die Radikalisierung des Konfliktes möglich gemacht. Dass die Parteien die Eliten unterstützen, um bewusst ebenjene Umdeutungen und damit eine Radikalisierung des Konfliktes herbeizuführen, bleibt eine Möglichkeit. Wahrscheinlicher ist es aber, dass sie rein auf Stimmensicherung bedacht sind und die Radikalisierung aus ihrer Perspektive daher als „Kollateralschaden“ betrachtet werden kann.

Es ist aber auch eine weitere Position vertretbar: Ashin Wirathu ist so von seinem religiösen,

rassistischen Denken eingenommen, dass er nicht etwa ursprünglich (materielle) ökonomische Ursachen für die anti-muslimische Stimmung aktiv *verschleiern* will, sondern dass *er selbst* sie schlicht *ausblendet* – oder jedenfalls als nebensächlich betrachtet – und seine Religion bzw. Kultur tatsächlich (ideell) von einer „Islamisierung“ bedroht sieht. Dafür könnte die Tatsache sprechen, dass U. Wirathu seine Propaganda fortsetzt, obwohl er bereits einige Jahre aufgrund ähnlicher Predigten inhaftiert war. Ähnliches könnte für die *MaBaTha*-Mönche gelten, wofür ihre Gesetzesinitiative zur Einschränkung interreligiöser Vermählungen spricht.

Verlässlich ist die Antwort auf die Frage nach einer eventuell *machtpolitischen* Strategie der Mönche damit nicht zu beantworten, hier sind weitere Nachforschungen von Nöten.³ An dieser Stelle wird jedoch deutlich, dass das Modell von Rittberger/Hasenclever eine Konflikt-Konstellation, die eine rein ideelle Elite beinhaltet, nicht berücksichtigt – obwohl sie selbst einräumen, dass „[...] we should not exclude *a priori* the appropriateness and authenticity of religious arguments which [...] call the faithful into armed resistance“ (Rittberger/Hasenclever 2000: 657).

c) Die Umdeutung des Konfliktes dient der Motivation zu und Legitimation von gewaltsamem Vorgehen zum Erreichen ebenjener materiellen machtpolitischen Zwecke.

Es wird vermutet, dass die gewalttätigen Ausschreitungen gegen Muslime im Jahre 2012 durch Hetze seitens Ashin Wirathu und anderer Mönche befeuert waren (Human Rights Resource Centre 2015: 349; International Crisis Group 2014: 8). Fest steht, dass die konservativen Mönche mit ihrer Propaganda gewaltsame Übergriffe auf Muslime provozieren, auch wenn sie sich gerne friedlich geben. Zu längeren Phasen der systematischen Gewaltanwendung ist es derweil aber noch nicht gekommen. Bisher fanden gewaltsame Übergriffe nur spontan, etwa nach dem verbreiteten Gerücht über die Vergewaltigung einer buddhistischen Frau durch Muslime statt (Rakhine Inquiry Commission 2013: 8).⁴ Rittberger/Hasenclever würden dies damit erklären, dass die Eliten

³ Auf die Möglichkeit, dass sich die Mönche durch ihre Propaganda selbst bereichern wollen, wird aufgrund mangelnder Anhaltspunkte nicht eingegangen.

⁴ Es gibt vereinzelt Spekulationen über einen systematischen Charakter der Angriffe; da es nach 2012 aber relativ ruhig war, wird diese Theorie nicht weiter verfolgt.

noch nicht zu Gewalt aufgerufen haben, sondern sich bisher mit Hasspredigten und Aufrufen zu Boykotten begnügen.

Ob die Elite eine gewaltsame Strategie verfolgt, hängt laut Rittberger/Hasenclever, wie erläutert, von der Art des Konfliktes, der Opferbereitschaft der Gruppenmitglieder, den Verwirklichungschancen alternativer Strategien sowie der Unterstützung gewaltsamer Strategien durch die breite Gesellschaft ab. Im Falle Myanmars ist es allerdings fraglich, ob die buddhistisch-nationalistischen Eliten überhaupt eine gewaltsame Strategie verfolgen *wollen*. Sieht man sie als „Marionetten der alten Militärregierung“ an, die Chaos säen will, wäre eine Strategie, die auf systematische Gewaltanwendung abzielt, unangebracht. Die Muslime mit gezielter Gewaltanwendung aus dem Land zu vertreiben, würde eher dazu führen, dass die buddhistische Mehrheit ihren Einfluss noch vergrößern kann. Dies steht im Widerspruch zu der möglichen Absicht der Militärs, die Gruppen gegeneinander aufzuspielen, um im Hintergrund weiterhin stärkste Macht des Landes zu bleiben. Geht man dagegen davon aus, dass die buddhistisch-nationalistischen Eliten tatsächlich nur auf den Fortbestand des Buddhismus in Myanmar bedacht sind, wäre eine gewaltsame Strategie theoretisch sinnvoll, um die Muslime zu vertreiben oder gar auszurotten. Praktisch ist es aber fraglich, ob die Eliten einen für den Buddhismus so drastischen Schritt wagen würden. So betont etwa U. Wirathu regelmäßig, dass er und seine Gefolgschaft Gewalt ablehnen (YouTube – Rohingya Video News 2013). Natürlich ist dies keine wirkliche Garantie für gewaltfreie Absichten. Eine gewaltfreie, wenn auch aggressive Strategie bleibt aber nicht auszuschließen.

These 2 kann im Falle Myanmars folglich nicht uneingeschränkt zugestimmt werden. Es lässt sich eine Reduzierung des Konfliktes auf ethnische Differenzen durch die buddhistisch-nationalistischen Eliten feststellen. Diese enthält aber nicht nur religiöse, sondern auch rassistische Elemente. Ob die Eliten dabei materielle bzw. machtpolitische Bereicherung – sei es für sich selbst oder indirekt für die Militärs – oder lediglich den Schutz der buddhistischen Kultur im Sinne haben, kann nicht abschließend geklärt werden. Da die Eliten bisher noch nicht zu Gewalt aufgerufen haben, kann auch über die Verfolgung einer gewaltsamen Strategie nur spekuliert werden.

Ergebnis der Analyse

Rittberger/Hasenclever beabsichtigen mit ihrem Modell, die Rolle von Religion in (innerstaatlichen) bewaffneten Konflikten anhand der Entscheidungen von Eliten zu erklären. Abgesehen von jeglichen Spekulationen über eine mögliche gewaltsame Strategie, ist es in Myanmar aber bisher zu keiner Aufforderung zu Gewalt seitens der Eliten gekommen; es stehen sich derzeit keine dauerhaft bewaffneten Gruppen gegenüber. Genau diese Situation ist aber Ausgangspunkt für Erklärungs- sowie Lösungsansätze des von Rittberger/Hasenclever vorgeschlagenen Modells. Gleichzeitig formulieren die Autoren die Absicht der „identification of conditions for peaceful conflict management and settlement“ sowie der „prevention of violence, or, when it occurs, [...] its early termination“ (Rittberger/Hasenclever 2000: 650). Ein Modell, das sich auf (dauerhaft) bewaffnete Konflikte, die auf dem Aufruf zu systematischer Gewalt seitens politischer Eliten basieren, beschränkt, blendet vorgängige unsystematische Gewaltausbrüche aus. „Prävention“ bedeutet aber, gerade bei solchen Vorstufen anzusetzen, aktiv zu werden, eben *bevor* es zu systematischer Gewaltanwendung kommt. Ein „friedliches Konflikt-Management“ sollte zudem auch Faktoren wie „[...] population dislocations, damage and distortions to social networks, damage and destruction to [...] infrastructure, [...] psychological trauma to individuals and adverse changes [...]“ (Anderson 2012: 37) berücksichtigen und einen Konflikt nicht nur an dem Einsatz von Gewalt bemessen. Anstatt abzuwarten, ob Eliten den entscheidenden Schritt der Gewaltanwendung wagen, sollte schon eine vorausgehende Radikalisierung der Rhetorik Anlass zu Beunruhigung und eventueller Gegenrhetorik sein. So könnte man, ähnlich wie die Dialogstrategie es vorschlägt, gemäßigte Stimmen in der Gesellschaft, wie etwa den Mönch Kaylar Sa (Fischer 2013), stärken – dies sollte *vor* dem Gewaltausbruch geschehen. Darüber hinaus muss aber auch bei den Vorurteilen der Bevölkerung angesetzt werden. Der Hinweis der Autoren, dass „[...] decisions and actions of domestic elites often determine whether political disputes veer toward war or peace“ (Rittberger/Hasenclever 2000: 651), impliziert, dass Eliten bewaffnete Konflikte oder gar Kriege *auslösen* können. Wie festgestellt, gibt es keine systematische Gewalt ohne Eliten. Aber

ebenso gilt, dass „[...] without mobilized groups, leaders are unable to organize a fight“ (Ebd.: 649). Für eine Lösung des Konfliktes muss man deshalb bei dessen *Ursachen* ansetzen. Warum lassen sich Gruppen überhaupt mobilisieren? Rittberger/Hasenclever haben selbst festgestellt, dass Eliten in ihrer der Mobilisierung dienenden Propagandarethorik eingeschränkt sind, insofern als sie „[...] ihre Anhänger von der Richtigkeit ihrer Situationsinterpretation und der Angemessenheit ihrer Handlungsprogramme überzeugen [müssen] und [...] mithin immer anfällig für Gegenargumente [bleiben] [...]“ (Rittberger/Hasenclever 2005: 140). Gegenargumente gegen eine radikale Strategie sollten im friedlichen Buddhismus zu Hauf zu finden sein. Die Tatsache, dass sich große Teile der Rakhaing-Bevölkerung dennoch von der radikalen Rhetorik der Eliten mitreißen lassen, spricht dafür, dass sie schon *vorher* Vorurteile hegten. Es konnte dargelegt werden, dass dies auf das stetig gewachsene, historisch verwurzelte Denken in ethnischen Dimensionen zurückzuführen ist. Im Falle Myanmars scheinen also gerade jene Faktoren für ein angemessenes und umfassendes Verständnis des Konfliktes eine Rolle zu spielen, die Rittberger/Hasenclever aus Gründen der Vereinfachung ausblenden:

„These factors include, inter alia, [...] the characteristics of the involved parties, their historical experiences with each other, [...] and the broader social environment of the parties, that is, the national and transnational contexts in which the conflict is embedded“ (Rittberger/Hasenclever 2000: 650).

Berücksichtigt man diese Faktoren, zeigt sich, dass der Konflikt in Myanmar historisch aus ökonomischen Spannungen hervorging. Da die Konkurrenzsituation der Arbeiter im buddhistisch-muslimischen Grenzgebiet jedoch weiter bestand und sich auch die wirtschaftliche Lage nicht besserte, kam es zunehmend zu ethnischer Identitätsstiftung in Abgrenzung zu den Bengali-Muslimen. Aus finanziellem Neid, gepaart mit mangelnder Integration der Minderheit, entwickelte sich im Laufe der Zeit unter den Rakhaing-Buddhisten eine tiefe Abneigung gegenüber Muslimen an sich, die durch gegenseitiges Misstrauen und Vorurteile geprägt ist (Rakhine Inquiry Commission 2013: iii; International Crisis Group 2014: 16; Leider 2014: 76). Die Abneigung steigert sich mitunter

in eine regelrechte Angst vor „Islamisierung“. Diese Entwicklung wird zwar durch die radikale Propaganda buddhistisch-nationalistischer Eliten verstärkt, ihre Ursachen bestehen aber auch ohne diese weiter. Somit sollte nicht nur bei den Eliten angesetzt werden, wenngleich ihre Rolle nicht zu unterschätzen ist; die Einstellung der Bevölkerung müsste sich ändern. Dabei ist es nicht hilfreich, religiöse Überzeugungen als nebensächlich zu behandeln, da dies nicht der politischen Realität entspricht. Dennoch können auch Elemente von Rittberger/Hasenclevers Dialogstrategie hilfreich und zielführend sein.

Es muss die Integration zwischen den beiden Volksgruppen gefördert und Misstrauen abgebaut werden. Hier können international anerkannte Religionsorganisationen, wie von den Autoren vorgeschlagen, neue Kommunikationswege bereitstellen und den Parteien grundlegende Werte nahelegen. Zudem muss ein jeder Dialog stets „[...] durch ökonomische und soziale Entwicklungsstrategien – soweit möglich – [...]“ (Rittberger/Hasenclever 2005: 140f) ergänzt werden. Sprachliche Barrieren müssen überwunden und Analphabetismus reduziert werden, um dem Verbreiten falscher Gerüchte vorzubeugen. Darüber hinaus gilt es, extremistische Rhetorik zu bekämpfen, zum einen durch strafrechtliche Ermittlung gegen jene, die sie benutzen, zum anderen durch Aufklärung der Bevölkerung (Rakhine Inquiry Commission 2013: v). Ein funktionierendes Rechtssystem ist unabdingbar, welches die Verfolgung jeglicher Straftaten garantiert, Korruption eindämmt und so das Vertrauen der Bürger sichert.

Solange aber die Forderung der „Rohingya“ nach Staatsbürgerschaft weiter die Buddhisten provoziert und das Verhältnis der beiden Gruppen strapaziert, ist eine Entspannung der Lage nur schwer möglich. Die *International Crisis Group* schlägt daher vor, die Muslime im Norden Rakhaings davon zu überzeugen, von der polarisierenden „Rohingya“-Identifizierung abzusehen – gesetzt, dass sie trotzdem die Staatsbürgerschaft erhalten können:

„Muslim leaders could be ready to drop their insistence on the Rohingya term, provided there was a clear and credible pathway to full citizenship, and that they were not required to identify as ‘Bengali’. That is, they would be offered citizenship under an alternative identity marker

[...]. Possibilities that have been mooted include 'Myanmar Muslim', 'Rakhine Muslim' or simply 'Myanmar' (International Crisis Group 2014: 32).

Fazit

Rittberger/Hasenclever haben schlüssig die Schwächen von Primordialismus sowie Instrumentalismus dargelegt und damit die Notwendigkeit einer neuen Perspektive zur Erforschung der Rolle von Religion in Konflikten. Ihr konstruktivistischer Ansatz birgt großes Potenzial, da er einen Einfluss religiöser Überzeugungen auf Konflikte nicht verkennt und dennoch der empirischen Feststellung eines überwiegend materiellen Konfliktcharakters gerecht wird. Die Vorstellung von Realität und Identität als konstruiert und das Konzept der intersubjektiven Strukturen machen den Einfluss von Religion, Nationalität und Ethnizität auf Akteure nachvollziehbar. Sie erklären plausibel, wie sich in Myanmar eine „Rohingya“-Identität entwickeln konnte und warum dies der buddhistischen Mehrheit missfällt. Obwohl die Autoren aber neben Religion weitere intersubjektive Strukturen identifizieren, wird in ihrem konkreten Modellvorschlag Religion als Faktor isoliert betrachtet. Dies birgt die Gefahr, die enge Verbindung von Religion zu Ethnizität bzw. Identität auszublenden, die ihrerseits eng verwandte Konzepte sind. Darüber hinaus werden historische Aspekte sowie gesellschaftliche Dynamiken aus Gründen der Vereinfachung ausgeblendet. In Myanmar würde so der hohe Grad der Identifizierung über ethnische Aspekte unterschätzt und als politische Realität nicht ausreichend berücksichtigt. Die These, religiös aufgeladene Konflikte hätten materielle Ursprünge, hat sich im Falle Myanmars zwar theoretisch bestätigt. Rittberger/Hasenclever ziehen daraus jedoch die praktische Konsequenz, der betroffenen Bevölkerung im Dialog die Nebensächlichkeit religiöser Werte nahelegen, um den Konflikt zu lösen. Dies hat sich angesichts der politischen Realität in Myanmar als wenig vielversprechend herausgestellt. Es muss nach verschiedenen Graden der historischen Verwurzelung eines Bedeutungszuwachses ethnischer/religiöser Faktoren differenziert werden. In Myanmar ist dieser spätestens zu Zeiten der Kolonisierung zu finden und hat faktisch ökonomische Ursachen – zumindest teilweise – durch kulturell-ethnische ersetzt.

Zudem setzt Rittberger/Hasenclevers Ansatz in seinem engen Fokus auf Eliten einen Aufruf zu Gewalt durch ebenjene voraus, um Religion als intervenierende Variable charakterisieren zu können. Dies vermag möglicherweise, bürgerkriegsartige Zustände mit religiöser Aufladung zu erklären und gegebenenfalls zu lösen. Es charakterisiert aber die Geschehnisse in Myanmar, wo Gewalt bisher eher unsystematisch auftrat, als nicht würdig, als Konflikt ernst genommen und behandelt zu werden. Dies wird dem Anspruch, auch präventiv Wirkung zu entfalten, nicht ausreichend gerecht, zudem werden hierdurch andere, über die Anwendung von Gewalt hinausgehende Konfliktanzeichen nicht ausreichend berücksichtigt.

Dennoch könnten sich Teile der von Rittberger/Hasenclever vorgeschlagenen Dialogstrategie auch präventiv als nützlich erweisen, wenn etwa internationale Religionsorganisationen vor einer potenziellen Eskalation des Konfliktes vertrauensstiftend wirken und Kommunikation erleichtern. Dies muss jedoch erst ein praktischer Test bestätigen.

Die Überprüfung des Erklärungspotenzials des konstruktivistischen Ansatzes von Andreas Rittberger und Volker Hasenclever bezüglich der Rolle von Religion in Konflikten am Beispiel der Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten und Muslimen in Myanmar ergibt ein durchwachsenes Ergebnis. Während die Grundannahmen von hohem Erklärungspotenzial zeugen, wird das konkrete, sehr reduzierte Modell dem vielschichtigen Konfliktgegenstand in Myanmar und damit Rittberger/Hasenclevers Feststellung, Ursprünge und Dynamik ethno-politischer Konflikte seien höchst komplex, nicht gerecht. Eine Auswirkung von Religion auf *Konfliktverhalten* wird zwar nicht bezweifelt. Ein umfassendes Studium historischer und gesellschaftlicher Entwicklungen lässt aber im Falle Myanmars deutlich werden, dass Religion in Verbindung mit Ethnizität durch historische Verfestigung de facto auch als *Konfliktursache* wirken kann, was bei Lösungsstrategien entsprechend als politische Realität berücksichtigt werden sollte. ■ ■ ■

Literaturverzeichnis

Adler, Emanuel 1997: *Seizing the Middle Ground. Constructivism in World Politics*, in: *European Journal of International Relations*, 3:3, 319-363.

Anderson, Tracy 2012: *Exploring Civil Society in Conflict and Post-conflict Countries. A continuum to peace*, in: Dorner, Wolfgang/List, Regina A. (Hrsg.): *Civil Society, Conflict and Violence*, London, 35-61.

Bendrath, Ralf 1996: *Konflikt und Frieden*, in: *antimilitarismusinformativ*, 11 (1996), 28-36.

Blume, Georg 2013: *Der Zorn der Mönche. Buddhisten töten in Myanmar hilflose Muslime – und der Westen muss sein Bild vom guten Buddhismus korrigieren*, in: *Die Zeit*, 16.5.2013.

Carneiro, Davide/Novais, Paulo/Neves, José 2014: *Conflict Resolution and its Context. From the Analysis of Behavioural Patterns to Efficient Decision-Making*, Cham.

CIA 2015: *The World Fact Book: Burma*, in: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/bm.html>; 24.8.2015.

Duden Verlag (Hrsg.) 2015: Eintrag zu „primordial“, in: <http://www.duden.de/rechtschreibung/primordial>; 24.08.2015.

Fischer, Jonah 2013: *Anti-Muslim monk stokes Burmese religious tensions*, in: <http://www.bbc.com/news/world-asia-23846632>; 24.08.2015.

Gurr, Ted Robert 1994: *Peoples Against States: Ethnopolitical Conflict and the Changing World System: 1994 Presidential Address*, in: *International Studies Quarterly*, 38:3, 347-377.

Gurr, Ted Robert 1996: *Minorities, nationalists, and ethnopolitical conflict*, in: Crocker, Chester A./Hampson, Fen Osler: *Managing global chaos: Sources of and responses to international conflict*, Washington, 53-78.

Human Rights Resource Centre 2015: *Keeping the Faith. A Study of Freedom of Thought, Conscience, and Religion in ASEAN*, in: http://www.burmalibrary.org/docs21/Book_of_Keeping_the_Faith-2015-Myanmar_section.pdf; 24.8.2015.

Huntington, Samuel P. 1993: *The clash of civilizations?*, in: *Foreign Affairs*, 72:3, 22-49.

International Crisis Group 2014: *Myanmar: The Politics of Rakhine State*, in: <http://www.crisis-group.org/~media/Files/asia/south-east-asia/burma-myanmar/261-myanmar-the-politics-of-rakhine-state.pdf>; 24.8.2015.

Jackson, Patrick T./Nexon, Daniel 2002: *Whence Causal Mechanisms? A Comment on Legro*, in: <http://journals.cambridge.org/action/displayFulltext?type=1&fid=149074&jid=DIO&volumeld=1&issueId=01&aid=149073>; 24.08.2015.

Kuntz, Katrin 2015: *Burma – Menschen ohne Land: Nuralam ist 23, Rohingya und staatenlos. Weil die Regierung ihm alle Rechte nahm, floh er wie Tausende andere mit einem Boot Richtung Malaysia. Dort kam er nie an*, in: *Der Spiegel*, 23 (2015), 82-84.

Leider, Jaques P. 2014: *Identität und historisches Bewusstsein. Muslime in Arakan und die Entstehung der Rohingya*, in: Schäfer, Dorothee/Stein, Wolfgang/Weigelt, Uta (Hrsg.): *Myanmar. Von Pagoden, Longyis und Nat-Geistern*, München, 70-77.

Mach, Andreas E. 2014: *Myanmar, das „goldene Land“? Der neue Tigerstaat am Ayeawady*, in: Schäfer, Dorothee/Stein, Wolfgang/Weigelt, Uta (Hrsg.): *Myanmar. Von Pagoden, Longyis und Nat-Geistern*, München, 16-24.

Mahadevan, Prem 2012: *Myanmar: Limited Reforms, Continued Military Dominance*, in: http://www.css.ethz.ch/publications/pdfs/css_analysen_nr115_e.pdf; 24.8.2015.

Mateos, Pablo 2014: *Names, Ethnicity and Populations: Tracing Identity in Space*, Berlin/Heidelberg.

O.V. 2015: *Buddhism. Is Buddhism a religion or a philosophy?*, in: <http://www.religioustolerance.org/buddhism8.htm>; 24.08.2015.

Rakhine Inquiry Commission 2013: *Final Report of Inquiry Commission on Sectarian Violence in Rakhine State*, in: http://www.burmalibrary.org/docs15/Rakhine_Commission_Report-en-red.pdf; 24.8.2015.

Rittberger, Volker/Hasenclever, Andreas 2000: *Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict*, in: *Millennium – Journal of International Studies*, 29: 1, 641-674.

Rittberger, Volker/Hasenclever, Andreas 2005: *Religionen in Konflikten – Religiöser Glaube als Quelle von Gewalt und Frieden*, in: Manfred Zimmer (Hrsg.): *Religion und Politik im Zeichen von Krieg und Versöhnung*, Norderstedt, 136-156.

Stein, Sabina A. 2011: *Competing Political Science Perspectives on the Role of Religion in Conflict*, in: *Politorbis*, 52 (2011), 21-26.

Walton, Matthew J. 2008: *Ethnicity, Conflict, and History in Burma: The Myths of Panglong*, in: *Asian Survey*, 48: 6, 889-910.

Wendt, Alexander 1994: *Collective Identity Formation and the International State*, in: *The American Political Science Review*, 88:2, 384-396.

Wendt, Alexander 1995: *Constructing International Politics*, in: *International Security*, 20:1, 71-81.

Tin Aung Kyaw 2013: *Buddhist monk Wirathu leads violent national campaign against Myanmar's Muslims*, in: <http://www.globalpost.com/dispatches/globalpost-blogs/groundtruth-burma/buddhist-monk-wirathu-969-muslims-myanmar>; 24.08.2015.

Youtube – *Rohingya Video News 2013: A Burmese Journey Q&A With Ashin Wirathu* (English subtitle), in: <https://www.youtube.com/watch?v=qvEBaAiy5b4>; 24.08.2015.

Valentin Striebel

KRIEG IM LAND ADAM UND EVAS?

Der Heilige Stuhl in den Irakkonflikten

Abstract

Valentin Striebel

B.A. Governance &
Public Policy,
Universität Passau,
6. Fachsemester,
valentin.striebe@gmx.de

Dieser Beitrag
beruht auf einer
Proseminararbeit
im Fachbereich
Politikwissenschaften.

Frieden ist für den Heiligen Stuhl eines der größten außenpolitischen Ziele. Folgerichtig war der Heilige Stuhl einer der entschiedensten Gegner der Militäreinsätze der Vereinigten Staaten und ihrer Verbündeten im ersten und zweiten Irakkrieg. Doch seit dem Aufkommen des „Islamischen Staates“ im Irak und Syrien ab 2014 spricht sich der Heilige Stuhl nicht mehr gegen Militäraktionen aus, er scheint sie sogar zu befürworten. In dieser Arbeit soll deshalb die Frage beantwortet werden, warum sich die Einstellung des Heiligen Stuhls geändert hat. Da die Lehre vom gerechten Krieg die Grundlage des außenpolitischen Handelns des Heiligen Stuhls darstellt, wird diese zur Erklärung des Einstellungswandels herangezogen. Die Untersuchung kommt zu dem Schluss, dass der Heilige Stuhl sich in allen drei Irakkonflikten an der Lehre vom gerechten Krieg orientiert hat. Im Gegensatz zum ersten und zweiten Irakkrieg sind die Bedingungen eines gerechten Krieges für den Heiligen Stuhl im neuen Irakkonflikt jedoch erfüllt.

Einleitung

Seit 2014 erobert der „Islamische Staat“ Teile des Iraks und Syriens und verübt dort Grausamkeiten an der Bevölkerung. Papst Franziskus forderte daraufhin: „Grausame Angreifer wie im Irak müssen gestoppt werden“ (Ansaldo/Finger 2014). Und der Ständige Vertreter des Heiligen Stuhls bei den Vereinten Nationen, Erzbischof Tomasi, präzisierte, „eine Militäraktion [sei] vielleicht in diesem Moment nötig“ (Radio Vatikan 2014). Auf den ersten Blick überraschen diese Aussagen, da der Heilige Stuhl sich sowohl vor dem ersten als auch vor dem zweiten Irakkrieg vehement gegen eine militärische Lösung ausgesprochen hatte.

Folgerichtig stellt sich die Frage, wie sich das Verhalten des Heiligen Stuhls in den Irakkonflikten erklären lässt. Die theoretische Grundlage der Beantwortung dieser Frage soll die Lehre vom gerechten Krieg bilden, die der Heilige Stuhl vertritt, wie sich im Katechismus der Katholischen Kirche (KKK) aus dem Jahre 1992 zeigt. Dort heißt es nach der Aufführung von Kriterien zur Rechtfertigung eines Krieges: „Dies sind die herkömmlichen Elemente, die in der sogenannten Lehre vom ‚gerechten Krieg‘ angeführt werden“ (KKK 2309).

Hierzu soll zuerst allgemein in die Lehre vom gerechten Krieg eingeführt werden, bevor die einzelnen Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg im Verständnis des Heiligen Stuhls erläutert werden. Diese theoretische Grundlage wird dann in chronologischer Reihenfolge auf die drei Irakkonflikte angewandt, um das Verhalten des Heiligen Stuhls zu erklären.

Die Lehre vom gerechten Krieg und der Heilige Stuhl

Die Lehre vom gerechten Krieg ist eine normative Theorie, welche sich dem idealistischen Liberalismus zuordnen lässt. Die Ursprünge der Lehre lassen sich bis in die griechische Antike hinein zurückverfolgen und sind seit damals erstaunlich kontinuierlich in der Ideengeschichte anzufinden (Jensen 2015: 13). Grundaussage der Theorie ist, dass Kriege nötig und gerecht sein können. Dies ist dann der Fall, wenn sie der (Wieder-) Herstellung des Friedens dienen (Jensen 2015: 15). Damit wendet sich die Theorie klar gegen den Radikalpazifismus. Typischerweise werden die einzelnen Punkte in drei Kategorien unter-

teilt: *ius ad bellum* (das Recht zum Krieg), *ius in bello* (das Recht im Krieg), *ius post bellum* (das Recht nach dem Krieg) (Werkner/Liedhegener 2009: 10). Für die Beantwortung der Forschungsfrage ist lediglich das *ius ad bello* entscheidend, deshalb sollen im Folgenden *ius in bello* und *ius post bellum* nicht weiter behandelt werden. Seit der griechischen Antike haben eine Reihe von Denkern verschiedene Kriterien für den Beginn eines gerechten Krieges entworfen (Jensen 2015: 13). Völkerrechtliche Relevanz hat die Lehre vom gerechten Krieg zum Beispiel durch das Konzept der *Responsibility to Protect*, welche von vielen Staaten anerkannt wird und bereits in Sicherheitsratsresolutionen erwähnt wurde (Jensen 2015: 17).

Auch das Christentum blickt beginnend mit dem Heiligen Augustinus im 4. Jahrhundert n. Chr. auf eine lange Tradition des Denkens über den gerechten Krieg zurück (Hogan 2012: 960). Diese Tradition hat bis in die Neuzeit überdauert. So hat der Heilige Stuhl im Katechismus der Katholischen Kirche eigene Kriterien für den gerechten Krieg entworfen. Wie die Überschrift des Dritten Kapitels „Aufrechterhaltung des Friedens“ zum 5. Gebot „Du sollst nicht töten“ des Katechismus der Katholischen Kirche zeigt, ist auch für den Heiligen Stuhl das Führen eines gerechten Krieges nur zum Zwecke des Friedens möglich. Nach Absatz 2308 des Katechismus haben die Nationen ein Recht auf eine „sittlich erlaubte Verteidigung“ (KKK 2308). Dies ist der Fall, da es „noch keine zuständige internationale Autorität gibt, die mit den entsprechenden Mitteln ausgestattet ist“ (KKK 2308). Die Bedingungen für diesen gerechten Krieg werden nun im Absatz 2309 explizit aufgeführt.

Erstens muss ein gerechter Grund für den Krieg vorliegen. Dazu heißt es: „Der Schaden, der der Nation oder der Völkergemeinschaft [...] zugefügt wird, muß sicher feststehen, schwerwiegend und von Dauer sein“ (KKK 2309). Zweitens darf der Krieg nur das letzte Mittel sein, nachdem alle anderen zivilen Mittel ausgeschöpft sind und keine Wirkung gezeigt haben (KKK 2309). Drittens „muß ernsthafte Aussicht auf Erfolg bestehen“ (KKK 2309). Viertens müssen die gewählten Mittel angemessen sein, d.h. sie dürfen keine „Schäden und Wirren mit sich bringen, die schlimmer sind als das zu beseitigende Übel“ (KKK 2309). Vom Verteidiger wird also eine Abwägung der Mittel und des Schadens erwar-

tet. Fünftens und letztens darf der Krieg nur mit Zustimmung einer legitimen Autorität begonnen werden. Hierzu heißt es etwas unkonkret, „die Beurteilung [...] komm[e] dem klugen Ermessen derer zu, die mit der Wahrung des Gemeinwohls betraut sind“ (KKK 2309).

Diese fünf Kriterien entsprechen beinahe deckungsgleich dem Konzept der *Responsibility to Protect*, welches sich aus sechs Kriterien zusammensetzt: gerechter Grund, letzter Ausweg, Aussicht auf Erfolg, Angemessenheit der Mittel, legitime Autorität und ehrliche Intentionen (International Commission on Intervention and State Sovereignty 2001: 32). Lediglich die Bedingung der ehrlichen Intentionen wird nicht explizit im Katechismus genannt. Trotzdem kann davon ausgegangen werden, dass der Heilige Stuhl in seinem Verhalten auch diesen Faktor berücksichtigt. Schließlich hat bereits Thomas von Aquin, der christliche Vordenker der Lehre vom gerechten Krieg, ehrliche Intentionen als Teil der katholischen Lehre vom gerechten Krieg aufgeführt (Hogan 2012: 961). Zudem werden wir in den Fällen des Irakkonflikts sehen, dass der Heilige Stuhl durchaus mit dem Zweifel an ehrlichen Intentionen argumentiert, um einen Krieg als ungerrecht darzustellen.

Die Lehre vom gerechten Krieg im ersten Irakkrieg

Nachdem der Irak Mitte 1990 in Kuwait einmarschiert war, begann eine Koalition am 16. Januar 1991 angeführt von den Vereinigten Staaten auf Seiten Kuwaits militärisch in den Konflikt einzugreifen. Trotz eines Mandats des UN-Sicherheitsrats und damit einer legitimen Autorität im Sinne der Lehre vom gerechten Krieg wandte sich der Heilige Stuhl gegen einen Militäreinsatz und begründete dies auch im Sinne der Lehre vom gerechten Krieg. Dies zeigt sich sehr klar in folgendem Zitat Papst Johannes Paul II.:

„Das Licht Christi ist mit den gequälten Nationen des Nahen Ostens. Für den Persischen Golf warten wir zitternd darauf, dass sich die Drohung der Waffen zerstreut. Mögen die Verantwortlichen die Überzeugung gewinnen, dass der Krieg ein Abenteuer ohne Wiederkehr ist“ (Papst Johannes Paul II. 2010, zitiert nach Rotte 2014: 296).

Ausschlaggebend für diese Haltung des Heili-

gen Stuhls war vor allem die Angst vor einer regionalen Eskalation des Konflikts nach einem militärischen Eingreifen (Rotte 2014: 295). Man glaubte also, dass ein militärisches Eingreifen wie im Katechismus in Absatz 2309 formuliert größere Schäden mit sich bringen werde als das zu beseitigende Übel. Zudem war die Befürchtung, dass eine solche regionale Eskalation auch die christliche Minderheit im Irak gefährden könnte (Nicholson 2004). Die Bedingung der Angemessenheit der Mittel war somit für den Heiligen Stuhl nicht erfüllt. Zudem zweifelte Papst Johannes Paul II. an den ehrlichen Intentionen der Vereinigten Staaten: Ging es wirklich um die Rettung Kuwaits oder waren stattdessen wirtschaftliche Gründe ausschlaggebend für die militärische Intervention (Sommeregger 2011: 221)? All diese Gründe führten dazu, dass der Heilige Stuhl den zweiten Golfkrieg nicht als gerechten Krieg ansah.

Die Lehre vom gerechten Krieg im zweiten Irakkrieg

Im Vorfeld des zweiten Irakkrieges, welcher im März 2003 mit der Invasion amerikanischer Truppen in den Irak begann, entwickelte sich der Heilige Stuhl für die Medien zu einem der entschiedensten Gegner George W. Bushs. Von Pazifisten wurde das „Nein zum Irakkrieg“ des Heiligen Stuhls jedoch oft falsch aufgefasst: Der Heilige Stuhl vertritt keine radikalpazifistische Ablehnung jedes Krieges. Vielmehr wurde die Rechtfertigung des Irakkrieges auf Grundlage der Lehre vom gerechten Krieg kritisiert (Nicholson 2004; Sommeregger 2011: 298).

Für den Heiligen Stuhl bestanden Zweifel an einigen Bedingungen für das *ius ad bellum* der Lehre vom gerechten Krieg. Wie bereits im ersten Irakkrieg zweifelte Papst Johannes Paul II. an der Verhältnismäßigkeit eines Militäreinsatzes und machte auf die Folgen für die irakische Bevölkerung aufmerksam. Wiederum spielte auch hier die Sorge um die christliche Minderheit im Irak eine Rolle (Sommeregger 2011: 222f.). Bezeichnend für diese Position sind die Worte Papst Johannes Paul II. beim Neujahrsempfang des Diplomatischen Korps im Januar 2003:

„Die Charta der Vereinten Nationen und das Völkerrecht erinnern daran, dass der Krieg, auch wenn es um die Sicherung des Gemeinwohls

geht, nur im äußersten Fall und unter sehr strengen Bedingungen gewählt werden darf, ohne dabei die Auswirkungen auf die Zivilbevölkerung während und nach den Kampfhandlungen zu vergessen“ (Papst Johannes Paul II. 2003).

Noch schwerer als die Zweifel an der Verhältnismäßigkeit wogen jedoch zwei weitere Argumente, welche die Position des Heiligen Stuhls zum Irakkrieg prägten. Zum einen vertrat der Heilige Stuhl im Gegensatz zur US-Regierung die Auffassung, dass ein militärischer Einsatz nur durch eine UN-Sicherheitsratsresolution legitimiert werden könne. Immer wieder versuchen der Heilige Stuhl und andere Vertreter der Katholischen Kirche die Rolle der internationalen Gemeinschaft zu stärken und kritisieren unilaterale militärische Aktionen (Rotte 2014: 299; Sommeregger 2011: 223–229). So sagte beispielsweise der vatikanische Außenminister Erzbischof Tauran am 9. September 2002 gegenüber der italienischen Tageszeitung *Avvenire*, dass ein von der internationalen Gemeinschaft möglicherweise für angebracht gehaltener Einsatz von Gewalt nur durch die Vereinten Nationen legitimiert werden könne (Nicholson 2004). Der Heilige Stuhl hielt also auch die Bedingung der legitimen Autorität im Vorfeld des Irakkrieges für nicht erfüllt.

Zum anderen und wohl am wichtigsten in der Argumentation des Heiligen Stuhls war die Auffassung, dass noch nicht alle möglichen Mittel zur Konfliktlösung ausgeschöpft waren. Innerhalb der Kurie wurde weiterhin auf regelmäßige Inspektionen und diplomatische Lösungen gesetzt (Nicholson 2004; Sommeregger 2011: 223, 227). Dies machte der Ständige Botschafter des Heiligen Stuhls bei der UN in einer Sitzung des UN-Sicherheitsrats klar:

„The Holy See is convinced that even though the process of inspections appears somewhat slow, it still remains an effective path that could lead to the building of a consensus [...]. The Holy See is therefore of the view that it is also the proper path [...] which [...] could provide the basis for a real and lasting peace. On the issue of Iraq, the vast majority of the international community is calling for a diplomatic resolution of the dispute and for exploring all avenues for a peaceful settlement. That call should not be ignored“ (Migliore 2003).

In der Kurie wurden dazu auch Stimmen laut, die

ohne abgeschlossenen Inspektionsprozess keinen Beweis zur Rechtfertigung einer militärischen Aktion vonseiten der USA sahen (Nicholson 2004). Danach wäre ohne Ausschöpfung dieses diplomatischen Mittels auch nicht vom Vorliegen eines gerechten Grundes für den Krieg auszugehen.

Auch wenn schließlich alle Bemühungen des Heiligen Stuhls für eine friedliche Lösung des Konflikts scheiterten, demonstrierte der Heilige Stuhl mit seiner entschiedenen Haltung doch seinen großen moralischen Einfluss und machte es den Regierenden wie Gerhard Schröder in Deutschland einfacher, sich nicht am Krieg zu beteiligen (Ring-Eifel 2004: 16; Sommeregger 2011: 235). Außerdem trägt die Position des Papstes dazu bei, dass der Irakkrieg nicht als Religionskrieg, sondern als Krieg der Koalition der Willigen gegen den Irak wahrgenommen wird (Nicholson 2004; Sommeregger 2011: 238).

Die Lehre vom gerechten Krieg und der Irakkonflikt seit 2014

Die Befürchtungen des Heiligen Stuhls hinsichtlich der Folgen des Krieges im Irak bewahrheiteten sich, als 2014 die Terrororganisation „Islamischer Staat“ weite Gebiete des Iraks und Syriens unter ihre Kontrolle brachte und Gräueltaten gegen die Zivilbevölkerung verübte. Daraufhin begannen die USA mit Unterstützung einiger arabischer Staaten Luftschläge gegen den IS zu führen. Im Gegensatz zur Haltung des Heiligen Stuhls in den ersten beiden Irakkriegen äußerten Vertreter des Heiligen Stuhls und auch der Papst verhalten Zustimmung dazu. So sagte beispielsweise der Botschafter des Heiligen Stuhls im Irak, Erzbischof Lingua, dass die Luftschläge ausgeführt werden müssten, da sonst der „Islamische Staat“ nicht gestoppt werden könne (Allen Jr. 2014). Es stellt sich somit die Frage, wie die neue Haltung des Heiligen Stuhls mit der Lehre vom gerechten Krieg begründet werden kann.

Wie das Zitat Linguas bereits zeigt, sieht der Heilige Stuhl keine diplomatischen Möglichkeiten oder andere mildere Mittel, welche den „Islamischen Staat“ von der Verübung von Grausamkeiten abhalten könnten. Militärische Aktionen stellen somit den letzten Ausweg dar, nachdem Verhandlungen mit dem IS schlicht und einfach unmöglich sind. Des Weiteren sieht der Heilige Stuhl auch in der Bedingung der legitimen Autorität kein absolutes Hindernis mehr. Der Heilige

Stuhl würde natürlich eine internationale Lösung bevorzugen, welche durch die UN legitimiert ist. Dies zeigt sich an den ständigen Appellen von Papst Franziskus an die internationale Gemeinschaft, wie zum Beispiel der Osterbotschaft am 5. April 2015, in der es bezogen auf den Irak und Syrien heißt: „Möge die internationale Gemeinschaft angesichts der ungeheuren humanitären Tragödie im Inneren dieser Länder und des Dramas zahlreicher Flüchtlinge nicht untätig bleiben“ (Papst Franziskus I. 2015b). Da eine solche internationale Lösung jedoch kaum zu erreichen scheint, rückte der Heilige Stuhl von der absoluten Unumgänglichkeit einer Legitimation durch die UN ab. Ist die Situation so dringlich wie im Falle des Iraks, könnten zumindest in kleinem Umfang auch unilaterale Maßnahmen zum Zwecke eines gerechten Grundes nach der Lehre vom gerechten Krieg möglich sein, wie die obigen Zitate zeigen (Allen Jr. 2014). In diesem Fall liegt auch hier das „klug[e] Ermessen derer [zugrunde], die mit der Wahrung des Gemeinwohls betraut sind“ (KKK 2309).

Diese leicht geänderte Auffassung der legitimen Autorität liegt in den Grausamkeiten begründet, welche der IS im Irak und Syrien verübt. Die vor den früheren Irakkriegen befürchtete regionale Eskalation ist eingetreten. Ein begrenzter, militärischer Eingriff scheint für den Heiligen Stuhl auch deshalb möglich, weil die Schäden und Wirren eines Militäreinsatzes kaum schlimmer sein können als das zu beseitigende Übel und damit das Kriterium der Angemessenheit der Mittel erfüllt ist. Dies gilt insbesondere für die Christen im Irak und in Syrien (Allen Jr. 2014). Diese dramatische Einschätzung der Lage zeigt sich beispielsweise in einer Erklärung des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog vom August 2014:

„No cause, and certainly no religion, can justify such barbarity. This constitutes an extremely serious offense to humanity and to God who is the Creator, as Pope Francis has often reminded us“ (Pentin 2014).

Insgesamt ist die Position des Heiligen Stuhls zu Militäreinsätzen gegen den IS also nicht ganz so eindeutig wie in den früheren Irakkonflikten. Zwar will der Heilige Stuhl weiterhin auf eine friedliche Lösung der Probleme hinwirken (Papst Franziskus I. 2015a). Leider scheint dies bisher

jedoch unmöglich, sodass für ihn auch militärische Lösungen wie Luftschläge zum Schutz der Zivilbevölkerung mit der Lehre vom gerechten Krieg vereinbar sind. Bei militärischen Einsätzen drängt der Heilige Stuhl immer wieder auf eine internationale Lösung. Im Gegensatz zur Kritik an den Militäreinsätzen 1991 und 2003 verurteilt er Maßnahmen einer Koalition von Staaten jedoch nicht, sollte die Dringlichkeit dies gebieten.

Fazit

Der Heilige Stuhl zog bei Entscheidungen über Krieg oder Frieden in den Irakkonflikten immer wieder die Lehre vom gerechten Krieg zu Rate und versuchte so eine moralische Grundlage für die Entscheidung zwischen Militäreinsatz und zivilen Lösungsversuchen zu finden. Deshalb stellte er im ersten und zweiten Irakkrieg eine scharfe Opposition gegen die USA dar. Zumindest im zweiten Irakkrieg scheinen die Befürchtungen des Heiligen Stuhls sich im Hinblick auf eine regionale Eskalation auch bewahrheitet zu haben. Im Gegensatz dazu werden die Luftschläge im Konflikt gegen den IS seit 2014 nicht grundsätzlich kritisiert und für vereinbar mit der Lehre vom gerechten Krieg gehalten. Der Heilige Stuhl hält aufgrund der dramatischen Einschätzung der Lage selbst unilaterale militärische Einsätze nicht unbedingt für moralisch verwerflich. ■ ■ ■

Literaturverzeichnis

Allen Jr., John L. 2014: *Explaining the Vatican's surprising pro-US line on Iraq*, in: <https://www.bostonglobe.com/news/world/2014/08/11/explaining-vatican-surprising-pro-line-iraq/gPwU-2wDzk94t2Orvr5gmsK/story.html>; 17.6.2015.

Ansaldo, Martin/Finger, Evelyn 2014: *Franziskus will kein Pazifist sein*, in: [Zeit online](http://www.zeit.de/gesellschaft/2014-08/papst-irak-un-schutztruppe), <http://www.zeit.de/gesellschaft/2014-08/papst-irak-un-schutztruppe>; 19.8.2014.

Hogan, Margaret M. 2012: *Just War: A Catholic Perspective: Cui Non Videtur Causa Justa?*, in: *American Journal of Economics and Sociology* 71: 4, 956–965.

International Commission on Intervention and State Sovereignty 2001: The responsibility to protect. Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty, Ottawa.

Jensen, Jessica 2015: *Krieg um des Friedens willen. Zur Lehre vom gerechten Krieg*, Baden-Baden.

Libreria Editrice Vaticana 1997: *Katechismus der Katholischen Kirche*, in: http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM; 17.6.2015 [zitiert als: KKK].

Migliore, Celestino 2003: *Intervention of H.E. Msgr. Celestino Migliore at the Meeting in the Chamber of the Security Council of the United Nations on the Iraqi Issue*, in: http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2003/documents/rc_seg-st_20030219_migliore-security-council_en.html; 25.8.2015.

Nicholson, Jim 2004: *Die Geschichte der diplomatischen Beziehungen zwischen den Vereinigten Staaten und dem Hl. Stuhl. Zweiter Teil*, in: http://www.30giorni.it/articoli_id_3212_15.htm; 17.6.2015.

Papst Franziskus I. 2015a: *Ansprache von Papst Franziskus beim Neujahrsempfang für die Mitglieder des beim Heiligen Stuhl akkreditierten diplomatischen Korps*, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150112_corpo-diplomatico.html; 25.8.2015.

Papst Franziskus I. 2015b: *Botschaft Urbi et Orbi*, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/messages/urbi/documents/papa-francesco_20150405_urbi-et-orbi-pasqua.html; 25.8.2015.

Papst Johannes Paul II. 2003: *Ansprache von Papst Johannes Paul II. beim Neujahrsempfang für das beim Hl. Stuhl akkreditierte Diplomatische Korps am 13. Januar. Nein zum Tod! Nein zum Egoismus! Nein zum Krieg! Ja zum Leben! - Ja zum Frieden!*, in: <http://www.dbk.de/presse/details/?presseid=1268&cHash=01a3cc1b4b3691b81a5e138277c5f795>; 25.8.2015.

Pentin, Edward 2014: *Latest Papal and Holy See Statements on Persecution in Iraq*, in: *National Catholic Register*, <http://www.ncregister.com/blog/edward-pentin/latest-papal-and-holy-see-statements-on-iraq>; 13.8.2014.

Radio Vatikan 2014: *Vatikan-Diplomat: „Eine Militäraktion ist vielleicht in diesem Moment nötig“*, in: http://de.radiovaticana.va/storico/2014/08/10/vatikan-diplomat_%E2%80%9Eeine_milit%C3%A4raktion_ist_vielleicht_in_diesem_moment/ted-818546; 29.8.2015.

Ring-Eifel, Ludwig 2004: *Weltmacht Vatikan. Päpste machen Politik*, München.

Rotte, Ralph 2014: *Die Außen- und Friedenspolitik des Heiligen Stuhls. Eine Einführung*, Wiesbaden.

Sommeregger, Andreas 2011: *Soft Power und Religion. Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen*, Wiesbaden.

Werkner, Ines-Jacqueline/Liedhegener, Antonius 2009: *Von der Lehre vom gerechten Krieg zum Konzept des gerechten Frieden?*, in: *Werkner, Ines-Jacqueline/Liedhegener, Antonius (Hrsg.): Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten*, Wiesbaden, 9–20.

Manuel Iretzberger

THE GLOBAL TRANSFORMATION

by Barry Buzan and George Lawson: a book review

Manuel Iretzberger

hat in Passau
Staatswissenschaften
studiert und
promoviert aktuell
in Internationaler
Politik zur Logik der
Souveränität aus
kritisch-realistischer
Perspektive.
m.iretzberger@gmx.de

Barry Buzan/George Lawson: The Global Transformation: History, Modernity and the Making of International Relations, Cambridge Studies in International Relations: 135 (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2015)

A vast majority of contemporary IR publications clings closely to a quite narrow understanding of Political Science. This includes relying on research designs that are supposed to guarantee objective, generalizable and ‘eternal’ results, which should resemble the ones that can be obtained in natural sciences as closely as possible. However, the downside to this approach consists in the following: Taking into account only phenomena at a certain point in time and within specific ontological constellations bears the danger of losing an understanding of how the present came into being as well as the historical contingency of the world as we know it. Thus, insights about the realm of possibility for alternative development in the future also go astray.

Barry Buzan and George Lawson try to eliminate this drawback in their book. Not only do they advocate a more prominent role of historical approaches in IR theory, moreover, they make a case for specifically appreciating the 19th century as a highly influential era, which still shapes today’s world and the way we perceive it. During this time span, which they broaden by defining the middle or end of the 18th century as a rough starting point and extending it to WWI, “a global transformation remade the basic structure of international order.¹ This transformation was profound, in-

¹ *The concepts of the ‘long 19th century’ and the ‘short 20th century’ were made famous by Eric Hobsbawm. His historical writings (which Buzan and Lawson strangely do not give due credit) might serve as a useful source for background information on the topic of this book. Additional important works in this regard were published by Karl Polanyi and Fernand Braudel. Polanyi’s “Great Transformation” also deals with the profound changes of this time span, while Braudel*

volving a complex of industrialization, rational state-building and ideologies of progress” (1). This global transformation, accompanied by the three core elements cited, accounts for such profound changes because it alternated the very logic of how the world functions, its “mode of power”. In a nutshell, they pose that the globe became increasingly connected and the fate of different regions more and more intertwined, while at the same time inequality began to rise rapidly, resulting in a core-periphery order, led by the newly emerged Western nation-states. Their reason for singling out this specific period in time is that “[t]he nineteenth century is [...] close kin to the twentieth and twenty-first centuries, and quite distinct from previous periods of world history” (5) and still influences our contemporary world without us completely realizing it, thus giving it the function of a watershed between the past and our present world. After presenting the fundamentals of their argument, they assert that contemporary IR nevertheless rarely even gives attention to the 19th century, and if it does, it is mainly seen as an unimportant void, a mere place for data accumulation or part of a broader approach (55-60).

In order to change this, they strive for providing empirical data which supports their central claims and elaborating on what this order was composed of exactly (chapters 3-8). They begin with enumerating several new inventions and institutions which elevated both physical and

(as well as other members of the Annaleschool) puts emphasis on the importance of taking into consideration broader, long-term phenomena rather than merely singular political events when studying history (much as the authors do).

social “interaction capacity” (88) up to a previously unknown extent. The occurring changes rapidly ‘shrank’ the globe, i.e. made it increasingly connected and interdependent, alleviating and making inevitable mutual contact and conjured up globalization in a substantial form for the first time in history. Afterward, they present four emerging “ideologies of progress”, namely liberalism, socialism, nationalism and ‘scientific’ racism (with which they deal thoroughly, also taking into account its influence on early IR). According to the authors, all of them emerged during the 19th century and have in common certain notions of enlightenment, linearity, scientificity, rationality and modernization, which make them both a product as well as influential shapers of their time. Against this background, countless new actors, institutions and practices emerged. In this regard, Buzan and Lawson deem as pivotal the emergence of the bureaucratic, rational and industrial Western nation-state, which eliminated medieval relicts by expediting the expansion of territorial possessions (thereby homogenizing large parts of the world, imposing Western concepts on the colonies in the periphery) as well as market economy and international trade. Chapter six follows the theme of unevenness in global developments by discussing the reasons for the asserted core-periphery order. The authors discern four sectors responsible for a growing inequality amongst different regions: the political-juridical (the upcoming legal positivism served Western nations by allowing for selective ascriptions of sovereignty), the military (eventually, the imperialistic states won almost every war against the ones in the periphery, due to a higher technological level and better organizational abilities), the economical (achievement of relative gains, via a combination of superior industry and the enforcement of unfair contractual stipulations) and the demographical (migration increased in general, however, non-whites usually were forced to migrate under unfavorable conditions, whereas it served as a means of extending control over colonial territories when white people migrated).

Subsequently (chapter 7), Buzan and Lawson turn towards a reversed dynamic, which also has its roots within the 19th century, according to their claims. There, they locate early breeding grounds that later brought about an erosion of the then still developing core-periphery order. This erosion only started to manifest itself more clearly at the end of WWII, and the authors try to prove this by

providing evidence for a closing of the gap in the four mentioned sectors that were responsible for unequal global power relations in the first place. The fragility of the global order reverberates in the following last empirical chapter, which deals with the relations between great powers: on the one hand, the growing destructive potential of war has evoked security paradoxes, making warfare costlier and rendering it a less suitable way of pursuing hegemonic interests. On the other hand, the permanent technological arms race allows states to step in right at the current state of the art of weaponry, immediately promoting them to the top-tier of great powers, thus enabling countries to catch up more easily and making a permanent dominance of the same old hegemonic states less likely.²

The book’s final two chapters are dedicated to drawing predictions from the previous sections about how international relations might look like in the future and dealing with the implications of the findings in a more general way. In chapter nine, the authors dare a prognostic outlook, despite of being aware of the limits their ontological assumptions impose on such an endeavor. Nevertheless, they try to paint a rough picture of historical development, pointing out three supposed main stages (275-281) that have occurred since the beginning of the global transformation: The Western-colonial stage, essentially identical with the era of the long 19th century – in which the West rose to dominance – was followed by a Western-global order, spanning from the end of WWII until around 2010 and being characterized by a continuing global unevenness, yet at the same time also by considerably more ameliorative conditions for countries of the periphery. Still, both periods are subsumed under “centred globalism”, whereas the authors argue that we are currently witnessing the beginnings of “decentred globalism”, with the financial crisis from 2007 onwards possibly functioning as a decisive tipping point. According to Buzan and Lawson this phase will feature fewer ideological clashes and the use of “soft geonomics”, a mix of cooperation and competition, which is applied in order to achieve economic gains, rather than hard geopolitics (285f.). In the final chapter, the authors point out that there

² *The authors note that this is especially the case with new modes of warfare, particularly cyber-warfare, which requires comparatively few resources if states are willing to enter the competition (265-269).*

are six IR-related issues that might exceedingly profit from incorporating the 19th-century argument, namely power, security, globalization, ideational structure, periodization and history. They argue for a different approach when trying to grasp historical changes, i.e. focusing more on structural changes and long-term tipping points rather than merely on discrete dates (e.g. ratifications of important treaties or eruptions of wars). Additionally, they wish for a reconsideration of what should count as a central historical benchmark in International Relations. They opt for the incorporation of hitherto often neglected alternative key dates, many of them within the time span of the global transformation, at the expense of instances commonly regarded as essential, such as 1648 or the end of WWI. They conclude their remarks with a plea for moving IR away from ahistoric neo-positivism and loosening its ties with the subject of political science; instead, they would welcome if it opened up to neighboring disciplines such as history and sociology, thus not only allowing for more beneficial insights, but also making the discipline less Eurocentric.

In *The Global Transformation*, Buzan and Lawson manage to convincingly illustrate what kind of additional benefit their approach might (and already does) provide: the consequent retention of a historical, 19th-century analytical angle, in combination with plenty of empirical insights, proves to be a potential means for fundamentally unsettling the ‘presentism’ of prevailing ontological and epistemological assumptions (notably occurring in positivistic frameworks) as well as the context insensitivity of abstract, merely formal, ethical perspectives. Moreover, it is suitable to make IR a little bit more self-conscious about its own role within society.

It can be argued that in terms of the possible ways of presentation, there are two inherently Janus-faced issues with this kind of endeavor – selecting one always necessitates a certain trade-off. First, Buzan and Lawson attempt to capture a broad variety of developments and factors, while granting every single aspect independent impact or agency on its own. While this holds the indisputable advantage that nothing important is overlooked unduly, it also increases the danger of losing the thread of argumentation from time to time. A more restricted analytical lens, for example a historical materialist view, focusing on the influence of material factors on ideas, might

be able to provide a more coherent leitmotif that prevents the reader from losing track due to a plethora of forces, each with particular impact of their own. Yet, given that this book embodies a rather explorative attempt, it seems of utmost importance not to let any factors slip through. Further studies can still argue for a more parsimonious outlook. Besides, the authors did indeed try to infix some cornerstones by connecting the chapters thematically or arranging them along a rough chronological order when possible, so that the individual sections do not appear as separate, monolithic blocks.

The second ambivalent aspect has to do with the use of empirical data. Providing examples for a wide area of issues and a rather long period of time makes the book a real treasure chest of background information and data; at the same time, the authors manage to keep the book comparably short. The price for brevity lies in occasional artificiality: large parts of the empirical chapters do not surpass the level of common knowledge that can be presupposed for the average reader, making them a little dull or, worse, hurting the line of argumentation. This especially applies when not enough convincing material is assembled in order to make a case for more contentious assertions. Predominantly, however, they manage to find a good middleground here as well, given that this is a book on IR and not on history, and that they account for the possible downside to this by meticulous quotation.

Minor criticism can be raised in face of an occasional laziness when providing an overview over essential literature for individual topics; for instance, when it comes to important works on nationalism (114, footnote 11) or critical voices on modernity (126, footnote 17), it seems as if they relied on merely ‘rounding up the usual suspects’, without presenting their arguments.

More importantly, though, the major problem of this work seems to be of a more systemic nature: It can be argued that Buzan and Lawson try too hard to substantiate their arguments, which manifests itself in two instances, foremost.

Firstly, they often arrange data and concepts in a distortive way in order to support their reasoning, which includes omitting certain unfavorable aspects or at least not giving them due credit (e.g. conservatism as an idea that might pose a counterpart to the four ideologies of progress, or climate change as a possible limit to future unlimited

economic growth under the regime of uncontested capitalism). At any rate, it would have been advisable to acknowledge some inconsistencies that contest the validity of the 19th-century argument, instead of resolutely shielding it from any criticism in a partial manner.

Secondly, they forcefully try to establish the argument that the world is gradually moving away from the core-periphery order which emerged during the 19th century – possibly due to a normative impetus – albeit without providing sufficient ontological grounding of this claim. By introducing the end of WWII as yet another crucial watershed (which is not completely unjustified, obviously), they do not only partly undermine the argument about the effects of the global transformation they previously established (by implying that central aspects thereof are losing their impact); worse, when they are giving events a different spin towards decentered globalism, this seems to be inspired, at least partly, more by wishful thinking than based on thorough empirical work or a consequent logical extension of the well-informed inquiry on the 19th century.³ Thus, a noticeable decline in quality can be discerned as soon as Buzan and Lawson are finished with laying out their theoretical claims and providing evidence for them. This slope becomes even steeper in chapter nine, when they try to predict future characteristics of international relations, building on the comparably weak (or at least weakly established) section on decentered globalism – here, the conflation of thorough analysis and normative desirability becomes most apparent.

This criticism should not at all undermine the strengths of the book as a whole, let alone the basic idea behind the undertaking. The general impetus of the argument should be welcomed emphatically, and while some moderate lamentations about its realization in this work might be justified, Buzan and Lawson nevertheless manage to adumbrate the possible benefits their historical approach might yield when looking at Internatio-

³ For the sake of brevity, this shall be illustrated by means of looking at one example only: When attempting to provide evidence for a supposed decrease in global inequality, they focus on their interpretation of several graphs, depicting economic development, on the catching-up of the BRIC states, whereas they omit that the periphery states, visible in the same table, clearly do not (225). On the following page, they report a decrease in the global GDP share of OECDs states by making use of total numbers, instead of looking at per capita figures!

nal Relations by itself. Moreover, the last chapter strikingly indicates that it can also provide invaluable insights about the past, present and future shape of IR.

Impressum

PJS - Passauer Journal für Sozialwissenschaften
Studentische Fachzeitschrift
Gott sei Dank?
Heft 1/2016 (Februar), Jahrgang 5
www.pjs-online.de

Herausgeber

Hochschulgruppe PJS – Passauer Journal für
Sozialwissenschaften
c/o Larissa Zier
Jahnstraße 8
94032 Passau
redaktion@pjs-online.de

Redaktion

Larissa Zier (verantwortlich)
Luise Atze
Lisa Hurdeman
Robin Lucke
Emily Ruetz
Lukas Zech

Design & Layout

Zech Dombrowsky Design, Berlin
Layout der Ausgabe: Larissa Zier

Die publizierten Artikel stellen die Meinung der jeweiligen Autorinnen und Autoren, nicht der Redaktion dar. Alle Texte und Bilder sind urheberrechtlich geschützt. Vollständiger oder auszugsweiser Nachdruck oder Online-Publikation nur mit ausdrücklicher, schriftlicher Genehmigung durch die PJS-Redaktion.