

**Zeitschrift:** Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

**Herausgeber:** Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

**Band:** 108 (2014)

**Artikel:** Religionswissenschaft im Teststand der Praxis : Beiträge zur interdisziplinären Forschung und Beratung

**Autor:** Friedli, Richard

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-545029>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 10.04.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Religionswissenschaft im Teststand der Praxis. Beiträge zur interdisziplinären Forschung und Beratung

Richard Friedli

Mit Peter Weidkuhn, Ethnologe aus Basel, dem Altphilologen Walter Burkert aus Zürich, Carl-A. Keller, Religionsgeschichtler in Lausanne, dem Basler Theologen Fritz Buri und Pfarrer Werner Sommer aus Aarberg haben wir 1977 die *Schweizerische Gesellschaft für Religionswissenschaft (SGR)* gegründet. Als Gründungs- und Vorstandsmitglied der SGR habe ich bis zu meiner Emeritierung 2006 unmittelbar erfahren, wie sich das Profil der Religionswissenschaft an den Schweizer Universitäten entwickelt und diversifiziert hat. Dabei war die Auseinandersetzung um die institutionelle Verankerung der Religionswissenschaft zwischen kirchlicher Theologie und sozialer Kulturwissenschaft in der Universitätslandschaft das zentrale Thema. Äusserst intensiv wurde dabei darüber debattiert, wie das jeweilige Selbstverständnis der Theologie und der Religionswissenschaft – inhaltlich und methodologisch differenziert – charakterisiert werden kann. Inzwischen hat der *global turn* solche lokalen Debatten weitgehend relativiert.

In den vergangenen Jahrzehnten wurde auch immer wieder über den erkenntnistheoretischen Status der Religionswissenschaft als reine Grundlagenforschung und als praxisorientierte Wissenschaft diskutiert. Nicht zuletzt unter dem politischen Druck, die Nützlichkeit von Budgetanträgen öffentlich legitimieren zu müssen, entwickeln sich aber mehr und mehr zwischen diesen beiden akademischen Lagern produktive Kooperationsmodelle. Ich erfahre analoge akademische Transitionen auch auf dem Feld der internationalen Friedens- und Konfliktforschung, worauf ich mich seit Jahren – und in Synergie zur Religionswissenschaft – bewege.

*Gesellschaft und Religionswissenschaft*

Im erwähnten akademischen Paradigmenwechsel spiegelt sich ein geopolitischer Gesellschaftswandel wieder. Die Nachbarschaft mit islamischen Gemeinschaften in Europa und die wirtschaftlichen, touristischen und kulturellen Netzwerke mit Indien, China und Japan verlagern den Fokus der Wahrnehmung und schärfen den Blick für die Differenz. Dieser Kulturwandel wirkt sich auf die Religions-Theorien und auf die Definition von Religion aus. Denn es wird in diesen ausereuropäischen, nachkolonialen Räumen evident, dass sich die Bereiche von Gesellschaft, Kultur und Religion verschieden zum Okzident deklinieren lassen, – wenn sie denn überhaupt voneinander getrennt werden können. Die gängigen Definitionen von Religion, worin das Heilige und das Profane funktional voneinander abgehoben werden, erweisen sich dann als christlich-okzidentale *survivals*, die global nicht generalisiert werden können.<sup>1</sup>

Ähnliche Erfahrungen und Beobachtungen gehören aber auch in Westeuropa zur privaten und öffentlichen Alltagsroutine. Denn «Religion» ist konkret mit den jeweiligen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Lebensräumen und Rahmenbedingungen unentwirrbar vernetzt, – auch wenn im säkularisierten okzidentalen Kontext der soziale Faktor «Religion» funktional ausdifferenziert werden kann. Und es ist theoretisch vertretbar, in der gesellschaftlichen Gesamtkonfiguration die Beobachtung, Analyse und Deutung von spezifisch «religiösen» Tatsachen auszusortieren. Zur Debatte steht aber, inwiefern solche sektoriell angelegte Beobachtungs- und Vorgehensweisen transkulturell und weltweit anwendbar oder bloss für okzidentale Geschichtszusammenhänge griffig sind.

Für die Religionswissenschaft geht es also darum, in einer jeweiligen Gesellschaft, worin Kultur, Moral, Religion und Tradition als ein «fait social total» ineinander verschlungen sind, spezifisch «religiöse Tatsachen» kohärent zu erfassen und zu interpretieren – die Pagode, das Ahnenritual, der orthodoxe Priester, die katholische Ordensfrau, die Fatwa, die Taufe, das hinduistische Wiedergeburtmodell, die Heilige Schrift, die tibetischen Höllenvorstellungen, die Funktion des Dalai Lama, die westliche Yoga-Praxis. Selbstverständlich gilt dabei die gleiche Methodologie und Hermeneutik sowohl für die «reine» als auch für die «angewandte» Religionswissenschaft. Die praxisorientierte religionswissenschaftliche Disziplin wendet dabei die Daten der Grundlagenforschung – analog zur praktischen Psychologie, zur angewandten Politologie oder zur praktischen Ethik – auf die soziale Wirklichkeit an: sie übernimmt die Forschungsergebnisse der philologisch, historisch und kulturwissenschaftlich arbeitenden Religionsfor-

<sup>1</sup> Die hier angesprochenen religions- und gesellschaftswissenschaftlichen Diskussionen und Kontroversen lassen sich bilanzierend nachverfolgen in William E. Arnal/Russell T. McCutcheos, *The Sacred Is the Profane. The Political Nature of «Religion»*, Oxford/New York 2013; Antonius Liedhegener/Andreas Tunger-Zanetti/Stephan Wirz (Hg.), *Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld*, Zürich/Baden-Baden 2011; Benson Saler, *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Leiden 2000.

schung, erweitert und komplexifiziert sie aber. Die praxisorientierte Religionswissenschaft berücksichtigt dabei die aktuelle Gesellschaftsentwicklung und geht auf ihre sozio-politischen Herausforderungen ein. Die Ergebnisse aus der Grundlagenforschung werden dabei aktualitäts- und zukunftsbezogen neu konfiguriert. Die wissenschaftliche Arbeit wird somit – zusätzlich zum abstrakten Beschrieb – aus der Perspektive ihrer sozialen Relevanz konzipiert. Die ReligionswissenschaftlerInnen gehören dann zu mobilen interdisziplinären und projektbezogenen Netzwerken, in denen sie mit Fachleuten sowohl aus den Kultur- als auch aus den Naturwissenschaften kooperieren. In Projekten aus Bereichen wie z.B. Klima, Entwicklung, Nachhaltigkeit, Frieden, Migration, Altersvorsorge sind sie mit Fachleuten aus Soziologie, Wirtschaft und Politik oder aus Geographie, Biologie, Demographie und Ökologie engagiert.<sup>2</sup>

In den Werkzeugkasten des praktischen Religionswissenschaftlers gehören deshalb Sozial- und Kommunikationskompetenz ebenso sehr wie Risikobereitschaft und gesellschaftliche Verankerung. Dadurch werden die Ergebnisse aus der historisch und gegenwartsbezogenen systematisch arbeitenden Religionswissenschaft in die öffentliche Meinungsbildung und Entscheidungsprozesse integriert. Das heisst aber nicht, dass die praxisbezogene Religionswissenschaft konkrete Handlungsanweisungen erteilen würde, sie stellt vielmehr den gesellschaftlichen Entscheidungsträgern, die sich in den Bereichen wie z.B. Schule, Wirtschaft, Migration, Familie oder Gesundheit bewegen, jene religions- und kulturbezogenen Daten und Interpretationen zur Verfügung, die zur Gestaltung von multikulturellen und interreligiösen Gesellschaften relevant sind. Denn die Entwicklungen innerhalb der sich globalisierenden Welt wirken sich unweigerlich auch auf die lokalen Lebensbedingungen aus. In den radikalen und rasanten sozialen Mutationen geht es ja nicht nur um den internationalen Austausch von materiellen Waren und elektronischen Informationen, sondern auch um die Durchmischung von «fremden» Verhaltensweisen, «importierten» Werten, «nicht-christlichen» Lebensweisen und «aggressiven» Weltbildern. Begriffe wie Globalisierung, Interkulturalität, Synkretismus oder Transkulturation und Säkularisierung charakterisieren solche Mutationen.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Die Themenfelder und die Methodologie-Ansätze von praxisbezogener Religionswissenschaft sind übersichtlich dargestellt in: Michael Klöcker/Udo Tworuschka (Hg), *Praktische Religionswissenschaft. Ein Handbuch für Studium und Beruf*, Köln/Weimar/Wien 2008. Udo Tworuschka gilt im deutschsprachigen Raum als Pionier der angewandten Religionswissenschaft.

<sup>3</sup> Im Rahmen des Graduiertenkollegs über «Cultural Encounters» wurde 2011 an der Universität Rostock im Symposium die Thematik «Agents of Transculturation – Border-Crosser, Mediators, Go-Betweens» bearbeitet. In meinem Beitrag habe ich die beschreibende kultur-anthropologische Kategorie «Transkulturation» erweitert und reflektiere über die Bedingungen von aktiver Transkulturation-Praxis: Richard Friedli, *Conflict Transformation with Religious Dimensions. Three Case Studies of Transcultural Mediation*, in: Jobs Sebastian/Gesa Mackenthun (Ed.), *Agents of Transculturation: Border-Crossers, Mediators, Go-Betweens*, Rostock 2013, 219–242. Klaus Hock beschreibt «Transkulturation», in: Michael Stausberg, *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2012, 435–448.

*Religionen im Gesellschaftswandel*

Im globalisierten Umfeld erhalten die Religionen also nicht nur eine verstärkte Präsenz in den Medien, sondern auch ein unumgängliches politisches Gewicht. In jeder Tageszeitung finden sich Berichte über islamische Salafisten in Afrika, militarisierte buddhistische Mönche auf Sri Lanka, katholische Opus Dei-Rechtsradikale in Lateinamerika oder nationalistische Hindutva-Anhänger im Norden Indiens. Auf der akademischen Tagesordnung der Religionswissenschaft sind solche tagespolitische Problemlagen und öffentlichen Herausforderungen omnipräsent. War die Religionsgeschichte an den Universitäten bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts noch vor allem ein Terrain für hochspezialisierte Sprachwissenschaftler oder ein Vorbereitungskurs für Missionare an Theologischen Fakultäten, so hat sich die Religionswissenschaft im politischen Kontext des 21. Jahrhunderts zu einer bedeutsamen Disziplin innerhalb der Kultur- und Politikwissenschaften entwickelt.

Die nicht-okzidentalen Entscheidungsträger haben – während der oft blutigen Entkolonialisierung-Epoche – von ihrer politischen Selbständigkeit, religiösen Eigenständigkeit und mentalen Unabhängigkeit Besitz ergriffen. Die «heidnischen» Menschen sind jetzt nicht mehr Bekehrungsobjekte für Missionare und Entwicklungshelfer des christlichen *Way of Life*, sondern autonome und eigenverantwortliche Gestaltungskräfte. Selbstverständlich sind solche kollektive Entwicklungsprozesse und soziale Transitionen nicht konfliktfrei. Struktureller *Social-Change* verläuft nicht linear und zielgerichtet, sondern in vieldimensionalen, diffusen, widersprüchlichen und oft gewaltsamen Suchbewegungen. Noch komplexer sind gesellschaftliche Transformationen, wenn darin religiös begründete Traditionen – wie z.B. im hindu-buddhistischen Konflikte auf Sri Lanka – involviert sind.

Gerade in theopolitischen Konflikten können kulturanthropologisch und religionssoziologisch trainierte *Go-Betweens*, *Facilitators* oder *Mediators* als Dolmetscher, Interpreten oder Berater an der Lösungssuche teilnehmen. So wird im «Religion-Politics-Conflict» (RPC)-Desk des Eidgenössischen Departements für auswärtige Angelegenheiten (EDA Bern) und an der Fachstelle «Culture and Religion in Mediation» (CARIM) im Zentrum für Sicherheitsstudien an der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich, in denen ich mitarbeite, der Faktor «Religion» in die politische Analyse und in die Kooperation vor Ort einbezogen.<sup>4</sup> Prinzipiell geht es dabei nicht darum, zwischen den richtigen und den falschen «religionistischen» Vorgehensweisen zu unterscheiden, sondern vielmehr darum, gemeinsam deren religiös motivierten Handlungs-Grammatiken zu

<sup>4</sup> Eine signifikante Zwischenbilanz über Forschung und Praxis, wie sie in den beiden Teams CARIM (ETH Zürich) und RPC (EDA Bern) organisiert wird, findet sich in der Sondernummer von *Politorbis*, Zeitschrift zur Aussenpolitik, Nr 52 (2/2011), Bern 2011: Religion in Conflict Transformation, ed. by Simon J.A. Mason/Damiano A. Sguitamatti. Vgl. auch: Owen Frazer, CARIM: Die Mediation von Konflikten mit religiösen Dimensionen, in: Bulletin zur Schweizerischen Sicherheitspolitik, 2013, 146–152.

analysieren. Dabei folgen wir dem interreligiösen *cultural-linguistic approach*, den der lutherische Theologe George A. Lindbeck 1984 in *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*<sup>5</sup> entwickelt hat. Gemäss dieser Methodologie erbringen Verhandlungen, die von dogmatisch fixierten Lehrsätzen und ihren orthodoxen Systemen ausgehen, keinen konkreten Beitrag zur Konfliktlösung. Sie verhärten vielmehr die gesellschaftlichen Fronten. Denn für dogmatisch argumentierende Konfliktpartner wäre ja die einzig akzeptable «Lösung» die Bekehrung zum eigenen Standpunkt. Es ginge dann nicht um «Dialoge», sondern um doppelte Monologe – um «Duologe». Deshalb wird vielmehr nach den kulturell-linguistischen Bedingungen und funktionalen Grammatiken gesucht, die sich in den jeweiligen ideologischen Positionen artikulieren. Dadurch wird die Opposition versachlicht und kann der «Dialog in der Praxis» gefördert werden. Nicht der theoretische Dialog zwischen Doktrinen wird gesucht, sondern die gemeinsame Praxis, nicht die kohärente Orthodoxie, sondern die konstruktive Diapraxis.

Die praxisorientierte Religionswissenschaft arbeitet immer öfters nach den Regeln dieser Grammatik. Die Qualitätsmassstäbe für die Methodologie der Diapraxis sind bspw. Kommunikationsfluss, Entspannung von konfliktiven Situationen, zwischenmenschliche Qualität, menschenrechtliche Standards, Konfliktverminderung oder Bereitschaft für Reconciliation. Solche Baustellen, auf denen Religionswissenschaft und Friedensforschung interdisziplinär kooperieren, bezeichnet Klaus Hock als «engagierte Religionswissenschaft».<sup>6</sup> Ihre Geographie ist vielgestaltig. Hier einige Forschungs- und Arbeitsfelder:

#### *Migration – ein Beispiel von struktureller Gewalt*

Globalisierungs-Prozesse lösen oft individuelle und kollektive Spannungen aus, die plakativ mit «*Clash of Civilizations*» charakterisiert worden sind. Die analytische Genauigkeit und die politischen Risiken der Rede vom «Kampf der Kulturen», die vom amerikanischen Politologen Samuel P. Huntington geprägt wurde, werden kontrovers diskutiert. Tatsache aber ist, dass die globalen Veränderungen zu vielgestaltigen – politischen, wirtschaftlichen und klimatischen – Spannungen geführt haben. Die interkontinentalen Migrationsbewegungen sind davon ein Ausdruck. Diese führen oft zu kollektiven Verunsicherungen, sozialen Verwerfungen und handfesten Konflikten.<sup>7</sup> Solche sozio-kulturelle Spannungen und Ängste, die z.B. in der Schweiz zwischen Flüchtlingen und Ortsbewohnern ent-

<sup>5</sup> George A Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Louisville, Kentucky 2009. Jean-Nicolas Bitter, Leiter des PRC-Desk, entwickelt Lindbeck's «linguistic-culturalist approach» weiter in Jean-Nicolas Bitter, *Les Dieux embusqués. Une approche pragmatique de la dimension religieuse des conflits*, Genève/Paris 2003.

<sup>6</sup> Klaus Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002, 170, vgl. auch 186–192.

<sup>7</sup> Zu diesen geopolitischen Transitionen und Risiken: Ulrich Beck, *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie*, Frankfurt a. M. 2002 und Ulrich Beck, *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt a. M. 2007.

stehen, sind im Nationalen Forschungsprogramm *Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft* (NFP 58: 2007–2011) nuancenreich beschrieben worden. Die Annahme der Anti-Minarett-Initiative durch die Schweizerbürger (2009) oder die Forderung nach einem Burka-Verbot durch die Mehrheit der Tessiner Stimmbürger (2013) dokumentieren diesen angespannten öffentlichen Kontext unmissverständlich.

Die damit provozierten Konfrontationen zwischen «Wir» und «Sie» können sich *religionssoziologisch* dramatisch auswirken. Symptome davon sind soziale Verhaltensweisen, die als «fundamentalistische» Ghettobildung, «fanatische» Dämonisierung oder «dogmatische» Verhärtung bezeichnet werden können. Der norwegische Friedensforscher Johan Galtung charakterisiert solche sozio-politische Reaktionen und kollektive Pathologien als Symptome des DMA-Syndroms.<sup>8</sup> Darunter versteht er die individuelle und öffentliche mentale Konfiguration von dogmatischen Verhärtungen (D), dualistischen Moral-Forderungen (M) und apokalyptischen Drohbildern (A). Solch emotionale Gesamteinstellungen seien in der Überzeugung verwurzelt, im Unterschied zu den fremden «Anderen» einem «auserwählten Volk» anzugehören. Und dieser Einstellungskomplex provoziere im öffentlichen Raum Verhaltensweisen, die von Misstrauen, Ausgrenzungen und Konflikten geprägt sind. Das führe zur «Gewalt in den Strukturen».

Die Validität und Praktikabilität von Johan Galtungs Entschlüsselungs-Modell wird von Fachleuten sowohl in der Friedensforschung als auch in der Religionswissenschaft kontrovers diskutiert. Denn die komplexen geopolitischen Machtkonstellationen und ihre ökonomisch-finanziellen Interessen würden damit moralisiert und auf sozialpsychologische Nebenfaktoren reduziert, die nicht operationalisierbar seien, so das Gegenargument.<sup>9</sup>

### *Entwicklungszusammenarbeit – Beispiel «Familienpolitik»*

Die Forderung nach internationaler Kooperation, um die UNO-Millenniums-Entwicklungsziele zu erreichen, hat zu einem – und da ist jetzt die Bezeichnung korrekt – «Zusammenstoss der Zivilisationen» geführt. Die regional und kultu-

<sup>8</sup> Zur differenzierten Analyse des Gewalt-Phänomens – als «persönliche Gewalt», als «strukturelle Gewalt» und «kulturelle Gewalt» – hat Johan Galtung in den *Peace Studies* den Begriff «Tiefenkultur» eingeführt: Johan Galtung, *Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur*, Opladen 1998, 151–153; Johan Galtung, *Globalizing God. Religion, Spirituality and Peace*, Kolofon Press 2008, 47–50, 89–107. Um die Operationalisierbarkeit dieses Analyse-Werkzeugs zu steigern, habe ich vorgeschlagen, «Tiefenkultur» als gesellschaftliches Interface von fundierenden Narrativen, sozialen Plausibilitäten und kollektivem Gedächtnis zu komplexifizieren: Richard Friedli, *Versöhnung ohne Kapitulation. Ein Werkstattbericht über Transitional Justice und Versöhnungsrituale*, in: Mariano Delgado (Hg.), *Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen*, Stuttgart 2012, 345–359.

<sup>9</sup> Sein Ansatz wird bereits 1974 vom französische Polemologen Gaston Bouthoul als *pacifisme incantatoire* charakterisiert, der allen ein schlechtes Gewissen mache, aber keine praktischen Lösungsansätze zur Verfügung stelle: Gaston Bouthoul, *La Paix (Que sais-je? 1600)*, Paris 1974, 101; vgl. 95–105.

rell verschiedenen Verständnisse, Normen, Strategien und Ziele von dem, was als menschliche Entwicklung angemahnt wird, führen oft zu ethischen und religiösen Missverständnissen zwischen den Entwicklungshelfern aus dem säkularisierten Okzident und den «Partnern» in Asien, Lateinamerika und Afrika. Denn für letztere sind die religiösen, oft schamanisch geprägten Weltbilder für die tägliche Daseins-Meisterung konstitutiv. Deshalb wird das «nördliche» Angebot der Entwicklungszusammenarbeit von den «südlichen» Adressaten oft als persönlich aggressiv und als gesellschaftlich zerstörerisch wahrgenommen – wenn nicht als neo-kolonialistische Arroganz abgelehnt.<sup>10</sup> So geschehen an den Erdgipfeln der Vereinten Nationen zu den Menschenrechten (1993 in Wien), zur Bevölkerungsentwicklung (1994 in Kairo) und zu den Frauenrechten (1995 in Peking). Damals wurden alle Familienplanungsprojekte, die von den UNO-Fachstellen für Bevölkerung, Gesundheit, Ernährung oder Alphabetisierung entwickelt worden sind, von vatikanischen und islamischen Diplomaten als «atheistische Angriffe» auf ihre traditionellen, religiös fundierten Verständnisse von Familienmodell, Frauenrolle und Kindersegen dezidiert zurückgewiesen. Es handle sich um einen Angriff auf die Schöpfungsordnung und um den Versuch, die gottgewollte Autorität des Mannes zu untergraben. Während der Debatte wurde die Geburtenplanung sogar als Mord eingestuft. In der UNO-Arena hat sich somit – unter der Führung von römisch-katholischen Vatikan-Diplomaten und Vertretern islamischer Regierungen – ein dramatischer «Clash of Civilizations» ereignet.

Um solche Kultur-Konflikte im Raum der internationalen Familienpolitik möglichst aufzufangen, organisieren UNO-Entwicklungsagenturen und transnationale NGOs interkulturelle Workshops und interreligiöse Weiterbildungsprogramme zu Themen wie «Familie und Frieden», «Gender und Frauenrechte», «Frauen und nachhaltige Entwicklung». Darin werden traditionale und moderne Familien-Modelle analysiert und evaluiert, die sich im Kontext der rapiden Verstärkung, unter den modernen Arbeitsbedingungen und in den omnipräsenten Säkularisierungs-Prozesse anpassen müssen. Solche gesellschaftliche Modifikationen sind tiefgreifend und deshalb oft den Formen von persönlicher und struktureller Gewalt ausgesetzt. Davon sind die «Ehrenmorde» ein dramatischer Ausdruck. Die traditionellen religiösen Standards können also auf die gesellschaftlichen Entwicklungen – je nach dem Verhalten der religiösen Institutionen und den Interessen der politischen Führung – sowohl sozial-revolutionär als auch fundamentalistisch-konservativ reagieren. Oft sind die Ergebnisse aber politische Kompromisse, worin zwar der Konsens über Werte wie Gleichheit und Freiheit proklamiert wird, der politische Dissens über die praktischen Lösungen und Strategien aber weiter besteht. Die belgische Politologin Chantal Mouffe bezeichnet solche Übergangslösungen als «konfliktualen Konsens».<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Vgl. etwa Axelle Kabou, *Et si l’Afrique refusait le développement*, Paris 1991, oder Dambisa Moyo, *Dead Aid. Why Aid is Not Working and How There is Another Way for Africa*, London 2009.

<sup>11</sup> Chantal Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a. M. 2007, 69 (dialogische versus agonistische Demokratie) und 158 (Grenzen des Pluralismus), vgl. 69–72.

Solche pragmatische Vorgehensweisen könnten darin bestehen, die ideologischen und religiösen Differenzen provisorisch in Klammer zu setzen, aber technisch miteinander darüber zu verhandeln, wie die menschlichen Grundbedürfnisse nach Überleben, Gesundheit, Entwicklung und Sicherheit transkulturell garantiert und implementiert werden können. Aber auch solche diapraktische Problemlösungsmodelle sind – wie es die erwähnten Familien-Kontroversen an den UN-Erdgipfeln gezeigt haben – diffizil. In solchen Gremien sind Mediations-Fachleute engagiert, die verantwortungsethisch mit politischen und religiösen Entscheidungsträgern nach praktischen Lösungen suchen. Dabei kommt ihre Rolle als Kultur-Übersetzern und Religions-Dolmetscher zum Tragen.

### *Friedenspraxis als Gewaltverminderung*

Für Fachleute in *Peace Studies* galten die Religionen bisher vorwiegend als Objekte ihrer Untersuchungen.<sup>12</sup> So werden in der Frieden- und Religionsforschung heute weltweit vor allem islamistische Bedrohungsszenarien und djihadistische «Terrorakte» untersucht und beschrieben. Selten wird jedoch gefragt, wie solche fundamentalistische Mentalitäten und fanatische Verhaltensweisen zu kooperativen Formen der Konfliktlösung transformiert werden könnten. Oder wie politikwissenschaftlich trainierte Fachleute und Mediatoren – oft in Kooperation mit *Faith Based Organizations (FBO)* und mit religiösen NGO's – in ihrer Vermittlertätigkeit den Faktor Religion aktiv berücksichtigen könnten? Angeregt von solchen Fragestellungen erarbeiten gegenwärtig Expertinnen und Experten am bereits erwähnten «Religion-Politics-Conflict»-Desk im Eidgenössischen Aussendepartement in Bern und im «Culture and Religion in Mediation»-Programm an der ETH Zürich gemeinsam einen Leitfaden über *Religion in practice: exploring the understandings of religion that underpin conflict transformation interventions*.

Dass Fachpersonen aus der Religionswissenschaft und der Friedensforschung interdisziplinär zusammenarbeiten, ist keine Ausnahme mehr. So nimmt bspw. – um im europäischen Kontext zu bleiben – eine solche friedenspolitische und kulturwissenschaftliche Wende im Zentrum für Friedensforschung und Friedenspädagogik (ZFF) an der Alpen-Adria-Universität (AAU) Klagenfurt-Graz-Wien Form an. Mit dem Konzept «*Culture of Peace*» wird diese Konvergenz konkret bezeichnet. Mit «*Culture of Peace*» sind nicht moralische Appelle für eine «*Cul-*

<sup>12</sup> In Peter Schlotter/Simone Wisotzki (Hg.), *Friedens- und Konfliktforschung* (AFK: Arbeitsgemeinschaft für Friedens- und Konfliktforschung: Friedensschriften 35), Baden-Baden 2011 scheint im ausführlichen Stichwortregister (451–464) der Begriff «Religion» oder «Religionen» nicht auf. Bemerkenswert ist dabei, dass dieser «Stand der Friedens- und Konfliktforschung» (9, vgl. 9–45) «unter dem Vorzeichen des 40. Jahrestages der Gründung der AFK» (7) erstellt worden ist. Dass der Faktor «Religionen» neulich konstitutiv und aktiv zur Friedensforschung gehört, ist daraus ersichtlich, dass am AFK Jahreskolloquium 2014 (3–5. April 2014 in Schwerte) ein religionssoziologischer Panel angeboten wird, den der neu eingerichtete Arbeitskreis «Kultur und Religion» zum Thema «Religion zwischen Inklusion und Exklusion: kultursensible Mediation» gestaltet hat.

ture for Peace» gemeint, sondern vielmehr das Projekt einer interdisziplinär arbeitenden akademischen Forschungs- und Unterrichtseinheit. Im universitären Fächerkatalog situiert sich dieser Studienbereich zwischen «Internationale Beziehungen» und «Sozial-Psychologie». <sup>13</sup>

Zu einer so verstandenen «Friedenskultur» gehören auch tiefenkulturelle Dimensionen. Den Begriff «Tiefenkultur» hat der bereits erwähnte norwegische Friedensforscher Johan Galtung zu Beginn der universitären Friedensforschung in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts als analytische Kategorie in die Konflikt- und Friedensforschung eingeführt. Dabei versteht er *Deep Culture* nicht essentialistisch – etwa als eine Art von Container, der mit unbewussten Erinnerungen, Stereotypen oder moralischen Zwängen angefüllt wäre. Vielmehr wird – wie schon gesagt <sup>14</sup> – die tiefenkulturelle Komponente einer Tradition als ein *historisches Interface* verstanden, auf dem (1) die fundierenden Mythen und Narrative einer Gesellschaft, (2) ihre sozialen Plausibilitäten und (3) das kollektive Gedächtnis interagieren. Normalerweise führen diese drei Bereiche zu ausbalancierten Lebensräumen. Diese latente gesellschaftliche Kombinatorik nimmt aber oft die Gestalt von «kultureller Gewalt» an, wodurch konkrete «Strukturen von Gewalt» (wie z.B. das Machtgefälle zwischen Mann und Frau in den biblischen Schöpfungsberichten, das hinduistische Kastensystem oder die Tutsi-Hutu-Lebensstruktur in Rwanda) legitimiert werden. Die «persönliche Gewalt» ist davon eine Manifestation. Dabei definiert Johan Galtung den Begriff «Gewalt» als Interventionen, wodurch Menschen daran gehindert werden, sich so zu entfalten, wie es in ihrem jeweiligen historischen Kontext möglich wäre. <sup>15</sup> Solche öffentlich tradierte und individuell verinnerlichte Zwangsmechanismen und Normendiktate werden durch kulturelle und religiöse Überlieferungen legitimiert. Auf der Agenda der Friedensforschung werden deshalb die Beobachtung und Analyse von solchen religions- und kulturvermittelten Daten zu bedeutsamen Werkzeugen, damit gesellschaftliche Konflikt-Phänomene nicht nur oberflächlich wahrgenommen, sondern auch von Grund auf analysiert werden können. Die praxisorientierte religionswissenschaftliche Kooperation kann deshalb nicht auf eine manipulative *Social Engineering*-Technik reduziert werden, sondern ist vielmehr eine Form von Bürger-Verantwortung. Wie solche Optionen in der

<sup>13</sup> Vgl. Vikorija Ratkovic/Werner Wintersteiner (Ed.), *Culture of Peace. A Concept and A Campaign Revisited* (Yearbook Peace Culture 2010), Klagenfurt/Celovec 2010.

<sup>14</sup> Oben, Anm. 8. Die Kategorie «Tiefenkultur» hat Dieter Senghaas öfters kritisch begutachtet. Seine aktuelle Position findet sich im Beitrag «Lehrstücke für Friedensgestaltung» in: Petra Bleisch/Andrea Rota (Hg.), *Frieden als Beruf. Beiträge der Religions- und Friedensforschung. Festschrift für Richard Friedli zu seinem 75. Geburtstag* (Culturel 3), Zürich 2012, 69–80, bes. 78–80.

<sup>15</sup> So in einer seiner grundlegenden Schrift: Johan Galtung, *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung* (rororo aktuell 1877), Reinbek bei Hamburg 1975, 9: «Gewalt liegt dann vor, wenn Menschen so beeinflusst werden, dass ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung». Vgl. 9–31: Kommentare (aktuell-potentiell), typologischen Differenzierungen (persönlich-strukturell; manifest-latent) und historischen Anwendungen (Rahmenbedingungen).

«Friedensstadt Linz» kreativ umgesetzt werden, ist kürzlich ausführlich in der Festschrift für Kollegen Reiner Steinweg behandelt worden – von öffentlichen Lesekreisen über internationale Strassenmusik bis zu interkulturellen Quartier-Debatten.<sup>16</sup>

Mit den drei erwähnten Problemfeldern Migration, Entwicklungszusammenarbeit und Friedenspraxis habe ich konkrete Forschungs- und Lehr-Bereiche bezeichnet, wo die Religionswissenschaft einen gesellschaftspolitischen Beitrag erbringt. Die so verstandene «angewandte» Religionswissenschaft bleibt aber akademisch solide Religionsforschung. Praxisbezogene Religionswissenschaft ist nicht etwas Fachfremdes, das dem je individuellen moralischen Gewissen, dem journalistischen Flair oder der Initiative von einzelnen Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftlern überlassen ist. Vielmehr erfordert die Komplexität der oben angesprochenen Problem- und Forschungsfelder von den Akteuren neben dem akademischen Fachwissen noch weitere komplementäre Kompetenzen.

#### *Methodologische Koordinaten der angewandten Religionswissenschaft*

Die «praktische» Religionswissenschaft umfasst sehr komplexe Vorgehens- und Arbeitsweisen. Als Konvergenzwissenschaft arbeitet sie nämlich ähnlich interdisziplinär wie z.B. Biologie, Medizin oder Werkstoffwissenschaft, für welche die «reine» Grundlagenforschung in Chemie und Physik konstitutiv als Basiswissen vorausgesetzt ist. Für den Forschungs- und Studien-Bereich der «angewandten Religionswissenschaft» erachte ich folgende vier Kompetenzfelder als unverzichtbar: (1) lokale Religionsgeschichte, (2) lösungsorientierte Sozialwissenschaft, (3) interdisziplinäre Vorgehensweise und (4) Polit-Beratung.

*Religionsgeschichtliche Kompetenzen:* Für die angewandte Religionswissenschaft erachte ich – in Ergänzung zu den allgemeinen religionswissenschaftlichen Kenntnissen – religionsgeschichtliche Kompetenzen als inhaltliches Sockelwissen: einerseits die detaillierte Kenntnis von mindestens einer religionsgeschichtlichen Tradition in ihrer geographischen Ausprägung und andererseits die offiziellen und lokalen Sprachen (z.B. im kaukasischen Aserbeidschan-Kontext: einerseits die arabische Korankennntnis und andererseits den Aseri-Dialekt). Mit Hilfe dieser Geschichts- und Sprachkompetenzen können ReligionswissenschaftlerInnen ihren Beitrag zur Beobachtung, Analyse und Mediation auf den jeweiligen lokalen und regionalen Problemfeldern erbringen. Denn die konkreten gesellschaftlichen Prozesse und Konflikte sind das Ergebnis von ebenso vielen individuellen und kollektiven Verunsicherungen und Traumata, die ich oben als tiefenkulturelle Konfiguration bezeichnet habe. Dadurch kann das jeweilige

<sup>16</sup> Vgl. Marcel Baumann u.a., Friedensforschung und Friedenspraxis – Ermutigung zur Arbeit an der Utopie. Reiner Steinweg zum 70. Geburtstag, Frankfurt a. M. 2009.

Konfliktpotential als eine konstruierte Wirklichkeit interpretiert werden, worin sich die fundierenden religiösen Traditionen mit ihren historischen Einschätzungen und postkolonialen Verhaltensweisen artikulieren. In der gleichen komplexen Tiefenkultur lassen sich aber neben den tradierten Vorurteilen auch offengebliebene Verhandlungsräume und authentische Versöhnungskompetenzen freilegen. In kontextuell eingebetteten, kultur- und religionssensiblen Prozessen lassen sich dann eventuell soziale Initiativen entwickeln, worin aggressiv abgeschottete Religions- und Kulturtraditionen das Risiko eingehen, sich auf verhandlungsoffene Umgangsformen einzulassen. In der Ritual-Forschung werden dazu die Ausdrucksformen und die Phasen untersucht, wonach z.B. mit Hilfe von sorgfältig gestalteten Modellen der Übergangsgerechtigkeit (transitional justice) eine Kultur der «Versöhnung ohne Kapitulation» ermöglicht wird. Der Religionssoziologe Victor Turner hat solche Aushandlungsräume als die Zwischen-Zeit der «Liminalität» bezeichnet – zwischen dem chaotischen Konflikt und dem entfeindeten Neubeginn.<sup>17</sup>

*Empirische Sozialwissenschaften:* Das Stichwort «Versöhnung ohne Kapitulation» spricht sozial-politische Bereiche an, worin die religionssoziologische Interpretationen einen «praktischen» Mehrwert erbringen können. Ein solcher Mehrwert ist aber nicht sicheres Ergebnis. Seitdem ich nämlich im Rwanda-Genozid 1994 vor zwanzig Jahren sowohl unter den Opfern und als auch unter den Tätern befreundete Menschen weiss, die ich seit 1966 als ihr ehemaliger Professor für Entwicklungsethik an der Nationaluniversität Rwandas in Butare/Rwanda gekannt habe, bin ich sehr vorsichtig mit theoretischen Methodendiskussionen und moralischen Beurteilungen geworden. Umso mehr gilt für mich, dass interdisziplinär und interkulturell arbeitende Forschungs- und Arbeits-Teams die Fähigkeit besitzen sollten, empathisch und kultursensibel auch mit äusserst komplexen Situationen umzugehen. Im Zusammenhang mit dem Rwanda Genozid werden international mehr als ein Dutzend Entschlüsselungs-Ansätze diskutiert – von der belgischen Kolonialpolitik und katholischen Missionierung über die Demographie und den Fall der Berliner Mauer bis zur Gehorsamskultur.

*Interdisziplinäre Methodologie:* Die sachgerechte Beurteilung, umsichtige Evaluation und lösungsorientierte Beratung auf solch komplexen religionspolitischen Feldern setzten interdisziplinäre Kooperationen voraus. Dabei sind Fachleute aus den Bereichen Soziologie, Kultur-Anthropologie, Demographie, Politologie und

<sup>17</sup> Vgl. Friedli, Versöhnung ohne Kapitulation (wie Anm. 8), 345–359. Auf dem internationalen Feld der Vergangenheits-Arbeit (Deal with Past) hat Mô Bleeker, eine ehemalige Studentin, eine grosse Kompetenz erworben und reflektiert sie methodologisch weiter: Mô Bleeker, Vers une anthropologie de la reconciliation, in: Bleisch/Rota, Frieden (wie Anm. 14), 81–97. Vgl. auch Brian Cox, Faith Based Reconciliation, Santa Barbara 2011. Brian Cox leitet das *International Center For Religion and Diplomacy* (ICRD, Washington DC). ICRD hat von 2000–2007 in Kashmir ein grenzüberschreitendes Versöhnungsprojekt animiert (<<http://ircd.org/rp13>>).

interkultureller Kommunikation unumgängliche Partner. Ihre kombinierten Beiträge, deren Lösungsvorschläge sie reziprok gewichten, können nachhaltige Ergebnisse generieren. Unter solchen Vorzeichen forschen und arbeiten bspw. die MitarbeiterInnen des interuniversitäre *Zentrums für Religion, Wirtschaft und Politik* an der Universität Luzern, das sich in Lehre und Forschung solch komplexen gesellschaftlichen Herausforderungen stellt.

*Forschung und Beratung im Team:* Die integrierte Herangehensweisen an vieldimensionale gesellschaftliche Gegebenheiten, wie ich sie oben angesprochen habe, bringt es mit sich, dass der religionswissenschaftliche Beitrag nur in der *cross-fertilization* mit anderen Fachleuten geleistet werden kann. «Teamarbeit» ist nämlich nicht der individuellen Initiative anheimgestellt. Noch weniger ist Teamarbeit eine moralischen Einladung. «Arbeiten im Team» ist vielmehr die strukturelle Voraussetzung und das konstitutive Prozedere, um öffentliche Projekte und Herausforderungen nachhaltigen Lösungen zuführen zu können. Die Religionswissenschaftler kooperiert dabei nicht nur mit SozialwissenschaftlerInnen, sondern auch mit den politischen Entscheidungsträgern und zivilgesellschaftlichen Akteuren. Sie ist somit Partnerin im «Raum des Verhandeln», worin für die menschlichen Grundbedürfnisse nach optimalen Antworten gesucht wird.<sup>18</sup>

Die intellektuelle Askese, um während solchen Forschungs- und Anwendungsphasen die eigene interessengeleiteten Bindungen zu kontrollieren, ist für alle Beteiligten eine persönliche Herausforderung. Denn zusätzlich zu ihren Sach-Kompetenzen sind Charakterzüge wie luzide Selbstwahrnehmung, waches Selbstmanagement, Analyse der subjektiven kulturellen Bedingtheiten und «Relativierung» der eigenen religiösen Optionen die unabdingbare Voraussetzung, um das Gelingen von Projekten zu garantieren.<sup>19</sup>

Das MAS-Programm «*Conflict-Transformation and Peace*» hat an der *World Peace Academy* (WPA – akkreditiert durch die Universität Basel) solche sachbezogene und persönliche Parameter kombiniert. Die darin involvierten Studierenden mit beruflichen Erfahrungen vor Ort, deren Herkunft von Afghanistan über Nigeria bis nach Kolumbien reicht, werden deshalb grundsätzlich in drei Bereichen trainiert: (1) Friedens-Theorien und Analyse von Konfliktfeldern, (2) Persönlichkeitsbildung und (3) die Gemeinschaft der Studierenden als *Peace-Laboratorium*. Dieses Laboratorium ist insofern «vor Ort» gegeben, als die Studierenden in einem Studentenhaus wohnen. Dadurch durchmischen und überlagern sich im gemeinsamen Alltag banale interkulturelle und religiösen Herausforde-

<sup>18</sup> Unter diesen Voraussetzungen arbeitet an den Universität Basel, Luzern und Zürich unter der Leitung von Daria Pezzoli-Olgiati das Team des Zentrums für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP). Vgl. oben Anm. 1.

<sup>19</sup> Exemplarisch stuft ich in diesem Zusammenhang das Engagement des texanischen Pastors Bob Roberts aus der evangelikalen Kirchentradition ein, der sich bei seinem friedenspädagogischen Engagement mit den Hamas im Gaza-Streifen nichts anderes wünscht, als dass er selber als «bekehrt» wahrgenommen wird. Vgl. sein Interview «Connecting Evangelical Christians ans Conservative Muslims», in: *Politorbis* (wie Anm. 4), 77–83.

rungen: Koch- und Essgewohnheiten, Abfall-Entsorgung, Gewalt-Traumata, Betroffenheit durch die aktuellen Ereignissen in ihrer Heimat, Kulturschock von religiösen und säkularen Mentalitäten, konkrete Gender-Fragen, ererbte Kolonialvergangenheit oder zeitgenössische Musikstile. Das sind ebenso viele Konfliktherde. Durch das Persönlichkeits-Training, welches von zwei Fachpersonen angeboten wird, sollen die Studierenden befähigt werden, mit solchen Differenzen konstruktiv umzugehen.<sup>20</sup>

### *Spiritualität, Religion und Religionswissenschaft*

Dieses «*Peace-Laboratorium*», das als konstitutives Element in das MAS-Programm eingebaut war, wird sowohl in der akademischen Religionswissenschaft als auch in der traditionellen Friedensforschung kontrovers diskutiert. Neulich hat aber der amerikanische Friedensforscher John Paul Lederach in seiner wegweisenden Publikation über «*Moral Imagination*» die «Entscheidung, wie wir in der Welt stehen» als Spiritualität beschrieben. Dabei versteht er «Spiritualität» nicht als eine spezifisch religiöse oder theologische Option, sondern vielmehr als ein Charakterzug von Fachleuten, die enttäuschungsfest in der Friedensforschung tätig sind.

Ein solcher Arbeitsstil ist nicht völlig neu. Bereits an der dritten Vollversammlung der *World Conference of Religions on Peace* von 1979 in Princeton/USA waren wir in einer interreligiösen Arbeitsgruppe damit beschäftigt, «Spiritualität» religionsübergreifend als Motivation zum Friedensengagement zu definieren. An diesem internationalen Workshop haben auch Delegierte aus den konfuzianischen, islamischen und buddhistischen Traditionen Chinas teilnehmen können, welche die chinesische Kulturrevolution und ihre antireligiösen Verfolgungen miterlebt hatten. Während einer Woche haben fünfzehn Religions-Delegierte an einer konsensfähigen transreligiösen Definition von «Spiritualität» gearbeitet. Das Ergebnis, das der Vollversammlung von mehr als 800 ReligionsvertreterInnen vorgelegt wurde, war: «Spiritualität verstehen wir als das Bewusstsein von Verantwortung, welches in einer absoluten Betroffenheit verwurzelt ist». «Spiritualität» wird also nicht privat-mystisch definiert, sondern als eine verantwortete soziale Praxis, die sich ohne Wenn und Aber engagiert.<sup>21</sup> Der Grund einer solch bedingungslosen Betroffenheit – *ultimate concern* – wurde aber nicht definiert, denn die inhaltliche konkrete Bezeichnung für eine solch absolut verbindliche und verbindende Referenz ist je nach Tradition verschieden – Gotamo der Buddha, Jesus der Christus, der lebenspendende Allah, das fundierende Tao, die unantastbare Menschenwürde oder die global verbindlichen Menschenrechte.

<sup>20</sup> An der WPA habe ich 2009–2013 das Modul *Religions – Conflict Potential and Conciliation Competencies* unterrichtet. Von Herbst 2012 bis Sommer 2013 habe ich deren akademische Leitung verantwortet. Die WPA ist im Juli 2013 wegen finanziellen Engpässe von der Schweizerische Friedensstiftung *Swisspeace* übernommen worden.

<sup>21</sup> Vgl. das Kurzprotokoll in Richard Friedli, *Spiritualität und Friedensarbeit*, in: Maria Alberta Lückner (Hg.), *Den Frieden tun. Die 3. Weltversammlung der Religionen für den Frieden*, Freiburg/Basel/Wien 1980, 65–86.

Die existenzielle Qualität und die ethisch-religiösen Begründungen für das öffentliche Engagement wurde an der WCRP 1979 Weltversammlung nicht diskutiert. Zwei Kommentare können aber die transreligiöse Definition von «Spiritualität» noch verdichten: Die chinesische Delegation hat während den Debatten um die «spirituelle Dimension» grossen Wert darauf gelegt, dass – aus Achtung vor dem Engagement der Arbeiterklasse – zur «absoluten Betroffenheit» nicht nur die Horizonte der traditionellen Religionsgemeinschaften benannt werden sollen, sondern auch das maoistische Weltbild von einer erhofften Gesellschaft, worin es keine Ausbeutung des Proletariats mehr geben wird. Ein weiterer Kontrapunkt wurde von der japanischen Delegation gesetzt: Sie hat in einem Minderheitsantrag festgehalten, dass «Spiritualität» ein Wert in sich sei, der nicht instrumentalisiert werden dürfe – auch nicht für Friedensarbeit.<sup>22</sup>

Es bleibt die Vorgabe, dass Mediatorinnen und Mediatoren im Prozess der Konflikt-Transformation spirituellen Fähigkeiten aktivieren: Vertrauenswürdigkeit, kreativer Intelligenz, gesundem Menschenverstand, Belastungsfähigkeit, Resilienz und Sinn für Humor. Die amerikanischen Mediatoren Daniel Bowling und David Hoffman fassen den Mediationsprozess – im *mediative space* – so zusammen: *Bringing Peace into the Room – den Frieden mit in den Raum bringen*.<sup>23</sup> Die Arbeit am Frieden beginnt also vor der Friedensarbeit. Damit zeichnet sich eine friedenspädagogische Wende ab. Entscheidend sind in der konkreten Mediation nicht die Kenntnisse über technische Verhandlungsabläufe, Konflikt-Theorien oder Analysen über Formen des Gesellschaftswandels. Diese sind zwar als Fach-Kompetenzen vorausgesetzt, auf dem Terrain ist aber der Lebensstil massgeblich – die Spiritualität des Mediators. Auch hier gilt – um es pointiert zu formulieren: die sanften Einstellungen und Vorgehensweisen (*soft skills*) werden zu den entscheidenden «harten» Fachkompetenzen (*hard skills*).

### *Religionswissenschaftliche Agenda zu Beginn des 21. Jahrhunderts*

Die Anwendungs- und Berufsfelder für Fachleute in angewandter Religionswissenschaft sind konturenreich und oft unerwartet. Davon habe ich bereits mehrere erwähnt. Andere dürften überraschend sein. Etwa das Projekt, möglichst alle Schweizer Polizisten für ihre Arbeit auf dem multikulturellen und interreligiösen Feld in «sozialen Kompetenzen» weiterzubilden (2014ff). Oder: die unter US-Militärseelsorgern – die «Unified Command Chaplains» – öffentlich intensiv geführte Diskussion, wie weit sie befähigt werden müssen, Truppen-Kommandeure über den Religions-Faktor bei militärischen Interventionen beraten zu können.

<sup>22</sup> Die *Comments by the Japanese Committee of WCRP* zum Bericht der Arbeitsgruppe «Spiritualität» findet sich in Homer A. Jack (Ed.), *Religion in the Struggle for World Community. Unabridged Proceedings of Third World Conference on Religion and Peace (WCRP III)*, Princeton, New Jersey, 29 August/7 September 1979, New York 1980, 265–266.

<sup>23</sup> Daniel Bowling/David Hoffman, *Bringing Peace into the Room: The Personal Qualities for the Mediator and Their Impact on the Mediation*, in: *Negotiation Journal*, January 2000, 5–28.

Ja, sie fragen sich noch radikaler, ob sie in besetzten Gebieten interreligiöse Begegnungen – wie 2007 in Bagdad der *Iraqi Inter-Religious Congress* im Einverständnis mit General Petraeus – anregen und fördern könnten.<sup>24</sup>

Ohne hier im Rahmen dieses Beitrags solche internationale Themenbereiche, die erst andiskutiert werden, weiter zu vertiefen, erwähne ich noch einige lokale Gesellschafts-Bereiche, auf denen die angewandte Religionswissenschaft Themenfelder für Forschung und Beratung erhalten dürfte.

*Schule:* Der mentale und soziale Gesellschaftsumbau, wodurch nationale und regionale Werte- und Religionsformen auf globalisierte Solidarität-Erwartungen ausgeweitet werden, geschieht bekanntlich nicht problemlos. Deshalb werden neue Inhalte, Lernziele und Funktionen der Schule europaweit kontrovers diskutiert. Es geht dabei um die geeignete Schulform, den neuen Lernbereich über Kulturen, Lebensgestaltung, Ethik und Religionen so zu vermitteln, dass darin zwar die lokalen gesellschaftlichen Traditionen berücksichtigt werden, dabei aber – wie es neulich der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte formuliert hat – «die Darstellung der Religionen objektiv, kritisch und pluralistisch» gestaltet wird.

Dazu hat in der Schweiz mit dem oben erwähnten Nationalen Forschungsprogramm NFP 58 zu *Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft* (2012) fundierte Materialien und Entscheidungskriterien bereitgestellt. Deren Ergebnisse über «die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt» wurden im *Lehrplan 21* pädagogisch zu stufengerechten Lern- und Unterrichts-Einheiten umgesetzt und 2013 ins Konsultationsverfahren geschickt. Darin ist vorgesehen, für alle Schüler verbindliche Kurse zu *Ethik, Kulturen und Religionen* anzubieten. Der ähnlich konzipierte *Plan d'Etudes Romand (PER)* wird in der Westschweiz seit 2010 in den Primarschul-Zyklen unterrichtet. In diesen neuen Programmen erhalten die «transversalen Kompetenzen» eine grosse Bedeutung. Dadurch soll die neue Generation befähigt werden, sowohl ihre Selbstwahrnehmung zu bestärken als auch die interkulturelle Kommunikationsfähigkeit zu erhöhen, das interreligiöse Zusammenleben konfliktfrei zu gestalten, tolerante Umgangsformen zu erlernen und aktive Demokratie einzuüben.

*Gesellschaft:* Öffentliche Akteure, die in kulturell und religiös durchmischten Institutionen arbeiten, benötigen neue Kompetenzen und Werkzeuge. Ihre Grundausbildung wird deshalb durch Weiterbildung in sozialen Kompetenzen ergänzt. Darin nehmen die religionswissenschaftlichen und kulturanthropologischen Angebote einen bedeutsamen Platz ein. Ich denke an die Ausbildung von Pflegefachleuten im Spital, an Polizei- oder Gerichtsbeamte, an Verantwortliche im

<sup>24</sup> Eine Sondernummer der *The Review of Faith & International Affairs*, April 2010, ist dieser Thematik der Armee-Seelsorger gewidmet – z.B.: John W. Brinsfield, *The U.S. Military Chaplaincy, Then and Now* (17–24); John D. Carlson, *Cashing in on Religion's Currency?: Ethical Challenges for a Post-Secular Military* (51–62); Miroslav Volf, *Agents of Peace in Theaters for War: Rethinking The Role of Military Chaplains* (33–41).

Bereich der Migration oder an SozialarbeiterInnen. Mit Experten im Schweizerischen Katastrophenhilfe Corps haben wir bspw. – als Nacharbeit zum Tsunami 2004 – an der Fachhochschule für Gesundheit «La Source» in Lausanne Totenliturgien zu entwerfen versucht. Dabei sind zwei Sequenzen von Zeremonien vorgeschlagen worden: ein erstes transreligiöses Rituale unmittelbar nach Naturkatastrophen, um Epidemien zu verhindern, und – zeitlich verschoben – ein vertieftes interreligiöses Rituale für die Verstorbenen, worin sich die einzelnen betroffenen Familien und Religionsgemeinschaften gemeinsam, aber religionsspezifisch ausdrücken konnten.

So werden also Themen wie «Kulturen und Ethik» oder «Religionen und Normen» zu Pfeilern von entsprechenden Lern-Kurrikula. In diesem Kontext ist es bezeichnend, dass die Schweizerische Gesellschaft für Religionswissenschaft für ihre Jahrestagung 2013 die Thematik «Wiederbelebung des Todes: Religionen und Krankheit, Alter, Sterben» gewählt hat. Oder in der *Ecole Romande d'Aspirants de Police (ERAP)* in Neuenburg und im Diplom-Kurrikulum für Polizeioffiziere werden ab 2013 Module über «Kulturen und Normen» angeboten, worin öffentliche oder private Konflikte (wie z.B. die Durchsetzung von Schulvorschriften, dramatische Reaktionen auf verletzte Familienehre oder die Lebensformen der Roma) praxisbezogen analysiert werden. Die Bereiche dessen, was gesellschaftlich nicht-verhandelbar ist, und die Räume dessen, wo kulturspezifische Verhaltensformen akzeptiert sind, werden politisch kontrovers, aber umsichtig ausgehandelt. Religionswissenschaft wird dabei zur Polit-Beratung eingeladen und übernimmt öffentliche Verantwortung.

*Kirchen:* Weltweit bewegen sich protestantische, katholische, orthodoxe oder evangelikale Kirchen in oft dramatischen Gesellschaftsprozessen zwischen Tradition und Modernität, Religiosität und Säkularität. Einige Stichworte können solche innerchristliche Transitionen andeuten: neue wertkonservative Glaubensgemeinschaften und säkulare Freidenker-Gruppen, charismatische Aufbrüche, afrikanische, asiatische und lateinamerikanische Migrations-Gemeinden in Europa. Sie bewegen sich in Übergängen und Mischformen zwischen Säkularisierung und Traditionalismus, zwischen kirchlicher Institution und religiösem Patchwork, zwischen öffentlicher Frömmigkeit und Atheismus. Die weltweiten Kontroversen in den christlichen Konfessionen im Zusammenhang mit der sakramentale Segnung von gleichgeschlechtlichen Ehen oder um die Ordination von Frauen zu Priesterinnen und Bischöfinnen illustrieren, wie dramatisch solche Transitionen sein können. Mit ähnlichen Pro- und Contra-Argumenten wird in buddhistischen Gemeinschaften um die Ordination von Nonnen und in islamischen Gemeinschaften um die Imam-Funktion von Frauen als Vorbeterinnen debattiert. Es handelt sich also nicht ausschliesslich um innerkatholische bzw. innerprotestantische theologische Kontroversen, sondern vielmehr um religionssoziologische Symptome von globalen gesellschaftlichen Transitionen.

*Medien:* Fachpersonen aus den religionswissenschaftlichen Bereichen könnten in solchen Kontexten interkulturelle Interpretations-Angebote und transkulturelle Vergleichspunkte erarbeiten. Dadurch bieten sie Diskussions-Beiträge zur öffentlichen Meinungsbildung an. Selbstverständlich werden ihre Interventionen und Entschlüsselungs-Modelle in der politischen Arena kontrovers diskutiert. Expertenwissen steht oft gegen Expertenwissen. Das gehört aber zur «Arbeit am Begriff». Auf dem globalisierten Feld sind solche Debatten unumgänglich, damit die vieldimensionalen Problemlagen sowohl für die breite Öffentlichkeit wie auch für die politischen Entscheidungsträger nachvollziehbar werden. Das bedeutet – wie ich es bereits oben vorgeschlagen habe –, dass in universitären Berufungs- und Habilitationsverfahren neben den Forschungsergebnissen und Publikationslisten der Kandidatinnen und Kandidaten auch ihre Kommunikations- und Medienkompetenz gewichtet werden muss.

*Politik:* Weitere Problembereiche, zu deren Lösung die praxisorientierte Religionswissenschaft beratend beitragen kann, sind die lokalen und globalen Herausforderungen, die zum Arbeitsfeld von Politikern, Diplomaten und Militärs gehören. In diesem Zusammenhang hat die ehemalige Aussenministerin der USA, Madeleine K. Albright, in ihrem selbstkritischen Rückblick über «*Gott, Amerika und die Weltpolitik*» ausführlich und dezidiert dargelegt, warum zur Lösung der komplexen Probleme, die sich heute stellen, neben Juristen, Wirtschaftsfachleuten und Militärberater auch ReligionswissenschaftlerInnen als Experten beigezogen werden müssen.<sup>25</sup> In diesen interdisziplinär angelegten Berater-Teams ist es ihre Aufgabe, in aktuellen politischen Ereignissen die religionsgeschichtlichen und kulturanthropologischen Vorgaben und Kontexte freizulegen. Bedeutsam ist auch ihr Beitrag, verantwortungsethische Kriterien an die Entscheidungsfindung vorzulegen.

#### «Dritter Raum» als Horizont

Zusammenfassend halte ich fest, dass die angewandte Religionswissenschaft – wie jede andere Wissenschaft – empirisch, kritisch und lösungsorientiert arbeitet. Und gerade deshalb ist sie auch wertorientiert. Die Fachleute, die im religionswissenschaftlichen Laboratorium interdisziplinär zusammenarbeiten und gemeinsam – sei es in der Grundlagenforschung oder sei es in Lehre und Beratung – nach verantwortbaren Lösungsansätzen suchen, verstehen sich deshalb nicht als rigide Sozialtechnologen, sondern arbeiten nach der «Versuch-und-Irrtum»-Methodologie. Und sie sind sich bewusst, wie komplex die politisch-wirtschaftlich-religiöse Realität ist, worin sie sich bewegen. Denn sie wissen, dass der «Dritte Raum» – ein *third place*, wie ihn der indische Anthropologe Homi K. Bhabba bezeichnet<sup>26</sup> – erst noch zu gestalten ist – sowohl dialogisch wie auch diapraktisch.

<sup>25</sup> Madeleine K. Albright, *Der Mächtige und der Allmächtige. Gott, Amerika und die Weltpolitik*, München 2006, z.B. im Kapitel «Glaube und Diplomatie»: 85–100.

<sup>26</sup> Homi K Bhabba, *The Location of Culture*, Routledge, New York 1994.

*Religionswissenschaft im Teststand der Praxis. Beiträge zur interdisziplinären Forschung und Beratung*

Während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben sich auch für die Religionswissenschaft die Themenfelder und Methodologien stark entwickelt – und zwar sowohl für die historische und die empirische Grundlagenforschung als auch für ihre Praxisorientiertheit. Der Autor – Mitgründer 1977 der *Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft* – nimmt an diesen Prozessen auch nach seiner Emeritierung 2006 teil. Er legt davon im Artikel unter vier Gesichtspunkten Rechenschaft ab: (1) die Religionen im globalisierten Gesellschaftswandel (Migration, Entwicklungszusammenarbeit, Peace Research), (2) die interdisziplinäre Vorgehensweise (integrierte Kombination von Religionsgeschichte, empirische Sozialwissenschaft und Beratung), (3) eine tragfähige Spiritualität (säkular oder religiös) und (4) eine mögliche Agenda zu Beginn des 21. Jahrhunderts: für die Schule (transversaler Bereich: Kulturen, Religionen, Ethik) oder für die Gesellschaft (Weiterbildung in multikulturellen Kompetenzen für Pflegepersonal, Polizisten, Entwicklungsfachleute, Diplomaten).

Religionswissenschaft – Globalisierter Gesellschaftswandel – Interdisziplinarität – Spiritualität – multikulturelle Kompetenzen.

*La science des religions à l'épreuve de la pratique. Contributions pour la recherche et la consultation interdisciplinaires*

Au cours de la deuxième moitié du 20ème siècle, les champs thématiques et les méthodologies se sont développées de manière considérable également pour la science des religions – aussi bien pour la recherche fondamentale historique et empirique, que pour son orientation pratique. L'auteur – co-fondateur de la *Société suisse pour la science des religions* en 1977 – participe à ces processus aussi après son éméritat en 2006. Il en rend compte dans cet article sous quatre perspectives: (1) les religions en prise à la mutation globale de la société (migration, collaboration en matière de développement, Peace Research), (2) la procédure interdisciplinaire (combinaison intégrée de l'histoire des religions, science sociale empirique et conseil), (3) une spiritualité solide (séculaire ou religieuse) et (4) un possible agenda au début du 21ème siècle: pour la formation (domaine transversal: cultures, religions, éthique) ou pour la société (formation continue dans des compétences multiculturelles pour le personnel soignant, les policiers, les spécialistes en matière de développement, les diplomates).

Science des religions – mutation globale de la société – interdisciplinarité – spiritualité – compétences multiculturelles.

*Le scienze religiose alla prova della pratica. Contributi per la ricerca interdisciplinare e la consulenza*

Durante la seconda metà del 20esimo secolo anche per le scienze religiose i campi tematici e le metodologie si sono fortemente sviluppati – e questo sia per le ricerche storiche ed empiriche che per il loro orientamento pratico. L'autore – cofondatore nel 1977 dell'*Associazione svizzera per le scienze religiose* – prese parte a questo processo anche dopo la sua nomina a professore emerito nel 2006. Nell'articolo l'autore rende conto di questo sviluppo attraverso 4 punti di vista: (1) le religioni nelle trasformazioni sociali globali (migrazione, aiuto allo sviluppo, peace research); (2) il metodo interdisciplinare (combinazione integrata di storia religiosa, ricerca sociale empirica e consulenza); (3) una spiritualità solida (secolare o religiosa) e (4) una possibile agenda d'inizio 21esimo secolo: per la scuola (ambito trasversale: cultura, religione, etica) o per la società (perfezionamento nelle competenze multiculturali per il personale paramedico, la polizia, gli specialisti dell'aiuto allo sviluppo e per i diplomatici).

Scienze religiose – trasformazioni sociali globali – interdisciplinarità – spiritualità – competenze multiculturali.

*Religious science and the challenges of practice. Contributions to interdisciplinary research and counselling*

In religious science, the thematic areas of interest and the methodologies moved forward strongly during the second half of the twentieth century, both for its historical and empirical basic research and in its orientation to practice. As a co-founder of the *Schweizerische Gesellschaft für Religionswissenschaft* (1977), I have been heavily involved in these processes and continue to be so, despite my official retirement in 2006. In this paper I offer an account of these developments from four perspectives: (1) religions in the context of global societal change (migration, cooperation for development, peace research), (2) the interdisciplinary approach (integrating religious history with empirical sociology and counselling), (3) a sustainable form of spirituality for the future (secular or religious) and (4) a possible agenda for the beginning of the 21st century: for public education (a transversal domain including cultures, religions and ethics) and for society in general (continuing education for multicultural competences for the caring professions, the police, development specialists, diplomats).

Religious science – global social change – interdisciplinarity – spirituality – multicultural competences.

*Richard Friedli*, Prof. em., Dr., Faculty of Arts and Humanities, Universität Fribourg, Lehrstuhl Religionswissenschaft.

