

VERSÖHNUNG OHNE KAPITULATION

Ein Werkstattbericht über Transitional Justice und Versöhnungsrituale

Von Richard Friedli, Universität Freiburg/Schweiz

Für den Ethnologen Claude Lévi-Strauss besteht das Metier der Kulturanthropologen darin, den Werkzeugkasten (*boîte à outils*) und die Gebrauchsanweisungen (*modes d'emploi*) bereitzustellen, womit Kulturen und Religionen analysiert, konstruiert oder umgebaut werden können. Im folgenden Werkstattbericht werden daraus zwei Instrumente vorgestellt, mit denen die Transformation von Konflikten - seien sie sozialen, politischen oder religiösen Ursprungs – bearbeitet werden können: (1) die Phasen der transformativen Gerechtigkeit (*transitional justice*) und (2) die Abläufe von Übergangsritualen für eine sich versöhnende Gesellschaft (*reconciliation*). Traditionell werden solche Erneuerungsprozesse mit religiösen Begriffen wie „Vergebung“, „Bekehrung“, „Entsühnung“, „Busse“ oder „Versöhnung“ bezeichnet. Aber in der politischen Gegenwart mit ihren Konflikten werden diese religiösen Kategorien zwar weiterhin gebraucht, aber zu säkularen Werkzeugen umgebaut (Annan 2001). Dadurch wird die „Grammatik der Religionen“, die der lutheranische Theologe George Lindbeck in seinem postliberalen *cultural-linguistic approach* entfaltet (Lindbeck 2009: 22-58, 65-70, vgl. Bitter 2003), mit neuen Sprachmustern¹ angereichert: die religiösen Werte „Vergebung“ und „Versöhnung“ werden zu politi-

¹ In seiner Methodologie zu interreligiösen und interkulturellen Interaktionen unterscheidet George Lindbeck grundsätzlich drei Modelle: (1) *experimental-unconditioned*, (2) *propositional-doctrinal* und (3) *cultural-linguistic*. Die „Erfahrung“ ist von der symbolischen Wahrheit ergriffen, wohingegen das lehrmässige Modell auf „Orthodoxie“ insistiert und sich die „kulturell-linguistische Grammatik“ auf die praktische Wahrheit bezieht. Die Diskussion um das Pro und Kontra dieser drei Ansätze ist intensiv (vgl. Boss 2004). In der Arbeitsgruppe „Religionen-Politik-Konflikte“ (RPK) der Politischen Abteilung IV „Human Security“ des Eidgenössischen Departements für auswärtige Angelegenheiten (EDA) in Bern, in dessen Kontext dieser Werkstattbericht entstanden ist, wird die kulturell-linguistische Herangehensweise favorisiert. An der Jahreskonferenz 2010 der Politischen Abteilung IV über „Wenn Religionen und Weltbilder aufeinander treffen“ (14. Oktober 2010) hat Jorge Sampaio, High Representative for the Alliance of Civilizations, diese kulturell-linguistische Option favorisiert und von der Lehr-Option abgegrenzt: „... The question of truth in the various systems of beliefs becomes nonsense because beliefs are like axioms in a theory: they cannot be proven or argued for, but only argued against. Therefore, there is no need to enter into the controversy of the truth of religions – whether Christianity, Judaism, Hinduism or Islam. We can leave theology to theologians and this is good news.“ (Tagungs-Handout).

schen Werkzeugen. Dieser Bericht illustriert einen solchen religiösen-politischen Umbau auf „Versöhnung“ zu.

In den Konflikt- und Friedensstudien wird also an einem neuen Kapitel geschrieben, worin die Rahmenbedingungen erforscht werden, unter denen sich die Konflikte zu Frieden transformieren lassen und sich Versöhnungs-Dynamiken von Krieg zu Frieden entwickeln (Galtung 2007). In seinen Unterkapiteln werden vielfältige Problemfelder beschrieben (Imbusch/Zoll 2006): Wirtschaft, Regierungsformen, Korruption, Repression, Menschenrechte, Arbeitsmarkt, Medien, Ethnizität, Demographie, Rohstoff-Märkte, Klimawandel - und immer mehr auch Religionen. Hier beschränke ich mich auf den Bereich „Religionen“² und thematisiere - wie im Titel angekündigt - zwei Beiträge an die Konflikttransformation: einerseits die Übergangsjustiz und andererseits die Übergangsrituale.

1. Transitional Justice

In Ethik-Traktaten und Rechts-Büchern wird zwischen Strafgerechtigkeit, wiedergutmachender Gerechtigkeit und Verteilungsgerechtigkeit unterschieden. Diese Werte und Normen haben solange ausgereicht, die menschliche Sicherheit (*human security*) zu garantieren, als Staaten, Ethnien und Gesellschaften territorial und staatsrechtlich genau voneinander abgegrenzt waren. Mit dem Phänomen der Globalisierung - Machtpolitik, Wirtschaft, Migration, Medien, Konflikte - haben sich lokale, nationale und internationale Netzwerke und Gewaltformen entwickelt, deren Ursachen und Auswirkungen grenzüberschreitend miteinander verzahnt sind (Appadurai 2009; Beck 2007). Mit dem neuen Begriff „transformative Gerechtigkeit“ (*transitional justice*), der gegenwärtig wie ein Mantra rezitiert wird, werden jene gerichtlichen Instrumente und gesellschaftlichen Massnahmen bezeichnet, mit denen die Ursachen und Auswirkungen eines innerstaatlichen Genozids oder eines Verbrechens gegen die Menschlichkeit so verarbeitet werden, dass dadurch in einer gespaltenen Gesellschaft der Übergang zu Sicherheit und Frieden gefördert und garantiert wird (Bleeker 2004 und 2009; Buckley-Zistel 2008; Buckley-Zistel/Kater 2011: 21-37). Denn die Verurteilung der Hauptverantwortlichen von militärischer Repressionen und Diktaturen, Kriegen, Massakern und Genoziden durch nationale oder internationale Gerichte (wie der Internationale Gerichtshof in Den Haag) ist für sich allein noch kein Beitrag zur nachhaltigen, persönlichen und sozialen Heilung der Opfer und zur Gerechtigkeit für alle. Deshalb soll mit Hilfe der *Transitional Justice* eine tragfähigere öffentliche Heilung angestrebt werden. Als emblematische Referenz und als grundlegendes Modell einer solchen *Transitional Justice* gilt die Wahrheits- und Versöhnungskommission (*Truth*

² In diesem Werkstattbericht situiere ich mich methodologisch folgendermassen: Religionswissenschaftlich in der Linie der konstruktivistisch-funktionalistischen Wissenssoziologie (vgl. Peter L. Berger und Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main 2004 (20. Aufl.; 1. Aufl.: 1966) und in der Friedensforschung übernehme ich weitgehend die Transcend-Methodologie von Johan Galtung (2007), worin die Faktoren „Kultur“ und „Religion“ einen wichtigen Stellenwert einnehmen.

and Reconciliation Commission), die von 1995 bis 2002 in Südafrika unter der charismatischen Leitung von Bischof Desmond Tutu und dem Präsidenten Nelson Mandela und ihren Mitarbeitern die Vergangenheits-Aufarbeitung ermöglicht hat (Hazan 2007; Schäfer 2011). Inzwischen haben in mehr als vierzig Situationen und unter verschiedenen Vorgaben und Zusammensetzungen solche *Truth and Reconciliation* Kommissionen gearbeitet (z.B. in Argentinien, Bolivien, Guatemala, Marokko, Sri Lanka oder Ruanda, Irland oder Bosnien - und Libanon und Kambodscha und neulich auch Elfenbeinküste).³ Ihnen allen sind folgende vier Prinzipien gemeinsam (Joinet 1997): (1) das Recht zu wissen (*right to know*), (2) das Recht auf Gerechtigkeit (*right to justice*), (3) das Recht auf Wiedergutmachung (*right to reparation*) und (4) die Garantie für Nicht-Wiederholung (*the guarantee of non-recurrence*).

1.1 Recht zu wissen

Die Basis für persönliche Trauerarbeit und für soziale Heilung ist das Wissen darum, wer die Folter, Morde, Sexualverbrechen, Massaker, Genozide und Zerstörungen angeordnet und ausgeführt hat. Diese historische Klärung und sachliche Aufarbeitung der Vergangenheit (*dealing with the past*), wobei jeglicher Form von Vertuschung, Negationismus und Amnesie ein Riegel geschoben wird (*duty to preserve the historical memory*), sind die Grundlagen für Übergangsjustiz-Verfahren. Bereits dieser erste Schritt ist aber voller Stolpersteine. Denn: welches ist die „wahre“ Erinnerung? Wie die faktische Wahrheit von Verbrechen etablieren? Was ist die von den Opfern erfahrene und erlittene Wahrheit? Für die argentinischen Mütter und Grossmütter auf dem Piazza di Mayo gegen die katholischen Militärbischöfe und die argentinische Bischofskonferenz? Für die Frauen von Srebrenica gegen die Orthodoxe Kirche? Oder für vergewaltigte Frauen während dem Genozid in Ruanda, wo sich katholische Priester, Ordensfrauen und Bischöfe auf die Seite der „Génocidaires“ gestellt haben?⁴

³ Jede dieser Wahrheits- und Versöhnungskommissionen arbeitete oder arbeitet einerseits in je spezifischen historischen, sozialen und politischen Kontexten und Mandaten. Sie waren und sind deshalb mehr oder weniger „verpolitisiert“. Ihre Komposition ist auch variabel: Gremien mit ausschliesslich autochthonen Richtern oder Gerichte mit nur externen Richtern oder dann auch „hybride“ Gerichte. Gemeinsam sind ihnen aber die vier grundsätzlichen Prinzipien, die im Folgenden beschrieben werden. Dadurch soll es ermöglicht werden, die Vergangenheit aufzuarbeiten und die jeweilige Gesellschaft auf eine erneuerte und versöhnungsbereite Zukunft zu öffnen

⁴ Jede dieser Fragen und Themen ist Gegenstand von ausführlichen historischen Untersuchungen, parlamentarischen Kontroversen und öffentlichen Debatten. Sie werden hier aber vor allem gestellt, um anzudeuten, dass es auch mit den Verfahren der Transitional Justice nicht möglich ist, die privaten Interessen von wirtschaftlichen, politischen oder ideologischen Machtgruppen vollumfänglich auszuschalten. Die Gesetze der „politischen Ökonomie der Wahrheit“ spielen auch in den hier erwähnten Situationen.

1.2 Recht auf Gerechtigkeit

Aber es gilt nicht nur die Wahrheit festzustellen. Es gilt auch, Gerechtigkeit zu sprechen. Nur so kann die Spirale von Gewalt, Repression, Korruption, Terror und Gegenterror gebrochen werden. Denn mit Amnestie und Straflosigkeit würden Wut und Hass ja weiterschwelen und könnten jederzeit wieder aufflammen. Gerade aufgrund solcher Einsichten und Erfahrungen wurde das Konzept von der „transformativen Gerechtigkeit“ entwickelt. Darnach reicht es zur persönlichen und gesellschaftlichen Heilung nicht aus, die rechtliche Schuld festzustellen, vielmehr muss auch die moralische Schuld bezeichnet und in die politische Verantwortung übergeführt werden. Dann erst können Opfer und Täter von Verbrechen die Wege freizulegen suchen, auf denen es denkbar wäre neue Formen des zivilen, interethnischen und interreligiösen Zusammenlebens zu wagen.

Und wieder stellen sich auch im religionssoziologischen Kontext, auf den ich mich in dieser Zwischenbilanz beschränke (Weingardt 2007), dramatische Fragen: Was bedeutet das für massakrierende buddhistische Mönche in Sri Lanka? Was für randalierende Brahmanen, Yoghis und Sadhus im indischen Ayodhya? Was für die Djihadisten in Indonesien, für welche Terror und Gewalt ein Gottesdienst ist (Kippenberg 2008)?

1.3 Recht auf Wiedergutmachung

Aber erst mit der Aburteilung beginnen für die Übergangsjustiz die entscheidenden Herausforderungen: Ressentiments zu neutralisieren, Rache-Bedürfnisse aufzufangen, neue Horizonte von nachbarschaftlicher und struktureller Versöhnung zu entwickeln und gemeinsam an Zukunftsprojekten zu kooperieren. Das Engagement der Mörderinnen und Mörder und ihrer Helfer, sich als Garantie für ihren echten „Wiedergutmachungs“-Willen für den materiellen Wiederaufbau der Gemeinschaft zur Verfügung zu stellen, gilt als Beweis dafür, dass es sich für sie nicht um eine rein „strategische Bitte um Vergebung“ handelt (Hazan 2007, 146-150). Beispiele für solche Gemeinschafts-Arbeiten sind: Kranke pflegen, Äcker bepflanzen, Strassen bauen, Häuser reparieren, Schulen einrichten, Kirchen, Tempel oder Moscheen wiederherstellen. Das sind zwar materielle Arbeiten, ihre Bedeutung ist aber symbolisch und spirituell. Deshalb gehört zur Übergangsgerechtigkeit wesentlich und institutionalisiert auch der vierte Pfeiler: die Sicherheit vor Rückfälle.

1.4 Garantie für Nicht-Wiederholbarkeit

Dies ist die Crux der Übergangsjustiz, denn die materiellen Wiedergutmachungen für vergangene Verbrechen sind noch kein sicheres Zeichen von nachhaltiger Bereitschaft zu endgültiger Reconciliation. Denn diese Reparationen sind ja nicht definitiv und für alle Zukunft kontrollierbar. Auch mit Hilfe der *Transitional Justice*-Methodologie kann nicht vollumfänglich garantiert werden, dass es keine ähnliche Verbrechen und Brutalitäten mehr geben wird. Dennoch bleibt die „versöhnte Gemeinschaft“ ihre Realtutopie. Gemäss den Massnahmen, die durch nationale und internationale Konflikt-Mediation etab-

liert werden, sollte „Versöhnung“ durch institutionelle Sicherheiten realisiert werden. Den religiösen Vermittlungen wird dabei wenig Chance gegeben, sind doch die Religionen – wie wir gesehen haben - meistens selber Teil des Problems und nicht dessen Lösung. „Reconciliation“ kann deshalb nicht in Kirchen, Moscheen oder Tempeln entwickelt werden, sondern geschieht in der sozio-politischen Arena und auf dem Verhandlungsweg zwischen den verfeindeten Gruppen (Bleeker 2004: 7-9). Dabei einigen sich die beiden Konfliktpartner (a) mit einem neuen *Contrat social* auf gemeinsame Ziele und definieren (b) die strukturellen Massnahmen, wodurch sowohl die materiellen Ressourcen als auch die spirituellen Güter⁵ erneut allen Mitgliedern der staatlichen Gesellschaft zugänglich werden.

2. Versöhnungsrituale

Es wäre aber – um es noch einmal zu unterstreichen – eine Illusion, davon auszugehen, dass die beiden *Transitional Justice*-Instrumente „Wiedergutmachung“ und „Nicht-Repetition“ vollumfänglich kontrolliert werden können. Zu komplex und zu divergierend sind ja in der lokalen, regionalen und globalen Risikogesellschaft einerseits sowohl die individual-psychologischen und ethnisch-religiösen Konflikt-Ursachen als auch andererseits die machtpolitischen Kriegs-Interessen. Es ist deshalb zur effektiven Versöhnung „strategisch“ unumgänglich, die beiden Instrumente der strafenden und der wiederherstellenden Gerechtigkeit so im öffentlichen Bewusstsein zu verankern, dass die neuen Formen von Solidarität und Identität emotional und spirituell tragfähig bleiben. Zu *Peacebuilding*-Projekten leisten deshalb nicht nur Kern-Kompetenzen wie Wirtschaftswissenschaft, Politologie, internationale Beziehungen, Kulturwissenschaften oder Demographie entscheidende Beiträge, vielmehr sind auch jene kreativen Fähigkeiten gefragt, die in der Friedensforschung mit *Moral Imagination* charakterisiert werden (Lederach 2005). Solche Qualitäten sind z.B.: Beziehungs-Charisma, „Transcend“-Kompetenz, Aushalten von Komplexität, Habitus von Vertrauen, Illusion der Kontrolle, Risikobereitschaft. Es geht dabei darum, das gesellschaftliche Beziehungsnetz, welches zerstört worden ist, neu zu verknüpfen. Die theoretisch-praktische Position, die ich hier vorlege, geht davon aus, dass die spirituellen Traditionen bzw. deren religionssoziologischen Modellierungen

⁵ „Spirituelle Güter“ werden als ein Bereich der „menschlichen Grundbedürfnisse“ (Basic Human Needs: BHN) verstanden. Die Systematisierung der BHN, wie sie in diesem Kontext grundsätzlich artikuliert wird, beschreibt vier persönliche und strukturelle Räume von materiellen und psychischen Bedürfnissen (vgl. Galtung 1998, 343-348): (1) das Bedürfnis nach Überleben (Human Security: wie z.B. Nahrung, Trinkwasser, Kleidung, Umwelt), (2) das Bedürfnis nach Freiheit (Identität: u.a. Familienrahmen, Alphabetisierung, Bildung, Arbeit, Rechtsschutz), (3) das Bedürfnis nach Wohl-Sein (soziales Umfeld: vor allem Gesundheit, körperliche und psychische Integrität, Beziehungsnetze) und (4) das Bedürfnis nach Sinn (Spiritualität: z.B. Zukunftsperspektive, Sinn von Leben und Tod, schöpferisches Gestalten). Allgemein zur aktuellen Diskussion um „Spiritualität“: vgl. King 2010: 13-39 und, 61-65; zu BHN: 221-230).

zu solchen Qualitäten der *Moral Imagination* befähigen und deshalb zur Konflikttransformation einen bedeutsamen Beitrag leisten können (Riesebrodt 2007).⁶

2.1 Religionen und Transitional Justice

Dabei werden die prophetischen und zukunftsgerichteten Potentiale der Religionen freigelegt. Diese spirituellen Dynamiken sind ja ebenso konstitutive Elemente der Religionen wie ihre systemerhaltenden und konservativen Funktionen. Wie wir gesehen haben, orientiert sich die vierte Phase der Übergangsjustiz - die „Garantie für Nicht-Wiederholbarkeit“ - dezidiert an der Zukunft. Es geht um soziale Transzendenz – um ein Projekt, das über die unmittelbar fassbaren politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Realitäten hinausweist. Diese Transzendenz, womit das Risiko mit der unverfügbaren Zukunft eingegangen wird, kann mit „Spiritualität“ bezeichnet werden. „Spiritualität“ bedeutet dann - im Sinn der *World Conference of Religions for Peace* - das Bewusstsein von Verantwortung, das in „absoluter Betroffenheit“ (*ultimate concern*) verwurzelt ist und sozial-politische Auswirkungen hat.⁷ Die Traditionen und Religionen geben dieser fundamentalen Referenz zu *Ultimate Concern* Namen und Inhalt (wie Brahman, Buddha, Gott, Ahnen oder Dao). Aber in den zeitgenössischen, säkularisierten und postmodernen Kontexten wird diese fundierende Option mehr und mehr „a-theistisch“ mit Werten und Begriffen gefüllt - z.B. als unantastbare Menschenwürde, als globale Verantwortung, als Tiefen-Ökologie oder als nicht-verhandelbarer Corpus der Menschenrechte.

Um solche Transitionen zur Zukunft und solche persönliche und gesellschaftliche Transzendierungen öffentlich fassbar werden zu lassen, wurden sinnstiftende Rituale, Zeremonien und Symbole entwickelt (Riesebrodt 2007: 211-258). Darin wird die persönliche Reinigung von Schuld und der Übergang zu Vergebung oder der soziale Wandel von Gewalt zu Frieden körperlich sichtbar und öffentlich inszeniert. Diese Funktion der Wiedergutmachung hat in der katholischen Tradition das Sakrament der Beichte und der Busse. In den buddhistischen Mönchs- und Nonnenklöstern entspricht dem gleichen

⁶ Selbstverständlich werden die Fachkompetenzen, mit denen zur Konflikttransformation und zur Versöhnungsbereitschaft befähigt wird, vor allem in den Sozial-, Politik-, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften bereitgestellt. Die Kultur- und Religionswissenschaften sind aber deshalb nicht „Soft Sciences“, beinhalten doch die Lebensqualitäten von „Versöhnung“ und „Vergabung“ jene Dimensionen, die – wie gesagt - mit „Moral Imagination“ oder „Spiritualität“ charakterisiert werden können. Versöhnungsarbeit betrifft nämlich tiefgehende psychosoziale Entwicklungen, worin moralische Dekonstruktionen ebenso einbezogen sind wie spirituelle Rekonstruktionen.

⁷ Diese Definition von „Spiritualität“ wurde 1979 an der dritten Vollversammlung der *World Conference of Religions for Peace* in Princeton vorgeschlagen. Im Workshop „Spiritualität“ haben 15 Vertreter aus verschiedenen Religionen, unter denen kurz nach dem Ende der chinesischen Kultur-Revolution auch Vertreter aus der Volksrepublik China teilgenommen haben. Die chinesische Delegation hat uns während den Diskussionen zwischen Shinto-Vertretern aus Japan, Buddhisten aus Sri Lanka, Hindus aus Indien, Christen aus Amerika und Muslimen aus England in Erinnerung gerufen, welche hohe spirituelle Qualitäten ihre „atheistischen“ Mitbürger während der maoistischen Revolution gelebt und verinnerlicht haben – Selbstlosigkeit, Geduld, Ausdauer, Solidarität. Vgl. Friedli 1979 und 1980 und Lückner 1980.

Grundbedürfnis nach Reinigung – hier von karmischer Schuld - die monatliche öffentliche *Uposatha*-Zeremonie, die durch einen „Beichtspiegel“ (*prâtimoksha*) geregelt ist. Diese beiden christlichen und buddhistischen Versöhnungs-Rituale entsprechen vor allem den individuellen und gesellschaftlichen Bedürfnissen nach Heilung und Heil. Sie sind deshalb ungeeignet, im Kontext von kollektiven - ethnischen oder staatlichen - Übergängen, die durch die gerichtlichen und sozialen *Transitional Justice*-Prozesse begleitet werden, als Schlussphase der kollektiven Gewaltverarbeitung und als Neubeginn von versöhntem Zusammenleben zu fungieren. Sie sind ja für individuelle und Face-to-Face-Situationen konzipiert. Es ist deshalb notwendig und bedeutsam, für die Reconciliation neue kollektive Rituale zu entwickeln.

2.2 Religionen und Versöhnungsrituale

Zu den Ritualabläufen im eigenen Lebensentwurf, in Familie und Gesellschaft sind von den Kulturanthropologen Arnold van Gennep und Victor Turner theoretische Modelle entwickelt worden, die weiterhin als paradigmatisch gelten. Sie lassen sich vor allem in Kleingruppen verifizieren und anwenden. In den Religion-Politik-Konflikt-Werkstätten, von deren Arbeiten hier die Rede ist, scheinen vor allem die beiden theoretischen Konstrukte der *Liminalität* und der *Communitas*, die Victor Turner (1969 bzw. 2009) entwickelt hat, für die Prozesse der Konflikttransformation operationalisierbar zu sein. Dadurch könnten nämlich – so die Hypothese - die destruktiven Konflikt-Erinnerungen in Gruppen, Ethnien oder Staaten zu rekonstruktiven Friedens-Potentialen umgestaltet werden. Aber - ähnlich wie in der Definition von Spiritualität - wird auch hier die transformative Kraft, welche für die Mitglieder der *Communitas* in der Phase der *Liminalität* regenerierend zum Tragen kommt, nicht konkret benannt. Die Versöhnungsenergien sind vielmehr von den Mitgliedern der gespaltenen und traumatisierten Gemeinschaft aus ihrer jeweiligen Tiefen-Kultur heraus neu zu entwickeln. Daraus lassen sich die Motivationen schöpfen, um versöhnte gesellschaftliche Lebensstile zu entwerfen.⁸

22.1 Tiefen-Kultur: Werte-Grundoptionen

⁸ Mit dem Komplexbegriff „Tiefen-Kultur“ werden die latent präsenten, internalisierten und omnipräsenten ideologischen Selbstverständlichkeiten bezeichnet, die in den konkreten Strukturen, Normen und Organisationen einer Gesellschaft manifest aktualisiert und umgesetzt sind. Solche Grundrhythmen einer Kultur sind gemeinsame „Ziele“ und „Werte“, welche von den Mitgliedern einer Gesellschaft diskussionslos übernommen werden - wie z.B.: hier „ausschliessende Konkurrenz“ und dort „solidarische Kooperation“, hier „Familie-Gemeinschaft“ und dort „individuelle Karriere“, hier „Diesseits-Erfolg“ und dort „Jenseits-Gnade“, hier „Konflikt“ und dort „Kompromiss“. Vgl. Friedli 2003; Galtung 1998: 216-224 und 367-385 (Kosmologien); Galtung 2007: 198-209.

Es gehört zur Agenda des Werkstattprogramms, solch transformatorische Energien freizulegen. Auf diesem weitgehend unerforschten Terrain muss aber notwendigerweise experimentell vorgegangen werden. Zentral ist dabei die Frage, wo in diesen zu schaffenden Aussöhnungsriten der entscheidende Fokus anzulegen ist: Die Menschenrechte garantieren? das Überleben sichern? die Grundbedürfnisse erfüllen? die menschliche Sicherheit aufbauen? - Solche Wertehorizonte klingen aber sehr abstrakt und intellektuell. Deshalb wird nach Modellen gesucht, um liturgisch-rituell die Wut über die Grausamkeiten ausagieren zu können und Räume für Com-Passion zu gestalten? In diesem Kontext wird auch geprüft, unter welchen Bedingungen konstruktive religiöse Wurzel-Metaphern der Konfliktpartner aktualisiert werden könnten. So wird in der Friedensforschung etwa bedacht, wie im konkreten Post-Konflikt-Rahmen die jeweiligen gemeinsamen „Tiefen-Kulturen“ von Tätern und Opfern neu interpretiert werden können (Galtung 2007 und 2008; Weingardt 2007). Die folgenden Hinweise illustrieren, wo sich in religiösen Traditionen solche sinnstiftende Werte freilegen liessen⁹:

- a) Der Dalai-Lama weist in buddhistischen Kontexten auf das Prinzip der gegenseitigen Schicksalsverwobenheit (*pratitya-samutpada*) oder konkreter fassbar auf die Lebensrad-Vision des Mandala hin, worin sowohl die konstruktiven wie auch die destruktiven Daseinsbereiche und Persönlichkeitsfaktoren als miteinander verwoben verstanden werden.
- b) Im südafrikanischen Kontext bezieht sich Bischof Desmond Tutu in der Versöhnungskommission auf den solidarisierenden Wert von „Ubuntu-Menschlichkeit/Menschheit“, wonach nicht die individuellen Eigeninteressen, sondern die gegenseitig solidarisierenden Netzwerke zukunftssträftig sind.
- c) In der christlich-paulinischen Tradition kann die Metapher vom *Leib Christi* zu einem tragenden Versöhnungs-Element werden. Darnach sind nämlich sowohl die religiösen Spaltungen zwischen *Juden und Heiden* als auch die kulturellen Schichtungen zwischen *Griechen und Barbaren* oder die sozialen Geschlechter-Differenzen zwischen *Männer und Frauen* grundsätzlich aufgehoben und nihiert.¹⁰
- d) Gemäss dem fundierenden Bekenntnis der Muslime in der *Shahada*, wonach es ausser Gott keine Gottheit gibt, sind (vor allem gemäss den liberalen Sufi-Traditionen) alle historisch gewachsenen soziologischen Wirklichkeiten - inklusive

⁹ Der hier vorgelegte „Werkstattbericht“ beschränkt sich verständlicherweise darauf, Problemfelder und Lösungsansätze zu bezeichnen. Es ist ein Arbeitsprogramm, deren Hypothesen bereits ausführlich diskutiert und erprobt werden oder noch werden müssen. Deshalb werden zu den einzelnen Themenfeldern auch keine bibliographischen Angaben beigefügt.

¹⁰ Da in diesem kulturalanthropologischen Paragraphen das Stichwort „Liminalität“ erwähnt wurde, welches Victor Turner in die Diskussion über die „Rites de passage“ eingeführt hat, verweise ich auf die „liminale Theologie“, in der Christian Strecker (1999) die paulinische Christus-Dynamik (vgl. zur neuen *Communitas*: im Brief an die Galater 3,28) kommentiert.

die konkreten Islame - fundamental „relativiert“. „Absolut“ ist theologal bloss der *göttliche Raum*.

Es gehört zum konkreten religionssoziologischen Forschungsdesign der „Religion-Politik-Konflikt“-Werkstatt, zu untersuchen, ob und wie aus solchen Symbolsystemen kontextgerechte Reconciliation-Rituale entwickelt werden können.

22.2 Traditionale Versöhnungsrituale

Zum Gesamtprojekt „Transitional Justice und Versöhnungsrituale“ gehören Untersuchungen zu traditionellen Ritualen, die unter Umständen in Funktion zu den kollektiven Herausforderungen der *Transitional Justice*-Prozesse umgebaut werden könnten¹¹:

Quilt: Zum gemeinschaftlichen Verarbeiten der Erinnerungen an Aids-Tote nähen in den Vereinten Staaten Amerikas die betroffenen Familien und Freunde Stoffvierecke zu einem Quilt-Teppich zusammen. Sie beziehen sich dabei auf die indianischen Traditionen, Stoffwebekunst in Hawaii oder die Gemeinschaft der Amish (Wikipedia: Aids Memorial Quilt). Auf diese Art werden die persönliche Trauer und das erlittene Leid gemeinschaftlich erzählend in die Steppdecken gewoben und dadurch wird neue Solidarität und Hoffnung geschöpft.

Hudna: Eine Anregung könnte auch das muslimische Modell von *Hudna* sein, wo der Waffenstillstand eine Denkpause freilegt, um Auswege und Lösungen aus dem Konflikt zu suchen (Khadduri 1971).

Sulha: Ein palästinensisches Aussöhnungsrituale, welches alljährlich die Zwiste innerhalb der Familien oder mit der Nachbarschaft aufzulösen sucht (Irani 2000; Gellmann 2008).

Han-Puri: Koreanische Schamaninnen- und Schamanen- Heilungszeremonien, um persönliche und soziale Wut (*han*) auszuagieren und versöhnte Gemeinschaften zu ermöglichen (Park Il-Young 1988; Park Sungkook 2006).¹²

¹¹ Das folgende Inventar von traditionellen Versöhnungsritualen ist das Ergebnis von zahllosen Diskussionen, Seminarbeiträgen, Forschungsarbeiten, teilnehmender Beobachtung und wissenschaftlichen Gesprächen mit Kolleginnen und Kollegen, Assistentinnen und Assistenten, Doktorandinnen und Doktoranden, Workshop-Teilnehmern und Internet-Diskutanten. Ich bin sehr dankbar dafür, zu ihrer Diskussions-Gemeinschaft gehören zu dürfen, in der uns fundamentale Übereinstimmung ebenso verbindet wie der „konfliktuale Konsens“ (Mouffe 2007: 158, vgl. 69-71).

¹² Das „Han-Puri“-Rituale beinhaltet zwar „synkretistische“ Komponenten - schamanische Praktiken, konfuzianische Weltbilder, und christliche Überzeugungen -, illustriert aber gerade deshalb, wie im „Synkretismus“ positive Energien freigelegt werden. Auf solche Zusammenhänge verweist bereits der etymologische Befund, wonach die beiden möglichen griechischen Wurzeln von „*synkret*“, einerseits das „Vermischen“ von Obstsäften oder von Doktrinen und andererseits das „Versammeln der Kreter“

Gacaca: Traditionale, gemeinschaftlich angelegte und ritualisierte Wahrheits-Suche durch dörfliche Volks-Gerichte, die im Nach-Völkermord in Ruanda (1996-2009) durchgeführt worden sind (Hankel 2011; Oomen 2007; Rutayisire 2007-2009; Uwi-manimpaye 2010). In analoger Weise wird das *Mato oput*-Rituale eingesetzt, um zur sozialen Rekonstruktion in Norduganda beizutragen (Meier, in: Buckley-Zistel/Kater 2011: 185-293).

Minga: Im kolumbianischen Kontext wird in den *Peace Villages* (z.B. in Magdalena Medio) – neben Entwicklungsprojekten und Friedensarbeit – oft auch nach Versöhnungsritualen gesucht, die sich von indigenen schamanischen Traditionen (*Minga*) inspirieren (Hörtner 2006; Lucio 2011; Zelik 2009; vgl. Delgado 2002).

In der Fachliteratur wird jeder dieser theoretischen Ansätze und praktischen Umsetzungsversuche kontrovers diskutiert. Es sind hauptsächlich zwei Fragenkomplexe, die beim Rückgriff auf solch traditionale Aussöhnungsrituale – ausser bei der *Quilt*-Zeremonie - grundsätzlich zu bedenken gegeben werden: (a) Lassen sich traditionale Konfliktlösungsmodelle, die in kleinen und ruralen Sozialräumen entwickelt worden sind, auf moderne, urbane und komplexe grossflächige Problemfelder übertragen? Und: (b) Lassen sich Konfliktbearbeitungs-Modelle, die ursprünglich in bestimmte sozio-kosmologisch-religiöse Weltbilder (wie Ahnenglaube und Geistbesessenheit) eingebettet waren, in säkulare Wertemuster und Lebensstile (globalisiert durch Internet, Facebook und Cybercafe) übersetzen?¹³

gegen einen gemeinsamen Feind bedeuten. Darauf hat sich die koreanische Theologin Chung Hyun Kyung (1992) bezogen, als sie in ihrer aufrüttelnden Rede „Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung“ an der Vollversammlung 1991 des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra dazu eingeladen hat, sich für den „überlebens- und befreiungsbezogenen Synkretismus“ einzusetzen. Vgl. Chung 1992 und Friedli 1995. – Versöhnungsrituale bewegen sich auf den beiden semantischen Feldern von „synkretisch“: sowohl in ihrer Symbolsprache als auch als Ritualperformance.

¹³ Die elektronischen Medien bilden neue Plattformen, auf denen der Umgang mit der realen Vergangenheit und mit der noch virtuellen Zukunft globalisiert neugestaltet und entworfen werden kann. In diese Entwicklungen zeichnet sich aber nicht eine bloss mediale, sondern auch eine soziale Transition ab. So will sich z.B. die neue Generation in Ruanda oder Palästina und Israel - und ihrer Diaspora - nicht mehr an die vergangenen Ereignisse ketten lassen, sondern die ethnischen, religiösen und politischen Grenzen transzendieren. Diese modernen Dynamiken gestalten prospektive Reconciliation-Rituale (wie z.B. Musikfestivals, Inter-Orchester, Sportanlässe). - Dadurch zeichnet sich eine *Soziologie der Hoffnung* ab, worin die Zukunft als bereits gegenwärtig antizipiert wird. In der Tradition der buddhistischen Kyoto-Schule wird eine solche Wahrnehmung als "Nirvana inmitten der Dukkha-Leidenswelt" beschrieben. Die christliche Theologie thematisiert solche Versöhnungs-Horizonte als "präsentische Eschatologie".

Andere Fragen, die bei der Akkulturation von Prozeduren aus der lokalen Übergangsgerechtigkeit und ihren Versöhnungsmustern in moderne gesamtgesellschaftliche Übergangsrituale diskutiert werden müssen, sind z.B.: Wie können durch punktuelle symbolische Interventionen die nachhaltigen, psychischen und physischen Traumata verarbeitet werden, die von Gewaltakten, Folter, Vergewaltigungen und Genoziden ausgelöst worden sind und deren Persönlichkeits-Verletzungen sich zeitlebens zerstörerisch auswirken? Noch radikaler gefragt: Wer ist befugt, zu einem solchen Versöhnungsrituale einzuladen, sind doch auch die neuen politischen Führer und Machtträger Partei? Wer hat das glaubwürdige Leadership-Charisma, um zu Ritualen der Reconciliation einzuladen, wenn doch auch die lokalen religiösen und kirchlichen Würdenträger politisch meist kompromittiert sind? Könnten es Vertreterinnen und Vertreter z.B. des Roten Kreuzes, UNO-Facilitators oder externe spirituelle Leader und unbeteiligte Glaubensgemeinschaften z.B. aus dem Kreis des „engagierten Buddhismus“ oder von „San Egidio“ (Morozzo 2003) sein? Solche und ähnliche Fragen illustrieren, welche vieldimensionale Kompetenzen die *Moral Imagination* umfasst, damit die Konflikt-Verarbeitung zu einer „Versöhnung ohne Kapitulation“ führen kann.

3. **Ausblick: Versöhnung heisst Neu-Interpretation der Tiefen-Kulturen**

Im vorliegenden Werkstattbericht wurden zwei Reconciliation-Werkzeuge vorgestellt: Transitional Justice und Versöhnungsrituale. Dabei habe ich der kulturanthropologischen Dimension „Tiefen-Kultur“ eine zentrale konflikt- und friedensanalytische Funktion gegeben (Friedli 2003 und 2006, vgl. Glasl 1999). Mit dem Komplexbegriff „Tiefenkultur“ bezeichne ich den Schnittpunkt von drei identitäts- und gesellschaftsbildenden Dynamiken: fundierendes Weltbild, Plausibilitäts-Muster und soziales Gedächtnis.

- (1) Das *fundierende Weltbild* einer Tradition beinhaltet z.B. die Schöpfungsmythen, in denen der Bezug zwischen Transzendenz und Geschichte definiert wird, womit die sozialen und ethnischen Schichten- und Kastenzugehörigkeiten und die entsprechenden Machtgefälle religiös legitimiert werden. Diese politischen-sozialen Strukturierungen, von denen in der Heiligen Schriften erzählt wird, normieren die jeweilige Zugehörigkeit zur auserwählten Eigengruppe und zu den teuflischen Fremd- und Feind-Gruppen. Die „Grossen Erzählungen“ legen auch die Kompetenzen von Männern und Frauen fest und rechtfertigen ihre sozialen Rollendifferenzen als gottgewollte Imperative.
- (2) Die *Plausibilitäten*, die innerhalb einer Gesellschaft gelten: die moralischen Selbstverständlichkeiten - wie z.B. die Polaritäten von „rein und unrein“, von „erlaubt und unerlaubt“ oder von „heilig und profan“ - und die entsprechenden sozialen Normen. Der traditionale Katalog von ethischen Evidenzen definiert auch die Räume des Menschlichen und die Zonen des Unmenschlichen, den verbindliche Ehren- und Rache-Kodex der Familien, die Bereiche der Solidarität und die Gebiete der Exklusion und Verweigerung.

- (3) Das *kollektive Gedächtnis* einer Familie, einer Gruppe, Ethnie, Religion oder Nation: z.B. die Geschichten von Erfolg und Ausbeutung, von Harmonie und Vertreibung, die Erinnerungen an individuelles und kollektives Leiden, an ethnische Demütigungen und rassistische Segregation, an koloniale Erfahrungen und an Religionskriege. Zu den kollektiven Erinnerungen gehören aber auch die Zukunftsvisionen und Hoffnungen.

In diesen drei historisch gewachsenen „Räumen“ von Mythen, Normen und Erinnerungen, deren reziproke Verbindung die Konfiguration „Tiefenkultur“ bilden, sind latent die Potentiale präsent, welche im Verlauf der *Transitional Justice*-Prozesse und während der liminalen Periode in den Übergangsritualen bewusst gemacht werden müssen. Die „Grammatik der Religionen“ moduliert solche Ausdrucksformen: Einerseits die kriegsfördernden Regeln der *harten und geschlossenen Religionsformen*, die sich - entsprechend dem Analyse-Modell von Johan Galtung's „DMA-Syndrom“, in dem sich dualistischer Dogmatismus, moralischer Manichäismus und apokalyptischer Endkampf gegenseitig bedingen - mit Stichworten wie Auserwähltsein, Unterwerfung, Gehorsam, Orthodoxie, Busse, Strafe, Opferbringen und Hölle charakterisieren lassen. Und andererseits die *offenen und kooperativen Regeln der Religionsgrammatik*, die sich versöhnungsfördernd auswirken. Darin werden folgende Begriffe und Werte dekliniert: Vertrauen, Kreativität, Entfeindungs liebe, Kompromissbereitschaft und Orthopraxis. Die Transitional Justice und die Versöhnungsrituale bewegen sich zwischen diesen Komponenten der beiden entweder hart-geschlossenen oder kooperativ-offenen Tiefen-Kulturen.

Zwischen diesen beiden skizzierten Sozial- und Kultur-Räumen bewegen sich die *Go-Betweens* wie z.B. Sozialarbeiter oder Mediatorinnen und Mediatoren. Um die beiden Transformations-Werkzeuge „Transitional Justice“ und „Versöhnungsrituale“, die hier entworfen worden sind, korrekt einsetzen zu können, benötigen solche „Agents of Transculturation“ verschiedenste Fähigkeiten und Erfahrungen (Luhmann 2000): persönliche und institutionelle Vertrauenswürdigkeit, Vermittlungs-Kompetenzen, Methoden zu gewaltlosem Vorgehen, „balancierende Identität“ als Persönlichkeitsprofil, interdisziplinäre Strategien, *Moral Imagination* als Lebensstil, interkulturelle Flexibilität, persönliche Sicherheit, sachbezogene Spiritualität - und *last, but not least* Fachwissen über Geschichte und Dynamik von Kulturen und Religionen.

Die Interaktionen, von der hier die Rede ist, übersteigen die kognitiven Formen von interkulturellem oder interreligiösem *Dialog* (Friedli 2010) und artikulieren sich in performativen Formen von *Diapaxis* (Mason-Kartas 2009: 33). Der belgische Dominikaner und Friedensnobelpreisträger 1958, Dominique Pire, hat uns an der von ihm 1960 gegründeten Friedensuniversität bei Lüttich einüben lassen (Van Damme 2008), dass, wenn nicht mehr miteinander geredet werden kann, es immer noch möglich ist, miteinander zu arbeiten. Konkretisierungen davon sind der Aufbau von Friedensdörfern im Elsass (1956: Anna Frank-Dorf) oder von Friedensinseln im bengalischen Chittagong (1962: Insel Gohira). Die Friedensdörfer haben deutsche und französische Bürger – trotz ihren gegen-

seitigen grausamen Kriegserinnerungen - miteinander aufgebaut. Auf der Friedensinsel bei Chittagong haben Hindus und Muslime – trotz den religiösen Vorurteilen - ihre Kräfte und Kompetenzen vereint. Das sind wegweisende konkrete Modelle von profanen „Riten“ der Versöhnung.

Fribourg, Mai 2011

Bibliographie: Transitional Justice und Versöhnungsrituale

Annan Kofi (Initiative von), Brücken in die Zukunft. Ein Manifest für den Dialog der Kulturen, Frankfurt am Main 2001 (= Crossing the Divide. Dialogue among Civilizations, New Jersey 2001).

Appadurai Arjun, Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation, Paris 2009 (= Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger, Duke University Press 2006).

Assman Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1999.

Beck Ulrich, Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit, Frankfurt am Main 2007.

Bell Catherine, Ritual Theory - Ritual Practice, New York-Oxford 1992.

Bitter Jean-Nicolas, Les Dieux embusqués. Une approche pragmatique de la dimension religieuse du des conflits, Genève-Paris 2003.

Bleeker Mō und Jonathan Sisson (Hgg), Dealing with the Past. Critical Issues, Lessons Learndet , and Challenges for Future Swiss Policy (Swisspeace Working Paper 2/2004 Koff-Series), Bern 2004.

Bleeker Mō (éd), La justice transitionnelle dans le monde francophone Berne 2007.

Bleeker Mō (ed), Dealing with the Past in Peace Mediation, Bern 2009.

Boss Marc, Gilles Emery et Pierre Gisel (éd), Postlibéralisme? La théologie de George Lindbeck et sa réception, Genève 2004.

Buckley-Zistel Susanne, Transitional Justice als Weg zu Frieden und Sicherheit. Möglichkeiten und Grenzen, in: SFB-Governance Working Paper Series 15, Berlin 2008.

Buckley-Zistel Susanne/ Thomas Kater (Hgg.), Nach Krieg, Gewalt und Repression. Vom schwierigen Umgang mit der Vergangenheit, Baden-Baden 2011.

Chung Hyun Kyung, Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch, Stuttgart 1992 (= Struggle to be the Sun again. Introducing Asian Women's Theology, New York 1990).

Delgado Mariano, Kirchliche Versöhnungsarbeit im lateinamerikanischen Kontext. Drei Versöhnungsmodelle in Geschichte und Gegenwart, in: Beestermöller Gerhard und Hans-Richard Reuter (Hgg.), Politik der Versöhnung (Theologie und Frieden 23), Stuttgart 2002, 133-153.

Friedli Richard, Vertiefung der spirituellen Dimension der Friedensarbeit, in: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft 3/1979, 183-191 (= in: Lücker M.-A. (Hg.), Den Frieden tun, 1980, 65-98).

Friedli Richard, Some Aspects of an Inter-Religious Spirituality in the Service of Peace, in: Jack Homer (ed.), Religion in the Struggle for World Community. Proceedings of the Third World Conference on Religion and Peace (Princeton 1979), New York-Tokyo 1980, 259-266).

Friedli Richard, Synkretismus als Befreiungspraxis. Asiatische und afrikanische Modelle im Dialog, in: Dialog der Religionen (Gütersloh) 1995, 5. Jg., Heft 1, 42-66.

Friedli Richard, Strukturanalysen zu den Konflikten in Rwanda: Das Kinyarwanda-Wort *ubwoko* und seine Ethnisierung, in: Heike Schmidt und Albert Wirz (Hgg.), Afrika und das Andere. Alterität und Innovation (Schriften der VAD 17), Hamburg 1998, 305-316.

Friedli Richard, Frieden wagen. Ein Beitrag der Religionen zur Gewaltanalyse und zur Friedensarbeit (Ökumenische Beihefte 14), Freiburg/CH 1981.

Friedli Richard, Toleranz und Intoleranz als Thema der Religionswissenschaft. Von der Lebensmitte der Religionen zur Tiefenkultur der Konflikte (Gustav Mensching-Vorlesungen für religiöse Toleranz 1), Frankfurt am Main 2003.

Friedli Richard, Variations on „Intercultural“. Retrospectives and Prospectives, in: Friedli Richard / Jan A.B. Jongeneel/ Klaus Koschorke/ Theo Sundermeier/ Werner Ustorf (eds.), Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity (Studies in the Intercultural History of Christianity 150), Frankfurt 2010, 127-133.

Galtung Johan, Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt - Entwicklung und Kultur, Opladen 1998 (= Peace by peaceful means. Peace and Conflict – Development and Civilisation, London-New Delhi 1996).

Galtung Johan, Konflikte und Konfliktlösungen. Die Transcend-Methode und ihre Anwendung, Berlin 2007.

Galtung Johan, Globalizing God. Religion, Spirituality and Peace, Kolofon Press 2008.

Garcia-Duran Mauricio (ed.), De la insurgencia a la democracia. Estudios de caso, Bogotá 2009.

Gellmann Mneesha, and Mandi Vuinovich, "From Sulha to Salaam. Connecting Local Knowledge with International Negotiations for Lasting Peace in Palestine/Israel", in: Conflict Resolution Quarterly, vol. 26, no. 2, Winter 2008, 127-147.

Glasl Friedrich. Konfliktmanagement. Ein Handbuch zur Diagnose und Behandlung von Konflikten für Organisationen und ihre Berater, Bern 1999 (6. Aufl.; 1. Auflage: 1978).

Hankel Gerd, Die Gacaca-Justiz in Ruanda – ein kritischer Rückblick, in: Buckley-Kater 2011, 167-183.

Hazan Pierre, Juger la guerre, juger l'Histoire. Du bon usage des commissions Vérité et de la justice internationale, Paris 2007.

Hörtner Werner, Kolumbien verstehen. Geschichte und Gegenwart eines zerrissenen Landes, Zürich 2006.

Imbusch Peter und Ralf Zoll (Hgg.), Friedens und Konfliktforschung. Eine Einführung, Wiesbaden 2006 (4. Aufl.).

Institut de Recherche et de Dialogue pour la Paix (Rwanda), Reconstruire une paix durable au Rwanda. La parole au peuple, Kigali 2003.

Irani George E. and Nathan C. Funk, Rituals of Reconciliation: Arab-Islamic Perspectives, Kroc Institute Occasional Papers, No.19, 2000, 34 pp.

Joinet Louis, Revised final report. Questions of the impunity of perpetrators of human right violations. Civil and political (UN documents: E/CN.4/Sub.2/1997/20: Download).

Khadduri Majid, art. "hudna", in: Encyclopaedia of Islam, vol. 3, Leiden/London 1971, S. 546-547.

King Ursula, Auf der Suche nach Sinn und Erfüllung. Eine Spiritualität für die Welt von heute, Oberursel 2010 (= The Search for Spirituality: Our Global Quest for Spiritual Life, New York 2008).

Kippenberg Hans G., Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München 2008.

Lederach John Paul, The Moral Imagination. The Art and Soul of Building Peace. Oxford-New York 2005.

Lindbeck George A., The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age, Washington 2009 (25 ed.; first ed.: 1984).

Lucio Lopez Fernando, Fundamentos de una teología del diálogo interreligioso. El aporte del polimorfismo de la conciencia de Bernard Lonergan a la comprensión de la unidad dentro de la diversidad religiosa, Bogotá 2011 (download).

Lücker Maria Alberta (Hg.), Den Frieden tun. Die 3. Weltversammlung der Religionen für den Frieden, Freiburg i. Br. 1980.

Luhmann Niklas, Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Stuttgart 2000 (4. Aufl.; 1. Aufl.: 1968).

Mason Simon A. and Moncef Kartas (eds.), Transforming Conflicts with Religious Dimensions. Methodologies and Practical Experiences, Geneva-Bern 2009.

Morozzo Della Rocca Roberto, Mosambik. Frieden schaffen in Afrika, Würzburg 2003.

Mouffe Chantal, Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt am Main 2007 (= On the Political, London-New York 2005).

Oomen Barbara, Justice Mechanisms and the Question of Legitimacy. The Example of Rwanda's Multi-layered Justice Mechanisms, Bern 2007 (KOFF/swisspeace).

Park Il-Young, Minjung, Schamanismus und Inkulturation. Schamanistische Religiosität und christliche Orthopraxis in Korea, Seoul 1988.

Park Sungkook, Versöhnung als Aufgabe der Kirche in Südkorea, Hamburg 2006 (download).

Riesebrodt Martin, Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007.

Rutayisire Paul, Historique du processus des juridictions gacaca au Rwanda:

Tome 1 : De la naissance à l'institutionnalisation de Gacaca rénové (1994-2001), Butare/Kigali 2007 (polycopie).

Tome 2 : La phase d'expérimentation (2002-2005), Butare/Kigali 2008 (polycopie).

Tome 3 : La Phase des jugements au niveau national (2006-2007), Butare/Kigali 2009 (polycopie).

Schäfer Rita, Gender in der südafrikanischen Wahrheits- und Versöhnungskommission, in : Buckley-Kater 2011, 151-166.

Strecker Christian, Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive, Göttingen 1999.

Turner Victor, The Ritual Process. Structure and Anti-Structure, London 2009 (first ed.: 1969).

Uwimanimpaye Donata, Rôle de l'éducation à la paix dans le développement intégral der la personne. Cas des communautés d'APAX au Rwanda (thèse de doctorat), Fribourg 2010 (non publiée).

Van Damme Guido, Le Père Pire. Prix Nobel de la Paix 1958, Bruxelles 2008.

Weingardt Markus A., Religion macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten, Stuttgart 2007.

Zelik Raul, Die kolumbianischen Paramilitärs. „Regieren ohne Staat?“ oder terroristische Formen der Inneren Sicherheit, München 2009.

Fribourg, den 7. Mai 2011/Richard Friedli