
Religiöse Akteure als Beiträger zu *Global Governance*

Claudia Baumgart-Ochse

1 Einleitung

Auf der gegenüberliegenden Straßenseite vom Hauptgebäude der Vereinten Nationen (VN) in New York steht das „Church Center for the United Nations“. Das Bürogebäude aus den 1960er Jahren, das im Erdgeschoss über eine eindrucksvolle Kapelle verfügt, ist im Besitz des Frauenverbandes der Vereinigten Methodistischen Kirche – doch es beherbergt viele weitere christliche und nicht-christliche Organisationen: vom Quäker-Büro bei den Vereinten Nationen über den Weltrat der Kirchen bis hin zu „Religionen für den Frieden“, einer multireligiösen Nichtregierungsorganisation (NRO). Allen diesen Organisationen ist gemeinsam, dass sie die Arbeit der Vereinten Nationen in verschiedenen Politikfeldern begleiten. Sie sind in der Regel Teil einer größeren Religionsgemeinschaft und vertreten deren Anliegen und Interessen in den VN. Zu diesem Zweck sind viele von ihnen in der Weltorganisation als NRO akkreditiert und pflegen rege Kontakte zu verschiedenen Arbeitsbereichen der VN ebenso wie zu den Missionen der Mitgliedstaaten.

Der Kreis der Glaubensgemeinschaften, die sich in den VN engagieren, beschränkt sich jedoch nicht auf die Organisationen im Church Center. Viele weitere glaubensbasierte NRO aus einer Vielzahl religiöser Traditionen haben Büros in New York oder Genf, um ihrer Stimme in der Diskussion und Gestaltung globaler Politik Gehör zu verschaffen. Die VN sind zudem nicht der einzige Adressat religiöser Gemeinschaften in der internationalen Politik: Auch in anderen internationalen Organisationen wie der Weltbank oder der Europäischen Union bestehen Kommunikationskanäle und Formen der Zusammenarbeit zwischen re-

C. Baumgart-Ochse (✉)
Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung,
Frankfurt am Main, Deutschland
E-Mail: baumgart@hsfk.de

ligiösen Organisationen, Verwaltung und Politik. Die Formen der Partizipation religiöser Akteure sind mindestens so vielfältig wie ihre religiösen Hintergründe und reichen von öffentlichkeitswirksamen Kampagnen für bestimmte politische Ziele über Lobby-Arbeit und Politikberatung bis hin zu praktischer Entwicklungs- oder humanitärer Hilfe.

Dass Religion eine zunehmend bedeutungsvolle Rolle in der internationalen Politik einnimmt, ist auch in der Forschung kaum mehr umstritten (Bellin 2008; Philpott 2009). Während noch in den 1990er und 2000er Jahren die Rückkehr der Religion auf die internationale politische Bühne als unerwartete Entwicklung diskutiert wurde (Juergensmeyer 1993; Kepele 1994), sehen vielen Autoren inzwischen bereits das postsäkulare Zeitalter angebrochen: Nicht nur sind religiös motivierte Akteure aktiver und sichtbarer im Weltgeschehen, auch die normativen Prämissen einer globalen gesellschaftlichen Ordnung selbst sind im Wandel begriffen. Dass eine solche Ordnung notwendig dem westlichen Ideal einer liberalen, säkularen Gesellschaft nachgebildet sein soll, steht zunehmend in Frage. Religiöse und kulturelle Beweggründe für politisches Handeln gewinnen im Kontext der Globalisierung an Wichtigkeit und Legitimität, während der westliche Säkularismus seinen Rang als vermeintlich universelles Prinzip zu verlieren droht. Kritische Autorinnen und Autoren betonen, dass der Säkularismus letztlich selbst eine historisch kontingente Entwicklung der europäischen Moderne sei und ein bestimmtes politisches Programm verfolge: nämlich der vermeintlich rückwärtsgewandten, zur Gewalt neigenden Religion den säkularen Nationalstaat als Garanten für Frieden und Ordnung gegenüberzustellen (Cavanaugh 2009; vgl. auch Hurd 2008).

Obwohl die Debatte um den Begriff des Postsäkularen (Mavelli und Petito 2012) neue Impulse gesetzt hat, um die Bedeutung von Religion für die globale Politik in den Blick zu nehmen, ist das vielfältige Engagement glaubensbasierter Akteure in den Aushandlungen, Entscheidungsprozessen und in der Implementierung globaler Politik nur von wenigen Autorinnen und Autoren untersucht worden (vgl. aber Berger 2003; Thomas 2005; Bush 2007; Boehle 2010; Kippenberg et al. 2013). Nach wie vor dominiert in der Forschungsliteratur die Frage nach dem Zusammenhang von Religion, Gewalt und Konflikten. Dies erscheint umso mehr als ein Desiderat, als diese bislang übersehene Dimension transnationaler Religion sowohl in den IB als auch in der Religionsforschung an zentrale Themen und Fragestellungen der vergangenen Jahre anknüpft. In der IB-Forschung betrifft dies den Wandel des internationalen Systems: Im westfälischen Staatensystem waren die souveränen Nationalstaaten die einzig bedeutsamen Akteure. Doch angesichts entgrenzter Problemlagen in einer globalisierten Welt haben wir es inzwischen mit einem weitaus komplexeren Geflecht von neuen Formen des Regierens und der Kooperation zu tun, an denen intergouvernementale Organisationen, zivilgesellschaftliche Akteure

und private Wirtschaftsunternehmen in unterschiedlicher Intensität beteiligt sind. Staaten bleiben zwar nach wie vor die wichtigsten Akteure, doch sind sie längst nicht mehr allein auf internationaler Flur. Die mit dem Begriff *Global Governance* bezeichneten neuen Formen der Politikformulierung und Steuerung dienen gerade auch religiösen Akteuren als Gelegenheitsstruktur, um sowohl moralische als auch praktische Ressourcen einzuspeisen.

In der Religionssoziologie und Religionsforschung berührt das Thema religiöser Akteure in *Global Governance* die sehr interessante Forschung zur Transnationalisierung von Glaubensgemeinschaften, die von der IB-Forschung jedoch kaum wahrgenommen wird (siehe aber Haynes 2012). Diese deterritorialisierten Religionsgemeinschaften (Casanova 2007) widmen sich nicht allein innerreligiösen Angelegenheiten, sondern engagieren sich in einer Vielfalt von Themen und Problemen von öffentlich-politischem Interesse. Die von Casanova (1994) beschriebene Deprivatisierung von Religion, also das verstärkte Engagement religiöser Gemeinschaften in der politischen Öffentlichkeit, bleibt daher nicht auf nationale Gesellschaften beschränkt, sondern weitet sich auf den transnationalen Raum aus (Banchoff 2008a; Kippenberg et al. 2013).

Statt diese Pfade weiter zu verfolgen, verharrt die Literatur zu Religion und internationaler Politik indes in einem „methodologischen Nationalismus“ und widmet sich thematisch vor allem der Erforschung des behaupteten Zusammenhangs von Religion und Gewalt in Kriegen und Bürgerkriegen. Lediglich in der Literatur zu Terrornetzwerken wie Al Qaida wird der Blick transnational geweitet (Moghadam 2008; Haynes 2009). Auch die jüngsten Ansätze, Religion in die Theorien internationaler Beziehungen zu integrieren, blenden sowohl den Wandel des westfälischen Systems zu *Global Governance* als auch die Transnationalisierung und Deprivatisierung der Religionen weitgehend aus; sie operieren vielmehr innerhalb der traditionellen Theorieparadigmen wie Realismus, Liberalismus und Konstruktivismus (vgl. Fox 2009; Snyder 2011; Sandal und James 2011).

Dabei böten sich gerade zwischen den genannten jüngeren Forschungsfeldern Schnittmengen an, um das Zusammenspiel von Religion und Politik in den internationalen Beziehungen jenseits der staatszentrierten Erforschung von Krieg und Gewalt zu untersuchen und nicht zuletzt seine Auswirkungen auf die normative Grundlegung des globalen Regierens zu thematisieren. Im Folgenden sollen diese Schnittmengen ausgeleuchtet werden, um mögliche Anknüpfungspunkte und Interaktionen zwischen *Global Governance* und transnationaler Religion aufzufinden und begrifflich zu fassen und damit ein Instrumentarium bereit zu stellen, mit dem der neue religiöse Pluralismus (Banchoff 2007) in seiner Bedeutung für die globale Politik analysiert werden kann. Es soll darum gehen, Religion nicht länger

ausschließlich als ein Objekt von Regulierung und Steuerung anzusehen, sondern vielmehr ihre möglichen Beiträge zu *Global Governance* in den Blick zu nehmen.

2 Von internationalen Beziehungen zu *Global Governance*: Institutionelle und ideelle Gelegenheitsstrukturen für religiöse Akteure

John Gerard Ruggie (2004) hat den Wandel des internationalen Staatensystems in den vergangenen Jahrzehnten als „fundamental reconstitution of the global public domain“ bezeichnet,

away from one that equated the public with ‚states‘ and the interstate realm to one in which the very system of states is becoming embedded in a broader, albeit still thin and partial, institutionalized arena concerned with the production of global public goods. (Ruggie 2004, S. 500)

Hervorgebracht wurde dieser Wandel durch die wachsende Anzahl von Problemlagen, die nicht mehr von Staaten im Alleingang bewältigt werden können, weil sie grenzüberschreitend wirksam sind – so beispielsweise der Klimawandel, die globale Migration oder der transnational operierende Terrorismus. Die traditionelle Form des territorial abgegrenzten Regierens, die sich im westfälischen Staat konzentriert, weicht zunehmend neuen Formen der politischen Steuerung jenseits des Staates (Keohane und Nye 2000; Scholte 2002). Die Globalisierung hat in zahlreichen Politikfeldern die Zuständigkeit und Kompetenz des Staates herausgefordert und es notwendig gemacht, neue Formen der Steuerung und Bereitstellung öffentlicher Güter zu schaffen.

An diesen entstehenden Institutionen, Prozessen und Modi von *Global Governance* sind nicht mehr nur Staaten beteiligt, sondern viele weitere Akteure wie transnationale Unternehmen und zivilgesellschaftliche Gruppen, die ihre Expertisen, Ressourcen, aber auch moralische Autorität als Legitimationsquelle für *governance* bereitstellen (Wolf 2008) – darunter auch religiöse Gemeinschaften und Organisationen. Für sie bietet der „power shift“ (Mathews 1997) von Staaten zu privaten, nichtstaatlichen Akteuren eine Gelegenheitsstruktur, um sich in Debatten und Prozessen globaler Politik einzubringen. Das Konzept der Gelegenheitsstruktur entstammt der Forschung zu neuen sozialen Bewegungen und beschreibt beispielsweise die Öffnung von institutionellen Zugängen zu politischen Entscheidungsprozessen oder unerwartete Verschiebungen in politischen Allianzen – also

Gelegenheiten für soziale Bewegungen oder Organisationen zur Partizipation und Einflussnahme. Ursprünglich für neue soziale Bewegungen in nationalen Gesellschaften konzipiert,¹ ist dieses Konzept inzwischen sehr überzeugend auf den internationalen Raum ausgeweitet worden. Tarrow (2005) versteht den Wandel des internationalen Systems als eine Gelegenheitsstruktur für transnationale Aktivisten, weil die Dichte der Beziehungen zwischen Staaten, Regierungsbeamten, internationalen Organisationen und nicht-staatlichen Akteuren über die substaatliche, nationale und internationale Ebene hinweg stetig zunimmt:

In other words, internationalism today is complex, horizontal and vertical, offering a wide range of venues for conflict and reconciliation and allowing activists to leapfrog over the simple dichotomy of 'two-level-games'. (Tarrow 2005, S. 9; vgl. auch Adamson 2005)

Statt der traditionell hierarchischen Strukturierung des Regierens wird vermehrt auf kooperative Modelle gesetzt, in denen staatliche und nicht-staatliche Akteure in sogenannten öffentlich-privaten Partnerschaften agieren und Probleme bearbeiten (Mayntz 2005).

Wolf (2008, S. 235) unterscheidet bei diesen öffentlich-privaten Partnerschaften zwischen solchen, die vom öffentlichen Sektor dominiert werden, öffentlich-privater Ko-Regulierung sowie privater Selbst-Regulierung. Börzel und Risse (2005) fächern weiter auf in vier unterschiedliche Formen öffentlich-privater Partnerschaften, in denen private Akteure entweder Regeln und Standards definieren, diese implementieren oder operativ Dienste und Leistungen erbringen. Bei der *Kooperation* werden private Akteure vom öffentlichen Sektor in bestimmte Verhandlungen oder Prozesse eingebunden; *Delegierung* meint die Beauftragung privater Akteure mit Dienstleistungen oder Funktionen, die aber unter der Kontrolle staatlicher oder zwischenstaatlicher Organisationen verbleiben; *Ko-Regulierung* beschreibt die gleichberechtigte Kooperation von öffentlichen und privaten Akteuren. Die *private Selbstregulierung* schließlich findet ohne den Staat, aber im „Schatten seiner Hierarchie“ statt: Staatliche oder zwischenstaatliche Institutionen initiieren die Einigung zwischen privaten Akteuren auf gemeinsame Standards und Regeln, indem sie androhen, andernfalls selbst gesetzgeberisch tätig zu werden.

Neben diesen institutionellen Anknüpfungspunkten finden religiöse Gemeinschaften und Organisationen in den aktuellen Debatten um normative Fragen in den internationalen Beziehungen zudem ideelle Gelegenheitsstrukturen, ihre Ziele

¹ Diverse Studien haben das Konzept der Gelegenheitsstudien auch auf religiöse Bewegungen und Organisationen angewandt (vgl. Brocker 2004; Wiktorowicz 2004; Hagemann 2010). Zur theoretischen Auseinandersetzung siehe Wald et al. (2005); u. Zald und McCarthy (1998).

und Überzeugungen einzubringen. Im Zuge der Globalisierung ist nicht nur der Bedarf an Grenzen und Ebenen überschreitendem Regieren gewachsen. Vielmehr sind die Globalisierungsprozesse nicht zuletzt auch von der Suche nach normativen Antworten auf eine entgrenzte und zugleich enger zusammengerückte und vernetzte Welt geprägt. Von Bedeutung sind insbesondere zwei Diskussionsstränge, die eng miteinander verwoben sind und an die religiöse Gemeinschaften auf vielfältige Weise anknüpfen. Zum einen ist dies die Debatte um globale Gerechtigkeit, die sowohl in der politischen Philosophie geführt (Nardin 2006; Fraser 2008) als auch von einer breiten transnationalen Bewegung politisch vertreten wird (Steger und Wilson 2012). Die Verteilung von Ressourcen und Wohlstand, aber auch die Möglichkeit zur Teilhabe an Entscheidungsprozessen über diese Verteilung haben nicht länger allein den Nationalstaat als gesetzten Rahmen, sondern werden zu einer Herausforderung, die potenziell den ganzen Globus umfasst (Wisotzki 2013).

Praktisch gewendet äußert sich die Frage nach der globalen Gerechtigkeit im sogenannten „Humanitarismus“. Während im westfälischen Paradigma die Sicherheit und das Wohlergehen von Staaten im Zentrum der internationalen Politik standen, hat sich der Blickwinkel in den vergangenen Jahrzehnten zunehmend auf die Sicherheit und das Wohlergehen von Individuen verschoben – und das im globalen Maßstab, unabhängig von ihrer nationalen, ethnischen oder religiösen Zugehörigkeit. Humanitarismus beschreibt in diesem Kontext das Mitgefühl für den weit entfernten Anderen – über Grenzen und Kontinente hinweg. Dieses Mitgefühl drückt sich aus in einer Vielzahl von Handlungen: von humanitärer Nothilfe über Entwicklungshilfe und Menschenrechtsarbeit bis hin zu humanitären Interventionen und Krisenmanagement. Humanitarismus beschreibt somit

the worldview, aspirations, professional vocabularies and actions affirming the common dignity of humankind regardless of differences in race, gender, religion, national belonging, political creed, or any other accident of birth or contextual circumstance. (Belloni 2007, S. 451)

Im Kern dieser neuen transnationalen Ethik stehen die Menschenrechte: die Idee, dass alle Menschen eine inhärente Würde und Gleichwertigkeit besitzen und ihnen grundlegende Freiheiten und das Recht auf demokratische Selbstregierung zustehen, ganz gleich, ob sie unsere direkten Nachbarn sind oder in weit entfernten Ländern leben (Banchoff 2008b, S. 11).

3 Transnationalisierte religiöse Gemeinschaften

Dass die geographische Ausbreitung von Religionen in vielen Fällen nicht mit nationalstaatlichen Grenzen kongruent ist, sondern transnational ausgreift, ist natürlich keine neue Entwicklung. Die großen Glaubensgemeinschaften der Menschheitsgeschichte gehen der historischen Entstehung der Nationalstaaten seit dem 17. Jahrhundert weit voraus. Einige dieser Religionen lehrten und praktizierten zudem die Mission und Expansion über ihre Ursprungsorte hinaus – so der Islam seit dem 7. Jahrhundert oder das Christentum in der Zeit der Kreuzzüge und später in enger Verbindung mit dem europäischen Kolonialismus und Imperialismus (Barnett 2011). Der Nationalstaat selbst konnte im Grunde erst entstehen, als die weltliche Macht der Kirche im mittelalterlichen Europa am Übergang zur Neuzeit gebrochen wurde und die Differenzierung der Religion von den Sphären der Politik und der Wirtschaft einsetzte. Im Zuge dieser Entwicklung wurde die Religion der nationalstaatlichen Souveränität untergeordnet und von ihr reguliert; ihre transnationale Dimension wurde sukzessive nationalisiert. Für die Internationalen Beziehungen ist der Westfälische Frieden von 1648, der die Religionszugehörigkeit unter die Kontrolle der Fürsten stellt, das Datum, das diesen Übergang zu einem internationalen System souveräner Staaten symbolisiert.

Im Zeitalter der Globalisierung gewinnt der transnationale Charakter religiöser Gemeinschaften jedoch wieder an Bedeutung. Laut Casanova hat die Globalisierung sogar erstmals die Voraussetzungen dafür geschaffen, dass Religionen zu wahrhaft deterritorialisierten Gemeinschaften werden (Casanova 2007). Studien zu Migration und Transnationalität bestätigen diesen Befund. Zum einen haben sich die transnationalen religiösen Verbindungen durch den Austausch von Menschen, Gütern, Diensten und Informationen über Grenzen hinweg in den vergangenen Jahren enorm verdichtet: Migrant*innen pflegen ihre Kontakte zu Heimatgemeinden, Missionare reisen auf Kurzeinsätzen von Land zu Land, finanzielle und praktische Hilfe wird jenseits nationaler Grenzen geleistet, Bibeln, Filme oder Schriften werden global verteilt, halachische Ratschläge oder Fatwas per E-Mail, Twitter oder Facebook kommuniziert (vgl. Wuthnow und Offutt 2008).

Zum anderen haben moderne Kommunikationstechnologien und geographische Mobilität dazu beigetragen, dass weit verstreute Gruppen und Gemeinden einer Religion miteinander in Kontakt treten können. Auf diese Weise wird das Bewusstsein gestärkt, zu einer universalen Gemeinschaft zu gehören, die nationale Grenzen transzendiert (Beckford 2000; Levitt 2004). Solcherart gestärkte religiöse transnationale Identitäten lassen darauf schließen, dass Religionen auch in der

Zukunft eine bedeutende Rolle spielen werden, allen säkularistischen Unkenrufen zum Trotz. Casanova schreibt dazu:

ongoing processes of globalization are likely to enhance the re-emergence of the great 'world religions' as globalized transnational imagined religious communities. While new cosmopolitan and transnational imagined communities will emerge, the most relevant ones are likely to be once again the old civilizations and world religions. (Casanova 2007, S. 116 f.)

Diese Transnationalisierung von Religion ist von hoher Relevanz für *Global Governance* denn die sich formierenden transnationalen Gemeinschaften beschränken sich in ihren Zielen und Handlungen keineswegs auf innerreligiöse Fragen und Themen, sondern positionieren sich als öffentliche Religionen im politischen Raum. Augenfällig sind hier zunächst jene transnationalen Netzwerke, die sich einer radikalen anti-westlichen Position verschrieben haben und auch vor Gewalt nicht zurückschrecken, wie beispielsweise Al Qaida. Doch Terrornetzwerke wie die islamistische Al Qaida bilden nur einen kleinen Ausschnitt transnationaler Religion; daneben haben sich vielfältige Formen des religiösen Aktivismus herausgebildet, die sich insbesondere gegen die neoliberale Globalisierung wenden und die ökonomische und politische Marginalisierung großer Teile der Weltbevölkerung kritisieren und bekämpfen – allerdings weitgehend ohne Gewalt (Juergensmeyer 2005). Dieser religiöse Aktivismus, der in die entstehende transnationale Zivilgesellschaft eingebettet ist, bleibt dabei keineswegs frei von Friktionen und Konflikten: Die Pluralität des transnationalen Raums „entails difference as well as commonality with respect to epistemes, identities, and expectations, transnational civil society can be the site of conflict as well as cooperation“ (Hoerber Rudolph 1997, S. 2). In gleicher Weise identifiziert Banchoff (2008b, S. 5) einen neuen globalen religiösen Pluralismus, der sich vornehmlich ohne den Rückgriff auf physische Gewalt äußert, auch wenn er mitunter Konflikte und Streit beinhaltet.

4 Entwicklung, humanitäre Nothilfe, Menschenrechte: Wie religiöse Akteure *Global Governance* mitgestalten

Die oben beschriebenen Entwicklungen zeigen die Schnittstellen auf, an denen Religion und Politik in den internationalen Beziehungen ineinandergreifen können – und zwar über den viel diskutierten Zusammenhang von Religion, Krieg und Gewalt hinaus. Die in ihrer Transnationalität gestärkten, deprivatisierten religiösen

Akteure finden in den institutionellen und normativen Strukturen von *global governance* eine Gelegenheitsstruktur vor, die es ihnen erlaubt, sich in die Gestaltung globaler Politik einzubringen. Sie tun dies auf vielfältige Weise. Im Folgenden sollen zwei Felder globaler Politik knapp diskutiert werden, in denen sich transnational tätige religiöse Gemeinschaften und Organisationen engagieren: Entwicklungspolitik und humanitäre Nothilfe sowie Menschenrechtsschutz. Daneben gibt es viele weitere Themen,² in denen religiöse Akteure aktiv sind, so beispielsweise Frieden und Sicherheit, Umweltschutz und Abrüstung und Rüstungskontrolle. Als Illustration der These, dass transnationale religiöse Gruppen eine bedeutende Rolle als Beiträger zu *Global Governance* spielen, sollen die beiden Beispiele jedoch an dieser Stelle genügen.

4.1 Entwicklung und humanitäre Nothilfe

Religionen haben eine lange Tradition im Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit und Armut: „There is a depth of experience with poverty born of centuries of experience and reflection about social issues for both communities and individuals“ (Marshall 2008, S. 198). Diese Erfahrungen sind nicht ohne Ambivalenzen, denn nicht selten ging die Hilfe für die Marginalisierten und Armen mit fragwürdigen Methoden der Missionierung und politischen Machtambitionen einher (Barnett und Stein 2012). Im gegenwärtigen Feld der Entwicklungshilfe und der humanitären Nothilfe hat die missionarische Komponente zumindest für die großen etablierten religiösen Organisationen jedoch kaum mehr eine Bedeutung. Sie haben einen Prozess der Professionalisierung und Bürokratisierung durchlaufen und sich den Anforderungen eines Marktes angepasst, in dem eine Vielzahl säkularer und religiöser Organisationen um öffentliche Mittel konkurriert (Hopgood und Vinjamuri 2012). Insbesondere die großen christlichen Organisationen wie *World Vision* oder *Caritas Internationalis* zählen aufgrund dieser Anpassungen zu denjenigen Nichtregierungsorganisationen, mit denen andere staatliche und nichtstaatliche Institutionen häufig zusammenarbeiten.

Doch es sind nicht nur diese großen, global operierenden Organisationen, die in diesem Feld aktiv sind. Weltweit engagieren sich religionsbasierte Gruppen und Organisationen, um ihre seit Jahrhunderten überlieferten ethischen Prinzipien der Barmherzigkeit und Wohltätigkeit praktisch umzusetzen: Sie bieten Bildungsmöglichkeiten und Gesundheitsvorsorge, kümmern sich um Zugang zu sauberem Wasser und die Verteilung von Nahrungsmitteln, geben Hilfe zur

² Siehe dazu auch die Beiträge von Gebhardt, Stobbe und Glaab im vorliegenden Band.

Selbsthilfe (Clarke 2006). Allein in den USA lassen sich interreligiöse, christliche (katholische, protestantische, evangelikale, afroamerikanische Kirchen, historische Friedenskirchen, orthodoxe und ökumenische Bewegungen), jüdische, islamische, buddhistische, hinduistische und Baha'i-Organisationen unterscheiden (Marshall et al. 2007). Und auch im arabischen Raum nimmt die Zahl glaubensbasierter Organisationen zu, die religiös motivierte Hilfe für Bedürftige auch jenseits nationaler Grenzen leisten.

In den Fokus der Aufmerksamkeit schaffen es jedoch in der Regel nur die großen Organisationen. Sie erzielen eine potenziell globale Reichweite und verfügen über Milliardenbudgets für ihre Arbeit, die sie teils aus Spenden, teils aus öffentlichen Mitteln finanzieren. Sie verfolgen grob umrissen zwei Strategien: Zum einen treten religiöse Nichtregierungsorganisationen in der Entwicklungszusammenarbeit und der humanitären Nothilfe häufig gemeinsam mit anderen zivilgesellschaftlichen Akteuren als Normunternehmer auf, die auf Missstände aufmerksam machen wollen und bestimmte politische Ziele propagieren und nicht zuletzt in ihren eigenen Religionsgemeinschaften für deren Unterstützung werben. Insofern nehmen sie zwar lediglich die Rolle von Lobbyisten und Kommunikatoren ein und fallen streng genommen noch nicht unter die Definition der öffentlich-privaten Partnerschaften wie sie von Wolf (2008) oder Börzel und Risse (2005) konzeptionalisiert werden. Dennoch zeigen Kampagnen wie die Forderung nach Schuldenerlass für die ärmsten Länder der Welt – benannt „Jubilee 2000“ nach einem biblischen Konzept aus der hebräischen Bibel – dass religiöse Akteure in der Lage sind, breit zu mobilisieren und dadurch Einfluss auf politische Entscheidungen zu nehmen. Die Schuldenreduktion für arme Länder war bereits seit den 1970er Jahren ein viel diskutiertes Thema gewesen, doch erst die moralisch-religiöse Rahmung durch das NRO-Netzwerk Jubilee 2000, an dem sehr viele religiöse NRO beteiligt waren, brachte den Durchbruch (Busby 2007). Ähnlich aktiv sind religiöse Organisationen aktuell in der Unterstützung der Millennium-Entwicklungsziele (*Millennium Development Goals*, MDGs): Abschaffung von extremer Armut, universale Grundschulbildung, Geschlechtergleichheit und die Stärkung von Frauen, Reduzierung der Kindersterblichkeit, Verbesserung der Müttergesundheit, Kampf gegen AIDS und andere Krankheiten, ökologische Nachhaltigkeit und globale Partnerschaften für Bildung. Obwohl es über einzelne der Ziele durchaus Streit und Unstimmigkeiten zwischen den verschiedenen religiösen Akteuren gibt, dienen die MDGs dennoch als starkes normatives Bindeglied sowohl zwischen religiösen Akteuren als auch zwischen ihnen und säkularen zivilgesellschaftlichen Gruppen.

Die zweite Strategie dieser Organisationen ist ihr eigentliches Kerngeschäft, nämlich die operative Arbeit in Entwicklungsländern und Krisengebieten. In diesem Bereich sind religiöse NRO in der Tat ein Teil von öffentlich-privaten

Religionen - Global Player in der internationalen Politik?

Werkner, I.-J.; Hidalgo, O. (Hrsg.)

2014, VIII, 251 S. 1 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-04939-3