



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Frieden und Krieg –
Friedensbildung in einer internationalen
Freiwilligenorganisation am Beispiel
des Service Civil International“

Verfasserin

Sonja Knoche

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin / Betreuer:

ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Hermann Mückler

Ich danke meiner Familie und meinen Freunden für ihre motivierende Unterstützung, meinem Betreuer für die Ermöglichung dieser Arbeit und den Freiwilligen des SCI für ihren Einsatz und ihr Engagement.

Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG	5
1 METHODEN	8
1.1 TEILNEHMENDE BEOBACHTUNG	8
1.2 TEILSTRUKTURIERTE INTERVIEWS	9
1.3 QUALITATIVE INHALTSANALYSE	10
2 DER MENSCH, DER KRIEG UND DER FRIEDEN – ANTHROPOLOGISCHE PERSPEKTIVEN	12
2.1 FORSCHUNGSSTAND	12
2.2 „KRIEGERISCHE“ UND „FRIEDLICHE“ GESELLSCHAFTEN	14
2.3 „SOZIALITÄT“	16
2.4 DIE WESTLICHE SICHT DER DINGE	19
3 DEFINITIONEN	24
3.1 KRIEG	24
3.2 AGGRESSION	29
3.3 GEWALT	31
3.4 FRIEDEN	34
3.4.1 Der europäische Friedensbegriff	37
3.4.2 Ebenen des Friedens	38
3.4.3 Positiver und Negativer Frieden	39
3.4.3.1 Frieden als Ziel und als Prozess	39
3.4.3.2 Positiver und Negativer Frieden nach Johan Galtung	40
3.4.4 Friedliche Wertesysteme	43
4 KULTUR DES FRIEDENS	45
4.1 KRIEGSKULTURELLE ASPEKTE	47
4.2 ENTWICKLUNG DES KONZEPTS DER „FRIEDENSKULTUR“	52
4.3 FRIEDENSBILUNG (PEACE EDUCATION) ALS TEIL DER KULTUR DES FRIEDENS	57
4.4 FRIEDENSBEWEGUNGEN UND FRIEDENSORGANISATIONEN ALS TRÄGER EINER KULTUR DES FRIEDENS	59
5 DER SCI (SERVICE CIVIL INTERNATIONAL)	63
5.1 GRUNDSÄTZE UND ZIELE	63
5.2 GESCHICHTE UND HINTERGRUND	64
5.2.1 Pierre Ceresole	64
5.2.2 Die ersten Workcamps – „deeds not words“	65
5.2.3 Weitere Entwicklung und der SCI heute – „deeds and words“	66
5.3 STRUKTUR	68
5.4 FRIEDENSARBEIT DES SCI	69
5.4.1 Die „No More War“-Kampagne	73
5.4.2 Friedensbildung im SCI: das Peace Messenger Programme	75
5.4.2.1 Entstehung und Entwicklung	75
5.4.2.2 Ziele	77
5.4.2.3 Die Freiwilligen	78
5.4.3 Motivationen der Peace Messengers	78
5.4.3.1 Initialmotivationen	79
5.4.3.2 Motivationen für das aktive Engagement	81
5.4.4 Friedensdefinitionen im SCI	86
5.4.4.1 Friedensdefinition des SCI, des Peace Messenger Programme und der „No More War“-Kampagne	87
5.4.4.2 Friedensdefinitionen der Peace Messenger	89
5.4.5 Aktivitäten, Inhalte und Methoden	96
5.4.5.1 Workshops	97
5.4.5.2 Trainings	101
5.4.5.3 Online-Trainings	102

5.4.5.4 Travelling Workcamps	104
5.4.5.5 Internationales Netzwerk	105
6 CONCLUSIO	107
BIBLIOGRAPHIE	111

Einleitung

Die Bilder von Krieg und Blutvergießen in Zeitungen, Fernsehen und Internet halten uns jeden Tag vor Augen, welche gewalttätigen Kreaturen Menschen sind. Sie quälen, sie foltern, sie morden; sie fügen einander, der Umwelt und auch sich selbst ständig neues Leid zu. Jeder kann Geschichten davon erzählen, keiner kann es leugnen.

Doch was sagt uns das? Dass Menschen von Natur aus gewalttätig und grausam sind? Dass sie dazu verdammt sind, bis zur gegenseitigen Zerstörung Kriege zu führen? Oder führen uns die Medien nur ein Abbild der Eigenschaften vor Augen, die dem Menschen in unserer Gesellschaft zugeschrieben werden?

Dass Menschen Kriege führen, dass sie gewalttätig und aggressiv agieren, kann nicht bestritten werden. Aber nicht alle Menschen führen Kriege. Und sie verhalten sich nicht immer aggressiv und noch seltener gewalttätig. Wie sich Menschen in bestimmten Situationen verhalten ist je nach Persönlichkeit, individuellen Erfahrungswerten und soziokulturellem Hintergrund sehr unterschiedlich. Sie alle haben die Veranlagung zu gewalttätigem oder kriegerischem Verhalten, jedoch auch zu kooperativem und friedlichem. Kultur- und sozialanthropologische Studien zur Friedens- und Konfliktforschung haben die Analyse der Ursachen, Prozesse und bestimmter Perspektiven von Konflikten genauso zum Thema wie jene von Konfliktlösungsmechanismen und kooperativem Verhalten, wobei hier der spezifische soziokulturelle Kontext von entscheidender Bedeutung ist (vgl. Kyrou/Rubinstein 2008: 515). Sie sehen menschliches Verhalten vor allem im Zusammenhang mit der Sozialisation und mit bewussten oder unbewussten Entscheidungen in konkreten Situationen (vgl. Robarchek 1989: 32). So können sich Menschen dafür oder dagegen entscheiden, gewalttätig zu handeln.

Diese Arbeit untersucht zum einen die Motivationen von Menschen, die sich dagegen entscheiden und sich freiwillig in einer internationalen Friedensorganisation engagieren. Zum anderen hat sie zum Ziel, aufzuzeigen, was „Frieden“ beinhalten kann.

Im Sommer 2008 nahm ich an einem Projekt der Organisation SCI (Service Civil International) teil, welches ein einwöchiges Training über das Thema Frieden beinhaltete. Dabei stand vor allem die Diskussion verschiedener friedensrelevanter Themen wie Vorurteile, interkulturelle Konflikte oder gewaltfreie Kommunikation im Vordergrund. Das Besondere daran war, dass, auch durch die eingesetzten interaktiven Methoden, ein intensiver Reflexionsprozess und Erfahrungsaustausch bei den TeilnehmerInnen ausgelöst

wurde, der mich in weiterer Folge zu einer näheren Auseinandersetzung mit dem Thema Frieden veranlasste. Dabei wurde schnell klar, dass Frieden nicht bloß das Gegenteil von Krieg ist, sondern vielmehr einen Prozess darstellt, an dem aktiv gearbeitet wird. Diese Arbeit geschieht unter anderem im Rahmen von Friedensorganisationen wie dem SCI.

Der SCI ist eine 1920 gegründete internationale Friedens- und Freiwilligenorganisation, die mittlerweile Zweige auf allen Kontinenten der Welt hat. Seine Hauptaktivität ist die Organisation von Freiwilligenprojekten, so genannten Workcamps, in denen internationale Gruppen von Menschen für wenige Wochen Arbeiten auf lokaler Ebene durchführen. Die Inhalte der Workcamps sind sehr unterschiedlich und reichen von sozialen und ökologischen Themen bis hin zu Antidiskriminierungsarbeit (siehe www.workcamps.info¹). Eine Folge dieser Diversität ist, dass vielen Freiwilligen nicht klar ist, dass es sich beim SCI um eine Friedensorganisation handelt und sie sich an Friedensprojekten beteiligen. Deshalb wurde das so genannte „Peace Messenger Programme“ ins Leben gerufen, das eine inhaltliche Auseinandersetzung der Freiwilligen mit dem Thema Frieden forcieren und so die Identität des SCI als Friedensorganisation stärken soll. Dies geschieht durch *peace education* oder Friedensbildung, die die „Peace Messenger“ in Workshops oder Seminaren durchführen. Dieses Peace Messenger Programme, seine aktiven TeilnehmerInnen, Inhalte und Aktivitäten werden in dieser Arbeit untersucht. Dies geschieht anhand folgender forschungsleitender Fragen:

1. Was motiviert die Peace Messenger des SCI dazu, aktiv freiwillig tätig zu sein?
2. Mit welchen Friedensdefinitionen arbeiten sie?
3. Wie wird Friedensbildung im SCI angewandt, um auf eine Kultur des Friedens hinzuarbeiten?

Zur Beantwortung dieser Fragen kamen neben einer eingehenden Literaturrecherche zu anthropologischen Studien der Friedens- und Konfliktforschung mehrere qualitative Methoden zum Einsatz, die in Kapitel 1 beschrieben werden.

Kapitel 2 dieser Arbeit befasst sich mit anthropologischen Grundannahmen zur Thematik des Kriegs und Friedens. Dazu gehört die Frage, ob es möglich ist, eine friedlichere Gesellschaft zu gestalten oder ob Menschen biologisch dazu prädestiniert sind, Kriege zu führen. Die Kultur- und Sozialanthropologie geht davon aus, dass keine genetische Disposition den Menschen dazu zwingt, sich gewalttätig zu verhalten, sondern interpretiert Studien, die dies behaupten, eher im Lichte ihrer eigenen soziokulturellen Hintergründe. Um diese Frage beantworten zu können, ist zudem einerseits eine genauere

¹ <http://www.workcamps.info/icamps>, 3.5.2012

Differenzierung der Begriffe Krieg, Gewalt und Aggression notwendig und andererseits eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Bedeutungsebenen des Phänomens Frieden. Dies ist Inhalt von Kapitel 3.

Einen theoretischen Bezugsrahmen für die Untersuchung von friedlichen und kriegerischen Prozessen stellt die so genannte „Kultur des Friedens“ dar, ein Konzept, welches Friedensarbeit auf mehreren gesellschaftlichen Ebenen einschließt und das der Friedensbildung eine große Bedeutung beimisst. Kapitel 4 beschreibt die Entwicklung und den Inhalt dieses Konzepts und stellt es in einen Zusammenhang mit der Arbeit von Friedensorganisationen.

In Kapitel 5 erfolgt eine Beschreibung der Ziele, Geschichte und Struktur des SCI, sowie die Analyse der Forschungsergebnisse. Die Motivationen der aktiven Freiwilligen in der Friedensbildungsarbeit des SCI werden erläutert, wobei zwischen der ersten Motivation, an einem Projekt des SCI teilzunehmen, und den Gründen für die Entscheidung für eine aktive Freiwilligenarbeit unterschieden wird. Diese geben Aufschluss darüber, was Menschen dazu motivieren kann, sich aktiv an der Gestaltung einer Friedenskultur im Rahmen der Arbeit in einer Nichtregierungsorganisation zu beteiligen. Zentral für die Friedensbildung der Peace Messenger sind deren Friedensdefinitionen, welche Einfluss auf die Inhalte ihrer Aktivitäten nehmen. Denn wenn Frieden nicht bloß als die Abwesenheit von Krieg definiert wird, sondern konkrete Inhalte damit verbunden werden, bildet er einen Fokus für die aktive Friedensarbeit.

1 Methoden

In meiner Arbeit kommen neben einer eingehenden Literaturrecherche verschiedene qualitative Methoden zum Einsatz. Ausgehend von meiner eigenen Teilnahme an einem dreiwöchigen Training des SCI im Sommer 2008 in Deutschland und der Schweiz konnte ich 2009 und 2010 Aufzeichnungen von Beobachtungen und informellen Gesprächen machen: ich nahm an zwei weiteren einwöchigen Trainings in Frankreich und Ungarn teil und besuchte sechs Workcamps für je ein bis zwei Tage, die in Wien, Niederösterreich und Kärnten stattfanden, wo ich Peace Messenger-Workshops beiwohnen konnte. Während dieser Zeit stand ich in regelmäßigem Austausch mit AktivistInnen des SCI in Österreich, Ungarn und Frankreich.

Es wurden problemzentrierte Interviews mit der Koordinatorin des Peace Messenger Programme und mit der Obfrau von SCI Österreich, sowie mit Freiwilligen aus verschiedenen Ländern der EU, Osteuropas und Asiens durchgeführt. Vom SCI herausgegebene und erarbeitete Materialien zur Friedensarbeit wurden als zusätzliche Quellen herangezogen, ebenso wie die Inhalte von Foren und Transkripte von Diskussionen, die im Zuge eines Online-Trainings entstanden. Die Daten wurden mit Methoden der qualitativen Inhaltsanalyse ausgewertet.

1.1 Teilnehmende Beobachtung

Die persönliche Erfahrungsebene der TeilnehmerInnen steht im Zentrum der Friedensarbeit des SCI, da dessen Freiwilligenprojekte ein Vorbild für die Gestaltung kooperativen Zusammenlebens darstellen. Gleichzeitig findet Friedensbildung nicht nur auf einer theoretischen Ebene statt, sondern das Erlernen friedensrelevanter Fähigkeiten wie gewaltfreier Konfliktbearbeitung und kritischem Denken, sowie der Austausch von individuellen Erfahrungen und Gedanken sind Teil des Lernprozesses. Die qualitative Beobachtung eignet sich für die Untersuchung dieses Feldes, da sie annimmt, dass sich „soziale Akteure [...] nicht starr nach Normen und Regeln verhalten, sondern soziale Situationen interpretieren und so prozesshaft soziale Wirklichkeit konstituieren.“ (Atteslander 2003: 84). Dabei ist die Methode der teilnehmenden Beobachtung für die Untersuchung dieser Prozesse ideal, denn sie ermöglicht es, die oben beschriebenen Erfahrungsebenen zu beobachten und nachzuvollziehen. Die Motivationen der Freiwilligen wurden so verständlich und es wurde möglich, diese in einen Zusammenhang mit ihren Aktivitäten zu setzen und zu interpretieren.

Dabei war meine Rolle bei den verschiedenen Trainings, Workcamps und Workshops

immer wieder eine andere. Ausgangspunkt war meine eigene Teilnahme an einem Peace Messenger-Training und Workcamp, durch die ich einen ersten Einblick in die Arbeit des SCI gewann. Bei zwei weiteren einwöchigen Trainings im Mai 2009 und 2010 war ich Teilnehmerin und Beobachterin gleichermaßen.

2009 und 2010 besuchte ich insgesamt sechs österreichische SCI-Workcamps für je ein bis zwei Tage, wobei ich die dort stattfindenden Workshops teilweise nur beobachtete und teilweise mitgestaltete. Dadurch war es möglich, verschiedene Perspektiven der sozialen Interaktion im Peace Messenger Programme zu beobachten und direkt an den Reflexionsprozessen der LeiterInnen von Friedens-Workshops teilzuhaben. So konnte ich die Verhaltensweisen und Interpretationsprozesse der Peace Messenger nicht nur verstehen, sondern direkt nachvollziehen (vgl. Atteslander 2003: 106 f.). Der Fokus der teilnehmenden Beobachtung lag auf den Themen, die in den Workshops behandelt wurden, da diese die Friedensdefinitionen der Freiwilligen widerspiegeln, sowie auf den von ihnen angewandten Methoden. Dabei waren die Diskussionen, die im Rahmen der Workshops über verschiedene Friedenskonzepte und -definitionen stattfanden, eine wertvolle Quelle.

1.2 Teilstrukturierte Interviews

Neben den zahlreichen informellen Gesprächen, die ich im Zuge der Trainings und Workcamp-Besuche führte und nach einem Anfangsgespräch mit der Koordinatorin des Peace Messenger Netzwerks im Jänner 2011, fanden im Februar und März 2011 teilstrukturierte Interviews mit fünf Freiwilligen statt, von denen drei aus Serbien, eine aus Albanien und eine aus Malaysia stammen. Aufgrund der räumlichen Distanz zu den Interviewten wurden die Interviews via Internet (ohne Webcam) durchgeführt und digital aufgezeichnet. Teilweise ergaben sich dadurch Schwierigkeiten aufgrund von vorübergehenden Verbindungsproblemen, die die Interviews unterbrachen und den Fokus störten. Ein weiterer Nachteil bestand darin, dass durch dieses Medium keine nonverbale Kommunikation stattfand und die Reaktionen und Körpersprache der interviewten Person nicht wahrgenommen werden konnten. Von Vorteil war, dass sich die Beteiligten während des Gesprächs in einer gewohnten Umgebung befanden, was eine entspannte Interviewsituation erzeugte. Für die Interviews verwendete ich einen Interviewleitfaden mit offenen Fragen, den ich jedoch flexibel einsetzte. In den Gesprächen wurde auch Raum für Fragen der interviewten Personen gegeben bzw. nachgefragt, wenn diesen ein spezieller Punkt besonders wichtig zu sein schien und wenn sie andere Aspekte nannten, die für die Untersuchung von Interesse waren.

In den Interviews fragte ich die Freiwilligen vor allem nach ihren bisherigen Erfahrungen

und speziellen Interessen in der Arbeit des SCI, nach ihren Motivationen, im Peace Messenger Programme für den SCI aktiv zu sein und nach dem, was Frieden für sie beinhaltet. Ich interviewte nur Freiwillige, die sich schon länger (mindestens ein Jahr) engagierten. Dabei unterschied ich zwischen der Motivation, erstmals an einem Projekt des SCI teilzunehmen und der Motivation, weiterhin als aktive/r Freiwillige/r zu arbeiten.

Einigen von mir angefragten InterviewpartnerInnen war es lieber, meine Fragen schriftlich zu beantworten. Diesen schickte ich den Interviewleitfaden per Email, den ich auch für die mündlichen Interviews verwendete. Auf diese Weise bekam ich schriftliche Informationen von drei weiteren aktiven Freiwilligen aus Sri Lanka, Großbritannien und Frankreich.

Denselben Interviewleitfaden verwendete ich auch für das Interview mit der Koordinatorin des Peace Messenger Netzwerks, welches ich ebenfalls im Februar 2011 durchführte. Allerdings ergänzte ich den Leitfaden um spezielle Fragen zur Entstehung und Struktur des Programms und den persönlichen Erfahrungen und Eindrücken.

Ein weiteres Interview wurde im März 2012 mit der ehemaligen Obfrau des SCI Österreich durchgeführt, welche selbst aktiv im Peace Messenger Programme ist, und mit der während der gesamten Datenerhebung eine enge Zusammenarbeit bestand. Dieses Interview richtete sich ebenfalls grob am zuvor verwendeten Interviewleitfaden, wurde aber auch dazu genutzt, offen gebliebene Fragen abzuklären und ein abschließendes Resümee zu ziehen.

Von den insgesamt zehn befragten Personen kannte ich sechs persönlich von meiner Teilnahme am Seminar in Frankreich (2009). Die weiteren vier vermittelte mir die Koordinatorin des Peace Messenger Netzwerks. Mit weiteren vier (aus Österreich, Frankreich und Ungarn) stand ich in regelmäßigem Austausch und führte auch informelle Gespräche außerhalb der Trainings und Workcamps.

1.3 Qualitative Inhaltsanalyse

Die Auswertung der Interviews erfolgte nach Methoden der qualitativen Inhaltsanalyse (vgl. Atteslander 2003: 235 ff.). Zuerst wurden anhand der Interviewtranskripte und der schriftlichen Antworten, die ich auf den Interviewleitfaden erhalten hatte, Kategorien definiert, welche im Zuge weiterer Durchgänge erweitert wurden. Dabei ergaben sich fünf Hauptkategorien (Aktivitäten, Motivation/en, Einfluss Krieg/Frieden, Friedensdefinition/en, Vision/en), welche sich jeweils in mehrere Unterkategorien teilten.

Entlang dieses Schemas wurden die Interviewtranskripte und Fragebögen strukturiert. Die entsprechenden Textstellen wurden zusammengefasst und in einer Tabelle den jeweiligen Kategorien zugeordnet. Dadurch war es möglich, die Aussagen der verschiedenen Personen einander gegenüber zu stellen und miteinander zu vergleichen. Im nächsten Schritt fand eine weitere Kategorisierung statt, im Zuge derer ähnliche Aussagen zusammengefasst und miteinander in Beziehung gesetzt wurden. Diese konnten dann entlang der forschungsleitenden Fragen analysiert werden.

2 Der Mensch, der Krieg und der Frieden – anthropologische Perspektiven

2.1 Forschungsstand

Die anthropologische Konfliktforschung befasst sich mit dem Umgang mit und der Lösung von Konflikten in verschiedenen soziokulturellen Kontexten. Dabei kommen unterschiedliche Ansätze zum Tragen, um spezifische Perspektiven von Konflikt zu untersuchen, z.B. Mechanismen der Sozialisation, soziokulturelle Aspekte, die gewalttätiges Verhalten fördern, Dynamiken von Ethnozentrismus, Ursachen für Kriege, konkrete Fallbeispiele von Menschen oder Gruppen von Menschen in gewalttätigen Umgebungen oder Faktoren, welche Gewaltfreiheit in einer Gesellschaft fördern (Kyrrou/Rubinstein 2008: 515).

Das Feld der Friedens- und Konfliktforschung ist interdisziplinär, wird jedoch eher von Wissenschaften wie der Politikwissenschaft, der Biologie oder der Psychologie dominiert (Schreiber 1995: 225). Dennoch kann die Kultur- und Sozialanthropologie einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Phänomene Frieden und Krieg leisten. Signe Howell und Roy Willis sehen dessen Bedeutung sowohl auf empirischer wie theoretischer Ebene – die Anthropologie könne Beschreibungen von Gesellschaften mit anderen, friedlicheren Wertesystemen liefern und bisher unhinterfragte westliche Annahmen über die kriegerische Natur des Menschen relativieren; und sie könne alternative Wege aufzeigen, menschliche Gesellschaften zu verstehen, weil sie dem soziokulturellen Kontext eine entscheidende Bedeutung beimisst (Howell/Willis 1989: 2). Auch Leslie Sponsel betont die Bedeutung der Anthropologie für die Friedens- und Konfliktforschung und vor allem ihres holistischen und transkulturellen Ansatzes für das Verständnis der menschlichen Natur. Durch die Methode der Feldforschung sei eine tiefer gehende Analyse der konkreten gesellschaftlichen Umstände möglich, die entscheidend sei für die Erklärung bestimmter Konflikte und die es gleichzeitig möglich mache, Phänomene wie Krieg, Gewalt oder auch Frieden in ihrer relativen Bedeutung wahrzunehmen (Sponsel 1996: 911). Außerdem würden in Kriegen von der Anthropologie untersuchte Phänomene wie Rassismus, Ethnozentrismus und religiöse Vorurteile eine wichtige Rolle spielen.

Wie in der Friedens- und Konfliktforschung allgemein, liegt jedoch auch in kultur- und sozialanthropologischen Studien der Schwerpunkt mehr auf dem Thema Krieg und Gewalt, und nicht auf einer Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Friedens. So sahen Peter J. Bräunlein und Andrea Lauser zur Mitte der 1990er Jahre die intensive Auseinandersetzung

der Kultur- und Sozialanthropologie mit dem Thema Frieden und mit friedvollen Gesellschaften erst beginnen (vgl. Bräunlein/Lauser 1995: XI). Zuvor waren Untersuchungen meist zu kriegerischen Konflikten gemacht worden, ein Grund dafür war auch, dass ethnologische Fragestellungen durch die Erfahrungen des Kalten Krieges und des Vietnamkrieges geprägt wurden (vgl. Bräunlein/Lauser 1995: XII). Die Friedens- und Konfliktforschung befasste sich im Wesentlichen mit der Suche nach Gründen für Kriege und nach Strategien dafür, Kriege zu beenden und durch die Beseitigung von Kriegsursachen Frieden zu schaffen. Eine konkrete Auseinandersetzung damit, was „Frieden“ im positiven Sinne bedeutet, fand deshalb eher indirekt, vor allem im Zuge von Untersuchungen zu Konfliktlösungsmechanismen statt (Schreiber 1995: 224). Wolfgang Schreiber beschreibt hier drei unterschiedliche ethnologische Ansätze (Schreiber 1995: 227): erstens, die Untersuchung von Friedfertigkeit und friedlichen Gesellschaften; zweitens, die Untersuchung von Mechanismen aktueller Konflikte; und drittens, die Untersuchung von friedlichen Konfliktlösungsmöglichkeiten. Schreiber ist der Auffassung, dass es für die Kultur- und Sozialanthropologie wichtig ist, Untersuchungen zum Thema Frieden anzustellen, da sie auf die Frage, ob Krieg eine Universalie des Menschen darstellt, mit „Nein“ antwortet (Schreiber 1995: 224). Dennoch beschreibt er eine Uneinigkeit hinsichtlich der Annahmen und Erkenntnisse in der ethnologischen Literatur zum Thema Frieden und zu „friedfertigen“ Gesellschaften. Die teils widersprüchlichen Beispiele und Argumentationen von Anthropologen würden gerne von WissenschaftlerInnen anderer Disziplinen herangezogen werden, um die eigenen Thesen von der „Natur des Menschen“ zu untermauern (Schreiber 1995: 227). Dass der Frieden ein vernachlässigtes Phänomen in der anthropologischen Auseinandersetzung ist, bemängelt Douglas P. Fry auch noch im Jahr 2007.

Robert Knox Dentan weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass eine Schwierigkeit in der Untersuchung von Friedfertigkeit darin besteht, dass Überlegungen dazu schnell in Spekulationen über den „Menschen an sich“ und die menschliche Natur abdriften, was eine wissenschaftliche Auseinandersetzung eher behindern würde, denn „If people are ‚naturally’ violent, violence needs no explanation; if ‚naturally’ peaceable, peace requires no further examination.“ (Dentan 2001: 11141). Er meint, dass es wohl keine Gesellschaft gäbe, in der niemals Gewalt in irgendeiner Form vorgekommen wäre. Auf der anderen Seite gäbe es auch keine Gesellschaft, in der es nie Frieden gäbe und keine Zeit, in der niemand in Frieden gelebt habe. Statt über biologische Voraussetzungen des Menschen zu spekulieren sei es deshalb sinnvoller, sich auf konkrete Situationen und Gegebenheiten zu

beziehen.

2.2 „kriegerische“ und „friedliche“ Gesellschaften

Dass man nicht a priori davon ausgehen kann, dass der Mensch ein gewalttätiges oder kriegerisches Wesen sei, ist eine Auffassung zahlreicher Kultur- und SozialanthropologInnen (etwa Wolf 2007, Foster/Rubinstein 1986, Howell/Willis 1989, Bräunlein/Lauser 1995, Fry 2007), die sich damit gegen die anscheinend allgemein in der westlichen Gesellschaft vorherrschende, in Diskussionen und Debatten oft implizite Annahme stellen, dass es eine menschliche biologische Universalie sei, Kriege zu führen. Aussagen wie „Kriege hat es immer schon gegeben“ und die scheinbar logische Schlussfolgerung daraus, „Kriege wird es immer geben“, haben in unserer Kultur offenbar unhinterfragte Gültigkeit. Im Folgenden werden die Argumentationen von VertreterInnen der Kultur- und Sozialanthropologie erläutert, welche diese Annahme vom „von Natur aus“ kriegerischen Menschen hinterfragen und vielmehr als Teil unseres eigenen Glaubens- und Wertesystems interpretieren.

Immer wieder wurden Untersuchungen von als besonders „kriegerisch“ bezeichneten Gesellschaften herangezogen, um die These zu untermauern, dass der Mensch von Natur aus gewalttätig sei und Kriege immer und überall dort auftreten, wo Menschen leben – dass es sich bei der Kriegsführung also um eine menschliche Universalie handle.² Diesen Auseinandersetzungen wird von vielen VertreterInnen der Kultur- und Sozialanthropologie widersprochen. Sie betonen die Bedeutung gesellschaftlicher Werte- und Glaubenssysteme, sowie der spezifischen soziokulturellen und historischen Gegebenheiten für ein Phänomen wie Kriegsführung (vgl. Howell/Willis 1989: 1; ebd.: 4). Es ist von Bedeutung, die Hintergründe der Berichtersteller so genannter „kriegerischer“ Gesellschaften zu beachten. So wurden etwa oft von Kolonialherren Geschichten über die Gewalttätigkeit von Indigenen verbreitet, um deren Unterdrückung und Ausbeutung zu legitimieren (Frank/Gingrich/Maierhofer 2000: 172). Und auch dort, wo gewalttätige Strukturen zu finden sind, sind diese aus einer bestimmten sozialen, ökonomischen oder politischen Situation zu erklären und nicht daraus, dass Menschen von Natur aus zutiefst aggressive Wesen sind (vgl. Frank/Gingrich/Maierhofer 2000).

Auf der anderen Seite sind viele ForscherInnen der Meinung, dass eine universelle Tendenz zur Friedensbereitschaft beobachtet werden könne (vgl. etwa Carrithers 1989,

² für eine detaillierte Auseinandersetzung mit Thesen, die den Menschen als von Natur aus kriegerisch darstellen siehe Fry 2007

Trevarthen/Logotheti 1989, Fry 2007). So lassen sich zahlreiche Studien und Untersuchungen über Gesellschaften finden, welche als friedlich und größtenteils gewaltlos betrachtet werden können. Beispiele dafür sind die Beiträge in dem 1989 erschienen Band „Societies at Peace“ (Howell/Willis 1989), etwa jene über die Semai Senoi (Robarchek 1989) und die Chewong (Howell 1989) in Malaysia, die Buid auf den Philippinen (Gibson 1989), die Piaroa in Venezuela (Overing 1989) oder die Fipa in Tansania (Willis 1989).

In diesen Darstellungen geht es nicht darum, ein idyllisches Bild von „edlen Wilden“ zu entwerfen. Die AutorInnen beschreiben die in den von ihnen untersuchten Gesellschaften vorherrschenden Wertesysteme, innerhalb derer gewaltfreies Verhalten oder Respekt gegenüber den Wünschen anderer Individuen einen wichtigen Stellenwert einnehmen. Dabei geht es eben um Werte und bestimmtes Verhalten und nicht um biologische Dispositionen. Das, was unter „friedlichem“ oder „aggressivem“ Verhalten verstanden wird, kann wiederum in unterschiedlichen Gesellschaften sehr verschieden sein (Näheres zur Relativität des Begriffs „Aggression“ in Kapitel 2.2).

Die Kultur- und Sozialanthropologie geht davon aus, dass menschliches Verhalten in sehr großem Ausmaß durch kulturelles Lernen und die Sozialisation in einer bestimmten Gesellschaft bestimmt wird. So wird auch aggressives oder gewaltfreies Verhalten zu einem großen Teil in der Sozialisation gelernt. Zentral sind hier das Erlernen von kooperativem und die Entmutigung von aggressivem Verhalten (vgl. Bräunlein/Lauser 1995: XIII ff.). Schreiber charakterisiert in dieser Hinsicht auch Krieg als kulturelles und nicht als biologisches Phänomen:

Es liegt daher in der Hand von Menschen, Krieg zu führen oder eben auch nicht. Frieden ist aber mehr als nur die Abwesenheit von Krieg. Die Existenz von Gesellschaften, die ein für unser Verständnis höheres Maß an Friedfertigkeit an den Tag legen als das derzeit dominierende Gesellschaftsmodell, zeigt zwar keinen direkten Weg zu einem gleichen Maß der Verwirklichung von Frieden in anderen Gesellschaften, aber es ermutigt dazu, entgegen dem eigenen Pessimismus – im öffentlichen Diskurs auch als Realismus bezeichnet –, Wege zu einem mehr an Frieden zu suchen und zu finden. (Schreiber 1995: 234)

Jede Gesellschaft sei wandelbar was ihr Ausmaß an Kriegs- oder Friedfertigkeit betrifft. Das bedeutet, dass Verhaltensmuster innerhalb von Gesellschaften von den Menschen in die eine oder die andere Richtung hin verändert werden können (vgl. Schreiber 1995: 234). Alle Menschen haben die Anlagen zu kriegerischem wie zu friedlichem Verhalten und Phänomene wie Kriege finden immer in bestimmten gesellschaftlichen Kontexten statt, so

wie friedliches, kooperatives Zusammenleben auch immer einen bestimmten Kontext hat. Dieser Kontext hängt mit gesellschaftlichen Werten, Moralvorstellungen und Bedeutungssystemen zusammen (vgl. Howell/Willis 1989: 3).

Die vorherrschenden Kosmologien und Menschenbilder seien für das Verständnis von als friedlich beschriebenen Gesellschaften essentiell, meinen auch Peter J. Bräunlein und Andrea Lauser (vgl. Bräunlein/Lauser 1995: XII): „Die Übung des kulturellen Relativismus, die Bedeutung des kulturellen Kontextes, die Berücksichtigung der Geschlechterperspektive – all dies ist für die kulturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit Aggression und Friedfertigkeit von akuter Wichtigkeit.“ (Bräunlein/Lauser 1995: XVI) In allen Kulturen gibt es Vorstellungen darüber, wie der Mensch ist oder sein sollte, es gibt überall ein bestimmtes Menschenbild. Das in einer Gesellschaft vorherrschende Menschenbild prägt in weiterer Folge auch das soziale Verhalten. Wie dieses Menschenbild jedoch aussieht, ist sehr verschieden. Howell und Willis schlagen vor, sich in der Untersuchung von Krieg und Frieden auf diese sozialen Konstruktionen des Menschseins und die damit zusammenhängenden gesellschaftlichen Werte- und Bedeutungssysteme zu konzentrieren. Gleichzeitig solle jedoch nicht negiert werden, dass der Mensch gewisse biologische Charakteristika hat und dass nicht jedes menschliche Verhalten rein kulturell geprägt ist. Diese Charakteristika würden jedoch eher potentiellen Veranlagungen gleichen als fixen Determinanten (Howell/Willis 1989: 19).

2.3 „Sozialität“

Wie oben bereits erwähnt gibt es auch AutorInnen, welche sich mit Gesellschaften auseinandersetzen, die sie als „friedlich“ bezeichnen. Diese stützen sich in ihren Beschreibungen auf die scheinbare Unwichtigkeit oder Abwesenheit von aggressivem Verhalten. Paul Heelas gibt zu Bedenken, dass Gesellschaften, die aufgrund ihres nicht-aggressiven Verhaltens als friedlich bezeichnet werden, nicht unbedingt in anderen Belangen friedlich sind. Als Beispiel nennt er, dass etwa der Grund für die Abwesenheit von aggressivem Verhalten Furcht sein kann, was für ihn kein friedliches Gefühl darstellt (Heelas 1989: 225).

Michael Carrithers Ansicht nach ist es nicht ausreichend, sich in der Aussage, dass Menschen nicht von Natur aus kriegerisch seien, alleine auf Gegenbeispiele zu dieser These zu stützen, also auf Beispiele von Gesellschaften, die keine Kriege führen (Carrithers 1989: 187). Deshalb wird von ihm wie auch von Colwyn Trevarthen und Katerina Logotheti (Trevarthen/Logotheti 1989) die Bedeutung der Sozialität des Menschen betont – als primär soziales Wesen, das von seiner Beziehung zu anderen

abhängig ist, sei die Fähigkeit zur Kooperation (und nicht Aggression) seine wichtigste Eigenschaft (Carrithers 1989: 196 ff.). Diese antworten damit vor allem auf Studien, die gewalttätiges und aggressives Verhalten als evolutionär bevorzugt darstellen (siehe z.B. Fry 2007 und Kapitel 3.1 dieser Arbeit).

Sozialität bezeichnet die (biologisch vererbte) Fähigkeit des Menschen zu „komplexem sozialem Verhalten“ (Carrithers 1989: 197), was beinhaltet, dass sich Menschen in Beziehung zueinander setzen. Diese menschliche Sozialität habe zur Folge, dass der Mensch in seiner Sozialisation bestehende gesellschaftliche Symbole und Bedeutungen aufnimmt und im Zuge von sozialen Interaktionen ständig neu verhandelt (Howell/Willis 1989: 20; Carrithers 1989: 201 ff.). Dies mache auch gesellschaftlichen Wandel möglich.

Kommunikation spielt hier eine entscheidende Rolle. Durch sie tritt ein Mensch vom Beginn seines Lebens an aktiv in Verbindung mit anderen Menschen und mit deren kulturellen Werten, Vorstellungen und Bedeutungssystemen. Dabei handle es sich nicht nur um die kulturellen Normen von Individuen, sondern diese würden auch die Vorstellungen von anderen Menschen der Gesellschaft, sowie der Vergangenheit und der Zukunft transportieren (Trevvarthen/Logotheti 1989: 166). Dadurch entsteht ein kollektives Bewusstsein: „[Children] actively use their inherited human motives to find a path for learning the ancestral culture and its symbols“ (ebd.). In der frühkindlichen Entwicklung zeigt sich das menschliche Bedürfnis nach Gefühl und Kommunikation, auch wenn es kulturelle, soziale und moralische Unterschiede darin gibt, wie Kinder aufgezogen werden (Trevvarthen/Logotheti 1989: 167). Diese Unterschiede beziehen sich natürlich auch auf die Bewertungen bestimmter Emotionen und darauf, ob diese toleriert oder gefördert werden oder nicht (Trevvarthen/Logotheti 1989: 173). Gleichzeitig leben Kinder jene Rollen aus, die ihnen Aufmerksamkeit, Bewunderung und Loyalität durch andere bringen. Bekommen sie diese „Belohnung“ für aggressives Verhalten, dann zeigen sie dieses auch öfter. Das heißt, dass auch z.B. aggressives Verhalten im Grunde auf das menschliche Bedürfnis nach Kooperation zurückzuführen sei (Trevvarthen/Logotheti 1989: 174). So ist die Veranlagung zu „negativen“ oder destruktiven Verhaltensweisen im Menschen genauso gegeben wie jene zu positiven – es kommt darauf an, welche gefördert und bestärkt werden (vgl. Trevvarthen/Logotheti 1989: 175).

To understand peacefulness in the individual and in society, and to measure it against states of violence and aggression, we need to know how intrinsic motives for mental activity attain peace within the individual, and how these same motives operate in the development of a child and in the propagation of systems of meaning and belief from generation to generation in the historic culture. The checks and balances of the framework of emotion hold the secret of the formation of each individual self-

consciousness and of the meaningful society with its codes and artefacts of culture.
(Trevarthen/Logotheti 1989: 181)

Es ist eine menschliche Fähigkeit, kulturelle Bedeutungssysteme zu konstruieren, welche sich je nach Gesellschaft stark voneinander unterscheiden können. Gleichzeitig ist der Mensch sich von Anfang an seiner selbst in Beziehung zu anderen Menschen bewusst und erfährt und definiert sich in diesen Beziehungen (Howell/Willis 1989: 20). Dies könne auf die universelle Basis eines Beziehungskonzepts hinweisen, welches das Selbst im Unterschied zum anderen begreift und in weiterer Folge „Wir“ und „Sie“ unterscheidet (Howell/Willis 20 f.). Trevarthen und Logotheti gehen davon aus, dass Menschen andere Individuen und Gruppen hinsichtlich potentieller Kooperation oder deren Verteidigung interpretieren, dass also gewalttätige Gefühle oder Verhalten dann auftreten, wenn gegenseitiges Misstrauen besteht und eine andere Gruppe als die eigenen Kooperationsmuster gefährdend wahrgenommen wird (Trevarthen/Logotheti 1989: 182). Diese Unterscheidung in „Wir“- und „Sie“-Gruppen geht auch meist mit einem bestimmten Menschenbild oder besser gesagt bestimmten Menschenbildern Hand in Hand – sowohl den Mitgliedern der eigenen Gruppe als auch jenen Menschen, die nicht dazugehören, werden bestimmte Eigenschaften zugeschrieben. Abhängig von den Werte- und Moralvorstellungen einer bestimmten Gesellschaft wird die „Wir“-Gruppe oft mit erstrebenswerten „guten“ Eigenschaften assoziiert, die „Sie“-Gruppe hingegen mit unerwünschten „schlechten“ (Howell/Willis 1989: 23). So gibt es Gesellschaften, für die aggressives Verhalten nicht Teil des Menschenbildes ist – ein Mensch zu sein bedeutet für diese, sich nicht aggressiv zu verhalten. Aggressives Verhalten wird dann manchmal den „anderen“ zugeschrieben, die sich allerdings nicht so verhalten würden, wie Menschen das tun sollten (ebd.). Umgekehrt sind die Zuschreibungen anderen Gruppen von Menschen gegenüber auch für friedliches Verhalten von Bedeutung. Statt diese zu dämonisieren oder in irgendeiner Form als Feinde zu charakterisieren, ist es sinnvoll auf gemeinsame Ziele hinzuarbeiten. Foster und Rubinstein sind der Meinung, dass die Anthropologie hier eine wichtige Funktion übernehmen könne, denn sie sieht andere Kulturen als Gruppen von Menschen, die einfach andere Lösungen für bestimmte menschliche Probleme entwickelt haben (Foster/Rubinstein 1986: xvi).

Dass die Selbstbilder (sowohl von sich als Mensch als auch von der eigenen Gruppe) und die Bilder von der Welt in diesem Zusammenhang von Bedeutung sind, betont auch Robarchek, denn diese bestimmen die Wahrnehmung der Realität (vgl. Robarchek 1990: 68). Sie seien deshalb auch Teil der Motivationen, wie man sich in dieser Realität verhält

oder verhalten sollte und würden dadurch individuelles Verhalten in gewaltfreie (oder auch gewalttätige) Bahnen lenken. Dieses „kollektive Verhalten von Individuen“ bestimme auch die Lernumgebung der nächsten Generation. Wenn Kinder wenige Gelegenheiten hätten, in ihrer Umgebung gewalttätiges Verhalten zu lernen, würden sie es auch als Erwachsene wenig anwenden (ebd.).

In der Untersuchung von menschlicher Aggression oder Friedfertigkeit geht es also nicht um fixe Kategorien von dem was z.B. „Aggression“ bedeutet, sondern um gesellschaftliche Wertvorstellungen, Menschenbilder und Bedeutungen (Howell/Willis 1989: 25 f.). „Krieg“ oder „Frieden“ werden dadurch zu relativen Phänomenen, die mit bestimmten moralischen Systemen zusammenhängen (Overing 1989: 79). Deshalb plädieren etwa Trevarthen und Logotheti im Hinblick auf die kooperativen Fähigkeiten des Menschen dafür, die starre Dichotomie von Kategorien wie „angeboren“ und „angelernt“, „biologisch“ und „sozial“ oder „instinkthaft“ und „kulturell“ aufzuheben (Trevarthen/Logotheti 1989: 181). Es würde nicht um die Frage gehen, ob Gewalt etwas Angelerntes oder Angeborenes ist, sondern vielmehr darum, welche ideologischen Konstruktionen gewalttätiges oder friedliches Verhalten fördern. Diese Frage hängt mit den Bedeutungen und Werten zusammen, die man bestimmten Verhaltensweisen in einer Gesellschaft zuweist (Howell 1989: 58).

2.4 Die westliche Sicht der Dinge

Wie oben beschrieben ist davon auszugehen, dass alle Menschen die Anlagen zu friedlichem oder kriegerischem Verhalten haben und dass in dieser Frage viel eher der spezifische gesellschaftliche, soziale und historische Kontext ausschlaggebend ist. Ebenso spielt in dieser Auseinandersetzung der kulturelle und geschichtliche Hintergrund der jeweiligen AutorInnen eine wichtige Rolle. Dort, wo ForscherInnen sich mit kriegerischen oder friedlichen Gesellschaften beschäftigen, werden diese oft vor dem Hintergrund von westlichen Sehnsüchten und Ängsten interpretiert (vgl. Bräunlein/Lauser 1995: XII). Howell und Willis meinen, es sei ein wissenschaftlicher Fokus auf die Erklärung von gewalttätigem Verhalten in Gesellschaften zu erkennen und nicht von friedlichem (vgl. Howell/Willis 1989: 2). Dies sagt jedoch meist mehr über den Hintergrund der jeweiligen WissenschaftlerInnen aus als über die Gesellschaften, die sie untersuchten oder verglichen (vgl. Fry 2007).

So ist es wichtig, dass auch westliche Kosmologien und Menschenbilder bei der Auseinandersetzung mit anderen Gesellschaften mitgedacht und reflektiert werden. Es besteht die Notwendigkeit, eigene Werthaltungen, Ideen und Konzepte im Hinblick auf die

menschliche Natur auch in der eigenen Gesellschaft kritisch zu hinterfragen, vor allem wenn es um die Frage nach menschlichen Universalien geht (vgl. Bräunlein/Lauser 1995: XIV). Etliche Kultur- und SozialanthropologInnen (vgl. Foster/Rubinstein 1986, Howell/Willis 1989, Bräunlein/Lauser 1995, Fry 2007) gehen davon aus, dass der Mensch nicht von Natur aus kriegerisch ist, sondern dass vielmehr die (oft impliziten und nicht hinterfragten) Annahmen, der Mensch würde überall Kriege führen, habe immer schon Kriege geführt und würde dies auch in Zukunft immer tun – dass Kriege also etwas „Natürliches“ seien –, Teil des westlichen Glaubens- und Bedeutungssystems seien.

Unter einem Bedeutungssystem werden jene Prozesse, Symbole und Zeichen verstanden, die dazu verwendet werden, ein kohärentes Bild der Wirklichkeit zu schaffen (Kyrrou/Rubinstein 2008: 515). Diese stützen sich oft auf unhinterfragte Annahmen und Vermutungen und sind meist unbewusst (Fry 2007: 12). Manche dieser kollektiv geteilten Überzeugungen würden laut Fry in starkem Kontrast zu wissenschaftlichen Beweisen stehen und trotzdem von vielen Menschen nicht in Frage gestellt oder überprüft werden (ebd.). Fry meint, dass wenn es Beispiele von Gesellschaften gibt, in denen keine Kriege geführt werden (und diese gäbe es in anthropologischen Studien) oder wenn es Beweise dafür gibt, dass der Mensch nicht immer schon Kriege geführt hat (und solche würden von der Archäologie angeführt, die Kriegsführung nur für die letzten 10.000 Jahre nachweisen könne), die Aussage widerlegt sei, dass der Mensch von Natur aus kriegerisch ist (ebd.).

Was sind nun die gesellschaftlichen Bilder, die unsere Auseinandersetzung mit dem Thema Frieden und Krieg beeinflussen? Bräunlein und Lauser werfen zur Beantwortung dieser Frage einen Blick auf die europäische Geistesgeschichte und identifizieren hier zwei Strömungen, auf die sie auch rezentere wissenschaftliche Diskurse beziehen (Bräunlein/Lauser 1995: III ff.). Die erste Strömung geht davon aus, dass der Mensch von Natur aus kriegerisch und gewalttätig sei. Die zweite Strömung nimmt an, der Mensch sei von Natur aus (bzw. im „Naturzustand“) friedlich und gut. Ethnographische Beispiele lassen sich vermutlich für beide Strömungen finden, vor allem wenn gesellschaftliche Phänomene Gegenstand von Interpretationen von außen werden. Zusätzlich werden ethnographische Untersuchungen, die die eine oder andere These untermauern sollen, oft sehr vereinfacht dargestellt, wodurch die ursprünglich oft multidimensionalen Darstellungen sehr reduziert werden (Robarchek 1989: 33).

VertreterInnen der ersten Annahme vom Menschen als von Natur aus kriegerischem Wesen würden gerne auf die Überlegungen von Thomas Hobbes und seinen „Krieg aller gegen alle“ verweisen (Bräunlein/Lauser 1995: IV). Hobbes ging davon aus, dass anhaltender

Friede nur durch die gesellschaftliche Unterwerfung unter einen starken und mächtigen Staat möglich sei. Bräunlein und Lauser weisen darauf hin, dass Hobbes selbst zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges lebte und Krieg also für ihn eine Art Normalzustand gewesen wäre, der keiner eigenen Erklärung bedurfte. Der Frieden hingegen stellte für ihn einen Ausnahmezustand dar und war deshalb auch erklärungsbedürftig (ebd.). Mit diesem Menschenbild einhergehend wäre die Annahme, dass der Mensch im Grunde von seiner instinkthaften Natur geleitet wird und nur durch entsprechende Erziehung und einen übergeordneten Machtapparat vor sich selbst geschützt werden kann (Bräunlein/Lauser 1995: XV, vgl. auch Schreiber 1995: 230).

Ein früher Vertreter der zweiten Strömung, die davon ausgeht, dass der Mensch von Natur aus friedlich ist, und dass es gesellschaftliche Umstände oder eine bestimmte Sozialisation sind, die ihn kriegerisch werden lassen können, ist Michel de Montaigne. Dieser gehört jedoch zu den Begründern der Tradition, die aus einer Gesellschaftskritik heraus den „Wilden“ idealisierte und ihn als Gegenstück der eigenen als kriegerisch und verdorben empfundenen Gesellschaft darstellte – einer Tradition, deren berühmtester Vertreter Jean-Jacques Rousseau war (Bräunlein/Lauser 1995: V).

Der Hintergrund dieser Deutungen und Interpretationen von westlichen Autoren und Philosophen über die „Natur des Menschen“ seien im Grunde Überlegungen über die eigene Gesellschaft, meinen Bräunlein und Lauser. Die Beispiele von nicht-westlichen Gesellschaften seien oftmals mit der konkreten Absicht herangezogen worden, die eigene Gesellschaft entweder zu kritisieren oder zu legitimieren (Bräunlein/Lauser 1995: VI). Schreiber verweist darauf, dass auch heutige Auseinandersetzungen mit dem Thema Krieg immer wieder von impliziten Grundannahmen über die Natur des Menschen und vom aktuellen Tagesgeschehen beeinflusst würden. Zu diesen Grundannahmen zählt auch er die beiden Extreme, die einerseits von Thomas Hobbes, andererseits von Jean-Jacques Rousseau vertreten wurden, wobei heute (und hier) das Rousseau'sche Bild meist als romantische Fiktion abgetan werden würde (Schreiber 1995: 225). Die beiden Haltungen zum „natürlichen“ Wesen des Menschen sind im gesellschaftlichen Denken vorhanden und die vom Menschen als von Natur aus Krieg führendem Wesen ist wohl vorherrschend, wahrscheinlich auch durch die kriegerischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts. Vorstellungen von friedlichen Gesellschaften auf der anderen Seite sind immer noch oft Antithesen zur eigenen und mit Bildern von Kooperation und Gemeinschaftssinn verbunden (im Gegensatz zum „Egozentrismus“ der modernen industrialisierten Welt) (Robarchek 1989: 32).

Bräunlein und Lauser weisen darauf hin, dass in nur sehr wenigen nicht-westlichen Gesellschaften die Selbstauffassung und das Menschenbild vorherrschend seien, dass der Mensch durch die Gesellschaft vor seiner eigenen instinkthaften aggressiven Natur geschützt werden muss. Derart negative Bilder würden, wenn sie überhaupt vorhanden sind, fast ausschließlich auf die Mitglieder von anderen Gesellschaften als der eigenen projiziert (Bräunlein/Lauser 1995: XV). Schreiber meint, dass es überhaupt ein Merkmal unserer Kultur sei (und von vielen anderen Kulturen nicht), negative Eigenschaften und Verhaltensweisen wie etwa Aggressivität dem Menschen an sich zuzuschreiben und nicht einer bestimmten Gruppe von Menschen – auf der anderen Seite sehen viele Gesellschaften ihre eigenen Mitglieder als die eigentlichen Menschen und andere Gruppen als weniger oder nicht menschlich (Schreiber 1995: 232 f.). Dies zeigt auch, wie wichtig es ist, das Thema der Aggressivität oder Friedfertigkeit von Menschen kontextbezogen zu untersuchen.

Clayton Robarchek stellt beide Menschenbilder in Frage. Es geht ihm dabei nicht um die tatsächlichen Argumente von Hobbes oder Rousseau, die immer wieder missgedeutet würden, sondern um die Infragestellung der stereotypen dichotomen Konzepte der menschlichen Natur und menschlicher Gesellschaften, die mit diesen beiden Namen verbunden werden (Robarchek 1989: 31). Er sieht beide Bilder als zwei Varianten von derselben Auffassung vom Menschen und von menschlichem Verhalten. Diese ginge davon aus, dass menschliche Beziehungen nicht aufgrund von bestimmten Absichten und Entscheidungen entstehen und sich entwickeln, sondern von einem angeborenen Zustand bestimmt werden. Das jedoch würde den Menschen zu einem rein reaktiven Wesen machen, entweder auf der Grundlage biologischer Determinanten oder des kollektiven Willens seiner Gesellschaft (Robarchek 1989: 31 f.). Im Gegensatz dazu vertritt Robarchek ein Menschenbild, welches das Verhalten als Resultat von aktiven Entscheidungen sieht: er sieht

[...] human action – peacefulness or violence – as the outcome of choices made by people actively in pursuit of particular purposes and goals, choices made and enacted within particular psychologically and culturally constituted realities which they themselves are actively constructing. (Robarchek 1989: 32)

Diese Auffassung erlaubt es dem Menschen, die Gesellschaft, in der er lebt, aktiv mitzugestalten. Wenn Menschen in der Lage sind, ihre Ziele selbst zu wählen und zu entscheiden, wie sie sich in bestimmten Situationen verhalten, so stellt das in weiterer Folge die Grundlage jeder Art von Friedensarbeit dar, auch jener in internationalen

Organisationen, um die es in meiner Arbeit geht.

3 Definitionen

Von verschiedenen WissenschaftlerInnen – auch von Nicht-AnthropologInnen – wurden und werden immer wieder ethnographische Beispiele herangezogen, um Theorien hinsichtlich der friedlichen oder kriegerischen Natur des Menschen zu untermauern (für eine detaillierte Auseinandersetzung damit siehe Fry 2007). Entsprechende Belege scheinen sich für beide Argumentationslinien finden zu lassen, obwohl diese gegensätzliche Annahmen vertreten. Aus diesem Grund ist es besonders wichtig, sich genauer anzusehen, wovon diese Autoren eigentlich sprechen, wenn sie von „Krieg“ oder „Frieden“ reden und es ist wichtig auch für eigene Positionen und Überlegungen genauer zu definieren, was man mit „Krieg“ oder „Frieden“ meint. Hier ist es interessant, dass oft nur Definitionen für das Phänomen Krieg oder auch für Gewalt und Aggression formuliert werden, jedoch nicht näher erläutert wird, was konkret unter Frieden zu verstehen ist. Frieden wird oft nicht als eigenes Phänomen behandelt, sondern nur in seinem Gegensatz zu Krieg mitgedacht.

Im Folgenden möchte ich auf verschiedene Definitionen von Krieg und Frieden eingehen. Dabei grenze ich den Begriff des Krieges von jenen der „Gewalt“ und „Aggression“ ab, da es sich bei diesen um andere Phänomene handelt – Aggression muss nicht auf die Anwendung von Gewalt hinauslaufen, auch ist nicht jeder Akt der Gewalt mit Krieg gleichzusetzen (vgl. Howell/Willis 1989: 4).

Im Anschluss möchte ich mich mit Definitionen von Frieden auseinandersetzen, vor allem in Hinblick darauf, was Frieden beinhaltet und wie diesem zugearbeitet werden kann. Da ich in meiner Arbeit die Friedensdefinitionen, mit denen die Freiwilligen des SCI arbeiten, untersuche, lege ich auf die Erläuterung des Friedensbegriffs einen Schwerpunkt.

3.1 Krieg

„Krieg“ ist kein so einfach zu erklärender Begriff wie es auf den ersten Blick den Anschein hat, denn die neuzeitliche Auffassung von Krieg im Clausewitz'schen Sinn ist zwar im Alltagsverständnis weiterhin verbreitet, greift jedoch bei näherer Betrachtung oft zu kurz. Sie beschreibt Krieg als zwischen zwei oder mehr klar voneinander abgegrenzten Regierungsarmeen stattfindende, offiziell organisierte und zentral gelenkte Aktion, die das Ziel hat, dem Gegner durch Gewalt den eigenen Willen aufzuzwingen (vgl. Meyers 1994: 24 f.). In einem solchen Verständnis finden allerdings Phänomene wie Bürgerkriege, Terrorismus oder präventive Kriegseinsätze keine Berücksichtigung (ebd.). Es ist möglich, verschiedene Arten von Kriegen auszumachen, etwa nach der Art und Organisationsform

der Kriegsparteien, nach den eingesetzten Waffen, der Größe der Territorien, nach Ausmaß und Reichweite der gewalttätigen Aktionen, usw. (vgl. Meyers 1994: 26 f.), doch gestalten sich gewalttätige Konflikte sehr unterschiedlich und es ist essentiell, in Erklärungsversuchen auf den jeweiligen politischen, ökonomischen und historischen Kontext Bezug zu nehmen.

Ein Problem besteht, wenn AutorInnen nicht genau definieren, worum es konkret geht, wenn sie von „Krieg“ sprechen, denn dadurch ergeben sich erhebliche Unterschiede in Forschungen über das „kriegerische“ oder „friedliche“ Wesen von Gesellschaften. Die Anthropologie des Krieges befasst sich mit einer Vielzahl von gewalttätigen Konflikten, die aufgrund verschiedenster Faktoren bestehen (vgl. Strathern/Stewart 2008: 80). Phänomene wie Fehden (an denen einige kleinere Gruppen beteiligt sind und denen meist nur wenige Menschen zum Opfer fallen) fallen genauso in diese Auseinandersetzungen wie Mord an einzelnen Personen (durchgeführt durch Individuen oder kleine Gruppen) oder hierarchisch organisierte Unternehmungen, an denen viele Menschen beteiligt sind und bei denen viele Menschen ums Leben kommen (vgl. Fry 2007: 13 ff.). Oft wird das Bestehen von Kriegen auch durch die Existenz menschlicher Aggression im Allgemeinen erklärt. Die Grenzen zwischen diesen verschiedenen Phänomenen verschwimmen oft und häufig werden Aussagen über individuelle Aggression oder Gewalt mit gesellschaftlichen Phänomenen kollektiver Natur in einen Hut geworfen. Doch ist es wichtig, Krieg nicht mit anderen Formen menschlicher Gewalt zu vermischen oder gar gleichzusetzen, auch weil im Grunde alle Menschen fähig zu gewalttätigem Verhalten sind, was aber nicht bedeutet, dass auch alle Menschen Kriege führen (Fry 2007: 8).

Es gibt viele verschiedene Sichtweisen über die Gründe dafür, dass Menschen Kriege führen. Richard Brian Ferguson meint, dass die Genese, Prozesse und Konsequenzen von Kriegen aus sehr unterschiedlichen Perspektiven untersucht werden können, da Krieg auf vielen verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen sichtbar wird (Ferguson 1990: 26). Je nachdem von welcher Perspektive man ausginge, würde man auch zu unterschiedlichen Schlüssen kommen, wie und warum Kriege entstehen und geführt werden.

In materialistischen Theorien beispielsweise wird argumentiert, dass Kriege aufgrund von infrastrukturellen Interessen geführt werden, wie dem Zugang zu raren Ressourcen (z.B. Ferguson 1990, der sich auf Kriege bei nicht-staatlichen Gesellschaften bezieht). Wenn keine Knappheit von Ressourcen gegeben sei oder wenn diese durch einfachere, weniger verlustreiche Aktionen als Krieg gewonnen werden könnten, wäre die Wahrscheinlichkeit auch geringer, dass Kriege stattfinden (Ferguson 1990: 30). In materialistischen Theorien

wie der Fergusons spielen Entwicklungen wie Bevölkerungswachstum und Expansionsstreben meist eine wichtige Rolle. Jedoch ist fraglich, ob mit dem Fokus auf materielle Bedürfnisse alleine alle Kontexte abgedeckt werden, in denen Menschen Kriege führen oder ob diese nicht manchmal zu kurz greifen (siehe Stathern/Stewart 2008: 80). Clayton Robarchek etwa weist darauf hin, dass solch materielle Bedürfnisse, aufgrund derer Konflikte entstehen können, immer auch kulturell geprägt sind (Robarchek 1990: 69). Menschen würden nicht wie Maschinen blind durch ihre materiellen Interessen geleitet werden, sondern es würde durch die Gesellschaft bestimmt, welche materiellen Ressourcen überhaupt erstrebenswert sind. Robarchek wirft den materiellen Theorien in der Konfliktforschung vor, sie würden Korrelation mit Kausalität verwechseln (Robarchek 1990: 72). Es geht ihm allerdings nicht darum, die Bedeutung der materiellen Interessen von Menschen zu negieren, sondern zu zeigen, dass mit diesen alleine nicht alle kausalen Prozesse, die für menschliches Verhalten entscheidend sind, erklärt werden können. Auch kulturelle Faktoren könnten diese nicht allein erklären, da Kultur immer wandelbar sei. Jedoch betont er, dass gewisse Handlungen (wie kriegerische Aktionen) immer auch einer menschlichen Entscheidung bedürfen (Robarchek 1990: 73):

Warfare or nonviolence, like other behaviors, occur when they are perceived and selected from among a field of possible alternatives as viable means of achieving specific, largely culturally defined, goals. [...] Psychological and cultural information structures mediate between biological and environmental constraints and individual and collective behavior. They are the constructions of reality within which purposive human action takes place [...]. (Robarchek 1990: 75)

Mary LeCron Foster und Robert Rubinstein sehen Krieg als eine von mehreren möglichen Formen des Umgangs mit Aggression innerhalb einer Gesellschaft (siehe Foster/Rubinstein 1986: xii). Frustration könne zu Aggression führen und Gesellschaften würden ihren Mitgliedern verschiedene Möglichkeiten zur Verfügung stellen, mit dieser Aggression umzugehen. Krieg sei eine mögliche, allerdings keine universelle dieser Umgangsformen. Bei dieser Herleitung führen individuelle aggressive Gefühle zum kollektiven Phänomen Krieg. Mary LeCron Foster schreibt vor dem Hintergrund des Kalten Krieges aber auch, dass obwohl Krieg ein aggressiver Akt sei, dies nicht bedeute, dass diejenigen Menschen, die am Krieg beteiligt sind, selbst aggressiv sein müssten (Foster 1986: 71). Kriege würden nicht unbedingt von einer emotionalen Motivation ausgehen. Sie meint, Kriegsführung sei keine Frage genetischer Veranlagung beim Menschen, sondern eine der Ideologie: „War, as a historical entity, is a highly calculated maneuver triggered by the ideology of a complex cultural organization rather than by a genetic predisposition.“ (Foster 1986: 72). Krieg ist

hier also etwas Geplantes, etwas, das gesellschaftlich propagiert wird und nichts, was dem Menschen aufgrund seines angeborenen Wesens einfach „passiert“.

Auch für Wolfgang Schreiber ist es problematisch, individuelle Aggression mit Krieg, also kollektiver Gewalt, in Zusammenhang zu bringen. Für ihn ist Krieg eine „physisch ausgeübte Form kollektiver Gewalt“ (Schreiber 1995: 231), beinhaltet also konkrete physische Gewaltanwendung (und nicht etwa nur deren Androhung) und deren Ausübung durch eine Gruppe von Menschen. Es bestünde kein Zusammenhang zwischen Krieg und individueller Aggression, da einzelne Menschen nicht aus persönlicher Aggression in den Krieg ziehen würden, sondern aus anderen Gründen wie Pflichtbewusstsein, gesellschaftlichem Druck oder Angst vor Sanktionen (ebd.). Auch Signe Howell (Howell 1989: 58) ist der Meinung, dass Krieg eine soziale Aktivität ist und nicht unmittelbar etwas mit dem individuellen Gefühl der Aggression zu tun hat. Deshalb könne Krieg auch nur durch komplexe soziale Faktoren (und nicht durch einen inneren Zustand des Menschen) erklärt werden.

Douglas Fry hält Roy Prostermans Definition für Kriegsführung für schlüssig, weil sie keine individuellen Phänomene wie Mord an Einzelpersonen und auch keine Rachemorde oder Fehden beinhaltet: Krieg ist bei Prosterman

[...] a group activity, carried on by members of one community against members of another community, in which it is the primary purpose to inflict serious injury or death on multiple nonspecified members of that other community, or in which the primary purpose makes it highly likely that serious injury or death will be inflicted on multiple nonspecified members of that community in the accomplishment of that primary purpose. (Prosterman 1972: 140, zit. nach Fry 2007: 16).

Wichtig dabei ist, dass es sich um eine Aktivität handelt, die zwischen voneinander abgrenzbaren Gruppen stattfindet und die sich gegen unbestimmte Mitglieder der anderen Gruppe richtet und nicht etwa gegen bestimmte Personen oder Verwandtschaftsgruppen (Fry 2007: 17). Zudem liegt dieser Aktivität eine ganz konkrete Intention zugrunde, die das Verletzen oder Töten von Mitgliedern der anderen Gruppe zumindest in Kauf nimmt, wenn nicht gar gut heißt.

Simon Harrison (Harrison 2003: 561 f.) schreibt in seinem Eintrag über Krieg in der Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology (Barnard/Spencer 2003), AnthropologInnen würden Krieg meist als eine bestimmte Form von politischer Beziehung zwischen Gruppen definieren, welche einander in der Verfolgung ihrer Ziele tödliche Gewalt antun oder androhen, tödliche Gewalt anzuwenden. Krieg würde sich also von anderen Formen gewalttätigen Verhaltens dadurch unterscheiden, dass er durch Kollektive

und für kollektive Ziele ausgeführt wird. Dies beinhaltet auch, dass die Gründe für Kriege in der Natur dieser Kollektive zu suchen seien und nicht im Individuum. Er sieht ein Problem bei der Formulierung einer Theorie des Krieges darin, dass alle Faktoren, die als Gründe für Krieg angeführt werden, auch als dessen Auswirkungen interpretiert werden könnten, wodurch eine zirkuläre Theorie entstünde. Den Grund für diese fehlerhafte Logik sieht Harrison in einer mangelnden theoretischen Auseinandersetzung mit dem größeren Phänomen „Gewalt“, in dem er die Problematik des Krieges eingebettet sieht. Harrison sieht Krieg als einen Aspekt dieses größeren und tiefer gehenden Phänomens.

Dazu kommt, dass verschiedene Faktoren Einfluss auf die Wahrnehmung von und Auseinandersetzung mit dem Phänomen Krieg haben.

Einerseits gibt Leslie E. Sponsel (Sponsel 1996: 909) zu bedenken, dass davon, wie Krieg definiert wird, auch abhängt, ob dieser als häufig oder selten betrachtet wird. AnthropologInnen würden Krieg meist recht weit definieren als sozial organisierten bewaffneten Konflikt zwischen territorialen oder politischen Einheiten (siehe etwa die oben angeführten Definitionen). Wenn man Krieg in einem engeren Sinne definieren würde (z.B. wenn Kriegsführung mit bestimmten Zielen wie der Erlangung von Ressourcen oder politischer Macht in Verbindung gebracht würde oder mit politischen Gebilden wie dem Nationalstaat oder mit Institutionen wie einem eigenen militärischen Sektor), würde eine Situation viel seltener als „Krieg“ diagnostiziert werden (ebd.).

Andererseits ändert sich die Natur des Krieges laufend durch technologische und strategische Umgestaltungen, die natürlich auch seine Reichweite und Auswirkungen beeinflussen (Kurtz 2008: xxi). Konflikte können auf sehr unterschiedliche Art und Weise ausgetragen werden: die Bandbreite reicht vom Einsatz von Atombomben bis zu gewaltfreier Konfliktbearbeitung. Gleichzeitig bringen technologische und strategische Neuerungen auch eine Veränderung in der Wahrnehmung und dem Verständnis von Krieg mit sich (ebd.).

Auch wer in Kriegen als Akteur wahrgenommen wird, hat Auswirkungen auf die Auseinandersetzung mit Krieg. Ida Hydle gibt zu Bedenken, dass Frauen oder bestimmte Minderheiten in Statistiken über Opferzahlen oft nicht erfasst würden – hier würden essentielle Informationen über das Ausmaß der Zerstörung, die durch Kriege verursacht wird, verloren gehen. Außerdem müsse mehr auf die komplexen wechselseitigen Verbindungen zwischen politischen Gebilden wie Staaten und den Identitäten und Gefühlen von Gruppen von Menschen eingegangen werden (Hydle 2006: 261 f.).

Laura Nader sieht Kriege nicht als Folge von einzelnen Vorfällen, sondern beobachtet ein Abdriften in Richtung Krieg (Nader 1986: 185). Damit meint sie die Anhäufung ungeplanter Aktionen von Menschen, die an sich keinen Krieg beabsichtigen. Diese Aktionen hätten ungewollte Konsequenzen, welche die Gesellschaft in Richtung Krieg bewegen könnten. Diese Bewegung würde durch die Art und Weise unterstützt, wie Nationalstaaten auf der Grundlage der militärischen Wissenschaft strukturiert sind. Deshalb würde es, um Strategien gegen Kriege entwickeln zu können, nicht genügen, einzelne Vorfälle zu analysieren, sondern man müsse sich die Prozesse ansehen, die zu einem bestimmten Krieg führen (ebd.).

Diesen prozesshaften Charakter des Krieges macht auch Jonathan Haas aus, der darauf hinweist, dass sich die Gründe für den Beginn eines Krieges von den Gründen unterscheiden können, warum ein Krieg weitergeführt wird (Haas 1990: xii). Mit der langen Beibehaltung eines Kreislaufs der Gewalt könne zudem ein komplexes soziales und ideologisches Subsystem um dieses Muster herum entstehen.

Fundamental für eine Auseinandersetzung mit Kriegs- und Friedenskonzepten ist die Frage, ob es grundsätzlich möglich wäre, Krieg abzuschaffen. Wenn man davon ausgeht, dass Kriege nicht deshalb geführt werden, weil der Mensch biologisch dazu determiniert ist, sondern aufgrund sozialer, historischer und politischer Faktoren, kann diese Frage mit ja beantwortet werden. Der Soziologe und Friedens- und Konfliktforscher Johan Galtung sieht Krieg als eine Institution, die abgeschafft werden kann und muss (Galtung 1998: 23). Er vergleicht den Krieg mit Institutionen wie der Sklaverei und dem Kolonialismus, die auch abgeschafft wurden, und hält es für realistisch – wenn auch anspruchsvoll und schwierig –, dass dies auch mit dem Krieg möglich ist. Zwar würde es auch ohne Krieg immer noch Gewalt geben, diese wäre jedoch nicht mehr institutionalisiert und legitimiert (ebd.). Galtung nennt als Faktoren, die den Krieg weiter bestehen lassen würden das Patriarchat, das Staatssystem mit Gewaltmonopol und das Supermächtesystem mit ultimativem Gewaltmonopol. Es sei essentiell, Alternativen zu militärischer Gewalt zu finden, die zwingender sind als diese (ebd.).

3.2 Aggression

Wie oben beschrieben kann Aggression nicht mit Krieg gleichgesetzt werden, weswegen dieses Phänomen hier kurzer Erläuterung bedarf. Der Begriff „Aggression“ scheint auf den ersten Blick klar verständlich. Bei genauerer Betrachtung, vor allem auch im Hinblick auf verschiedene soziale Realitäten in unterschiedlichen Kontexten, erkennt man, dass sich

einige Schwierigkeiten dabei ergeben, das Phänomen universell zu definieren. Laut Wolfgang Schreiber gibt es keine allgemein gültige Definition von „Aggression“ (Schreiber 1995: 231). Wie oben bereits ausgeführt sind Howell und Willis der Überzeugung, dass Aggression in das von den Mitgliedern einer Gesellschaft geteilte Bedeutungssystem eingebettet ist (Howell/Willis 1989: 4). Aggression ist laut ihnen und den anderen AutorInnen ihres Bandes in keiner Gesellschaft isoliert von anderen Phänomenen und Verhaltensweisen zu betrachten und sei nie von der jeweiligen Kultur unabhängig, sondern Teil eines in einer Gesellschaft vorherrschenden Bedeutungssystems (Howell/Willis 1989: 6 f.). „Aggression“ wird dadurch zu einem moralischen Phänomen (so wie „gut“ oder „böse“), weshalb es auch nicht möglich sei, Gesellschaften nach dem Grad ihrer Aggressivität zu reihen (vgl. Gibson 1989: 60 f.). Deshalb könne es auch keine universell gültige Definition von Aggression geben. So wird dieser Begriff vor dem Hintergrund der eigenen gesellschaftlichen Traditionen und Ideologien interpretiert. In den europäischen und nordamerikanischen Gesellschaften würde „Aggression“ meist, vor allem bei Männern, als etwas Natürliches angesehen und gleichzeitig als schlecht verurteilt werden. Auf der anderen Seite würde Friedfertigkeit mit dem negativ besetzten und hauptsächlich mit dem Weiblichen assoziierten Begriff der Passivität verbunden werden (Howell/Willis 1989: 22). Howell und Willis plädieren deshalb dafür, gewalttätiges oder friedliches Verhalten nicht durch die Suche nach Aggressivität zu erklären, sondern durch die Werte und Bedeutungen, die ein gewisses Verhalten in einem bestimmten sozialen Hintergrund begünstigen (ebd.). Ein Verhalten ist dann aggressiv, wenn es innerhalb eines gesellschaftlichen Kontextes als aggressiv definiert wird (Heelas 1989: 226). Aggression ist so auch nicht nur rein destruktiv, sondern erfüllt zum Teil bestimmte soziale Funktionen (Spencer 2003: 559) und ist „eine Form, gesellschaftliche Beziehungen herauszustellen und zu definieren“ (Bräunlein/Lauser 1995: XIV).

Sowohl Schreiber als auch Howell und Willis weisen darauf hin, dass es wichtig sei zu unterscheiden, ob mit „Aggression“ ein *Gefühl* oder ein *Verhalten* gemeint ist (Schreiber 1995: 230 und Howell/Willis 1989: 4 f.). Während das *Gefühl* der Aggression und das Potential für aggressives Verhalten in jedem Menschen vorhanden seien, liegt es für Schreiber nahe, bestimmtes aggressives *Verhalten* als innerhalb einer Gesellschaft angelernt zu betrachten, was auch den unterschiedlichen Grad von Aggression in unterschiedlichen Gesellschaften erklären würde. Deshalb sei es wichtig, sich auf konkrete Konflikte zu konzentrieren, anstatt sich auf die Problematik der menschlichen Aggression

an sich zu fixieren (vgl. Schreiber 1995: 231 ff.). Außerdem müsse man zwischen aggressiven Verhaltensweisen innerhalb einer Gruppe und solchen zwischen zwei oder mehr Gruppen unterscheiden.

Auch Eric Wolf denkt die Unterscheidung zwischen Aggression als Gefühl oder Trieb und aggressivem Verhalten mit (siehe Wolf 2007: 76 f.). Er zählt Aggression zu den biologischen menschlichen Trieben (so wie das Stillen von Hunger oder die Sexualität), allerdings sei kulturell erlernt, was unser aggressives Verhalten auslöst. Es sei eine Fähigkeit des Menschen, in unterschiedlichen Kulturen und zu unterschiedlichen Zeiten verschiedene Formen zu finden, mit bestimmten Spannungen und Frustrationen umzugehen (Wolf 2007: 76):

Was kollektiv erlernt ist und welche Form dieses kollektive Lernen annimmt, variiert beträchtlich unter den Völkern der Welt. Alle menschlichen Triebe sind kulturellen Wandlungen unterworfen, die sie in den Dienst ganz unterschiedlicher sozialer, ökonomischer, politischer und ideologischer Ordnungen stellen. Diese Ordnungen bestimmen, wann und wie wir kämpfen, essen, schlafen und Sex haben dürfen. (ebd.)

Alan Campbell plädiert dafür, sich nicht auf Fragen nach Aggression oder deren Abwesenheit zu konzentrieren, sondern stattdessen über bessere Beschreibungen sozialer Realitäten nachzudenken. Er lädt WissenschaftlerInnen ein, in der Auswahl ihrer Begriffe und Bezeichnungen kreativ zu sein und sich von der Suche nach Diagnosen für Gesellschaften wegzubewegen, wie etwa die Reihung von Gesellschaften entlang einer „aggressiv – nicht aggressiv“-Skala (Campbell 1989: 213 ff.). Das bedeute nicht, dass man nicht von gewalttätigem Verhalten sprechen dürfe, sondern dass man nicht das kollektive Naturell einer Gesellschaft damit bezeichnen solle. Was man beschreibe sei ein bestimmter Zeitpunkt vor einem sich ständig ändernden Hintergrund, in dem Menschen in Beziehung zueinander auf gewisse Weise agieren. Wichtig sei anzuerkennen, dass sich Menschen, Kulturen und Verhalten in wandelbaren Prozessen befinden, und dass es in der Erforschung von Krieg oder Frieden um diese Prozesse geht und nicht um die Identifikation eines menschlichen oder gesellschaftlichen Zustandes wie „kriegerisch“ oder „friedlich“ (Campbell 1989: 223). Das Potential zu aggressivem Verhalten sei im Menschen zwar angelegt, jedoch sage das noch nichts darüber aus, wie – und ob – dieses Verhalten tatsächlich Gestalt annimmt (Schreiber 1995: 234).

3.3 Gewalt

Mit Krieg und Aggression ist natürlich auch das Phänomen der Gewalt eng verbunden, wobei auch das, was unter Gewalt verstanden wird, unterschiedlich ist. Während sie oft mit

dem Zufügen physischer Verletzungen gleichgesetzt wird, wird manchmal bereits die Einschränkung der menschlichen Freiheit als Gewalt empfunden – etwa wenn anderen genau vorgegeben wird, was sie zu tun haben ohne Handlungsspielräume offen zu lassen. Johan Galtung begreift Gewalt als „vermeidbare Verletzungen grundlegender menschlicher Bedürfnisse oder, allgemeiner ausgedrückt, des *Lebens*, die den realen Grad der Bedürfnisbefriedigung unter das herabsetzen, was potentiell möglich ist. Gewaltandrohungen sind ebenfalls Gewalt.“ (Galtung 1998: 343, kursiv im Original)³. Diese Definition von Gewalt ist recht weit gefasst, da sie sich nicht nur auf physische Verletzungen beschränkt, sondern auch grundlegende menschliche Bedürfnisse wie Wohlbefinden, Freiheit und Identität (siehe Galtung 1998: 344) miteinbezieht. Gleichzeitig muss gar keine tatsächliche Verletzung passieren, sondern auch die Androhung einer solchen wird von Galtung als Gewalt interpretiert. Er prägte in diesem Zusammenhang den Begriff der *strukturellen Gewalt*, die (im Gegensatz zur *direkten Gewalt*) indirekt, also ohne bestimmbar Sender wirkt. Diese könne ebenso zu menschlicher Not und Leiden führen, wobei deren häufigste Ausprägungen Repression und Ausbeutung seien (Galtung 1998: 17 f.). Strukturelle Gewalt würde durch die Sozialstruktur geprägt und könne auf verschiedenen Ebenen des Lebens und in verschiedenen Größenordnungen wirken – zwischen Menschen oder Gruppen von Menschen oder auch im Inneren des Menschen. Leslie Sponsel weist in Bezug auf Galtung darauf hin, dass strukturelle Gewalt langfristig gesehen zu mehr Leiden und Tod führen könne als direkte Gewalt (Sponsel 1996: 910). Als der strukturellen Gewalt zugrunde liegend nennt Galtung die *kulturelle Gewalt*, „die symbolisch ist und in Religion und Ideologie, in Sprache und Kunst, Wissenschaft und Recht, Medien und Erziehung wirkt.“ (Galtung 1998: 18). Diese symbolischen Sphären einer Gesellschaft würden dazu benützt, direkte und strukturelle Gewalt zu legitimieren und gesellschaftlich akzeptabel zu machen, so dass gewalttätige Handlungen nicht mehr als solche wahrgenommen werden. Wichtig ist Galtung dabei, dass diese kulturelle Gewalt und ihr Wirken nur Aspekte einer bestimmten Kultur betreffen und nicht die Kultur als Ganzes. Auch er meint, dass es sehr schwer möglich sei, ganze Kulturen als gewalttätig einzustufen, dass es aber auch Kulturen gäbe, die viele gewalttätige Aspekte aufweisen würden. Diese bezeichnet Galtung als „Gewaltkulturen“ (Galtung 1998: 341 f.). Im

³ Ferdowsi weist darauf hin, dass Galtung sich der Schwierigkeit bewusst ist, das Maß einer potentiellen Verwirklichung gewisser Bedürfnisse zu bestimmen, da nicht immer ein Konsens darüber erreichbar sei, welcher Wert hier möglich ist (Ferdowsi 1981: 102 f.). Als Dimensionen, in denen sich Blockaden oder Förderungen von menschlichen Entwicklungspotentialen zeigen lassen, arbeitet Galtung die Grundbedürfnisse des Überlebens, Wohlbefindens, der Freiheit und Identität heraus und gibt hier auch Raum für kulturspezifische Bedeutungen dieser Bedürfnisse (Schmidt 2001: 511).

Gegensatz dazu zeichne sich eine „Friedenskultur“ durch viele Aspekte aus, die direkten und strukturellen Frieden legitimieren. Dieser Einteilung in direkte, strukturelle und kulturelle Gewalt folgt eine Friedenstheorie, die zwischen direktem, strukturellem und kulturellem Frieden, und zwischen positivem und negativem Frieden unterscheidet, auf die in Kapitel 3.4.3.2 näher eingegangen wird.

Jonathan Spencer (Spencer 2003: 559) schreibt in der *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (Barnard/Spencer 2003) dass Theorien über Gewalt in der Anthropologie im Vergleich zu anderen Themen, die den Menschen oder das Soziale betreffen, eher wenig vorhanden seien. Den nützlichsten Beitrag der Anthropologie zum Phänomen der Gewalt sieht er jedoch darin, dass sie Gewalt als etwas hauptsächlich Kollektives und nicht Individuelles definiert, und als etwas, das eher sozial als asozial ist. Außerdem würde Gewalt normalerweise kulturell strukturiert und immer kulturell interpretiert werden.

Dies beinhaltet auch Interpretationen und Bewertungen von „anderen“ (vgl. Kurtz 2008: xxiii). Lester Kurtz weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass wenn andere Gruppen abgewertet oder gar dämonisiert werden, dies zu sanktionierter Gewaltanwendung führen könne und „when conflict runs along established schisms in a culture, acts of violence set off cycles of revenge, counterviolence, and further polarization.“ (ebd.).

Das bedeutet jedoch nicht, dass auf Konflikte automatisch mit Gewalt reagiert wird. Konflikte wird es immer geben, diese treten überall dort auf, wo Menschen miteinander zu tun haben, doch führen diese nicht immer zu Gewalt (vgl. Sponsel 1996: 910). Dabei geht es um die Beziehungen zwischen den Menschen, welche natürlich auch Änderungen unterworfen sein können. In manchen Situationen verhalten sich Menschen auf die eine oder andere Art und Weise, doch auch diese Situationen können sich ändern (Campbell 1989: 224). Douglas Fry gibt zu bedenken, dass die allermeisten menschlichen Konflikte ohne die Anwendung von Gewalt gelöst würden (vgl. Fry 2007: 21 ff.), wobei er selbst den Begriff „Gewalt“ nur für schwere Formen physischer Aggression verwendet, die zu ernsthaften Verletzungen oder gar zum Tod führen können (Fry 2007: 24).

Andrew Strathern und Pamela Stewart betonen die Bedeutung der Verhandlung als eine Möglichkeit, Konflikte beizulegen. Sie unterscheiden hier zwischen solchen Konfliktlösungen, die zur Beendigung des Konflikts oder zumindest von bestimmten Aspekten des Konflikts führen, und solchen, die eine wirkliche Versöhnung und die Etablierung neuer positiver Beziehungen zwischen den Konfliktparteien zur Folge haben (Strathern/Stewart 2008: 78). Sie schließen sich David Riches Definition von Gewalt an, die

auch den Aspekt der Legitimierung von Gewalt einschließt, auch wenn diese Definition nicht in allen Fällen Gültigkeit habe. Riches versteht Gewalt vor allem als „an action characterized by force (physical or otherwise) that is subject to contested interpretations of legitimacy.“ (Riches 1988, zit. nach Strathern/Stewart 2008: 76). Auch diese Definition geht über den Aspekt der physischen Gewaltanwendung hinaus. Außerdem betont sie die Legitimität der Gewalt, welche gesellschaftlich verhandelt wird. Gewalt wird überall gesellschaftlich bewertet und es wird zwischen legitimen und illegitimen Formen von Gewalt unterschieden. Wo die Grenzen zwischen legitimer und illegitimer Gewaltanwendung liegen und wie der Handlungsspielraum für gewisse Formen von Gewalt gestaltet ist, kann in unterschiedlichen Gesellschaften sehr unterschiedlich sein. Diese gesellschaftlichen Normen und Handlungsspielräume werden meist von denjenigen bestimmt, die gerade die meiste Macht haben (vgl. Kurtz 2008: xxiii), und die damit das eigene Machtmonopol legitimieren und stärken können: „Control over the narrative process defining these norms thus becomes crucial in determining whose violence is accepted and whose is rejected, which modes of conflict are considered useful and which ineffective.“ (Kurtz 2008: xxiii).

Gleichzeitig wird gesellschaftlich gestaltet, wie Individuen dazu motiviert werden, an institutionalisierten Formen von Gewalt wie Kriegen teilzunehmen (vgl. Kyrou/Rubinstein 2008: 516, siehe auch Goldschmidt 1986). Eric Wolf hält es für sinnvoll, zwischen interpersoneller Gewalt und Gewalt zwischen Gruppen zu unterscheiden, da diesen beiden Formen unterschiedliche Dynamiken zu Eigen seien. Menschen, die in ihrem Alltag wenig gewalttätig seien, könnten in Kriegen brutal agieren. Auf der anderen Seite bedeute es nicht, dass ein Mensch, der keinen Krieg führt, nicht Gewalt gegen andere Menschen anwenden würde (Wolf 2007: 77 f.).

3.4 Frieden

Ist es schon nicht einfach, Krieg, Aggression und Gewalt eindeutig zu erklären, so stellt es eine noch komplexere Aufgabe dar, Frieden zu definieren. Untersuchungen im Rahmen der Friedens- und Konfliktforschung hatten und haben meist den Krieg und nicht den Frieden zum Thema (vgl. Schreiber 1995; Fry 2007). Gründe für dieses Ungleichgewicht können sein, dass Krieg leichter zu definieren und daher für Forschungen eher greifbar ist und dass sich Krieg durch seine Schrecken und seine Folgen im Gegensatz zum unscheinbaren Frieden in den Vordergrund der Wahrnehmung drängt.

Das Forschungsfeld der Friedens- und Konfliktforschung ist interdisziplinär, viele Studien und Überlegungen, die explizit zum Thema „Frieden“ gemacht wurden, stammen jedoch

aus der Humanbiologie und der Politikwissenschaft (Schreiber 1995: 225). Kultur- und sozialanthropologische Untersuchungen wurden oft zu bestimmten Aspekten von Krieg oder zu bestimmten Konflikten und nicht explizit zum Thema Frieden gemacht. Das heißt, die Disziplin näherte sich diesem Thema indirekt, da mit der Beschäftigung mit Krieg auch oft die Frage nach dessen Ursachen und deshalb auch mit dessen Abwesenheit – also im weiteren Sinne mit Frieden – verbunden ist (ebd.). Für theoretische Untersuchungen wie auch für praktische Friedensarbeit scheint es jedoch sinnvoll zu sein, Frieden nicht ausschließlich durch die Abwesenheit von Krieg zu definieren, sondern das zu beschreiben, was Frieden inhaltlich ausmacht.

Wolfgang Schreiber betont die Beschränktheit einer Definition von Frieden als reiner Abwesenheit von Krieg für anthropologische Studien und hält einen weiter gefassten Friedensbegriff für notwendig, denn man könne nie von friedfertigen Gesellschaften in einem eindeutig definierbaren Wortsinn sprechen (Schreiber 1995: 229). Wie auch bei der Auseinandersetzung mit Kriegen müsse man bei der Untersuchung friedlicher Gesellschaften immer nach den Gründen für die aktuelle Friedfertigkeit fragen. Wie Krieg sei auch Frieden immer nur relativ (ebd.)⁴. Da der Begriff des Friedens sehr vielschichtig ist, kann seine Bedeutung je nach Kontext unterschiedlich sein (vgl. Koppe 2001: 17). Wie bei der Auseinandersetzung mit „Krieg“ oder „kriegerischen“ Gesellschaften muss auch im Hinblick auf den Frieden bedacht werden, dass das, was damit verbunden ist, dass ein „Konzept“ des Friedens, je nach Gesellschaft, Zeit und Komponenten wie politischem und sozialem Hintergrund verschieden ist.

Galtung betont die Notwendigkeit, die verschiedenen Bedeutungen von Frieden zu beachten und so dessen transnationalen Charakter für Friedensuntersuchungen zu nützen (Galtung 1998: 53). Dieser Meinung ist auch Karlheinz Koppe, der in seinem Buch „Der vergessene Frieden“ eine umfassende Darstellung verschiedener Friedenskonzepte von der Antike bis zur Gegenwart gibt. Er schreibt:

Je mehr wir über Frieden, das friedliche Zusammenleben von Menschen und Völkern wissen, um so größer ist die Chance, Frieden heute und in Zukunft zu gestalten, und alle Fähigkeiten des Menschen zur Bewältigung seiner existentiellen Nöte einzusetzen: Überwindung von Armut, Schutz der Natur, Gewährleistung von Freiheit und Gerechtigkeit sowie Abwehr der natürlichen und im Laufe der vergangenen Jahrzehnte von Menschenhand geschaffenen Lebensrisiken. (Koppe 2001: 14)

⁴ Schreiber gibt auch zu Bedenken, dass die Festlegung von Kriterien, die friedliche Gesellschaften ausmachen sollen, oft mehr über das aussagt, was die jeweiligen AutorInnen unter „Frieden“ verstehen als über den Grad der Friedfertigkeit in einer bestimmten Gesellschaft (Schreiber 1995: 234).

Koppe geht von der Annahme aus, dass es in jeder Zeit und in allen Gesellschaften Friedenszustände gegeben hat und gibt, die länger gedauert haben und umfassender waren als man es aufgrund unserer Geschichtsschreibung, die ja meist eine Geschichtsschreibung der Kriege und Konflikte ist, glauben mag (Koppe 2001: 13 f.). Deshalb plädiert er dafür, Friedenszuständen eine stärkere Bedeutung zu geben. Er sieht die zentrale Fragestellung darin, herauszufinden, was die Mehrheit der Menschen dazu bringt, friedlich und kooperativ miteinander umzugehen, trotz diverser Konflikte und Spannungen (ebd.). Dabei bezieht er sich auf das Konzept des „allumfassenden Friedens“ des Sozialwissenschaftlers und Friedensaktivisten Kenneth Boulding, mit dem dieser Tätigkeiten beschreibt, die nicht auf den Krieg gerichtet sind, die also anders gesagt zu einer Kultur des Friedens beitragen. Diese Form von Tätigkeiten würden laut Boulding den Großteil menschlichen Tuns ausmachen. Dazu zählt er sowohl wirtschaftliche Aktivitäten (wie Felder bearbeiten, ernten, produzieren, verkaufen und kaufen) wie auch künstlerische oder das, was sich im familiären Leben ereignet (Koppe 2001: 22). Auch wenn man Galtung folgend sagen könnte, dass all diese Tätigkeiten Teile struktureller Gewalt sein können und auch sind (vor allem wirtschaftliche Tätigkeiten, wenn dabei ein Ungleichgewicht besteht und manche als Gewinner daraus hervorgehen und andere als Verlierer, wenn damit Menschen ausgebeutet werden), so ist es doch wichtig, jene Aspekte menschlichen Zusammenlebens hervorzuheben, die auf ein friedliches Miteinander abzielen und die in geschichtlichen und gesellschaftlichen Darstellungen oft zu kurz kommen. Koppe geht davon aus, dass der Frieden und nicht der Krieg eine Grundkonstante der menschlichen Geschichte darstellt und entscheidende gesellschaftliche Entwicklungen in Gang gebracht hat (Koppe 2001: 24 f.). Friedliche Aktivitäten und Prozesse seien von Bedeutung für das Bestehen von Gesellschaften, meint auch Robert Knox Dentan: „Scientists must not let the drama of violent conquest obscure the fact that organisms and societies often survive better by eschewing, preventing, or avoiding violent conflict than by engaging in it.“ (Dentan 2001: 11143)

Die Geschichtsschreibung kann auch auf eine Art und Weise interpretiert werden, die Frieden als Normalzustand betrachtet (vgl. Koppe 2001: 30; Dentan 2001: 11140). Eine Erklärung dafür, dass Krieg einen so hohen Stellenwert hat wäre dann darin zu finden, dass Frieden als Selbstverständlichkeit hingenommen wurde, die keiner weiteren Erklärung bedarf (Koppe 2001: 30). Gleichzeitig bedeutet das aber nicht, dass darüber eine Vorsorge gegen den Krieg vergessen werden dürfe: „Das Nachdenken über Frieden darf ein Nachdenken über Krieg weder ersetzen noch verhindern.“ (Koppe 2001: 30).

Koppe betont die Bedeutung von Vertrauen für den Frieden, ohne das keine geordnete Gesellschaft möglich sei und sich auch unsere Gesellschaft nie hätte entwickeln können (Koppe 2001: 36 f.):

Vertrauen ist ebenso wie Nahrung, Wohnung und Bildung ein Grundbedürfnis des Menschen. [...] die Fähigkeit zur Vertrauensbildung [ist] die entscheidende Voraussetzung für die Gestaltung erträglicher menschlicher und gesellschaftlicher Beziehungen und damit die entscheidende Voraussetzung für die Gestaltung und Wahrung von Frieden und Sicherheit. Wo diese gefährdet sind, können wir fast stets Mangel an Vertrauen feststellen. (Koppe 2001: 37)

Auch Leslie E. Sponsel ist der Auffassung, dass Frieden den normalen und Krieg einen abnormalen Zustand im menschlichen Leben darstellt – und meint, dass dies für alle Gesellschaften gelte, auch für jene, die von der Anthropologie manchmal als besonders aggressiv dargestellt wurden (wie z.B. die Yanomami) (Sponsel 1996: 909). Er meint, Friedenszustände würden deshalb so rar scheinen, weil sie selten wahrgenommen und untersucht würden und nicht weil sie wirklich so selten seien (Sponsel 1996: 911).

3.4.1 Der europäische Friedensbegriff

In dem Bewusstsein, dass Friedenskonzepte über Raum und Zeit hinweg sehr unterschiedlich sein können, scheint es sinnvoll die Entwicklung des europäischen Friedensverständnisses darzustellen – auch weil die Friedenswissenschaft von einem gewissen Ethnozentrismus geprägt ist und hauptsächlich von einer „westlichen“ Auffassung von Frieden ausgeht (Koppe 2001: 71).

Das europäische Verständnis von „Frieden“ gründet sich zum Teil auf dem römischen und griechischen, sowie auf dem jüdisch-christlichen Friedensbild (siehe Galtung 2001: 11135 ff., Galtung 1998: 391 ff. und Koppe 2001). Teil dieses Verständnisses ist die Definition von Frieden als Abwesenheit von organisierter Gewalt zwischen Gruppen – sei es auf internationaler Ebene (externer Frieden) oder auf nationaler (interner Frieden) – also von Frieden als Abwesenheit von Krieg. Dieses Verständnis geht auf den römischen Friedensbegriff des *pax romana* zurück, bei dem Frieden mit einem Vertrag zwischen unterschiedlichen Gruppen verbunden ist, der eine gegenseitige friedliche Beziehung regelt. Frieden ist hier eng mit „Sicherheit“ verknüpft, wobei diese durch Pakte von oben oder durch ein Mächtegleichgewicht geregelt wird. In diesem Verständnis ist es auch möglich, für den Frieden Krieg zu führen, wie es im römischen *si vis pacem, para bellum* ausgedrückt wird. Diese Art von Frieden ist auch der Ursprung des westlichen internationalen Rechts und westlicher militärischer Friedenstheorie (Galtung 2001: 11135), wo Frieden durch die Abschreckung potentieller Angreifer hergestellt werden soll (Galtung

1998: 391).

Die Verbindung von Frieden mit dem Begriff der Gerechtigkeit wurde mit *eirene* im antiken Griechenland hergestellt. Ursprünglich bezeichnete *eirene* die Ruhepausen zwischen dem alltäglichen Streit (Koppe 2001: 18). Dieses Konzept beinhaltet auch die Idee von Frieden durch Abwesenheit von Krieg, doch spielt eben auch der inhaltliche Aspekt der Gerechtigkeit eine Rolle. Auch dieses Verständnis ist in Europa vorherrschend, wobei dabei nicht ausgeschlossen wird, dass es nötig sein kann, Krieg zu führen, um diese Gerechtigkeit herzustellen (siehe Galtung 2001: 11135).

Dies ist auch ein wichtiges Element in der christlichen Tradition und Auffassung von Frieden: einerseits geht es um den immanenten Charakter von Gott, der sich in der Liebe zu und von Gott manifestiert, andererseits aber ist Gott auch transzendent und über den Menschen stehend, der manche auswählt und andere verdammt. In der Theologie von Thomas von Aquin und Augustinus führt dies zum Konzept des gerechten Krieges, des *bellum iustum*, welcher unter Umständen für eine gerechte Sache geführt werden kann. Zwar darf ein solcher Krieg nur als letzte Möglichkeit eingesetzt werden, jedoch gibt es in dieser Auffassung keine gewaltfreie Alternative dafür (Galtung 2001: 11136). Die Möglichkeit des gerechten Krieges findet sich auch im Judentum und Islam.

Grundlage des Christentums ist ja das Judentum, weshalb westliche Friedenskonzepte auch das hebräische Konzept des *shalom* als Ausgangspunkt haben. Dieses (wie auch das arabische *salām*) beinhaltet sowohl, dass keine Kämpfe ausgetragen werden, als auch umfassendes Heil, Versöhnung und Eintracht der Menschen miteinander und mit Gott (Koppe 2001: 18). Koppe weist jedoch darauf hin, dass die friedensvolle Wirkung des *shalom*-Gedankens dadurch beeinträchtigt werden würde, dass die westliche (christlich geprägte) Staaten- und Kulturgemeinschaft die eigenen Werte und auch Friedensvorstellungen der restlichen Welt aufdrängen würden, was zu Konflikten mit Staaten anderer kultureller Prägung führen würde (Koppe 2001: 71 f.).

3.4.2 Ebenen des Friedens

Johan Galtung weist darauf hin, dass sich die Friedenskonzepte verschiedener Kulturen hinsichtlich dessen unterscheiden, ob „Frieden von oben“, „Frieden von unten“ oder „Frieden von innen“ hergestellt wird (Galtung 2001: 11139):

„Frieden von oben“ beschreibt Frieden, der von einer bestimmten Macht oder mehreren Mächten oder einer anderen zentralen Autorität ausgeht. Dabei kann Frieden für die Mitglieder bestimmter Gruppen hergestellt werden, jedoch werden Nicht-Mitglieder davon meist ausgeschlossen.

„Frieden von unten“ geht von einer kleineren Gruppe aus und fördert die Suche nach alternativen Friedensstrukturen.

„Frieden von innen“ beschreibt die Auffassung, dass die Quelle des Friedens in jedem Menschen selbst liegt und durch diesen inneren Frieden gewaltloses Handeln und letztendlich die Abschaffung des Krieges möglich wird.

Während Galtung diese verschiedenen Konzepte an bestimmten kulturellen Traditionen festmacht, erscheint es für diese Arbeit sinnvoll, sie davon zu entkoppeln und als allgemeine Ebenen des Friedens zu sehen, die in verschiedenen Friedenskonzepten eine Rolle spielen können, auch wenn diese nicht einer bestimmten Kultur zugeschrieben werden können. Dass verschiedene Formen von Frieden auf verschiedenen gesellschaftlichen und persönlichen Ebenen zu finden sind, hängt damit zusammen, dass auf diesen Ebenen auch Gewalt herrschen kann.

Wie in Kapitel 5.4.4 in der Beschreibung und Analyse der Friedensdefinitionen im SCI erläutert wird, lassen sich natürlich auch andere Einteilungen für Ebenen des Friedens formulieren, etwa Frieden auf der Makro- oder Mikroebene.

3.4.3 Positiver und Negativer Frieden

Einen grundsätzlichen Unterschied in der Ausrichtung des Begriffs „Frieden“ kann man machen, wenn man von „positivem“ Frieden auf der einen und „negativem“ Frieden auf der anderen Seite spricht. Im Allgemeinen wird mit negativem Frieden „bloß“ die Abwesenheit von Krieg gemeint und positiver Frieden auch mit anderen Begriffen wie Gerechtigkeit, Menschenrechten und Demokratie verknüpft (siehe etwa Koppe 2001: 23).

3.4.3.1 Frieden als Ziel und als Prozess

Die meisten Friedensforscher sind sich jedoch darin einig, dass es für die sozialwissenschaftliche Auseinandersetzung sinnvoll ist, Frieden als mehr als die Abwesenheit von Krieg zu begreifen. Leslie E. Sponsel schreibt in der Encyclopedia of Cultural Anthropology (Levinson/Ember 1996): „Peace includes the dynamic processes that ideally lead to the relative conditions of the absence of direct and indirect violence, conjoined with those of freedom, equality, economic and social justice, cooperation, and harmony.“ (Sponsel 1996: 909). Sponsels Definition bezieht sich auf Galtungs Konzept der direkten und indirekten Gewalt, deren Abwesenheit einen Teil von Frieden darstellt. Jedoch inkludiert er auch die Prozesse, die zu dieser Abwesenheit führen in seine Friedensdefinition. Das bedeutet, dass Frieden, wenn dieser positiv definiert wird, etwas Dynamisches und Prozesshaftes ist, das mit anderen Begriffen – wie eben Freiheit,

Gleichheit, Gerechtigkeit, Kooperation und Harmonie – verbunden werden kann. Gleichzeitig ist in dieser Definition jedoch relativ, wie sich die „Bedingungen“ des Friedens im Konkreten äußern.

Natürlich ist ein wesentlicher Grund dafür, warum man sich überhaupt mit dem Phänomen des Friedens auseinandersetzt, dass dieser etwas Erstrebenswertes darstellt. In diesem Sinne kann Frieden auch als Ziel gesehen werden, auf das hingearbeitet werden kann. Wie und mit welchen Inhalten und Fokussen dies geschehen kann, ist Bestandteil der wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Grundlegend für eine solche ist die Frage, ob es überhaupt möglich ist, Frieden herzustellen. So meint Signe Howell: „Peace as a goal may be viewed as a dynamic process whose achievement requires concerted efforts which, in turn, needs to be constituted upon a shared understanding of the possibility of its achievement.“ (Howell 2004: 27).

Es ist sinnvoll, Frieden wie in diesen beiden Definitionen nicht nur als Ziel, also als wünschenswerten Idealzustand, sondern auch als Prozess zu begreifen, denn dadurch ergibt sich die Möglichkeit, Frieden als fortlaufende Aktivität zu verstehen, die notwendig ist, um dieses Ziel zu erreichen. Hier ist die Darstellung des Politikwissenschaftlers Reinhard Meyers nützlich, der Frieden als „gesellschaftlichen Großbegriff“ (Meyers 1994: 12) versteht, der diese Aspekte mit einschließt: Frieden ist für ihn einerseits ein Instrument, mit dem gesellschaftliche Realitäten wissenschaftlich erfasst und hinterfragt werden können, und andererseits gleichzeitig die Beschreibung eines Ziels, welches verwirklicht werden soll, und eine regulative Idee, die das individuelle und gesellschaftliche Handeln anleitet (Meyers 1994: 12). Wie sich dieses Handeln konkret gestaltet, hängt auch davon ab, wie das Ziel definiert wird. Dieses Ziel, oder auch die Idealvorstellung eines Zustands des Friedens, ist, wie oben bereits ausgeführt, in Zeit und Raum unterschiedlich. Deshalb ist es auch von Bedeutung für die praktische Friedensarbeit, sich die eigene Vorstellung dieses Ziels, also von Frieden, vor Augen zu halten.

3.4.3.2 Positiver und Negativer Frieden nach Johan Galtung

Wie oben bereits beschrieben ist eine Möglichkeit, Friedensdefinitionen zu kategorisieren die Gegenüberstellung von „positivem“ und „negativem“ Frieden oder von positiven und negativen Friedensdefinitionen. Meist werden unter negativen Friedensdefinitionen jene verstanden, die Frieden selbst nicht inhaltlich beschreiben, sondern ihn als Abwesenheit anderer Phänomene wie Krieg oder Gewalt verstehen. Positive Friedensdefinitionen hingegen beschreiben, was unter Frieden an sich verstanden werden kann.

Johan Galtung hat diese beiden Formen des Friedens in einer umfassenden Friedenstheorie

herausgearbeitet (siehe etwa Galtung 1998). Er versteht darunter vor allem zwei unterschiedliche Herangehensweisen an den Friedensbegriff, die sich jedoch nicht gegenseitig ausschließen. Einerseits wird die Frage danach gestellt, wie Krieg bzw. organisierte Gewalt zwischen Gruppen vermieden werden kann (negativer Friedensbegriff) und andererseits was dazu beitragen kann, eine Welt zu schaffen, in der die Menschen sich verwirklichen, harmonisch kooperieren und miteinander leben können (positiver Friedensbegriff) (siehe Ferdowsi 1981: 37 ff.; Galtung 1968: 487). Dabei dürfe die Abwesenheit von Gewalt nicht mit der Abwesenheit von Konflikten verwechselt werden, denn jedes der beiden Phänomene könne es auch ohne das jeweils andere geben.

Die beiden Definitionen, die den Konzepten des negativen und positiven Friedens zugrunde liegen, sind durchaus miteinander vereinbar. Diese lauten (Galtung 1998: 31):

1. Frieden ist die Abwesenheit oder Reduktion von Gewalt.
2. Frieden ist gewaltfreie und kreative Konfliktlösung.

Beiden Definitionen ist laut Galtung gemein, dass es dabei um Menschen in einem bestimmten gesellschaftlichen Zusammenhang geht. In der ersten Definition würde Frieden als reine Negation von Gewalt aufgefasst: Frieden könne erreicht werden, wenn keine oder nur noch wenig Gewalt vorhanden ist. Die zweite Definition beziehe sich nicht auf Gewalt, sondern auf Konflikte. Dabei gehe es darum, dass Konflikte grundsätzlich nicht zu Gewalt führen müssen und dass auch andere, konstruktive und gewaltfreie Formen gefunden werden können, mit Konflikten umzugehen:

[...] Frieden bezeichnet hier einen Rahmen, in dem Konflikte sich gewaltlos und kreativ entfalten können. In diesem Fall müssen wir, um etwas über Frieden zu wissen, Kenntnisse von Konflikten haben und wissen, wie diese transformiert werden können, und zwar gewaltlos und kreativ. Offensichtlich ist diese Definition dynamischer als die erste. (ebd.)

Zentral ist hier auch das Verständnis, das Galtung von Konflikten hat. Diese stellen nichts an sich Negatives dar, das es zu „lösen“, also aus der Welt zu schaffen gilt, sondern es geht vielmehr um den Umgang mit Konflikten und deren Transformation in konstruktive Auseinandersetzungen. (siehe Ferdowsi 1981: 64 ff.).

Wie die unterschiedlichen Ebenen von Gewalt unterscheidet Galtung auch unterschiedliche Ebenen des positiven Friedens (Galtung 1998: 67):

Direkter positiver Frieden steht in Zusammenhang mit verbaler und physischer Freundlichkeit und mit der Befriedigung der Grundbedürfnisse Überleben, Wohlbefinden, Freiheit und Identität, sowie der Erhaltung des ökologischen Gleichgewichts (siehe auch

Galtung 1998: 344). Als Inbegriff des direkten positiven Friedens nennt Galtung die Liebe. Struktureller positiver Frieden besteht, wenn Freiheit statt Repression und Gerechtigkeit statt Ausbeutung vorherrscht. Diese werden durch gesellschaftlichen Dialog, Integration, Solidarität und Partizipation gestützt.

Kultureller positiver Frieden bezeichnet eine Legitimierung von Frieden (und nicht von Gewalt) in allen kulturellen und gesellschaftlichen Institutionen (Religion, Recht und Ideologie, Sprache, Kunst und Wissenschaft, in Schulen, Universitäten und Medien).

Frieden definiert Galtung also als das Vorhandensein von direktem, strukturellem und kulturellem Frieden, wobei diese Definition durch das schon oben erwähnte Konzept mehr Dynamik erhalten soll, dass Frieden dann besteht, „wenn eine kreative Konflikttransformation ohne den Einsatz von Gewalt stattfindet.“ (Galtung 1998: 458), wodurch der schon erwähnte Rahmen geschaffen wird, innerhalb dessen Konflikte auf konstruktive und gewaltfreie Art und Weise transformiert werden können. Gleichzeitig betont er, dass es keine endgültige Definition von Frieden gibt, und dass aus der Vielfalt des Begriffs, auch in unterschiedlichen Kulturen, geschöpft werden solle (vgl. Galtung 1998: 393).

Die Schaffung von Frieden beinhaltet immer auch eine Reduzierung oder Vermeidung von Gewalt (Galtung 1998: 17). Wie in Kapitel 2.3 beschrieben unterscheidet Galtung zwischen direkter, struktureller und kultureller Gewalt. Direkte Gewalt herrscht dort, wo es einen konkreten Sender der Gewalt gibt, der auch die Folgen der Gewalt beabsichtigt. Strukturelle Gewalt besteht, wenn es diesen direkten Sender nicht gibt oder dieser nicht konkret ausgemacht werden kann, etwa wenn durch bestimmte Sozialstrukturen Armut erzeugt wird (ebd.). Setzt man Galtungs Friedenbegriffe in Zusammenhang mit dieser Einteilung in direkte, strukturelle und kulturelle Gewalt, so bezeichnet negativer Frieden die Abwesenheit von direkter Gewalt, positiver Frieden hingegen jene von struktureller und kultureller Gewalt (Galtung 2001: 11134; siehe auch Meyers 1994: 64 f.).

Jedoch greift die reine Gegenüberstellung der Begriffe Frieden und Gewalt zu kurz. Galtung weist darauf hin, dass es auch friedliche Aspekte in gewaltsamen Situationen geben könne, sowie Gewalt auch im Frieden vorkomme (Galtung 1998: 43). Das bedeute auch, dass es nie einen „totalen Frieden“ geben könne, ohne jegliche Gewaltanwendung durch irgendjemanden. Möglich und erstrebenswert allerdings wäre ein „besseres Gleichgewicht zwischen Frieden und Gewalt, d.h. mehr und besserer Frieden und weniger und 'bessere' (weniger bösartige) Gewalt, also eine Verbesserung der Lage der Menschen.“

(Galtung 1998: 44)

Galtung geht davon aus, dass jede Art von Gewalt irgendeine Art von Gewalt erzeugt, dass auf der anderen Seite aber auch jede Art von Frieden irgendeine Art von Frieden erzeugt. Positiver Frieden wie er oben beschrieben ist, sei der beste Schutz vor Gewalt (Galtung 1998: 68). Die Definition von Frieden als bloßes Gegenteil von Krieg hält er für unzureichend, denn „Krieg ist nur eine bestimmte Form orchestrierter Gewalt“ (Galtung 1998: 345). Eine solche Definition impliziere zwar eine Notwendigkeit zur Verhinderung von Kriegen, ließe aber Querverbindungen zwischen verschiedenen Arten von Gewalt unberücksichtigt, „insbesondere aber die Art und Weise, wie die Reduktion oder Kontrolle eines Gewalttyps um den Preis der Aufrechterhaltung oder gar Verstärkung eines anderen eingesetzt wird.“ (ebd.)

Gleichzeitig stellt auch schon die Herstellung von negativem Frieden, also die Abschaffung oder Reduzierung aller Formen von Gewalt, einen sehr erstrebenswerten gesellschaftlichen Zustand dar und sollte daher nicht unterbewertet werden: „der Ausdruck ‚negativ‘ spricht kein Werturteil aus, sondern gibt einen methodischen Aspekt an, da dieser Friedensbegriff ja in der Tat nur via Negation, d.h. auf dem Wege der Verneinung und Verhinderung des Krieges gewonnen wird.“ (Ferdowsi 1981: 39) Dabei ist zu beachten, dass die Arbeit für jegliche Art des Friedens nie beendet sein wird – dass Frieden ständiger Friedensbemühungen bedarf.

3.4.4 Friedliche Wertesysteme

Grundsätzlich wird Frieden – wie auch Krieg, Gewalt und Aggression – also auch an den in einer Gesellschaft vorherrschenden Wertesystemen festgemacht. Die Argumentation ist hier, dass wenn in einer Gesellschaft Werte vorherrschen, die auf eine gute Kooperation miteinander und mit anderen Gruppen von Menschen und auf den gewaltfreien Umgang miteinander abzielen, die Menschen auch tatsächlich friedlicher agieren. Wie oben beschrieben sind einige Wissenschaftler wie Karlheinz Koppe (2001), Leslie Sponsel (1996), Douglas Fry (2007) oder Robert Knox Dentan (2001) der Meinung, dass friedliche Aktivitäten in allen Gesellschaften vorherrschen. Gleichzeitig ist es aber auch wichtig, diese sichtbar zu machen und deren Bedeutung im täglichen Leben anzuerkennen. Da Gesellschaften und deren Werte- und Bedeutungssysteme wandelbar sind, ist es möglich, aktiv auf eine friedlichere Gesellschaft hinzuarbeiten, indem eben jene friedlichen Prozesse einen höheren Stellenwert bekommen.

Carl O’Neill betont in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Untersuchung des

kulturellen Phänomens von gewaltfreiem Verhalten, welches ebenfalls mit den vorherrschenden Wertesystemen zusammenhänge, vor allem mit der Bedeutung, die Respekt, Verantwortung und Kooperation für zwischenmenschliches Verhalten in einer bestimmten Gesellschaft einnehmen (O'Neill 1989: 118 f.). Diese Werte führen zu bestimmten soziokulturellen und psychologischen Mechanismen, welche wichtig sind für das Aufrechterhalten eines gewaltfreien Umgangs miteinander (O'Neill 1989: 122), die jedoch auch sehr fragil sein können (O'Neill 1989: 127).

Obwohl es wichtig für ein friedliches Zusammenleben ist, dass dieses im gesellschaftlichen Wertesystem einen hohen Stellenwert hat, weist Dentan darauf hin, dass es zu einfach ist, Frieden bloß daran festzumachen. Er argumentiert, dass gerade jenen Menschen, die selbst Gewalt erfahren haben, Frieden oft besonders wichtig und wertvoll sei und dass friedliche Wertvorstellungen dadurch gestärkt würden, dass Gewalt drohe (Dentan 2001: 111/42). Dennoch seien friedliche Werte einer friedlichen Gesellschaft zuträglich, wobei der Frieden innerhalb der eigenen Gruppe einen höheren Stellenwert habe als jener mit anderen Gruppen. Koppe gibt zu bedenken, dass es für alle Friedensbemühungen zentral ist, sich neben der Reflexion von Wertesystemen mit den Ursachen für gewalttätige Konflikte auseinander zu setzen: „Gewalt eindämmen zu wollen, ohne die Ursachen von Gewalt anzugehen, ist illusionär und zynisch. Demokratie allein macht nicht satt. Menschen brauchen und erwarten Nahrung, Wohnung, Kleidung, Arbeit und vor allem Lebensperspektiven.“ (Koppe 1996: 301) Deshalb seien militärische Interventionen sinnlos, denn sie könnten nicht die Ursachen der Gewalt beheben. Dies wäre nur durch ökonomische und soziale Maßnahmen möglich (ebd.).

Eine reine Fokussierung auf den Wandel von Wertesystemen reicht also nicht aus, um eine friedlichere Gesellschaft herzustellen. So wie Krieg nie nur einen einzigen Grund hat, kann Frieden auch nicht nur durch eine einzige Aktivität oder Tat hergestellt werden (Foster/Rubinstein 1986: xvi). Im Weiteren soll deshalb auf das Konzept der so genannten „Kultur des Friedens“ eingegangen werden, welches eine gesamtgesellschaftliche Fokussierung auf Frieden und friedliche Verhaltensweisen beschreibt. Ein Teil davon ist auch die so genannte *peace education* oder Friedensbildung, welche auf verschiedenen Ebenen versucht, einerseits Bewusstseinsbildung über friedliche Werte und die Ursachen für Kriege zu betreiben und andererseits Fähigkeiten zum gewaltfreien Umgang mit Konflikten zu vermitteln.

4 Kultur des Friedens

Frieden ist also relativ und Konzepte von dem, was Frieden beinhaltet, sind unterschiedlich und wirken auf verschiedenen Ebenen. Je nachdem, was diese beinhalten, gestalten sich auch Friedensbemühungen unterschiedlich. Für deren Bezug auf reale soziale Gegebenheiten und die praktischen Möglichkeiten, mit diesen umzugehen, ist es sinnvoll, Frieden als Prozess zu begreifen, der auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist und von individuellen und gesellschaftlichen Entscheidungen geformt wird.

Koppe ist der Meinung, dass auch wenn vollständiger Frieden niemals zur Gänze erreichbar ist, da es immer gewisse Formen von Gewalt geben wird (Koppe 2001: 30), dies nicht bedeuten würde, dass ein Mehr an Frieden nicht möglich sei. Um dieses zu erreichen, müssen gesellschaftliche Bestrebungen angestellt werden. Dazu sei es wichtig, dass eine Gesellschaft mit dem eben erwähnten „Rest“ an Gewalt konstruktiv umgehen können muss (ebd.). Der gewaltfreie und konstruktive Umgang mit Konflikten stellt einen zentralen Aspekt des Friedensprozesses dar. Douglas Fry geht davon aus, dass Krieg etwas ist, das vom Menschen überwunden werden kann, da der Mensch imstande ist, mit Konflikten gewaltfrei umzugehen (Fry 2007: 1 f.) und eine Reihe an Strategien entwickelt hat, diese friedlich zu lösen (siehe Fry 2007: 81 f.). Viele, vielleicht die meisten, persönlichen Konflikte würden wenig oder keine Gewalt beinhalten (Fry 2007: 164).

Wenn, wie oben beschrieben, in der Sozialisation in einer Gesellschaft gelernt wird, wann und in welcher Form Menschen aggressiv handeln und wenn man bedenkt, dass Menschen ganz unterschiedliche Formen gefunden haben, mit bestimmten gesellschaftlichen Gegebenheiten wie Konflikten umzugehen (vgl. Wolf 2007: 76), bedeutet das in weiterer Folge auch, dass diese gesellschaftlichen Normen wandelbar sind. Ein Mehr an Frieden ist also möglich, weil eine Gesellschaft lernen kann, mit Konflikten weitestgehend gewaltfrei umzugehen. Wie Gewalt werden auch Konflikte kulturell durch Werte und Ideologien geformt. Wie Gesellschaften sich in Konfliktsituationen verhalten wird durch institutionalisierte soziale Interaktionen bestimmt, die durch die Mitglieder einer Gesellschaft definiert werden (Kyrou/Rubinstein 2008: 517). Oft sind diese Mechanismen jedoch nicht bewusst: „Often, however, the cultural knowledge that forms the basis of what justifies conflict in one setting and condemns it in another is taken for granted and is assumed to be an objective fact by the participants themselves.“ (ebd.). Für die Mitglieder einer Gesellschaft stellen diese kulturellen Normen eine meist unhinterfragte Wirklichkeit dar. Das kulturelle Wissen wird durch Symbole kommuniziert, welche einerseits dazu

dienen können, Macht zu legitimieren und zu erhalten, andererseits aber auch dazu, soziale Einheit in einer gesellschaftlichen Realität zu konstruieren, in der sonst verschiedenste Interessen und Bedürfnisse vorherrschen (ebd.). Sie können auch dazu genutzt werden, ein positives Menschenbild und den friedlichen Umgang miteinander zu propagieren. Das macht es möglich, aktiv auf eine friedlichere Gesellschaft hinzuarbeiten und bildet so die Basis für jede Form von Friedensarbeit.

In diesem Zusammenhang wird immer wieder von einer so genannten „Kultur des Friedens“ gesprochen, welche als Gegensatz zu einer „Kultur des Krieges“ gesehen werden kann. Auch die internationale Friedens- und Freiwilligenorganisation Service Civil International (SCI), die Gegenstand dieser Arbeit ist, beruft sich in ihren Tätigkeiten darauf, eine „Culture of Peace“ zu fördern (siehe etwa die Webseite von SCI International www.sciint.org⁵). Damit sind im weitesten Sinne bestimmte gesellschaftliche Werte und Grundhaltungen gemeint, die friedliche und gewaltfreie Handlungen und Sichtweisen bestärken und fördern. Als „kriegskulturell“ auf der anderen Seite werden Einstellungen und Verhaltensweisen verstanden, die im Endeffekt auf Krieg bzw. eine kriegerische Gesellschaft abzielen (vgl. Koppe 2001: 38 ff.). Solche Werte zeigen (und reproduzieren) sich zum Beispiel in der Art und Weise, wie die eigene Geschichte wahrgenommen und gelehrt wird. Wenn diese, wie dies laut Koppe in der „westlichen Welt“ der Fall ist, die (letztendlich positiv wahrgenommene) Entwicklung der Gesellschaft hauptsächlich durch Kriege ausgelöst sieht, bekommen diese einen hohen gesellschaftlichen Stellenwert, noch dazu, wenn sie als fast unvermeidbares Phänomen dargestellt werden und der friedliche Alltag meist nicht Teil der Auseinandersetzung ist (Koppe 2001: 23). Auf der anderen Seite ist es aber auch möglich, friedliche Werte zu lehren und zu betonen und den Mitgliedern einer Gesellschaft jene Fähigkeiten zu vermitteln, die notwendig sind, um Konflikte konstruktiv zu lösen. Das Konzept einer „Friedenskultur“ hängt nicht nur eng mit einer gesellschaftlichen Auseinandersetzung mit Frieden zusammen, sondern auch mit praktischer Friedensarbeit.

Im Folgenden wird dieses Konzept näher erläutert. Dazu ist es notwendig, erst einmal einen Blick darauf zu werfen, warum ein solches überhaupt notwendig scheint. Denn eine Friedenskultur ist nicht etwas, das man erreichen kann und dann für alle Zeiten „hat“, sondern mit laufenden Bemühungen verbunden, um sich von kriegskulturell geprägten gesellschaftlichen Aspekten wegzubewegen.

⁵ <http://www.sciint.org/culture-of-peace>, 9.3.2012

4.1 Kriegskulturelle Aspekte

Karlheinz Koppe meint, dass die westlichen Gesellschaften, zum Beispiel in der Art und Weise wie Geschichte unterrichtet wird, kriegskulturelle Aspekte besonders betonen würden (siehe Koppe 2001: 38 ff.). In diesem Zusammenhang würde auch der Begriff einer „Kriegskultur“ benützt, mit dem Gesellschaften bezeichnet würden, in denen dem Krieg ein besonderer Stellenwert beigemessen wird und Krieg oder kriegerisches Verhalten akzeptiert wird. Diese würden durch gesellschaftliche Narrationen propagiert. So erscheint

[...] Krieg, sofern er als gestaltendes Element in den wechselseitigen Beziehungen von Staaten und Menschen gesehen und zum Teil auch akzeptiert wird, in Geschichte und Literatur als eine – wenn auch grausame und zerstörerische, aber eben doch kontinuierliche, schicksalhafte und angeblich Fortschritt gestaltende – Kraft und damit als Teil der Kultur. (Koppe 2001: 38).

Koppe verbindet mit der „Kriegskultur“ den Begriff der „Kriegskunst“, welcher das Planen und die Umsetzung von Kriegen bezeichnet. Denn Krieg passiert nicht einfach, sondern er wird geplant. Diese Kriegskunst sei fester Bestandteil der europäischen Kultur und Kulturgeschichte (Koppe 2001: 39). Es geht Koppe hier nicht darum, eine bestimmte Gesellschaft als „Kriegskultur“ zu bezeichnen, ganz im Gegenteil. Er kritisiert vielmehr, dass mit diesem Begriff dem Krieg ein ungebührend hoher Stellenwert gegeben wird und wünscht sich stattdessen eine größere Konzentration auf die friedlichen Aspekte des menschlichen Zusammenlebens.

Auch Elise Boulding kritisiert die gesellschaftliche Konzentration auf Krieg und die Glorifizierung kriegerischen Verhaltens durch die Art und Weise, wie Geschichte erzählt wird (Boulding 2008: 1454). Das hätte natürlich Einfluss darauf, wie wir uns als Menschen und unsere Gesellschaft wahrnehmen und würde dazu führen, dass uns der Kampf um Macht als die Basis der menschlichen Existenz erscheint. Die großen Weltreligionen würden mit ihrem Ideal des patriarchalischen Mannes des Krieges zudem eine Hierarchie zwischen dem männlichen Oberhaupt der Familie und den untergebenen Frauen und Kindern schaffen und Gewalt sowohl im häuslichen Bereich wie auch den Mitgliedern anderer Glaubensgemeinschaften gegenüber rechtfertigen (Boulding 2008: 1456).

Wenn im Gegensatz dazu eine Geschichte von gewaltloser Konfliktlösung und Kooperation auf allen Ebenen der Gesellschaft geschrieben werden würde, könnte das auch das Bild verändern, dass die Menschen von ihrer eigenen Gesellschaft haben und die Möglichkeit eröffnen, gemeinsam auf eine Kultur des Friedens hinzuarbeiten.

Peter J. Bräunlein und Andrea Lauser meinen, dass in Europa gesellschaftliche Werte vorherrschend seien, die eine positive Einstellung zum Krieg prägen würden und nennen

als Beispiele für deren Verstärkung die Militarisierung Europas, die Bewaffnung großer Teile der europäischen männlichen Bevölkerung, das Männlichkeitsideal des Militärdienstes, die ideologische Bedeutung der nationalen Armeen und den symbolischen Stellenwert von Soldatentum und Heldentod (Bräunlein/Lauser 1995: II). Sie meinen, Krieg sei für die europäische Bevölkerung selbstverständlich und allgegenwärtig. Fry weist in diesem Zusammenhang auf die Allgegenwart von Gewalt in den Medien hin. Diese unrealistische Betonung von gewalttätigen Verhaltensweisen könne dazu beitragen, ein unrealistisch gewalttätiges Bild von der Welt zu zeigen. Im Gegensatz dazu, meint Fry, würde jedoch der Großteil der Menschen in ihrem Alltag keine Gewalt erleben (Fry 2007: 22). Auch Leslie Sponsel meint, dass die Medien die scheinbare Natürlichkeit von aggressivem Verhalten beim Menschen propagieren würden:

The apparent prevalence, inevitability, and biological roots of aggression are also a product of the media's fascination with violence in contrast to prosocial behavior. From such perspectives, nonviolence and peace appear to be no more than romantic ideals or utopian dreams that can never hold the promise of being achieved in reality. (Sponsel 1996: 908 f.)

Karlheinz Koppe erklärt das Interesse am Krieg von Zuschauerseite her dadurch, dass

für die Mehrzahl der Menschen [...] Angst und die Sorge, selbst Opfer von Gewalt und Krieg zu werden, das tragende Motiv sein [dürfte], daß sie den Krieg in den Medien mit so großer Aufmerksamkeit verfolgen läßt, sofern sie es nicht vorziehen, den Kopf in den Sand zu stecken, um ihn von sich selbst zu bannen oder ihn nach wie vor als etwas Schicksalhafteres hinzunehmen. (Koppe 2001: 30)

Joanna Overing sieht einen Grund dafür, warum Beschreibungen von friedlichen Gesellschaften relativ rar sind darin, dass uns deren Institutionen nicht vertraut seien und sie deshalb nicht in unser Bild von dem fallen würden, was wir als „sozial“ verstehen. Im Gegensatz dazu würden wir die Werte, Rituale und Institutionen mancher aggressiver Gesellschaften besser verstehen (Overing 1989: 97). Hier impliziert Overing, dass auch wir in einer solchen Gesellschaft leben. Signe Howell und Roy Willis weisen auf die jüdisch-christliche Denktradition hin, die lehrt, dass dem Menschen eine natürliche Sündhaftigkeit angeboren sei, welche ihn dazu bringe, zerstörerisch zu handeln. Die religiös-moralische Bewertung des „Bösen“ und der „Sünde“ wäre in der Psychoanalyse durch den scheinbar wissenschaftlich objektiven Begriff der „Aggression“ ersetzt worden. Dass die Annahme, der Mensch sei von Natur aus aggressiv und würde deshalb auch gewalttätig handeln, in der westlichen Gesellschaft allgemein als wahr anerkannt wird, erklären Howell und Willis aus dieser Tradition heraus kommend (Howell/Willis 1989: 6).

Foster und Rubinstein streichen heraus, dass es notwendig ist, über militärische

Institutionen zu verfügen, um Kriege führen zu können. Um diese Institutionen aufrecht zu erhalten, bedürfe es der Glorifizierung von Krieg und von KriegerIn auf der einen und der Ernennung von anderen Gruppen zu Feinden der eigenen Gesellschaft auf der anderen Seite. Die Institutionen, die von einer Gruppe von Menschen geschaffen werden, würden deren Glaubenssystem repräsentieren. Die Interaktion zwischen einzelnen Mitgliedern der Gruppe und dem Kollektiv wiederum würde dazu beitragen, dieses Glaubenssystem zu erhalten und zu verstärken. Aus diesen Gründen würden die Ursachen für Kriege innerhalb einer bestimmten Kultur generiert werden und seien deshalb je nach Kultur unterschiedlich. In der westlichen Kultur hätten der Krieg und die militärische Macht einen hohen Stellenwert (Foster/Rubinstein 1986: xii f.).

Douglas Fry kritisiert den Mythos vom Mann als Krieger, der oft als unhinterfragte Annahme im Denken der Menschen (und auch vieler ForscherInnen) vorhanden sei (Fry 2007: 100 ff.). Dieser Mythos würde besagen, dass vor allem männliche Menschen von Natur aus kriegerisch seien, weil kriegerische Verhaltensweisen einen evolutionären Vorteil im Hinblick auf ihre Reproduktivität (also den Erfolg bei Frauen) bringen würden. Er nennt dies das „Man the Warrior“-Modell (Fry 2007: 107). In diesen urzeitlichen Szenarien wären die folgenden Grundannahmen enthalten (Fry 2007: 107 f.): dass Kriege etwas urzeitlich Altes sind, dass Beziehungen zwischen verschiedenen Gruppen in der menschlichen Geschichte grundsätzlich feindlich waren, dass Gruppenzugehörigkeiten größtenteils fix waren (mit der Ausnahme von Frauen, die von anderen Gruppen gestohlen wurden, als Ziel eines Krieges), dass Männer innerhalb einer Gruppe miteinander genetisch verwandt waren, evtl. als Mitglieder der gleichen Patrilineage. Verwandte Männer hätten miteinander in der Kriegsführung gegen andere Gruppen kooperiert, was durch höheren reproduktiven Erfolg, also mehr Kinder, belohnt wurde. Ressourcen waren rar. Krieg wurde um die raren Ressourcen, um Territorium und um Frauen geführt. Führerschaft und kriegerisches Verhalten korrelierten mit reproduktivem Erfolg und wurden deshalb evolutionär bevorzugt.

Diese Modelle würden zwar in sich stimmig und logisch erscheinen und sich vielleicht auch richtig anfühlen, jedoch in Wirklichkeit nicht bewiesen werden können und mehr über die Hintergründe der AutorInnen sagen als über die Natur des Menschen:

That is, it seems to be in agreement with our own everyday observations about the nature of warfare and human societies. We know from history and politics, for example, that intergroup hostilities often exist, social groups are bounded, relatives tend to support each other, wars are fought to conquer and defend territory or over

scarce resources, leadership in war is important, and so on. (Fry 2007: 108).

Michael Carrithers meint, solche Werke würden gewisse allgemein bereits vorherrschende Sichtweisen ansprechen, was dazu beitragen würde, dass die LeserInnen das Werk akzeptieren (Carrithers 1989: 193). Es ginge hier um eine Wiederbestätigung der bereits als wahr anerkannten Betrachtungsweise, dass es eine angeborene menschliche Aggressivität gibt. Diese Betrachtungsweise sei allerdings, meint Carrithers, moralisch geprägt und wird nicht wissenschaftlich bewiesen. Es handelt sich also um die Bestätigung von in unserer Gesellschaft vorherrschenden moralischen Werten, davon, was wir als richtiges und als falsches Verhalten beurteilen und was sich für uns intuitiv richtig anfühlt (ebd.).

Joanna Overing ist der Meinung, dass das Vorherrschen eines Bildes vom Mann als Krieger der Formulierung positiver gesellschaftlicher Bilder von Frauen gegenarbeite. Gleichzeitig behindere der damit zusammenhängende hohe Stellenwert von destruktivem männlichem Verhalten die positive Bewertung der Gestaltung friedlicher alltäglicher Beziehungen (Overing 1989: 81).

Das spanische Büro der UNESCO organisierte 1986 eine Konferenz, an der WissenschaftlerInnen verschiedener Disziplinen und aus verschiedenen Ländern teilnahmen, und die sich mit dieser Frage nach der biologischen Prädisposition des Menschen zur Kriegsführung befasste (vgl. Kurtz 2008: xxii). Diese verfassten daraufhin das „Seville Statement on Violence“, in welchem sie sich „gegen den Mißbrauch von Ergebnissen biologischer Forschung zur Legitimation von Krieg und Gewalt“ wenden (www.unesco.de⁶). In der Erklärung formulieren sie fünf Thesen, welche besagen, dass es wissenschaftlich inkorrekt ist (www.unesco.de, portal.unesco.org⁷):

1. zu sagen, dass Menschen die Kriegsführung von ihren tierischen Vorfahren geerbt haben. Diese sei spezifisch für den Menschen und würde nicht bei anderen Tieren vorkommen. „Aus der Sicht der Verhaltensforschung und Biologie sind Kriege möglich, aber nicht unausweichlich, wie ihre unterschiedlichen Formen in verschiedenen Epochen und Regionen zeigen.“ (www.unesco.de⁸)
2. zu sagen, dass Krieg oder irgendeine andere Art von gewalttätigem Verhalten im Menschen genetisch vorprogrammiert ist. Gene seien zwar an der Entwicklung von Verhaltensmustern beteiligt, diese würden aber auch durch das soziale und ökologische

⁶ <http://www.unesco.de/4710.html>, 27.4.2012

⁷ http://portal.unesco.org/education/en/ev.php-URL_ID=3247&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html, 27.4.2012

⁸ <http://www.unesco.de/4710.html>, 27.4.2012

Umfeld bestimmt werden.

3. zu sagen, dass sich im Laufe der menschlichen Evolution aggressives und gewalttätiges Verhalten gegenüber anderen Verhaltensweisen durchgesetzt hätte.

In all well-studied species, status within the group is achieved by the ability to co-operate and to fulfil social functions relevant to the structure of that group. "Dominance" involves social bindings and affiliations; it is not simply a matter of the possession and use of superior physical power, although it does involve aggressive behaviours. (portal.unesco.org⁹)

4. zu sagen, dass das menschliche Gehirn gewalttätig wäre. Das menschliche Verhalten würde durch Konditionierung und Sozialisation geformt. Unsere Neurophysiologie zwinge uns nicht zu gewalttätigem Verhalten.
5. zu sagen, dass Kriege durch „Instinkt“, „Trieb“ oder jegliche andere einzelne Motivation verursacht würden. Eine Vielzahl an Faktoren würde bei der Entstehung von Kriegen eine Rolle spielen. Gewalttätige Persönlichkeitsmerkmale würden durch das Training zum Krieg und die Auswahl an Personen aus der Bevölkerung gefördert und seien so keine Ursache für Krieg, sondern eine Folge aus den Prozessen, die zur modernen Kriegsführung geführt haben.

Deshalb wäre der Mensch aus biologischer Sicht nicht dazu verdammt, Kriege zu führen. Die Aktivitäten, die notwendig seien, um eine friedliche Gesellschaft herzustellen, seien zwar hauptsächlich kollektive und institutionelle Aufgaben, würden sich aber auch auf individuelle Einstellungen stützen, welche aus Sicht der Biologie optimistisch sein könnten. „Just as ‘wars begin in the minds of men’, peace also begins in our minds. The same species who invented war is capable of inventing peace. The responsibility lies with each of us.“ (portal.unesco.org¹⁰)

Ein Bewusstsein über die Möglichkeit, Alternativen für Krieg und Gewalt zu finden, weil diese eben keine menschlichen Universalien sind, ist die Grundlage für jede Art von Friedensarbeit. Denn würde man davon ausgehen, dass Menschen sowieso immer Kriege führen werden, wozu sollte man dann versuchen, etwas dagegen zu unternehmen?

Wenn es für den Menschen grundsätzlich möglich ist, in einer gewissen Form des Friedens zu leben, stellt sich die Frage, was zu solch friedlichen Prozessen beitragen kann. Ein

⁹ http://portal.unesco.org/education/en/ev.php-URL_ID=3247&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html, 27.4.2012

¹⁰ http://portal.unesco.org/education/en/ev.php-URL_ID=3247&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html, 27.4.2012

erster Schritt wäre, dem Phänomen des Friedens überhaupt mehr Aufmerksamkeit zu geben und sich nicht nur auf das des Krieges zu konzentrieren (vgl. Sponsel 1996: 911). Die Anthropologie kann durch ihren holistischen und interkulturellen Ansatz und durch Studien über relativ gewaltlose Gesellschaften ihren Beitrag dazu leisten, allerdings sei es dazu laut Leslie Sponsel notwendig, dass sich die AnthropologInnen ihres eigenen, von einer „Geschichte und Kultur der Gewalt“ (ebd.) geprägten Hintergrundes bewusst werden und sich davon wegbewegen, um das Phänomen des Friedens hinsichtlich seiner Geschichte, Bedingungen, Ursachen, Akteure, Prozesse, Funktionen und Konsequenzen untersuchen zu können (Sponsel 1996: 912).

4.2 Entwicklung des Konzepts der „Friedenskultur“

Das Konzept der „Kultur des Friedens“ (siehe z.B. Adams 2010, Koppe 2001, Ratković/ Wintersteiner 2010, Senghaas 2008, Wulf 2008) arbeitet mit einer positiven Friedensdefinition, definiert Frieden also nicht bloß als Abwesenheit von Krieg, sondern bezieht sich darauf, was Frieden ist und sein kann (vgl. Ratković/ Wintersteiner 2010: 10). David Adams war der Programmdirektor der UNESCO und hat deren Konzept der Kultur des Friedens mitgeformt (Ratković/ Wintersteiner 2010: 11). Er unterscheidet drei Ebenen von „Kultur“, die alle wichtig sind für die Veränderung hin zu einer Kultur des Friedens, nämlich erstens Kosmologien, Ideologien und gesellschaftliche Narrationen, zweitens Wertesysteme wie sie auf politischer Ebene formuliert werden und drittens Verhaltensweisen und Einstellungen, die sich im Alltag praktisch äußern (ebd.).

Das Konzept einer „Kultur des Friedens“ entstand ursprünglich in Lateinamerika im Zuge der Suche nach neuen Wegen aus gewalttätigen Konflikten vor allem innerhalb Perus und sollte dazu dienen, die demokratische Partizipation von Menschen in Friedensprozessen zu forcieren (Wintersteiner 2010: 41). Das Konzept wurde dann Ende der 1980er Jahre von der UNO aufgenommen, welche schließlich das Jahr 2000 zum „Internationalen Jahr des Friedens“ erklärte. Diesem folgte die „Decade for a Culture of Peace and Non-Violence for the Children of the World“ 2001 bis 2010.

Die „Kultur des Friedens“ wurde von der UNESCO anfangs in klarem Gegensatz zu einer bestehenden „Kultur des Krieges“ aufgefasst – der ursprüngliche Name des Internationalen Jahres des Friedens lautete „From a Culture of War towards a Culture of Peace“. Dieser Bezug auf eine „Kultur des Krieges“ geriet jedoch im Laufe der Ausarbeitung des Programms vor allem unter dem Einfluss der westlichen Mächte (EU, USA) immer mehr in den Hintergrund und die Formulierung wurde schließlich ganz gestrichen (Adams 2010: 18 f.; Brunner 2010: 88 f.).

Die UNESCO formulierte eine Deklaration und ein Aktionsprogramm für die Dekade. Es sollten Akteure aller gesellschaftlicher Ebenen, also auch Staaten, NGOs, WissenschaftlerInnen, sowie kulturelle Gemeinschaften und Bildungseinrichtungen angesprochen werden, sich an der Schaffung einer Kultur des Friedens zu beteiligen, „based on the universal values of respect for life, liberty, justice, solidarity, tolerance, human rights and equality between women and men.“ (www.unesco.org¹¹; zit. nach Wintersteiner 2010: 41) Der Ansatz des Programms ist interkulturell, da es davon ausgeht, dass Ideen und Vorstellungen für eine Kultur des Friedens überall auf der Welt zu finden sind und die besten Erfahrungen verschiedener Kulturen in die gemeinsame, globale Arbeit am Frieden einfließen sollten (Wintersteiner 2010: 42).

Es wurde ein Manifest formuliert, welches von 75 Millionen Menschen weltweit unterzeichnet wurde, die Aspekte einer „Kultur des Friedens“ in deren Arbeit und Alltag umsetzen wollten (Adams 2010: 17). Bedauerlicherweise gab es kaum finanzielle Unterstützung für Friedensaktionen der UNO, da die Bestimmung der Resolution gestrichen wurde, die die freiwillige Finanzierung von Aktionsvorschlägen ermöglicht hätte – ebenfalls ausgehend von den reichen westlichen UN-Mitgliedern (Adams 2010: 19).

Im Zuge des Internationalen Jahres 2000 definierte die UNO, was sie unter einer „Kultur des Friedens“ versteht, nämlich: „The Culture of Peace is a set of values, attitudes, modes of behaviour and ways of life that reject violence and prevent conflicts by tackling their root causes to solve problems through dialogue and negotiation among individuals, groups and nations.“ (UN-Deklaration und Aktionsprogramm für eine Kultur des Friedens¹², zit. nach Wintersteiner 2010: 43). Diese Definition einer Friedenskultur bezieht sich auf Werte, Einstellungen, Verhaltensweisen und einen „way of life“. Vor allem letzterer Begriff ist sehr weit gefasst und kann alle Aspekte des Lebens beinhalten. Zentral ist wiederum die Gegenüberstellung zu Gewalt. Eine Friedenskultur ist hier also wiederum eine Kultur der gewaltfreien Konfliktlösung auf allen gesellschaftlichen Ebenen.

In dem Manifest der UNESCO werden sechs grundlegende Werte einer Friedenskultur genannt, zu denen die Achtung vor der Würde des Menschen, gewaltfreie Konfliktbearbeitung, Solidarität, Zivilcourage und Dialogbereitschaft, nachhaltige Entwicklung, sowie eine demokratische Beteiligung zählen (siehe Wulf 2008: 35). Inhaltlich sah die UNESCO die Friedenskultur also auf mehreren gesellschaftlichen

¹¹ <http://www.unesco.org/cpp/uk/declarations/yamouss.pdf>

¹² UN Resolutions A/RES/52/13: Culture of Peace and A/53/243: Declaration and Programme of Action on a Culture of Peace. <http://www.peace.ca/unesco.htm#Bibliography>

Ebenen verankert: auf der individuellen Ebene, der interpersonalen, aber auch in der Beziehung zwischen BürgerInnen und dem Staat, sowie mit der Umwelt. Eine „Kultur des Friedens“ stellt so ein gesamtheitliches Konzept dar, wo auf verschiedenen Ebenen der Gesellschaft aktiv auf den Frieden hingearbeitet werden und bestimmte Werte vertreten und Grundlagen geschaffen werden sollen, auf denen eine friedliche Gesellschaft auch in Zukunft aufbauen kann. Ein gesellschaftlicher Pluralismus, geschaffen durch die Anerkennung kultureller Vielfalt, die Anerkennung der Menschenrechte und die Möglichkeit gesellschaftlicher Partizipation für den einzelnen sind laut UNESCO gemeinsame Werte und auch Handlungsfelder, die einer Kultur des Friedens zugrunde liegen müssten (Wulf 2008: 35 f.). Die entsprechenden Handlungsfelder wurden in dem folgenden Programm in acht Bereichen festgemacht, in denen im Rahmen der Dekade verschiedene Akteure der Zivilgesellschaft wie NGOs und Vereine tätig waren (siehe Adams 2010: 20 ff.): die Verbreitung der Werte einer Friedenskultur durch Bildung, eine nachhaltige ökonomische und soziale Entwicklung, der Respekt vor allen Menschenrechten, die Gleichstellung von Frauen und Männern, demokratische Partizipation, die Förderung von Verständnis, Toleranz und Solidarität, die Forcierung partizipatorischer Formen der Kommunikation und des freien Informations- und Wissensflusses, sowie die Förderung von internationalem Frieden und Sicherheit. Frieden wird von der UNO als laufender Prozess verstanden, in dem gewaltfreie Konfliktlösung eine zentrale Rolle spielt. Dieser Friedensprozess soll demokratisch sein und alle gesellschaftlichen Akteure umfassen. Er wird vor allem durch Kommunikation und Bildung vorangetrieben (Wintersteiner 2010: 42 f.).

Trotz der Schwierigkeit, finanzielle Unterstützung für Aktivitäten in diesen Bereichen zu erhalten (vor allem im Gegensatz zu Aktivitäten, die auf eine Kultur des Krieges hinarbeiten; siehe Adams 2010: 23), berichtet David Adams, der Programmdirektor für das Internationale Jahr der Kultur des Friedens, von vielen Fortschritten, die auf diesen Gebieten durch die Zivilgesellschaft erzielt werden konnten, jedoch wurden diese kaum durch die Medien oder die UNO in der Öffentlichkeit sichtbar gemacht (Adams 2010: 20).

Werner Wintersteiner weist auf den weit verbreiteten Gebrauch des Begriffs der „Friedenskultur“ hin und stellt diesen in den Kontext wissenschaftlicher Analyse sozialer Konflikte (Wintersteiner 2010). Er argumentiert, dass es keine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Beziehung von Kultur und Frieden gibt (Wintersteiner 2010: 45). Deshalb würde der Begriff der „Kultur des Friedens“ auch vordergründig von

Friedensbewegungen, NGOs und im Rahmen der pädagogischen Friedenserziehung verwendet, und nicht von Friedensforschern.

Er stellt er sich gegen eine Verwendung des Begriffs der „Kultur des Friedens“ in bestimmten Zusammenhängen (Wintersteiner 2010: 40 f.). Erstens solle der Begriff nicht verwendet werden, wenn damit keine konkrete Bedeutung von „Frieden“ verbunden wird bzw. um einen klaren politischen Gedanken zu Frieden zu vermeiden. Zweitens solle der Begriff nicht missbräuchlich für nicht-friedliche Zwecke verwendet werden, etwa um die eigene Gesellschaft als „Kultur des Friedens“ im Gegensatz zu einer anderen kriegerischen Kultur zu stellen; und drittens wäre es problematisch, eine Dichotomie zwischen einer „Kultur des Friedens“ und einer „Kultur des Krieges“ zu konstruieren, da Frieden keine Errungenschaft sei, die man sich aneignen könne und dann besitzen würde, ohne in weiterer Folge etwas dafür tun zu müssen. Ich möchte mich Wintersteiner dahingehend anschließen, dass ich es zwar sinnvoll finde, eine „Kultur des Friedens“ im Sinne eines positiv aufgefassten Zieles anzustreben, es jedoch für problematisch halte, bestimmte Gesellschaften (auch die eigene) als „Kriegskulturen“ zu klassifizieren. Dies mag zwar sinnvoll sein, um die Hinterfragung gewisser gesellschaftlicher Wertvorstellungen und Narrationen anzuregen, doch halte ich es für viel zielführender, bestimmte Aspekte einer Gesellschaft als „kriegskulturell“ zu bezeichnen (auch wenn diese Einfluss auf andere soziale Bereiche haben) und nicht die Gesellschaft an sich.

Für Wintersteiner ist das Konzept einer „Friedenskultur“ dennoch brauchbar, denn es könne als normative Beschreibung eines positiven Ziels dienen (im Gegensatz zu der negativen Definition von Friedens als Abwesenheit von Krieg); als Werkzeug, um gewalttätige Strukturen erkennen und ändern zu können; als Konzept, welches viele verschiedene Menschen in Friedensprozesse einbinden und so Krieg und Frieden demokratisieren helfen würde; sowie dazu, eine umfassende und integrative Vision von Friedensforschung zu entwickeln (Wintersteiner 2010: 55 f.): „Thus, *Culture of Peace* can also be defined as a critique of the imaginary of a culture of war, as well as a powerful imagination of peace.“ (Ratković/ Wintersteiner 2010: 13, kursiv im Original). Das Konzept einer „Friedenskultur“ ist meiner Meinung nach vor allem deshalb sinnvoll, weil es Handlungsperspektiven eröffnet.

In diesem Zusammenhang ist auch folgende Definition einer Friedenskultur der Soziologin Elise Boulding nützlich: „A cluster of relational and institutional characteristics that enable a society to respond peacefully and creatively to difference and conflict.“ (Boulding 2008:

1452). Dieses Bündel relationaler und institutioneller Charakteristika würde aus Identitäten, Einstellungen, Werten, Glaubensvorstellungen und institutionellen Mustern bestehen, „that lead people to live nurturantly with one another and the Earth itself without the aid of structured power differentials, to deal creatively with their differences, and share their resources.“ (Boulding 2008: 1453). Es geht also nicht nur um den gewaltfreien Umgang mit Differenzen und Konflikten, sondern Elise Boulding formuliert diesen positiv als nährendes Zusammenleben. Ein weiterer Aspekt ist, dass dieser Umgang nicht nur die Menschen untereinander betrifft, sondern auch deren Verhalten der Erde, also Tieren, Pflanzen und Lebensräumen gegenüber. Kreativität spielt in diesem gewaltfreien Umgang eine entscheidende Rolle. Diese beinhaltet auch, dass Menschen in einer Friedenskultur frei von Vorgaben selbständig denken können und lernen, auf diese Weise mit vorhandenen Differenzen umzugehen.

Nach Boulding würde jede Gesellschaft mit einem unterschiedlichen Grad an Gewalttätigkeit oder Gewaltlosigkeit mit den Bedürfnissen der Menschen nach sozialen Verbindungen auf der einen und persönlicher Autonomie auf der anderen Seite umgehen. Deshalb sei Friedenskultur etwas, das es in gewisser Weise in jeder Gesellschaft gibt (oder zumindest geben kann), nur in unterschiedlich ausgeprägter Art und Weise. Gleichzeitig betont auch sie, dass Friedenskultur nicht bloß die Abwesenheit von gewalttätigen Konflikten sei, sondern ein ständiger Prozess des gewaltfreien Lösens von Problemen und der Schaffung von Institutionen, die den Bedürfnissen aller Mitglieder einer Gesellschaft entgegenkommen würden (Boulding 2008: 1453). Friedenskultur sei außerdem eng mit der Zivilgesellschaft verbunden. Besondere Bedeutung misst Boulding den Fähigkeiten, Prozessen und Institutionen, sowie den Einstellungen und Werten bei, die gewaltfreie Lösungen und friedliches Verhalten möglich machen (Boulding 2008: 1453).

Von einer „Kultur des Friedens“ als Ideal, auf das gesamtgesellschaftlich hingearbeitet werden kann, zu sprechen, scheint von kultur- und sozialanthropologischer Seite her sinnvoll, da diesem Konzept die Annahme zugrunde liegt, dass Kultur etwas Dynamisches und Erlerntes bzw. Erlernbares ist, das zwar von einer Generation auf die nächste weitergegeben, jedoch immer wieder neu verhandelt und geschaffen wird (vgl. Wulf 2008: 36 f.). Daraus ergibt sich auch die Möglichkeit, langfristig bestimmte kulturelle Werte und Verhaltensweisen zu fördern, welche einer friedlichen Gesellschaft zugute kommen, wie etwa ein Ablehnen von Gewalt, die konstruktive Auseinandersetzung mit Konflikten oder die Eröffnung von Partizipationsmöglichkeiten.

Auch wenn die Gestaltung einer friedlichen und weitgehend gewaltfreien Gesellschaft als Utopie erscheinen mag, so sind Ziele und Visionen doch wichtig, um das Handeln in der Gegenwart in eine bestimmte Richtung zu lenken (vgl. Koppe 1996: 302). Selbst wenn das Ziel der Schaffung einer friedlichen Gesellschaft niemals vollständig erreicht werden kann, so ist es doch möglich, durch die Arbeit am Frieden und auf diese Vision hin Menschen zu beeinflussen und Dinge zu verändern – wie etwa das eigene Verhalten in bestimmten Situationen.

4.3 Friedensbildung (peace education) als Teil der Kultur des Friedens

Eine Strategie, Aspekte einer Friedenskultur zu propagieren, ist Bildung. Friedenserziehung ist vor allem ein Konzept aus der Pädagogik und wird als Bildung für den Frieden verstanden, in dem Bewusstsein, dass „Bildung und Erziehung Schlüsselfunktionen bei der Entwicklung demokratischer Gesellschaften und eines gewaltfreien Zusammenlebens zukommen“ (Grasse/Gruber/Gugel 2008: 7). Das pädagogische Konzept der Friedenserziehung bezieht sich meist auf die Bildung von Kindern und Jugendlichen. Dabei findet Bildungsarbeit zum Frieden natürlich auch mit Erwachsenen statt, vor allem, da das Wissen über die Entstehung von Konflikten oder das Erlernen von Fähigkeiten zur gewaltfreien Konfliktlösung meist nicht Teil der Schulbildung sind. Deshalb möchte ich in meiner Arbeit den englischen Begriff der *peace education* oder dessen direkte deutsche Übersetzung „Friedensbildung“ verwenden, da der Begriff der „Erziehung“ eine hierarchische Struktur von Erzieher und zu Erziehendem mit einschließt, welche einerseits in der Erwachsenenbildung in dieser Form nicht vorhanden ist, und andererseits in der Bildungsarbeit des SCI bewusst vermieden wird (mehr dazu siehe unten).

Der Friedensbildung liegt die Annahme zugrunde, dass Frieden nicht etwas ist, das einfach da ist, sondern dass daran auch in so genannten Friedenszeiten ständig gearbeitet werden muss (vgl. Grasse/Gruber/Gugel 2008: 7). Zentrale Inhalte sind die Bildung zur Gewaltfreiheit, die Weitergabe von Kenntnissen und Informationen über Krieg und Konflikte, die Fähigkeit, Konfliktpotentiale erkennen und positiv bearbeiten zu können (das bedeutet auch, zu lernen, mit Konflikten zu leben), die Entwicklung eines Bewusstseins für bestehende Machtverhältnisse, zu lernen, Systeme, Verhältnisse, Aktionen und Aussagen kritisch zu hinterfragen und wenn notwendig „ungehorsam“ zu handeln, sowie die Bereitschaft, selbstkritisch zu sein und eigene Verhaltensweisen zu ändern, um in weiterer Folge etwas in der Gesellschaft zu ändern (Grasse/Gruber/Gugel 2008: 9 f.). Diese Bildung zum Frieden solle sich aber nicht nur auf das Erlernen

gewaltloser Formen der Konfliktlösung konzentrieren, sondern „Frieden“ auch immer mit Gerechtigkeit, Rechtsstaatlichkeit und Freiheit in Zusammenhang bringen, meint Karlheinz Koppe (Koppe 1996: 302). Dieser Meinung ist auch Johan Galtung (Galtung 1983: 283). Er plädiert für eine Bildung zum Frieden, die zeigt, was Frieden sein kann und die eine Vision darstellt, auf die man hinarbeiten kann, auch wenn das bedeutet, dass einige Elemente dieser Vision etwas Utopisches haben. Bildung zum Frieden sollte auch im alltäglichen Leben anwendbar sein, und eine Gesellschaft sollte den Menschen die Möglichkeit geben, aktiv etwas für den Frieden zu tun und nicht bloß TeilnehmerInnen im Krieg zu sein (als Täter oder als Opfer). Galtung plädiert dafür, wegzukommen von der herrschenden Asymmetrie zwischen dem Krieg, in dem man aktiv sein und etwas erreichen kann, für das man belohnt wird, auf der einen und dem Frieden als etwas Passivem, als Zeit, in der nichts passiert, auf der anderen Seite (Galtung 1983: 286): Frieden könne nur attraktiv sein, wenn er mit Aktionen verbunden ist. Damit in Verbindung steht auch, dass internationaler Frieden auch eine lokale Angelegenheit ist (Galtung 1983: 285).

Bildung ist sicher nicht der einzige Aspekt, der notwendig ist, um eine friedlichere Gesellschaft zu schaffen, doch auch Federico Mayor Zaragoza, der ehemalige Generalsekretär der UNESCO, betont deren grundlegende Bedeutung für die Förderung von friedenskulturellem Wissen, Werten, Einstellungen und Kreativität (Mayor Zaragoza 2010: 31). Ein entscheidender Aspekt von Bildung sei auch, die Realität wahrzunehmen, um zu erkennen, was man verändern möchte und wie das möglich sein kann. Gleichzeitig sei es wichtig, nicht *für* eine bestimmte Personengruppe zu arbeiten, sondern *mit* ihnen: „[...] we must combine global vision, efficient action and adopt an attitude of awareness, so that our aid and company are worthy of this voluntary dedication.“ (Mayor Zaragoza 2010: 33) Mayor Zaragoza sieht also Solidarität als einen entscheidenden Anteil von Friedensarbeit. Er meint, die Menschen und Gesellschaften sollen sich bereit machen für den Frieden, wobei er einige Punkte herausarbeitet, die alle gesellschaftlichen Ebenen – von der individuellen bis zur globalen – mit einbeziehen: die Vermeidung von Gewalt auf allen Ebenen, demokratische Partizipation, die Schaffung eines Marktes, der nach „universellen ethischen Prinzipien“ (ebd.) ausgerichtet ist, und die Beseitigung des Hungers auf der Welt sind nur einige dieser Punkte. Es sei möglich, diese Ziele zu erreichen, da die Kosten für den Frieden viel geringer seien als die Kosten für den Krieg und da der entscheidende Aspekt für die Schaffung einer Kultur des Friedens eben zuerst einmal Bewusstseinsbildung sei. Die Mobilisierung der Zivilgesellschaft für eine Arbeit

auf all diesen Ebenen sei heute aufgrund moderner Kommunikationstechnologien möglich, die einen freien Austausch zwischen einer Vielzahl von Menschen dieser Welt erlauben würden (Mayor Zaragoza 2010: 35).

Keith Suter betont auch die Bedeutung der Friedensbildung für die Arbeit von Friedensorganisationen. Denn

[...] there is a need for widespread peace education to be conducted throughout schools so that there is a common understanding of the conceptual issues of peace. This will help create a culture of peace throughout a country and provide future members for peace organizations. Peace education will help people to have a better understanding of the importance of civil society, the work of peace organizations, and the urgency of personal commitment. (Suter 2008: 1521)

So kann Friedensbildung die Arbeit von Friedensorganisationen stärken.

4.4 Friedensbewegungen und Friedensorganisationen als Träger einer Kultur des Friedens

Eine weitere Dimension von Friedenskonzepten ist auch die Frage, wer verantwortlich für die Herstellung des Friedens ist bzw. wer die Träger einer Kultur des Friedens sein sollen. Johan Galtung meint dazu, dass im Grunde genommen jeder Träger von Friedensstrategien sein kann und dass sowohl staatliche als auch nicht-staatliche Akteure, sowohl Eliten als auch Nicht-Eliten und auch transnationale Unternehmen in diese einbezogen sein sollten (Galtung 1998: 27). Wie oben beschrieben, ist auch das Konzept der Kultur des Friedens grundsätzlich auf alle gesellschaftlichen Ebenen ausgerichtet, das bedeutet, dass sowohl auf der individuellen, wie auch auf der staatlichen und internationalen Ebene Akteure für den Frieden eintreten sollten. In dieser Arbeit möchte ich mich auf die Arbeit einer internationalen Nichtregierungsorganisation beziehen, die ihre Tätigkeiten als Beitrag zu einer Kultur des Friedens sieht. Dabei spricht sie vor allem Individuen an und führt auf dieser Ebene Friedensbildung durch.

Für Elise Boulding haben Friedensbewegungen eine wichtige Funktion für die Etablierung von Friedenskulturen. Sie existieren als Inseln des Friedens innerhalb von Gesellschaften, die Gewalt und Krieg akzeptieren und ihre Aktivitäten zielen darauf ab, friedliches Verhalten zu lehren und propagieren, sowie Strukturen zu stärken, innerhalb derer ein solches Verhalten möglich ist (Boulding 2008: 1465):

These activities are carried on in the conviction that war is a cultural invention, one that can be replaced by another set of cultural inventions that will make it possible for humans to live in a condition of dynamic and adventurous peace with other humans and the Earth. (ebd.)

Friedensbewegungen und -organisationen können in zwei grobe Kategorien eingeteilt werden (Benford/Taylor 2008: 1499 f.). Auf der einen Seite gibt es solche, die sich gegen einen bestimmten kriegerischen Konflikt richten und daher eher reaktiv agieren und von einer negativen Friedensdefinition ausgehen, also das Ende des Krieges zum Ziel haben. Auf der anderen Seite gibt es Bewegungen, die sich für die Errichtung von Systemen sozialer Kooperation, Gewaltfreiheit und nicht-ausbeuterischer Beziehungen einerseits zwischen Menschen und andererseits zwischen Menschen und der Umwelt einsetzen. Solche Bewegungen oder Organisationen gehen davon aus, dass Frieden mehr ist als die Abwesenheit von Krieg, arbeiten also mit einer positiven Friedensdefinition, und agieren meist proaktiv. Dabei ist auch zu beachten, dass Friedensbewegungen und -organisationen wie alle anderen sozialen Strömungen und Strukturen bestimmten Veränderungen unterworfen sein können was ihre Handlungsfelder und Ausrichtungen betrifft (Benford/Taylor 2008: 1500 f.). In Zeiten eines Konfliktes oder von politischen Spannungen tendieren Bewegungen und Organisationen eher dazu, sich auf die aktuelle Notwendigkeit zu beziehen, diese zu entschärfen. Nach dem Ende eines Krieges oder Konfliktes gibt es meist mehr friedensbildende Aktivitäten, also solche, die auf positiven Frieden hinarbeiten und Konzepte anbieten und Diskussionen anregen, wie eine dauerhaft friedlichere Gesellschaft geschaffen werden kann. Der allgemeine gesellschaftliche (und eventuell politische) Rückhalt für solche AktivistInnen ist jedoch meist nur von kurzer Dauer, da deren Bestrebungen oft als unrealistisch, utopisch und naiv abgetan werden (Benford/Taylor 2008: 1501).

Friedensorganisationen unterscheiden sich zwar in den Friedenskonzepten, mit denen sie arbeiten und in den Aktivitäten, die sie durchführen, doch ist ein gemeinsames Merkmal, dass sie daran glauben, dass Frieden grundsätzlich möglich ist (Suter 2008: 1514). Keith Suter fasst fünf Elemente zusammen, die allen Friedensorganisationen gemein sind (ebd.): 1. Optimismus: der Glaube daran, dass es möglich ist, auf eine bessere Welt(-Gesellschaft) hinzuarbeiten. 2. Aktivismus: der Glaube daran, dass es besser ist etwas zu tun, als die Dinge einfach geschehen zu lassen. 3. Volksnähe: der Glaube daran, dass alle BürgerInnen an politischen Entscheidungen teilhaben sollten. 4. eine holistische Vision: der Glaube an die Verbundenheit von gesellschaftlichen und sozialen Phänomenen und dass einzelne Komponenten die anderen beeinflussen. 5. der Glaube daran, dass die Aktivitäten des Individuums etwas verändern können.

Für viele Friedensorganisationen ist es wichtig, selbst zu versuchen, ein Vorbild einer

friedlichen Gemeinschaft zu sein und die Werte, die sie propagieren, in ihrer Organisationsstruktur umzusetzen (Suter 2008: 1517).

Friedensorganisationen ermöglichen ihren AktivistInnen, für etwas zu arbeiten, das größer ist als sie selbst. Eine Motivation dafür ist, dass sie daran glauben, dass eine bessere Welt tatsächlich möglich ist und dass sie daran mitarbeiten können, diese zu gestalten (ebd.). Für sie scheint es besser zu sein, zu versuchen, etwas Großes zu erreichen, als nichts zu tun, auch auf die Gefahr hin, dass sie scheitern können: „But the mere act of working for a more peaceful world is in itself enervating.“ (ebd.).

Dadurch, dass es ihre Intention ist, aktiv auf eine friedlichere Gesellschaft hinzuarbeiten – oft durch die Propagierung von Gewaltfreiheit – haben Friedensbewegungen und Friedensorganisationen zur Entwicklung eines positiven Friedenskonzepts beigetragen: „Understanding peace as nonviolent social change for justice, rather than only as the absence of war, underlies the now common analytical distinction between positive and negative peace.“ (Chatfield 2001: 11145).

Eine grundsätzliche Kritik an Friedensorganisationen ist der Zweifel an deren Effektivität. Das liegt einerseits daran, dass es schwierig ist, die Effektivität von Friedensarbeit zu messen, weil deren Folgen (die z.B. aus Maßnahmen zur Bewusstseinsbildung resultieren) sich meist nicht unmittelbar und statistisch erfassen lassen (vgl. Suter 2008: 1517 f.). Andererseits verfügen Organisationen wie der SCI, die hauptsächlich mit Freiwilligen arbeiten, nicht über die Arbeitsleistung etwa einer Behörde oder eine Firma. Dadurch ist die Koordination mancher Arbeitsabläufe manchmal schwierig bzw. mangelt es durch die verschiedenen Aktivitäten in den verschiedenen Zweigen der Organisation teilweise an einer effektiven Kommunikation (Interview 6, 16.2.2011). Hinsichtlich ihrer Friedensarbeit bedeutet das für viele Organisationen natürlich auch, dass sie im Vergleich zu anderen, vor allem politischen und ökonomischen Akteuren weniger effektiv sein können. Daher wäre es falsch, zu viel von der Arbeit von Nichtregierungsorganisationen zu verlangen bzw. von diesen zu erwarten, dass sie alleine in der Lage sind, eine friedliche Gesellschaft herzustellen – auch ohne politischen und ökonomischen Rückhalt (Suter 2008: 1519). Dazu kommt, dass die Kräfte, die gegen den Frieden, also für den Krieg arbeiten, besser organisiert sind und über mehr ökonomischen Spielraum verfügen als solche, die sich für den Frieden einsetzen (ebd.). Gleichzeitig arbeiten Friedensorganisationen wie der SCI natürlich mit anderen Werten wie z.B. Gewaltfreiheit und versuchen diese auch in der

eigenen Struktur zur Geltung zu bringen. Würden diese Organisationen zu hierarchisch geführt und die Aktivitäten der einzelnen Mitglieder zu sehr von einer übergeordneten Instanz kontrolliert oder beeinflusst werden, würde die Kreativität und Motivation der freiwilligen AktivistInnen stark darunter leiden (ebd.).

Im folgenden Kapitel möchte ich näher auf die Funktion von Organisationen als Träger einer Kultur des Friedens eingehen, und zwar am Beispiel des Service Civil International (SCI), einer über 90-jährigen internationalen Freiwilligen- und Friedensorganisation. Der SCI führt Friedensarbeit vor allem durch Freiwilligenprojekte durch und hat in den letzten Jahren einen vermehrten Schwerpunkt auf Friedensbildung gelegt. Zentral für diese Bildungsarbeit innerhalb des SCI sind die so genannten Peace Messenger. Anhand der Untersuchung der Motivationen der aktiven Freiwilligen im Rahmen dieses Netzwerks, sowie der Friedensdefinitionen mit denen diese arbeiten und der Aktivitäten, die sie durchführen, möchte ich die Möglichkeiten beschreiben, die das Konzept der Friedenskultur, und als Teil davon der Friedensbildung, für die Friedensarbeit einer internationalen Freiwilligenorganisation eröffnet.

5 Der SCI (Service Civil International)

Der SCI (Service Civil International) wurde im Jahr 1920 gegründet und ist heute eine der größten Freiwilligenorganisationen weltweit. Seine Hauptaktivität ist die Organisation von internationalen Freiwilligenprojekten, so genannten „Workcamps“. Ziel des SCI ist es, dabei zu helfen, „[to] break down barriers and prejudices between people of different social, cultural and national backgrounds and [to] promote a culture of peace.“ (NMW Toolkit¹³ 2011: 5).

5.1 Grundsätze und Ziele

Der SCI versteht sich selbst als Friedensorganisation und möchte so zu einer Kultur des Friedens beitragen. „Frieden“ beinhaltet für den SCI auch soziale Gerechtigkeit, nachhaltige Entwicklung und das Leben in gegenseitigem Respekt und ohne auf Gewalt in jeglicher Form zur Konfliktlösung zurückzugreifen (www.sciint.org¹⁴). Er bezieht sich dabei auf folgende Grundsätze (www.sciint.org¹⁵):

- Freiwilligenarbeit:

Darunter versteht der SCI Arbeit, die keine materielle Belohnung verlangt und die der Zivilgesellschaft nützt. Diese wird als Methode zur Veränderung sozialer Realität gesehen. Freiwilligenarbeit soll aber nicht in Konkurrenz zu bezahlter Arbeit stehen.

- Gewaltlosigkeit:

Gewaltlosigkeit ist zentral für den SCI, sowohl als Prinzip, über das auf einer theoretischen Ebene diskutiert wird als auch als angewandte Methode in den Projekten des SCI.

- Beachtung der Menschenrechte

- Internationale Solidarität

- Respekt für die Umwelt:

Ein Teil der Freiwilligenprojekte, die der SCI durchführt, bezieht sich auf Umweltthemen. Respekt für die Umwelt wird ebenso als Teil von Frieden gesehen wie der Respekt anderen Menschen gegenüber.

- Inklusion:

Der SCI ist offen für alle Menschen, die seine Ziele teilen, ohne Hinblick auf deren Geschlecht, Hautfarbe, Religion, Nationalität, sozialen Status, politische Einstellung oder auf jeglichen anderen möglichen Grund für Diskriminierung.

¹³ No More War: Study Part Toolkit 2011

¹⁴ <http://www.sciint.org/learn-about-sci/our-mission-and-vision>, 14.3.2012

¹⁵ ebd.

- Empowerment:

Es sollen den Freiwilligen Mittel gegeben werden, mit Hilfe derer sie die sozialen, kulturellen und ökonomischen Strukturen, die ihr Leben auf allen Ebenen bestimmen, verstehen und wenn nötig transformieren können. Diese Mittel sind Wissen und praktische Methoden.

- Kooperation:

Hiermit ist sowohl die Kooperation mit lokalen Gemeinschaften, als auch mit anderen lokalen, sowie nationalen und internationalen Akteuren gemeint, um das positive Potential der Zivilgesellschaft zu stärken.

Kooperationspartner sind meistens Non-Profit-Organisationen, Vereine, sowie Akteure, die in den lokalen Gemeinschaften, in denen die Freiwilligenprojekte stattfinden, aktiv sind. Es gibt auch sehr enge Kooperationen mit den so genannten Partnerorganisationen. Das sind Organisationen, zu denen der SCI Freiwillige schickt und umgekehrt, oder mit denen er Seminare organisiert oder Informationen austauscht. Der SCI arbeitet normalerweise in jenen Ländern mit Partnerorganisationen, in denen es keinen offiziellen SCI-Zweig gibt. (PM Handbook¹⁶ 2009: 11 f.)

5.2 Geschichte und Hintergrund

5.2.1 Pierre Ceresole

Die Wurzeln des SCI sind antimilitaristisch. Gegründet wurde die Organisation vom Schweizer Pazifisten Pierre Ceresole, der nach dem Ersten Weltkrieg das erste SCI-Workcamp nahe der deutsch-französischen Grenze organisierte.

Ceresole wurde 1879 in Lausanne geboren. Er studierte höhere Mathematik und Philosophie in Zürich, München und Göttingen (Monastier 1950: 8). Ab 1910 war er länger auf Reisen in Nordamerika, auf Hawaii und Japan, auf denen er sich seinen Unterhalt als Gelegenheitsarbeiter und Lehrer verdiente.

Ceresole war Pazifist und seine Überzeugungen gründeten auf seinen religiösen Ansichten. So empfand er es als zutiefst unchristlich, den Staat höher zu bewerten als die moralischen Verpflichtungen, die sich aus der Religion ergeben würden (NMW Toolkit 2011: 9). Während des Ersten Weltkrieges richtete er sich gegen den Patriotismus, in dessen Namen der Krieg geführt wurde. Er war davon überzeugt, dass Patriotismus und Militarismus mit dem Christentum unvereinbar wären und verurteilte deren Unterstützung durch die Kirche:

¹⁶ Peace Messenger Handbook 2009

[...] die christliche Bruderschaft ist unvereinbar mit dem Morde, den der Staat ausschließlich in seinem eigenen engherzigen Interesse befiehlt, und auch mit der wirtschaftlichen Versklavung des Nächsten, ob diese nun auf direktem oder indirektem Wege geschehe. Wie wichtig es auch sei, daß wir uns von Mord und Diebstahl freimachen, heute müssen wir uns in erster Linie mit der Personifikation der Lüge in der Form des Militarismus befassen.

(Appell Ceresoles während eines Gottesdienstes in der Französischen Kirche in Zürich, November 1917, zit. nach Monastier 1950: 13)

Er selbst war aus gesundheitlichen Gründen vom Kriegsdienst befreit, weigerte sich jedoch ab 1916 bis zu seinem Lebensende 1945 jede Art von Kriegs- oder Militärsteuer zu zahlen, was mehrere Gefängnisstrafen zur Folge hatte (Monastier 1950: 11; NMW Toolkit 2011: 9). Gleichzeitig war er der Auffassung, dass es wichtig sei, sich nicht bloß gegen den Krieg zu stellen, sondern diesem eine positive Alternative entgegenzusetzen. Dafür schlug er gemeinsam mit anderen Schweizer Pazifisten einen ersatzweisen freiwilligen zivilen Dienst vor, welcher allerdings nicht nur auf wehrpflichtige Männer bezogen sein, sondern alle Männer und Frauen einbeziehen sollte, die sich daran beteiligen möchten. Dieser zivile Dienst sollte über Landesgrenzen hinweg mit Menschen aus unterschiedlichen Ländern stattfinden (Monastier 1950: 15).

Auch während des Zweiten Weltkriegs setzte Pierre Ceresole seinen Widerstand fort, z.B. reiste er einmal zu Fuß ohne Pass und Ausweis in Hitlerdeutschland ein, um dort verbotene Bücher zu verbreiten. Er wurde von der Gestapo festgenommen, dann aber wieder freigelassen (Monastier 1950: 19 f.). Wegen seines offenen Widerstands gegen Zensur und Kriegspolitik verbrachte er in seinen letzten Lebensjahren viel Zeit im Gefängnis (NMW Toolkit 2011: 12). Er starb im Oktober 1945.

5.2.2 Die ersten Workcamps – „deeds not words“

Mit Unterstützung der Quäker-Gemeinschaft, der er selbst später beitrug, organisierte Pierre Ceresole gemeinsam mit gleichgesinnten Pazifisten 1920/21 das erste „Workcamp“ in Esnes-en-Argonne bei Verdun an der deutsch-französischen Grenze, einem durch den Ersten Weltkrieg zerstörten Dorf (siehe Monastier 1950: 16; www.sciint.org¹⁷; NMW Toolkit 2011: 9): eine Gruppe von Schweizern, Deutschen, Niederländern und Briten half der Bevölkerung dabei, Felder zu entminen, Ruinen aufzuräumen und provisorische Unterkünfte zu bauen (Monastier 1950: 16).

In den darauf folgenden Jahren setzte Ceresole diese Art der Arbeit in der Schweiz, und schließlich auch in anderen Ländern fort, wobei die Zahl der Freiwilligen stetig wuchs (1928 waren an Aufräumarbeiten in Liechtenstein nach einer Überschwemmung des

¹⁷ <http://www.sciint.org/learn-about-sci/155>, 14.3.2012

Rheins 700 Freiwillige aus 17 Ländern beteiligt) (Monastier 1950: 17). Ceresole wollte damit auch die politische Kampagne bestärken, die für die Schaffung eines Wehersatzdienstes in der Schweiz eintrat (www.sciint.org¹⁸).

Von 1934 bis 1937 fand ein Workcamp in einer von einem schweren Erdbeben betroffenen Region in Indien statt. Zu dieser Zeit traf Ceresole Mahatma Gandhi. Viele der Engagierten griffen die Idee Ceresoles auf und organisierten selbst Freiwilligenprojekte (Monastier 1950: 19).

Die ersten Workcamps waren nach einer militärischen Struktur organisiert und es gab eine geschlechtliche Arbeitsteilung. Ceresoles Vision war es, die persönlichen und materiellen Ressourcen, die sonst in den Krieg fließen, für friedliche Zwecke zu nutzen (NMW Toolkit 2011: 9). Gleichzeitig ging es ihm um den Aufbau von Vertrauen zwischen Menschen verschiedener Länder – er wollte zeigen, dass Menschen aus im Krieg verfeindeten Ländern gemeinsam leben und arbeiten und die Feinde von gestern heute Freunde sein können (NMW Toolkit 2011: 9). Im Gegensatz zu ewigen Diskussionen über die Notwendigkeit des Friedens wollten die Freiwilligen etwas unternehmen und dem Krieg aktiv eine positive Alternative entgegensetzen. Das Motto des SCI war deshalb zu dieser Zeit „Taten statt Worte“ („deeds not words“) (NMW Toolkit 2011: 13).

Für Ceresole hatte der Internationale Zivildienst das Potential, ein neues Modell für internationale Kooperation zu werden. Seines Erachtens nach würde dieser die Sicherheit auf nationaler wie internationaler Ebene effizienter sichern als dies mit Waffen möglich sei. Zu den Workcamps des SCI waren (und sind immer noch) Menschen aller religiösen, politischen und sozialen Hintergründe eingeladen (NMW Toolkit 2011: 10). Der Gedanke dahinter war, dass Friede gesichert werden kann, wenn Menschen aus unterschiedlichen Ländern einander kennen lernen, zusammenarbeiten, und gemeinsam sinnvolle Freiwilligenarbeit leisten, denn Menschen würden nicht gegen ein Land Krieg führen, dessen BewohnerInnen sie kennen. Eine grundlegende Annahme des SCI war also von Anfang an, dass interkultureller Austausch eine friedenssichernde Maßnahme darstellt. Dieser Gedanke ist auch heute noch zentral für die Arbeit des SCI.

5.2.3 Weitere Entwicklung und der SCI heute – „deeds and words“

Im Laufe der Zeit veränderten sich die Workcamps. Die militärische Struktur nahm immer mehr ab und die Arbeitsteilung zwischen Männern und Frauen wurde zunehmend aufgehoben. In den 1960er Jahren nahm für die Freiwilligen vor dem Hintergrund aktueller

¹⁸ <http://www.sciint.org/learn-about-sci/155>, 14.3.2012

Konflikte und der Entstehung von Antikriegsbewegungen die Bedeutung von theoretischen Auseinandersetzungen und Diskussionen – etwa über die Bedeutung struktureller Gewalt – zu. Das Motto des SCI wurde deshalb geändert und lautet seitdem „Taten *und* Worte“ („deeds and words“) (NMW Toolkit 2011: 13).

Wie in den Workcamps gearbeitet wird und mit welchen Themen sie sich vorrangig befassen ist unterschiedlich und unterlag im Laufe der Zeit auch einigen Veränderungen. Standen etwa anfangs meist soziale Themen im Vordergrund (z.B. Aufbauarbeiten, Unterstützung bei Projekten mit sozial benachteiligten Menschen, etc.), stieg mit der Zeit auch die Bedeutung anderer Themen wie dem Umweltschutz (vgl. Stiglechner 2009: 37). Die Inhalte der Workcamps stehen auch in Zusammenhang mit Themen, die zu der Zeit gerade gesellschaftlich relevant sind (vgl. Ell 2002: 204).

Inzwischen ist der SCI eine internationale Organisation mit Zweigen in 45 Ländern und Partnerorganisationen auf allen Kontinenten (www.sciint.org¹⁹). Es trifft die Definition einer Internationalen Nicht-Regierungsorganisation auf ihn zu: „These are nonstate, nonprofit, formal organizations that operate in more than one country to achieve common objectives.“ (Benford/ Taylor 2008: 1508)

Jährlich finden über 700 Workcamps weltweit statt. Aufgrund dieser Vielzahl sind auch deren Themen und Einsatzgebiete sehr unterschiedlich und reichen von Aufbauarbeiten, über soziale und ökologische Arbeit, Tätigkeiten im Zuge von Kunst- und Kulturprojekten hin zu Friedens- und Antirassismuserbeit (www.sci.or.at²⁰). Es gibt Kurz- und Langzeit-Einsätze, wobei die Kurzzeit-Projekte die große Mehrheit der Aktivitäten ausmachen. Diese Workcamps dauern in der Regel zwei bis vier Wochen. Dabei ist wichtig zu ergänzen, dass die Workcamps des SCI nicht nur in den „Ländern des Südens“ gehalten werden und vorrangig Personen aus den „Ländern des Nordens“ daran teilnehmen, sondern die Workcamps finden weltweit statt, die meisten von ihnen in Europa und Asien. Das bedeutet, das Ziel der Workcamps ist nicht eine Art von „Entwicklungshilfe“. Zwar geht es um den lokalen Kontext, jedoch sind die meisten TeilnehmerInnen selbst aus Ländern, welche nicht so weit von diesem entfernt sind, z.B. nehmen an Workcamps in Europa auch hauptsächlich EuropäerInnen teil, an Workcamps in Asien hauptsächlich AsiatInnen, wenn diese auch aus verschiedenen Ländern kommen.

¹⁹ <http://www.sciint.org/learn-about-sci/155>, 14.3.2012

²⁰ http://www.sci.or.at/cms/index.php?option=com_content&view=article&id=12&Itemid=13, 23.3.2012

Heute ist – gemäß dem Motto „deeds and words“ – in jedem Workcamp neben der physischen Arbeit ein so genannter „Study Part“ vorgesehen. Dabei wird ein (meist kleiner) Teil der Arbeitszeit dazu genutzt, einen Austausch über für das jeweilige Workcamp relevante Themen zu führen, z.B. kann sich auf einem Workcamp, in dem die Freiwilligen Arbeit auf einem Biobauernhof durchführen, der Study Part mit ökologischen Themen auseinandersetzen.

Der SCI versteht es als Teil seiner Friedensarbeit, dass Menschen mit unterschiedlichen Hintergründen gemeinsam leben und arbeiten und Heterogenität innerhalb einer Freiwilligengruppe wird als Ressource aufgefasst. Deshalb stehen die Workcamps für alle offen, die daran teilnehmen möchten, nur müssen die Freiwilligen mindestens 16 (bei Projekten im eigenen Land) bzw. 18 (bei Projekten im Ausland) Jahre alt sein. Nach oben hin gibt es keine Altersgrenze. Personen mit Behinderungen sind ebenso willkommen, obwohl diese nicht an allen Workcamps teilnehmen können. Besondere Kenntnisse oder Fähigkeiten sind normalerweise nicht notwendig (siehe www.sci.or.at²¹).

5.3 Struktur

Die Organisation des SCI basiert auf Freiwilligenarbeit (www.sciint.org²²). In den ersten Jahrzehnten wurden die Workcamps ohne bestimmte formale Struktur organisiert. Diese entwickelte sich nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, als in immer mehr Ländern Workcamps veranstaltet wurden. Es wurde eine internationale Struktur geschaffen und ein internationales Sekretariat in Paris eingerichtet (heute befindet es sich in Antwerpen). In den 1960er Jahren gab es bereits so viele Workcamps und nationale Zweige des SCI, dass regionale Strukturen zur Koordination in Afrika, Asien und Europa eingerichtet wurden (www.sciint.org²³). Diese internationale Struktur ermöglicht die Koordination zwischen den Zweigen und Arbeitsgruppen (siehe unten) und die Durchführung internationaler Aktivitäten (www.sciint.org²⁴).

Obwohl es heute SCI-Zweige auf allen Kontinenten gibt, befinden sich die meisten in Europa und Asien (www.sciint.org²⁵). Die meisten Projekte werden von den einzelnen Zweigen im eigenen Land in Kooperation mit lokalen Partnern und Gemeinden organisiert. Auch die Organisation und Koordination der Projekte findet im Großteil der Fälle in Freiwilligenarbeit statt, d.h. dass viele Zweige über keine bezahlten Arbeitskräfte verfügen.

²¹ http://www.sci.or.at/cms/index.php?option=com_content&view=article&id=12&Itemid=13, 23.3.2012

²² <http://www.sciint.org/learn-about-sci/our-structure>, 14.3.2012

²³ <http://www.sciint.org/learn-about-sci/155>, 14.3.2012

²⁴ <http://www.sciint.org/learn-about-sci/our-structure>, 14.3.2012

²⁵ <http://www.sciint.org/learn-about-sci/our-structure>, 14.3.2012

Die Größe der Zweige und die Anzahl der Workcamps ist von Land zu Land unterschiedlich. Der österreichische SCI-Zweig beispielsweise besteht aus wenigen Freiwilligen und organisierte im Jahr 2011 sieben Workcamps.

Auf internationaler Ebene gibt es verschiedene Arbeitsgruppen, die aus SCI-Zweigen und Partnerorganisationen bestehen und die entweder einen thematischen oder geographischen Fokus haben (www.sciint.org²⁶). Partnerorganisationen sind Organisationen, die zwar keine SCI-Zweige sind, aber die gleichen Werte vertreten, Freiwillige zu SCI-Projekten schicken und umgekehrt und auch sonst eng mit ihm kooperieren. Es gibt eine große Zahl an Partnerorganisationen, vor allem in jenen Ländern, in denen keine eigenen Zweige bestehen (PM Handbook 2009: 11 f.).

Jährlich findet ein Treffen von Delegierten aller Zweige des SCI statt, das so genannte „International Committee Meeting“ (ICM). Dort werden internationale Angelegenheiten besprochen, wie die strategischen Pläne für die Zukunft oder Finanzielles. Auf diesem Treffen wird auch das Internationale Exekutivkomitee (International Executive Committee – ICE) gewählt, welches für die internationale Koordination des SCI zuständig ist und aus PräsidentIn, Vize-PräsidentIn, Kassier und allgemeinen Mitgliedern besteht (PM Handbook 2009: 12). Diese führen ihre Arbeit wie der Großteil der SCI-AktivistInnen unbezahlt durch.

5.4 Friedensarbeit des SCI

Die meisten Formen von Gewalt finden laut Johan Galtung dort statt, wo Trennlinien zwischen den Menschen gezogen werden – zwischen verschiedenen Gruppen, Generationen, Geschlechtern, Klassen, oder dergleichen. Durch jede dieser Grenzen würden zumindest zwei Kategorien entstehen: das Selbst und das Andere, welches angegriffen werden kann oder angreift (Galtung 2001: 11134). In der Arbeit an einer Friedenskultur ist es deshalb sinnvoll, gerade an diesen Grenzen anzusetzen und einen gewaltlosen Umgang mit Konflikten mit diesem „Anderen“ zu finden. Dies ist die Sphäre, an der die Friedensarbeit des SCI ansetzt.

Dieser versteht die von ihm organisierten Workcamps grundsätzlich als Friedensprojekte. Das bedeutet, die Kernelemente der Friedensarbeit des SCI sind Freiwilligenarbeit, interkulturelle Kommunikation und Solidarität, und die gemeinsame Arbeit auf lokaler Ebene für und mit lokalen Gemeinschaften und Gruppen.

Zusätzlich wurde in den letzten Jahren die theoretische Auseinandersetzung mit

²⁶ <http://www.sciint.org/learn-about-sci/our-structure>, 14.3.2012

Friedenthemen forciert, da durch die hohe Zahl und die unterschiedliche thematische Ausrichtung der Workcamps die Identität des SCI als Friedensorganisation für viele Freiwillige nicht klar ersichtlich ist. Konkret geschieht dies durch Seminare und Workshops zum Thema Frieden oder zu verschiedenen Aspekten dieses Themas. In dem strategischen Plan des SCI für die Jahre 2004 bis 2009 wird dieser Fokus auf Friedensarbeit klar herausgearbeitet und das Ziel beschrieben, die Qualität und Quantität der Bildungsarbeit zum Thema Frieden innerhalb des SCI zu erhöhen (SCI's Strategic Plan 2004–2009²⁷). Dies soll vor allem durch zusätzliche Workshops zum Thema innerhalb der Workcamps passieren (vgl. spaceforpeace.net²⁸). Friedensbildung (*peace education*) wird vom SCI als Lernen *über* und *für* den Frieden definiert (www.spaceforpeace.net²⁹). Diese soll dazu beitragen, die Schaffung einer Kultur des Friedens zu fördern, was ein Hauptanliegen des SCI darstellt (www.sciint.org³⁰). In diesem Zeitraum wurden die Aktivitäten des so genannten „Peace Messenger Programme“, mit dem ich mich in dieser Arbeit auseinandersetze, revitalisiert und intensiviert.

Bezugnehmend auf die in Kapitel 3.4 beschriebenen Charakteristika von Friedensorganisationen, ist der SCI jener Kategorie von Organisationen zuzuordnen, die daran arbeitet, Projekte umzusetzen, die proaktiv sind und friedensbildend wirken. Gerade in einer Organisation wie dem SCI, der ein sehr breites Spektrum an Aktivitäten durchführt, gab und gibt es jedoch auch Zeiten größeren oder kleineren Engagements, und Aktivitäten die sich eher auf einen konkreten Konflikt bzw. ein konkretes Bedürfnis beziehen und solche, die darauf ausgerichtet sind, allgemeinere friedensrelevante Arbeiten durchzuführen. Dabei ist zu beachten, dass die unterschiedlichen Zweige des SCI oft sehr unabhängig voneinander arbeiten und daher je nach der im jeweiligen Land gegebenen politischen und sozialen Situation auf verschiedene Bedürfnisse reagieren und Projekte mit unterschiedlichen Schwerpunkten durchführen. Dabei ist auch immer relevant, in welcher politischen Situation sich das Land bzw. die AktivistInnen befinden und die Projekte sind immer auch abhängig davon, für welche Aktivitäten Fördermöglichkeiten bestehen. Gleichzeitig stehen in Ländern, wo ein großer Teil der Bevölkerung arm ist, andere Aktivitäten im Vordergrund als in solchen, wo dies nicht der Fall ist (vgl. Benford/Taylor 2008: 1512 f.).

²⁷ <http://www.spaceforpeace.net/download.php?f=8e54a03f4981fcf8196f5e98dede272b>, 10.3.2009

²⁸ <http://www.spaceforpeace.net/pe.phtml>, 14.3.2012

²⁹ <http://www.spaceforpeace.net/pe.phtml>, 14.3.2012

³⁰ <http://www.sciint.org/learn-about-sci/155>, 14.3.2012

Die erwähnten fünf gemeinsamen Elemente von Friedensorganisationen treffen auch auf die Auffassungen des SCI zu: 1. der Glaube daran, dass es möglich ist, auf eine bessere Welt(-Gesellschaft) hinzuarbeiten. 2. der Glaube daran, dass es besser ist etwas zu tun, als die Dinge einfach geschehen zu lassen. 3. der Glaube daran, dass alle BürgerInnen an politischen Entscheidungen teilhaben sollten. 4. der Glaube an die Verbundenheit von gesellschaftlichen und sozialen Phänomenen und dass diese einander beeinflussen. 5. der Glaube daran, dass die Aktivitäten des Individuums etwas verändern können. Wie viele Friedensorganisationen versucht auch der SCI, selbst Vorbild einer friedlicheren Gesellschaft zu sein. Dies trifft vor allem auf die Arbeit der Peace Messenger zu. Zentral für die Arbeit im Rahmen des SCI sind die offenen Partizipationsräume, die den Freiwilligen zur Verfügung stehen. Dies bedeutet nicht nur, dass die Freiwilligen die eigenen Fähigkeiten und Interessen in die Arbeit als Peace Messenger einbringen können, sondern vor allem auch, dass sie, wenn sie es möchten, aktiv an Entscheidungsprozessen beteiligt sind. Diese offene, integrierende Organisationsstruktur ist meiner Ansicht nach ein wichtiger Grund für die hohe Motivation vieler Freiwilliger. Tatsächlich propagieren diese nicht nur Gewaltlosigkeit, sondern es ist ein zentraler Bestandteil ihrer Arbeit, sich auch auf einer theoretischen Ebene damit auseinander zu setzen. Dabei wird immer versucht, die persönlichen Gedanken und Erfahrungen der TeilnehmerInnen einzubeziehen. Diese Arbeitsweise – die offene Diskussion über Themen des SCI, die Einbeziehung individueller Erfahrungen, sowie das offene Zugehen auf eventuelle Konflikte (die ja auch auf einem Seminar oder einem Workcamp auftreten können) und die Absicht, diese gewaltfrei zu lösen, formt an sich schon eine gewaltfreie oder zumindest weniger gewaltsame Gemeinschaft.

David Adams, der Programmdirektor der UNESCO-Dekade für eine Kultur des Friedens, schlägt vor, sich neben der Mobilisierung für eine Friedenskultur auf der lokalen Ebene und auf eine Reform der UNO, in der lokale Regierungen die Nationalstaaten als UNO-Mitglieder ablösen, vor allem auf die Bewusstseinsbildung und Friedensaktivitäten der Jugend zu konzentrieren (Adams 2010: 24). Seine Vision ist hier den Aktivitäten, die der SCI durchführt, nicht unähnlich:

We dream of the day when young people from around the world will come to Santos [wo ein Friedenskultur-Projekt auf lokaler Ebene gestartet wurde, Anm. d. Verfasserin] with their backpacks to visit the city, meet other young people, enjoy the fabulous beach, and work in the community under the direction of the local volunteers to promote the culture of peace, in exchange for [...] modest food and housing [...]. This would combine the democratic participation of local government culture of peace

programs with the energy, enthusiasm and international travel of the new generation.
(Adams 2010: 26)

In dieser Beschreibung besteht ein Fokus auf der lokalen Ebene und der Zusammenarbeit mit lokalen Verwaltungen, welche dadurch als Träger einer Friedenskultur gestärkt werden. Im Kleinen geschieht dies durchaus auch in den Projekten des SCI, dessen Workcamps mit lokalen Partnern wie Vereinen, Gemeinden oder Institutionen veranstaltet werden. Das Ausmaß, in dem lokale Verwaltungen an diesen Projekte beteiligt sind, ist jedoch unterschiedlich. Dennoch, und obwohl es eine recht romantisierende Vorstellung ist und sich nur auf jugendliche Freiwillige bezieht, zeigt das von David Adams gezeichnete Bild, dass solche und ähnliche Aktivitäten durchaus verschiedene Aspekte einer Friedenskultur beinhalten: die Partizipation der einzelnen TeilnehmerInnen, interkultureller Austausch, die Fokussierung auf eine konkrete gemeinsame Arbeit auf lokaler Ebene, sowie das Bewusstsein, dass all dies im Hinblick auf ein friedliches Miteinander geschieht oder zumindest geschehen soll.

Die Verwaltungsebenen oder gesellschaftlichen Ebenen, auf denen Friedensorganisationen ihre Projekte durchführen, können so unterschiedlich sein wie ihre Aktivitäten. Sie reichen von der internationalen und transnationalen über nationale bis zu lokalen und individuellen Ebene (siehe Benford/Taylor 2008: 1500). Der SCI arbeitet auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Ausmaß auf mehreren Ebenen. Auf der einen Seite ist er eine internationale Organisation und das Herzstück seiner Arbeit ist die Zusammenarbeit von Menschen unterschiedlicher Herkunft und mit unterschiedlichem Hintergrund. Projekte werden meist in Kooperation mit mehreren Partner-Ländern, d.h. mit Zweigen des SCI in verschiedenen Ländern geplant. Gleichzeitig werden konkrete Projekte wie Workcamps mit lokalen Partnern und auf lokaler Ebene durchgeführt. Und das Peace Messenger Programme wiederum richtet sich an die Individuen, die an den Workcamps teilnehmen. Obwohl der SCI auf diesen unterschiedlichen Ebenen arbeitet, sind seine Zielgruppe im Endeffekt Individuen. Seine Intention ist es, die Kooperation und Solidarität von Menschen verschiedener Nationalitäten zu erhöhen, indem sie einander kennen lernen und gemeinsam an etwas arbeiten, das auf lokaler Ebene nützlich ist.

Im Plan für die Jahre 2011 bis 2014 wird die Strategie des vorherigen strategischen Plans, in dem die Rolle der Friedensarbeit und der Friedensbildung betont wurde, fortgesetzt (siehe www.sciint.org³¹). Workshops und Seminare bleiben die Mittel, mit denen

³¹ <http://www.sciint.org/index.php/culture-of-peace/in-the-future>, 14.3.2012

Freiwilligen auf lokaler Ebene die Bedeutung von Frieden und friedensrelevanten Themen vermittelt werden sollen. Gleichzeitig sollen diese durch die Vermittlung von Kenntnissen und Fähigkeiten dazu ermächtigt und motiviert werden, selbst friedensrelevante Aktivitäten durchzuführen. Der strategische Plan spricht auch eine Problematik des SCI an, nämlich seine begrenzten personellen und finanziellen Ressourcen. So hängt es von der Motivation und dem Engagement der aktiven Freiwilligen ab, welche Aktivitäten durchgeführt werden können. Die Rückbesinnung des SCI auf seine Identität als Friedensorganisation und die damit zusammenhängende vermehrte Konzentration auf die theoretische Vermittlung friedensrelevanter Themen wurde durch die Arbeit einiger Freiwilliger vorangetrieben, die sich im Zuge des Peace Messenger Programme engagierten. Dieses sieht seine Aufgabe darin, eine Verbindung zwischen der Arbeit auf den Workcamps und dem Thema Frieden herzustellen, d.h. für die Freiwilligen ersichtlich zu machen und mit ihnen zu diskutieren, inwiefern und in welcher Weise das, was sie in den Workcamps tun, zu einer friedlicheren Gesellschaft, einer „Kultur des Friedens“ beiträgt oder beitragen kann. Meine Arbeit beschäftigt sich vor allem mit den aktiven Freiwilligen des Peace Messenger Programme, mit deren Definitionen von Frieden und Motivationen, sich in dieser Weise zu engagieren.

Daneben hat sich im Zuge des 90-jährigen Jubiläums des Bestehens des SCI im Jahr 2010 eine weitere Gruppe formiert, die sich auf das Thema Frieden und die Auseinandersetzung damit in den Workcamps konzentriert, die „No More War“-Kampagne. Diese hat sich ebenfalls das Ziel gesetzt, die Identität des SCI als Friedensorganisation zu stärken. Da einige Freiwillige des Peace Messenger Programme auch in dieser Kampagne aktiv sind und sie im letzten Jahr innerhalb des SCI an Bekanntheitsgrad gewonnen hat, möchte ich sie hier kurz vorstellen.

5.4.1 Die „No More War“-Kampagne

Die so genannte „No More War“-Kampagne ist eine Initiative von SCI Deutschland, SCI Italien und SCI Österreich. Die Arbeitsgruppe besteht aus Freiwilligen dieser Zweige, sowie interessierten AktivistInnen aus anderen Zweigen. Sie wurde anlässlich des 90. Jubiläums des Bestehens des SCI gegründet (NMW Toolkit 2011: 3).

Grundsätzlich soll es dabei darum gehen, die antimilitaristischen und gewaltfreien Wurzeln des SCI zu betonen und es soll den Freiwilligen des SCI vermittelt werden, dass eine pazifistische Welt möglich ist. Ziele der „No More War“-Gruppe sind 1. die Förderung gewaltfreier Konfliktlösung bei den Freiwilligen; 2. die Vermittlung von Wissen über die Geschichte des Pazifismus und rezente Anwendungen gewaltfreier Methoden in

Konfliktgebieten; 3. die Stärkung des Glaubens daran, dass eine Welt ohne Armeen möglich ist; 4. die Bewusstseinsbildung über lokale und globale Ursachen von Kriegen wie strukturelle Gewalt, Menschenrechtsverletzungen, Rassismus, Diskriminierung, ökonomische Ausbeutung, die ungerechte Verteilung materieller Ressourcen und Klimawandel; 5. eine Fokuslegung auf die Opfer und Auswirkungen von Kriegen; 6. die Revitalisierung von gewaltfreiem und antimilitaristischem Aktivismus in- und außerhalb des SCI; 7. den Freiwilligen zu zeigen, wie man aktiv etwas verändern kann; sowie 8. die Freiwilligen dazu zu animieren, in anderen SCI-Gruppen aktiv zu werden und dort zum Thema Frieden zu arbeiten (NMW Toolkit 2011: 5).

Jährlich werden „No more War“-Workcamps in verschiedenen Ländern organisiert und unterstützt, die sich explizit mit den Themen Anti-Militarismus, Pazifismus, Gewaltfreiheit oder Krieg und Frieden befassen. Damit möchte die Kampagne ein klares Statement gegen Krieg setzen. Dieser wird von ihr als Ideologie aufgefasst (NMW Toolkit 2011: 6), das heißt als etwas, das nicht notwendigerweise sein muss, da Ideologien veränderbar sind. Speziell an den Workcamps im Rahmen der „No More War“-Kampagne ist, dass sie einen intensiveren Study Part haben als andere Workcamps – ein Drittel der Zeit am Workcamp muss für die Auseinandersetzung mit dem Thema Frieden aufgewendet werden, in Form von Diskussionen, Workshops, Rollenspielen, u.Ä. Zudem sollen mehr Freiwillige aus Konfliktgebieten involviert werden (NMW Toolkit 2011: 5). Die Workcamps sollen ein gewaltloser Raum sein, in dem Freiwillige verschiedener Herkunft und mit unterschiedlichen Hintergründen miteinander leben und arbeiten und so Friedensarbeit leisten (NMW Toolkit 2011: 6). 2010 fanden „No More War“-Workcamps in Albanien, Deutschland, Finnland, Italien, Moldau, Nigeria, Österreich, der Schweiz, Serbien, Spanien, Sri Lanka und in den USA statt.

Neben den Workcamps wurden Trainings mit speziellem Fokus auf Frieden für die Workcamp-LeiterInnen durchgeführt, um es diesen zu ermöglichen, mit den Freiwilligen Diskussionen zu führen und Aktivitäten zu leiten. Um diese zu unterstützen, und um die eigenen Erfahrungen weiterzugeben und Methoden zu vermitteln, wurde 2010 ein Toolkit entwickelt mit Hintergrundinformationen und Vorschlägen für Methoden. Dieses wurde 2011 überarbeitet und von SCI Deutschland als Online-Ressource herausgegeben³².

Es wurde auch eine eigene Webseite unter www.no-more-war.net eingerichtet, in der aktuelle Aktivitäten beschrieben werden, und auf der diverse Materialien zur Gestaltung von Friedens-Workshops, wie z.B. das eben angesprochene Toolkit, zur Verfügung stehen.

³² Herunterzuladen unter: http://www.no-more-war.net/wp-content/uploads/2011/01/NMW-toolkit_2011_latest-version-2.pdf

Diese sind frei verfügbar und es ist jedem erlaubt, diese zu nicht-kommerziellen Zwecken zu verwenden. Auf der Webseite werden auch aktuelle politische Themen besprochen, wie etwa zur Zeit der Fertigstellung dieser Arbeit der Konflikt in Syrien.

5.4.2 Friedensbildung im SCI: das Peace Messenger Programme

Der Kern dieser Arbeit beschäftigt sich mit jenen Freiwilligen, die sich aktiv im Peace Messenger Programme engagieren. Sie sind es, die die hauptsächliche Friedensbildung im SCI durchführen, weswegen hier näher auf die Entstehung, Entwicklung und Ziele des Programms eingegangen wird.

5.4.2.1 Entstehung und Entwicklung

In den 1980er und 90er Jahren sahen einige Freiwillige die Perspektive des SCI als Friedensorganisation gefährdet und gründeten daher das so genannte „Peace Messenger Programme“, das eine Verbindung zwischen der Arbeit in den Workcamps und der theoretischen Auseinandersetzung mit Frieden herstellen sollte – es sollte für die Freiwilligen sichtbar werden, dass es sich bei den Workcamps, in denen sie arbeiten, um Friedensprojekte handelt. Dies sollte durch Workshops, die die „Peace Messenger“ auf den Workcamps durchführen, vermittelt werden.

Im Februar 2008 wurde das Peace Messenger Programme revitalisiert, als sich im Zuge eines Seminars in Novi Sad zum Thema gewaltfreie Konfliktlösung ein Netzwerk formte, welches die Peace Messenger der verschiedenen Zweige und deren Aktivitäten verbinden sollte (Interview 6, 16.2.2011). Dadurch wurde die ursprüngliche Idee des Programms konkreter und mit der Koordinatorin des Peace Messenger-Netzwerks gab es nun eine direkte Ansprechperson für interessierte Freiwillige. Durch das Netzwerk entstand die Möglichkeit, sich auszutauschen und Informationen über die Aktivitäten, die in den verschiedenen Ländern stattfanden, zu sammeln, was dazu führte, dass das Peace Messenger Programme innerhalb des SCI sichtbarer wurde und damit auch mehr Interessierte fand, die sich darin engagieren wollten. Dadurch wurde auch die Organisation internationaler Projekte einfacher (Interview 6, 16.2.2011). Beim nächsten ICM (International Committee Meeting, siehe Kapitel 5.3) gelang es den Freiwilligen des Peace Messenger Netzwerks, etwas Geld für den Druck eines Handbuchs zugesprochen zu bekommen (Interview 6, 16.2.2011), was es möglich machte, Informationen über Frieden im Allgemeinen und über die Ziele, Arbeit und Methoden des Peace Messenger Programme innerhalb des SCI zu verbreiten und neuen Peace Messengern zur Verfügung zu stellen.

Bald nach der Gründung des Netzwerks wurde von der Koordinatorin ein Newsletter eingerichtet, sowie Online-Tools entwickelt, die die Kommunikation und den Austausch zwischen den Peace Messengern vereinfachen sollten. Es wurde auch eine Mailing List eingerichtet, um Informationen austauschen zu können. Allerdings stellte es sich bald als schwierig heraus, Aktivitäten auf internationaler Ebene zu organisieren und durchzuführen, weil die einzelnen Freiwilligen sehr stark auf die Aktivitäten in ihren jeweiligen Zweigen fokussiert waren (Interview 6, 16.2.2011). Trotzdem gelang es, im Mai 2009 ein internationales Seminar in Frankreich zu organisieren, auf dem sich die Peace Messenger erneut vernetzen und austauschen konnten. Im Mai 2010 fand ein internationales Training in Ungarn statt, das es zum Ziel hatte, interessierte Freiwillige zu neuen Peace Messengern auszubilden. Dies gelang mit großem Erfolg. Das Interesse für das Peace Messenger Programme stieg innerhalb des SCI weiter und die Zahl der Peace Messenger nahm zu. Das letztendliche Ziel ist es, dass auf allen Workcamps des SCI Peace Messenger-Workshops zu friedensrelevanten Themen stattfinden.

Eine Problematik besteht für das Peace Messenger Netzwerk in der schon angesprochenen nationalen Fokussierung der einzelnen Zweige. Für die Kernarbeit des SCI, also die Organisation von Workcamps und die Kooperation mit lokalen Gemeinden, ist ein solcher Fokus unerlässlich, allerdings gestaltet sich dadurch der inhaltliche Austausch zwischen den Zweigen – abseits von der „Alltagsarbeit“ des Entsendens und Empfangens internationaler TeilnehmerInnen für die Workcamps – manchmal als schwierig, weil zu zeitaufwendig. Deshalb werden auch Informationen über die Aktivitäten der Peace Messenger in den einzelnen Zweigen oft nur in geringem Ausmaß ausgetauscht, wodurch deren Evaluierung schwierig ist. Das Interesse der einzelnen Zweige und Freiwilligen daran ist offensichtlich vorhanden, doch der tatsächliche Informationsaustausch funktioniert oft nicht. Deshalb sind nur wenig gesammelte Informationen darüber vorhanden, welche Aktivitäten in den einzelnen Zweigen tatsächlich stattfinden (Interview 6, 16.2.2011). Es werden tatsächlich viele durchgeführt, doch gestaltet es sich als sehr schwer, Informationen darüber zu bündeln. Dadurch ist es auch schwer herauszufinden, wie wichtig das Peace Messenger Programme für die einzelnen Zweige und für das Internationale Komitee ist. Doch ist es innerhalb des SCI jedenfalls auch auf internationaler Ebene präsent, auch wenn es keine genauen Zahlen dazu gibt.

Ein weiterer Nachteil der lokalen Fokussierung der einzelnen Zweige ist, dass es für Leute, die sich im Peace Messenger Programme engagieren möchten, schwierig sein kann, wenn

der eigene Zweig hier nicht aktiv ist.

Ein anderes Problem stellt die Organisation internationaler Seminare und Workshops dar, da diese einen hohen personellen und zeitlichen Aufwand erfordert, der für viele Zweige zu hoch ist, die nur über wenige ständige Freiwillige verfügen. Auch der finanzielle Aspekt spielt hier natürlich eine Rolle. Da die Zweige sich selbst finanzieren, sind deren finanzielle Möglichkeiten unterschiedlich. Ist keine Grundfinanzierung etwa durch staatliche Mittel vorhanden, wie das beim österreichischen Zweig der Fall ist, der sich ausschließlich über seine Mitgliedsbeiträge finanziert, gestaltet sich schon der Aufwand für Seminare in kleinerem Rahmen als schwierig. Für internationale Projekte werden oft Mittel bei verschiedenen EU-Programmen (wie etwa „Jugend in Aktion“) beantragt, was allerdings viel Zeit in Anspruch nimmt und nicht immer erfolgreich ist.

Aus diesen Gründen organisierte die Koordinatorin des Peace Messenger Netzwerks im Juni 2010 gemeinsam mit anderen Freiwilligen ein Online-Training. Die Vorteile, ein Training über das Medium des Internets durchzuführen ist, dass es keine Kosten verursacht, dass es weniger zeitintensiv ist und dass auch Menschen daran teilnehmen können, denen es nicht möglich wäre, für ein Seminar oder Training an einen bestimmten Ort zu reisen.

Aufgrund des großen Erfolges wurde im November 2010 ein weiteres Online-Training durchgeführt. Einige der TeilnehmerInnen dieser beiden Trainings waren danach so motiviert, dass sie beim nächsten als TrainerInnen mitarbeiten wollten. Die Netzwerk-Koordinatorin meint, dass durch die Trainings – ob online oder nicht – die meiste Motivation bei den TeilnehmerInnen entsteht. Dadurch entstehen neue Generationen von Peace Messengern und so setzt sich das Programm fort. Denn entscheidend für das Bestehen und die Entwicklung einer Gruppe wie dieser ist das Engagement der Freiwilligen. Es braucht engagierte Leute, die sich aktiv mit der Thematik auseinandersetzen, Workshops organisieren und durchführen und Informationen austauschen. In meiner Arbeit habe ich mir angesehen, mit welchen Friedensdefinitionen diese Freiwilligen ihre Arbeit durchführen, was sie praktisch umsetzen und vermitteln und was sie dazu motiviert, diese Arbeit unbezahlt zu machen.

5.4.2.2 Ziele

Das Ziel des Peace Messenger Programmes ist die Stärkung der Identität des SCI als Friedensorganisation durch die Verbindung zwischen der Arbeit auf den Workcamps und Frieden. Um das zu erreichen, führen die Peace Messenger Workshops zu

friedensrelevanten Themen mit den Freiwilligen auf den Workcamps durch. Die Freiwilligen sollen auch dazu aufgefordert werden, in ihrem Alltag pazifistische Werte umzusetzen (SCI's Strategic Plan 2004–2009, S. 1), wobei das, was genau unter „pazifistischen Werten“ verstanden wird, eher offen gelassen wird, um individuelle Hintergründe, Gedanken und Einstellungen einbeziehen zu können. Der Austausch dieser Ideen ist Teil der Friedensarbeit des Peace Messenger Programme, das beinhaltet auch offene Diskussionen darüber, was unter „Frieden“ verstanden werden kann. Die Peace Messenger teilen jedoch die Annahme, dass es möglich ist, durch individuelle Taten ein Mehr an Frieden, auch für die Gesellschaft, zu erzielen.

Inhaltlich ist die theoretische Auseinandersetzung mit verschiedenen Aspekten von Frieden, sowie das Thema Gewaltfreiheit zentral. Für eine genaue Beschreibung der Inhalte und Aktivitäten siehe Kapitel 5.4.5.

Grundsätzlich kann man sagen, dass das Peace Messenger Programme das ist, was die einzelnen Freiwilligen daraus machen. Es sind alle Interessierten eingeladen, daran teilzunehmen. Die Verschiedenheit der Menschen wird dabei als Stärke und Ressource gesehen. Die Teilnehmenden gestalten somit das Programm auch immer wieder neu.

5.4.2.3 Die Freiwilligen

Dadurch, dass der SCI grundsätzlich für alle Interessierten offen ist, ist auch die Zusammensetzung der Freiwilligen im Peace Messenger Programme heterogen und umfasst grundsätzlich Menschen allen Alters, sowie Männer und Frauen. Dennoch gibt es die Tendenz, dass sich hier eher Menschen im Alter von 18 bis 35 Jahren und mehr Frauen als Männer engagieren. Die meisten von ihnen studieren oder haben ein Studium abgeschlossen. Von den 10 Personen, die ich befragte, waren 9 Frauen dieser Altersgruppe, wobei dies keine repräsentative Auswahl darstellt.

Dabei ist zu ergänzen, dass es hier von Land zu Land Unterschiede gibt. So gab etwa eine malaysische Freiwillige an, in ihrem Zweig seien viele der AktivistInnen älter als jene in Europa. Es ist auch naheliegend, dass die Freiwilligen, die sich aktiv für längere Zeit im SCI engagieren, durchschnittlich älter sind als jene, die nur an einem oder zwei Workcamps teilnehmen.

5.4.3 Motivationen der Peace Messengers

Da der SCI über begrenzte personelle und finanzielle Ressourcen verfügt, ist das Engagement der Freiwilligen entscheidend für die Entwicklung und Durchführung seiner Projekte. Hier geht es nicht um die Freiwilligen, die auf den Workcamps teilnehmen,

sondern um jene, die in den einzelnen Zweigen des SCI ständig aktiv sind und administrative und organisatorische Aufgaben übernehmen (also die Workcamps überhaupt erst organisieren), Projektförderungen suchen und die konkreten Projekte im Rahmen des Peace Messenger Programmes durchführen.

Im Folgenden möchte ich die Motivationen einiger aktiver Peace Messenger näher beschreiben, wobei ich zwischen der Initialmotivation, also der ersten Motivation, überhaupt an die Organisation heranzutreten, und den Motivationen dafür, weiter aktiv zu bleiben und bestimmte Aufgaben im SCI zu übernehmen, unterscheide. Weiters fragte ich auch danach, ob und inwiefern sich diese Motivationen im Laufe der Zeit geändert haben.

5.4.3.1 Initialmotivationen

1. Interesse an Freiwilligenarbeit und der Wunsch „etwas Sinnvolles zu tun“

Die meisten der von mir Befragten hatten anfangs in erster Linie Interesse an Freiwilligenprojekten. Teilweise hatten sie konkrete Vorstellungen von dem, was sie machen möchten, und haben eine passende Organisation dafür gesucht, z.B. hatte eine Freiwillige nach der Möglichkeit gesucht, an einem kurzen Freiwilligenprojekt in Algerien teilzunehmen und sich nach dem Vergleich mit anderen Organisationen für den SCI entschieden. Teilweise war die Grundmotivation vorhanden „zu helfen“ oder „etwas Sinnvolles zu tun“, aber noch keine genaue Vorstellung davon, was genau das sein sollte. Wichtig für die Entscheidung für den SCI war auch, dass bei diesem keine Altersbeschränkung nach oben hin gegeben ist und dass normalerweise keine speziellen Kenntnisse notwendig sind, um an einem Projekt teilzunehmen. Das heißt, der oben beschriebene Fokus auf Offenheit und Inklusion von Menschen unterschiedlichen Alters und mit unterschiedlichen Hintergründen stellt für den SCI einen Vorteil im Gegensatz zu anderen Organisationen dar. Einen weiteren Vorteil sah eine Freiwillige darin, dass die Projekte relativ kurz sind und keinen großen Zeitaufwand benötigen (Fragebogen 3, 18.2.2011). Das macht es auch für berufstätige Interessierte möglich, daran teilzunehmen. Einige hatten vorher schon bei anderen Organisationen Freiwilligenarbeit unterschiedlicher Art durchgeführt und wollten diese nun im SCI fortsetzen (z.B. Interview 2, 7.2.2011; Interview 4, 11.3.2011). Eine Freiwillige sprach konkret ihr Verantwortungsgefühl der Gemeinschaft gegenüber an: sie habe so viele Dinge erhalten, für die sie dankbar wäre und nun wäre es an der Zeit, etwas zurückzugeben und der Gemeinschaft so viel zu helfen wie sie könne (Interview 4, 11.3.2011).

2. Interesse am Reisen

Dass der SCI seine Projekte auf internationaler Ebene durchführt, d.h. dass man mit dem SCI die Möglichkeit hat, in ein anderes Land zu fahren, ist natürlich entscheidend für die erste Motivation der Freiwilligen. Etwas „Sinnvolles machen“, wie in Punkt 1 beschrieben, könnte man auch auf lokaler Ebene, doch das Interesse daran, zu reisen, ist ausschlaggebend für die Entscheidung, an einem Projekt des SCI teilzunehmen. Dabei geht es vielen sicher um die Möglichkeit, günstig zu reisen (auch wenn es mit Arbeit verbunden ist), jedoch fand sich bei den Personen, die ich befragte, eine Kombination aus Reiselust und dem Bewusstsein dafür, dass es sich dabei um inhaltlich sinnvolle Projekte handelt. Als erste Motivation wurde auch der Wunsch genannt, ein Land und seine Menschen nicht als Tourist, sondern durch nicht-kommerzielle und deshalb authentischere Kontakte mit der lokalen Bevölkerung kennen zu lernen (Fragebogen 3, 18.2.2011) und das Interesse daran, im Urlaub aktiv in einem Workcamp zu arbeiten und sich mit einer internationalen Gruppe austauschen zu können (Interview 3, 17.2.2011).

3. Berufliche Gründe

Einige der Freiwilligen waren schon vor ihrem Engagement für den SCI beruflich in anderen Organisationen tätig. Diese wandten sich aus konkreten inhaltlichen Interessen an den SCI, auch um beruflich zu kooperieren. Eine albanische Freiwillige erzählte, sie habe vorher für eine entwicklungspolitische Organisation in einem Projekt zu lokaler Selbstverwaltung und Bürgerbeteiligung gearbeitet und ihre Motivation, für den SCI aktiv zu werden war die Suche nach Möglichkeiten, diese Bürgerbeteiligung zu fördern (Interview 3, 17.2.2011). Dabei ging ihr Engagement so weit, dass sie gemeinsam mit anderen Freiwilligen den jetzigen albanischen Zweig des SCI gründete und aufbaute. Auch andere waren an konkreten inhaltlichen Aspekten der Arbeit des SCI interessiert, etwa an den informellen Bildungsmethoden, die dieser anwendet und an entwicklungspolitischer Bildungsarbeit (Interview 6, 16.2.2011).

4. Freunde, Bekannte oder Familie

Bei einigen wurde das Interesse durch Freunde, Verwandte und Familie geweckt, die bereits für die Organisation tätig waren. Eine Freiwillige aus Sri Lanka erzählte, dass sie durch ihre Eltern zum SCI gekommen sei, die bereits seit den 1970er Jahren dort engagiert waren. Sie habe schon in ihrer Kindheit mit diesen gemeinsam an Workcamps teilgenommen. Von einer ähnlichen Dynamik berichtet auch die malaysische Freiwillige:

[...] it's a small group, so it's more [...] family-oriented. And mostly the members of SCI Malaysia are a little bit older. They are about thirty, forty, fifty even. This is a little bit different when you see the ones in Europe, there are quite young volunteers. When I joined them in 1999 I was considered one of the youngest members. Because the others, they pull in their families. They rope in the family to join SCI, so it's really nice. You have that family-bonding kind of thing. (Interview 4, 11.3.2011)

Dieser soziale Aspekt spielt dann auch in weiterer Folge eine Rolle, wenn es darum geht, nicht nur an einem Projekt teilzunehmen, sondern längere Zeit aktiv in der Organisation tätig zu sein (Näheres dazu im nächsten Kapitel).

5. Interesse an der Arbeit in einer Friedensorganisation

Den wenigsten Freiwilligen ist von Anfang an bewusst, dass es sich beim SCI um eine Friedensorganisation handelt (das ist auch der Grund dafür, warum das Peace Messenger Programme ins Leben gerufen wurde). Dies galt anfangs auch für die von mir befragten, mittlerweile in der Friedensarbeit sehr aktiven Freiwilligen. Nur zwei von ihnen traten an den SCI deshalb heran, weil sie sich konkret in einer Friedensorganisation engagieren wollten. Einer weiteren Freiwilligen war zwar bewusst, dass der SCI eine Friedensorganisation ist, für sie standen aber andere Aspekte im Vordergrund, vor allem die konkrete praktische Umsetzung von Freiwilligenprojekten.

Für die anderen stand ebenfalls die Freiwilligenarbeit im Vordergrund, ohne dass von ihnen jedoch eine Verbindung zum Thema Frieden hergestellt wurde. Die Beschäftigung der Organisation mit Themen wie interkulturellem Dialog und Solidarität wurden wahrgenommen (Fragebogen 3, 18.2.2011), diese wurden jedoch nicht als Friedensarbeit identifiziert. Eine Reflexion der Identität des SCI als Friedensorganisation fand meist erst später, im Laufe des aktiven ehrenamtlichen Engagements statt, meistens durch den Kontakt mit dem Peace Messenger Programme oder der „No More War“-Kampagne.

5.4.3.2 Motivationen für das aktive Engagement

Die Motivationen, aufgrund derer sich Personen dazu entschließen, an einem Projekt teilzunehmen unterscheiden sich von jenen, die sie dazu bringen, auch in weiterer Folge ihre Zeit und Energie unentgeltlich für eine Organisation einzusetzen. Von den Befragten gab nur einer an, dass sich seine Motivation nicht geändert hätte, da er von Anfang an wusste, dass er beim SCI in der Friedensarbeit tätig sein möchte (Fragebogen 2, 8.2.2011). Die meisten Freiwilligen besuchen ein Workcamp und haben dann nichts mehr mit dem SCI zu tun. Teilweise möchten sie sich danach im SCI betätigen, verlieren aber schnell wieder das Interesse. Das trifft auch für die Freiwilligen im Rahmen des Peace Messenger

Programme zu, weil es im SCI auch andere Betätigungsfelder gibt als dieses. Die Koordinatorin des Netzwerks klagte, dass sie manchmal das Gefühl hätte, jedes Jahr aufs Neue zu starten, weil sich nach den Trainings immer wieder Leute melden würden, die sehr interessiert sind und die aber nach einer gewissen Zeit zu etwas anderem weitergehen (Interview 6, 16.2.2011). Deshalb waren für mich die Gründe interessant, warum sich die Freiwilligen des Peace Messenger Programme entschieden hatten, im SCI aktiv zu werden und zu bleiben.

1. Soziale Interaktionen

Viele der Freiwilligen gaben soziale Aspekte als Motivationen für ihr Engagement im SCI an. Dies beinhaltet auf der einen Seite den Kontakt mit den anderen Freiwilligen im eigenen Land, auf der anderen Seite wurde explizit der interkulturelle Austausch genannt, der in den Freiwilligenprojekten erlebt wurde.

Verständlicherweise ist der Kontakt mit den aktiven Freiwilligen im jeweiligen SCI-Zweig ein Schlüsselement für das weitere Engagement. Versteht man sich mit der meist kleinen Gruppe von Leuten nicht, die im jeweiligen Land aktiv sind, wird man auch nicht in seiner Freizeit mit ihnen zusammenarbeiten wollen. Ist dieser Kontakt jedoch positiv, kann das sehr motivierend sein, vor allem, wenn man sich selbst entsprechend der eigenen Wünsche, Fähigkeiten und zeitlichen Ressourcen einbringen kann. Fünf der Befragten nannten als eine Motivation für ihr Engagement „die Leute“ innerhalb der Organisation, allerdings immer auch im Zusammenhang mit der Art der Freiwilligenarbeit: „I liked the people I met in the organisation. I felt comfortable among them and with the philosophy of the organisation.“ (Fragebogen 3, 18.2.2011). Das heißt, die meisten aktiven Freiwilligen nahmen zuerst an einem Workcamp teil, welches für sie eine positive Erfahrung darstellte. Danach lernten sie die Leute kennen, die in der Organisation engagiert sind und übernahmen selbst gewisse Aufgaben, z.B. administrative Tätigkeiten oder die Organisation und Durchführung eigener Projekte.

Ein anderer sozialer Aspekt ist der interkulturelle Austausch, der auf den Workcamps und Seminaren stattfindet, welcher für die Arbeit des SCI zentral ist. Erfolgt dieser in einem konstruktiven Rahmen und können die Beteiligten davon etwas für sich selbst mitnehmen, kann das eine große Motivation darstellen, sich aktiv in der Organisation zu engagieren, wie viele der Befragten angaben und folgende Aussage zeigt: „I [got] inspired by meeting new people and learning new ways of thinking from others' perspectives. SCI [...] has always opened new doors to the world, given space to interaction with people from all over

the world and to learn how to live together as a family.” (Fragebogen 1, 4.2.2011). In den Wokcamps und Seminaren wohnen und arbeiten die TeilnehmerInnen über eine gewisse Zeit sehr eng zusammen, was einerseits zu Konflikten führen kann, andererseits aber auch eine spezielle soziale Erfahrung darstellt, die von den aktiven Freiwilligen, die ich befragte als sehr positiv wahrgenommen wird. Eine Freiwillige betonte, ihre positivste Erfahrung mit dem SCI sei „the friendship between the volunteers, for each project. They all leave a really nice experience, a warm feeling. [...] It's just the people. It's the people that make the difference. It's the people that make certain things go.” (Interview 4, 11.3.2011).

Beide Aspekte sozialer Interaktion sind dort wichtig, wo die Freiwilligen im eigenen Land selbst aus unterschiedlichen Hintergründen kommen, wie das zum Beispiel bei SCI Malaysia der Fall ist. Dort hat auch die „Alltagsarbeit“, also die diversen administrativen Tätigkeiten in der Organisation der Workcamps, einen interkulturellen Charakter:

SCI taught me a lot of things. First, in Malaysia itself because the members are from all different kinds of backgrounds and races [...]. So that means we can do projects, without everyone feeling “I'm this, I'm that”, they feel as one. [...] And the other part, because we know that [...] we can work together whatever our background is. (Interview 4, 11.3.2011)

In einem solchen Umfeld bekommt die Arbeit im Peace Messenger Programme einen integrativen Charakter, der dazu beitragen kann, auch innerhalb der eigenen Gesellschaft Grenzen zwischen verschiedenen Gruppen zu überwinden.

2. Verantwortungsgefühl der Gesellschaft gegenüber

Grundlage der oben genannten Initialmotivation „zu helfen“ oder „etwas Sinnvolles zu tun“ ist ein Verantwortungsgefühl der Gesellschaft gegenüber, welches sich durch die freiwillige Arbeit verstärken kann und das von vielen Befragten erwähnt oder beschrieben wurde. Eine Freiwillige setzte dieses Gefühl in einen Zusammenhang mit der offenen Struktur des SCI:

Also jetzt ich bin dabei weil ich glaube, jeder muss ein bisschen zur Friedensförderung beitragen. Und jeder in seiner Art, also SCI bietet die Möglichkeit für jeden, so viel oder so wenig wie es möglich ist mitzumachen. Es gibt Leute, die nur ein bisschen Administratives helfen [...]. Und ich habe diese Freiheit im SCI wo ich sagen kann: diese Jahr habe ich nicht so viel Zeit zu reisen, aber ich möchte gerne etwas zu Hause machen. (Interview 3, 17.2.2011).

Eine andere Freiwillige berichtete, dass sie im Moment „leider nicht so viel Zeit habe“, sich zu engagieren (Interview 2, 7.2.2011), aber trotzdem bei einer Veranstaltung

mitgeholfen hätte. Das bedeutet, dass die flexible Struktur des SCI offensichtlich einen guten Rahmen bietet, um diesem Verantwortungsgefühl nachzugehen. Diese Flexibilität erstreckt sich nicht nur auf die zeitlichen Ressourcen, sondern auch auf persönliche Interessen und die Art der Tätigkeit, da die Inhalte der Projekte sehr unterschiedlich sein können, genauso wie die Tätigkeiten, die zu deren Umsetzung notwendig sind.

3. Interesse für die Arbeitsinhalte

Meist war es eine Mischung aus sozialen und inhaltlichen Aspekten, die die Freiwilligen dazu gebracht hat, sich für eine aktivere Arbeit im SCI zu entscheiden. Ein grundsätzliches Interesse für die Themen der Organisation war bei allen von Anfang an vorhanden und oft eröffneten sich durch die intensivere Zusammenarbeit auch neue Interessensgebiete. So betonte eine Freiwillige, die vor ihrem ehrenamtlichen Engagement unter anderem deutsch unterrichtet hatte, dass ihr Interesse für informelle Lernmethoden durch den SCI geweckt wurde (Interview 3, 17.2.2011). Auch wurde in weiterer Folge der Friedensaspekt wichtiger, da dieser durch die nähere Auseinandersetzung mit den Inhalten der Organisation in den Vordergrund rückte.

Diese inhaltlichen Aspekte stehen auch im Zusammenhang mit den beruflichen Tätigkeiten der Freiwilligen. Einerseits gestalten diese ja die Inhalte der Organisation selbst mit, auf der anderen Seite werden in den verschiedenen Seminaren Fähigkeiten und Kenntnisse vermittelt, die für sie auch beruflich anwendbar sein können. So entschied sich zum Beispiel eine von mir befragte Freiwillige aufgrund der Erfahrungen, die sie in der Arbeit im SCI gemacht hatte dazu, professionelle Sozialarbeiterin zu werden.

Durch die intensivere Arbeit und wechselnde Interessen ändern sich auch die Rollen der Freiwilligen innerhalb der Organisation. Eine Freiwillige berichtete beispielsweise, dass sie aufgrund ihrer Erfahrung dazu übergegangen ist, neuen Freiwilligen bei der Organisation und Umsetzung eigener Projekte zur Seite zu stehen.

4. Eröffnung von Handlungsspielräumen

Mit dem vorhergehenden Punkt hängt auch zusammen, dass sich im Rahmen des SCI die Möglichkeit auftut, Projekte und deren Inhalte selbst zu gestalten: „I [...] felt I could have much space for initiative in other activities within the organisation and that I would get advice [and] support from the staff, the other activists.“ (Fragebogen 3, 18.2.2011). Das bedeutet, der SCI kann den Rahmen und die strukturellen Ressourcen bieten, eigene Ideen umzusetzen. Gleichzeitig ist es durch die unterschiedlichen Aufgaben innerhalb der

Organisation möglich, neue Kenntnisse zu erlangen: „SCI gave me the opportunity to show my colors.“ (Fragebogen 1, 4.2.2011). Dieser offene Raum für Partizipation je nach eigenen Interessen und zeitlichen Ressourcen kann sehr motivierend sein. Dies hängt auch mit der Struktur des SCI zusammen, dessen einzelne Zweige meist aus wenigen Leuten bestehen, die froh sind, wenn jemand sich in die Arbeit einbringen möchte. Das bedeutet einerseits natürlich, dass personelle (und finanzielle) Ressourcen in den einzelnen Zweigen begrenzt sind und deshalb auch nur kleinere oder kürzere Projekte organisiert werden können, auf der anderen Seite bietet das dem Einzelnen die Möglichkeit, Einblick in alle Arbeitsbereiche zu bekommen und unterschiedliche Aufgaben zu übernehmen. So meinte eine französische Freiwillige:

I feel comfortable doing some activities through SCI rather than through big NGOs because I like the grass-root and humble approach of SCI. We try to raise awareness on a small scale but I am convinced that it can have a snow ball effect and change things and (why not!) the world. I reckon I would feel “lost” and less useful if I had joined a “bigger” organisation.. (Fragebogen 3, 18.2.2011)

Durch diese Struktur besteht auch die Möglichkeit, die eigenen Aufgaben zu wechseln und Bereiche auszumachen, die einem mehr liegen und Freude bringen als andere.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass es in den allermeisten Fällen eine Kombination von Motiven war, die die von mir befragten Personen dazu brachte, an den SCI heranzutreten und sich aktiv in dessen Arbeit zu involvieren. Waren die ersten Motivationen für die Teilnahme an Projekten des SCI entweder berufliche Gründe oder der Wunsch, etwas „Sinnvolles“ zu tun, kombiniert mit der Möglichkeit zu reisen und ein Land in einem weniger touristischen Umfeld kennen zu lernen, so änderten sich diese durch die Erfahrung auf den Workcamps und das bessere Kennenlernen der Inhalte des SCI und der anderen in den Zweigen aktiven Freiwilligen. Die sozialen Interaktionen mit den anderen Freiwilligen spielten eine wichtige Rolle für das weitere Engagement, sowohl mit jenen aus dem eigenen Land durch die organisatorischen Tätigkeiten als auch im Rahmen internationaler Workcamps und Seminare. Der teilweise sehr intensive Austausch mit Menschen unterschiedlicher Herkunft und mit anderen Hintergründen wurde als sehr positive Erfahrung und Bereicherung bewertet, welche in weiterer Folge eine entscheidende Motivation für eigene Aktivitäten in der Organisation darstellte. Dazu trug auch die Möglichkeit bei, sich selbst in der Form und Intensität einzubringen, die persönlich gewünscht wurde.

Die beschriebenen Motive geben Aufschluss darüber, was Menschen dazu bringen kann,

sich aktiv an der Gestaltung einer Friedenskultur im Rahmen der Arbeit in einer Nichtregierungsorganisation zu beteiligen. Die intensive Zusammenarbeit und das Zusammenleben in einer heterogenen Gruppe von Menschen aus verschiedenen Ländern kann hier eine sehr motivierende Erfahrung darstellen. Der dadurch ausgelöste Lernprozess beinhaltet die Erkenntnis der eigenen Vernetztheit in globale Prozesse und die Übung, mit Konflikten friedlich und konstruktiv umzugehen.

In der Literatur findet sich die Unterscheidung zwischen egoistischen und altruistischen Gründen für die Motivation von Freiwilligen (vgl. Stiglechner 2009: 51 ff.), wobei unter Altruismus uneigennütziges und selbstloses Handeln ohne eigenen Profit verstanden wird, und egoistische Motivationen solche meinen, die den eigenen Vorteil und Nutzen aus der ehrenamtlichen Tätigkeit in den Vordergrund stellen.

Eine Unterscheidung in „egoistische“ und „altruistische“ Motivationen ist meines Erachtens nach für die Motivationen der aktiven Freiwilligen, die ich befragte, nicht zielführend. In der Freiwilligenarbeit nehmen sie ihre individuelle Verantwortung der eigenen Gesellschaft gegenüber wahr, welche auch als Teil einer Weltgesellschaft verstanden wird. Das heißt, sie tun etwas für die Gesellschaft, in der sie leben und gestalten auf diese Art und Weise eine Gesellschaft mit, in der sie selbst leben möchten. In dieser Hinsicht hebt sich hier die Gegensätzlichkeit der beiden Kategorien „Egoismus“ und „Altruismus“ auf, da das, was man für die anderen oder für die Gesellschaft tut, gleichzeitig etwas ist, was man für sich selbst tut. Natürlich ist das nicht die einzige Motivation der Freiwilligen, für den SCI tätig zu sein, doch spielt sie gerade für jene Ehrenamtlichen, um die es in meiner Arbeit geht, eine wichtige Rolle, da dies Menschen sind, die sich bereits jahrelang und teilweise sehr intensiv engagieren und die dadurch, dass sie selbst Workshops und Seminare zum Thema Frieden halten, den Friedensaspekt ihrer Arbeit und dessen Zusammenhang mit gesellschaftlichen Strukturen reflektiert haben.

5.4.4 Friedensdefinitionen im SCI

Die Friedensdefinitionen, mit denen AktivistInnen arbeiten, bestimmen auch die Art und den Fokus ihrer Arbeit. Das Ziel des SCI ist es, durch seine diversen Aktivitäten zu einer Kultur des Friedens beizutragen, in der Konflikte konstruktiv und ohne Rückgriff auf Gewalt gelöst werden. Eine Möglichkeit, dies zu erreichen, sind die Workcamps, ein anderer die Friedensbildung, welche im Rahmen des Peace Messenger Programmes und der „No More War“-Kampagne durchgeführt wird. Teil dieser Friedensbildung wiederum ist die Reflexion verschiedener Friedenskonzepte. Im Folgenden möchte ich untersuchen,

mit welchen Friedensdefinitionen einerseits der SCI, andererseits die von mir befragten Peace Messenger arbeiten.

5.4.4.1 Friedensdefinition des SCI, des Peace Messenger Programme und der „No More War“-Kampagne

Die offizielle Definition des SCI von *peace education* oder Friedensbildung ist Lernen *über* und *für* den Frieden:

Learning about peace means obtaining knowledge and understanding of what contributes to peace, what damages it, what leads to war, what does “peace” mean on each level anyway, what is my role in it, and how are the different levels connected? Learning for peace means learning the skills, attitudes and values that one needs in order to contribute to peace and help maintain it. For example, this means learning to deal with conflicts without the recourse to violence, learning to think creatively, learning to apply the methods of active non violence or learning to deal with cultural differences in a constructive way. (www.spaceforpeace.net³³)

Aus diesem Text lässt sich gut die Friedensdefinition herauslesen, von der der SCI ausgeht. Auf der einen Seite geht es um Bewusstseinsbildung über die Prozesse, die zu Frieden beitragen und die ihn gefährden. Daraus geht klar hervor, dass der SCI mit einer positiven Friedensdefinition arbeitet und in Frieden mehr sieht als die bloße Abwesenheit von Krieg. Es geht auch um ein Nachdenken über die Gründe für Kriege, wobei ich hier beobachten konnte, dass wenn über solche gesprochen wurde, von den Peace Messengern eher konkret auf einen bestimmten Konflikt oder Krieg Bezug genommen wurde. Es wurde eher versucht, mit den Freiwilligen gemeinsam bestimmte Aspekte zu reflektieren und diskutieren, als allgemein gültige Gründe für alle Kriege an sich zu finden. Dies zeigt ein Bewusstsein für die Komplexität konkreter Konfliktsituationen.

In der oben angeführten Definition werden auch die verschiedenen Ebenen angesprochen, auf denen Frieden herrschen kann. Damit sind für die Peace Messenger vor allem die Mikro- und Makroebene gemeint (siehe PM Handbook 2009: 38 ff.). Unter Frieden auf der Makroebene wird hier all das verstanden, was außerhalb des Individuums liegt, also Frieden mit anderen Menschen, mit der Natur, der Gesellschaft, zwischen Nationen, Regierungen, usw. Die Mikroebene bezeichnet alles, was innerhalb des Menschen stattfindet – etwa die Psyche, Gefühle, Selbstwahrnehmung und der eigene Körper. Allerdings gibt es zwischen diesen beiden Ebenen keine klare Trennlinie, sondern die beiden beeinflussen einander gegenseitig (PM Handbook 2009: 38).

Eine zentrale Frage in der oben genannten Definition ist jene nach dem persönlichen Beitrag. Die Rolle des Individuums in Friedensprozessen (oder auch Kriegsprozessen) ist

³³ <http://www.spaceforpeace.net/pe.phtml>, 14.3.2012

ein zentrales Thema der gesamten Idee und Arbeit des SCI und stellt somit auch einen wichtigen Punkt in den Workshops und Seminaren zum Thema Frieden dar. Ich würde sogar sagen, dass dieser Aspekt der Kern der Auseinandersetzung ist, denn auch wenn Frieden und Krieg im Allgemeinen, bzw. auf der Markoebene besprochen werden, so geht es im Endeffekt in den Workshops doch immer darum, was der einzelne dazu beiträgt oder beitragen kann. Bezogen auf die in Kapitel 2.4.2 erläuterten drei Ebenen des Friedens, die Johan Galtung beschreibt (Frieden von oben, Frieden von unten, Frieden von innen), ist die Arbeit des SCI auf der zweiten und dritten Ebene anzusiedeln. „Frieden von unten“, der von einer kleinen Gruppe von Menschen ausgeht und die Suche nach Friedensstrategien fördert (Galtung 2001: 11139), ist Teil der Selbstdefinition und Identität des SCI und eine klare Strategie, auf die dieser seine Friedensarbeit gründet. Im Rahmen dieser Strategie spielt der „Frieden von innen“ eine wichtige Rolle – die eben angesprochene Mikroebene, die als Quelle des Friedens dient. Diese Ebenen des Friedens lassen sich noch weiter hinsichtlich gesellschaftlicher Levels ausdifferenzieren: in die globale, internationale, nationale, lokale, interpersonelle und individuelle Ebene. Auf all diesen Ebenen kann Frieden herrschen oder friedliches Verhalten stattfinden. Die individuelle Ebene, die mit der Mikroebene oder dem „Frieden von innen“ korreliert, ist für den SCI wichtig, wird im Endeffekt aber hauptsächlich als Ausgangspunkt gesehen, von dem jeder Einzelne dazu beizutragen, Frieden auch auf den anderen Ebenen herzustellen.

Darum geht es auch in der obigen Definition des Lernens *für* den Frieden: dieses meint das Erlernen von Fähigkeiten und Werten, die Individuen brauchen, um zur Schaffung und zum Erhalt des Friedens beitragen zu können. Es ist also vergleichbar mit dem in Kapitel 3 beschriebenen Konzept der Friedenskultur. Das Thema, das hier besonders betont wird ist der Umgang mit Konflikten, und zwar auf eine gewaltlose, kreative und konstruktive Weise. Das bedeutet auch, dass Konflikte an sich nicht als etwas Negatives aufgefasst werden, sondern dass es darum geht, diese gewaltfrei zu lösen und in etwas Positives und Konstruktives umzuwandeln (siehe auch NMW Toolkit 2011: 14).

Die „No More War“-Arbeitsgruppe wie auch die Peace Messengers setzen den Begriff des Friedens unter anderem mit den Themen Gewaltlosigkeit, Konfliktlösung, Konflikttransformation und Menschenrechte in Verbindung (NMW Toolkit 2011: 14). Als friedensgefährdend wird strukturelle Gewalt wie Rassismus und alle Formen von Diskriminierung, ungleiche Verteilung von Reichtum und Ressourcen und erzwungene Migration gesehen (ebd.). Frieden wird auch hier positiv definiert. Gleichzeitig wird keine

allgemeingültige Definition vorgeben, sondern gerade das Aushandeln dessen, was unter Frieden verstanden werden kann, wird in den Workshops und Seminaren zur Diskussion und gemeinsamen Auseinandersetzung gestellt. In diesem Sinne wird Friedensbildung auch als eine Strategie zum Empowerment begriffen (ebd.).

5.4.4.2 Friedensdefinitionen der Peace Messenger

Im Folgenden möchte ich die Friedensdefinitionen der Peace Messenger näher beleuchten. Dabei habe ich darauf geachtet, Freiwillige aus verschiedenen Ländern, die also in unterschiedlichen Zweigen des SCI aktiv sind, zu befragen. Deren unterschiedliche Herangehensweisen an die Friedensarbeit spiegeln die Komplexität des Friedensbegriffs und seine verschiedenen Bedeutungsebenen wider. Die verschiedenen Bedeutungen und Definitionen, die dem Frieden gegeben werden, bestimmen auch den Zugang zu und die Art der Friedensarbeit mit. Allen gemeinsam ist jedoch, dass es sich um positive Friedensdefinitionen handelt, die über eine reine Gegenüberstellung zu Krieg hinausgehen.

Ausgehend von der Frage, was Frieden beinhaltet, konnten mehrere Themenkomplexe ausgemacht werden, die sich jeweils auf bestimmte soziale Ebenen beziehen lassen, auf denen Frieden wirken kann. Der Großteil der Definitionen war jedoch nicht auf ein einziges dieser Themen beschränkt, sondern beinhaltete mehrere. Die Aufzählung ist nicht hierarchisch zu verstehen:

1. Soziale und globale Gerechtigkeit, gerechte Ressourcenverteilung, Chancengleichheit (Ebenen: Makroebene – interpersonell, lokal, national, international, global)

Ein Aspekt von Frieden, der immer wieder genannt wurde, war soziale Gerechtigkeit. In diesem Fall bedeutet das sowohl Chancengleichheit als auch die gerechte Verteilung von Ressourcen. Eine der Ursachen für Krieg sei oft Armut und diese würde vor allem durch ungerechte Ressourcenverteilung entstehen (Interview 3, 17.2.2011). Das bedeutet, dass es zum Frieden dazu gehört, hier Gerechtigkeit herzustellen. Der Zusammenhang zwischen Frieden und weltwirtschaftlichen Prozessen wird in der Aussage einer Freiwilligen besonders deutlich, die schon lange und intensiv für den SCI aktiv ist und sowohl an der Gründung des Peace Messenger Netzwerks im Jahr 2008 als auch der „No More War“-Kampagne beteiligt war:

[...] es gibt auch viele Länder, die sehr arm sind, wo es keinen Krieg gibt [...] es sieht aus als ob sie friedlich leben, aber eigentlich [...] gibt [es] viele Krankheiten und die Schulen sind sehr teuer, es gibt viel Arbeitslosigkeit oder [wo] auch die, die arbeiten, sehr wenig verdienen und [...] dann auch die Kinder mitarbeiten müssen. Das Ganze

kommt auch wegen der Ausbeutung von Industrieländern, die ihre Rohstoffe einfach billig verkaufen. Und ja, die müssen überleben und wir müssen hier wie Könige leben, also das ist auch kein Frieden, dass wir einfach von ihrer Ausbeutung leben. (Interview 3, 17.2.2011)

Dieser Aspekt bezieht sich zwar auf die internationale und globale Ebene, bezieht aber auch die Rolle des Einzelnen mit ein und setzt diesen in einen Zusammenhang mit globalen Prozessen. Damit wird auch eine persönliche Verantwortung angesprochen.

Die Aussage einer anderen Freiwilligen ist allgemeiner und kann sich auch auf die Ressourcenverteilung innerhalb einer Gesellschaft beziehen:

[...] what is important for me is that people live together in peace and have enough to lead a decent life [...]. (Fragebogen 3, 18.2.2011)

Auch die schon angesprochene Chancengleichheit ist ein Aspekt von Frieden, der von den Freiwilligen öfter genannt wurde. Es sei wichtig, dass jeder die gleichen Möglichkeiten habe (Interview 3, 17.2.2011). Die Schlagwörter, die in diesem Zusammenhang von einem Freiwilligen genannt wurden, sind „equality“ und „justice“ (Fragebogen 2, 8.2.2011). Hier ist auch die Rolle der „Entwicklung“ zu nennen, die eine Freiwillige ansprach: „it’s people’s participation in development that eventually creates peace“ (Fragebogen 1, 4.2.2011). „Entwicklung“ setzt sie in einen Zusammenhang mit der Lösung von Problemen auf lokaler Ebene, was der Herstellung eines nachhaltigen, „echten“ Friedens zugute kommen würde. Sie bezieht sich dabei auf die Situation in ihrem Heimatland Sri Lanka nach der offiziellen Beendigung des Krieges durch den Staat.

Zu diesem Themenkomplex zählen auch Freiheit und Unabhängigkeit (Fragebogen 2, 8.2.2011), zwei Phänomene, die sich auf allen gesellschaftlichen Ebenen ansiedeln lassen und so für einzelne Personen genauso wichtig sind wie für Menschengruppen aller Größenordnungen. Ohne sie ist Frieden in einem komplexen, positiven Sinn nicht möglich. Diese beiden Begriffe lassen sich nach Galtung (siehe Kapitel 2.2 und 2.3.3.2) auch auf die Abwesenheit von direkter, struktureller und kultureller Gewalt beziehen.

Ein Aspekt von Gerechtigkeit spielt sich natürlich auch auf der zwischenmenschlichen Ebene ab, wenn es um den Umgang mit anderen geht. Hier wurde von einer Freiwilligen betont, dass es Teil des Friedens sei „to treat other people fairly“ (Fragebogen 3, 18.2.2011).

2. Interkultureller Austausch, Respekt, Toleranz und Offenheit anderen Menschen gegenüber (Ebene: Makroebene – interpersonell)

Ein großer Teil der Friedensdefinitionen beinhaltet die Bedeutung des Austauschs, sowohl

von Menschen unterschiedlicher Herkunft, als auch mit verschiedenen sozialen oder religiösen Hintergründen. Da dieser Austausch einen entscheidenden Teil der Friedensarbeit des SCI ausmacht, ist dessen Bedeutung für die Freiwilligen natürlich besonders hoch, vor allem auch, da diese im internationalen Umfeld der Workcamps und Seminare erfahren haben, welche Wirkung Toleranz und Offenheit auf sie selbst hatten. Dabei ist der Respekt anderen gegenüber entscheidend: „Tolerance and understanding of each other and to accept the dignity of all people as human beings“ sei unerlässlich, um Frieden schaffen zu können (Fragebogen 1, 4.2.2011). Dazu gehöre auch, andere nicht zu verurteilen (Fragebogen 3, 18.2.2011) und sich bei der Konfliktlösung nicht auf die Suche nach einem Schuldigen, sondern auf die Sache an sich zu konzentrieren (Interview 3, 17.2.2011).

Die Meinung, dass interkultureller Austausch und Offenheit anderen Menschen gegenüber für den Frieden wichtig seien, wurde in den Interviews oft unter Verwendung persönlicher Geschichten und Erfahrungen argumentiert. So erzählte die malaysische Freiwillige von ihrem ersten internationalen Workcamp, welches in Südkorea stattfand und wo sie und eine Schwedin die einzigen ausländischen Freiwilligen waren:

[...] the first few days it was really hard for us, it was like a big conflict, culture shock for us. [...] And then we learned a lot from each other and we didn't speak the language at all, but somehow we managed to do everything [...] So that's the basis of it. It works. [...] That's what inspired me to be more involved [in SCI, Anm. d. Verfasserin]. [...] You know, where I learned that of course all people are different, [...] my friend from Sweden she's an atheist. And then myself as a Muslim. So [...] we talked more about religion, when she saw me doing prayers and everything, she asked me this and that. And then she is herself an atheist and we were talking about it, so I also learned about the understanding of other people's religion. [...] That makes you [...] understand people more, because [...] if you want to know someone it's good to ask. And then we have some understanding. (Interview 4, 11.3.2011)

Einige der Freiwilligen berichteten vom Einfluss, den die Friedensarbeit beim SCI für sie hatte, z.B. die Bedeutung von Toleranz anderen Menschen und dem gegenüber, dass für andere Menschen andere Dinge wichtig sind (z.B. Interview 2, 7.2.2011).

Eine serbische Freiwillige sieht die Workcamps als Friedensarbeit, denn „it's people from all around the world working together in one environment“ (Interview 1, 2.2.2011). Man würde lernen, mit unterschiedlichen Menschen aus aller Welt zusammen zu leben und dadurch toleranter werden (Interview 1, 2.2.2011). Diese Art von Austausch beeinflusst die zwischenmenschliche Ebene und kann hier positive Auswirkungen für den Frieden haben. Ein wichtiger Aspekt ist dabei, dass Menschen mit unterschiedlichen Hintergründen sich nicht bloß treffen, sondern dass sie auf den Workcamps für eine gewisse Zeit auf oft sehr

engem Raum zusammenleben und gemeinsam arbeiten, das heißt gemeinsam etwas tun, das sie für sinnvoll erachten. Natürlich ist es auch möglich, dass daraus nicht Offenheit und Toleranz, sondern Konflikte und Intoleranz entstehen, doch die Konzentration auf ein gemeinsames Interesse oder ein gemeinsames Ziel fördert ein positives Gruppengefühl.

Zudem veranstalten die SCI-Zweige Vorbereitungsseminare für die Freiwilligen, die zu Workcamps fahren, in denen auch darauf eingegangen wird, wie mit eventuellen interkulturellen Konflikten gewaltfrei umgegangen werden kann. Meist werden dabei konkrete Techniken der gewaltfreien Kommunikation vermittelt. Trotzdem kommt es natürlich immer wieder zu Konflikten auf den Workcamps.

Die Definition von Frieden der malaysischen Freiwilligen lässt sich ebenfalls im Zusammenhang mit der Thematik des interpersonellen, auf Respekt und Offenheit basierenden Austauschs nennen, obwohl sie sich nicht ausschließlich darauf bezieht:

Peace is sharing and caring. I know there's a lot of other definitions, no wars and that kind of thing, but for me, if you want to find peace, if you share and you care for people, you find peace. (Interview 4, 11.3.2011)

Für sie ist Frieden also vor allem ein Miteinander. Durch das Teilen und die Zuneigung zu anderen, ergibt sich auch Frieden auf anderen Ebenen. Gleichzeitig liegt diese Art der Friedensaktivität im Handlungsspielraum jedes Menschen, ist also konkret anwendbar und bedarf keiner besonderen Gesellschaftsstruktur oder äußeren Umstände, obwohl es wohl Gegebenheiten gibt, die sie erleichtern oder erschweren.

3. Umweltschutz, Nachhaltigkeit und Respekt vor der Umwelt (Ebene: Makroebene – zwischen Mensch und Umwelt)

Viele Workcamps befassen sich mit ökologischen Themen wie dem Erhalt bestimmter Wiesen- oder Waldlandschaften und Teil des Friedensverständnisses des SCI ist der Respekt der Umwelt gegenüber. So werden z.B. die Freiwilligen darauf hingewiesen, möglichst umweltschonende Transportmittel für ihre Reisen zu und von den Workcamps zu wählen, was allerdings erstens nicht von allen Freiwilligen beachtet wird und zweitens nicht immer möglich ist. Dennoch spiegelt sich die Bedeutung einer Art von ökologischer Balance auch in den Friedensdefinitionen der Peace Messenger wider. Teil von Frieden und Friedensarbeit wäre es „to live sustainably, being in peace with the earth“ (Interview 1, 2.2.2011 – die Freiwillige hat sich nach der Teilnahme an einem ökologischen Workcamp dazu entschieden, Umwelttechnik zu studieren).

Dieser Aspekt wird vor allem auch deshalb immer wieder im Zuge der Friedensbildung betont, weil er in politischen Friedensdebatten meist keine Berücksichtigung findet. Gleichzeitig, oder vielleicht deshalb, empfinden es viele Peace Messenger als schwierig, in den Workshops eine Verbindung zwischen ökologischer Arbeit und Frieden herzustellen, das heißt, für die Freiwilligen dieser Workcamps sichtbar zu machen, dass es sich auch dabei um eine Art von Friedensarbeit handelt. Aus diesem Grund konzentrierten sich einige Peace Messenger zur Zeit der Fertigstellung dieser Arbeit vermehrt darauf, Ideen und Methoden für Workshops zu diesem Thema zu sammeln, um sie anderen zur Verfügung stellen zu können und ihnen damit die Vorbereitung zu erleichtern. Dies war auch für die österreichischen Peace Messenger von Bedeutung, da ein großer Teil der hier stattfindenden Workcamps ökologische Arbeiten beinhaltet.

4. Innere Ausgeglichenheit, Balance und Ruhe (Ebene: Mikroebene – individuell, davon ausgehend Makroebene)

Viele der Friedensansätze des Peace Messenger Programme und des SCI beziehen sich auf die zwischenmenschliche Ebene, wie der schon beschriebene interkulturelle Austausch oder das Erlernen von Techniken der gewaltfreien Kommunikation. Diesem Frieden auf interpersoneller Ebene liegt nach der Auffassung vieler Peace Messenger jedoch noch ein anderer zugrunde, nämlich jener auf der individuellen Ebene. Dieser Ansatz ist oft durch asiatische philosophische und religiöse Sichtweisen geprägt (vgl. PM Handbook 2009: 61 f. und 75 ff., wo hauptsächlich asiatische Friedenkonzepte, –philosophen und –aktivistInnen zitiert werden) und stellt die eigenen Gefühle und Gedanken in den Vordergrund einer gesellschaftlichen Entwicklung: “Peace is the mind of simple thoughts that creates happiness and love.” (Fragebogen 1, 4.2.2011). Um Frieden, auch zwischen Menschen, erlangen zu können, müsse man zuerst mit sich selbst in Frieden sein: „Frieden ist [...] auch Frieden mit mir selbst, weil wenn es mir innerlich nicht gut geht, dann kann ich auch nicht mit den anderen friedlich umgehen.“ (Interview 3, 17.2.2011). Es geht hier nicht um inneren Frieden als reinen Selbstzweck, sondern als Grundlage, die notwendig ist, um Frieden auf anderen Ebenen schaffen zu können, wie die Aussage einer serbischen Freiwilligen ausdrückt:

First you have to have inner peace, then you will be able to solve the conflicts in your local environment and then [...] you can reach some higher peace like changing the planet. [...] Peace for me is something that you first have to reach within yourself. And to be a good listener, because if you listen to your inner voice you will actually be able to listen to the other people around you. So that's how you can actually hear what are their needs in a problem and in that way you can think about how to solve that kind of

problem and to reach a level of satisfaction. To reach a level of satisfaction or balance, that would be my definition for peace. (Interview 5, 13.3.2011)

In dieser Definition spielt Bedürfnisbefriedigung eine wichtige Rolle. Diese bezieht sich auf alle gesellschaftlichen Ebenen, schließt also individuelle Bedürfnisse ebenso ein wie die Bedürfnisse bestimmter Gruppen von Menschen. Eine Bedürfnisbefriedigung herzustellen und damit eine Balance zu schaffen bedeutet für diese Freiwillige, dass Frieden herrscht. Um diese jedoch herstellen zu können, müsse man bei sich selbst anfangen und von der eigenen Person ausgehen. Dies beschreibt sehr gut eine Dynamik, von der auch die anderen Peace Messenger ausgehen, auch wenn sie diese nicht so konkret beschreiben.

Die individuelle Ebene des Friedens nimmt vor allem im Peace Messenger-Handbuch vergleichsweise viel Raum ein. Dort beschreibt „Frieden auf der Mikroebene“ alles, was innerhalb eines Menschen passiert, wobei diese natürlich auch durch äußere Umstände beeinflusst wird. Dennoch wird hier die individuelle Verantwortung für den eigenen inneren Frieden betont, welcher stark genug sein könne, trotz schwieriger äußerer Gegebenheiten zu bestehen (PM Handbook 2009: 47). Die Betonung der eigenen Verantwortung spiegelt die Rolle wider, die im SCI dem persönlichen Engagement zugeschrieben wird, welche das zentrale Element der (Friedens-)Arbeit der Organisation darstellt.

5. Gewaltloser Umgang mit einer bestimmten Situation (Ebene: Makroebene – vor allem interpersonell)

Das Thema Gewaltfreiheit hat in den meisten Auseinandersetzungen mit Frieden einen hohen Stellenwert, wo Formen der Gewalt als Gegensatz zu Frieden gesehen werden. Freiwillige des SCI sprechen hier in Bezug auf Johan Galtung (siehe Kapitel 2.4.3.2) von negativem Frieden, wenn keine direkte Gewalt besteht und positivem Frieden, wenn weder direkte noch strukturelle Gewalt herrscht (vgl. Galtung 2001: 11134). Meist wird das Thema der Gewaltlosigkeit im Zuge der Workshops und Seminare der Peace Messenger jedoch auf einer individuellen Ebene behandelt, etwa im Zuge der Vermittlung von Techniken zur gewaltfreien Kommunikation. Gewaltfreie Konfliktlösung ist auch ein Thema in den allgemeinen Vorbereitungsseminaren für Freiwillige, die an Workcamps teilnehmen werden, auch wenn diese Seminare nicht speziell den Frieden behandeln. Gewaltfreie Konfliktlösung wird hier deshalb thematisiert, weil auf den Workcamps immer wieder Konflikte zwischen den TeilnehmerInnen entstehen, diese jedoch Orte sein sollen,

an denen aktiv Friedensarbeit geleistet wird. Das bedeutet, dass aufgrund des Selbstverständnisses des SCI solche Konflikte möglichst friedlich gelöst werden sollen, auch um ein Beispiel dafür zu sein, dass und wie dies möglich ist. Das heißt, dass Gewaltfreiheit im SCI vor allem auf konkrete zwischenmenschliche Situationen bezogen ist. In den Peace Messenger-Workshops wird Gewalt auch in einen größeren gesellschaftlichen Kontext gestellt und gemeinsam mit den TeilnehmerInnen diskutiert, die Auseinandersetzung mit persönlicher Gewaltfreiheit und die Vermittlung von entsprechenden Techniken (wie die gewaltfreie Kommunikation nach Marshall Rosenberg, vgl. NMW Toolkit 2011: 39 ff.) überwiegt jedoch und ist auch ein Wert und eine Fähigkeit, die der SCI im Zuge seiner Friedensbildung vermitteln möchte (vgl. www.spaceforpeace.net³⁴).

6. Frieden als Zustand und als Prozess (Ebenen: Mikro- und Makroebene – individuell, interpersonell, lokal, national, international, global)

Frieden wird von den Peace Messengers immer wieder als Zustand von Balance und Harmonie beschrieben (vgl. Zitat aus Interview 5 unter Punkt 4.), im Gegensatz zur Auffassung von Frieden als etwas Prozesshaftem. Die Koordinatorin des Peace Messenger Netzwerks meint:

[...] for me it [= peace, Anm. d. Verfasserin] is something a bit static, in a sense that it's a state of completion, like when you are happy with yourself, you have reached a balance. And in the world [...] ideally you should reach a certain balance which will make violent conflicts no more likely. But for me that's a kind of utopia, it's not real life. But in real life I think it's a dynamic process and that you always have a choice between peace and violent conflict. In every action you do you can make a choice of peace. On every level. (Interview 6, 16.2.2011)

Sie macht also einen Unterschied zwischen dem, was Frieden idealerweise ist, und dem, was Frieden real sein kann. Beide Definitionen bezieht sie auf alle gesellschaftlichen Ebenen, auf denen Frieden herrschen kann. Der utopische Frieden besteht dann, wenn eine Balance besteht und keine Gewalt herrscht bzw. diese sehr unwahrscheinlich ist. Dieser Zustand des Friedens kann nie erreicht werden, dennoch ist es wichtig und auch möglich, diesen als Ziel zu sehen und auch im Alltag darauf hinzuarbeiten. In diesem Sinne stellt Frieden einen Prozess dar, der an sich schon friedlich ist, so wie im Zitat des Friedensaktivisten A.J. Mustes, welches auch von manchen Peace Messengers gerne in Workshops verwendet wird: „There is no way to peace – peace is the way.“ (vgl.

³⁴ <http://spaceforpeace.net/pe.phtml>; 14.3.2012

www.ajmuste.org³⁵). Die Annahme, dass Frieden an sich möglich ist und dass sich jedes Individuum täglich dafür entscheiden kann, spiegelt den Grundgedanken des SCI und des Peace Messenger Programme wieder und setzt wiederum den Einzelnen in das Zentrum der Friedensarbeit. Es ist deshalb für jeden möglich, auf jeder Ebene etwas zum Frieden beizutragen, weil jeder Mensch als Teil der Welt verstanden wird, mit der er vernetzt ist und in Verbindung steht. So hat in diesem Verständnis jeder Einzelne die Möglichkeit (und letzters auch die Verantwortung) zur Schaffung einer friedlichen Welt beizutragen.

Zusammenfassend sind es fünf Hauptthemen, welche in den Friedensdefinitionen der Peace Messenger wichtig sind: soziale Gerechtigkeit, Respekt allen Menschen gegenüber, Umweltschutz, innere Ausgeglichenheit, sowie gewaltfreie Konfliktlösung. Die Friedensdefinitionen der Freiwilligen umfassen alle Ebenen, auf denen Frieden wirken kann, allerdings ist ein gewisser Fokus einerseits auf der individuellen und andererseits auf der interpersonellen Ebene zu beobachten. Die Freiwilligen messen dem Frieden auf der individuellen Mikroebene eine entscheidende Bedeutung in Friedensprozessen bei, denn jeder Einzelne hat die Möglichkeit, andere Menschen und in weiterer Folge die Gesellschaft zu beeinflussen. Dazu ist es wichtig, auch zu sich selbst friedlich zu sein und eine innere Balance zu finden. Der zentrale Stellenwert, den das Individuum einnimmt, bringt auch eine Verantwortung der (Welt-)Gesellschaft gegenüber mit sich. Frieden auf der interpersonellen Ebene ist die Folge von gewaltlosem Umgang mit zwischenmenschlichen Konflikten, welcher durch konstruktiven interkulturellen Austausch und das Kennenlernen von Menschen mit anderen Hintergründen aller Art gefördert wird. Die Koppelung des Friedensbegriffs an die oben genannten Phänomene und die Interpretation von Frieden als Prozess machen es möglich, durch konkrete Maßnahmen auf bestimmte Inhalte hinarbeiten und eröffnet so Handlungsmöglichkeiten. Frieden wird dadurch zu einer Aktivität, zu der jeder Einzelne etwas beitragen kann. Dies und der Fokus auf die individuelle und interpersonelle Ebene stellen zentrale Aspekte der aktiven Friedensarbeit des SCI dar und sind deshalb für die Aktivitäten der Peace Messenger von entscheidender Bedeutung.

5.4.5 Aktivitäten, Inhalte und Methoden

Die Ziele der Friedensbildung des SCI und die Friedensdefinitionen der Freiwilligen bestimmen in weiterer Folge die Aktivitäten, die im Rahmen des Peace Messenger

³⁵ <http://www.ajmuste.org>; 26.3.2012

Programmes durchgeführt werden, sowie deren Inhalte. Grundsätzlich haben die Freiwilligen viel Spielraum in der Gestaltung ihrer Aktivitäten, nicht nur was die Auswahl der konkreten Themen und Methoden betrifft, sondern auch dahingehend, welche Art von Aktivitäten sie durchführen möchten. Es ist möglich, sich selbst neue Aktionen zu überlegen und diese im Rahmen des SCI umzusetzen, wenn man bereit ist, die nötige Zeit und Energie dafür aufzuwenden. Das Peace Messenger Programme motiviert seine Freiwilligen aber in erster Linie dahingehend, Workshops zum Thema Frieden in den Workcamps durchzuführen, da dies der Grund seines Bestehens ist. Eine weitere wichtige Aktivität, die allerdings mehr persönlichen, zeitlichen und finanziellen Aufwand benötigt, ist die Organisation von Trainings, um neue Peace Messenger auszubilden. Da die einzelnen Peace Messenger in den verschiedensten Ländern leben, verfügt das Netzwerk über gute Kommunikationskanäle und stellt Online-Ressourcen für die Gestaltung von Workshops zur Verfügung.

Hier möchte ich näher auf die einzelnen Aktivitäten eingehen, die die Peace Messenger durchführen und in deren Inhalte die Friedensdefinitionen der Freiwilligen einfließen.

5.4.5.1 Workshops

Die Koordinatorin des Peace Messenger Netzwerks betonte den beabsichtigten Fokus des Programms auf die Workshops, die im Rahmen der Workcamps durchgeführt werden (Interview 6, 16.2.2011). Diese seien sehr spezifische Orte und es sei viel leichter, eine solche Auseinandersetzung auf Workcamps durchzuführen als an anderen Orten, da deren TeilnehmerInnen meistens schon im Vorhinein an diesen Themen interessiert wären. Dass sie an einem Workcamp teilnehmen zeige schon, dass sie motiviert sind, Friedensprozesse zu diskutieren und sich daran zu beteiligen. Wenn es gelingen würde, ein gutes Team von Peace Messengers zusammenzustellen, könne man in einem weiteren Schritt über die Workcamps hinausgehen, doch sei dies ein guter Ort, um anzufangen. Ein weiterer Vorteil der Workshops sei, dass Peace Messenger hier auch alleine oder zu zweit „viel machen“ können, d.h. ohne großen Aufwand und Kosten viele Themen besprechen und Menschen erreichen können.

Für die Workshops, die im Rahmen der Workcamps durchgeführt werden, gibt es an sich keine methodischen oder inhaltlichen Vorgaben. Deren Ziel soll es nur sein, das Thema der Workcamps mit der Identität des SCI als Friedensorganisation zu verbinden und den TeilnehmerInnen verständlich zu machen, dass auch ihr Workcamp ein Friedensprojekt ist und sie durch ihre Arbeit zu einer Kultur des Friedens beitragen.

Die Dauer der Workshops kann ebenfalls sehr unterschiedlich sein. Die Zeit, die für einen Workshop erübrigt werden kann, hängt stark von der Zeitplanung auf den Workcamps ab. Da die Peace Messenger in den allermeisten Fällen keine regulären TeilnehmerInnen an den Workcamps sind, ist hier eine gute Koordination mit den Projektpartnern und Campleitern vor Ort wichtig. Den Peace Messengern wird empfohlen, ein Workcamp für mindestens ein bis zwei Tage zu besuchen, mitzuarbeiten und die Gruppe kennen zu lernen. Im Laufe dieser Zeit soll irgendwann der Workshop stattfinden, dessen Länge von einer Stunde bis zu einem ganzen Tag variieren kann. In den meisten Fällen dauert ein Peace Messenger-Workshop zwischen anderthalb und vier Stunden.

Die Inhalte der Workshops sind also durch zwei Faktoren geprägt: durch das Thema des jeweiligen Workcamps und den Fokus der Peace Messenger. Hier spielen die Friedensdefinitionen der Peace Messenger eine Rolle, da diese direkt auf die Gestaltung der Workshops Einfluss nehmen. Im Folgenden werden die Themen beschrieben, die von den befragten Peace Messenger bearbeitet wurden und die ich bei Workshops beobachten konnte. Diese korrelieren stark mit den fünf Bereichen, die Viktorija Ratković und Werner Wintersteiner als Fokus in der Arbeit an einer Friedenskultur vorschlagen. Diese sind: 1. Frieden mit der Natur, 2. Gender Demokratie, 3. soziale Inklusion und demokratische Partizipation, 4. gewaltfreie Konfliktbearbeitung, sowie 5. soziale Gerechtigkeit (Ratković/ Wintersteiner 2010: 11).

- Gewaltlose Konfliktlösung

Das Thema der gewaltlosen Konfliktlösung wurde vor allem in Hinblick auf gewaltfreie Kommunikation bearbeitet, auch im Hinblick darauf, dass Konflikte zwischen Workcamp-TeilnehmerInnen entstehen können. Hier waren deshalb auch interkulturelle Konflikte bzw. deren Lösung Thema. In diesem Zusammenhang wurde manchmal ein theoretischer Einblick über „Kultur“ und „Kulturen“ an sich gegeben. Eine Freiwillige meinte, in ihrem Heimatland Albanien wäre das Thema der gewaltfreien Konfliktlösung und Kommunikation sehr spezifisch für den SCI, denn andere Organisationen würden dazu nichts anbieten (Interview 3, 17.2.2011). Ein theoretischer Hintergrund, der immer wieder für die Bearbeitung des Themas Gewaltfreiheit herangezogen wurde, war Marshall Rosenbergs Techniken zur gewaltfreien Kommunikation (siehe NMW Toolkit 2011: 39 ff.).

- Stereotypen

Das Thema der Stereotypen betreffend anderer Länder und Nationalitäten bietet sich für

die Arbeit in einer internationalen Gruppe an. Eine französische Freiwillige machte Aktivitäten dazu in einem Workcamp, an dem Freiwillige aus vier unterschiedlichen Kontinenten teilnahmen (Fragebogen 3, 18.2.2011). Es ging um das Bewusstmachen von Stereotypen, die man selbst anderen gegenüber hat und ein gemeinsames Reflektieren über deren Wahrheit oder Unwahrheit.

- Diskriminierung

Diskriminierung kann viel bedeuten und einige Freiwillige haben in ihren Workshops eine allgemeine Auseinandersetzung damit angeregt, auch im Hinblick auf Menschenrechte. Ein Freiwilliger machte hingegen speziell Workshops zu Antirassismus und zum Thema Antisexismus (Fragebogen 2, 8.2.2011).

- Versöhnungsprozesse

Das Thema Frieden ist naturgemäß in ehemaligen Krisengebieten vordergründiger wichtig als in Ländern, wo kein Krieg herrscht. Eine Freiwillige des SCI Sri Lanka erzählte vom ersten Workcamp im Norden des Landes seit Beendigung des Bürgerkrieges (Fragebogen 1, 4.2.2011). In diesem beschäftigte sie sich als Peace Messenger mit den TeilnehmerInnen mit dem Thema Versöhnung und den Herausforderungen für den Frieden, die nach einem gewalttätigen Konflikt bestehen. Dabei stellte sie die Frage nach der Beteiligung der Zivilgesellschaft an Versöhnungsprozessen. Das Thema ihres Workshops bezog sich also auf die konkrete Situation vor Ort.

- Gerechtigkeit

Diese bezieht sich vor allem auf die Diskussion verschiedener Aspekte von sozialer Gerechtigkeit. Wichtig ist hier auch das Thema der Verteilungsgerechtigkeit, welches oft in Zusammenhang mit ökologischen Aspekten gesetzt wird. Dabei geht es um den Einfluss von individuellem Konsumverhalten auf weltwirtschaftliche Prozesse, die mit Armut in Verbindung stehen, auf der einen und auf die Ausbeutung der Umwelt und Ressourcenverschwendung auf der anderen Seite.

- Anti-Militarismus

Anti-Militarismus ist vor allem in den Workshops auf „No More War“-Workcamps ein Thema. Hier geht es um einen Bezug auf die antimilitaristischen Wurzeln des SCI und die Reflexion pazifistischer Werte.

- Frieden im Allgemeinen

Da für die Workshops oft nicht sehr viel Zeit zur Verfügung steht und den TeilnehmerInnen die Rolle des SCI als Friedensorganisation bewusst gemacht werden soll, befassen sich viele Peace Messenger in ihren Workshops ganz allgemein mit Frieden. Dabei gehen sie

den Fragen nach, was Frieden ist, auf welchen Ebenen er wichtig ist und wirken kann, wie man zu Frieden bzw. zu einer Kultur des Friedens beitragen kann, u.Ä. Gerade bei der Auseinandersetzung mit Frieden im Allgemeinen ist die Diskussion und Reflexion der Gedanken und Erfahrungen der TeilnehmerInnen ein zentraler Aspekt. So meinte die malaysische Freiwillige, dass sie bei den Workshops absichtlich sehr allgemein und nicht zu spezifisch sein würde, da sie keine bestimmten Definitionen von Frieden vorgeben wolle. Es hänge dann von den Freiwilligen ab, wohin die Diskussion geht. Jede/r sei eingeladen, seine oder ihre Gedanken mitzuteilen und darüber zu diskutieren (Interview 4, 11.3.2011).

Die Workcamps selbst sind Teil der Friedensbildung des SCI und werden als Friedensaktivitäten verstanden. Diese und die in den Workshops stattfindende Friedensbildung können wiederum auf der Makro- und der Mikroebene verortet werden (vgl. NMW Toolkit 2011: 14):

1. auf der Makroebene: als Mittel, um zu verstehen, welche globalen und nationalen politischen, sozialen und ökonomischen Strukturen zu Frieden oder Krieg beitragen;
2. auf der Mikroebene: indem die eigene Eingebundenheit und Rolle in diesen Prozessen reflektiert wird und individuelle Handlungsmöglichkeiten gesucht werden, dazu beizutragen, eine „Kultur des Krieges“ in eine Friedenskultur umzuwandeln.

In den beobachteten Workshops und Seminaren wurde das Hauptaugenmerk auf die Reflexion der eigenen Rolle gelegt. Dies beinhaltete sowohl das Verhalten sich selbst und anderen Menschen gegenüber als auch die Bewusstseinsbildung über die Eingebundenheit in globale Prozesse. Methodisch waren die Peace Messenger mehr daran interessiert, Diskussionen anzuregen und zu leiten, um so das Wissen, die Interessen und Erfahrungen der TeilnehmerInnen einzubeziehen, als Definitionen von Frieden und Krieg vorzugeben. Die Friedensbildung, die die Peace Messenger durchführen, ist eher auf der Mikroebene anzusiedeln, wobei diese als Ausgangspunkt gesehen wird, um Prozesse auf der Makroebene zu beeinflussen. Auch wenn der Zugang der einzelnen Peace Messenger dazu, wie viel oder wenig Theorie vermittelt werden soll, unterschiedlich ist und natürlich auch von den jeweiligen eigenen Kenntnissen und Fähigkeiten abhängt, so stehen doch in den allermeisten Fällen individuelle Gedanken und Verhaltensweisen im Vordergrund der Auseinandersetzung. Dazu gehört auch, dass die Peace Messenger nicht als LehrerInnen auftreten möchten, sondern sich selbst als von den anderen Lernende verstehen. Aus der oben zitierten Beschreibung geht hervor, dass die Kultur, in der die TeilnehmerInnen leben,

als eine Kultur des Krieges wahrgenommen wird, die es zu transformieren gilt und dass jede/r einen Beitrag dazu leisten kann. Das Individuum ist hier der Ausgangspunkt der Friedensarbeit, seine Rolle und Handlungsmöglichkeiten werden ausgelotet, reflektiert und diskutiert. Fraglich bleibt es, ob in den Workshops auch das angesprochene Verständnis für die Ursachen für Frieden und Krieg vermittelt wird.

Bei der Friedensbildung innerhalb der Workshops und Seminare werden die Methoden des informellen Lernens verwendet. In dieser Methodik werden die Interessen, Hintergründe, Erfahrungen und das Wissen der TeilnehmerInnen als Teil des gemeinsamen Lernprozesses aufgefasst. Das Lernen soll nicht nur durch theoretische Auseinandersetzungen, sondern auch auf der Erfahrungsebene (etwa durch Rollenspiele und andere interaktive Methoden) möglich sein. Gleichzeitig sehen sich die LeiterInnen der Workshops und Seminare selbst als Lernende (vgl. NMW Toolkit 2011: 15 ff.). Die verwendeten Methoden werden teilweise von den Peace Messengern selbst erarbeitet. Es gibt auch verschiedene Methodensammlungen, die zur Gestaltung der Workshops herangezogen werden, wie etwa den „Kompass“, ein Handbuch zur Menschenrechtsbildung, das vom Europarat herausgegeben wurde (siehe www.kompass.humanrights.ch³⁶), oder auch SCI-interne Ressourcen wie das Toolkit der „No More War“-Kampagne. Dieses stellt Methoden für die Durchführung von Workshops zur Verfügung. Hier zeigt sich ebenfalls die Betonung des Friedens auf individueller Ebene, denn obwohl, wie oben bereits ausgeführt, die Workshops auch als Möglichkeit verstanden werden, Frieden auf internationaler und globaler Ebene zu thematisieren, werden hier nur Methoden für die individuelle Ebene vorgestellt (NMW Toolkit 2011: 14).

Das Workcamp wird auch deshalb als guter Ort für Friedensbildung gesehen, weil dadurch, dass die TeilnehmerInnen für eine gewisse Zeit zusammenwohnen und –arbeiten im positiven Fall eine sichere Gruppenatmosphäre entsteht, innerhalb derer weniger Scheu besteht, die eigenen Gedanken einzubringen (NMW Toolkit 2011: 15). Natürlich kann das enge Zusammenleben auch negative Auswirkungen haben und es können Konflikte bestehen, die Diskussionen über vielleicht sensible Themen gerade schwierig machen.

5.4.5.2 Trainings

Neben den Workshops, die im Rahmen der Workcamps stattfinden, sind Trainings für Trainer eine wichtige Aktivität des Peace Messenger Programmes und auch der „No More War“-Kampagne. Diese dauern meist eine Woche und finden ebenfalls mit internationalen

³⁶ http://kompass.humanrights.ch/cms/front_content.php?idcatart=4, 2.3.2012

Gruppen statt. Es werden Trainings abgehalten, in denen neue Peace Messenger ausgebildet werden: dort werden sie über das Programm informiert, diskutieren selbst über die verschiedenen Bedeutungen von Frieden und lernen, selbst Workshops mit Methoden des informellen Lernens durchzuführen. Das Lernen durch informelle Bildungsmethoden, die auch die persönliche Erfahrungsebene ansprechen, steht methodisch im Vordergrund der Bildungsarbeit. Durch anschließende Diskussionen und „Debriefings“ wird das Erlebte ausgetauscht und die persönlichen Erfahrungen der TeilnehmerInnen können in die Auseinandersetzung einfließen. Dabei wird darauf geachtet, dass jede/r die Möglichkeit bekommt, sich mitzuteilen oder nicht, je nachdem wie er/sie es möchte. Diskussionen werden möglichst inklusiv und positiv verstärkend für die Aussagen der TeilnehmerInnen gestaltet, d.h. es wird darauf geachtet, eine möglichst offene Atmosphäre zu schaffen. Dadurch wird das, was im Peace Messenger Programme theoretisch vermittelt wird, auch praktisch fühl- und erfahrbar gemacht.

Die Trainings werden von einem nationalen Zweig des SCI in Kooperation mit anderen Zweigen organisiert. Aufgrund des oben schon erwähnten vergleichsweise hohen finanziellen Aufwands für Reisekosten und Kost und Logis der Teilnehmenden, sind solche Trainings für Peace Messenger relativ selten. Die Koordinatorin des Netzwerks drückte aber ihren Wunsch aus, dass jährlich ein internationales Training stattfindet. Diese wären sehr wichtig, denn sie seien sehr inspirierend und motivierend für die TeilnehmerInnen. Sie seien der Ort, wo sich gleichgesinnte Leute treffen und wo deren Energie zusammenkommen würde. Hier könnten die Leute wirklich über das Programm diskutieren und gemeinsam planen, wie es sich entwickeln könnte (Interview 6, 16.2.2011). Auch wenn nicht alle TeilnehmerInnen danach tatsächlich Peace Messenger-Workshops durchführen, haben die Trainings dennoch einen hohen Multiplikationsfaktor.

Die Trainings fanden in den letzten Jahren, da sie hauptsächlich durch Programme der EU finanziert wurden, in europäischen Ländern statt, wodurch ein geographischer Nachteil für die Freiwilligen aus anderen Kontinenten gegeben war. Aufgrund der geographischen Nähe nahmen hauptsächlich TeilnehmerInnen aus Europa daran teil.

5.4.5.3 Online-Trainings

Es fanden im Juni und November 2010 und im April 2011 Online-Trainings für neue Peace Messenger statt, die jeweils fünf Wochen dauerten. Ich hatte Zugang zu den Diskussionen, Beiträgen und Online-Ressourcen des Trainings im November 2010 und möchte diese hier kurz darstellen, um einen Eindruck davon zu vermitteln, wie ein Peace Messenger Training abläuft.

An dem Online-Training nahmen 18 TeilnehmerInnen aus Europa, Asien und Afrika teil, wobei der Großteil EuropäerInnen waren. Das Ziel war das gleiche wie das der herkömmlichen Trainings, nämlich mit anderen Freiwilligen des SCI über das Thema Frieden zu diskutieren, Friedensdefinitionen und –konzepte zu reflektieren und zu lernen, wie man Friedensbildung durchführen, das bedeutet Workshops mit anderen Freiwilligen halten kann.

Es gab in jeder Woche ein anderes Thema, zu dem „Hausaufgaben“ vergeben wurden, die jeweils in Paaren (in wöchentlich wechselnden Konstellationen) bearbeitet wurden. Es wurde ein Forum eingerichtet, in dem die Aufgaben veröffentlicht und die Ergebnisse von den TeilnehmerInnen präsentiert wurden. Die TeilnehmerInnen trafen sich einmal wöchentlich zu einem moderierten Online-Chat, bei dem die Themen diskutiert wurden. Gleichzeitig wurden von den ModeratorInnen theoretische Hintergrundinformationen zur Verfügung gestellt und Methoden vorgeschlagen, wie die Themen in einem Workshop mit internationalen Freiwilligen behandelt werden können.

Der Aufbau des Trainings war folgender:

Woche 1: Vorstellung der TeilnehmerInnen.

Woche 2: Was ist Frieden? Überlegungen und Diskussionen zu verschiedenen Friedensdefinitionen.

Woche 3: Friedensstifter, FriedensaktivistInnen: Was macht einen Menschen aus, der sich für den Frieden einsetzt?

Woche 4: Peace Messengers: Welche Rollen und Aufgaben hat ein Peace Messenger, der ein Workcamp besucht? Wie kann man einen Peace Messenger-Workshop gestalten? Methoden- und Erfahrungsaustausch.

Woche 5: Evaluierung.

Die beiden wichtigsten Aspekte des Trainings waren die Diskussionen über Frieden und Themen, die damit in Verbindung stehen und die Vermittlung von Methoden, um Workshops über Frieden zu leiten. Diese Methoden sollten Diskussionen über Friedensthemen anregen und wurden direkt mit den TeilnehmerInnen angewandt. Das bedeutet, die TeilnehmerInnen haben die Methoden selbst mitgemacht und im Zuge dessen sowohl miteinander diskutiert als auch mögliche Ideen für die eigenen Workshops gesammelt.

Die Online-Trainings haben gegenüber herkömmlicher Trainings den Vorteil, dass sie mit weniger personellem, finanziellem und zeitlichem Aufwand verbunden sind. Die Netzwerk-Koordinatorin möchte sich aus diesem Grund auf die Online-Trainings konzentrieren, und auch weil hier sehr fokussiert und strategisch gearbeitet werden kann (Interview 6, 16.2.2011).

Gleichzeitig können auch Freiwillige daran teilnehmen, denen dies sonst aufgrund von Zeit- oder Geldgründen nicht möglich wäre. Damit ist es möglich, dass sich Menschen aus weit voneinander entfernt liegenden Ländern an den Online-Trainings als OrganisatorInnen, ModeratorInnen oder TeilnehmerInnen beteiligen.

Die Koordinatorin des Peace Messenger Netzwerks, die selbst Moderatorin beim Online-Training war, bewertete die Online-Diskussionen über Chat sehr positiv. Diese hätten organisatorisch sehr gut funktioniert und wären für alle interessant, herausfordernd und inspirierend gewesen. Ihrer Ansicht nach sind die TeilnehmerInnen sowohl bei den Online-Trainings und auch auf den Workcamps glücklich über den Raum, diese Themen zu diskutieren. Den Freiwilligen diese Möglichkeit zu geben, wäre eine wichtige Funktion der Peace Messenger (Interview 6, 16.2.2011). Sie denkt, dass die Leute, die daran interessiert sind, Peace Messenger zu werden, Frieden für etwas sehr wichtiges halten und etwas dafür tun möchten. An den Trainings würden auch viele Leute teilnehmen, die aus Ländern kommen, wo gewalttätige Konflikte stattgefunden haben, zum Beispiel aus Serbien oder Sri Lanka. Diese persönlichen Erfahrungen würden die Motivation der Freiwilligen stärken und in ihre Arbeit als Peace Messenger einfließen.

5.4.5.4 Travelling Workcamps

Eine Kombination aus Workcamp und Training stellen die so genannten Travelling Workcamps dar. Dies sind Workcamps, in denen die Freiwilligen ein Intensivtraining als Peace Messenger erhalten und gleich im Anschluss zu anderen Workcamps einer bestimmten Region reisen, um mit deren TeilnehmerInnen Workshops durchzuführen. Solche Travelling Workcamps fanden zum Beispiel 2009 am Balkan und 2010 in Russland und der Ukraine statt. Diese wurden von den lokalen SCI-Zweigen organisiert und hatten vor allem Friedensthemen zum Inhalt, welche in der jeweiligen Region von Bedeutung waren.

5.4.5.5 Internationales Netzwerk

Die Peace Messenger aus den verschiedenen Ländern sind über das Internet miteinander vernetzt. Dieses stellt damit eine günstige, schnelle und praktische Möglichkeit dar, Informationen auszutauschen und gemeinsam Projekte zu planen. Vom Peace Messenger Netzwerk wurde ein Wiki eingerichtet, in dem Ressourcen zur Workshop-Gestaltung, Friedenskonzepte und mit dem Thema Frieden zusammenhängende Bilder und Texte ausgetauscht werden. Auch über Facebook findet eine Vernetzung statt, es gibt Facebook-Seiten vom internationalen SCI-Büro, von den verschiedenen Zweigen, der „No More War“-Kampagne und dem Peace Messenger Netzwerk. Von 2008 bis 2010 wurde regelmäßig ein Newsletter verschickt.

Die Peace Messenger sehen Workshops und Trainings mit Freiwilligen als sinnvolle Maßnahmen, um Friedensbildung innerhalb des SCI durchzuführen und dessen Identität als Friedensorganisation zu stärken. Dabei sind einige Punkte wichtig:

- Die durch die Anregung zum Austausch der Meinungen und Gedanken der TeilnehmerInnen ausgelösten Diskussionen können eine Bereicherung für alle Beteiligten darstellen. Dafür ist es notwendig, diesen einerseits genügend Raum für die eigene Meinungsäußerung zu geben, und andererseits darauf zu achten, dass dabei der respektvolle Umgang den anderen TeilnehmerInnen gegenüber gewahrt bleibt. Das Ziel ist es nicht, dass diese sich auf eine Meinung einigen, sondern begreifbar zu machen, dass viele Meinungen nebeneinander Gültigkeit haben können.
- Die persönlichen Erfahrungen der TeilnehmerInnen stellen eine Ressource dar, vor allem wenn diese von Kriegs- oder Friedensprozessen geprägt sind. Es ist von Bedeutung für den Lernprozess aller Beteiligten, mit diesen Erfahrungen sensibel umzugehen.
- Die Verwendung partizipativer Methoden ist entscheidend, um ein Lernen über den Frieden nicht nur auf theoretischer Ebene, sondern auch auf der persönlichen Erfahrungsebene möglich zu machen.
- Davon ausgehend wird die eigene Rolle in gesellschaftlichen Friedens- oder auch Kriegsprozessen reflektiert.
- Der respektvolle Umgang mit den anderen TeilnehmerInnen in den Workcamps, Workshops und Trainings dient für diese als Beispiel für kooperatives und gewaltfreies Verhalten innerhalb einer Gruppe.

Ein entscheidender Punkt für das Gelingen der Friedensarbeit ist auch die gute Vernetzung

der Freiwilligen. Das Internet stellt eine gute Kommunikationsmöglichkeit dar, um Methoden und Erfahrungen auszutauschen und in Kontakt zu bleiben. Gleichzeitig ist es essentiell, dass sich bestimmte Freiwillige finden, die ständig aktiv bleiben, koordinatorische Aufgaben übernehmen und den anderen den Anreiz geben, sich zu beteiligen.

6 Conclusio

Viele Kultur- und SozialanthropologInnen stellen sich gegen die Annahme, der Mensch sei von seiner biologischen Disposition her dazu "verdammt", Kriege zu führen, da die Kriegsführung keine menschliche Universalie darstellt (vgl. etwa Howell/Willis 1989, Foster/Rubinstein 1986, Bräunlein/Lauser 1995, Fry 2007). Krieg ist vielmehr das Resultat von aktiven menschlichen Entscheidungen in einem bestimmten soziokulturellen, ökonomischen, politischen und historischen Kontext. Diese Auffassung erlaubt es dem Menschen, die Gesellschaft, in der er lebt, aktiv mitzugestalten. Wenn Menschen in der Lage sind, ihre Ziele selbst zu wählen und zu entscheiden, wie sie sich in bestimmten Situationen verhalten, so stellt das in weiterer Folge die Grundlage jeder Art von Friedensarbeit dar.

Das Konzept einer „Kultur des Friedens“, welches eine gesamtgesellschaftliche Fokussierung auf Frieden und friedliche Verhaltensweisen beinhaltet, kann als sinnvoller Referenzrahmen für die Kritik an bestehenden kriegskulturellen gesellschaftlichen Aspekten und für die Untersuchung friedlicher Prozesse herangezogen werden. *Peace education* oder Friedensbildung ist ein wichtiger Aspekt einer Kultur des Friedens und eine Möglichkeit, diese zu fördern. Es ist sinnvoll, Frieden im Zuge dieser Friedensbildung als Aktivität zu verstehen, d.h. als etwas, an dem bewusst gearbeitet werden kann.

Es stellte sich die Frage, was die Motivation für Personen darstellt, sich aktiv und ohne Bezahlung für eine Kultur des Friedens im Rahmen der Bildungsarbeit einer internationalen Nichtregierungsorganisation einzusetzen. Die Gründe für das Engagement der Peace Messenger sind eine Kombination aus sozialen und inhaltlichen Motiven. Nach dem ersten vagen Wunsch, etwas „Sinnvolles“ in einem internationalen Umfeld zu tun, werden nach dem Kennenlernen der Organisation soziale Aspekte wichtig, also die Zusammenarbeit mit den Freiwilligen im eigenen Land und der Austausch mit den internationalen TeilnehmerInnen im Zuge von Workcamps und Trainings. Die intensive Zusammenarbeit und das Zusammenleben in einer heterogenen Gruppe, die aus Menschen verschiedener Länder und mit verschiedenen Hintergründen besteht, kann, wenn dies in einem konstruktiven Rahmen passiert, als extrem positive und motivierende Erfahrung bewertet werden, welche einen persönlichen Lernprozess auslöst. Dieser Lernprozess beinhaltet Denkanstöße und Fähigkeiten wie die Erkenntnis der eigenen Vernetztheit in globale Prozesse oder die Übung, mit Konflikten friedlich und konstruktiv umzugehen.

Eine weitere entscheidende Motivation der Freiwilligen ist, dass sie sich entsprechend der eigenen zeitlichen Ressourcen und persönlichen Interessen einbringen können und Raum besteht, in dem sie ihre inhaltlichen Ideen und Kenntnisse austauschen und umsetzen können. Gleichzeitig erlaubt die Struktur des SCI und vor allem der einzelnen Zweige den Freiwilligen, sich an Entscheidungsprozessen zu beteiligen. Die Denkanstöße, Fähigkeiten und offenen Partizipationsräume, die Teil der Motivationen der aktiven Freiwilligen darstellen, sind zentrale Inhalte der Friedensbildung (siehe Grasse/Gruber/Gugel 2008: 9 f.). Es zeigt sich, dass internationale Freiwilligenprojekte, besonders in Kombination mit Aktivitäten der Friedensbildung, zu einer Kultur des Friedens beitragen können. Wichtig dafür ist neben einem positiven sozialen Umfeld die Schaffung ausreichender Partizipationsmöglichkeiten für die TeilnehmerInnen, damit diese eigene Gedanken einbringen und Aktionen umsetzen können.

Die unterschiedliche Herangehensweise an den Friedensbegriff stellt einen weiteren Kernpunkt dieser Arbeit dar. Die verschiedenen Bedeutungen und Definitionen von dem, was Frieden beinhalten kann, bestimmen auch den Zugang zur Friedensarbeit. Alle Freiwilligen arbeiten mit positiven Friedensbegriffen, sind also der Ansicht, dass Frieden mehr bedeutet als die Abwesenheit von Krieg. Sie verbinden mit Frieden verschiedene Themen wie soziale Gerechtigkeit und Chancengleichheit, Respekt allen Menschen und der Umwelt gegenüber, Gewaltfreiheit und innere Ausgeglichenheit. Die Koppelung des Friedensbegriffs an diese Phänomene macht es möglich, durch konkrete Maßnahmen auf bestimmte Ziele hinzuarbeiten und eröffnet so Handlungsmöglichkeiten. Frieden wird dadurch zu einer Aktivität, zu der jeder Einzelne etwas beitragen kann. Es ist sinnvoll, Frieden als Prozess zu begreifen und nicht als Zustand, der, einmal erreicht, einfach vorhanden ist. Vielmehr stellt sich die Aufgabe, laufend an friedlichen gesellschaftlichen Strukturen und Inhalten zu arbeiten. So kann Frieden auch als Ziel gesehen werden, das, auch wenn es vielleicht nie vollständig und auf allen gesellschaftlichen Ebenen erreicht werden kann, einen Fokus darstellt, der friedliche Prozesse auslöst. Wie sich ein Handeln für den Frieden konkret gestaltet, hängt auch davon ab, wie dieses Ziel definiert wird.

Die Gestaltung und Durchführung von Workshops und Trainings zu diesem Themenkomplex stellt für die Freiwilligen des Peace Messenger Programme eine sinnvolle Aktivität in der Arbeit an einer Kultur des Friedens dar. Dabei geben sie jedoch keine Definitionen von Frieden vor, sondern fördern eine Diskussion mit den TeilnehmerInnen unter der Einbeziehung deren unterschiedlicher Erfahrungen und Hintergründe, welche als

Ressource verstanden werden. Dabei fördert die Konzentration auf ein gemeinsames Ziel in der Arbeit auf den Workcamps ein positives Gruppengefühl. Die Dynamik, die Mary Le Cron Foster im Hinblick auf Frieden zwischen Staaten beschreibt (Foster 1986: 76), ist auch auf eine kleinere Gruppe von Menschen anwendbar: statt sich auf Gespräche über Abrüstung oder Waffenstillstände zu stützen, sollte über eine soziale Philosophie nachgedacht werden, die darauf abzielt, gemeinsame Ziele zu entwickeln, denn dadurch würde die Energie auf ein gemeinsames soziales Problem oder Interesse gelenkt statt auf die Bildung eines Feindbilds.

Ein entscheidender Aspekt von Friedensbildung ist der Raum für eigene Reflexionen und freie Meinungsäußerung und diesen stellen die Peace Messenger zur Verfügung. Die Friedensbildung, die sie durchführen, ist vor allem auf individueller Ebene anzusiedeln, das bedeutet, dass die individuelle Bewusstseinsbildung für friedliche Prozesse und Handlungsmöglichkeiten im Vordergrund steht. Diese individuelle Ebene wird als Ausgangspunkt für die Veränderung auf anderen gesellschaftlichen Ebenen gesehen. Grundlegend dafür ist die Annahme, dass der Einzelne Einfluss auf zwischenmenschliche, lokale und in weiterer Folge auch nationale, internationale und globale Strukturen haben kann. Das ist deshalb möglich, weil jeder Mensch als Teil der Welt verstanden wird, mit der er vernetzt ist und in Verbindung steht. So hat in diesem Verständnis jeder Einzelne die Möglichkeit (und letztens auch die Verantwortung) zur Schaffung einer friedlicheren Welt beizutragen.

Es zeigt sich, dass es sinnvoll für die Arbeit an einer Kultur des Friedens ist, die Rolle des Individuums anzuerkennen, um eine Motivation für die Umsetzung von Aktivitäten zu schaffen. Gleichzeitig ist es von Bedeutung, neben der Auseinandersetzung mit Konflikten, auch bestehende friedliche gesellschaftliche und globale Prozesse sichtbar zu machen, um den Optimismus zu fördern, der für das persönliche Engagement essentiell ist.

Im Rahmen dieser Arbeit wurden die Motivationen, Friedensdefinitionen und Aktivitäten von aktiven Freiwilligen des SCI untersucht. Die Auswirkungen dieser Aktivitäten auf deren TeilnehmerInnen konnten dabei leider nur in geringem Maße Berücksichtigung finden, obwohl eine Analyse dieser aufschlussreich über die Reichweite der Friedensarbeit des SCI wäre. Auch die Rolle der Projektpartner vor Ort und die Auswirkungen auf lokaler Ebene stellen wichtige Aspekte dar, die weiterer Untersuchungen bedürfen, im Rahmen dieser Arbeit jedoch nicht berücksichtigt werden konnten.

Das Konzept der „Kultur des Friedens“ kann für die kultur- und sozialanthropologische Auseinandersetzung wertvoll sein, wenn es nicht als Label für bestimmte Gesellschaften, sondern als positives Ziel verstanden wird (vgl. Wintersteiner 2010: 55), das zu erreichen verschiedene Aktivitäten erforderlich macht. Was dieses Ziel genau darstellt, kann je nach soziokulturellem Kontext unterschiedlich sein, weshalb die Kultur- und Sozialanthropologie einen wichtigen Beitrag zur Untersuchung der darauf abzielenden Prozesse leisten kann. Wichtig dabei ist, Frieden als Aktivität zu verstehen, die auch abseits des Phänomens des Kriegs bzw. in Ergänzung zu diesem erforscht werden kann. Ein erster Schritt hin zu einer friedlicheren Gesellschaft stellt die Anerkennung friedlichen Schaffens dar, welche auch dadurch zum Ausdruck kommt, dass Aktivitäten, die auf den Frieden abzielen, ein höherer Stellenwert in wissenschaftlichen Diskursen beigemessen wird.

Bibliographie

Adams, David (2010): Culture of Peace: The UN Decade 2001–2010. In: Ratković, Viktorija/ Wintersteiner, Werner (Hg.): Culture of Peace. Yearbook Peace Culture 2010. Klagenfurt, S. 16–26

Atteslander, Peter (2003): Methoden der empirischen Sozialforschung. Berlin, New York

Barnard, Alan/ Spencer, Jonathan (Hg.) (2003): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London, New York

Benford, Robert D./ Taylor, Frank O. IV (2008): Peace Movements. In: Kurtz, Lester (Hg.): Encyclopedia of Violence, Peace and Conflict. Amsterdam u.a., S. 1499–1513

Boulding, Elise (2008): Peace Culture. In: Kurtz, Lester (Hg.): Encyclopedia of Violence, Peace and Conflict. Amsterdam u.a., S. 1452–1465

Bräunlein, Peter J./ Lauser, Andrea (1995): Auf dem Weg zu einer Ethnologie des Krieges und des Friedens: Hinternisse, Annäherungen. In: Bräunlein, Peter J./ Lauser, Andrea (Hg.): Krieg und Frieden: Ethnologische Perspektiven. Bremen, S. I–XXII

Brunner, Claudia (2010): Knowing Culture, Knowing Peace? Epistemological and/as Political Aspects of the “Culture of Peace”-Initiative, Concept and Programme. In: Ratković, Viktorija/ Wintersteiner, Werner (Hg.): Culture of Peace. Yearbook Peace Culture 2010. Klagenfurt, S. 82–101

Campbell, Alan (1989): “Peace”. In: Howell, Signe/ Willis, Roy (Hg.): Societies at Peace: Anthropological Perspectives. New York, S. 213–224

Carrithers, Michael (1989): Sociality, not Aggression, is the Key Human Trait. In: Howell, Signe/ Willis, Roy (Hg.): Societies at Peace: Anthropological Perspectives. New York, S. 187–209

Chatfield, Charles (2001): Peace Movements. In: Smelser, Neil J./ Baltes, Paul B. (Hg.):

International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences. Amsterdam u.a., S. 11144–11147

Dentan, Robert Knox (2001): Peace and Nonviolence: Anthropological Aspects. In: Smelser, Neil J./ Baltes, Paul B. (Hg.): International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences. Amsterdam u.a., S. 11140–11144

Ell, Nikolaus (2002): Begegnung auf gleicher Augenhöhe? Das Workcamp als Ort interkulturellen Lernens. In: Backes, Martina/ Goethe, Tina/ Günther, Stephan/ Magg, Rosaly (Hg.): Im Handgepäck Rassismus. Freiburg (Breisgau), S. 201–216

Ferdowsi, Mir A. (1981): Der positive Frieden: Johan Galtungs Ansätze und Theorien des Friedens. München

Ferguson, Richard Brian (1990): Explaining War. In: Haas, Jonathan (Hg.): The Anthropology of War. Cambridge u.a., S. 26–55

Foster, Mary Le Cron (1986): Is War Necessary? In: Foster, Mary LeCron/ Rubinstein, Robert A. (Hg.): Peace and War: Cross-Cultural Perspectives. New Brunswick, New Jersey, S. 71–78

Foster, Mary LeCron/ Rubinstein, Robert A. (1986): Introduction. In: Foster, Mary LeCron/ Rubinstein, Robert A. (Hg.): Peace and War: Cross-Cultural Perspectives. New Brunswick, New Jersey, S. xi–xviii

Frank, Miriam A./ Gingrich, Andre/ Maierhofer, Sabine (2000): Viele Kulturen – eine Welt: Wie schließen wir Frieden mit Anderen? In: Vogt, Wolfgang R. (Hg.): Krieg oder Frieden: Vom Kult der Gewalt zur Kultur des Friedens. Katalog der Burgenländischen Landesausstellung 2000, Burgenländische Forschungen Sonderband XXIII, Eisenstadt, S. 160–180

Fry, Douglas P. (2007): Beyond War: The Human Potential for Peace. New York

Galtung, Johan (1968): Peace. In: Sills David L. (Hg.): International Encyclopedia of the

Social Sciences. New York u.a., S. 487–496

Galtung, Johan (1983): Peace Education: Learning to Hate War, Love Peace, and to Do Something About It. In: International Review of Education – Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaften – Revue Internationale de Pédagogie XXIX. Den Haag, S. 281–287

Galtung, Johan (1998): Frieden mit friedlichen Mitteln. Opladen

Galtung, Johan (2001): Peace. In: Smelser, Neil J./ Baltes Paul B. (Hg.): International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences. Amsterdam u.a., S. 11134–11139

Gibson, Thomas (1989): Symbolic Representations of Tranquility and Aggression Among the Buid. In: Howell, Signe/ Willis, Roy (Hg.): Societies at Peace: Anthropological Perspectives. New York, S. 60–78

Goldschmidt, Walter (1986): Personal Motivation and Institutionalized Conflict. In: Foster, Mary LeCron/ Rubinstein, Robert A. (Hg.): Peace and War: Cross-Cultural Perspectives. New Brunswick, New Jersey, S. 3–14

Grasse, Renate/ Gruber, Bettina/ Gugel, Günther (2008): Einleitung. In: Grasse, Renate/ Gruber, Bettina/ Gugel, Günther (Hg.): Friedenspädagogik: Grundlagen, Praxisansätze, Perspektiven. Hamburg, S. 7–18

Haas, Jonathan (1990): Preface. In: Haas, Jonathan (Hg.): The Anthropology of War. Cambridge u.a., S. xi–xiv

Harrison, Simon (2003): Warfare. In: Barnard, Alan/ Spencer, Jonathan (Hg.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London, New York, S. 561–562

Heelas, Paul (1989): Identifying Peaceful Societies. In: Howell, Signe/ Willis, Roy (Hg.): Societies at Peace: Anthropological Perspectives. New York, S. 225–243

Howell, Signe (1989): “To be angry is not to be human, but to be fearful is”: Chewong

Concepts of Human Nature. In: Howell, Signe/ Willis, Roy (Hg.): *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*. New York, S. 45–59

Howell, Signe (2004): Plenary Session II: The Dynamics of Peace. In: EASA 2004 (Hg.): *Book of Abstracts: Face to Face – Connecting Distance and Proximity*. Wien, S. 27

Howell, Signe/ Willis, Roy (Hg.) (1989): *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*. New York

Howell, Signe/ Willis, Roy (1989): Introduction. In: Howell, Signe/ Willis, Roy (Hg.): *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*. New York, S. 1–28

Hydle, Ida (2006): An Anthropological Contribution to Peace and Conflict Resolution Studies. In: *Contemporary Justice Review*, Band 9 Nr. 3, S. 257–267

Koppe, Karlheinz (1996): Können Pazifisten Frieden stiften? Eine kontroverse Debatte über rationale Argumente. In: Vogt, Wolfgang (Hg.): *Frieden durch Zivilisierung?* Münster, S. 291–302

Koppe, Karlheinz (2001): *Der vergessene Frieden*. Opladen

Kurtz, Lester (2008): Preface. In: Kurtz, Lester (Hg.): *Encyclopedia of Violence, Peace and Conflict*. Amsterdam u.a., S. xix–xxv

Kyrou, Christos N./ Rubinstein, Robert A. (2008): Cultural Anthropology Studies of Conflict. In: Kurtz, Lester (Hg.): *Encyclopedia of Violence, Peace and Conflict*. Amsterdam u.a., S. 515–521

Levinson, David/ Ember, Melvin (Hg.) (1996): *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York

Nader, Laura (1986): The Drift to War. In: Foster, Mary LeCron/ Rubinstein, Robert A. (Hg.): *Peace and War: Cross-Cultural Perspectives*. New Brunswick, New Jersey, S. 185–192

Mayor Zaragoza, Federico (2010): Transition from a Culture of War to a Culture of Peace and Non-Violence. In: Ratković, Viktorija/ Wintersteiner, Werner (Hg.): Culture of Peace. Yearbook Peace Culture 2010. Klagenfurt, S. 27–39

Meyers, Reinhard (1994): Begriff und Probleme des Friedens. Opladen

Monastier, Hélène (1950): Pierre Ceresole: Ein Kämpfer für den Frieden. Wien

O'Neill, Carl W. (1989): The Non-Violent Zapotec. In: Howell, Signe/ Willis, Roy (Hg.): Societies at Peace: Anthropological Perspectives. New York, S. 117–131

Overing, Joanna (1989): Styles of Manhood: An Amazonian Contrast in Tranquility and Violence. In: Howell, Signe/ Willis, Roy (Hg.): Societies at Peace: Anthropological Perspectives. New York, S. 79–99

Peace Messengers Handbook (2009). SCI-interne Publikation

Prosterman, Roy (1972): Surviving to 3000: An Introduction to the Study of Lethal Conflict. Belmont, Kalifornien

Ratković, Viktorija/ Wintersteiner, Werner (2010): Introduction: Regards on and Perspectives of “The Decade of a Culture of Peace and Non-Violence for the Children of the World”. In: Ratković, Viktorija/ Wintersteiner, Werner (Hg.): Culture of Peace. Yearbook Peace Culture 2010. Klagenfurt, S. 10–14

Riches, David (Hg.) (1988): The Anthropology of Violence. Oxford

Robarchek, Clayton A. (1989): Hobbesian and Rousseauan Images of Man: Autonomy and Individualism in a Peaceful Society. In: Howell, Signe/ Willis, Roy (Hg.): Societies at Peace: Anthropological Perspectives. New York, S. 31–44

Robarchek, Clayton A. (1990): Motivations and Material Causes: On the Explanation of Conflict and War. In: Haas, Jonathan (Hg.): The Anthropology of War. Cambridge u.a., S. 56–76

Schmidt, Hajo (2001): Krieg, Frieden und Gewalt im Denken Johan Galtungs. In: Leviathan, Bd. 29(4), S.507-525

Schreiber, Wolfgang (1995): „Friede“ und „Friedfertigkeit“: Ansätze und Perspektiven ethnologischer Beiträge zur Friedensforschung. In: Bräunlein, Peter J./ Lauser, Andrea (Hg.): Krieg und Frieden: Ethnologische Perspektiven. Bremen, S. 224–236

Spencer, Jonathan (2003): Violence. In: Barnard, Alan/ Spencer, Jonathan (Hg.): Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London, New York, S. 559–560

Sponsel, Leslie E. (1996): Peace and Nonviolence. In: Levinson, David/ Ember, Melvin (Hg.): Encyclopedia of Cultural Anthropology. New York, S. 908–913

Stephenson, Carolyn M. (2008): Peace Studies, Overview. In: Kurtz, Lester (Hg.): Encyclopedia of Violence, Peace and Conflict. Amsterdam u.a., S. 1534–1548

Stiglechner, Leonore (2009): Volunteer Tourismus: Eine anthropologische Analyse. Diplomarbeit, Wien

Strathern, Andrew J./ Stewart, Pamela J. (2008): Anthropology of Violence and Conflict, Overview. In: Kurtz, Lester (Hg.): Encyclopedia of Violence, Peace and Conflict. Amsterdam u.a., S. 75–86

Suter, Keith (2008): Peace Organizations, Non-Governmental. In: Kurtz, Lester (Hg.): Encyclopedia of Violence, Peace and Conflict. Amsterdam u.a., S. 1514–1522

Trevarthen, Colwyn/ Logotheti, Katerina (1989): Child in Society, and Society in Children: The Nature of Basic Trust. In: Howell, Signe/ Willis, Roy (Hg.): Societies at Peace: Anthropological Perspectives. New York, S. 165–186

Willis, Roy (1989): The “Peace Puzzle” in Ufipa. In: Howell, Signe/ Willis, Roy (Hg.): Societies at Peace: Anthropological Perspectives. New York, S. 133–145

Wintersteiner, Werner (2010): Renewing Peace Research with *Culture of Peace*: A

Proposal. In: Ratković, Viktorija/ Wintersteiner, Werner (Hg.): Culture of Peace. Yearbook Peace Culture 2010. Klagenfurt, S. 40–57

Wolf, Eric R. (2007): Zyklen der Gewalt: Die Anthropologie von Krieg und Frieden. In: Gingrich, Andre/ Fillitz, Thomas/ Musner, Lutz (Hg.): Kulturen und Kriege: Transnationale Perspektiven der Anthropologie. Freiburg im Breisgau, Wien, u.a., S. 75–98

Wulf, Christoph (2008): Friedenskultur und Friedenserziehung in Zeiten der Globalisierung. In: Grasse, Renate/ Gruber, Bettina/ Gugel, Günther (Hg.): Friedenspädagogik: Grundlagen, Praxisansätze, Perspektiven. Hamburg, S. 35–60

Internetquellen:

A.J. Muste Memorial Institute: www.ajmuste.org

Kompass: Handbuch zur Menschenrechtsbildung für die schulische und außerschulische Bildungsarbeit (2000):

<http://www.kompass.humanrights.ch>

No More War: Study Part Toolkit 2011 (Mai 2011), SCI Deutschland:

http://www.no-more-war.net/wp-content/uploads/2011/01/NMW-tool-kit_2011_latest-version-2.pdf

SCI International: <http://www.sciint.org>

SCI Österreich: <http://www.sci.or.at>

SCI's Strategic Plan 2004–2009:

<http://www.spaceforpeace.net/download.php?f=8e54a03f4981fcf8196f5e98dede272b>

SCI Workcamp Datenbank: <http://www.workcamps.info>

Space for Peace: Peace Education-Webseite des SCI: <http://www.spaceforpeace.net>

UNESCO: <http://www.unesco.org>

UNESCO Erklärung von Sevilla/ Seville Statement on Violence. Spanien, 1986:

<http://www.unesco.de>

<http://portal.unesco.org>

Verwendete Interviews und Fragebögen:

Interview Nr. 1 (02.02.2011), weiblich, aus Serbien

Interview Nr. 2 (07.02.2011), weiblich, aus Serbien

Interview Nr. 3 (17.02.2011), weiblich, aus Albanien/ lebt in der Schweiz

Interview Nr. 4 (11.03.2011), weiblich, aus Malaysia

Interview Nr. 5 (13.03.2011), weiblich, aus Serbien

Interview Nr. 6 (16.02.2011), weiblich, aus Frankreich/ lebt in Belgien, Koordinatorin
Peace Messenger Netzwerk

Interview Nr. 7 (29.03.2012), weiblich, aus Österreich, ehem. Obfrau SCI Österreich

Fragebogen Nr. 1 (04.02.2011), weiblich, aus Sri Lanka

Fragebogen Nr. 2 (08.02.2011), männlich, aus Großbritannien

Fragebogen Nr. 3 (18.02.2011), weiblich, aus Frankreich

Weitere Quellen:

Diskussionstranskripte, Peace Messenger Online-Training Nov. 2010

Beiträge Online-Forum, Peace Messenger Online-Training Nov. 2010

Abstract

Diese Arbeit untersucht zum einen die Motivationen von Menschen, die sich freiwillig in einer internationalen Friedensorganisation engagieren. Zum anderen hat sie zum Ziel, aufzuzeigen, was „Frieden“ beinhalten kann. Dazu gehört auch die Frage, ob es möglich ist, eine friedlichere Gesellschaft zu gestalten oder ob Menschen biologisch dazu prädestiniert sind, Kriege zu führen. Die Kultur- und Sozialanthropologie geht davon aus, dass keine genetische Disposition den Menschen dazu zwingt, sich gewalttätig zu verhalten, sondern interpretiert Studien, die dies behaupten, eher im Lichte der Hintergründe ihrer AutorInnen. Einen theoretischen Bezugsrahmen für die Untersuchung von friedlichen und kriegesischen Prozessen stellt die so genannte „Kultur des Friedens“ dar, ein Konzept, welches Friedensarbeit auf mehreren gesellschaftlichen Ebenen einschließt und das der Friedensbildung eine große Bedeutung beimisst. Denn Frieden ist nicht bloß das Gegenteil von Krieg ist, sondern stellt vielmehr einen Prozess dar, an dem aktiv gearbeitet wird. Diese Arbeit geschieht unter anderem im Rahmen von Friedensorganisationen wie dem Service Civil International (SCI). Der SCI ist eine 1920 gegründete internationale Friedens- und Freiwilligenorganisation, die mittlerweile Zweige auf allen Kontinenten der Welt hat. Seine Hauptaktivität ist die Organisation von Freiwilligenprojekten, so genannten Workcamps, in denen internationale Gruppen von Menschen für wenige Wochen Arbeiten auf lokaler Ebene durchführen. Im Rahmen der Organisation wurde das so genannte „Peace Messenger Programme“ ins Leben gerufen, das eine inhaltliche Auseinandersetzung der Freiwilligen mit dem Thema Frieden forcieren und so die Identität des SCI als Friedensorganisation stärken soll. Zentral für die Friedensbildung der Peace Messenger sind deren Friedensdefinitionen, welche Einfluss auf die Inhalte ihrer Aktivitäten nehmen. Denn wenn Frieden nicht bloß als die Abwesenheit von Krieg definiert wird, sondern konkrete Inhalte damit verbunden werden, bildet er einen Fokus für die aktive Friedensarbeit.

Abstract

This thesis analyses the motivations of volunteers in an international peace organisation. Further, it aims at exploring the meanings and concepts of „peace“. This includes the question of the possibility of the creation of a peaceful society on the one hand, and of biological human predispositions for warfare on the other. As many cultural and social anthropologists assume that no genetic disposition forces humans to act in a violent way, they interpret studies claiming that there is such a disposition in the light of their authors' backgrounds. The so called “culture of peace” is a theoretical framework for the research of peaceful and warlike processes, that gives peace work importance on multiple levels of society and significance to peace education. For peace is more than the mere absence of war, but constitutes a process that can actively be worked on. Partly, this work is the aim of peace organisations like Service Civil International (SCI). SCI is an international peace and voluntary organisation which was founded in 1920 and which nowadays consists of branches on all continents of the world. Its main activity is the organisation of voluntary projects like workcamps, where international groups of people work locally for a few weeks' time. The so called “Peace Messenger Programme” was created in order to enhance the volunteers' understanding of what peace can be and to strengthen SCI's identity as a peace organisation. The peace messengers' own definitions of what peace is, are central to the peace education they are conducting. For if peace is defined as more than the absence of war and certain contents are being connected to it, it provides a focus for active peace work.

Lebenslauf

PERSÖNLICHE INFORMATIONEN

Name: Sonja Knoche
Geburtsdaten: 9. Januar 1982 in Wien
Nationalität: Österreich

BILDUNGSWEG

2000 – 2012 Studium der Kultur- und Sozialanthropologie
Universität Wien

2001 – 2003 Zweitfach Geschichte
2000 – 2001 Zweitfach Französisch

1992 – 2000 Bundesgymnasium Stubenbastei, 1010 Wien
Matura mit ausgezeichnetem Erfolg

Sprachkenntnisse: Deutsch Muttersprache
Englisch sehr gut
Französisch gut
Türkisch Basiskenntnisse

BERUFLICHE ERFAHRUNGEN

seit 02/2008 **Südwind NÖ Süd**
Bildungsreferentin:
Gestaltung und Durchführung von entwicklungspolitischen
Bildungsprojekten

seit 07/2008 **Service Civil International (SCI)**
Trainerin:
Gestaltung und Durchführung von internationalen Workshops

11/2004 – 09/2008 **Psychotherapeutische Praxis Sabine und Roland Bösel**
Sekretariatsmitarbeiterin

07/2007 **Junge Uni der Fachhochschule Krems**
Mitarbeiterin

01 – 03/2007 **Österreichisches Lateinamerika-Institut in
Kooperation mit dem Institut für Kultur- und
Sozialanthropologie**
Mitarbeit bei Vorbereitung und Durchführung des 4. Treffens
deutschsprachiger SüdamerikanistInnen