Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie = Revue suisse de sociologie = Swiss journal of sociology

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Soziologie

Band: 16 (1990)

Heft: 1

Artikel: Zur Relevanz von Konversionen in Wissenschaft und Gesellschaft : Forschungsperspektiven

Autor: Jäggi, Christian J. / Krieger, David J.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-814238

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Siehe Rechtliche Hinweise.

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. Voir Informations légales.

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. See Legal notice.

Download PDF: 29.04.2025

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

Schweiz.Z.Soziol./Rev.suisse sociol., 1 (1990) 29-46

ZUR RELEVANZ VON KONVERSIONEN[1] IN WISSENSCHAFT UND GESELLSCHAFT: FORSCHUNGSPERSPEKTIVEN

Christian J. Jäggi & David J. Krieger
Institut für Kommunikationsforschung, Bahnhofstrasse 8, CH - 6045 Meggen

1. Konversion und Wissenschaft

Wie unter anderem wissenschaftshistorische Untersuchungen gezeigt haben (vgl. z. B. Kuhn, 1981), geschehen Informationsbeschaffung und allgemein die Erwerbung, Erweiterung und Weitergabe von Wissen niemals unabhängig vom entsprechenden paradigmatischen Hintergrund. Dies gilt umso mehr im Spannungsfeld politischer, sozialer und ideologischer Auseinandersetzungen. Im Rahmen der politischen, sozialen und sogar wissenschaftlichen Auseinandersetzungen, aber auch im religiösen Bereich spielt die Frage des jeweils vertretenen persönlichen, politischen oder religiösen Weltbildes der Beteiligten eine bedeutende Rolle.

Sachargumente und Informationsbeschaffung führen nur bei solchen Diskussionsteilnehmern zu Übereinstimmung, die von weitgehend gleichen ideologischen und weltbildmässigen Voraussetzungen ausgehen. Andernfalls führen sogar unbestrittene und von beiden als wahr akzeptierte Informationen zu ganz verschiedenen Schlussfolgerungen, weil sie im unterschiedlichen paradigmatischen oder weltbildmässigen Kontext anders bewertet werden. Schon vor über 20 Jahren hat Thomas Kuhn gezeigt, dass verschiedene Paradigmen zu gleichen Fakten inkommensurabel sein können (Kuhn, 1981, 161).

Der norwegische Philosoph und Friedensforscher Johan Galtung unterschied vor 10 Jahren vier Typen von Sozialstrukturen - und allgemein von Gesellschaften -, nämlich das konservativ-vertikale Modell 1, das liberale-individualistische Modell 2, das horizontal-kommunitäre Modell 3 sowie das pluralistische Modell 4 (Galtung, 1978, 21). Laut Galtung bringt jedes dieser gesellschaftlichen Modelle eine eigene Wissenschaftsstruktur hervor, die sich auch in den Wissenschaftsinhalten ausdrückt. Der Wissenschaftsbetrieb in Modell 1 zeichnet sich durch fehlende Mobilität und ein hierarchisches Meister-Schüler-Verhältnis aus. Demgegenüber gibt es - immer laut Galtung - in Modell 2 - zu dem die meisten westlichen Industriestaaten gehören - einen

---

[1] Die beiden Begriffe "Konversion" und "Bekehrung" werden in diesem Text synonym verwendet.

scharfen Erfolgsmechanismus. Doch auch in Modell 2 sind die bestehenden Wissenschaftsschulen hierarchisch. In Modell 3 - Galtung nennt dafür als Beispiel die chinesischen Volkskommunen der 60er Jahre - fehlt die Arbeitsteilung. Fähigkeitsunterschiede werden nicht anerkannt. Modell 4 - die pluralistisch-horizontale Gesellschaft - stellt für Galtung die demokratischste und auch effizienteste Struktur dar. Während in Modell 1 die oberste Ebene einer Theorie einheitlich und widerspruchsfrei ist, ist sie - immer nach Galtung (1978, 38) - bei Modell 2 vielfältig und komplementär, pluralistisch und eklektisch. "Es kann nicht mehr die Einheit des Denkens geben, wie sie möglich ist, wenn die Spitze aus einer Person, dem Meister, besteht. Das drückt sich dann in einer Mehrheit von Paradigmen zum Verständnis derselben Erscheinungen aus sowie in dem Gedanken des Nebeneinanderbestehens oder der Komplementarität verschiedener Betrachtungsweisen, etwa im Sinne von Niels Bohr und Pierre Duhem" (Galtung, 1978, 38).

Die Soziologen P.L. Berger und T. Luckmann vertraten - schon vor über 20 Jahren - die Meinung, dass es im Rahmen der Gesellschaft sogenannte "Subsinnwelten" gibt, welche von bestimmten Gemeinschaften "getragen" werden, "das heisst, von der Gruppe, welche die betreffende Sinnhaftigkeit ständig produziert und in der sie objektiv Wirklichkeit geworden ist" (Berger & Luckmann, 1984, 90). Ende der 70er Jahre vertrat Berger die These, dass die moderne Gesellschaft aufgrund ihrer "Vielfalt von Wahlmöglichkeiten" (Berger, 1980, 24) einen "Zwang zur Häresie" impliziere (vgl. Berger, 1980, 41). Aufgrund der pluralistischen Gesellschafts- und Wissensstruktur sei der einzelne mit der Notwendigkeit konfrontiert, in allen Bereichen des menschlichen Lebens hinsichtlich seiner Glaubensvorstellungen eine Wahl zu treffen: "Häresie ist in der Tat universell geworden" (Berger, 1980, 44). Dies gilt uneingeschränkt auch für die Wahl von Ansätzen und Methoden in der Arbeit der Wissenschaftler.

Dieser permanente Zwang, sich für eine Glaubensvorstellung, für ein Welt- und Menschenbild oder für ein wissenschaftliches Paradigma zu entscheiden, impliziert die Tatsache, dass ein so gewähltes Weltbild jederzeit auch wieder aufgegeben werden kann. Das Aufgeben eines Weltbildes oder Paradigmas und die Übernahme eines neuen bezeichnen wir in Anlehnung an Kuhn (1981, 163), aber auch an die Religionswissenschaft als "Konversion". Es ist offensichtlich, dass das Konversions-Phänomen im Bereich der wissenschaftlichen Forschung von zentraler Bedeutung ist.[2]

---

[2] Wenn man davon ausgeht, dass die Situation in den Geistes- und Sozialwissenschaften nicht so einfach ist und dass gleichzeitig eine Vielzahl von Paradigmen nebeneinander existieren können, so wächst die Bedeutung der Konversionsproblematik zusätzlich, weil der Geistes- und Sozialwissenschaftler nicht nur in vor-, bzw. nachparadigmatischen Momenten, sondern permanent fähig sein muss, mit einer Vielzahl verschiedener Paradigmen zu arbeiten.

Es stellt sich nun die Frage, wie - im Sinne Galtungs - von einem Paradigma in ein anderes gewechselt werden kann und wie "wissenschaftliche Konversionen" im Sinne Kuhns ablaufen.

Die Bedeutung des Konversionsphänomens wird noch grösser, wenn die Ansicht von Kuhn und Galtung, wonach es keine allgemeine, umfassende Methodologie gibt, stimmt. Denn wenn die jeweilige Erkenntnistheorie und Methodologie lediglich zu Ergebnissen führen kann, die die jeweilige Wissenschafts- und Forschungsstruktur - und letztlich die betreffende Gesellschaft (Galtung, 1978, 50) - spiegeln, dann ist die praktizierte Konversion zwischen verschiedenen Paradigmen unerlässlich, wenn sich die Forscher nicht von einem Teil der Erkenntnis abschneiden wollen (Bernstein, 1983).

Noch aktueller wird dieses Problem der zeitweiligen Konversion von einem Paradigma zu einem anderen in einer pluralistisch-horizontalen Forschungs- und Wissenschaftsstruktur, die Galtung und auch Lyotard (1986) für die Zukunft annehmen.

Ja, sogar die Fähigkeit, über die laut Habermas (1985, 179) jeder Wissenschaftler verfügen muss, nämlich "das Wertsystem der Wissenschaften an die Stelle des Wertsystems seiner Alltagspraxis zu setzen", ist nichts anderes als eben eine "Konversion" zu einem anderen Weltbild - in diesem Fall einem wissenschaftlichen.

Dabei können die gängigen sozialwissenschaftlichen Methoden mit der entsprechenden inneren Distanz zum "Forschungsobjekt" - wie z. B. in der "teilnehmenden Beobachtung" - nicht als über den Weltbildern stehend oder gar "objektiv" angesehen werden.

Das zeigt sich etwa am semantischen Vorverständnis des Beobachters. Dazu Habermas (1985, 181/82): "(...) das Vorverständnis des Kontextes, von dem das Verständnis einer in ihm situierten Äusserung abhängt, kann sich der Interpret nicht erwerben, ohne an dem Prozess zur Bildung und Fortbildung dieses Kontextes teilzunehmen. Auch der sozialwissenschaftliche Beobachter hat keinen privilegierten Zugang zum Objektbereich, sondern muss sich der intuitiv beherrschten Interpretationsverfahren bedienen, die er als Angehöriger seiner sozialen Gruppe naturwüchsig erworben hat".

Daraus schliesst Habermas (1985, 183), dass die Sozialforschung als "eine partikulare Lebensform neben anderen Lebensformen gelten" sollte. Wenn dem aber so ist, so kann diese Lebensform - als ganzes und radikal - nur durch eine entsprechende Konversionsleistung gelernt bzw. übernommen werden.

Das gleiche gilt für die hermeneutisch verfahrenden Wissenschaften. Laut Habermas (1985, 114) beinhaltet "Verständigung" "ein unter Beteiligten erzieltes rational motiviertes Einverständnis, das sich an kritisierbaren Geltungsansprüchen misst". Wenn nun aber Beteiligte eines Konflikts z. B.

zwei antagonistischen Weltbildern angehören, so können sie zu keinem "rational motiviertem Einverständnis" kommen. Mit anderen Worten: sie können sich nicht verständigen. Die einzige Möglichkeit, ein solches Einverständnis zu gewinnen besteht in der zeitweiligen Übernahme des gegnerischen Weltbildes, sodass der semantische Code des Gegners überhaupt Sinn ergibt. Das scheint daraufhin zu deuten, dass "Konversionen" in Konflikten auf der Ebene weltbildlicher Differenzen die einzige Möglichkeit sind, den toten Punkt zu überwinden.

Für die wissenschaftliche Erkenntnis wird also die Fähigkeit zur Konversion mehr und mehr von zentraler Bedeutung.

1.1. Zu den Bedingungen und dem Verlauf von Konversionsprozessen

Ulrich Beck (1986, 205) spricht hinsichtlich der BRD von der Individualisierung als einer Art "Gestaltwandel" "im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft". Diese Individualisierung geschehe auf drei Ebenen: Das Individuum werde erstens aus "historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen im Sinne traditionaler Herrschafts- und Versorgungszusammenhänge" herausgelöst, verliere zweitens "traditionale Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen" und erlebe eine "neue Art der sozialen Einbindung" (Beck, 1986, 206). Der einzelne erlebt diese Entwicklung einerseits als Defizit an (unter anderem) sozialer Geborgenheit und damit verbunden als Identitätsverlust. Auf der anderen Seite wächst aber seine persönliche Handlungsfreiheit, weil die soziale Kontrolle sich vermindert. Doch mangels sozialer Einbindung eines zunehmenden Teils der Bevölkerung und aufgrund der zunehmenden Ausdünnung der sozialen Netze[3] allgemein wird es zunehmend schwieriger, persönliche Lebensziele und gesellschaftliche Realität in Übereinstimmung zu bringen. Die zunehmende Mobilität, der wachsende Verlust beruflicher Sicherheit und die immer unumgänglichere Notwendigkeit, neue berufliche Ausbildungen oder Umschulungen zu durchlaufen, führen zu einem enormen persönlichen Leistungsdruck. Als Kompensation bietet aber die Gesellschaft immer weniger tragende Antworten auf existentielle Fragen (z. B. Frage nach dem Lebenssinn, Ethik etc.), sondern lediglich immer noch bessere - meist materielle - Konsummöglichkeiten. Immaterielle Dienstleistungsangebote in diesem Bereich - etwa der Kirchen - verlieren ausserdem zunehmend ihre Funktion als langfristige Sozialisations- und Orientierungsangebote: So sieht etwa Roland Campiche (1989, 32-33) im Bereich des Protestantismus neben einer "Individualisierung der Prozesse religiöser Identifikation" eine Dekonfessionalisierung. Bisher leicht identifizierbare Welt- und Glaubensbilder, die durch entsprechende soziale Strukturen reproduziert wurden, verlieren

---

[3] Wir haben dies ausführlich für Armutskontexte gezeigt. Vgl. Jäggi & Mächler 1989, 12-16.

zunehmend ihre Konturen - und zwar inhaltlich wie sozial. Alfred Dubach (1989, 90) formulierte dies hinsichtlich der konfessionellen Identität junger Eltern so: "Je moderner der gesellschaftliche Kontext, desto weniger gewinnt die Kirche an Überzeugungskraft und Lebensnähe. (...) Je stärker das Lebensmilieu durchzogen ist (...) (vom modernen) Bewusstsein, das insbesondere Ingenieuren und Freiberuflichen mit hoher formaler Bildung eigen ist, desto schwächer ist das Empfinden, kirchliche Verkündigung trage zur Lebensbewältigung bei. Der Kirche bereitet es offenkundig recht grosse Mühe, ihre Botschaft in den Hexenkessel moderner Relativität hinein zu vermitteln". An die Stelle traditioneller Weltbilder trat und tritt immer mehr ein "religiöser oder religionsähnlicher Supermarkt", der eine unüberschaubare Vielfalt von verschiedensten Kursen, Seminaren und Workshops anbietet, deren Tiefen- und Langzeitwirkung hinsichtlich Sozialisation zumindest fraglich erscheint. Wie eine - nicht repräsentative und unveröffentlichte - Umfrage unter Besuchern solcher Veranstaltungen gezeigt hat, besuchen sehr viele Kursteilnehmer nach- oder zum Teil nebeneinander eine Vielzahl zum Teil sich widersprechender Veranstaltungen. Diese zunehmende Orientierungslosigkeit - und der damit verbundene weltanschaulicher Eklektizismus - zeigt die Ambivalenz der "Freiheit von" und der "Freiheit zu" (Fromm, 1980, 78).

Bei einer Minderheit der Betroffenen kommt es aber auch zu plötzlichen oder schrittweisen Konversionen hinsichtlich Weltbild. Ausschlaggebend für eine Konversion ist aber mehrheitlich - wie wir meinen - *nicht die soziale Entwurzelung*: In einer Umfrage unter 78 ehemaligen Aktivisten der 68er Bewegung in der Region Luzern, die wir 1983 durchführten (Jäggi, 1983, 5) gaben 90% der Befragten eine Gemeinde der gleichen Grössenordnung als Geburts- und als Wohnort vor 1967 an. Damit scheint die Landflucht - entgegen diesbezüglichen Vermutungen - und damit verbundene soziale Entwurzelung kein wesentlicher Grund für die Radikalisierung bzw. für die Konversion zum "Weltbild der 68er" gewesen zu sein. Umgekehrt scheinen auch spätere Veränderungen des sozialen Umfelds (z. B. Familiengründung, berufliche Integration) nicht zu wesentlichen Änderungen im damals gewählten "linken" Weltbild geführt zu haben: Sämtliche befragten 68er unterstützten oder engagierten sich auch 1983 für Parteien am linken Flügel: Zwischen SPS und extremer Linke/Grüne. Das scheint anzudeuten, dass einmal erfolgte Konversionen eher das soziale Umfeld (mit)beeinflussen, als umgekehrt: In der Umfrage liessen sich lediglich graduelle Abschwächungen der politischweltanschaulichen Position, nicht aber eine grundsätzliche "Re-Konversion" feststellen.

Anders ist dies bei einem Teil der religiösen Konversionen: Wie namentlich im Bereich der neuen religiösen Bewegungen festzustellen ist, kommt es dort recht häufig zu "Re-Konversionen", indem das gewählte neue Welt- und Glaubensbild - oft aufgrund von äusseren Einflüssen - plötzlich wieder zugunsten des früheren Weltbildes verlassen wird. So berichteten etwa Conway & Siegelman bereits 1982 von Fällen, wo ein Anruf genügte, um wieder in das

andere Weltbild "zurückzufallen". Ohne hier auf die Diskussion um das "Snapping" einzutreten (Jäggi, 1986, 33-37; 1987, 155-162), sei nur soviel festgehalten: Offensichtlich kommt es recht oft zu grundsätzlichen Umorientierungen, die religiösen oder allgemein weltanschaulichen Charakter haben und welche mit einer teilweisen oder vollständigen Restrukturierung des sozialen Umfeldes einhergehen. Solche grundsätzlichen Umorientierungen nennen wir im folgenden Konversionen.

Wir nehmen an, dass Konversionen weniger nach Lebensbereichen, sondern nach dem an die Konversion anschliessendem sozialem Verhalten, nach dem neuen sozialen Umfeld und nach der Gültigkeitsdauer des mit der Konversion übernommenen neuen Weltbildes typologisiert werden können.

Es scheint einiges darauf hinzuweisen, dass es zwei Arten von Konversionen gibt: Konversionen, die von der betreffenden Persönlichkeit als *bewusst vorgenommener* Bruch in der eigenen Biographie erlebt werden und vorwiegend selbstbestimmt erfolgen. Solche "reflektierte und eigenverantwortete Konversionen" scheinen dauerhaft zu sein. Das soziale Umfeld kann, muss aber nicht ändern. Gegenüber dem bisherigen Umfeld (z. B. Eltern, Lehrer, Vorgesetzte) entstehen dabei oft Konflikte, die aber in der Regel mehr oder weniger intensiv ausgetragen werden. Demgegenüber ist der andere Konversionstyp, welcher oft in einer schweren Lebenskrise festzustellen ist, vorwiegend fremdbestimmt und oft verbunden mit einem abrupten Wechsel des sozialen Umfelds (z. B. Bruch mit der Familie, Eintritt in eine Gemeinschaft). Konflikte mit der bisherigen Umgebung werden dabei umgangen, indem der Kontakt einfach abgebrochen wird, wobei dies entweder auf Initiative des neuen Umfelds (z. B. neureligiöse Gemeinschaft) oder auf Wunsche des Konvertiten geschehen kann. Diese Art von Konversion - wir sprachen an anderer Stelle von "Überspringen" (Jäggi, 1986, 1987, 1988) - kann jederzeit bei entsprechenden äusseren Ereignissen rückgängig gemacht werden. Sie sind darum in der Regel nicht dauerhaft. Andere Lebensformen oder Weltbilder und deren Exponenten werden bei fremdbestimmten Konvertiten aufgrund von abwehrenden Einstellungen abgelehnt (ideologische oder apologetische Verhaltensweisen) oder zumindest nicht verstanden.[4]

Es wäre aber falsch, den zweiten, fremdbestimmten, Konversionstyp als "religiöse", und den ersten, "reflektierten" Konversionstyp als allgemeines soziales Phänomen anzusehen: So gab es Beispiele des zweiten Konversionstyps etwa auch im Zusammenhang mit gewissen Polit-Gruppen im Umfeld der 68er Bewegung, während es umgekehrt im Bereich der Religionswissenschaft und in der Geschichte der Missiologie eine grosse Zahl von bewusst erarbeiteten und

---

4 Darum ist anzunehmen, dass bei "reflektierten" Konversionen die Toleranz zu gegenüber anderen, und besonders des früheren Weltbildes, bedeutend grösser ist als bei fremdbestimmten Konversionen.

gar in einem persönlichen Kampf vorgenommenen religiösen Konversionen gibt.

Es scheint einiges daraufhin zu deuten, dass der Konversionsprozess selbst bei reflektierten Konversionen länger dauert als bei fremdbestimmten Konversionen.

Dabei hängt die Konversionswahrscheinlichkeit u.a. von der Offenheit der beteiligten Weltbilder und vom sozialen Druck - bzw. dessen Abwesenheit - der Umgebung ab. Ohne etwas über die Rationalität einzelner Weltbilder[5] aussagen zu wollen, sind wir der Meinung, dass die Begegnungsfähigkeit mit Anhängern anderer Weltbilder ein Kriterium bildet, um Konversionen der ersten Arten vom zweiten Konversionstypus zu unterscheiden. Dies nicht zuletzt deswegen, weil die Begegnungsfähigkeit ohne weiteres empirisch bestimmt werden kann,[6] während die Offenheit eines Weltbildes sehr viel schwieriger zu bestimmen ist.[7]

1.2. Reflektierte Konversionen als methodologisches Modell

Wie wir an anderer Stelle nachgewiesen haben (Jäggi & Krieger, 1989a), ist es in der postmodernen Situation notwendig geworden, ein methodologisches Modell der Konversion zu postulieren. Dies deswegen, weil sich in der Diskussion um die Postmoderne gezeigt hat, dass aufgrund des Zerfalls des Denkens der Moderne heute nur noch eine pluralistische Weltschau möglich ist. Wenn aber dieser Pluralismus nicht im Sinne Lyotards (1986, 40) in einen "agonistischen" Kampf aller gegen alle ausarten soll, der für eine Wissenserweiterung nur kontraproduktiv sein kann, dann braucht es klare methodologische Vorstellungen der Vermittlung und des Dialogs zwischen den einzelnen, teilweise antagonistischen Paradigmen oder Weltbildern. Und dies - so meinen wir - kann das von uns postulierte methodologische Modell von (reflektierter) Konversion leisten.

Im Sinne von Gregory Bateson bedeutet dies, dass unser Konzept von (reflektierter) Konversion die praktische Fortsetzung seines Deutero-Lernens darstellt: Wenn unter Lernen nicht mehr das Eintrichtern von Automatismen

---

5 Jürgen Habermas (1985, 96-97) glaubt, dass die Dimension Offenheit versus Geschlossenheit einen kontextunabhängigen Massstab für die Rationalität von Weltbildern bilden kann.

6 Begegnungs*un*fähigkeit zeigt sich u.a. in abwehrendem Verhalten wie z.B. Ignorierung, Diskriminierung, Verfolgung, Misshandlung, Tötung von Angehörigen fremder Weltbilder, Kontaktscheu, Rationalisierung solchen Verhaltens. Kurz alle Formen von Gewalt. Vgl. dazu Jäggi, 1988, 58.

7 Vgl. zu dieser Problematik Habermas, 1985, 71-103.

innerhalb einer als fest angesehenen Umgebung verstanden wird (Proto-Lernen im Sinne Batesons, vgl. Bateson, 1983, 229-240), dann bedeutet Lernen, dass die Umgebung, bzw. in unserem Sinn das Bestehen verschiedener Weltbilder und deren Natur verstanden und instrumentalisiert wird (Deutero-Lernen im Sinne Batesons). Reflektierte Konversion bzw. Konversionsfähigkeit ist in diesem Sinne angewandtes Deutero-Lernen. Anders gesagt: Methodologisch ist die (reflektierte) Konversionsfähigkeit eine Bedingung für jede wissenschaftliche Erkenntnis, die sich nicht apologetisch und polemisch an den vorgegebenen Rahmen des betreffenden Paradigmas hält.

Dieses Modell gilt es so auszubauen, dass es in allen Wissenschaftsbereichen, in denen weltbilddeterminierte Kommunikationsprobleme relevant sind, den spezifischen Anforderungen und Methoden dieser Wissenschaftsgebiete gerecht wird. Es muss soweit operationalisiert werden dass es in der empirischen Forschung benutzt werden kann.

2. Forschungsperspektiven

Im folgenden soll versucht werden, die Relevanz eines methodologischen Konversionsmodells in den verschiedenen Wissenschaftsbereichen nachzuweisen und mögliche Forschungsfelder aufzuzeigen.

2.1. Wissenschaftstheorie

Da ein wissenschaftliches Paradigma nicht durch einen ihm immanenten Diskurs legitimiert werden kann ohne petitio principii und weil es scheinbar keine Metasprache geben kann, die über verschiedenen Weltauffassungen steht, ist eine allgemeine Kommunikationstheorie notwendig. Eine solche Kommunikationstheorie muss rationale Prozeduren für die Austragung und Regelung von Konflikten zwischen Paradigmen und Weltbildern aufstellen. Dies leistet optimal ein methodologisches Konversionsmodell, das einen universellen Kommunikationshorizont eröffnet, innerhalb dessen verschiedene Paradigmen einander zugänglich werden.

Es gilt die Relevanz dieses Modells für die Wissenschaftstheorie nachzuweisen und dann eine überprüfbare Hypothese zu entwickeln.

Der Mangel an rationalen Prozeduren, nach denen Konflikte zwischen wissenschaftlichen Paradigmen entschieden werden können, führt zu Frontbildungen, Polemik und schliesslich zu einer ideologischen Verstellung wissenschaftlichen Diskurses. Ausserwissenschaftliche Machtinstanzen werden herangezogen um wissenschaftsinterne Probleme zu lösen. Dies lässt sich vermeiden,

wenn Kommunikation als methodologische Konversion verstanden wird. Somit ist das Modell für den Bereich Wissenschaftstheorie *relevant.*

Daraus ergibt sich folgende Hypothese: Wenn das Modell einer methodologische Konversion in die wissenschaftliche Methodologie eingebaut wird, dann können ideologische Vorstellungen wissenschaftlichen Diskurses vermieden werden.

Forschungsperspektive:

Anhand von wissenschaftlichen Disziplinen, die in Paradigmenstreite verwickelt sind oder deren Methodologien zu Kommunikationsproblemen führen, soll geprüft werden, ob eine konstruktive Neu-Konzipierung der Methodologie dieser Disziplinen nach dem Modell einer methodologischen Konversion die polemischen Gegenüberstellungen oder internen Unzulänglichkeiten abbaut und damit die Gefahren des skeptischen Relativismus und des irrationalen Dezisionismus in der Wissenschaftstheorie vermindert.

2.2. Soziologie (intra-kulturell)

Seit dem Aufkommen *neuer religiöser Bewegungen* wurde die Problematik von Konversionen immer wieder diskutiert. So berichteten die Nordamerikaner Flo Conway und Jim Siegelman (1982) in ihrem Buch "Snapping. America's Epidemic of Sudden Personality Change" über eine Vielzahl von Einzelfällen im Zusammenhang mit mehr oder weniger plötzlichen Übernahmen völlig andersartiger Glaubens- und Gottesbilder. Ähnliche Beispiele sind aus dem europäischen Raum bekannt (vgl. dazu Jäggi, 1986, 31-39). Das Phänomen der Konversion ist im sozialen Bereich bedeutsam, denn die gesellschaftliche Integration und der politische Friede hängen nicht zuletzt auch davon ab, wie die Gesellschaft auf Menschen reagiert, welche zu einer anderen religiösen Gruppe konvertieren; vor allem dann, wenn solche Konversionsbewegungen Massencharakter annehmen.

Im weiteren Sinn kommt es auch *im Alltag*, so z. B. beim *Wechsel von Beruf* - z. B. wenn ein humanistisch eingestellter Sozialarbeiter plötzlich eine rein kommerzielle Bankkarriere beginnt -, *Wohnort* - z. B. wenn jemand aus einer sozial benachteiligten Wohnregion in ein wohlhabenderes Quartier umziehen kann -, *Zivilstand* - vom sozial ungebundenen Studenten zum niedergelassenen Familienvater - zu grundlegenden Änderungen in Denken und Fühlen, was häufig auch die Übernahme eines neuen Weltbildes impliziert.

Im Zusammenhang mit der *zunehmenden Migration und Mobilität* kommt es *in wachsendem Ausmass zur Übernahme von fremden kulturellen Weltbildern*, wie das etwa aus der Flüchtlings- und Asylbewerberarbeit bekannt ist.

Analoge Phänomene lassen sich *in sozialen Bewegungen* feststellen (z. B. 68er Bewegung, Ökobewegung, aber auch bei faschistischen und linkssozialistischen oder kommunistischen Bewegungen), wo es immer wieder zu radikalen Brüchen mit dem herkömmlichen Weltbild und zur Übernahme andersartiger Vorstellungen kam und kommt.

In den letzten Jahren ist eine umfangreiche Literatur zu neuen sozialen Bewegungen erschienen. Unseres Wissens wurden jedoch diese Bewegungen kaum je vom Gesichtspunkt der Übernahme eines neuen kohärenten Weltbildes analysiert.[8]

Laut dem Soziologen Wolfgang Rau (1985, 26) können soziale Bewegungen als "Gesamtheit von Handlungen und Verhaltensweisen (...) (konzeptualisiert werden), in welchen ein missionarischer Anspruch auf Veränderung sozialer Strukturen zum Tragen kommt und die sich zwischen den Polen Reform und Revolution bewegen können". Solche Bewegungen sind expansiv und wenden sich an themenbezogene Öffentlichkeiten, die abseits der gesellschaftlichen Öffentlichkeit existieren (Rau, 1985, 30/31).

Die Vermutung, dass es im Zusammenhang mit sozialen Bewegungen zu Konversionen von einem kohärenten Weltbild zu einem anderen kommt, deckt sich mit den zusammenfassenden Schlussfolgerungen von Werner Hofmann et al. (1979, 55) aus ihrer Analyse der Sozialbewegungen in Frankreich zwischen 1830 und 1848: Trotz ihrer Heterogenität hatten die vertretenen Reformideen - und damit die darum herum entstandenen sozialen Bewegungen - gemeinsam,

- dass sie die gesellschaftlichen Missstände *von einem Punkte aus* aufrollen wollten,
- dass die Gesellschaftsreform *"organisch"* geschehen sollte,
- dass die Umwandlung der Gesellschaft *sogleich* beginnen sollte und die Reformen mit der *überzeugenden Kraft des Beispiels* vorangehen wollten und gingen.

Denn auch Konversionen nehmen ihren Anfang bei *einem Schlüsselerlebnis*. Konvertiten ändern ihre Weltsicht *als ganzes* und *passen die wahrgenommene Wirklichkeit "organisch"* daran *an*. Konvertiten versuchen *andere zur Konversion zu bringen*, indem sie ihre Erfahrung weitergeben und als beispielhaft darstellen.

Wegen der Verflechtung von Weltbild und sozialem Umfeld führen *fremdbestimmte, unreflektierte Konversionen* zu Konflikten, welche die gegenseitige Verständigung derart erschweren, dass es zunehmend schwieriger wird, in einer

---

8 Dies gilt natürlich nicht für die Bedeutung von Ideen und Werten in sozialen Bewegungen. Damit hat sich etwa Talcott Parsons (1938, 653-664) schon vor 50 Jahren befasst ; oder um ein jüngeres Beispiel zu nennen : Niklas Luhmann (1978, 215).

Gesellschaft kooperative Handlungen auf Grund von Kommunikation und Konsens herbeizuführen. Solche *weltbilddeterminierte Kommunikationsprobleme* können eine Gesellschaft destabilisieren und repressive Abwehrstrukturen - im sozialen Verhalten oder institutionalisiert auf der Ebene des Staates - hervorrufen. Somit ist ein Kommunikationsmodell, das *reflektierte* Konversionen zulässt, im gesellschaftlichen Bereich *relevant.*

Wenn also reflektierte Konversionen stattfinden, dann ist zu vermuten, dass bestimmte Konflikte innerhalb einer Gesellschaft, innerhalb oder zwischen sozialen Gruppen *kommunikativ* zu lösen sind und nicht auf gewalttätige Art und Weise.

Forschungsperspektive

Diese Hypothese lässt sich anhand von Untersuchungen an sozialen Konflikten prüfen. Dabei soll gefragt werden: Wie hängen soziale Systeme, Sub-Systeme, Strukturen, Institutionen und Rollen mit Weltbildern zusammen? Welche ideologische Funktion haben Weltbilder? Wie werden sozialbedingte Weltbilder angenommen, verändert, aufgegeben und durch andere ersetzt? Wie verhalten sich verschiedene sozial verankerte Weltbilder zu einander innerhalb einer Gesellschaft oder Gruppe? Sind reflektierte Konversionen in den verschiedenen sozialen Bereichen möglich? Treten in solchen Fällen tatsächlich weltbilddeterminierte Kommunikationsprobleme nicht auf, im Unterschied zu Fällen, wo eine abwehrende Konversion stattgefunden hat? Kann ein reflektierter Konversionsvollzug gelernt und in die Praxis umgesetzt werden?

Viele westeuropäische Länder sind heute de facto Einwanderungsgesellschaften. Das bedeutet, dass vielfach Menschen aus völlig verschiedenen kulturellen Kontexten auf kleinem Raum, z. B. im Quartier, zusammenleben. Es ist bekannt, dass einerseits benachteiligte Gruppen der einheimischen Bevölkerung abwehrend gegenüber den Fremden reagieren (Fremdenfeindlichkeit). Umgekehrt zeigen sich Einwanderer nicht selten überfordert, mit der einheimischen Umgebung normale soziale Beziehungen aufzubauen (Ghettoisierung). Mittels Aktionsforschungsansatz soll darum in mehreren Quartieren mit hohem Ausländeranteil versucht werden, 1. die ethnische bzw. einheimische Organisierung im Quartier zu strukturieren und 2. gegenseitige zeitlich begrenzte Konversionen zu initiieren, die durch Austausch von Teilnehmern der jeweiligen Strukturen sozial stimuliert werden soll. Sofern in einem ersten Schritt tatsächlich selbsttragende Strukturen entstehen und den Beteiligten der jeweils andersartige soziale und kulturelle Lebensrahmen erfahrbar gemacht werden kann, ist anzunehmen, dass die Gewalt im Quartier (Vandalismus, Fremdenfeindlichkeit, Schlägereien) feststellbar abnimmt und sich die Kommunikationsstruktur zwischen (und innerhalb) der beteiligten ethnischen Gruppen verbessert. Letzteres lässt sich relativ einfach feststellen. Das Hauptproblem dieses Vorhabens besteht darin, tatsächlich "grundlegende Umorientierungen" im Sinne

von Konversionen zu initiieren und nicht auf der Ebene der gegenseitigen Information zu verbleiben.

2.3. Ethnologie (inter-kulturell)

Besonders geeignet für die Erforschung interkultureller Fragestellungen ist die Ethnologie, da einer ihrer Forschungsschwerpunkte das Beschreiben und "Verstehen" verschiedener Kulturen ist. Da praktisch alle wichtigen Probleme unserer Zeit in irgendeiner Weise globale Probleme sind, ist die interkulturelle Verständigung von entscheidender Bedeutung, wenn diese Probleme erfolgversprechend angegangen werden sollen. Doch in der Praxis treten weltbilddeterminierte Kommunikationsprobleme - die u.a. verschiedene kulturelle Kontexte spiegeln - in beispielhafter Klarheit auf.

Der wissensmässige Zugang zu fremden Kulturen, wie dies das Ziel der Ethnologie ist, hängt davon ab, welchen Wahrheitsgehalt der Forscher der fremden Kultur zubilligt (vgl. dazu Jäggi, 1987, 17-24). De facto kommt der Forscher aus einer - nämlich der westlich-abendländischen - "Denk- und Glaubenswelt", die aufgrund ihres Allgemeingültigkeitsanspruchs schon a priori voraussetzt, dass ihre Erkenntnis "richtiger" ist als die der Fremdkultur. Dies zeigt sich bei Entwicklungsprojekten, die durchgeführt werden, ohne dass die Interessen der Dritt-Welt-Länder bzw. der armen Bevölkerung gebührend einfliessen, weil sie ihre Werte und Lebensformen nicht sinnvoll in einen westlichen Kontext und die entsprechenden Denkweisen übersetzen können.

Jürgen Habermas (1985, 71) unterstreicht, dass Werte nicht als universal gelten können, sondern dass sie "auf den Horizont der Lebenswelt einer bestimmten Kultur eingegrenzt" sind. Das bedeutet, dass - wenn jemand die Werte einer Kultur tatsächlich verstehen will - eine Bejahung dieser Kultur und ihrer Lebenswelt unumgänglich ist. Der betreffende muss sich also kognitiv und affektiv - mindestens für eine gewisse Zeit - in diese Kultur hineinbegeben.

Wie man aus der Kolonialgeschichte weiss (vgl. Bitterli, 1982; Jäggi, 1988), gestalten sich Kulturkontakte zumeist entweder als abwehrendes "Zurückspringen" in die eigene Kultur (Ethnozentrismus) oder als mehr oder weniger reflektierte Übernahme fremder Kulturinhalte und -formen. Dabei stellt sich die Frage nach der Art, den Bedingungen und den Folgen solcher "kultureller Konversionen".

Es ist zu bezweifeln, dass Lévi-Strauss mit seiner Annahme, wonach die Ablehnung fremder kultureller Formen sozusagen archetypisch und universell seien (Lévi-Strauss, 1972, 16), recht hat. Zum einen bewirkt Fremdheit neben Ablehnung auch Faszination. Zum anderen beweisen Hunderte von Beispielen aus der Geschichte, dass Menschen in Begegnungssituationen mit Fremden spontan offen und nicht abwehrend reagiert haben. So war etwa der portugiesi-

sche Beamte Diogo Diaz 1500 bei der Landung in Brasilien tanzend auf die Einheimischen zugegangen (vgl. Daus, 1983, 145). Der 15jährige peruanische Jugendliche Manuel Cordova-Rios war 1907 sogar, nachdem er von Amahuacas gewaltsam entführt und seine Gefährten umgebracht worden waren, fähig, seinen Entführern nicht abwehrend zu begegnen und ein Vertrauensverhältnis zu ihnen aufzubauen (vgl. Lamb, 1982).

In der heutigen Situation globaler Kommunikation und wirtschaftlicher und politischer Interdependenzen kommt es immer häufiger zu interkulturellen Begegnungen, die allzu oft in Angst und Widerstand gegen die Fremden münden. Erwähnt sei etwa die Asylproblematik, der Zustrom von ausländischen Arbeitnehmern, der Tourismus und die Entwicklungspolitik. Somit ist ein methodologisches Konversionsmodell, das erlaubt, weltbilddeterminierte Kommunikationsprobleme zu lösen, in diesem Bereich von grosser *Relevanz.*

Es ist zu vermuten, dass die Art, wie sich Menschen in Begegnungssituationen verhalten, davon abhängt, ob sie eine eher abwehrende Konversion vollziehen oder eine reflektierte.[9]

Forschungsperspektive

Darum soll anhand von interkulturellen Begegnungssituationen untersucht werden, ob und inwiefern Kommunikationsprobleme, die sich aus unreflektierten bzw. abwehrenden Konversionen ergeben, vermieden werden können, wenn an deren Stelle reflektierte Konversionen stattfinden. Im weiteren ist zu untersuchen, welche "anthropologischen Konstanten" in allen Weltbildern vorzufinden sind, die dann als interkulturelle Brücken fungieren können. Schliesslich ist die Frage von Interesse, welche Bedingungen abwehrende Konversionen fördern und welche Voraussetzungen diese hemmen.

Mit den europäischen und nordamerikanischen Entwicklungshelfern steht eine Personengruppe zur Verfügung, welche sich selbst nicht zuletzt auch als "interkulturelle Brückenbauer" versteht und bildungsmässig in der Regel gut qualifiziert ist. Alle Entwicklungshelfer müssen - so unsere Hypothese - eine - in der Regel zweifache - reflektierte Konversion durchmachen, wenn sie erstens ihre Arbeit erfolgreich ausführen und zweitens sich nach der Rückkehr wieder in unsere Gesellschaft integrieren wollen: Ob und wie eine solche Konversion stattgefunden hat ist relativ einfach festzustellen. Sofern unsere Annahme stimmt, dann muss ein Vergleich einer Evaluation ihrer Projektarbeit mit ihrer Biographie ergeben, dass "erfolgreiche Projekte" und "reflektierte Konversionen"

---

9 Vgl. Jäggi, 1987 und 1988. Dort wird anstelle von abwehrender und reflektierter Konversion von "Abwehr" und von "kreativ-spielerischem Umgehen" mit Kulturen, bzw. Religionen gesprochen.

positiv korrelieren. Ausserdem ist zu vermuten, dass die Reintegration in unsere Gesellschaft - obwohl durchaus konflikthaft - für das neue alte Umfeld bedeutend fruchtbarer ist als bei Rückkehrern aus Dritt-Welt-Einsätzen, welche über keine Konversionserfahrung verfügen.

2.4. Religionswissenschaft

Es kann davon ausgegangen werden, dass religiöse Bekehrungen oder Konversionen jeweils Ausdruck oder Konsequenz interkultureller oder intrakultureller Begegnungssituationen[10] sind. So berichtet der chinesische Jesuit Bernard Chu Meng-Chuan (1986) von einem Schlüsselerlebnis beim Tod seines Vaters: Der damals Dreizehnjährige befand sich im Leichenzimmer, wo sein Vater aufgebahrt war. Er nahm darin eine "Atmosphäre auswegloser Verzweiflung" war. Von einer gleichzeitig im Nebenraum stattfindenden katholischen Trauerfeier spürte er "eine mit Trauer vermischte Atmosphäre der Hoffnung". Diese Erfahrung hatte laut seiner Aussage sein ganzes späteres Leben geprägt.

Wie der Soziologe Bernd Ulmer (1988, 22) bei einer Befragung von zehn Konvertiten konstatierte, erfahren Konvertiten ihr Bekehrungserlebnis als Bruch mit dem Leben vor der Konversion. In der späteren Konversionserzählung wurde das eigene Leben vor der Bekehrung jeweils negativ dargestellt. Alle Konvertiten durchliefen vor der Konversion eine biographische Krise, die mit den gängigen Mitteln offenbar nicht zu meistern war. Die emotionale Tiefe des Bekehrungserlebnisses zeigte sich laut Ulmer in Stocken, Änderungen der Stimmlage etc. Die vom Konvertiten als Lösung der biographische Krise erlebte Konversion und deren Verinnerlichung (Ulmer, 1988, 25) geht mit dem Zusammenbruch der bisherigen Wertvorstellungen und des vorher als gültig angesehenen Weltbildes Hand in Hand. Damit besteht die Voraussetzung, ein anderes Weltbild anzunehmen - selbst wenn dieses zum früheren Weltbild antagonistisch ist. Im Unterschied zu einfachen Meinungsänderungen wird bei diesem Prozess ein Weltbild durch ein anderes ersetzt. In diesem Sinn ist Bekehrung ein fundamentaler und radikaler Wechsel des Weltbildes. Die von Ulmer (1988, 28) bei religiösen Konversionen festgestellte Öffnung für das Religiöse hängt damit zusammen, dass für die Lösung der biographischen Krise eine neue Sinnfindung erforderlich ist. Anstelle einer Glaubenskonversion kann in einer biographischen Krise auch

---

[10] Es kann sich auch um Begegnungssituationen mit Angehörigen anderer - fremder - sozialer Gruppen, Ethnien oder Weltanschauungen handeln.

eine Psychotherapie erfolgen, die ebenfalls eine neue Sinnfindung und ein neues Selbstverständnis ermöglicht.[11]

In der Regel geht aber bei Konversionen die Übernahme eines neuen Weltbildes bzw. neuer Wertvorstellungen Hand in Hand mit Veränderungen in sozialer Hinsicht. Sei das, indem der Konvertit in ein völlig neues soziales Umfeld gelangt (vgl. Conway & Siegelman, 1982, 155 sowie Jäggi, 1986, 34-35). Oder aber der Konvertit erlangt wirtschaftliche Vorteile durch die Konversion. Eine Konversion kann aber auch dazu dienen, bei gleichzeitiger Bewahrung eines Teils der eigenen ethnischen Identität und mittels Absetzung von der Mehrheitsreligion via angenommene Fremdreligion den Schritt in die Moderne zu wagen (vgl. Bischofberger, 1989, 195-205).

Eine Konversion bedeutet immer die Bejahung und die Ablehnung von etwas, und zwar auf beiden Ebenen: Auf der Glaubensebene (oder allgemeiner gesagt: *intra*personal) und in sozialer Hinsicht (*inter*personal). Deswegen werden religiöse Konversionen zwangsläufig nach dem *Bekenntnismodell* verstanden, wonach die neue Welt als heile Welt gegenüber der alten Welt der Sünde und des Todes gesehen wird. Dann ist nur noch eine apologetische, polemische oder dogmatische Haltung gegenüber anderen Religionen möglich. Dies macht nicht nur eine wahrhafte Verständigung zwischen den Religionen unmöglich, sondern verursacht innertheologische Widersprüche, wie z. B. den zwischen Gottes universellem Heilswillen einerseits und der Lehre, dass man nur innerhalb der Kirche Erlösung finden kann anderseits.

Es ist anzunehmen, dass ein methodologisches Konversionsmodell ungerechtfertigte Universalitätsansprüche und gegenseitige Ausschliesslichkeit der Religionen überwinden und damit einen offenen interreligiösen Dialog ermöglichen kann.

Forschungsperspektive

Darum ist anhand von Fallbeispielen religiöser Konversionen - und zwar von Einzel- wie Gruppenkonversionen - zu untersuchen, unter welchen Bedingungen es zu selbstbestimmten, reflektierten religiösen Konversionen kommt, wann eine fremdbestimmte und unreflektierte Übernahme eines fremden Glaubens erfolgt und zu welchen institutionellen Folgen die zwei Konversionstypen führen.

Nach wie vor ist umstritten, welche Bedeutung "Schlüsselerlebnisse" bei religiösen Konversionen einnehmen. Im Rahmen des laufenden Forschungs-

---

11 Ob psychotherapeutische Behandlungsmethoden auch religiösen Charakter haben, soll hier nicht diskutiert werden. Auf jeden Fall macht auch ein Absolvent einer Psychoanalyse eine Konversion zu einem neuen Weltbild durch, sofern die Therapie erfolgreich ist.

projekts "Zum Einfluss spiritueller/religiöser Erfahrungen in Konfliktsituationen - eine empirische Untersuchung zur Friedenserziehung", das vom Nationalfonds finanziert wird,[12] läuft im Augenblick eine Befragung bei rund zehn religiösen Gemeinschaften in der Schweiz, in der unter anderem auch erhoben wird, wer von den Befragten religiöse/spirituelle Schlüssel- oder Bekehrungserlebnisse erfahren hat. Neben anderen Resultaten erhoffen wir uns daraus auch breiter abgestützte Hinweise für die Bedeutung solcher Schlüsselerlebnisse für das religiöse Weltbild und speziell beim Wechsel der religiösen Überzeugung.[13] Gestützt darauf sollte es dann möglich sein, genauere Hypothesen für die Gründe, Bedingungen und Wahrscheinlichkeit fremdbestimmter oder reflektierter religiöser Konversionen auszuarbeiten, die dann in einem breiteren Feldforschungsprojekt zu überprüfen wären.

LITERATURVERZEICHNIS

BATESON Gregory (1983), Ökologie des Geistes, Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven, Suhrkamp, Frankfurt.

BECK Ulrich (1986), Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Edition Suhrkamp, Frankfurt.

BERGER Peter L. (1980), Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Fischer, Frankfurt.

BERGER Peter L. & LUCKMANN Thomas (1984), Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Fischer, Frankfurt.

BERNSTEIN Richard J. (1983), Beyond Objectivism and Relativism, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

BISCHOFBERGER Otto (1989), "Das Phänomen der Bekehrung in Minderheiten. Der Versuch zur Bewahrung der ethnischen Identität", in SOSOE Lukas K., Ed., Identität: Evolution oder Differenz? Festgabe für Professor Hugo Huber, Universitätsverlag, Studia Ethnografica Friburgensia 15, Freiburg, Schweiz.

BITTERLI Urs (1982), Die "Wilden" und die "Zivilisierten". Die europäisch-überseeische Begegnung, Deutscher Taschenbuchverlag, München.

CAMPICHE Roland J. (1989), "Le protestantisme, une réalité insaisissable?", in SCHWEIZERISCHES PASTORALSOZIOLOGISCHES INSTITUT, Ed., Konfessionelle Religiosität. Chancen und Grenzen, NZN-Buchverlag, Zürich.

CHU MENG-CHUAN Bernard (1986), "Christlicher Glaube und chinesische Kultur. Erfahrungen einer Konversion", Die katholische Mission, September/Oktober 1986.

CONWAY Flo & SIEGELMAN Jim (1982), Snapping. America's Epidemic of Sudden Personality Change, Delta, New York.

DAUS Ronald (1983), Die Erfindung des Kolonialismus, Hammer, Wuppertal.

---

12 Leitung : Richard Friedli, Institut für Religionswissenschaft der Universität Fribourg. Projektmitarbeiter : Christian J. Jäggi und Günther Gebhardt. Zum Projektaufbau vgl. Friedli & Jäggi, 1989, 178-189.

13 Erste Resultate erwarten wir auf Ende 1990.

DUBACH Alfred (1989), "Konfessionelle Identität junger Eltern", in SCHWEIZERISCHES PASTORALSOZIOLOGISCHES INSTITUT, Ed., Konfessionelle Religiosität. Chancen und Grenzen, NZN-Buchverlag, Zürich.

FRIEDLI Richard & JÄGGI Christian (1989), "Der Einfluss spiritueller/religiöser Erfahrungen auf Konfliktsituationen. Eine empirische Untersuchung zur Friedenserziehung", in LÄHNEMANN Johannes, Ed., Weltreligionen und Friedenserziehung. Wege zur Toleranz. Schwerpunkt: Christentum - Islam. Referate und Ergebnisse des Nürnberger Forums 1988, E.B.-Verlag Rissen, Hamburg.

FROMM Erich (1980), Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Ex Libris, Zürich.

FUCHS Stephen (1986), "The Conversion of the Tribals", Indian Missiological Review, April.

GALTUNG Johan (1978), Methodologie und Ideologie. Aufsätze zur Methodologie Band 1, Suhrkamp, Frankfurt.

GUREVITCH Z. D. (1988), "The Other Side of Dialogue: On Making the Other Strange and the Experience of Otherness", American Journal of Sociology, Vol. 93, Number 5, March.

HABERMAS Jürgen (1985), Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Suhrkamp, Frankfurt.

HEREDIA Rudolf C. (1988), "Religious Movements and Mass Movements: A Comparison between Ambedkar and Gandhi", Vidyajyoti, February.

HOFMANN Werner, ABENDROTH Wolfgang & FETSCHER Iring (1979), Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts, Walter de Gruiter, Berlin, New York.

IKENGA-METUH Emefie (1985), "The Shattered Microcosm: A Critical Survey of Explanations of Conversion in Afrika", Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 41, 4, Immensee, Schweiz.

JÄGGI Christian J. (1983), "Die Entwicklung der Luzerner 68er bis 1983", unveröffentlichtes Manuskript, Luzern.

JÄGGI Christian J. (1986), "Zur Methodologie des interreligiösen bzw. interkulturellen Gesprächs aus der Sicht der Ethnologie", in BRAUN Hans-Jürg & KRIEGER, David J., Ed., Indische Religionen und das Christentum im Dialog, Theologischer Verlag, Zürich.

JÄGGI Christian J. (1987), Zum interreligiösen Dialog zwischen Christentum, Islam und Baha'itum, Haag und Herchen, Frankfurt.

JÄGGI Christian J. (1988), Frieden und Begegnungsfähigkeit. Ein Beitrag zur Friedensdiskussion aus der Sicht des interkulturellen Dialogs, Haag und Herchen, Frankfurt.

JÄGGI Christian J. & KRIEGER David J. (1989a), "Bekehrung und Wahrheit. Über die Möglichkeit eines globalen Denkens im Zeitalter des Partikularismus", (unveröffentlichtes Manuskript).

JÄGGI Christian J. & KRIEGER David J. (1989b), Interreligiöser Dialog als globale Kommunikation. Ein neues Modell für den Dialog zwischen Religionen (in Vorbereitung).

JÄGGI Christian J. & MÄCHLER Thomas (1989), "Armut: Ein Mangel an Lebensqualität", in BUHMANN Brigitte, ENDERLE Georges, JÄGGI Christian & MÄCHLER Thomas, Armut in der reichen Schweiz. Eine verdrängte Wirklichkeit, Orell Füssli, Zürich.

KUHN Thomas S. (1981), Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt.

LAMB Bruce E. (1982), Der weisse Indio vom Amazonas. Die Geschichte von Manuel Córdova-Rios, der von Amahuacas gefangengenommen, in den Dschungel verschleppt und zu ihrem Häuptling gemacht wurde, Scherz, Bern, München.

LEVI-STRAUSS Claude (1972), Rasse und Geschichte, Frankfurt.

LUHMANN Niklas (1978), "Handlungstheorie und Systemtheorie", Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 30.

LYOTARD Jean-François (1986), Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Hermann Böhlaus, Graz, Wien.

PARSONS Talcott (1938), "The Role of Ideas in Social Action", American Sociological Review, 3.

RAU Wolfgang (1985), Konservativer Widerstand und soziale Bewegung, Peter Lang, Frankfurt.

ROBBINS Thomas (1988), "Cults, Converts an Charisma: The Sociology of New Religious Movements", Current Sociology, Vol. 36, Number 1, Spring.

SALDANHA Julian (1986), "Conversion without Change of Community", Indian Missiological Review, October.

ULMER Bernd (1988), "Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses", Zeitschrift für Soziologie, Heft 1, Februar.

WORLD EVANGELIZATION (1988), Vol. 15, No. 53 July-August: Conversion and World Evangelization.