

Hansjörg Schmid

Konflikttransformation. Interreligiöse Reflexionen zu einem Paradigma der Friedensforschung

Konflikten wohnt ein bedrohliches Potenzial inne; sie können eskalieren und in gewaltsame Formen der Auseinandersetzung umschlagen. Daher stellt sich die Frage, wie die Dynamik von Konflikten so gelenkt werden kann, dass diese möglichst friedlich und konstruktiv ausgetragen werden. In diesem Sinne wird der Begriff «Konflikttransformation» verwendet. Dabei handelt es sich seit mehr als 25 Jahren um ein zentrales Paradigma der Friedensforschung. Der Fokus auf Transformation legt nahe, dass Konflikte nicht einfach durch Frieden als ihr Gegenbild ersetzt werden müssen, sondern dass es sich um zwei verschiedene Perspektiven auf dieselbe Sache handelt und es somit um einen prozessualen Wandel sowie um Gestaltungsmöglichkeiten geht. Mit dem Fokus auf Transformation geraten besonders die funktionalen und produktiven Merkmale von Konflikten in den Blick, ohne dass dadurch problematische Aspekte geleugnet würden. Vor diesem Hintergrund stellen sich folgende Fragen: Was kennzeichnet das Paradigma der Konflikttransformation? Wie lassen sich damit Konflikte konstruktiv gestalten? Und schließlich: Welchen Beitrag kann Konflikttransformation im Rahmen einer interreligiösen Reflexion leisten?

Auch wenn sie grundsätzliche Züge aufweisen, sind Reflexionen zu Frieden und Konflikt kontextgebunden. Mein Bezugsfeld sind innergesellschaftliche islambezogene Konflikte in Europa. Anhand des Konfliktgegenstands «Islam» geht es dabei um Auseinandersetzungen mit Fragen der Religion wie der gesellschaftlichen Integration. Zentrale Konfliktfelder sind Moscheebau, Kopftuch und Imame.¹ Der Hauptfokus der Friedens-

¹ Vgl. dazu etwa Mathias Tanner, Felix Müller, Frank Mathwig, Wolfgang Lienemann (Hg.): *Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft*, Zürich 2009; Anna C. Korteweg, Gökçe Yurdakul: *Kopftuchdebatten in Europa. Konflikte um Zugehörigkeit in nationalen Narrativen*,

und Konfliktforschung liegt gemeinhin auf internationalen Konflikten.² Allerdings zeigen sich hier Anknüpfungspunkte, welche sich in modifizierter Form auf innergesellschaftliche Konflikte anwenden lassen. Islambezogene Konflikte haben – wie manche internationalen Konflikte auch – eine starke identitäre Dimension und lassen sich von daher nur schwer bearbeiten. Es geht hier nicht in erster Linie um Verteilungs- oder Interessenkonflikte, sondern um Anerkennungskonflikte, wobei beide nicht völlig voneinander getrennt werden können.³

In Bezug auf islambezogene Konflikte soll zwischen drei Ebenen unterschieden werden:

- Wie können Konflikte und ihre Gestaltung ein integrativer Teil des herrschenden Gesellschaftsmodells werden?
- Wie und nach welchen normativen Maßstäben können die Konflikte konstruktiv gestaltet werden?
- Wie können Akteure – seien es die unmittelbaren Konfliktparteien oder auch nur indirekt von Konflikten betroffene Personen oder Gruppen – konstruktiv mit Konflikten umgehen und diese transformieren?

Auch wenn hier islambezogene Konflikte von besonderem Interesse sind, so kann in diesem Rahmen keine Analyse solcher Konflikte durchgeführt werden. Ziel ist es jedoch, dafür abschließend einen Ertrag zu formulieren.

Mit dem Fokus auf islambezogenen Konflikten tritt das Thema Religion in seiner ganzen Ambivalenz in Bezug auf Konflikte in die Arena ein. Religion soll hier aber nicht nur als Konfliktgegenstand verstanden werden, sondern auch als potenzielles Deutungsangebot und Motivationsquelle für Akteure, gekoppelt mit Ressourcen zur Konfliktgestaltung. Eine

Bielefeld 2016; Marius Rohrer: Islam als Problem der Gesellschaft. Schwimmverweigerer, Minarettbau und semantische Hürden im Umgang mit gesellschaftlicher Differenzierung in der Schweiz, Bern 2013.

² Dies schlägt sich gerade auch in zahllosen Fallstudien nieder. Im Folgenden werden nicht diese, sondern grundsätzliche theoretische Beiträge aus der Friedens- und Konfliktforschung herangezogen.

³ Vgl. Helmut Dubiel: Integration durch Konflikt?, in: Jürgen Friedrichs, Wolfgang Jagodzinski (Hg.): Soziale Integration, Opladen 1999, 132–143.

Reflexion darüber findet nicht nur im Rahmen der Friedens- und Konfliktforschung, sondern auch in der theologischen Friedensethik statt.⁴

Dabei geht es um einen Dialog in beide Richtungen: Was kann die Friedens- und Konfliktforschung für die theologische Friedensethik beitragen und umgekehrt – mit ihren jeweiligen Schwerpunkten und Profilmertmalen? Dabei ist die Friedens- und Konfliktforschung stärker auf die Struktur und Funktionalität von Konflikten bezogen, die theologische Friedensethik auf Motivation, Identität und inhaltlich-materiale Fragen.

Den folgenden Überlegungen liegt ein Konfliktverständnis zugrunde, wie es von Georg Simmel und auf seine Überlegungen aufbauenden Denkern entwickelt wurde. Simmel bestimmt Konflikt, den er als «Kampf» bezeichnet, folgendermaßen: «so ist er [der Kampf, H. S.] eigentlich die Abhülfsbewegung gegen den auseinanderführenden Dualismus, und ein Weg, um zu irgend einer Art von Einheit [...] zu gelangen»⁵. Demnach ist Konflikt als Grundform sozialer Beziehungen zu verstehen, durch die Einheit hergestellt wird, auch wenn stets die Gefahr von Desintegration besteht. Einheit setzt wechselseitige Anerkennung voraus, auch wenn diese oft nicht im gleichen Maße gegeben ist und selbst einen zentralen Konfliktgegenstand darstellt. Nach Axel Honneth wohnt dem solidarischen Kampf um Anerkennung eine emanzipatorische, Passivität überwindende Dimension inne, die bereits in der Phase des Konflikts zur Geltung kommt: «Insofern schenkt der individuelle Einsatz im politischen Kampf, weil er genau die Eigenschaft öffentlich demonstriert, deren Missachtung als Kränkung erfahren wird, dem Einzelnen ein Stück seiner verlorengegangenen Selbstachtung zurück.»⁶ Anknüpfend an Simmel und Honneth liegt der Fokus in diesem Beitrag nicht auf Konfliktüberwindung, sondern auf Konfliktodynamik und -gestaltung.

⁴ Vgl. etwa Heydar Shadi (Hg.): *Islamic Peace Ethics. Legitimate and Illegitimate Violence in Contemporary Islamic Thought*, Baden-Baden 2017; Veronika Bock u. a. (Hg.): *Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts*, Baden-Baden 2015.

⁵ Georg Simmel: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt a. M. (1912) 2013⁷, 284. Vgl. dazu auch Hansjörg Schmid: *Dialog durch Konflikt? Bausteine einer Theologie des Zusammenlebens aus christlicher Sicht*, in: Bernd Jochen Hilberath, Mahmoud Abdallah (Hg.): *Theologie des Zusammenlebens. Christen und Muslime beginnen einen Weg*, Ostfildern 2018, 149–167.

⁶ Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1994, 263.

Die positive Sicht auf Konflikte bei Simmel wie bei Honneth erweist sich jedoch als eine von einem bestimmten gesellschaftlichen und politischen Kontext geprägte Annahme, da sie funktionierende gesellschaftliche Interaktionen, Wohlstand und Sicherheit voraussetzt. Simmel zieht zwar bisweilen Beispiele aus anderen Kulturen heran (etwa das indische Kastensystem), tut dies aber eher in einem eklektischen und illustrativen Sinne, ohne dabei eine für die heutige Situation ausreichend fundierte vergleichende Perspektive einzunehmen. Konfliktverständnisse sind in hohem Maße kulturell und kontextuell geprägt. Konflikttransformation basiert auf grundlegenden gesellschaftlichen Strukturen und Mechanismen, die erst einen konstruktiven Umgang mit Konflikten ermöglichen. So weist Mohammed Abu-Nimer darauf hin, dass im von gewaltsamen Auseinandersetzungen geprägten Nahen Osten Konflikt weitgehend negativ verstanden wird.⁷ Daher können die folgenden in einem europäischen Horizont formulierten Überlegungen keinen universalen Anspruch erheben.

Im Bereich der Religionen ist oft weniger von Transformation die Rede als von Versöhnung.⁸ Versöhnung ist zunächst ein interpersonales Geschehen sowohl zwischen Menschen als auch zwischen Gott und Mensch, das sich auf die Gesellschaft insgesamt auswirkt und eine zentrale Form der Konfliktbearbeitung darstellt. Religiöse Ressourcen zur Konflikttransformation stehen also vielfach unter dem Vorzeichen der Versöhnung.

Im Sinne eines Dialogs zwischen Friedens- und Konfliktforschung einerseits und theologischer Friedensethik andererseits umfasst der folgende Beitrag somit drei Teile: Zunächst geht es um sozialwissenschaftliche Perspektiven auf Konflikttransformation (1.). Dann wird dieses Modell in Beziehung zu theologischen Diskussionen über Versöhnung gestellt (2.). Abschließend wird der Ertrag in Bezug auf islambezogene Konflikte festgehalten (3.).

⁷ Vgl. dazu Mohammed Abu-Nimer: Conflict Resolution Approaches: Western and Middle Eastern Lessons and Possibilities, in: *The American Journal of Economics and Sociology* 55, 1/1996, 35–52, hier 46: «Conflict is negative, disruptive, threatening.»

⁸ Vgl. etwa mit einem interreligiösen Fokus: Daniel Philpott: *Just and Unjust Peace. An Ethic of Political Reconciliation*, New York 2015.

1. Konflikttransformation als Paradigma der Friedens- und Konfliktforschung

Der Begriff «Konflikttransformation» wird seit den 1990er Jahren bei Klassikern der Friedens- und Konfliktforschung verwendet. Johan Galtung arbeitet im Dialog mit Gandhi Ansätze der gewaltlosen Konfliktbearbeitung heraus. Dazu gehören für ihn Entkoppelung bzw. Trennung der Konfliktparteien, universale Integration im Sinne einer Synthetisierung von unterschiedlichen Zielen sowie Kompromiss und Transzendenz, die durch einen phantasievollen Perspektivenwechsel zustande kommt.⁹ All diese Herangehensweisen versteht Galtung als Transformation. John Paul Lederach sieht neben gewaltlosem Handeln Mediation als Werkzeug der Transformation, da diese auf unterschiedliche Akteure bezogen ist, gegenseitiges Verständnis befördert und damit Gegnerschaften überwinden kann.¹⁰ Damit geht es ihm um eine Umlenkung negativer Begleiterscheinungen von Konflikten in eine positiv Richtung: «there is the idea that conflict unabated can take destructive patterns that should be channeled toward constructive expression»¹¹. Raimo Väyrynen stellt in Bezug auf Konflikte die Frage «To Settle or to Transform?» und analysiert von da ausgehend unterschiedliche Möglichkeiten, die Konfliktakteure, ihre Beziehungen, aber auch zugrunde liegende Normen und Interessen gewaltfrei zu transformieren.¹² 1995 erschien ein vom srilankischen Friedensforscher Kumar Rupesinghe herausgegebener Sammelband mit dem Titel *Conflict Transformation*, der unterschiedliche Beiträge, teils stärker grundlegend, teils stärker fallbezogen umfasst.¹³ In seinem Beitrag zu diesem Band zeigt Lederach auf, welche Akteure auf ganz unterschiedlichen Ebenen bei den Transformationsprozessen einbezogen werden können

⁹ Vgl. Johan Galtung: Nonviolent Conflict Transformation, in: ders.: Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict, Development and Civilization, London 1996, 114–126.

¹⁰ Vgl. John Paul Lederach: Preparing for Peace. Conflict Transformation across Cultures, Syracuse 1998, 15.

¹¹ A. a. O., 18.

¹² Vgl. Raimo Väyrynen: New Directions in Conflict Theory. Conflict Resolution and Conflict Transformation, London 1991, 1–25.

¹³ Vgl. Kumar Rupesinghe (Hg.): Conflict Transformation, New York 1995.

und legt dabei den Akzent auf «indigenous empowerment»¹⁴ im Sinne einer Nutzung von in der Konfliktkonstellation bereits vorhandenen Ressourcen. Galtung's Beitrag trägt den programmatischen Titel *Conflict Resolution as Conflict Transformation* und bezieht dabei ausdrücklich religiöse Ressourcen ein.¹⁵ Diese Beispiele zeigen, dass unterschiedliche Ansatzpunkte der Konfliktgestaltung unter dem gemeinsamen Fokus Transformation subsumiert werden.

Wenn in einem Forschungsüberblick aus dem Jahr 2003 von Johannes Botes von «transformationalists»¹⁶ als einer neuen Schule bzw. Forschungsrichtung die Rede ist, so deutet dies auf einen Paradigmenwechsel hin. Hugh Miall spricht ebenfalls von einem «new approach», der sich von «conflict resolution» oder «management» klar unterscheidet, auch wenn die verschiedenen Paradigmen gemeinsame Züge aufweisen.¹⁷ An dieser Stelle sollen drei grundlegende Merkmale des Paradigmas Konflikttransformation festgehalten werden:

- Es wird besonders im Blick auf langwierige und tief verwurzelte Konflikte verwendet, die Bemühungen um eine Konfliktbearbeitung in besonderer Weise herausfordern. An solchen Beispielen zeigt sich, dass es nicht ausreicht, Konflikte einfach für beendet zu erklären.
- Konflikttransformation bezeichnet zudem zwei Dynamiken, einerseits wie Konflikte selbst transformiert werden können, andererseits wie Akteure, ihre Wahrnehmungen und Beziehungen durch Konflikte transformiert werden. In einem akteursbezogenen Konfliktmodell sind beide Dynamiken untrennbar miteinander verknüpft.

¹⁴ John Paul Lederach: Conflict Transformation in Protracted Internal Conflicts: The Case for a Comprehensive Framework, in: Kumar Rupesinghe: Conflict Transformation (siehe Anm. 13), 201–222, hier 212.

¹⁵ Johan Galtung: Conflict Resolution as Conflict Transformation: The First Law of Thermodynamics Revisited, in: Kumar Rupesinghe, Conflict Transformation (siehe Anm. 13), 51–64.

¹⁶ Johannes Botes: Conflict Transformation. A Debate over Semantics or a Crucial Shift in the Theory and Practice in the Peace and Conflict Studies, in: International Journal of Peace Studies 8, 2/2003, 1–27, hier 14.

¹⁷ Hugh Miall: Conflict Transformation: A Multi-Dimensional Task, 2001, 17, www.berghof-handbook.net (26.07.2018).

- Der Begriff fungiert schließlich sowohl als deskriptive Analyse­kategorie als auch als (meist positiv verstandene¹⁸) normativ-präskriptive Gestaltungskategorie. So kann herausgearbeitet werden, welche Transformationsprozesse stattfinden; gleichzeitig erweist sich Transformation angesichts der Ambivalenz von Konflikten als anzustrebendes Ziel.

Es soll nun dargestellt werden, worin der mit Konflikttransformation verbundene Paradigmenwechsel besteht. Zu diesem Zweck muss es darum gehen, das Verhältnis von Konflikttransformation und Konfliktlösung zu analysieren. Zunächst gibt es hier Auffassungen, welche die verschiedenen Begriffe für mehr oder weniger gleichbedeutend halten. In diesem Sinn beklagt Christopher Mitchell: «this dichotomy between «resolution» and «transformation» is, in many ways, a pity. Firstly, because the addition of yet another term to those already obfuscating the study and understanding of conflict – conflict formation, conflict management, conflict reduction, conflict containment, conflict mitigation – seems unnecessary.»¹⁹ Damit wäre Transformation nur ein neues Etikett für eine längst bekannte Sache. Eine differenzierte konzeptionelle Arbeit kann in Abgrenzung von dieser Sicht zeigen, wo hier unterschiedliche Akzente liegen.

Im Sinne eines Paradigmenwechsels lassen sich idealtypisch drei Positionen unterscheiden:

Die *erste* Position betont die Differenz zwischen Transformation und anderen Schritten der Konfliktbearbeitung und sieht eine Stufung.²⁰ So schreitet die Konfliktbearbeitung von der oft auf die Hauptakteure begrenzten Beilegung – noch ohne Ursachen zu beheben (*settlement*) – über die Kontrolle von Konflikten (*management*) und Lösung (*resolution*) im

¹⁸ Transformation kann im Falle des Einsatzes von Gewalt auch negativ ausfallen. Vgl. Johan Galtung: Frieden mit friedlichen Mitteln. Friede und Konflikt, Entwicklung und Kultur, Münster 2007, 216. Es handelt sich um die deutsche Übersetzung des in Anm. 9 genannten Titels.

¹⁹ Christopher Mitchell: Beyond Resolution. What Does Conflict Transformation Actually Transform?, in: Peace and Conflict Studies 9, 1/2002, 1–23, hier 2; <http://nsuworks.nova.edu/pcs/vol9/iss1/1> (26.07.2018).

²⁰ Vgl. Johannes Botes: Conflict Transformation. (siehe Anm. 16), 3. Auch die Redeweise von «post-conflict transformation» oder von «post-conflict peacebuilding» ist von einem solchen Stufenmodell geprägt. Vgl. Vincent Chetail (Hg.): Post-Conflict Peacebuilding. A Lexicon, Oxford 2009.

Sinne einer tiefgründigen Auseinandersetzung mit Konflikten bis hin zur strukturellen und breit ausgerichteten Transformation als Klimax. In dieser Form leistet die Transformation etwas, was die Konfliktlösung allein nicht leisten kann.

Die *zweite* Position ist etwas vorsichtiger. Sie sieht von einem zusätzlichen weiteren Schritt der Konfliktbearbeitung ab und erachtet Transformation als eine Erweiterung und Vertiefung der Konfliktlösung. So lässt sich in diesem Sinn formulieren, dass eine «solution only through the process of transformation»²¹ möglich ist.

Die *dritte* Position geht von einer grundsätzlichen Fokusverlagerung aus und ist damit radikaler als die beiden anderen. Gemäss dieser ist «Konflikttransformation ein niemals endender Prozess»²² in Bezug auf alle Phasen des Konfliktverlaufs und damit übergreifend. Wenn so verstanden Konflikte nicht enden, muss es darum gehen, sie stets in einem möglichst positiven Sinne zu transformieren. Transformation ist damit der grundlegende Schlüssel jeglicher Konfliktbearbeitung.

So ist zunächst die Unabgeschlossenheit und Prozesshaftigkeit von Transformation zu betonen. Dabei steht das positive Veränderungspotenzial, das dem Konflikt selbst innewohnt, im Vordergrund, wie es das zweite Zitat illustriert. Dabei müssen in einem tiefgehenden Sinn Haltungen und Strukturen der Gesellschaft verändert werden – ein oberflächlicher Machtwechsel reicht bei weitem nicht aus.²³ An dieser Stelle kann festgehalten werden, dass Transformation auch in Bezug auf das Simmel'sche Verständnis von Konflikt als Grundmerkmal von Interaktionen gegenüber Konfliktlösung der angemessenere Begriff ist.

Daran anschließend stellt sich die Frage, wie eine Konflikttransformation vonstattengehen kann. Häufig wird von einer *multitrack*, einer mehrgleisigen Herangehensweise gesprochen. Es reicht in der Regel nicht aus, einen Faktor zu verändern, sondern es ist erforderlich, an allen Dimensionen des Konflikts und mit einer Vielzahl von Akteuren zu arbeiten.²⁴ In diesem Sinne kann die Maxime lauten: «to draw on all

²¹ Raimo Väyrynen: New Directions (siehe Anm. 12), 4.

²² Johan Galtung: Frieden mit friedlichen Mitteln (siehe Anm. 18), 166.

²³ Vgl. Kumar Rupesinghe: Conflict Transformation, in: ders. (Hg.): Conflict Transformation (siehe Anm. 13), 65–92, hier 77: «[...] transformation can be meaningful only if it is not merely a transfer of power, but if sustainable structural and attitudinal changes are also achieved within the society».

²⁴ Vgl. Hugh Miall: Conflict Transformation (siehe Anm. 17), 10f.

ressources available»²⁵. In der Summe geht es darum, die Akteure, ihre Beziehungen, die Konfliktgegenstände, Strukturen, soziale Systeme und Kontexte bis hin zu kulturellen Deutungsmustern im Rahmen eines Transformationsprozesses zunächst zu analysieren, zu hinterfragen und dann zu transformieren.

Vor diesem Hintergrund soll exemplarisch auf zwei breit rezipierte spezifische Modelle der Konflikttransformation geblickt werden, die jeweils auch mit grafischen Darstellungen verbunden sind:

Das *erste* ist das Sanduhr-Modell, wie es von Ramsbotham und Woodhouse unter Aufnahme anderer Modelle (etwa auch des bekannten Eskalationsmodells von Friedrich Glasl, das weitgehend von einer negativen Dynamik geprägt ist²⁶) entwickelt wurde.²⁷ Die Sanduhr visualisiert zum einen den zeitlichen Ablauf in Form von verschiedenen Phasen des Konflikts (ausgehend von Differenzen, die zu einer Polarisierung führen) und der Konfliktbearbeitung, zum anderen auch «Enge» bzw. «Weite», also die Verengung und Erweiterung des Handlungsspielraumes im Laufe der Entwicklung. Das Modell bezieht sich auf potenziell kriegerische Konflikte, weshalb die Konfliktodynamik auch in «War» kulminiert. Will man das Modell auf andere Arten von Konflikten übertragen, die allenfalls von struktureller oder kultureller Gewalt geprägt sind, so ist an die Stelle von «War» die jeweils höchste Eskalationsstufe im Konflikt zu setzen.

²⁵ Kumar Rupesinghe: Conflict Transformation (siehe Anm. 23), 83.

²⁶ Vgl. Friedrich Glasl: Konfliktmanagement. Ein Handbuch für Führungskräfte, Beraterinnen und Berater, Bern 2013¹¹, 238f.

²⁷ Vgl. Oliver Ramsbotham, Tom Woodhouse, Hugh Miall: Contemporary Conflict Resolution. The Prevention, Management and Transformation of Deadly Conflicts, Cambridge 2016⁴, 16.

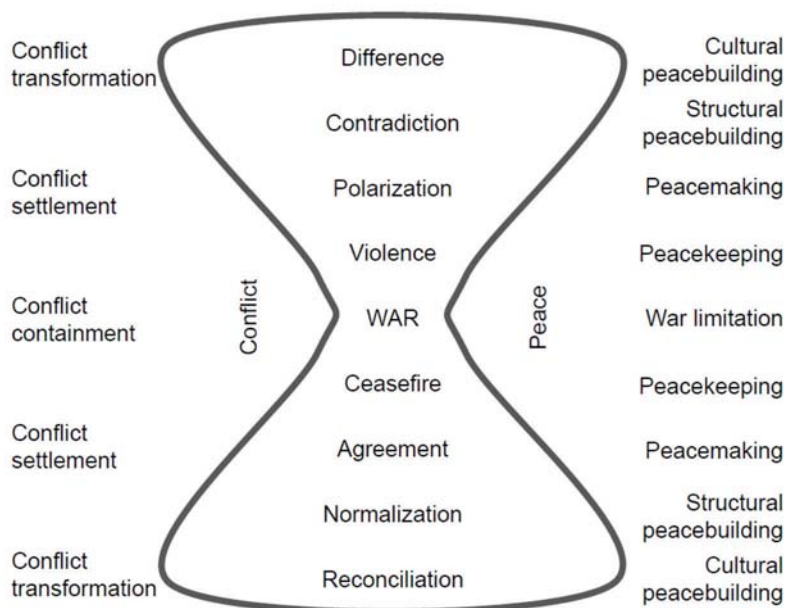


Abbildung 1: Sanduhr-Modell nach Ramsbotham/Woodhouse/Miall, *Contemporary Conflict Resolution* (siehe Anm. 27), 16.

Mit den Konfliktphasen (in der Mitte des Schaubildes) gehen Schritte der Konfliktbearbeitung (links) und Bemühungen um Frieden (rechts) komplementär einher. So kann in der Phase der höchsten Eskalation der Konflikt allenfalls eingedämmt werden. An eine strukturelle Arbeit an den Ausgangsbedingungen des Konflikts im Sinne der Transformation ist nur dann zu denken, wenn im Konflikt zwar Spannungen und Widersprüche zu spüren sind, diese aber nicht gewaltsam ausgetragen werden. Es kommt also zunächst zu einer Entwicklung der Eskalation, dann zu einer Deeskalation. Die verschiedenen Phasen stehen dabei in einer Wechselwirkung: So prägt die Perspektive auf zukünftige Transformation bzw. Versöhnung die Art und Weise, wie der Konflikt ausgetragen wird.²⁸

²⁸ Vgl. Louis Kriesberg: *Coexistence and Reconciliation of Communal Conflicts*, in: Eugene Weiner (Hg.): *The Handbook of Interethnic Coexistence*, New York 1998, 182–198, hier 190.

Transformation ist hier kein Oberbegriff, sondern eine spezifische Phase. Die Perspektive auf eine zukünftige Transformation oder Versöhnung prägt allerdings bereits die Art und Weise, wie der Konflikt ausgeht, und ist somit in den verschiedenen Phasen gegenwärtig.

Das *zweite* Modell ist das berühmte Konfliktdreieck von Galtung, das den Fokus auf die Konfliktstruktur legt und diese in drei notwendigen Bestandteilen analysiert.²⁹ Nach diesem Modell wird zunächst das evidente Konfliktverhalten (1) wahrgenommen, welches konstruktiv oder destruktiv sein kann und auch gewaltsam ausfallen kann. Das Konfliktverhalten liegt auf der manifesten Ebene, wohingegen die beiden anderen Elemente sich laut Galtung auf einer latenten Ebene bewegen. Dem Konfliktverhalten liegen einerseits Einstellungen und Haltungen (2) zugrunde (häufig Feindbilder oder negative Sichtweisen auf Gegner), andererseits Widersprüche und Gegensätze (3), die oft erst durch Analysen und Reflexionen herausgearbeitet werden müssen. Anhand des Konfliktdreiecks lassen sich verschiedene Wege der Eskalation darstellen – etwa beginnend mit einem der drei Elemente und dann über die anderen fortschreitend. Transformation bedeutet davon ausgehend Veränderung von destruktivem Verhalten, Veränderung von Einstellungen und Unterstellungen sowie die Überwindung des Widerspruchs an der Wurzel.³⁰ Damit trägt die Arbeit an allen drei Polen des Dreiecks zur Konflikttransformation bei.

Das Modell von Galtung bedarf jedoch einer Weiterentwicklung. Galtung spricht von Konflikten als «Hypothesen»³¹ und von der Schwierigkeit, einen Konsens darüber herzustellen. Konflikte sind keine vorliegenden Gegebenheiten, sondern Interpretamente und Konstrukte. Es geht dabei um mindestens zwei Konfliktparteien mit ihren unterschiedlichen Wahrnehmungen und Konfliktdeutungen sowie um weitere Akteure, die Konflikte von außen deuten und mit beeinflussen; daher muss das Modell dreidimensional erweitert werden. Dies wird in der modifizierten Darstellung mit mehreren Dreiecken angedeutet. Es bedarf

²⁹ Vgl. dazu: Johan Galtung: Frieden mit friedlichen Mitteln (siehe Anm. 18), 136. Vgl. Dazu: Jolle Demmers: Theories of Violent Conflict. An Introduction, Abingdon 2017, 60–62.

³⁰ Vgl. Johan Galtung, Frieden mit friedlichen Mitteln (siehe Anm. 18), 187, 208.

³¹ A. a. O., 93.

zunächst einer zumindest ansatzweisen Verständigung zwischen den verschiedenen Dreieckskonstruktionen darüber, womit die Pole des Dreiecks überhaupt zu füllen sind, bevor es um Schritte der Transformation geht.

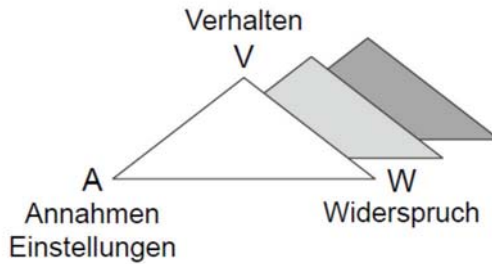


Abbildung 2: Konfliktdreieck nach Galtung, Frieden mit friedlichen Mitteln (siehe Anm. 18), 136, mit dreidimensionaler Erweiterung von Hansjörg Schmid.

Beide Schemata sind letztlich von einem universalen und kosmopolitischen Ansatz geprägt, der aber auch ausgehend von poststrukturalistischen Zweifeln an den Möglichkeiten der Verständigung und eines homogenen Friedens kritisch hinterfragt wird. So übt Oliver Richmond aus interkultureller Perspektive Kritik am zeitlosen universalen Ansatz und Fortbestehen kolonialer Strukturen und hält allenfalls einen momentanen und punktuellen Konsens für möglich. Frieden sieht er als «never a final end state», wobei dieser für ihn folgende Merkmale aufweisen muss: «In this context difference is accepted, others are acknowledged, but not at their own expense or that of hybridity.»³² Noch verstärkt wird diese Kritik von Oliver Ramsbothams in seinem 2017 erschienenen Buch mit dem programmatischen Titel *When Conflict Resolution Fails*, in dem er Analysen zum Palästina-Konflikt mit allgemeinen konflikttheoretischen Überlegungen verknüpft. Ramsbotham plädiert dafür, radikale Uneinigkeiten und Widersprüche nicht nur als vorübergehende Missverständnisse zu betrachten, sondern sie als Gegensätze ernst zu nehmen und davon ausgehend Friedensprozesse als agonistische Polylogie zu verstehen. Sein

³² Oliver Richmond: *Failed Statebuilding. Intervention and the Dynamics of Peace*, New Haven 2008, 147.

neues Paradigma ist «conflict engagement»³³, das die eigene Strategie und die eigenen Ziele der Akteure zum Ausgangspunkt nimmt, und gerade nicht eine vorschnell aufgestellte gemeinsame Vision. Die Reichweite der Uneinigkeiten ist für Ramsbotham grenzenlos, weshalb auch sämtliche Möglichkeiten einer philosophischen Grundlegung scheitern.³⁴ Allerdings bedeutet das berechnete Ernstnehmen von Differenzen nicht, dass es keinerlei Möglichkeiten der Konflikttransformation gibt. Somit ist zu bezweifeln, dass die Ansätze von Richmond und Ramsbotham wirklich völlige Alternativkonzepte darstellen und sich ihre Impulse nicht in ein kritisches Konzept von Transformation integrieren lassen. Hierbei ist es wichtig, nicht allein auf kosmopolitische Grundannahmen wie rationale Verständigung zu bauen, sondern auch deren Grenzen in den Blick zu nehmen.³⁵

Unter Einbeziehung dieser Kritik kann im Anschluss an verschiedene Modelle der Konflikttransformation folgendes Zwischenfazit gezogen werden:

- Das Paradigma «Transformation» entspricht einem Konfliktverständnis, das Konflikt als unabschließbaren Prozess und notwendigen Bestandteil sozialer Beziehungen versteht. Transformation ist dann die ständige Arbeit am Konflikt.
- Im Blick auf Transformation erweist sich ein breiter Ansatz als sinnvoll, der unterschiedliche Akteure, Aspekte und Elemente des Konflikts berücksichtigt.

³³ Oliver Ramsbotham: *When Conflict Resolution Fails. An Alternative to Negotiation and Dialogue. Engaging Radical Disagreement in Intractable Conflicts*, Cambridge 2017, 168.

³⁴ Ramsbothams Skepsis gegenüber sämtlichen philosophischen Ansätzen ist sehr ausgeprägt. Denkbar wäre hingegen eine Anknüpfung an den poststrukturalistischen Ansatz von Chantal Mouffe, die Ramsbotham nur beiläufig erwähnt (a. a. O., 27). Vgl. Chantal Mouffe: *The Democratic Paradox*, London, New York 2000.

³⁵ Vgl. Oliver Ramsbotham, Tom Woodhouse, Hugh Miall: *Contemporary Conflict Resolution* (siehe Anm. 27), 471–486. Somit ist auch Skepsis angebracht gegen den völligen Klarheit insinuerenden Untertitel bei John Paul Lederach: *The Little Book of Conflict Transformation. Clear Articulation of the Guiding Principles by a Pioneer in the Field*, Intercourse 2003.

- Die berechtigte Skepsis gegenüber einer einfachen Konfliktlösung, der Fokus auf die Eigeninteressen unterschiedlicher Konfliktparteure und darauf aufbauend ein Dialog der Gegensätze müssen in ein tragfähiges Konzept der Konflikttransformation integriert werden.

2. Versöhnung im Verhältnis zu Konflikttransformation

Von diesen Überlegungen ausgehend wird nun der Blick auf Fragen der Versöhnung und damit auf religiöse Positionen gerichtet. Im Sanduhr-Modell wird der Begriff Versöhnung allerdings in einem völlig säkularen Ansatz verwendet. Versöhnung ist ein Begriff, der in einem besonders ausgeprägten Maße zwischen verschiedenen säkularen und religiösen Verwendungskontexten hin- und hergewandert ist. Dies war bereits in der Antike der Fall, als Paulus einen durch politische Diskurse geprägten Begriff aufgriff, der in einem politischen Sinn die Überwindung von Feindschaft bezeichnete.³⁶ Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden danach gefragt werden, wie sich Transformation und Versöhnung zueinander verhalten.

Da es hierbei um die Rezeption weitgehend englischsprachiger Forschungsbeiträge geht, müssen auch sprachliche Nuancen beachtet werden: Während im Deutschen Versöhnung stark christlich-religiös konnotiert ist, erweist sich das Bedeutungsspektrum von *reconciliation* im Englischen als weiter und umfasst auch Schlichtung und Beilegung von Auseinandersetzungen.³⁷ Im Folgenden soll der Begriff Versöhnung entsprechend in einem breiteren und interreligiös offenen Sinn verwendet werden.

Aufgrund der religiösen wie säkularen Verwendungsweisen eignet sich der Begriff Versöhnung für Konflikttransformation im postsäkularen Kontext,³⁸ der von einer Neuentdeckung religiöser Positionen und Akteure geprägt ist. Die Friedens- und Konfliktforschung macht im *multitrack-*

³⁶ Vgl. Martin Karrer: *Jesus Christus im Neuen Testament*, Göttingen 1998, 116.

³⁷ Vgl. Reiner Meyer: *Reconciliation in der Post-Konfliktphase. Diskrepanz zwischen Theorie und der Realpolitik*, Baden-Baden 2007, 30–34.

³⁸ Vgl. dazu Hansjörg Schmid: *Christian-Muslim Dialogue in a Post-Secular Age. Reflections from a European Perspective*, in: Mortaza Shams (Hg.): *Dialogue in Action. Interfaith and Transfaith Partnership for Social Justice*, Dordrecht 2020 (im Erscheinen).

Ansatz darauf aufmerksam, dass sich Konflikte am besten von innen heraus und nicht durch Interventionen von außen transformieren lassen. Dabei erweist sich der Einbezug kultureller und religiöser Denkmuster und Akteure als sinnvoll und notwendig.³⁹ Eine postsäkulare Religionspolitik wendet sich ebenfalls wieder verstärkt religiösen Akteuren zu, um deren Feld nicht sich selbst zu überlassen, sondern es konstruktiv mitzugestalten.⁴⁰ Dies erweist sich aber als in hohem Maße ambivalent, da Religionspolitik in eine autoritäre Kontrolle umschlagen kann, die gerade die freie Entfaltung religiöser Ressourcen verhindert. Von da aus ist selbstkritisch auf einen universalen säkularen Ansatz der Konflikttransformation zu blicken, der religiöse Sinnsysteme und Institutionen als «Mobilisierungsressource(n)»⁴¹ in negativer wie positiver Richtung außen vor lässt. Religion ist somit wieder neu im öffentlichen Raum der Konfliktbearbeitung präsent, muss sich aber auch gegenüber anderen Akteuren als kommunikationsfähig erweisen.

Die Werke von Johan Galtung und Paul Lederach sind Beispiele dafür, wie unterschiedliche religiöse Deutungen breiten Eingang in die Friedensforschung gefunden haben. Scott Appleby macht gleichermaßen auf die umgekehrte Rezeptionsrichtung aufmerksam: «elements of the emerging theology of reconciliation are openly borrowed from secular ideas and

³⁹ Vgl. etwa Mohammed Abu-Nimer: *Alternative Approaches to Transforming Violent Extremism. The Case of Islamic Peace and Interreligious Peacebuilding*, in: Beatrix Austin, Hans J. Giessmann (Hg.): *Transformative Approaches to Violent Extremism* (Berghof Handbook Dialogue Series 13), Berlin 2018, 15f., www.berghof-handbook.net (26.07.2018); Oliver Ramsbotham, Tom Woodhouse, Hugh Miall: *Contemporary Conflict Resolution* (siehe Anm. 27), 31. Zu Transformation und Religion vgl. Atalia Omer, R. Scott Appleby (Hg.): *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding*, New York 2015, 4ff., 339–349, 430–441, 470–483, 519f. Speziell zur Rolle religiöser Akteure vgl. Nukhet A. Sandal: *Religious Leaders and Conflict Transformation. Northern Ireland and Beyond*, Cambridge 2017.

⁴⁰ Vgl. Antonius Liedhegener, Gert Pickel (Hg.): *Religionspolitik und Politik der Religionen in Deutschland. Fallstudien und Vergleiche*, Wiesbaden 2016.

⁴¹ Andreas Hasenclever, Alexandre De Juan: *Kriegstreiber und Friedensengel. Die ambivalente Rolle von Religionen in politischen Konflikten*, in: Irene Dingel, Christiane Tietz (Hg.): *Das Friedenspotenzial von Religionen*, Göttingen 2009, 101–118, hier 102.

authorities»⁴². In seinem 2007 erschienenen Buch *Religion Macht Frieden* stellt Markus Weingardt «einige theoretische Defizite im Blick auf die (friedenspolitische) Bedeutung von Religionen in Konflikten»⁴³ fest. Die Debatten der letzten zehn Jahre haben hier sicher einiges bewegt, wobei diese Frage selbst in der Forschung weiterhin höchst konflikthaft bleibt.

Versöhnung ist ein Ziel von Konfliktbearbeitung und steht daher zunächst in einer funktionalen Entsprechung zu Konflikttransformation. Versöhnung kann nicht erzwungen werden, sondern setzt die Bereitschaft der Konfliktparteien und wechselseitige Schritte der Annäherung voraus. Dies erfordert einen gewissen Konsens hinsichtlich der Deutung des Konflikts. Angesichts einer Gefahr, dass dabei Konflikte verdrängt werden, stellt sich die Herausforderung, konflikthafte Aspekte in Versöhnungsprozesse zu integrieren. Gerade aus der Perspektive von Opfern und Leidtragenden von Konflikten erweist sich dies als unverzichtbar. Ein theologischer Zugang zur Versöhnung, der die Vorordnung von Gottes Handeln und die eschatologische Unabgeschlossenheit von Versöhnung herausstellt,⁴⁴ kann sich im Blick darauf als besonders sensibel erweisen. Umgekehrt lenkt ein Dialog mit Ansätzen der Konflikttransformation den Blick auf die Gestaltbarkeit von Konflikten in unterschiedlichen Phasen eines langen Prozesses.

Hinsichtlich der Frage von Versöhnung und Konflikt bildet hier zunächst das 1991 erschienene Buch *Versöhnung statt Konflikt* des Paderborner Sozialethikers Theodor Herr den Ausgangspunkt. In seiner kritischen Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Befreiungstheologie sieht Herr die Gefahr eines in seinen Augen einseitigen Konfliktfokus, der für ihn mit marxistischen Bezügen der Befreiungstheologie zusammenhängt. Allerdings versucht Herr dann wiederum, Befreiung und Versöhnung in Einklang zu bringen, was ihm allerdings nur auf Kosten von Befreiung gelingt. So versteht er Versöhnung und Befreiung nicht als

⁴² R. Scott Appleby: Toward a Theology and Praxis of Reconciliation, in: *Journal of Ecumenical Studies* 39, 1–2/2002, 132–140, hier 139.

⁴³ Markus Weingardt: *Religion Macht Frieden*. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten, Stuttgart 2007, 414.

⁴⁴ Vgl. etwa Wolfgang Vögele: Versöhnung, Mediation und zivile Konfliktberatung. Theologische Überlegungen zu neuen Entwicklungen in der Rechts- und Friedensethik, in: Hans-Richard Reuter u. a. (Hg.): *Freiheit verantworten* (FS Wolfgang Huber zum 60. Geburtstag), Gütersloh 2002, 328–339, hier 334.

«gegensätzliche, sondern [...] zwei korrespondierende theologische Konzeptionen. [...] Die Theologie der Befreiung geht, wie allseits bekannt, vom Kampf um Befreiung aus [...]. Die Theologie der Versöhnung geht von der Sendung der Kirche aus, das Evangelium der Versöhnung zu verkünden und das Versöhnungswerk Jesu Christi in der Welt fortzusetzen.»⁴⁵ Eine Vermittlung zwischen beiden Paradigmen gelingt Herr jedoch nicht.

Die von Herr aufgeworfene Frage soll nun neu in einem interreligiösen Rahmen aufgegriffen werden. Dabei liegt der Fokus exemplarisch auf vier zeitgenössischen Autoren, zwei christlichen und zwei muslimischen, zwei mit Fokus auf Versöhnung und zwei mit Fokus auf Befreiung. Diese Auswahl ist keinesfalls als repräsentativ zu verstehen. Es handelt sich jedoch um breit rezipierte Denker, die sich intensiv mit diesen Fragen auseinandergesetzt haben.

Der Sozialethiker Wolfgang Huber legt den Fokus auf Verantwortung und eine rechtliche Gestaltung des Friedens. Er vertritt ein universales, neutestamentlich inspiriertes Verständnis von Versöhnung.⁴⁶ Der Friedensforscher Mohammad Abu-Nimer zielt darauf hin, angesichts einer auf Krieg und Gewalt bezogenen Islamdebatte muslimische Ressourcen für Frieden, Versöhnung und Dialog in den Mittelpunkt zu stellen. So betrachtet er etwa *iğtihād* als Ressource für Konflikttransformation. Der lateinamerikanische Befreiungstheologe Gustavo Gutiérrez geht von einer konfliktbeladenen Welt und Politik aus und zielt auf eine revolutionäre Befreiung auf Basis einer Option für die Armen.⁴⁷ Der südafrikanische Befreiungstheologe Farid Esack erachtet Konflikte als notwendig und stellt besonders die Grenzen von Versöhnung und Verständigung heraus.⁴⁸

⁴⁵ Theodor Herr: Versöhnung statt Konflikt. Sozialethische Anmerkungen zu einer Theologie der Versöhnung, Würzburg 1991, 166.

⁴⁶ Vgl. Wolfgang Huber, Hans-Richard Reuter: Friedensethik, Stuttgart 1989, 223–235.

⁴⁷ Vgl. Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung, München 1973. Zu Gutiérrez vgl. Elmar Klinger, Gustavo Gutiérrez (geb. 1928), in: Gregor Maria Hoff, Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse, Akteure, Wissensformen, Bd. 2, Stuttgart 2013, 375–390.

⁴⁸ Vgl. Farid Esack: An Islamic View of Conflict and Reconciliation in the South African Situation, in: Jerald D. Gort, Henry Jansen, Hendrik M. Vroom (Hg.): Religion, Conflict and Reconciliation. Multifaith Ideals and Realities, Amsterdam 2002, 290–297; Farid Esack: Qur'an, Liberation and Pluralism: An

Gottes Identifikation mit den Unterdrückten ist für ihn der entscheidende Impuls zum Aufbau einer interreligiösen Solidarität.

Im Unterschied zu Theodor Herr stehen diese Autoren einer am Status quo orientierten hierarchischen Versöhnung kritisch gegenüber und halten einen konflikthaften Prozess der Befreiung für unverzichtbar, der einen strukturellen Wandel bewirkt. So spricht Gutiérrez kritisch von einer «billige[n] Versöhnung», die für ihn eine «Ideologie der grundsätzlichen Unterordnung»⁴⁹ ist. Mit Robert Schreiter lässt sich zugespitzt formulieren: «no reconciliation without liberation»⁵⁰. Befreiung ist also eine Voraussetzung für Versöhnung. Farid Esack bestimmt Befreiung folgendermaßen: «A theology of liberation, for me, is one that works towards freeing religion from social, political and religious structures and ideas based on uncritical obedience [...]. Liberation theology tries to achieve its objectives through a process that is participatory and liberatory.»⁵¹ Befreiungstheologie stellt sich die Aufgabe, die dialektische Struktur der Gesellschaft aufzeigen, die nie in eine bequeme Situation gerät, sondern sich stets mit neuen Strukturen der Ungerechtigkeit auseinandersetzen muss.

Auch bei den Autoren mit Fokus auf Versöhnung zeigt sich eine Nähe zu dieser Position. So hebt Wolfgang Huber gerade den Zusammenhang von Versöhnung und Befreiung hervor: «Versöhnung als Vereinigung des Getrennten verlangt jedoch nicht Anpassung, sondern gründet in Befreiung. Versöhnung bedeutet nicht Einvernahme, sondern Anerkennung des Nicht-Integrierbaren.»⁵² Abu-Nimer betont die Transformation der Beziehung und das Neue, das aus einem Versöhnungsprozess hervorgeht: «When reconciliation is achieved, the relationship between the parties is transformed or changed from its conflictual pattern into a new mode of interaction. Under the new conditions, the parties have developed a new sense of awareness for their dependent relationship. The norm is now to

Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression, Oxford 1997, 179–203.

⁴⁹ Gustavo Gutiérrez: *Theologie der Befreiung* (siehe Anm. 47), 113.

⁵⁰ Robert J. Schreiter: *Reconciliation. Mission and Ministry in a Changing Social Order*, Maryknoll 1992, 22.

⁵¹ Farid Esack: *Qur'an, Liberation and Pluralism* (siehe Anm. 48), 83.

⁵² Wolfgang Huber, Hans-Richard Reuter: *Friedensethik* (siehe Anm. 46), 235.

include rather than to exclude the other.»⁵³ Beide Autoren geben somit dem Strukturwandel besonderes Gewicht. Versöhnung wird bei Abu-Nimer als Inklusion statt als Exklusion verstanden. Die Konfliktparteien werden sich ihrer Abhängigkeit bewusst. Huber betont ebenfalls die Integrationsleistung und erforderliche Anerkennung von Gegensätzlichkeit. Zunächst spricht er zwar von «Vereinigung des Getrennten», dann aber von zugleich wechselseitiger Abhängigkeit und fortbestehender Unabhängigkeit in einem paradoxen Sinn.

Daran anknüpfend soll ein eigenes synthetisches Modell vorgestellt werden, das Aspekte der Befreiung und der Versöhnung aufgreift und mit Impulsen der im ersten Teil des Beitrags diskutierten Modelle der Konflikttransformation verknüpft. Dabei soll die Auseinandersetzung mit dem Konflikt in das Zentrum des Versöhnungsprozesses gestellt werden – sowohl hinsichtlich des Verlaufs (wie im Sanduhr-Modell) als auch der Struktur des Konflikts (wie im Konfliktdreieck). Anknüpfend an Peter Phan liegt dem Modell eine zeitliche Struktur zugrunde, die von der Vergangenheit über die Gegenwart bis hin zur Zukunft reicht.⁵⁴ Dabei ist Versöhnung notwendigerweise auf alle drei zeitlichen Bezugshorizonte angewiesen und lässt sich wie die anderen Elemente des Prozesses nicht auf einen zeitlichen Horizont eingrenzen: «Reconciliation seeks to anticipate the future while acknowledging and memorializing the past».⁵⁵ Versöhnung bezeichnet den Gesamtprozess und zeigt, wie im Sanduhr-Prozess eine Wende möglich ist. Erinnerung und Antizipation der Zukunft gehen so miteinander einher.

⁵³ Mohammed Abu-Nimer: *Education for Coexistence in Israel: Potential and Challenges*, in: ders. (Hg.): *Reconciliation, Justice, and Coexistence*, Lanham 2001, 235–254, hier 246.

⁵⁴ Peter C. Phan: *Peacebuilding and Reconciliation. Interreligious Dialogue and Catholic Spirituality*, in: Robert J. Schreiter, R. Scott Appleby, Gerard F. Powers (Hg.): *Peacebuilding. Catholic Theology, Ethics, and Praxis*, Maryknoll 2010, 332–365, hier 355.

⁵⁵ Adrian Little, Sarah Maddison: *Reconciliation, Transformation, Struggle: An Introduction*, in: *International Political Science Review* 38, 2/2017, 145–154, hier 149.

Daraus ergibt sich das folgende Schema:

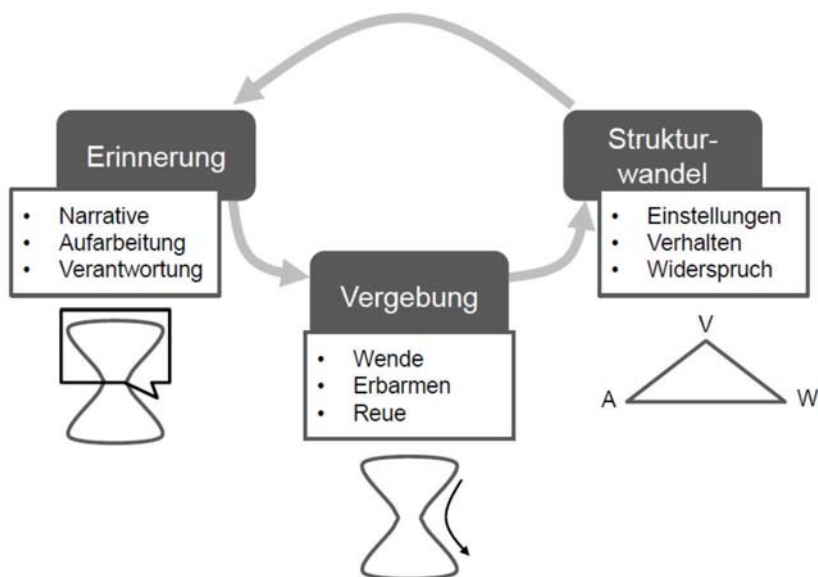


Abbildung 3: Transformative Versöhnung als struktureller Prozess im Konflikt (Darstellung Hansjörg Schmid).

Nun zu den drei Elementen, die keine scharf voneinander getrennte Abfolge darstellen, sondern einander überlappen und in einem zirkulären Verhältnis stehen. Auch wenn Erinnerung zunächst an die Vergangenheit anknüpft, ist sie dennoch auf die Zukunft ausgerichtet – ebenso verbinden Vergebung und Strukturwandel die zeitlichen Horizonte:

- Zunächst geht es um *Erinnerung* an vorausgehende Konfliktphasen (im Modell der Sanduhr mit einer Sprechblase visualisiert), die in unterschiedlichen Narrativen greifbar werden. Außerdem findet eine Aufarbeitung der Konfliktgeschichte und der Konfliktursachen statt, obgleich hier in den meisten Fällen kein vollständiger Konsens zu erreichen sein wird.⁵⁶ Dabei geht es auch um die Verantwortung

⁵⁶ Vgl. Sarah Maddison: Can We Reconcile? Understanding The Multi-level Challenges of Conflict Transformation, in: International Political Science Review 38, 2/2017, 155–168, hier 163. Vgl. auch dies.: Conflict Transformation and

unterschiedlicher Akteure für den Konfliktverlauf, wobei in einem religiösen Horizont Schuld eine zentrale Rolle spielt. Das Aufdecken von Schuld kann die Verfeindung von Konfliktparteien vertiefen, sodass weitere Schritte der Reflexion und der Transformation erforderlich sind.

- *Vergebung* bedeutet nicht Vergessen und Leugnung der Erinnerung, sondern ihre Transformation: «In forgiving, we do not forget; we remember in a different way.»⁵⁷ Dabei geht es um eine Arbeit an Selbst- wie Fremdbildern sowie an Beziehungen, die durch eine Korrektur eigener Perspektiven sowie durch Verständnis für das Handeln anderer neue Impulse erfahren.⁵⁸ In religiösen Zusammenhängen werden dafür auch Begriffe wie Reue und Erbarmen verwendet, die eine Wende ermöglichen.⁵⁹ Hier kommt es zum Wendepunkt in der Sanduhr-Dynamik, die auch durch zunächst einseitige Schritte der Vergebung (analog zum göttlichen Erbarmen) eingeleitet werden können. Der Handlungsspielraum weitet sich wieder aus und neue Perspektiven werden auf diese Weise eröffnet.
- Der zukunftsorientierte *Strukturwandel* – Phan spricht von «social reconstruction»⁶⁰ – erfolgt nach dem Grundprinzip der *Gerechtigkeit*, die in diesem Zusammenhang als «transformative Gerechtigkeit»⁶¹ bezeichnet werden kann. Umgekehrt wirken sich Strukturen der Ungerechtigkeit negativ auf die Konfliktodynamik aus. Lederach sieht daher

Reconciliation. Multi-level Challenges in Deeply Divided Societies, London 2016.

⁵⁷ Robert J. Schreiter: *The Ministry of Reconciliation. Spirituality & Strategies*, Maryknoll 1998, 66.

⁵⁸ Vgl. Louis Kriesberg, *Coexistence and Reconciliation* (siehe Anm. 28), 184.

⁵⁹ Vgl. dazu aus interreligiöser Perspektive Amitai Etzioni, David E. Carney (Hg.): *Repentance. A Comparative Perspective*, Lanham 1997; Muna Tatari: *Gott und Mensch im Spannungsverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Versuch einer islamisch begründeten Positionsbestimmung*, Münster 2016.

⁶⁰ Peter C. Phan, *Peacebuilding and Reconciliation* (siehe Anm. 54), 357.

⁶¹ Fernando Enns: *Transformative Gerechtigkeit als Möglichkeitsraum zur Versöhnung*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 26, 1/2013, 23–35. Zur Gerechtigkeit im Versöhnungsprozess vgl. Robert J. Schreiter: *A Practical Theology of Healing, Forgiveness, and Reconciliation*, in: Robert J. Schreiter, R. Scott Appleby, Gerard F. Powers (Hg.): *Peacebuilding* (siehe Anm. 54), 366–397, hier 388f.

eine Veränderung im Sinne von Gerechtigkeit als zentral an: «When justice ceases to be the goal, any particular role, activity, or strategy must be questioned.»⁶² Es geht nun darum, im Sinne des Konflikt-dreiecks an Einstellungen, Verhaltensweisen und Widersprüchen zu arbeiten und eine Gesellschaft aufzubauen, in der die unterschiedlichen Menschen und Gruppen friedlich zusammenleben können. Dabei wird die Arbeit an den Strukturen nicht auf eine ungewisse Zukunft hin vertagt, sondern startet bereits in der Gegenwart.

Dieses Modell legt den Fokus auf Versöhnung als einem tiefschichtigen strukturellen Prozess, der weit über eine formale Konfliktbeilegung hinausgeht. Deshalb spreche ich von «transformativer Versöhnung». Dabei ist erneut die von Oliver Ramsbotham, Oliver Richmond und Sarah Maddison vorgetragene Grundskepsis an Einigung und Konsens aufzunehmen. Alle drei im Schema visualisierten Elemente bedürfen des Dialogs zwischen antagonistischen Positionen und der Anerkennung alternativer Konfliktwirklichkeitskonstruktionen. Dabei müssen auch Machtstrukturen kritisch analysiert werden, die sowohl die Erinnerungskultur als auch die Vergebung und den Strukturwandel prägen.⁶³

Die Pfeile deuten weder einen Automatismus noch eine Teleologie an, sondern sind lediglich als Richtungsanzeige zu verstehen in dem Sinne, dass die Auseinandersetzung mit Vergangenheitsnarrativen unverzichtbar ist und sich als Einstieg in transformative Prozesse eignet, die aber letztlich ungeschlossen bleiben und unabschließbar sind. Versöhnung ist somit ein tiefschichtiger struktureller Prozess.

Damit lassen sich folgende Ergebnisse dieses zweiten Teils zusammenfassen:

- Versöhnung bedeutet Arbeit am und mit dem Konflikt in seiner Komplexität. Eine Versöhnung, die dies – vom Wunsch nach einer schnellen Lösung geleitet – ausblendet, erweist sich nicht als nachhaltig. Vielmehr erfordert Versöhnung eine grundlegende Transformation im

⁶² John Paul Lederach, *Conflict Transformation* (siehe Anm. 14), 14.

⁶³ Vgl. Christine Schliesser: Die Pflicht zur Erinnerung als Pflicht zur Gerechtigkeit (Paul Ricoeur). Erinnerung und Versöhnung im Blick auf das postgenozidale Ruanda, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 60, 2/2016, 117–130.

Sinne von Gerechtigkeit, wobei der Konflikt stets präsent bleiben wird.⁶⁴

- Es zeigt sich zunächst eine grundsätzliche Korrespondenz von Konflikttransformation und Versöhnung. Elemente beider Paradigmen können ineinander übersetzt werden. So korrespondiert beispielsweise Vergebung der Überwindung von feindseligen Haltungen und Vorannahmen.
- Beide Paradigmen weisen einen Mehrwert auf: Konflikttransformation bringt vor allem Prozesshaftigkeit, Vieldimensionalität und Komplexität zum Ausdruck. Bei Versöhnung in einem religiösen Sinn spielt die vorausgehende göttliche Dimension eine zentrale Rolle, die mit einer besonderen Option für die Opfer und die Entrechteten verbunden ist.⁶⁵ Versöhnung ist somit mehr als eine Strategie oder Technik. Insofern können die beiden Paradigmen einander ergänzen.

Es handelt sich dabei um einen Synthetisierungsversuch, der Potenziale wie auch Grenzen aufweist. Somit können Religionen mit ihren Versöhnungspotenzialen als wichtige Ressourcen für Konflikttransformation dienen. Dabei muss darauf hingewiesen werden, dass auch Versöhnung ideologisch instrumentalisiert werden kann, indem sie dazu benutzt wird, bestimmte Subjekte und Objekte verbunden mit Machtbeziehungen zu konstruieren und dabei Opfer zu einem Vergessen von Erfahrungen der Ungerechtigkeit zu nötigen.⁶⁶ So warnt Adrian Little davor, Versöhnung als Allheilmittel zu verstehen, da sie gerade keine umfassende «panacea to

⁶⁴ Vgl. Sarah Maddison, Can we reconcile? (siehe Anm. 56), 165, die von Versöhnung «as a complex, multi-level, process of constitutional, institutional and relational transformation, in which conflict will always be present» spricht.

⁶⁵ Vgl. Hans-Richard Reuter: Ethik und Politik der Versöhnung. Prinzipielles zu einem aktuellen Thema, in: Hans-Richard Reuter, Gerhard Beestermöller (Hg.): Politik der Versöhnung, Stuttgart 2002, 15–36; Peter C. Phan, Peacebuilding and Reconciliation (Anm. 54), 355.

⁶⁶ Vgl. Claire Moon: Narrating Political Reconciliation: Truth and Reconciliation in South Africa, in: Social & Legal Studies 15, 2/2006, 257–275, hier 273.

problems of political conflict and competing identities»⁶⁷ sein kann. Das prozesshafte Konzept einer unabschließbaren transformativen Versöhnung erweist sich hier gerade als Korrektiv zu jeglichem Versöhnungstriumphalismus.⁶⁸

3. Ertrag in Bezug auf islambezogene Konflikte

Wie bereits zu Beginn angedeutet, wäre die Anwendung all dieser Überlegungen auf islambezogene Konflikte ein eigenes Thema, das hier nicht ausführlich behandelt werden kann. Dennoch sollen abschließend einige Impulse dafür festgehalten werden.

Dabei soll zunächst nochmals an die Überlegungen zur postsäkularen Konflikttransformation angeknüpft werden. Im postsäkularen Kontext ist eine mehrdimensionale Herangehensweise erforderlich mit unterschiedlichen säkularen und religiösen Elementen und Akteuren. Dabei erweist sich ein Fokus auf Versöhnung und Transformation in unterschiedlichen Interpretationen als weiterführend. Auch wenn Religionen nicht primäre Konfliktursachen sind, bedarf es religiöser Akteure und Ideen, gerade weil zahlreiche religiöse Zuschreibungen im Raum sind. Um hierzu ein aktuelles Beispiel zu nennen: Es ist für muslimische Organisationen schwierig bzw. kaum möglich, nicht zu Fragen von Radikalisierung und Extremismus Stellung zu beziehen, auch wenn sie in ihren eigenen Reihen damit keine unmittelbaren Berührungspunkte haben.⁶⁹ Der gesellschaftliche Diskurs nötigt sie jedoch, sich dazu zu äußern, sei es durch eine klare Distanzierung, sei es durch eine Beteiligung an Aktivitäten zur Radikalisierungsprävention.

⁶⁷ Adrian Little: Disjunctured Narratives: Rethinking Reconciliation and Conflict Transformation, in: *International Political Science Review* 33, 1/2012, 82–98, hier 95.

⁶⁸ Vgl. auch die kritische Einschätzung von Sarah Maddison, *Can we reconcile?* (siehe Anm. 56), 156: «[...] conflict transformation is more complex and open-ended than is generally acknowledged in the reconciliation literature».

⁶⁹ Vgl. Hansjörg Schmid, Mallory Schneuwly Purdie, Andrea Lang: *Radikalisierungen vorbeugen. Zusammenarbeit zwischen Staat und muslimischen Organisationen* (SZIG-Papers 2), Freiburg 2018, 29f., www3.unifr.ch/szig/de/assets/public/uploads/Recherche/A5_SZIG_Papers_2_Radikalisierung_WEB.pdf (13.7.2018).

Das folgende Zitat von Jürgen Ebach aus einer Lektüre der Josefserzählung als Versöhnungsgeschichte betont zugleich Chancen und Grenzen zunächst partikularer religiöser Deutungen: «Ihr [der Christinnen und Christen, H. S.] Versöhnungshandeln und ihre Versöhnungsbedürftigkeit können in Staat und Gesellschaft nicht zur allgemeinen Regel erhoben werden, doch sie können dort zum Ferment eines Zusammenlebens werden [...].»⁷⁰ Entsprechendes trifft auf andere Akteure zu.

Zum Schluss sollen noch einige Konsequenzen aus den Reflexionen zu Transformation und Versöhnung für den Umgang mit islambezogenen Konflikten festgehalten werden:

- In einer Art Doppelbewegung werden einerseits Akteure durch Konflikte geprägt, andererseits werden Konflikte durch Akteure transformiert. Letzteres hebt hervor, dass Konflikte nicht statisch vorgegeben, sondern gestaltbar sind.
- Der Mehrebenen-Ansatz zeigt, dass eine mehrdimensionale Herangehensweise erforderlich ist anstatt eine, die sich nur auf eine Dimension des Konflikts bezieht. So kann es etwa gleichzeitig um feindselige Bilder und Vorannahmen, Verhaltensweisen und Strukturen von Konflikten gehen.
- Der prozessuale Ansatz zeigt eine schrittweise Dynamik der Eskalation und der Deeskalation auf und deutet diese. Vor diesem Hintergrund erweist sich Konflikttransformation nicht als punktuelle Intervention, sondern als Daueraufgabe.
- Versöhnung im Konflikt kann als Gegennarrativ zu negativen Konfliktwirkungen und -dynamiken fungieren und somit ein Teil von «deep peacemaking»⁷¹ sein. Dieses kann durch inklusive Narrative sowie Schritte der Anerkennung und der strukturellen Integration zum Ausdruck kommen.

Im Sinne der beiden Schritte Erinnerung und Strukturwandel im zuletzt dargestellten Modell der transformativen Versöhnung geht es darum,

⁷⁰ Jürgen Ebach: Versöhnung. Biblische Erinnerungen und Intuitionen, in: *EvTh* 74, 2014, 337–348, hier 346.

⁷¹ Oliver Ramsbotham, Tom Woodhouse, Hugh Miall: *Contemporary Conflict Resolution* (siehe Anm. 27), 16.

Erfahrungen von Leid und Diskriminierung anzuerkennen, die viele Muslime in Europa machen. Außerdem sollten antagonistische Identitätskonstruktionen möglichst überwunden werden. Eine Anwendung dieser Impulse auf Strukturen und Beispiele islambezogener Konflikte wäre nun der nächste erforderliche Schritt.⁷²

⁷² Vgl. zu einigen Ansatzpunkten: Hansjörg Schmid: Dialogue in Conflict – Conflict in Dialogue. Unexpected loci of Interreligious Theology, in: Studies in Interreligious Dialogue 27, 2017, 95–115.