



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Friedensinterpretationen und Konflikttransformation
Friedlicher Gesellschaften.“

Verfasserin

Mag.^a phil. Melanie Hussak

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften
(Mag.rer.soc.oec.)

Wien, im September 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
Betreuerin

A 140
Diplomstudium Volkswirtschaft
Univ.-Prof. Dr. Eva Kreisky

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung.....	3
1.1 Einführung in das Thema.....	3
1.2 Forschungsstand und eigene Vorarbeit.....	8
1.3 Untersuchungsgegenstand und Fragestellungen.....	10
1.4 Fallauswahl.....	10
1.5 Methodik.....	11
1.6 Gliederung und Aufbau der Arbeit.....	12
2 Theoretische Diskussion und Begriffsbestimmungen.....	13
2.1 Konflikt.....	14
2.2 Gewalt.....	17
2.3 Krieg.....	19
2.4 Frieden.....	24
2.4.1 Moralische Frieden.....	30
2.4.2 Energetische Frieden.....	31
2.4.3 Moderne Frieden.....	32
2.4.4 Postmoderne Frieden.....	32
2.4.5 Transrationale Frieden.....	34
2.5 Fazit.....	36
3 Fallbeispiele.....	38
3.1 Fipa.....	39
3.2 G/wi.....	39
3.3 Mbuti.....	41
3.4 Nubier.....	44
3.5 Batek.....	45
3.6 Birhor.....	46
3.7 Buid.....	48
3.8 Chewong.....	49
3.9 Kadar.....	51
3.10 Ladakhi.....	52
3.11 Lepchas.....	53
3.12 Malapandaram.....	54
3.13 Nayaka.....	55
3.14 Paliyan.....	55
3.15 Semai.....	56
3.16 Yanadi.....	58
3.17 Ifaluk.....	58
3.18 Inuit.....	60
3.19 Piaroa.....	61
4 Ergebnisse und Schlussbetrachtungen.....	63
Anhang.....	67
Literaturverzeichnis.....	67
Abbildungsverzeichnis.....	74
Tabellenverzeichnis.....	74
Abkürzungsverzeichnis.....	74
Wissenschaftlicher Lebenslauf.....	75
Abstract.....	76

1 Einleitung

Wissenschaft muss offen sein für neue Entwicklungen und Probleme. Sie darf sich ihren Gegenstand nicht allein setzen, die gesellschaftliche und historische Wirklichkeit setzt ihn.

(Alemann von/Forndran 2005: 70)

1.1 Einführung in das Thema

Aufgrund der Dominanz des Ost/West-Konflikts und dem seit dem Westfälischen Frieden 1648 europäisch geprägten Staatszentrismus lag der Fokus von Wissenschaft und Politik lange auf dem zwischenstaatlichen 'klassischen' Krieg. Betrachtet man hingegen das empirische Kriegsgeschehen, war jener Krieg, der auch die Kriegsdefinition des modernen Völkerrechts bestimmt, *nur in einer vergleichsweise kurzen historischen Phase und in einem beschränkten geografischen Raum die vorherrschende Kriegsform* (Hoch 2001: 17 zit. nach Meyers 2011: 26).

Einige WissenschaftlerInnen sehen den zwischenstaatlichen Krieg in Zeiten von Staatszerfallsprozessen und 'Neuen Kriegen' bereits als historisches Auslaufmodell (vgl. Meyers 2011: 25). Die Prognose 'Staatskrieg als Auslaufmodell' ist sicherlich verfrüht, es zeigt sich jedoch die Notwendigkeit für die Wissenschaft, sich den realen, mitunter veränderten Gegebenheiten von politisch-organisierter Gewalt zu stellen und den Blick auch für innergesellschaftliche und substaatliche Kategorien zu schärfen. Dass dies in der Wissenschaft bisweilen sehr spät erfolgte, zeigen die, teils noch immer sehr staatsorientierten, Kriegsdefinitionen der Institute für Kriegsursachenforschung, die innergesellschaftliche Kriege erst in den 1990er Jahren in ihre Kriegsstatistiken aufgenommen haben.¹

Aufgrund dessen untersuchte Sven Chojnacki das empirische Kriegsgeschehen von 1946 bis 2003 bezüglich des typologischen (Akteur-)Wandels. Er unterteilt die Kriege in vier Typen (vgl. Chojnacki 2006: 55f):

- zwischenstaatliche Kriege (zwischen mindestens zwei souveränen Staaten)
- extrastaatliche Kriege (zwischen Staaten und nichtstaatlichen Akteuren jenseits bestehender Staatsgrenzen)
- innerstaatliche Kriege (zwischen staatlichen und nichtstaatlichen Akteuren innerhalb bestehender Grenzen) sowie

¹ Hierzu gehören die drei großen Kriegsdatenbanken AKUF, COW und Uppsala Conflict Data Programm: siehe Informationsportal Krieg und Frieden der Bundeszentrale für politische Bildung (vgl. <http://sicherheitspolitik.bpb.de/index.php?page=krieg-und-gewaltkonflikte>, Stand: 01.11.2011)

- substaatliche Kriege (zwischen nichtstaatlichen Gewaltakteuren innerhalb oder jenseits formaler Staatsgrenzen)

Substaatliche Kriege sollen demnach 'Neue Kriege', d.h. Kriege ohne Beteiligung eines staatlichen Akteurs abbilden.

Betrachtet man die Ergebnisse von Chojnacki in Tabelle 1, zeigt sich, dass von den 166 betrachteten Kriegen nahezu zwei Drittel innerstaatliche Kriege waren. Substaatliche Kriege traten nicht in dieser Häufigkeit auf, wie vielfach durch die aktuelle wissenschaftliche Diskussion angenommen werden könnte, auch sind sie nicht erst in den 1990er Jahren aufgetreten. (vgl. Chojnacki 2006: 60f) Über neunzig Prozent der nach 1945 geführten Kriege fanden in Regionen der sogenannten 'Dritten Welt' statt. Wie auch anhand der durchschnittlichen Dauer ersichtlich, dauern inner- und substaatliche Kriege länger als zwischenstaatliche Kriege und sind schwieriger zu beenden. (vgl. Geis 2006: 18)

Kriegstyp	Kriege	Durchschnittliche Dauer (in Jahren)
Zwischenstaatliche Kriege	24	2,1
Extrastaatliche Kriege	17	8
Innerstaatliche Kriege	109	7,6
Substaatliche Kriege	16	6,5
Alle Kriege	166	6,7

Tabelle 1: Kriege nach Typen, 1945-2003 (vgl. Chojnacki 2006: 61)

Diese 'neuen' Kriegsereignisse haben weitreichende Konsequenzen für Wissenschaft und Politik. Zunächst bedeutet dies, dass die 'klassischen' Begriffe von Frieden und Krieg, als klar unterscheidbare Zustände, nicht mehr haltbar sind. Denn die für zwischenstaatliche Kriege typischen Kriegserklärungen und Friedensverträge sind in innerstaatlichen und 'Neuen Kriegen' nicht üblich. (vgl. Meyers 2011: 36)

Die Definition des Begriffs Kriegs hat zudem gravierende Folgen für den Umgang und die Einhegung des Kriegs, für politische und völkerrechtliche Entscheidungen. Verbleibt der Kriegsbegriff staatlich geprägt und an *einem europäischen Idealtypus des 'klassischen', gehegten zwischenstaatlichen Kriegs des 18. und 19. Jahrhunderts orientiert* (Geis 2006: 11), wirft dies *nicht*

zuletzt zahlreiche Probleme für die weitere Entwicklung des Völkerrechts auf, da dieses den zeitgenössischen Gewaltdynamiken gegenwärtig nur noch unzureichend Rechnung zu tragen vermag (Geis 2006: 10f). Auch kann dies *zu verfehlten Reaktionen auf Gewalt [führen], die die Situation vor Ort möglicherweise noch verschärfen* (Geis 2006: 11f) kann.

Aufgrund der neuen Wahrnehmung von Kriegen, neu hinzugekommener Konfliktlagen wie der Internationale Terrorismus und die veränderten Strukturen des internationalen Systems, bedarf es einer eingehenden Friedensdebatte jenseits der nationalen Konstellation und Fragen nach den Bedingungen des Friedens im Wandel von Globalisierung und Denationalisierung (vgl. Zangl/Zürn 2006: 9).

Die Beschäftigung mit Krieg, Gewalt, Konflikt und Frieden obliegt insbesondere der Friedens- und Konfliktforschung. Erste Impulse, sich mit Frieden und Krieg intensiv auseinanderzusetzen, gaben bereits im 19. Jahrhundert pazifistische Bewegungen (vgl. Koppe 2006: 185). Eine erstmalige wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Themen Frieden und Krieg erfolgte durch die Gründung der wissenschaftlichen Disziplin der Internationalen Beziehungen im Zuge der Friedenskonferenz von Versailles 1919 (vgl. Filzmaier/Gewessler/Höll/Mangott 2006: 41). Die Friedens- und Konfliktforschung als eigenständige Disziplin entwickelte sich als Reaktion auf den Zweiten Weltkrieg und die zunehmende atomare Verfügbarkeit und Bedrohung im Ost/West-Konflikt zuerst in den USA. (vgl. Schwerdtfeger 2001: 11) Die Institute der europäischen Friedens- und Konfliktforschung etablierten sich in den 1950er Jahren zum einen ebenfalls unter dem Eindruck der Ereignisse des Zweiten Weltkriegs und dem Kalten Krieg, sowie zum anderen unter dem Einfluss der amerikanischen Forschung (vgl. Koppe 2006: 205). Auf der Forschungsagenda standen demzufolge zu Beginn die Rüstungskontrollforschung sowie Fragestellungen zur Verhinderung einer atomaren Eskalation. Mit Ende des Ost/West-Konflikts wurden viele Defizite, insbesondere in der Begriffsbildung, deutlich (vgl. Schwerdtfeger 2001: 11). Auch beklagen FriedensforscherInnen seit langem die Vernachlässigung des Friedens in der empirischen Friedens- und Konfliktforschung (vgl. Matthies 2000: 83). Der Schwerpunkt lag bislang bei Studien zu Krieg, Gewalt und Konflikt. Nach 1989 standen neben Rüstungskontrollforschung und Kriegsforschung auch zunehmend Studien zu Konfliktprävention, Kriegeintervention und Kriegswandel auf der Forschungsagenda der institutionalisierten Friedens- und Konfliktforschung. (vgl. Sahm/Sapper/Weichsel 2006: 11)

Zu einer der Aufgaben der Friedens- und Konfliktforschung gehört es, *sich mit den in einer Gesellschaft jeweils geltenden Normen zu Frieden, Krieg, Gewalt und Konflikt auseinanderzusetzen* (Fischer/Sahm 2006: 60) sowie Friedens-, Konflikt- und Kriegsursachen zu erforschen.

Während die Lehre der Internationalen Beziehungen, aber auch die Friedens- und Konfliktforschung ihr Erkenntnisinteresse stark auf die beiden letztgenannten gerichtet haben, und sich nun auch schon weitreichend den veränderten Kriegsereignissen zugewandt haben, wird die empirische Friedensursachenforschung weiter vernachlässigt. Dies ist im Besonderen im innergesellschaftlichen Bereich der Fall, der jedoch in Anbetracht der aktuellen Kriegsereignisse zunehmend an Bedeutung gewinnt.

Für Lothar Brock stellt es eine heuristische Verengung der Forschungsfragen dar, wenn man in der Friedensforschung nur nach Kenntnis und Abbau von Kriegsursachen sucht. Der Frieden konstituiert sich Brock zufolge nicht lediglich als Negation von Kriegsursachen, *vielmehr kommt es auf das je spezifische Zusammenwirken unterschiedlicher Faktoren an. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, zusätzlich zur Kriegsursachenforschung der Frage nach den Ursachen 'real existierenden' Friedens nachzugehen* (Brock 2006: 109).

Folgt man zudem dem *Ursächlichen Pazifismus* von Alfred H. Fried², so sind, um Frieden zu erhalten, genau jene Faktoren und Ursachen zu identifizieren, die diesen stiften. *Wer eine Folge beseitigen will, muss zunächst ihre Ursache beseitigen. Und wer eine neue wünschbare Folge anstelle einer anderen gezeitigt sehen will, muss anstelle der einen Ursache jene andere setzen, die die gewünschte Folge hervorbringen kann.* (Fried 1918: 10 zit. nach Senghaas 2004: 26)

So hat auch die deutsche Arbeitsgemeinschaft für Friedens- und Konfliktforschung kürzlich NachwuchswissenschaftlerInnen dazu aufgerufen, im vernachlässigten Forschungsbereich Friedensursachenforschung Impulse zu setzen.

Es besteht also Forschungsbedarf zu innergesellschaftlichen Frieden und dessen Ursachen, die vorliegende Arbeit möchte dazu einen Beitrag leisten und ist demnach im Bereich der Friedensforschung angesiedelt.

Eine der äußerst wenigen Beiträge zur Friedensursachenforschung ist das Zivilisatorische Hexagon von Dieter Senghaas. Er leitet in diesem erfahrungswissenschaftlich aus der neuzeitlich-europäischen Geschichte sechs Komponenten für eine *nachhaltig gewaltfreie Bearbeitung von unvermeidlichen Konflikten* ab: das legitime Monopol staatlicher Gewalt, rechtsstaatliche Kontrolle,

² Fried entwickelte den Ursächlichen Pazifismus 1918 im Kontext des zwischenstaatlichen Friedens.

die aus vielfältigen Interdependenzen erwachsene Affektkontrolle, demokratische Teilhabe, soziale Gerechtigkeit sowie eine Kultur konstruktiver Konfliktbearbeitung (vgl. Senghaas 2004: 31-36). Aufgrund ihrer jeweiligen Rückkoppelungen bedingen sich die Komponenten im konfigurativen Modell gegenseitig. Für Senghaas stellt das Hexagon eine 'innere Friedensformel' dar, dessen sechs Komponenten operative Definitivbestimmungen für Frieden unter den komplexen Bedingungen der Gegenwart entfalten. (vgl. Senghaas 2004: 32)

Den Übergang von traditionellen zu modernen Gesellschaften sieht Senghaas als Zivilisierungsprozess, der das Potential für eine friedliche Konfliktaustragung beinhaltet. (vgl. Senghaas 2004; 28f; Brock 2006: 110) Alle westeuropäischen Staaten sind demnach nach 1950 'hexagonale Gesellschaften' geworden (vgl. Senghaas 2004: 68).

Senghaas geht davon aus, dass sich die Lernprozesse des transformativen Zivilisierungsprozesses, wie sie sich in Europa mitunter gewaltsam vollzogen haben, in anderen Teilen der Welt wiederholen werden (vgl. Senghaas 2004: 47-50). Diese eurozentrische Sichtweise wurde vielfach kritisiert.³

So wird auch in der vorliegenden Arbeit gezeigt, dass es menschliches Zusammenleben und eine friedliche Konfliktbearbeitung abseits der modernen institutionalisierten Form des Staatswesens gibt.

Wie noch im anschließenden Kapitel näher ausgeführt werden wird, sind in der Friedensforschung sowie in der Friedensbewegung definitorische und normative Ansätze weit verbreitet.

Johannes Schwerdtfeger erinnert jedoch daran, dass *ein wahrer Frieden ein Frieden ist, der von vielen Menschen bewirkt und gehalten wird und nicht nur von wenigen für viele organisiert wird* (Schwerdtfeger 2001: 14). Frieden hat somit auch 'lebensweltlichen' Bedeutungsinhalt. Die Differenz und Pluralität der Bedeutungsinhalte von Frieden wird bereits durch die etymologische Begriffsbestimmung deutlich. So hat Frieden in unterschiedlichen Sprachen und Kulturen eine Fülle von Bedeutungsinhalten. Auf die Vielfalt an Friedensverständnissen abseits des modernen Verständnisses, dem auch, wie noch ausgeführt werden wird, Senghaas' Hexagon zuzuordnen ist, macht Wolfgang Dietrich aufmerksam. Er plädiert für die 'vielen Frieden' und leitet theoretisch-philosophisch fünf Begriffsfamilien her. Er unterscheidet zwischen energetischen/moralischen/modernen/postmodernen und transrationalen Frieden. (vgl. Dietrich 1998; Dietrich 2008)

Angesichts der Tatsache, dass diese junge Disziplin vorwiegend in Europa und Nordamerika

³ Weitere von Jaberg angeführte Kritikpunkte sind die Ambivalenz des staatlichen Gewaltmonopols, die Ambivalenz der Affektkontrolle sowie die Gleichzeitigkeit von Zivilisation und Barbarei. (vgl. Jaberg 2011b: 93-96)

beheimatet ist, bietet die Beschäftigung mit außereuropäischen und nicht-staatlichen Gesellschaftsformationen zum einen eine neue Perspektive, zum anderen auch eine notwendige Ergänzung von Denkweisen von Menschen, die auf ihre eigene besondere Art und Weise ebenso friedliche Konfliktaustragungsformen etabliert haben.

Entsprechend der Forderung von Matthies, das *Erkenntnisinteresse von WissenschaftlerInnen sollte sich aber vermehrt auf Zustände und Bedingungen richten, in und unter denen Menschen friedlich zusammenleben und nicht auf das, was eine friedliche Koexistenz verhindert* und *Untersuchungen von Gesellschaften mit längeren Friedensperioden voranzutreiben* (Matthies 1997: 7) sind Friedliche Gesellschaften Gegenstand der vorliegenden Arbeit.

Denn *von besonderem Interesse ist die Suche nach Friedenszonen und Friedensoasen, d.h. Räumen und Beziehungsmustern sowie nach Gesellschaften, in denen über längere Zeiträume hinweg eine verlässliche friedliche Konfliktbearbeitung festzustellen ist.* (Matthies 1997: 4) Hier bedarf es vergleichender Untersuchungen von Fallstudien.

Unter Friedlichen Gesellschaften versteht man in der Literatur nicht-staatliche Gesellschaften, die Konflikte gewaltfrei lösen und 'friedliche' Konfliktbearbeitungs-Modi jenseits der modernen institutionalisierten Form etabliert haben. Physische Gewalt tritt innerhalb der eigenen Gesellschaft und nach außen auf niedrigem Niveau auf. Die Friedfertigkeit dokumentiert sich demnach im Umgang und in der Häufigkeit von Konflikten. Friedliche Gesellschaften variieren in ihrem Kultur- und Wertesystem, ihrer sozialen Ordnung und geografischen Lage. So wandern Friedliche Gesellschaften mit divergierenden Konzepten zum gleichen Ziel, nämlich Frieden. Der Arbeit liegt demnach ein relativistischer Ansatz zugrunde.

1.2 Forschungsstand und eigene Vorarbeit

Bisherige Forschungen zu Friedlichen Gesellschaften entstammen den Disziplinen Ethnologie und Sozialanthropologie. Den ersten wissenschaftlichen Artikel zu Friedlichen Gesellschaften publizierten 1960 Thoden van Velzen und Van Weterin. Sie klassifizierten zwanzig Gesellschaften als 'nach innen friedlich'. David Fabbro nahm das Thema 1978 auf und ergänzte weitere sechs Fallbeispiele. Signe und Roy Willis näherten sich dem Thema 1989 sozialanthropologisch.

Eine der bislang umfassendsten Arbeiten zu Friedlichen Gesellschaften publizierte 1993 Bruce D. Bonta. *Peaceful Peoples: An Annotated Bibliography* enthält Annotationen zu Literatur über siebenundvierzig Friedliche Gesellschaften, die nach innen und außen gewaltfrei auftreten und agieren. Bonta initiierte zudem die Website peacefulpeoples.org, die seit 2005 Informationen und weiterführende Links zum Thema bereitstellt.

In den letzten Jahren erschienen mehrere Publikationen zu Friedlichen Gesellschaften, wobei insbesondere die Arbeiten von Douglas P. Fry und Graham Kemp herauszustreichen sind (vgl. Kemp/Fry 2004; Fry 2006).

Der bisherige Schwerpunkt lag bei der Identifizierung der Friedlichen Gesellschaften durch ethnologische Fallstudien sowie bei den vergleichenden Studien zu Konfliktaustragungsformen.

Die Untersuchungen deuten darauf hin, dass neben der Konfliktaustragungsform insbesondere das Friedensdenken und Werte- und Normensystem gewaltfreies Verhalten begünstigen und auch Gesellschaftsform/soziale Ordnung ausschlaggebend sind. So steigt, Fry zufolge, die Präsenz von physischer Gewalt mit der Komplexität einer Gesellschaft (vgl. Fry 2004: 194; Fry 2006: 97).

Friedensverständnis und Werte- und Normensystem Friedlicher Gesellschaften waren Gegenstand meiner Diplomarbeit *'Frieden leben. Zu den Friedensverständnissen Friedlicher Gesellschaften'* im Zuge des Nachdiplomstudiums *Interdisziplinäre Konfliktanalyse und Konfliktbewältigung* an der Universität Basel 2011/2012.

Anhand der sechs Fallbeispiele Amish, Birhor, G/wi, Hutterer, Ifaluk und Ladakhi wurde die 'lebensweltliche' Bedeutung von Frieden untersucht. Für die Einordnung der Gesellschaften nach ihrem Friedensverständnis wurde die erwähnte Kategorisierung der fünf Begriffsfamilien von Wolfgang Dietrich übernommen.

Das Erkenntnisinteresse der Arbeit lag darin, was Frieden jeweils für eine Friedliche Gesellschaft bedeutet, welche Friedensverständnisse dahinter stehen und ob es so etwas wie eine 'Essenz' des Friedens gibt, d.h. Friedensvorstellungen, die alle teilen.

Aufbauend auf die 'Vielen Frieden' von Dietrich (Dietrich 1998), die noch im nachfolgenden Kapitel diskutiert werden, wurde davon ausgegangen, auch empirisch auf eine Vielfalt an Friedensverständnissen zu treffen.

Hierbei ließen die Ergebnisse der Arbeit keine 'Essenz' des Friedens erkennen. Vielmehr zeigten die Friedensverständnisse, dass Friedensdefinitionen sehr unterschiedlich gefüllt und Frieden auf vielfache Weise gelebt werden kann.

Gezeigt hat sich anhand der Fallbeispiele allerdings die Tendenz, dass das Friedensverständnis einer Gesellschaft mit deren Konfliktaustragungsform korreliert. So bringen, laut dem Ergebnis der Vorstudie, moderne und moralische Friedensverständnisse geregelte Konfliktaustragungsformen in Form von Normen oder Verrechtlichung hervor, während energetische und postmoderne Frieden Pluralität zulassen und eher systemische Konfliktlösungen verfolgen. Dies gilt es nun noch näher zu beleuchten.

1.3 Untersuchungsgegenstand und Fragestellungen

Aufbauend auf die bisherigen Arbeiten zu Friedlichen Gesellschaften und meiner Basler Abschlussarbeit sind nun der Zusammenhang von Friedensverständnis und Konfliktaustragungsform Gegenstand des Erkenntnisinteresses. Wie wirkt sich das Friedensverständnis und das Werte- und Normensystem auf das gewaltfreie Handeln der Friedlichen Gesellschaften aus?

Forschungsleitend ist demnach die Hypothese, dass das Friedensverständnis mit der Konfliktaustragungsform korreliert.

Hierbei soll untersucht werden, ob trotz der Vielfalt der Gesellschaften in den Case Studies Gleichheiten bzw. Ähnlichkeiten gefunden werden können.

Das Friedensdenken und auch die Konfliktaustragungsform werden dabei, entsprechend bisheriger Ergebnisse, als Friedensursache betrachtet, wobei berücksichtigt wird, dass gewaltfreies Handeln und Verhalten nur multikausal erklärbar ist. Insbesondere territoriale Isolation und ein Leben im Mikrokosmos, wie es laut meiner Vorarbeit etwa bei den Religionsgemeinschaften der Amish und Hutterer der Fall war, sowie eine geringe Gruppengröße können zudem kooperatives und friedliches Verhalten begünstigen.

1.4 Fallauswahl

Ausgangspunkt für die Populationsauswahl ist ein definatorischer Friedensbegriff, der negative Friede. Die Beschränkung auf den negativen Frieden ist essentiell bei der Berücksichtigung der Diversität an Friedensverständnissen abseits der eigenen europäisch-kulturellen Sozialisation.

Negativer Frieden bedeutet, wie im nachfolgenden Kapitel noch näher ausgeführt wird, die *Abwesenheit von physischer Gewalt, die auf Schädigung, Verletzung oder Tötung anderer Personen zielt* (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 86).

Die Einordnung einer nicht-staatlichen Gesellschaft als friedlich ist schwieriger als jene von Staaten, deren friedliches bzw. kriegerisches Verhalten in den Kriegsdatenbanken der Institute für Kriegsursachenforschung abgelesen werden kann. Die Fallauswahl stützt sich daher auf Arbeiten von Bonta, der siebenundvierzig Friedliche Gesellschaften, und Fry, der fünfundachtzig Gesellschaften mit inneren Frieden und sechsendsechzig Gesellschaften, die äußeren Frieden ausweisen, identifiziert. Vergleicht man die Gesellschaften von Fry, so weisen zweiundvierzig Gesellschaften inneren und äußeren Frieden auf. (vgl. Bonta 1993; Fry 2006).

Da aufgrund des Umfangs der Arbeit und der schwierigen Datenlage nicht alle Gesellschaften

geprüft werden können, kommen als Kriterium für die Fallauswahl jene Gesellschaften in Betracht, die sowohl von Bonta als auch von Fry als Friedliche Gesellschaften eingeordnet werden und demnach nach innen und außen friedliches Verhalten aufweisen. Die einundzwanzig Gesellschaften sind in Tabelle 2 aufgelistet. Deren friedliches Verhalten wird anschließend durch die vorhandene Literatur geprüft.

Afrika		
Fipa	G/wi	Ju/'hoansi (!Kung)
Mbuti	Nubier	Tristan da Cunha
Asien		
Batek	Birhor	Buid
Chewong	Kadar	Ladakhi
Lepchas	Malapandaram	Nayaka
Paliyan	Semai	Yanadi
Nordamerika		
Inuit		
Ozeanien		
Ifaluk		
Südamerika		
Piaroa		

Tabelle 2: Friedliche Gesellschaften nach Bonta und Fry (vgl. Bonta 1993; Fry 2006)

Nachdem im nachfolgenden Kapitel die der Arbeit zugrundeliegenden Begriffsdefinitionen vorgestellt wurden, wird anschließend noch ausgeführt, welche der einundzwanzig Gesellschaften dem Kriterium 'friedlich' entspricht und in der Fallstudienanalyse vorgestellt wird.

1.5 Methodik

Bei einer interkulturellen Untersuchung wird eine qualitative Methodik benötigt, um die Vergleichbarkeit der Fälle gewährleisten zu können sowie die jeweilige Kontextabhängigkeit zu berücksichtigen. Als Methode für die empirische Analyse eignet sich daher eine vergleichende Fallstudienanalyse. Auf der Grundlage der einzelnen Fallanalysen werden die Kategorien mit denen der anderen Fälle verglichen, um so die Verallgemeinerungsfähigkeit von Fallbesonderheiten zu ermitteln. (vgl. Wrona 2005)

Die Fallbeispiele umfassen ethnografische Fallbeschreibungen, darunter fallen das Friedensverständnis und die Art der Konfliktaustragung. Die Einordnung der Friedensverständnisse erfolgt anhand der genannten Kategorisierung von Dietrich, der energetische, moralische, moderne, postmoderne und transrationale Friedensbegriffe unterscheidet. Diese haben sich in meiner Vorarbeit als äußerst wertvoll und hilfreich erwiesen. Sie werden ausführlich im anschließenden Kapitel dargelegt.

Der Schwerpunkt der Sekundärliteratur des empirischen Teils umfasst ethnologische Fallstudien der jeweiligen Gesellschaften. Die Begriffsdiskussion des theoretischen Teils spiegelt insbesondere den deutschsprachigen Diskurs der Friedens- und Konfliktforschung, wengleich aufgrund des Wissenschaftsbetriebs des 21. Jahrhundert und aufgrund der kleinen Wissenschafts-Community der Friedens- und Konfliktforschung die zentralen internationalen Positionen enthalten sind.

1.6 Gliederung und Aufbau der Arbeit

Die Arbeit gliedert sich nach dem Einführungskapitel in drei weitere. Kapitel 2 enthält die theoretische Diskussion der in der vorliegenden Arbeit als zentral erachteten Begriffe Konflikt, Gewalt, Krieg und Frieden, die nach der ersten Einführung in der Einleitung nun umfassend erörtert werden. Es verdeutlicht zudem nochmals den bereits in der Einleitung dargelegten Sachverhalt, dass innergesellschaftlicher Frieden bislang in der Friedens- und Konfliktforschung unzureichend behandelt wurde, und stellt die Kategorien vor, denen die Fallbeispiele zugeordnet werden sollen. Kapitel 3 beinhaltet die Fallanalysen, Kapitel 4 fasst die Ergebnisse zusammen, erörtert Folgerungen für Wissenschaft und Praxis, sowie künftige Forschungsdesiderata.

2 Theoretische Diskussion und Begriffsbestimmungen

Begrifflich werden zunächst Konflikt, Gewalt und Krieg definiert, da die drei Begriffe für die Begriffsbestimmung des Friedens benötigt werden. Wie alle sozialwissenschaftlichen Begriffe sind sie dabei von *gesellschaftlichen Entwicklungsprozessen abhängig* (Bonacker/Imbusch 2006: 107), wobei hier der Fokus auf den Diskurs nach 1989 gelegt wird. Da die Arbeit Frieden zum Gegenstand hat, wird im Folgenden auf eine ausführliche ideengeschichtliche Entwicklung der Begriffe Konflikt, Gewalt und Krieg verzichtet und auf die aktuellen Positionen der modernen Friedens- und Konfliktforschung beschränkt.

Der Konfliktbegriff ist besonders relevant, da entgegen der oftmals negativen Konnotation, ein Konflikt nicht per se dysfunktional sein oder gar gewaltsam ausgetragen werden muss. *Hier war der Friedensbegriff lange Zeit von Vorstellungen einer konfliktfreien, tendenziell rein kooperativen, harmonischen Gesellschaft bestimmt, ehe in den 1960er Jahren eine Soziologie aufkam, die Konflikt als ein erwünschtes Charakteristikum moderner, liberaler und demokratischer Gesellschaften begriff, das die dynamische Entwicklung der Gesellschaft begriff und den Fortschritt ermöglichte. Voraussetzung dieser Umwertung war die Unterscheidung zwischen konstruktiven, gemäßigten Konflikten und destruktiven, Massen vernichtenden Konflikten wie Kriegen.* (Jahn 2012: 14) Der Umgang mit einem Konflikt ist demnach entscheidend, ob funktionale oder dysfunktionale Kräfte wirken und ein Konflikt eskaliert. Jene Konflikte, die ohne Gewaltanwendung ausgetragen werden, sind im Besonderen für die Friedensforschung relevant. (vgl. Schwerdtfeger 2001: 101).

Der Gewaltbegriff wird nicht zuletzt deshalb benötigt, da die Abwesenheit der extremsten Gewaltform, Krieg, nicht ausreicht, um von Frieden sprechen zu können (vgl. Ruppel 2010: 9), wie an späterer Stelle noch näher ausgeführt werden wird. Auch der Begriff des negativen und positiven Frieden ergibt sich aus der Galtung'schen Definition des Gewaltbegriffs.

Zudem beinhaltet das Kapitel die bereits in der Einleitung erwähnte Diskussion um den Wandel des Kriegs, sowie eine ausführliche theoretische Diskussion des für diese Arbeit zentralen Begriffs Frieden. Abschließend erfolgen ein kurzes Fazit des Kapitels sowie die für die Fallbeispiele notwendige Benennung der Kategorien.

2.1 Konflikt

Etymologisch lässt sich der Begriff auf das lateinische Wort 'confligere' zurückführen, dass sowohl transitiv wie auch intransitiv verwendet werden kann. Das bedeutet einerseits 'zusammenstoßen' und 'zusammenschlagen' und hebt somit auf eine Handlung ab, andererseits kann es auch auf einen Zustand, eine Struktur hinweisen, wobei dies 'aneinandergeraten' und 'im Streit liegen' heißt. (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 68)

Analytisch kann der Konfliktbegriff drei verschiedenen Ebenen zugeordnet werden: Dem Individuum mit intrapersonalen Konflikten, der Gesellschaft mit sowohl interpersonalen wie auch innergesellschaftlichen Konflikten und dem internationalen System mit internationalen Konflikten. Jede Ebene enthält unterschiedliche Konfliktparteien sowie auch jeweils unterschiedliche Erscheinungsformen. Während auf der intrapersonalen Ebene psychische und psychologische Konflikte auftreten können, sind es auf der interpersonalen Ebene insbesondere Entscheidungs- und Beziehungskonflikte. Zu innergesellschaftlichen Konflikten zählen Bonacker/Imbusch insbesondere politische, religiöse, ökonomische und soziale Konflikte, ethnische, rassische und andere Minoritätenkonflikte, Bürgerkriege, Informations- und Kommunikationskonflikte, Technologiekonflikte und ökologische Konflikte. Auf der internationalen Ebene treten etwa Machtkonflikte, Konkurrenz weltanschaulicher Systeme, globale Verteilungskonflikte sowie regionale Spannungen und Auseinandersetzungen auf. (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 69f)

Im Umgang mit Konflikten und deren Konfliktaustragungsmodi unterscheiden sich die Ebenen stark, denn auf der internationalen 'anarchischen' Ebene gibt es keine übergeordnete Schlichtungsinstanz mit verbindlichen Sanktionsmöglichkeiten (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 70). Betrachtet man jedoch die Konfliktaustragungsmodi der anderen Ebenen, so wird deutlich, dass im westfälischen System der Staat die zentrale Instanz zur Regelung gesellschaftlicher und teils intra- und interpersonalen Konflikte ist. Idealtypisch geschieht dies durch Interaktion von demokratischen und rechtsstaatlichen Institutionen. Über Wahlen und Volksabstimmungen hat die Bevölkerung das Recht auf Mitwirkung an der Gesetzgebung und der Rechtsprechung (vgl. Dauderstädt 2011: 357f). Gesellschaftlich relevante Konflikte werden bei Gericht oder in außergerichtlichen Verfahren, wie Schiedsgerichte und Mediation, geregelt.

Wie erwähnt ist ein Konflikt nicht per se dysfunktional zu bewerten und Friede als Abwesenheit von Konflikten zu definieren. Bonacker/Imbusch unterteilen die Positionen der

sozialwissenschaftlichen Literatur in vier idealtypische Funktionen des Konflikts:

- a) Konflikt als vollständig pathologische Erscheinung: Konservative Gesellschaftstheorien schätzen die Funktion sozialer Konflikte als negativ ein, diese würde die sozialen Ordnungs- und Hierarchiestrukturen bedrohen und müssen zurückgewiesen und bekämpft werden.
- b) Konflikt als Dysfunktion: Theorien mit normativ geprägter Ordnung sehen Konflikte als Produkt gesellschaftlicher Strukturen, die eine Dysfunktion darstellen und auf eine Störung von an sich effizienten Strukturen und dem Idealzustand darstellen.
- c) Konflikt als integrative Funktion: Einige sozialwissenschaftliche Ansätze thematisieren die Funktionen von Konflikten als positiv sozialisatorisch, systemintegrativ und funktional für die Gesellschaft.
- d) Konflikt als Förderer sozialen Wandels: Einige Ansätze betrachten Konflikte als Förderer sozialen Wandels und sehen diese äußerst positiv und produktiv. (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 76f)

Ohne bezüglich der Funktionen, Inhalten und Umstände zu werten, lassen sich Konflikte *dementsprechend definieren als soziale Tatbestände, an denen mindestens zwei Parteien beteiligt sind, die auf Unterscheidungen in der sozialen Lage und/oder auf Unterschieden in der Interessenkonstellation der Konfliktparteien beruhen* (Bonacker/Imbusch 2006: 69).

Mit Dietrich und Lederach (1995) wird Konflikt in dieser Arbeit jedoch als ein *natürliches Produkt menschlicher Interaktion* gesehen, dass *jeder Beziehung inhärent* ist (Dietrich 2011: 19), und durch die folgenden sieben Punkte charakterisiert und definiert:

- *Sozialer Konflikt ist eine natürliche, allgemeine Erfahrung, die es in allen Beziehungen und Kulturen gibt.*
- *Konflikte geschehen nicht einfach, sondern Menschen handeln und stellen dabei Situationen und Beziehungen her, die sie als Konflikte wahrnehmen.*
- *Konflikte entstehen als interaktiver Prozess aus der Suche und Konstruktion gemeinsamer Deutungen von Situationen.*
- *Der interaktive Prozess begründet und vollendet sich in Wahrnehmung, Interpretation, Ausdruck und Intention von Menschen, die alle auf das Alltagsverständnis von Gesellschaften rückkoppeln.*
- *Da Deutung die Verbindung und der Vergleich von Situationen, Geschehnissen und Handlungen ist, sind das Verständnis und die akkumulierte Erfahrung von Menschen die Grundlage dafür, wie sie Konflikte kreieren und verstehen und wie sie auf sie reagieren.*

- *Kultur ist das gemeinsame Wissen, der gemeinsame Ausdruck und die allgemeine Reaktion von Menschen auf soziale Gegebenheiten.*
- *Daher ist die Deutung von sozialem Konflikt nicht nur eine Frage der Aufmerksamkeit und der Sensibilität, sondern stets auch das Entdecken der akkumuliert geteilten Glaubenssätze in einem bestimmten kulturellen Zusammenhang.* (Dietrich 2011: 19f)

Während das moderne Staatensystem eine sehr stark geregelte Konfliktaustragungsform hervorgebracht hat, unterscheidet Douglas P. Fry bei seinen Studien zu Friedlichen Gesellschaften folgende Konfliktmanagement-Ansätze (vgl. Fry 2006: 23):

- Unilaterale und bilaterale Ansätze:

- Vermeidung: Die Streitparteien beenden ihre Interaktionen.
- Tolerierung: Das Streitthema wird ignoriert und die Beziehung weitergeführt.
- Verhandlung: Die Streitparteien verhandeln akzeptable Kompromisse und Lösungen. Dies inkludiert auch etwaige Entschädigungen und Abfindungen.
- Selbsthilfe oder Zwang: Eine Streitpartei unternimmt eine unilaterale Handlung in der Bestrebung sich im Streit durchzusetzen oder den anderen zu bestrafen.

- Trilaterale Ansätze

- Beilegung durch eine dritte Partei:
 - Freundliches Peacemaking: die dritte Partei trennt die Streitpartien oder lenkt diese ab.
 - Mediation: Die Drittpartei fördert und unterstützt den Verhandlungsprozess.
 - Schiedsurteil: Die Drittpartei fällt eine Entscheidung und hat die Macht, diese durchzusetzen.
 - Repressives Peacemaking: Die Drittpartei unterdrückt den Konflikt durch Gebrauch von Macht.

2.2 Gewalt

Fasst man den Gewaltbegriff eng, so wird darunter, wie in der Einleitung erwähnt, die direkte, physische Gewalt verstanden, d.h. *die mit unterschiedlichen Mitteln betriebene physische Verletzung oder anderweitige Zwangseinwirkung auf Personen* (Bonacker/Imbusch 2006: 83), *die auf Schädigung, Verletzung oder Tötung anderer Personen abzielt* (Bonacker/Imbusch 2006: 86).

Sein weites Pendant, der strukturelle Gewaltbegriff, erfuhr von Galtung 1969 Verbreitung in der Friedens- und Konfliktforschung.⁴ Gewalt liegt demnach vor, *wenn Menschen so beeinflusst werden, dass ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung* (Galtung 1972: 57). Strukturelle Gewalt definiert er als in das System eingebautes Vorhandensein von ungleichen Machtverhältnissen, ungleichen Lebenschancen und sozialer Ungerechtigkeit (vgl. Schwerdtfeger 2001: 31).

In den 1990er Jahren weitet Galtung den Gewaltbegriff auf ein kulturelles Element aus. Unter kultureller Gewalt werden Aspekte von Kultur, sei es Religion, Ideologie, Sprache, Kunst oder Wissenschaft, die verwendet werden können, um direkte und strukturelle Gewalt zu legitimieren, verstanden. (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 89)

Auch der Gewaltbegriff lässt sich anhand der drei Analyseebenen individuelle Gewalt, kollektive und institutionelle/staatliche Gewalt betrachten. Zudem ist zwischen krimineller und politischer Gewalt zu unterscheiden.

Individuelle Gewalt wird von EinzeltäterInnen oder Kleingruppen im öffentlichen Raum, d.h. auf Straßen, Plätzen oder in öffentlichen Institutionen ausgeübt (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 91). Davon zu unterscheiden ist die private bzw. häusliche Gewalt, die erst seit der Frauenbewegung in den 1960er Jahren öffentlich thematisiert wird und nun zunehmend aus dem sogenannten Schutz der Privatsphäre ausgeklammert wird.

Bonacker/Imbusch verstehen unter kollektiver Gewalt *Formen der Gewalt, die ein gewisses Maß an Lenkung durch eine wie auch immer dazu legitimierte Führung besitzen und für die ein bestimmtes Maß an Organisiertheit sowie eine Herausforderung der Öffentlichkeit konstitutiv ist* (Bonacker/Imbusch 2006: 92).

Während kollektive Gewalt etwa Aufstände und Pogrome, soziale Aufruhr und unfriedliche Massenproteste zuzuordnen sind, spricht man bei Terrorismus, Guerillabewegungen, Rebellionen, Revolutionen, Bürgerkriegen und Staatsstreichern von politischer Gewalt (vgl. Waldmann 2003 nach

⁴ Gewalt als sachliche Macht der gesellschaftlichen Verhältnisse war bereits zentrales Element bei der Kapitalismuskritik von Marx (vgl. Meyers 1994: 39).

Bonacker/Imbusch 2006: 92), wobei auch kollektive Gewalt einem politischen Motiv verschuldet sein kann.

Kriminelle Gewaltakte sind beispielsweise Vandalismus, Bandengewalt oder organisierte Kriminalität (vgl. Ruppel 2010: 20).

Bei politischer Gewalt in Abgrenzung zu kollektiver oder krimineller Gewalt liegen andere Intentionen der Akteure vor. *Politische Gewalt zeichnet sich durch das Ziel aus, welches mit dem Einsatz von Gewalt erreicht werden soll, nämlich politische Macht zu erringen oder etablierte Herrschaftsverhältnisse zu ändern.* (Bonacker/Imbusch 2006: 92) Insofern richtet sie sich vornehmlich gegen den Staat bzw. ein politisches Regime und seine RepräsentantInnen, aber auch gegen bestimmte stigmatisierte Gruppen oder gegen Fremde. *Politische Gewalt lässt sich deshalb als Akt der Zerstörung, Verletzung oder Schädigung auffassen, deren Ziele, Objekte und Opfer, Umstände, Ausführung und beabsichtigte Wirkung eine politische Bedeutung besitzen.* (Bonacker/Imbusch 2006: 92f)

Während in der Definition von Bonacker/Imbusch weitgehend politische Gewalt von unten beschrieben wird, kann politische Gewalt ebenso von oben, vom Staat ausgeübt werden.

Aufgrund des staatlichen Gewaltmonopols kann institutionelle Gewalt – in rechtsstaatlichen Demokratien – auch legal ausgeübt werden. Illegale physische Gewalt seitens des Staates erfolgt etwa durch Staatsterror, Repression oder Angriffskriege. (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 87f; Ruppel 2010: 20)

Weller weist darauf hin, dass sich die Friedens- und Konfliktforschung bislang unzureichend mit der Grenzziehung von legitimer und illegitimer Gewalt auseinandergesetzt hat und *es offensichtlich Formen von Gewalt gibt, die mit dem in Friedenstheorien verwendeten Gewalt-Begriff nicht erfasst sind bzw. erfasst werden sollen* (Weller 2004: 492), denn Gewalt bleibt Gewalt, auch wenn die Monopolisierung der Gewalt durch territorialstaatliche Strukturen zumeist zu einem wesentlichen Element eines Friedensprozesses gemacht wird (vgl. Weller 2004: 492).

2.3 Krieg

Eine weitreichende Zäsur erfolgt mit dem Westfälischen Frieden von Münster und Osnabrück 1648. Es kommt zu einer Neuordnung der innereuropäischen Rechtsordnung und zur Etablierung des Systems von Territorialstaaten (vgl. Meyers 2011: 22; Jahn 2012: 60). Das moderne Staatensystem nimmt hier seinen Anfang.

Während kriegerische Gewalt in mittelalterlich feudalen Gesellschaftsformen eine allgegenwärtige Erscheinung sozialer Interaktion war (vgl. <http://sicherheitspolitik.bpb.de/index.php?page=gewaltkonflikte-und-krieg>, Stand: 01.05.2012), hat die europäische Neuordnung, die aus der traumatisierenden Erfahrung der innerchristlichen Religionskämpfe des Dreißigjährigen Kriegs entstand, vier weitreichende Konsequenzen. Die Monopolisierung der Gewalt durch den Fürstenstaat und somit die Trennung in inneren und äußeren Frieden (vgl. Meyers 2011: 38), die enge Verknüpfung von Frieden und Sicherheit (vgl. Dietrich 2008: 212) sowie die bereits in der Einleitung erwähnte formelle Kriegserklärung und Kriegsbeendigung mit einem Friedensvertrag, dessen Ergebnis und Inhalt zuvor in einer Entscheidungsschlacht determiniert wurde (vgl. <http://sicherheitspolitik.bpb.de/index.php?page=gewaltkonflikte-und-krieg>, Stand: 01.05.2012).

Der Staat, der sichere Verkehrswege, Rechtsetzung und Rechtsstaatlichkeit sowie von wirtschaftlicher und sozialer bis hin zur nationalen Sicherheit bereitstellen soll, legitimiert sich demnach als ein innere Sicherheit gebender Friedensverband (vgl. Meyers 2011: 37f).

Thomas Hobbes verortet die Etablierung der Territorialstaaten theoretisch. Sicherheit und Staat gehören für ihn untrennbar zusammen. Friede, als Negation des Kriegs, soll durch die Unterwerfung unter den *Leviathan* (1651), die Macht eines Souveräns, erfolgen. Dieser soll ihm zufolge die oben genannten Sicherheitswerte erzwingen. (vgl. Meyers 2011: 92f; Dietrich 2008: 214)

Aufbauend auf den *Leviathan*, der Herausbildung der europäischen Staaten und des inneren Gewaltmonopols wurde durch eine *politisch-juristische Konstruktion* der Krieg als rechtlich geregelte Form bewaffneter Konfliktaustragung zwischen Staaten begriffen (vgl. Meyers 2011: 27). Auch die klassische Abgrenzung von Krieg und Frieden als Zustände, ist, wie schon in der Einleitung erwähnt, eng verbunden mit der neuzeitlichen staatlichen Monopolisierung und Territorialisierung (<http://sicherheitspolitik.bpb.de/index.php?page=gewaltkonflikte-und-krieg>, Stand: 01.05.2012).

Eine gewaltsame Auseinandersetzung galt diesem neuzeitlichen Kriegsbegriff zufolge bis ins 20. Jahrhundert nur dann als Krieg, wenn

- *daran geschlossene Gruppen bewaffnete Streitkräfte beteiligt waren und es sich zumindest bei einer dieser Gruppen um eine reguläre Armee oder sonstige Regierungstruppen handelte,*
- *die Tätigkeit dieser Gruppen sich in organisierte, zentral gelenkter Form entfalte und*
- *diese Tätigkeit nicht aus gelegentlichen, spontanen Zusammenstößen bestand, sondern über einen längeren Zeitraum unter regelmäßiger, strategischer Leitung anhielt.* (Meyers 2011: 29)

Des Weiteren waren die an Krieg beteiligten Gruppen symmetrisch organisiert und gleichen Ranges sowie durch Uniform als Kriegsakteure angemessen erkennbar. (vgl. Meyers 2011: 30).

Nicht erfasst wurde in diesem staatszentrierten Kriegsbegriff somit innerstaatliche politische Gewalt. Diese wurde als Revolution bezeichnet, die vom Staat unterdrückt werden sollte (vgl. Schwerdtfeger 2001: 92).

Der bereits in der Einführung erwähnte Strukturwandel, bzw. das Erkennen der Vielfalt von Kriegstypen, führte nun zu einem intensiv geführten Diskurs über den Kriegsbegriff und die 'Neuen Kriege'. Seit den 1990er Jahren wird das Auftreten dieser Kriege diskutiert⁵, wenngleich sie, wie in der Einleitung gezeigt, nur ein Kriegstyp sind. Kaldor bezeichnete diese Form des Kriegs als 'Neuen Krieg'⁶, Münkler trug den Begriff in den deutschsprachigen Raum⁷.

Die Bezeichnung 'Neuer Krieg' soll aufzeigen, dass es für diese Form der Gewalt bislang keine Bezeichnung gab, da es sich um eine völlig neue Art von Krieg handelt. Denn gerade die Territorialität in den Grenzen des modernen Staates, die konstitutiv für den klassischen Kriegsbegriff ist, fehlt den 'Neuen Kriegen' (vgl. <http://sicherheitspolitik.bpb.de/index.php?page=gewaltkonflikte-und-krieg>, Stand: 01.05.2012).

Vom 'klassischen' innerstaatlichen Krieg, bei dem es um eine Umverteilung der politischen Machtverhältnisse innerhalb eines bestehenden Staates geht (vgl. <http://sicherheitspolitik.bpb.de/index.php?page=gewaltkonflikte-und-krieg>, Stand: 01.05.2012) unterscheidet sich der 'Neue Krieg' durch Entstaatlichung und Entterritorialisierung. Zudem divergieren die 'neuen' von den 'alten' zwischenstaatlichen Kriegen laut Kaldor u.a. durch die Ziele, die Methode der Gewaltanwendung, der Finanzierung und der Konfliktakteure. So kommt es bei

⁵ Siehe insbesondere die Diskussion von Münkler und Schlichte in: Geis, Anna (Hg.) (2006): Den Krieg überdenken. Kriegsbegriffe und Kriegstheorien in der Kontroverse.

⁶ Kaldor, Mary (2000): Neue und alte Kriege. Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung.

⁷ Münkler, Herfried (2002): Die Neuen Kriege.

den 'Neuen Kriegen' zu einer *Politik der Identität*⁸ (Kaldor 2000), es kommt zu gezielten Übergriffen auf die Zivilbevölkerung und zu der Entstehung von Kriegsökonomien (Kaldor 2000; Münkler 2002). Nichtstaatliche 'private' Gewaltakteure dominieren diesen Kriegstyp, zudem nimmt die Bedeutung informeller Netzwerke und transnationaler Allianzen zu (vgl. Chojnacki 2006: 47f).

Wesentlicher Kritikpunkt dieses Ansatzes ist die Kontrastierung des 'Neuen Kriegs' bei Kaldor, und noch stärker bei Münkler, zu den zwischenstaatlichen Kriegen (vgl. Geis 2006: 15) und nicht zu den innerstaatlichen Kriegen, die mehr Gemeinsamkeiten aufweisen. Außerdem sei der Wandel nur graduell und wesentliche Merkmale des 'Neuen Kriegs' etwa schon beim Dreißigjährigen Krieg und den sogenannten Stellvertreterkriegen während des Ost/West-Konflikts vorhanden gewesen. Überhaupt, so die KritikerInnen, hat sich das internationale Staatensystem historisch nur begrenzt am westfälischen Ideal ausgerichtet und zwischenstaatliche Kriege haben das Kriegsgeschehen nur für kurze Zeit dominiert. (vgl. Geis 2006: 20)

Betrachtet man die Kriegsdefinitionen der Institute Arbeitsgemeinschaft für Kriegsursachenforschung (AKUF), Correlates of War (COW), Uppsala Conflict Data Program (UCDP) und Heidelberger Institut für Internationale Konfliktforschung (HIK), die sowohl empirische Kriegsursachenforschung betreiben als auch Kriegsdatenbanken etabliert haben, zeigt sich, dass diese neben substaatlichen auch innerstaatlichen/innergesellschaftlichen Kriegen erst seit den 1990er Jahren Aufmerksamkeit zukommen lassen.

Bei den Kriegsdefinitionen der genannten Friedens- und Konfliktforschungsinstitute lassen sich quantitative und qualitative Ansätze unterscheiden.

Während in den quantitativen Kriegsdefinitionen, denen etwa das COW der Universität Michigan und das UCDP der Universität Uppsala folgen, die Zahl der Todesopfer einen bestimmten Stellenwert⁹ überschreiten muss, um eine gewaltsame Auseinandersetzung als Krieg einzuordnen, und somit auf die Kriegsauswirkungen fokussiert sind, fragen qualitativ orientierte Kriegsforschungsansätze nach dessen Ursachenmuster und funktionalen Logik. (vgl. <http://sicherheitspolitik.bpb.de/index.php?page=gewaltkonflikte-und-krieg>, Stand: 01.05.2012)

⁸ D.h. zu Gewaltanwendung gegen jene, die nicht zur eigenen Nation, Religion, Sprachgemeinschaft oder zum eigenen Klan gehören (vgl. Kaldor 2000).

⁹ COW und UCDP definieren Krieg ab 1.000 Todesopfer. Eine nähere Differenzierung bzw. Weiterentwicklung der im COW-Projekt gebrauchten Definition bietet die Konfliktdatenbank an der Universität Uppsala. Sie schließt auch zivile Opfer direkter physischer Gewalt mit ein. Dabei weist sie gewaltsamen Konflikten drei verschiedene Intensitätsstufen zu: Krieg (1.000 Tote/Jahr), mittlere bewaffnete Konflikte (weniger als 1.000 Tote/Jahr und mehr als 1.000 Tote im gesamten Konflikt) und kleine bewaffnete Konflikte (mind. 25 Tote/Jahr und weniger als 1.000 Tote im gesamten Konflikt). (vgl. <http://sicherheitspolitik.bpb.de/index.php?page=gewaltkonflikte-und-krieg>, Stand: 01.05.2012)

Der quantitative Ansatz genießt in erster Linie den Vorteil, dass mit konkreten Zahlen Kriege einordbar, messbar und vergleichbar gemacht werden können. Als problematisch hingegen kann betrachtet werden, dass nur Todesopfer gezählt werden, die direkt physisch im Krieg ums Leben kommen und jene, die den Aus- und Nachwirkungen des Kriegs, etwa Nahrungsmittelknappheit oder Verminung, zum Opfer fallen, nicht berücksichtigt werden. Zudem sind Daten zu Kriegen oft schwierig zu erhalten und/oder gefälscht. (vgl. <http://sicherheitspolitik.bpb.de/index.php?page=gewaltkonflikte-und-krieg>, Stand: 01.05.2012)

Dem qualitativen Ansatz zuzuordnen sind die AKUF und das HIIK. Die Kriegsdefinition der AKUF ist stark an dem klassischen Kriegsbegriff angelehnt. Um dem neuen Kriegstypus gerecht zu werden, wurde in den 1990er Jahren die Kategorie 'bewaffneter Konflikt' eingeführt, bei dem auch Kriege, die die Kriegsdefinition der AKUF nicht in vollem Maße erfüllen – im Fall der 'Neuen Kriege' insbesondere die nicht-staatlichen Akteure – enthalten sind. (vgl. http://www.sozialwiss.uni-hamburg.de/publish/Ipw/Akuf/kriege_aktuell.htm#Typ, Stand: 01.05.2012; <http://sicherheitspolitik.bpb.de/index.php?page=gewaltkonflikte-und-krieg>, Stand: 01.05.2012)

Anstatt die Zahl der Todesopfer für die Kriegsdefinition zu verwenden, definiert die AKUF Krieg *als die kontinuierliche und systematische Anwendung kollektiver physischer Gewalt zwischen mindestens zwei organisierten Gruppen* (vgl. <http://sicherheitspolitik.bpb.de/index.php?page=gewaltkonflikte-und-krieg>, Stand: 01.05.2012).

Aus den Reihen der AKUF entstand auch der Ansatz die 'innere Logik' von bewaffneten Konflikten und Kriegen zu entschlüsseln. Sie entwickelte mit den vier Analyseebenen Widerspruch-Krise-Konflikte-Krieg eine *Grammatik des Kriegs*¹⁰, die kollektive Anwendung physischer Gewalt als Prozess versteht. Die HIIK übernahm diesen Ansatz, stellt den Konfliktbegriff ins Zentrum der Analyse und ordnet konfliktives Verhalten in fünf Intensitätsstufen Disput – gewaltlose Krise – gewaltsame Krise – begrenzter Krieg – Krieg. Seit 2011 wird von der HIIK auch die substaatliche Ebene berücksichtigt. (vgl. <http://hiik.de/de/methodik/index.html>, Stand: 01.05.2012; <http://sicherheitspolitik.bpb.de/index.php?page=gewaltkonflikte-und-krieg>, Stand: 01.05.2012)

Das Konfliktbarometer der HIIK eignet sich aufgrund der Intensitätsstufen auch zu Zwecken der Konflikt- und Krisenprävention.

¹⁰ Jung/Schlichte/Siegelberg (2003)

Im Kontext dieser unterschiedlicher Kriegstypen *lässt sich der Krieg als Versuch von Staaten, staatsähnlichen Machtgebilden oder gesellschaftlichen Großgruppen begreifen, ihre machtpolitischen, wirtschaftlichen oder weltanschaulichen Ziele mittels organisierter bewaffneter Gewalt durchzusetzen* (Meyers 2011: 29).

2.4 Frieden

Wie in der Einleitung dargelegt, befinden sich die Studien zur Friedensursachenforschung vor allem auf der zwischenstaatlichen Ebene. Insbesondere ist in den letzten zwei Jahrzehnten das aufgrund seiner Antinomien kontrovers diskutierte Theorem zum Demokratischen Frieden ausführlich behandelt worden. Das Theorem baut auf der Friedensschrift *Zum Ewigen Frieden* (1795) von Immanuel Kant auf, der einen engen Zusammenhang zwischen republikanischer Staatsform und stabilen, zwischenstaatlichen Frieden (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 136) sah.

Die Renaissance dieser These von Kant nach Ende des Ost/West-Konflikts liegt Meyers zufolge darin, dass es nach Ende des Konflikts sozusagen der ausgebliebene Krieg war, der den Fokus von der Kriegsursachenforschung in Richtung Friedensursachenforschung verlegte (vgl. Meyers 1990: 59).

Argumentiert wird der Zusammenhang von Demokratie und Frieden insbesondere mit der liberalen Idee, die besagt, Menschen würden sich in Demokratien nicht für einen Krieg entscheiden, in den sie selber ziehen müssten (vgl. Geis 2006: 25). Zudem sind Demokratien strukturelle Barrieren inhärent, man denke etwa an Komplexität und Öffentlichkeit von Entscheidungsprozessen, die Krieg als Mittel oder politisches Instrument nicht vorschnell einsetzbar machen (vgl. Kahl/Rinke 2011: 78). Demokratie als Gesellschaftsform beinhaltet somit neben normativ-kulturellen, institutionalistischen und ökonomisch-rationalen Faktoren ebenso einen außenpolitisch durchschlagenden Faktor (vgl. Geis 2006: 25).

Während jedoch die These, dass Demokratien gegen Demokratien keine Kriege führen, auch statistisch verifiziert werden kann, führen Demokratien Kriege und militärische Interventionen gegen Nicht-Demokratien. Dies hat zur Spaltung des Theorems in eine dyadische – Demokratien führen gegen andere Demokratien keine Kriege – und in eine monadische Variante – Demokratien sind grundsätzlich friedfertiger als andere Herrschaftstypen – geführt. (vgl. Geis 2006: 26)

Weitere Schwerpunkte der zwischen- und supranationalen Friedensursachenforschung liegen bei Studien zu Friedensgemeinschaften, zu Vertrauensbildung als Basis zur Überwindung des Sicherheitsdilemmas und als Kategorie der internationalen Politik, zu Formen der Kooperationen – darunter Völkerrecht, Internationale Organisationen, wirtschaftliche Zusammenarbeit, Transnationale Beziehungen, Internationale Regime – sowie zu Studien zur Wirkung bestimmter Internationaler Konstellationen (vgl. Zielinski 2011: 262-278).

Auch die Großtheorien der Internationalen Beziehungen – Neorealismus, Institutionalismus und Liberalismus – widmen sich dem Frieden. Mit Ausnahme des Neoliberalismus, der auch die

Gesellschaftsform mit berücksichtigt, befinden sich diese ausschließlich auf der zwischen- und suprastaatlichen Ebene. Gemeinsam ist ihnen die Annahme, dass *der Krieg wie der Frieden vornehmlich durch klar voneinander abgegrenzte nationale Gesellschaften, welche sich in Staaten organisieren und sich in anarchische Strukturen begegnen, bestimmt wird* (vgl. Zangl/Zürn 2006: 21). Das Friedensdenken in den Internationalen Beziehungen bleibt somit schon aufgrund des Gegenstands 'staatlich' beschränkt.

Da die Großtheorien somit keinen Erkenntniswert für innergesellschaftlichen Frieden ausweisen können, soll anstatt einer eingehenden Diskussion das folgende Schaubild die Kernpunkte der Theorien darstellen.

	Neorealismus	Institutionalismus	Liberalismus
Akteure	Nationalstaaten	Nationalstaaten und Internationale Institutionen	Gesellschaftliche, nationalstaatliche Akteure
Prozesse	Nullsummenspiel-artige Konkurrenz um Macht, Einfluss und Ressourcen	Kooperation unter Anarchie	Internationale Arbeitsteilung und funktionale Vernetzung
Strukturmerkmale	Sicherheitsdilemma	Anarchie bei gleichzeitiger Interdependenz und wirksamen internationalen Institutionen	Friedenszonen von demokratisch verfassten Staaten
Friedensgefährdung	Bei Störung(en) des zwischenstaatlichen Mächtegleichgewichts/Abstieg der Hegemonialmacht	Durch Regelbrecher und Trittbrettfahrer	Durch autoritäre Staaten; durch mangelnde Demokratisierung der außenpolitischen Entscheidungsprozesse
Friedenskonzept	Sicherheit des Nationalstaats	Erwartungsstabilität bzw. Erwartungsverlässlichkeit des Akteurs	Fortschreitende Demokratisierung der Staatenwelt und zunehmender Wohlstand durch Freihandel
Friedensbedingung	Stabiles Mächtegleichgewicht und funktionierende Abschreckung/Hegemonie	Zunehmende Interdependenz im internationalen System	Demokratische Staatenwelt
Friedensziel	Abwesenheit militärischer Gewaltanwendung zwischen Staaten	Institutionell eingehegte bzw. regulierte internationale Anarchie	Demokratisch verfasste Staaten, freie Welthandelsgesellschaft/Schaffung regionaler Zonen stabilen Friedens
Einschätzung der Wahrscheinlichkeit auf die Verwirklichung von Frieden	Pessimistisch	(gemäßigt) optimistisch	(gemäßigt) optimistisch; Gewissheit hinsichtlich des Friedens zwischen Demokratien

Tabelle 3: Eigene Darstellung nach Kahl/Rinke 2011: 79

Ebenso wie Senghaas' induktive Theoriebildung im Zivilisatorischen Hexagon, dem es – wie bereits in der Einleitung dargestellt – um die Identifizierung jener Komponenten geht, die dafür verantwortlich sind, dass sich die westlichen Demokratien nach innen weitgehend friedlich verhalten (vgl. Weller 2004: 22), liegen die meisten Studien der Friedens- und Konfliktforschung der innerstaatlichen Ebene im Besonderen im Bereich der Friedenserfahrungen einzelner westlich-kapitalistischer Länder nach dem Zweiten Weltkrieg, dem sogenannten OECD-Frieden (vgl. Matthies 1997: 1).

Zudem gibt es Untersuchungen von Entwicklungs- und Schwellenländern mit längeren Friedenserfahrungen (vgl. u.a. Kurtenbach 2000; Betz 1997), wengleich es sich hier ebenfalls nur um Fallstudien handelt (vgl. Ruppel 2010).

Aufgrund der Veränderungen der Internationalen Konstellation und der Friedensgefährdungen wurde die Diskussion um den Friedensbegriff aufs Neue entfacht und es wurde deutlich, dass *zahlreiche Aussagen der Friedensforschung theoretisch wie praxeologisch fragwürdig* (Calließ 2004: 7f) und *Defizite in der Begriffsdiskussion bewusst* (Schwerdtfeger 2001: 11) wurden.

Mit der institutionalisierten Friedens- und Konfliktforschung begann zwar eine systematische Bestimmung des Friedensbegriffs (vgl. Schwerdtfeger 2001: 9), jedoch wurden bislang keine Einigung und kein Konsens auf einen allgemeinen Begriff des Friedens erreicht.

Zentral sind dabei weiterhin die Kontroversen um den negativen und positiven Frieden, der nun schon seit über 30 Jahren diskursgebend ist, sowie um die Theorie- und Definitionsfähigkeit des Friedensbegriffs im Allgemeinen.

So hat Georg Picht in den 1970er Jahren konstatiert, dass es zum Wesen des Friedens gehöre, *dass er nicht definiert werden kann* (Picht 1975: 46). Denn gerade der eigentliche Gegenstand politischer Konflikte sei es, welche Gesellschaftsordnung als Frieden anerkannt wird. *Ein wissenschaftlicher Friedensbegriff wird niemals in dem Sinne wissenschaftlich sein können, dass seine intersubjektive Anerkennung über politische Grenzen hinweg unumstritten wäre, und wird sich insofern immer über den theoretischen Kontext, in dem er Verwendung findet, zu plausibilisieren haben* (Weller 2004b: 17).

Jedoch, so auch die Position in dieser Arbeit, ist Begriffsdiskussion unverzichtbar, hat der Friedensbegriff doch neben konstitutiver auch normativ-regulative Funktionen (vgl. Narr 1969: 14 nach Schwerdtfeger 2001: 27). Geht man zudem davon aus, dass der Friedensbegriff auch

Handlungsorientierung beinhaltet und die Friedensforschung oft als *praxisorientierte interdisziplinäre Wissenschaft* (Weller 2004b: 33) gesehen wird, die auch Friedensstrategien hervorbringt (vgl. Schwerdtfeger 2001: 28), erhält die Begriffsdiskussion besondere Relevanz.

Sabine Jaberg hat sechs Realtypen der Friedensforschung anhand ihres Friedensbegriffs und ihrer jeweiligen Friedensstrategien identifiziert. Sie unterteilt traditionelle, kritische, konstruktive, kritisch-reflexive, utopische und revolutionäre Friedensforschung. Allen sechs Typen zugrunde liegt die bereits vorgestellte binäre Codierung des negativen und positiven Friedens von Galtung. (vgl. Jaberg 2004: 49f)¹¹ Zur Erinnerung an die bereits vorgestellten Begriffe dient das folgende Schaubild.

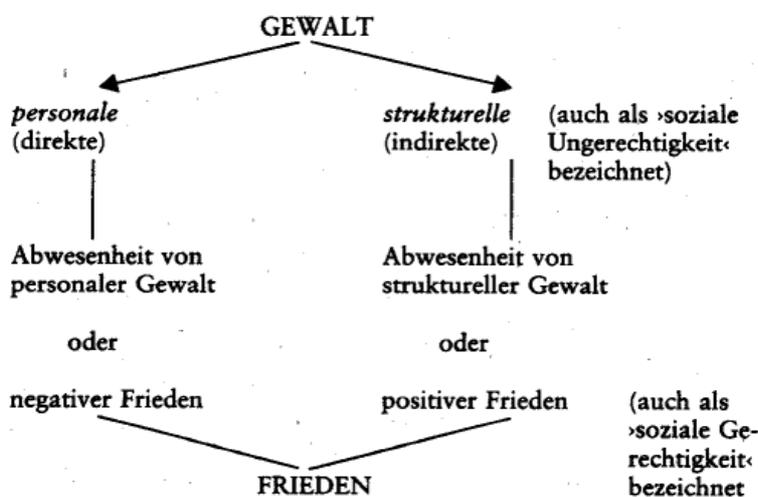


Abbildung 1: Negativer und Positiver Frieden (Meyers 1994: 64)

Die traditionelle Friedensforschung orientiert sich ausnahmslos am negativen Frieden. Gewalt und Krieg soll innerhalb des bestehenden Systems (Kaiser 1970: 43 zit. nach Jaberg 2004: 51) vermieden werden, bzw. soll durch Gewaltkontrolle mithilfe von kooperativer Rüstungssteuerung, Abrüstung sowie durch Regulierung mithilfe von präventiver Diplomatie und Internationaler Organisationen gegengesteuert werden.

Die kritische Friedensforschung propagiert den Begriff des positiven Frieden und führte ihn in die Friedens- und Konfliktforschung ein. Die Friedensstrategien, die dabei zum Einsatz kommen, sind sehr heterogen. Idealtypisch kann zwischen systemverändernder/emanzipatorischer und

¹¹ Jaberg's sechs Realtypen der Friedensforschung wurden bereits in 'Frieden leben. Zu den Friedensverständnissen Friedlicher Gesellschaften' vorgestellt.

systemüberwindender/revolutionärer kritischer Friedensforschung unterschieden werden (Meyers 1977: 147 zit. nach Jaberg 2004: 52). Der systemverändernde Ansatz kann zudem in einen pazifistischen und bedingt pazifistischen unterteilt werden, wobei Galtung, der den Begriff eingeführt hat, der pazifistischen kritischen Friedensforschung zuzuordnen ist.

Die konstruktive Friedensforschung geht durch konkrete Umsetzungsvorschläge über den positiven Frieden hinaus. Ein Vertreter dieses Ansatzes ist Dieter Senghaas, dessen Zivilisatorisches Hexagon eingangs vorgestellt wurde. Zugleich wird der negative Gewaltbegriff nicht vollständig überwunden, eine wesentliche Komponente des Zivilisatorischen Hexagons ist das staatliche Gewaltmonopol.

Die kritisch-reflexive Friedensforschung geht wie die konstruktive Friedensforschung von einem Zivilisierungsfrieden aus, betont aber noch mehr als Senghaas die Ambivalenz des Zivilisierungsprozesses.

Die utopische Friedensforschung propagiert die Vision eines völlig neuartigen Zusammenlebens, das je nach VertreterIn in einen Harmonie- oder Paradiesfrieden münden soll. Diese Utopie muss nicht zwangsläufig gewaltfrei erreicht werden. In der utopischen Friedensforschung sind äußerst heterogene Friedensstrategien anzutreffen.

Die revolutionäre Friedensforschung vertritt wie die kritische Friedensforschung den positiven Frieden. VertreterInnen dieses Ansatzes legitimieren aber ausdrücklich Friedensstrategien mit reaktiver und teils sogar präventiver Gewaltanwendung.

Waren die 1960er Jahre von der utopischen Friedensforschung geprägt, lag der Schwerpunkt in den 1970er und 1980er Jahren bei der traditionellen, kritischen und revolutionären Friedensforschung (vgl. Jaberg 2004: 60).

Wie diskursprägend die Galtung'sche Friedensdefinition für die Friedensforschung ist, zeigt sich darin, dass weiterhin Auseinandersetzungen zwischen traditioneller und kritischer Friedensforschung bzw. Rückkehrforderungen zum negativen Friedensbegriff vorhanden sind. (vgl. Jahn 2006; Czempiel 2006; Brock 2006)

So wirft die kritische Friedensforschung der traditionellen Friedensforschung vor, sie stabilisiere Systeme, anstatt an einer Aufdeckung der tatsächlichen Konfliktursachen und der daraus abzuleitenden Veränderungen gesellschaftlicher Verhältnisse interessiert zu sein (vgl. Koppe 2001: 221). Denn, so die kritische Friedensforschung, *die Definition des Friedens als bloße Abwesenheit*

organisierter Gewaltanwendung eröffnet keinen Ausblick auf weitreichende, den Zustand des Nicht-Kriegs überwindende Ziele (Meyers 1994: 66).

VertreterInnen des negativen Friedensbegriffs hingegen verweisen darauf, dass die Definition des Friedensbegriffs von den Ursachen eines stabilen Friedens ebenso wie von den Ursachen kollektiver Gewaltanwendung getrennt werden sollte. (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 132f) So lässt der positive Friedensbegriff nur geringe heuristische Produktivität zu und lässt sich empirisch nicht operationalisieren (vgl. Czempiel 2006: 83).

Zudem besteht die Gefahr der Ausuferung, der den Friedensbegriff inhaltsleer machen kann, wenn er mit zu viel Inhalt aufgeladen wird (vgl. Brock 2006: 99f). Brock verweist zudem darauf, dass eine Forderung, die man im Namen von Frieden erhebt, besondere Legitimität beansprucht und somit zu einer strategisch-politischen Begriffsbildung wird. (vgl. Brock 2006: 100)

Betrachtet man nun die Friedensbegriffe der Friedensforschung, so wird deutlich, dass die Friedensbegriffe trotz unterschiedlicher Akzentuierungen stark in der Tradition der europäischen Ideengeschichte stehen.

Der positive Friede in der Definition von Galtung steht in Tradition des eschatologischen Friedensbegriffs, in dem Friede mit Gerechtigkeit definiert wurde (vgl. Czempiel 2006: 83) und weite Parallelen zu dem von Dietrich als moralischer Friede bezeichneten Begriff aufweist.

Bereits Marx machte schon auf den Begriff der strukturellen Gewalt aufmerksam. Gewalt kann ihm zufolge in den gesellschaftlichen Verhältnissen selbst begründet sein und innerhalb bestimmter Staats- und Gesellschaftsordnungen politische und soziale Beziehungen durchdringen. (vgl. Meyers 1994: 37)

In den Komponenten des Zivilisatorischen Hexagons von Senghaas befinden sich zum einen die Ideen von Kant sowie der auf Hobbes zurückgehende etatistische Friedensbegriff, der das Gewaltmonopol hervor streicht (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 128).

Immanuel Kant gab demnach bereits Impulse für die europäischen Nationalstaaten. Er wird mit seinem Entwurf *Zum Ewigen Frieden* (1795) nach wie vor häufig in den Internationalen Beziehungen und der Friedensforschung rezipiert.

Für Kant ist der Mensch ein vernunftbegabtes Wesen, der Frieden stiften und friedlich leben kann. Voraussetzung hierfür sind einerseits eine republikanische, auf Gewaltenteilung beruhende

Verfassung der Staaten und andererseits auf der überstaatlichen Ebene ein Föderalismus freier Staaten.

Er geht davon aus, dass in einem modernen Rechtsstaat die Menschen sich nicht für einen Krieg entscheiden würden, in den sie selber ziehen müssten. Im Föderalismus freier Staaten ist bereits die Idee der Vereinten Nationen ersichtlich, ebenso das Weltbürgertum, auf dem die Friedensbewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts. (vgl. Dietrich 2008: 226f)

Wie bereits in der Einleitung erwähnt, weist Wolfgang Dietrich hingegen in seinem *Plädoyer für die vielen Frieden* auf eine Vielfalt an Friedensverständnissen abseits des europäischen-modernen Friedensbegriffs. Diese werden im Folgenden in ihrer idealtypischen Form dargestellt und anschließend als Kategorien für die Friedensverständnisse der Friedlichen Gesellschaften verwendet.

2.4.1 Moralische Frieden

Moralische Friedensbilder basieren auf einem Schöpfergott, der das Leben und folgewirkend das Potential des Friedens stiftet.

Unterschieden wird zwischen zeitlichem, irdischen Frieden und ewigem, göttlichen Frieden. Der irdische Frieden wird dabei lediglich als Vorlauf gesehen. Über die Beziehung zu Gott definiert sich der wahre Frieden. Die Deutung göttlichen Wissens, oft in mythischen Erzählungen vorliegend, übernehmen Experten, die als Zwischenschaltung zwischen Gott und den Menschen auftreten und somit auch eine gesellschaftliche Ordnung wahrnehmen. Normen versprechen zukünftige Erlösung, die erreicht werden kann, wenn die Menschen auf ihren Lebenswegen diesen Normen folgen. Diese treten in Dualismen, binärer Ausschließlichkeit auf. *Aus diesem Grund wird der Sieg des Guten über das Böse, des Richtigen über das Falsche, Gottes über Satan zum moralischen Gebot des Frieden* (Dietrich 2008: 180). Moralische Friedensvorstellungen weisen den Weg von Unsicherheit zu Sicherheit, Unrecht zu Gerechtigkeit und Irrtum zu Wahrheit. Die Menschen handeln somit nicht nach ihrer jeweiligen bewussten, inneren Wahrnehmung und Wahrheit, sondern auf Basis von Erzählungen und Normen. Bewertet und beurteilt werden ihre Handlungen von den zwischengeschalteten Experten.

Auch energetische Friedensbilder kennen Normen. Anders als bei diesen sind die Normen der moralischen Friedensvorstellungen jedoch absolut. (vgl. Dietrich 2008: 178-183, 408)

2.4.2 Energetische Frieden

Allen Ursprungs ist dem energetischen Verständnis entsprechend eine Urenergie oder Urquelle, aus der alles Seiende, so auch der Mensch, entspringt und das höchste Prinzip darstellt.

Jede Aktivität hat Folgen für alle und alles, Energie geht nicht verloren. Frieden liegt in der All-Einheit alles Seienden, die Beziehung von Allem mit Allem. Jede Aktivität hat Folgen für alle und alles, Energie geht nicht verloren.

Der Mikrokosmos des menschlichen Körpers und Geistes ist diesem Verständnis entsprechend nicht nur untrennbar Teil des Universums, sondern entspricht diesem auch in all seinen Aspekten.

Aus der Vorstellung folgt, dass dieses Universum göttlicher Atem oder Energie ist und es der Wunsch des Mikrokosmos ist, im Einklang mit dem Makrokosmos zu schwingen. Durch das Schwingen entsteht Harmonie, der Mensch schwingt relational zu anderen Lebewesen wie zum Universum. Ziel der menschlichen Existenz ist es, durch das Schwingen in Einklang mit dem Makrokosmos zu kommen.

Der Mikrokosmos verschwindet unter der Bedingung des völligen Gleichklangs mit dem Makrokosmos.

Deshalb ist Friede die harmonische Schwingung des All-Einen, das durch das Loslassen von allen menschlichen Konzepten erreicht werden kann, die uns in diesem Erdenleben binden.

Frieden wird demnach wahrgenommen als Harmonie – relational und dynamisch erlebbar – und der Balance der Energien von Kosmos, Natur und Gesellschaft.

Energetische Weltbilder haben keinen personifizierten Urgott, jedoch können Gottheiten und Dämonen in den jeweiligen Kosmvisionen enthalten sein.

Sensorium für das Schwingen und das Wahrnehmen von Frieden ist dem Menschen Geist und Körper. Frieden ist nicht objektivierbar, denn Frieden beginnt im Inneren des Selbst und breitet sich von dort als harmonische Schwingungen in Gesellschaft, Natur und Universum aus.

Energetischem Frieden liegt keine ultimative Wahrheit, keine letztverbindliche Norm zugrunde. Gesellschaftliche Fragen und Entscheidungen werden den jeweiligen Umständen relational angepasst.

Energetische Frieden lösen Dualismen auf, da in der Urenergie alles eins ist. Somit ist auch der Tod nur eine Transformation von Energie, ein transzendenter Übergang.

Die Bereitschaft zum Geschehen-lassen aller Dinge impliziert zudem, dass es keine Sicherheit gibt. Wenn Energie ungehindert fließen kann, wird Frieden erlebt. Somit sind jedwede Eingriffe von außen, sei es durch starre Normen oder Institutionen störend. (vgl. Dietrich 2008: 93-106, 408)

2.4.3 Moderne Frieden

Mit dem Staat als ein innere Sicherheit gebender Friedensverband weicht die mittelalterliche, scholastische Konnotation von Frieden und Gerechtigkeit der von Frieden und Sicherheit (vgl. Meyers 2011: 37f).

Die Moderne entsteht mit der Philosophie der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts aus dem okzidentalen Kulturkreis und ist fortlaufend geprägt von Ereignissen der Industriellen Revolution, Französischen Revolution, Demokratisierung und dem Aufschwung rationaler Wissenschaften. Aufgrund des Bezugs auf Vernunft und Naturrecht bringt die Moderne ein Wertesystem mit Anspruch auf Universalismus hervor. (vgl. Hillmann 1994: 569)

Moderne Friedensbilder basieren auf einem mechanistischen Weltbild, das anstatt Gott die Vernunft, den vernunftbegabten Mensch, in den Mittelpunkt rückt. Mit ihrer Abhängigkeit von Fortschritt, Wachstum, Gerechtigkeit und Sicherheit ist Linearität der Zeit ein konstituierendes Merkmal.

Insofern ist hier auch das Zivilisatorische Hexagon von Dieter Senghaas mit seinen klaren Definitivbestimmungen dem modernen Frieden zuzuordnen.

2.4.4 Postmoderne Frieden

Postmoderne versteht Dietrich sowohl als Epoche der Menschheitsgeschichte sowie eine bestimmte Methode des Erkennens. *Die Postmoderne umschreibt insofern also den Gemüts- und Geisteszustand einer oder mehreren Generationen, die sich nach schmerzhaften Erfahrungen von der großen Wahrheiten der vorangegangenen Epoche lösten, ohne für sich selbst ein einziges, neues Referenzsystem gefunden zu haben. [...] Die Wahrnehmung der Menschen richtet sich auf die Relativität von Wahrheiten, an deren absolute Gültigkeit sie vorher geglaubt haben. Damit verlieren diese Wahrheiten ihren verbindlichen Charakter. [...] Optimistisch folgt aus der Einsicht, dass es die eine Wahrheit nie geben kann, die Chance auf eine demokratische Pluralität von Wahrheiten.* (Dietrich 1998: 141) Postmodernes Denken kennzeichnet demnach das Anzweifeln des universellen Wahrheitsanspruchs, den die Moderne für sich beansprucht. Daraus folgt Akzeptanz von Pluralität sowie Notwendigkeit von Differenz. (vgl. Dietrich 1998: 143)

Aufgabe der Friedensforschung ist es demnach, jenseits des universalistischen Zivilisierungsdenken zu blicken, mit der Erkenntnis *[...] dass möglicherweise gerade diese lineare, universalistische und dabei reduktionistische Grundannahme, die auf ein Paradies auf Erden, die eine Wahrheit, den einen und ewigen Frieden, die eine Weltgesellschaft, den einen Zivilisierungsprozess abzielte, den Keim zu einer sich ständig reproduzierenden Struktur der Gewalt in sich trage, dass diese Art der*

Heilsvorstellung schon Denkgewalt an sich wäre, schlicht, weil es diesem Denken an Respekt vor der Andersartigkeit der anderen und ihren Geheimnissen fehle (Dietrich 1998: 152). Aus der Pluralität folgt eine Vielfalt an Friedensverständnissen, die *Vielen Frieden* (Dietrich 1998).

Für Dietrich legitimiert demnach gerade der universalistisch moderne Anspruch Gewalt gegen andere, die als unterentwickelt und unzivilisiert gelten. Ähnlich argumentieren Sachs und Illich Frieden abseits der universalen, absoluten Wahrheit.

Wolfgang Sachs findet bereits die Charta der Vereinten Nationen soweit verwestlicht und ökonomisiert, dass Frieden als Abschluss einer weltweiten Vorwärtsentwicklung propagiert wird.

Er sieht darin die Idee institutionalisiert, dass wirtschaftliche, soziale und gesellschaftliche Entwicklungen wie Frieden sich gleich entwickeln. Man müsse nur den zurückgebliebenen Ländern wirtschaftlichen Fortschritt geben, dann käme es zur Einheit der Menschen und zu Frieden.

Damit werden zwangsläufig die Unterschiede aus der Welt geschafft, ausgelöst in einer Weltlichkeit europäischen Ursprungs, die keine andere geschichtliche und örtliche Bestimmung mehr kennt. Die Einheit der Welt wird durch Verwestlichung erreicht. [...] Die Weltgesellschaft entsteht, indem die Zurückgebliebenen Fortschritte machen. (vgl. Sachs 1993: 55-74)

Ivan Illich plädiert ähnlich wie Dietrich für eine *ethno-anthropologische Realität* von Frieden. Zudem sieht er weitreichende Defizite in der Friedensforschung. So wurde die Friedensforschung institutionalisiert, als sie schon auf *ein Gleichgewicht zwischen souveränen Wirtschaftsmächten reduziert worden war* (Illich 1982: 19). So hat nun auch die *pax oeconomica* den Frieden monopolisiert (vgl. Illich 1982: 19). Subsistenzleben galt nun als unproduktiv, autonome Menschen als unterentwickelt, lokale Bräuche gingen verloren. Illich sieht in der *pax oeconomica* eine neue Art von Frieden und von Gewalt. (vgl. Illich 1982: 17-22)

Die Ideen der Postmoderne entspringen ursprünglich der Philosophie und fanden in vielen wissenschaftlichen Disziplinen sowie in der Kunst in den 1970er und 1980er Resonanz. In die Friedensforschung fand die Postmoderne insbesondere in den 1980er Jahren und 1990er Jahren Eingang.

Für die Postmoderne ist Pluralität das Leitmotiv. Zum einen aufgrund ihrer divergierenden Ansätze, zum anderen aufgrund des Zurückweisens der Großen Erzählungen und des Anspruchs auf den Universalismus der Aufklärung und der Moderne. So sehen VertreterInnen der Postmoderne in der

Moderne Widersprüche und gesellschaftliche Krisen, insbesondere in den ökonomischen, wissenschaftlichen und technischen Fortschritten. (vgl. Nohlen/Schultze 2004: 752; Hillmann 1994: 682f)

Diese Konstrukte zu erkennen bedeutet für Dietrich, Frieden relational wahrzunehmen. Postmoderne Frieden weisen somit die Linearität und das mechanistische Weltbild der Moderne zurück. Mit der Auflösung der Differenz zwischen Sollen und Sein verabschieden Postmoderne Frieden das rationalistische Ideal von einer allgemeingültigen wissenschaftlichen Erkenntnis. (vgl. Dietrich 2008: 300, 409).

2.4.5 Transrationale Frieden

Dietrichs Friedensbegriffe münden in transrationale Frieden, die rational-moderne und relational-energetische Perspektiven verbinden.

Aus dieser Perspektive entwickelt er die Elective Konflikttransformation (vgl. Dietrich 2011), eine Konfliktbearbeitungsmethode mit systemischem Ansatz, die auch stark von den Arbeiten von John Paul Lederach inspiriert ist.

Im Zentrum dieser Methode sind zunächst die FriedensforscherInnen und FriedensarbeiterInnen selbst, mit ihrem jeweiligen Blick nach innen. Transrational arbeitende FriedensarbeiterInnen wissen sich selbst als ein Element des Gesamtsystems und sind sich bewusst, dass die Frieden zum einen in ihrer Wahrnehmung konstruiert werden, und zum anderen durch jeden Denk- oder Handlungsimpuls das System verändern.

Transrationale Frieden integrieren aus dem energetischen Ansatz das Moment der Transpersonalität und Spiritualität, die Intentionalität sowie die Verbundenheit aller Dinge und damit das Konzept des Friedens aus Harmonie.

Alle Werte sind relational und intersubjektiv, das System Welt als verbunden aufgefasst, wodurch die Verbindung von Frieden und Wahrheit nicht absolut ist. So sind auch Sicherheit und Gerechtigkeit relativ und relational.

In diesem Friedensverständnis finden sich die Spiritualität des energetischen und die Rationalität des postmodernen Friedensbild. Zur Rationalität hinzu wird der Mensch wieder mit all seinen Sinnen und Potential wahrgenommen, dies in Verbundenheit mit der Natur und dem Kosmos.

Die Beziehungen der Menschen zueinander und zu ihrer Mitwelt und dem Kosmos stehen im Mittelpunkt. *Da in einem System Alles mit Allem in Verbindung bleibt und Beziehungen nicht abzuschaffen sind, ist Konflikttransformation im Sinne der Friedensforschung die einzig rationale Option. Beziehungen und Energien werden aufrechterhalten und in ein dynamisches Gleichgewicht gebracht. Wie in der Quantenphysik beeinflusst die Beobachtung dabei das Beobachtete, weil der Beobachter selbst Teil des Systems ist.* (Dietrich 2008: 400-404)

2.5 Fazit

Zu unterschiedlichen Zeiten sind auf die Frage nach Wesen und Art des Friedens unterschiedliche Antworten gefunden worden.

(Calließ 2004: 7)

Der Diskurs über den Frieden gehört erweitert zum Diskurs über die Frieden. Mit Meyers gewinnen wir erst inhaltliche Klarheit, wenn wir den Friedensbegriff zurückholen, in ein jeweils ganz bestimmtes Koordinatensystem von Raum, Zeit und gesellschaftlich-politischer Verortung (vgl. Meyers 1994: 68).

Während über den negativen Friedensbegriff als Grundlage von Frieden breiter Konsens in der Friedens- und Konfliktforschung vorherrscht, wird nun also die positiv-inhaltliche Definition dessen, was Frieden ist bzw. ihn ausmacht kontrovers diskutiert. *Sie hängt ab von den moralisch-ethischen Grundannahmen und Normen, von den gesellschaftlichen und politischen Wertvorstellungen der Einzelnen oder der Gruppe, die sich mit dem Inhalt des Friedensbegriffs jeweils auseinandersetzen* (Meyers in: <http://www.uni-muenster.de/Politikwissenschaft/Doppeldiplom/docs/Frieden-Begriff.pdf>, Stand: 02.06.2012)

Dieser Argumentation zufolge gibt es *so viele positiv-inhaltliche Umschreibungen von Frieden, wie es Gesellschafts- und Politmodelle, Weltanschauungen, Glaubensbekenntnisse gibt* (Meyers in: <http://www.uni-muenster.de/Politikwissenschaft/Doppeldiplom/docs/Frieden-Begriff.pdf>, Stand: 02.06.2012).

Für Meyers können diese auf zwei Argumentationsstränge reduziert werden: Frieden als kosmisches Ordnungsprinzip, basierend auf Gott bzw. Vernunft, und Frieden als *Ausdruck der menschlichen Willensüberzeugung, als rational begründbares politisches Kulturprodukt*.

Das zweite, realtypisch durch das Zivilisatorische Hexagon repräsentiert, nach innen mit dem Staat als Friedensverband und nach außen mit dem modernen Völkerrecht *bedarf der Stiftung durch vertragliche Vereinbarungen*. Dies kann auch als Frieden als Prozess aufgefasst werden. Durch Entwicklung und gesellschaftliches Handeln kann Frieden schließlich erreicht werden. (Meyers in: <http://www.uni-muenster.de/Politikwissenschaft/Doppeldiplom/docs/Frieden-Begriff.pdf>, Stand: 02.06.2012)

In Dietrichs Kategorisierung finden sich beide Argumentationsstränge, im moralischen Frieden das kosmische Ordnungsprinzip, im modernen Frieden, ausgehend von der Vernunft, auch das politische Kulturprodukt.

Er geht in den 'Vielen Frieden' jedoch wesentlich weiter, in dem er die Ansatzebene ebenso wie weltanschauliche Hintergründe der Frieden anspricht und so die Vielfalt an Frieden anschaulich macht.

Aus diesem Grund bleibt die Ausgangsdefinition des Friedensbegriffs dieser Arbeit auf den negativen Frieden beschränkt, d.h. Frieden wird als gewaltlose Austragungsform von Konflikten verstanden. Gemeinsam mit den Prämissen der Postmoderne eröffnet sich somit der Blick auf eine Vielfalt an Friedensverständnisse abseits der europäischen-modernen Tradition.

Zentral ist auch der Einzugsbereich der Begriffe von Frieden und Gewalt. Während beispielsweise Czempiel den Begriff des Friedens ausschließlich der Charakterisierung von Beziehungen im internationalen System vorbehält (vgl. Czempiel 1998: 44), andere den Friedensbegriff auch zur Beschreibung friedlicher innerstaatlicher Interaktionen verwenden, zielen die Friedensverständnisse dieser Arbeit teils auch auf die intrapersonale Ebene. Deswegen umfasst auch der Einzugsbereich des der Arbeit zugrundeliegenden Friedensverständnisses die gewaltlose Austragung von Konflikten die drei Analyseebenen Individuum, Kollektiv und Institution/Staat.

Konflikt wird in dieser Arbeit, wie schon dargelegt, nicht als Störung, sondern als Normalfall menschlicher Interaktion gesehen. Mit Satir wird davon ausgegangen, *das Problem ist nicht das Problem, das Problematische am Problem ist die Art, wie versucht wird, es zu bewältigen* (Satir 2007 zit. nach Dietrich 2011: 24).

Ebenso wie im ersten Teil der Arbeit theoretisch dargelegt wurde und nun an konkreten Fallbeispielen gezeigt wird, dass es plurale Erschließungen des Bedeutungsinhalts des Begriffs Frieden gibt, kommt diese konstruktivistische Betrachtungsweise auch bei der Definition von Dietrich und Lederach zum Konflikt deutlich zum Ausdruck.

In den folgenden Fallstudien werden nun Wesen und Art der Friedensverständnisse und Bewältigung von Konflikten der ausgewählten Friedlichen Gesellschaften dargestellt.

3 Fallbeispiele

Bevor es sich die Arbeit nun zum Ziel macht, sich mit den in der jeweiligen Gesellschaft geltenden Normen zu Frieden und Konflikt auseinanderzusetzen, werden die einundzwanzig Gesellschaften, die entsprechend Tabelle 2 zur Auswahl stehen, nochmals bezüglich der der Arbeit zugrunde liegenden Ausgangsdefinition Frieden als die *Abwesenheit physischer Gewalt, die auf Schädigung, Verletzung oder Tötung anderer Personen zielt* (vgl. Bonacker/Imbusch 2006: 86) geprüft.

Dabei wird deutlich, dass sowohl die Tristan da Cunha wie auch die Ju/'hoansi das Kriterium 'friedlich' nicht erfüllen.

Während bei den Tristan Gewalt in der Kindererziehung eine Rolle spielt (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Tristan.html>, Stand: 07.05.2012), sind bei den Ju/'hoansi durchaus Mordfälle zu beobachten (vgl. Fry 2006: 211).

Die Fallanalyse beschränkt sich daher auf neunzehn Gesellschaften, die nachstehend aufgelistet sind.

Afrika		
Fipa	G/wi	Mbuti
Nubier		
Asien		
Batek	Birhor	Buid
Chewong	Kadar	Ladakhi
Lepchas	Malapandaram	Nayaka
Paliyan	Semai	Yanadi
Nordamerika		
Inuit		
Ozeanien		
Ifaluk		
Südamerika		
Piaroa		

Tabelle 4: Fallbeispiele der Diplomarbeit

3.1 Fipa

Die Gesellschaft der Fipa besteht aus rund 100.000 Menschen, die zwischen dem See Rukwa und dem See Tanganyika im südwestlichen Tanzania auf dem Plateau Fipa leben. Sie sprechen Bantu. (vgl. Willis 1989: 133)

Neben ihrem Tierbestand leben sie weitgehend von der Jagd und vom Fischen, sowie vom Anbau von Getreide. Ihre Dörfer sind fix angesiedelt. Die Dorfgemeinschaften, in denen bis zu 100 Menschen leben, umfassen zwischen zwanzig und dreißig Hütten.

Das Wort Fipa kommt von den Europäern, die die Bewohner auf dem Plateau Ufipa so nannten.

Die heutige Weltsicht der Fipa baut stark auf Polarität und Vergleich auf, sie stammt weitgehend aus dem 19. Jahrhundert. Zu diesem Zeitpunkt hat sich die Gesellschaft der Fipa stark verändert. Wenngleich die Fipa bis dahin Gewalt durchaus kannten, formierten sie zu diesem Zeitpunkt eine Gesellschaft, die nun stark auf Frieden und Prosperität basiert. (vgl. Bonta 1993: 44; <http://peacefulsocieties.org/Society/Fipa.html>, Stand: 02.07.2012)

Wichtig sind ihnen dabei gute Manieren und soziale Fähigkeiten für ein friedliches Zusammenleben. Die Fipa gelten dennoch als sehr aktiv und durchaus konkurrenzbewusst. Dies kommt auch in ihrer sozialen Ordnung zum Ausdruck, wo es durch Allianzbildung in den Dörfern zwischen den Hauptfamilien und ihren Unterstützern um zusätzliche Macht geht. (vgl. Willis 1985: 213f)

Traditionell gab es bei den Fipa ein Ritual zur Bereinigung von Konflikten. Wurde jemanden Unrecht getan, tat er dies sowie die verschuldete Person öffentlich kund. Danach warf die das Unrecht verursachende Person mit einer Schaufel Sand in die Luft um sich symbolisch von der Schuld zu befreien. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Fipa.html>, Stand: 02.07.2012)

Zudem, so Willis, leben die Fipa Ärger und Emotionen, die ihr friedvolles Zusammenleben stören würden, nicht aus. Diese kanalisieren sie in Ritualen, die auch Götter, Dämonen und Ahnenseelen besänftigen sollen, die sie für Krankheiten verantwortlich machen und denen sie die Rituale, so wie auch zahlreiche Heilstätten widmen. (vgl. Willis 1989: 144)

3.2 G/wi

Die G/wi gehören zu den San Buschleuten und leben in der Kalahari Wüste in Zentral-Botswana.

G/wi bedeutet übersetzt Mensch. Gesellschaftlich organisiert sind sie als nomadische Wildbeuter.

Die nur mehr circa 2.000 G/wi leben in einer Gruppengröße von rund fünfzig Personen und weisen entsprechend dieser Gesellschaftsform eine egalitäre soziale Organisation ohne klare Führung auf. Die Gruppen sind sehr flexibel aufgebaut, so können einzelne Mitglieder leicht zwischen den Gruppen wechseln. Soweit möglich, leben sie nomadisch vom Jagen und Sammeln. (vgl. Fry 2006: 20)

Die traditionelle Lebensform wie auch das Überleben der G/wi ist in den letzten Jahrzehnten stark bedroht. Um ihnen Schutz zu gewähren, entstanden in Zentral-Botswana Reservate. Nachdem es auf den Reservatsgebieten in den 1980er Jahren zu Diamantenfunden gekommen ist, haben sich dort die Bedingungen für die G/wi rapide verschlechtert. Es kam zu Zwangsräumungen und Umsiedlungen durch die botswanische Regierung. Die Wasserversorgung wurde zerstört und die verbliebenen Brunnen wie Jagdgebiete durften von den G/wi nicht mehr benutzt werden. Seitdem sind die G/wi weitgehend von Zuteilungen durch die Regierung abhängig. Hinzu kommen seit dieser Zeit die für die G/wi völlig neuen Probleme wie Alkoholismus, Depression und Krankheiten wie HIV und Tuberkulose. Im Rechtsstreit mit der Regierung um die angestammten Gebiete der G/wi wurde ihnen 2006 vom Obersten Gerichtshof zwar das Recht auf ihr Land zugesprochen und 2011 das Recht auf die Benutzung der Brunnen im Reservat. Die Regierung hält sich jedoch bislang nur unzureichend an die Rechtsprüche des Gerichtshofs. (vgl. <http://www.survivalinternational.de/indigene/buschleute>, Stand: 05.04.2012)

Mit N!adima glauben die G/wi an eine Urquelle. Dieser ist das höchste Wesen, Quelle und der allwissende Schöpfer des Lebens und des Universums. Mit seiner Frau N!adisa setzt er den Lebensprozess, wie Geburt und Tod fest. Auch die Beziehungen der Lebewesen und ihre Beziehungen zur Natur unterliegen seiner Schöpfung. Eine Rangordnung gibt es im Weltbild der G/wi nicht. Alle Lebewesen haben einen gleichberechtigten und gleichwertigen Platz im Universum. Dies zeigt sich auch in der Gesellschaftsordnung der G/wi. So werden Frauen, Männer und Kinder als gleichberechtigte Mitglieder der Gruppe wahrgenommen.

Die Verbindung der G/wi mit N!adima, der Quelle, kann sich im Traum zeigen. Im Traum kann er erscheinen und ihnen Problemlösungen zukommen lassen.

Neben N!adima gibt es eine Gottheit, G//amama, der das Bringen von Unglück, Leid und Missverständnis zugeschrieben wird. Dem kann durch Tänze und Naturmedizin entgegengewirkt werden. Denn anders als N!adima ist G//amama nicht allmächtig und schöpferisch. (vgl. Silberbauer 1981: 52-55)

Den G/wi zufolge gibt N!adima keine Normen vor. Entsprechend bekommen die G/wi in Form ihrer

eigenen sozialen Handlungen Sicherheit. Der dominierende Wert zwischen den G/wi ist Harmonie. G/wi, steht für die Werte Freundlichkeit, Großzügigkeit, Weisheit, Ruhe und Harmonie. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Gwi.html>, Stand: 05.04.2012)

Die Beziehungen der G/wi verlaufen sehr kooperativ. Tauchen Spannungen und Konflikte auf, werden diese in erster Linie durch Witzelei oder Aussprache beigelegt. Wichtige Themen werden in der Gruppe diskutiert. Einzelner Widerspruch erfolgt dabei nicht offen, sondern wird durch Körpersprache signalisiert. Zu emotionsgeladene Diskussionen werden unterbrochen, bis sich die erhitzten Gemüter beruhigt haben. Jedes Mitglied ist in der Diskussion gleichberechtigt und kann Ideen einbringen. Der Entscheid erfolgt dabei erst, wenn Konsens erreicht wird. Kommt es dabei zu keiner Konfliktbeilegung, kann ein Mitglied die Gruppe freiwillig verlassen und sich einer anderen Gruppe anschließen. (vgl. Silberbauer 1972 in Bonta 1993: 51)

3.3 Mbuti

Die circa 15.000 Mbuti leben im Ituri Regenwald der Demokratischen Republik Kongo in Zentralafrika. Traditionell sind sie eine nomadische Wildbeutergesellschaft. In den letzten Jahrzehnten begannen manche von ihnen Teile des Jahres bei nahegelegenen Farmen zu leben, für die sie im Tausch von Gartengemüse und anderen Waren arbeiten. Die Mbuti versorgen hingegen die Dorfgemeinschaften mit Fleisch und Honig vom Wald. Sie produzieren auch Waldprodukte wie Strohdächer, Feuerholz und sie sammeln Heilpflanzen und Pilze. (vgl. <http://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/democractic-republic-congo/mbuti-zaire>, Stand: 05.07.2012)

Die Mbuti sehen den Wald als ihren heiligen, friedvollen Platz, auf den sie in Gesprächen mit Außenstehenden mit großer Verehrung hinweisen. Sie sehen ihn als Mutter, Vater, Quelle und Schoß. (vgl. Boulding 2000: 94) Für ihn singen sie Lieder in Dankbarkeit für die Güte, die sie von ihm zu spüren bekommen.

Die Lieder, die von Glück und Hingabe handeln, dienen dazu, den Wald glücklich zu machen. Die Welt innerhalb des Waldes stellen sie sich als wohlgesonnen und freundlich vor. Tauchen in der Nacht Probleme auf, wecken sie durch Gesang den Wald, der in der Nacht schläft und helfend eingreifen soll. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Mbuti.html>, Stand: 05.07.2012)

In Bezug auf die Weisheit des Waldes bezeichnet Boulding die Mbuti als 'hörende' Kultur, die jedoch ebenso singt und tanzt. (vgl. Boulding 2000: 94f) Die 'Molimo'-Lieder dienen dazu, in einem Trance-Zustand den Kontakt mit den Geistwesen herzustellen und sie symbolisieren zudem die Verbundenheit mit dem Wald, ihrer Lebensexistenz (vgl. Turnbull 1990: 50-81).

Ihr 'Wissen' über den Wald gibt eine werdende Mutter bereits während der Schwangerschaft weiter. Jede Mutter entwickelt ihr spezielles Wiegenlied, indem sie dem Kind Mut für den Eintritt in diese Welt zuspricht, es beruhigt und informiert über die Welt, in die es geboren wird. Sie beschreibt zudem die Güte des Waldes und betont die Unterstützung, die von ihm sowie von den Menschen seiner Umgebung ausgeht. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Mbuti.html>, Stand: 05.07.2012; Mosko 1987: 890)

Die Mbuti haben keine formellen Methoden um Konflikte zu lösen. Drei Varianten der Konfliktbearbeitung sind häufig. Neben dem Ausdiskutieren von Problemen können auch bei den Mbuti Konflikte durch ein leichtes Wechseln der Gruppe beigelegt werden. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Mbuti.html>, Stand: 05.07.2012)

Wenn sich ein Camp der Mbuti einen neuen Aufenthaltsort sucht, wird bei der Anordnung der Gruppen darauf Acht gegeben, ein Arrangement der Hütten zu treffen, die möglichst Konflikte im Vorhinein minimiert. Bei größeren Konflikten kann sich die Gruppe, wie erwähnt, in Untergruppen zerteilen. Während der jährlichen Honig-Saison sind die Gruppen in kleineren Einheiten viele Kilometer voneinander entfernt, dies löst auch so Konflikte.

Eine dritte Hauptstrategie ist die Konfliktbearbeitung durch Lachen und Witzeln. Diese Funktion übernimmt der Camp Clown. Mit Mimik und Grimassen zieht er den Konflikt bzw. das Verhalten der Teilhabenden nochmals durch und versucht so, den Konflikt ins Lächerliche zu ziehen. (vgl. Boulding 2000: 94)

Kooperation ist essentiell für den Erfolg bei der Jagd. Beim Aufteilen des Fleisches kommen Konflikte oftmals hoch, die auch andere Konflikte abseits der Jagdaufteilung zum Thema haben. Dies darf hier seinen Raum finden, da kein Streit die Kooperation bei der Jagd verhindern kann, da dies für das Überleben eines jeden Einzelnen notwendig ist. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Mbuti.html>, Stand: 05.07.2012)

In den letzten Jahrzehnten kam es aufgrund des intensiveren Kontakts mit den umliegenden Dörfern auch zu einer ergänzenden Konfliktbearbeitungsmethode. Denn die Mbuti nützen nun auch geregelte Austragungsformen der politischen Strukturen der Dörfer, während sich die

Dorfgemeinschaften die soziale und spirituelle Einheit der Mbuti zu eignen, um ihre eigenen Beziehungen zu stärken. (vgl. <http://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/democractic-republic-congo/mbuti-zaire>, Stand: 05.07.2012)

Wie schon bei anderen Jäger- und Sammlergesellschaften sind auch die Geschlechterbeziehungen der Mbuti von Gleichheit geprägt. Frauen und Männer nehmen sowohl an der Jagd teil, wie auch am Pilze sammeln im Wald. Auch an der egalitären Teilhabe an den Gruppendiskussionen ist die soziale Organisation ohne klare Führung erkenntlich. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Mbuti.html>, Stand: 05.07.2012)

Ähnlich der Situation der G/wi ist auch die traditionelle Lebensform der Mbuti stark durch Landkonflikte mit der Regierung bedroht. In den 1970er Jahren versuchte die Regierung die Mbuti in festen Siedlungen anzusiedeln. Dieses Projekt scheiterte, jedoch haben sich die Mbuti seitdem stark verteilt. Manche leben in Dörfern, einige in der traditionellen Lebensform.

Von Seiten der Regierung wird versucht, ihnen Steuern abzuverlangen. Da dies aufgrund des fehlenden Geldeinkommens schwierig ist, konfisziert die Polizei fallweise Fleisch in den Camps.

Ein gravierenderer Einschnitt als diese Abgaben ist jedoch der Fakt, dass bei Konflikten nicht mehr nur ihre eigenen Mechanismen zum Einsatz kommen. Tribunale der Regierung werden eingesetzt, in einigen Fällen wurden Mbuti inhaftiert.

Seitdem um die Gebiete der Mbuti marktorientierte Landwirtschaften entstanden sind und auch kleine Geschäfte und Restaurants aufgemacht wurden, hat sich das Leben der Mbuti weiter verändert. Abholzungen, die dem vorausgingen, nimmt den Mbuti weiten Lebensraum. Auch hat sich ihr ökonomisches Leben verändert. Anfangs lieferten die Mbuti den neuen Siedlern Fleisch und Baumaterial aus dem Wald. Nachdem die Städte größer wurden und die Gebiete durch Straßen besser zugänglich wurden, waren die Lieferungen der Mbuti nicht mehr so wichtig. Anstatt, wie anfangs, Tauschgeschäfte zu machen, sind die Siedler nun nur mehr bereit, den Mbuti gegen Barzahlungen ihre Waren zu verkaufen. So sehen die Mbuti sich gezwungen, schlecht bezahlte Arbeiterjobs in den Städten anzunehmen. Zu Bildung und Gesundheitswesen haben sie jedoch nur schleppend Zugang.

Diese radikalen Veränderungen ihrer Lebensweise hat einige Mbuti in den Alkoholismus geführt. Zudem werden Krankheiten beobachtet, die bei den Mbuti bislang nicht anzutreffen waren.

Einige von ihnen konnten ihre traditionelle Lebensweise aufrechterhalten. Sie haben jedoch keine

Rechte am Wald, sie werden zunehmend zu einer Minorität in ihrer ursprünglichen Umgebung. (vgl. <http://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/democractic-republic-congo/mbuti-zaire>, Stand: 05.07.2012)

3.4 Nubier

Die Nubier leben im Süden von Ägypten sowie im Sudan, wobei besonders jene in Ägypten als Friedliche Gesellschaft in der Literatur angegeben wird.

Die Nubier leben in den Niltälern. Ihren Lebensunterhalt verdienen sie heute zum einen durch den Verkauf von Handarbeiten und dem Vermieten von Kamelen an Touristen, zum anderen durch ihren Tier- und Pflanzenbestand.

Vor dem Bau des Hochdamms südlich von Aswan in den frühen 1960er Jahren, lebten über 50.000 Menschen im Alten Nubien entlang beider Nilseiten. Nach dem Dammbau und der Überflutung des Flusslands vom Alten Nubien, siedelte die ägyptische Regierung die Nubier in neue Gemeinden in die Nähe von Kôm Ombo, Neues Nubien, nördlich des Damms an.

Die Nubier legen sehr viel Wert auf ihre Friedliche Gesellschaft. Sie bezeichnen sich selbst als 'balad el aman', ein Land des Friedens und der Sicherheit. Sie legen einen hohen Wert darauf, ihre Dorfkonflikte innerhalb der Gemeinschaft zu lösen. Diese werden zumeist nach dem Freitagsgebet in der Moschee von den Männern diskutiert. Bei persönlichen Konflikten können Drittparteien, die von den Konfliktparteien akzeptiert werden müssen, intervenieren. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Nubians.html>, Stand: 01.09.2012)

In der traditionellen Dorfgemeinschaft der Nubier waren die Geschlechterverhältnisse ausgeglichener als heute. Dies dürfte damit zusammenhängen, dass die Nubierinnen früher eigene Einkommensquellen hatten. Nach der Umsiedlung haben Männer besseren Zugang zu bezahlter Arbeit.

Im Neuen Nubien sind zudem mehr soziale Probleme wie Alkoholismus und Spielsucht zu verzeichnen, auch haben sich familiäre Beziehungen und Ablauf wie Häufigkeit der Zeremonien verändert. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Nubians.html>, Stand: 01.09.2012)

Traditionell war die soziale Ordnung der Nubier in mehrere Hauptstämme geteilt. Den Vorsitz hatten jeweils Männer, die sowohl die finanziellen und rituellen Aktivitäten ausführten wie auch auf die Verteilung des Besitzes des Stammes zu achten hatten. Diese Männer sind auch heute noch

dafür zuständig, Frieden zu erhalten und Konflikte innerhalb der Gruppe und mit Außenstehenden zu lösen. Kleinere Konflikte werden dabei informell geregelt. Größere Konflikte werden durch den Vorsitzenden öffentlich gemacht, der auch die Schuldfrage ermittelt und Strafen festsetzt. (vgl. Callender 1966 in Bonta 1993: 155)

3.5 Batek

Die Batek gehören zur Gesellschaft der Orang Asli und umfassen circa 1.500 Menschen (vgl. http://www.coac.org.my/codenavia/portals/coacv2/code/main/main_art.php?parentID=11374494101180&artID=11432750280711, Stand: 07.08.2012). Sie leben vorwiegend in den Wäldern im Westen von Malaysia sowie im Taman Negara Nationalpark. Traditionell sind sie nomadische Wildbeuter ohne Landbesitz. Ihre Subsistenzwirtschaft basiert auf Jagen und Sammeln von Waldprodukten, wobei sie ihre Produkte mit dem Umland auch handeln. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Batek.html>, Stand: 07.08.2012)

Die Camps der Batek bestehen jeweils aus mehreren Familien, die ihre Subsistenzaktivitäten wie Fischen auf freiwilliger Basis gemeinsam koordinieren und durchführen. Ebenso wird die gesammelte Nahrung abends geteilt. Bis zu fünfzehn Familien formieren ein Camp. Die Basiseinheit ist das verheiratete Paar, das politisch unabhängig ist. Die Zusammensetzung eines Camps kann schnell wechseln, wenn einzelne Familien das Camp wechseln oder die ganz Gruppe nach neuen Plätzen sucht. (vgl. Endicott 1988: 112)

Die Einheit eines Camps basiert dabei nicht auf politischer Organisation. Vielmehr gibt es nur moralische Führungspersonen, deren Einfluss auf Persönlichkeit beruht. Diese Person kann auch eine Frau sein, wie beispielsweise Endicott bei einem Forschungsaufenthalt beobachtete. (vgl. <http://www.dartmouth.edu/~news/releases/2008/02/26.html>, Stand: 01.09.2012)

Bei der Nahrungssuche sind Männer eher für die Jagd und Frauen eher für das Sammeln zuständig. Die Geschlechterbeziehungen basieren jedoch auf Gleichheit und gemeinsamer Teilhabe an Entscheidungen. (vgl. Endicott 1988: 112)

Die Batek sehen sich, ähnlich wie die Mbuti, als Menschen vom Wald, den sie als ihren Ursprung betrachten. So kommt es auch bei der Aufteilung der Ressourcen selten zu Konflikten, da sie die Nahrung als Besitz des Waldes auffassen, die sie in Dankbarkeit annehmen. Die Idee eines exklusiven Landbesitzes ist dabei für sie absurd. Nur den hala', Geistwesen, gehört das Land. Die Batek sind davon überzeugt, dass das Land für alle Menschen erschaffen wurde und niemand darauf

Anspruch hat oder andere gar davon abhalten darf, darauf zu leben. Trotzdem gibt es emotionale Bindungen an ihre Umgebung, speziell an den Platz der Kindheit, 'pesaha'. (vgl. Endicott 1988: 113)

Die Batek glauben, dass 'ke'oy', das ist grundlose Gewalt und aggressives Verhalten, Krankheiten hervorbringen können. Ist eine Krankheit ausgebrochen, kann Heilung eintreten, wenn die Person, die zornig ist, ihre Gefühle wieder unter Kontrolle bringt. Zusätzlich wird ein Ritual vollzogen, indem die betreffende Person das Herz ihres 'Opfers' mit Naturheilmittel behandelt und mit ihm redet. Dieser Glaube ist mitverantwortlich dafür, dass die Batek einander gut behandeln. (vgl. Endicott 1988: 118)

Bei der Konfliktbearbeitung gibt es keine formellen Regeln. Wie alle Themen, die die ganze Gruppe betreffen, werden Konflikte öffentlich diskutiert und Argumente abgewogen. Dabei wird insbesondere der Rat und die Erfahrung der Älteren und anderer natürlicher Autoritäten einbezogen, die jedoch hierarchisch nicht höher als die anderen Gruppenmitglieder gestellt sind.

Wenn auf diesem Weg Konflikte nicht gelöst werden können, kann es vorkommen, dass eine der Konfliktparteien die Gruppe verlässt. Manchmal geschieht dies nur auf Zeit.

Persönliche Konflikte können auch privat diskutiert werden. Kommt es hierbei zu keiner Einigung, können die Argumente den anderen Mitgliedern des Camps vorgelegt und mit deren Hilfe eine Lösung gefunden werden. Auch bei den Batek findet man Konfliktlösung durch das, zumeist kurzfristige, Verlassen des Camps von einem Mitglied. Bei Konflikten außerhalb der eigenen Gesellschaft fliehen die Batek anstatt zu kämpfen. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Batek.html>, Stand: 01.09.2012)

Auch die Batek, deren Lebensweise von der malaysischen Regierung nicht anerkannt wird, haben mit Landproblemen zu kämpfen. Ihr traditionelles Gebiet wird vermehrt für die Landwirtschaft freigegeben und die Regierung versucht, die Batek fix anzusiedeln. Dennoch bewahren sich die Batek ihre Lebensweise, wenn auch nun auf kleinerem Lebensraum. (vgl. Endicott 2003)

3.6 Birhor

Die Birhor gehören zum Stammesvolk der Mundani im indischen Bundesstaat Orissa. Sie werden als nomadische Wildbeutergesellschaft eingeordnet. Ihre Subsistenzaktivitäten basieren auf Jagen und Sammeln sowie der Produktion von Waren aus dem Dschungel, die sie mit den umgebenden

Dörfern tauschen. Organisatorisch teilen sie die wirtschaftlichen Aktivitäten in zwei Gruppen, 'orha', Haushalt und 'tanda/tola', Gruppe. Der Haushalt als Basisproduktions- und Konsumeinheit besteht aus den Eltern und den unverheirateten Kindern. Die Gruppen sind flexibel organisiert und bestehen aus mehreren 'orha's'.

Die traditionelle nomadische Lebensform, wie auch das Überleben, der Birhor ist aufgrund der Bestrebungen der indischen Regierung, sie fest anzusiedeln, stark bedroht. Auch gibt es aufgrund von Abholzung und Wassermangel Probleme bei der Nahrungsmittelversorgung der circa 4.000 Birhor.

Das Universum teilen die Birhor in rimil, Himmel und utaye, Erde. Kreiert und gesteuert wird es gemeinsam vom höchsten göttlichen Wesen, Sing Bonga und seiner Frau Chandu Bonga. Diese Union der männlichen und weiblichen Gottheit ist dabei essentiell für die Zeugung aller Lebewesen und Naturphänomene. Die Wichtigkeit der Union und die Verbindung von Weiblichem, 'enga', und Männlichem, 'sanre', kommt auch in den egalitär gelebten Geschlechterverhältnissen zum Ausdruck. Der Erde steht eine weibliche Gottheit vor, 'utaye'. Sie schützt die Lebewesen und natürlichen Ressourcen. Weitere Gottheiten schützen die Tiere, die Himmelsrichtungen und die Naturphänomene.

Zentrales Thema der Weltanschauung der Birhor sind Beziehungen. Besondere Bedeutung hat dabei jene zu den Ahnenseelen. Um nach dem irdischen Leben schließlich zu ihnen zu gelangen, sind gute Beziehungen zu sich selbst und den anderen Familienmitgliedern zentral. Zudem legen die Birhor Wert auf eine symbiotische Beziehung zur Natur und deren Phänomene. Tieren und Pflanzen begegnen sie mit Respekt. Sie gehen davon aus, dass gefährliche Tiere dann für sie harmlos bleiben. Auch Bäume werden, besonders wenn sie in Blüte stehen, sehr behutsam behandelt.

Diese Beziehungshaftigkeit zeigt sich auch in den Naturphänomenen, nach deren Aktivitäten sie ihr Leben ausrichten. Sie gehen davon aus, dass jedes Naturphänomenen und jedes Objekt, jiu, ein Leben hat, das aus der Quelle kommt. Es gibt dabei keinen Unterschied zwischen Mensch und Natur, die das Leben als gemeinsamer Faktor vereint. Die Bedeutung der Beziehungen der Birhor zu sich und den anderen Lebewesen, zur Natur und zu den Gottheiten, kommt auch in ihrem Liedgut zum Ausdruck.

Der Tod ist für die Birhor ein Phänomen des Übergangs im Kreislauf des Lebens und wird als 'gach enaia', als ein 'Gehen außer Sichtweite' bezeichnet. Jede Geburt wird als Schöpfung einer neuen

Seele aus der Quelle verstanden, die neu in den Kreislauf des Lebensprozesses kommt. Die Konflikte der Birhor werden durch Vermittlung von Ältesten der Nachbargruppen geschlichtet. Bei wichtigen Gruppenentscheidungen wird versucht, Konsens zu erzielen. Kommt es zu keiner Konfliktbeilegung ist es aufgrund der flexiblen Gesellschaftsform möglich, dass einzelne Mitglieder die Gruppe wechseln.

(vgl. Adhikary 1995; <http://peacefulsocieties.org/Society/Birhor.html>, Stand: 05.05.2012, Bonta 1993: 31-34)

3.7 Buid

Die noch rund 4.000 Menschen umfassenden Buid leben im Hochland der Mindoro Inseln der Philippinen.

Sie sind sesshaft, ihr ökonomisches System basiert auf Landwirtschaft und Handel mit dem nahen Umfeld. Sie handeln mit Tonware, Körben und Harz und tauschen diese gegen Waren aus Eisen, Stoffe und Salz.

Der Handel ist dabei nicht an Wettbewerb, sondern am Bedarf des täglichen Lebens orientiert.

Als Modell für die soziale Welt, in der sie leben, dient den Buid die geistige Welt. Die egalitären und kooperativen Beziehungen der Gemeinschaft untereinander spiegeln die Bindung von ihnen zu den Erdgeistern. Durch ihren Glauben an ihre Teilhabe an einem mystischen Kontinuum erhalten die Buid ihre friedlichen, ruhigen Gemeinschaften aufrecht.

Ihre soziale Ordnung basiert dabei auf dem Symbol der Gemeinschaft durch das Wettbewerb und mögliche Konfrontationen vermieden werden sollen.

Für die Buid ist physische Gewalt das Ergebnis und Produkt von Prahlen, Streit, Ausdruck der Emotionen, egoistische Selbstbehauptung und Aggression, die sie als negative Werte sehen.

Die Beziehungshaftigkeit der Buid kommt auch bei ihrer Konfliktaustragung zum Ausdruck, die stark auf Gemeinschaft baut. Werden Konflikte wahrgenommen, werden diese offen von den Konfliktparteien angesprochen, wobei hier die ganze Gruppe involviert ist.

Soziale Konflikte werden zumeist durch kollektive Diskussion, genannt 'tultulan' gelöst. Dabei versammeln sich die Gemeinschaftsmitglieder, hören sich Missstände an und versuchen gemeinsam Konflikte zu lösen oder durch Kompensation auszugleichen. Auch bei den Buid ist der Austritt aus der inneren Gemeinschaft in ein anderes Dorf zu beobachten. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Buid.html>, Stand: 10.09.2012; vgl. Gibson 1985)

Bei den Buid ist zu beobachten, dass sich ihre Bräuche durch den Kontakt mit der dominanten christlichen Kultur zu verändern begonnen haben (vgl. Bonta 1993: 37).

Traditionell besteht für die Buid ein Individuum aus drei Komponenten, dem physischen Körper 'abiluga', der Seele 'falad' sowie dem Geist 'fangayutan'. Die Seele, so die Buid, sitzt im oberen Körper und ist der Sitz der Emotionen. Diese ist gegenüber Geistern verwundbar. So wird auch bei Kindern, die sich streitsüchtig verhalten, versucht, mittels Rituale böse Geister zu vertreiben, die sie für das Verhalten verantwortlich machen.

Die Buid haben viele Rituale die helfen sollen, die Harmonie in ihren Familien und in den Gemeinschaften zu erhalten. Um sich das Wohlwollen der Geister zu sichern, werden Schweine in Ritualen verehrt und anschließend der ganzen Gemeinschaft als Festmahl verabreicht. Der Tod tritt den Buid zufolge ein, wenn die Seele sich in den Geist transformiert. Der Geist beinhaltet schließlich die Seele in reinem Zustand. (vgl. Gibson 1989: 63f)

Auch bei den Buid sind seit einigen Jahren Landkonflikte zu beobachten. Die Buid protestieren dagegen, dass ihr angestammtes Land seit 2004 zunehmend an Nicht-Buid Farmer verkauft wird. Dies ist Teil eines neuen Agrarreformprojekts der Regierung. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/NAR10/101216buid.html>, Stand: 10.09.2012)

3.8 Chewong

Die Chewong sind eine kleine, nur mehr rund 230 Menschen umfassende Orang Asli Gesellschaft, die in den stark bewaldeten Bergen von Malay Peninsula in Malaysia leben. (vgl. http://www.coac.org.my/codenavia/portals/coacv2/code/main/main_art.php?parentID=11374494101180&artID=11432750280711, Stand: 05.09.2012)

Die Wälder sind die traditionelle Umgebung der Chewong, hier finden sie alles für ihre Subsistenzwirtschaft. Einige der Chewong leben im malaysischen Wildschutzgebiet, wo sie sich von Jagen, Fischen und Sammeln ernähren. Manche arbeiten nun auch als Landwirte oder unterhalten Arbeiterjobs bei den umliegenden Malay-Dörfern. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Chewong.html>, Stand: 05.09.2012)

Die Chewong glauben, dass die Gesellschaft aus Menschen und übermenschlichen Geistwesen besteht. Die übermenschlichen Wesen sind Teil ihrer zeremoniellen Ereignisse wie auch Teil ihres täglichen Lebens. Ihre Gemeinschaft sehen sie als Ebenbild zum Universum. Ihr Verständnis vom Universum formt die Basis für ihr egalitäres System.

Den Geistwesen sprechen die Chewong ähnliche Eigenschaften zu, wie sich selbst. Es gibt eine

große Zahl von nichtmenschlichen Wesen. So glauben die Chewong, dass auch Bäume, Steine, Flüsse und Berge ein Bewusstsein haben. Zudem existieren in ihrem Universum auch zahlreiche Wesen, die sie nicht mit ihren Augen erfassen können.

Eine gesunde Person ist für die Chewong eine Person, die in 'Balance' ist. Dann sind der Körper, die Seele, 'ruwai', der Hauptsitz des Bewusstseins und der Rationalität, die Leber, als Sitz des Innersten und der Persönlichkeit, der Duft, ein integraler und einzigartiger Teil des Individuums sowie die Augen, das Medium, das die Realität wahrnimmt, in einem guten Zustand. Zorn oder Streitsucht werden von den Chewong zurückgewiesen.

Durch das Einhalten von Regeln soll menschliches Zusammenleben friedlich ablaufen. Wenn die Menschen diese Regeln nicht einhalten, können den Chewong zufolge, Unfälle und Krankheiten von Geistern verursacht werden. Die 'Maro' Regel sagt etwa, dass einem Besucher sofort Tabak und Essen angeboten werden muss. Die 'Punen' Regel bedingt, dass Wünsche vermieden werden sollen, die nicht erfüllbar sind, da Begierden zu Konflikten führen können. Die 'Taladn' Regel verbietet, Tiere zu quälen. Diese Regeln sollen den Respekt von Menschen gegenüber anderen Menschen, übermenschlichen Wesen und der Natur verstärken. Denn in der Weltanschauung der Chewong haben alle gleichwertiges Lebensrecht und gleichen Anteil an der Essenz des Seins.

Kinder lernen früh, soziale Regeln nicht zu brechen, da sie sonst die Ungunst der Geister erwecken könnten. (vgl. Howell 1981: 134-143)

Gesundheit basiert auf der Erhaltung ihrer friedlichen sozialen Ordnung. Krankheit ist ein Symptom von Störung der sozialen Beziehungen. Zur Unterstützung der Heilung erbitten sie während Seancen die Hilfe ihrer geistigen Führung.

Dabei versuchen sie herauszufinden, ob ein geistiges oder menschliches Wesen dafür verantwortlich ist. Danach kann durch Rituale versucht werden, den Einfluss dieser Wesen zu schmälern. Zudem werden oftmals längere schamanische Seancen durchgeführt, indem jene Chewong, denen besondere spirituelle Fähigkeiten zugeschrieben werden, ihre Seelen 'ruwai' in die Welten der Geistwesen schicken. Sie erbitten ihr Erscheinen und Hilfe von ihnen. Die Chewong glauben, dass sich die Geistwesen dann im Traum, in Trance oder im Wachzustand während eines Waldbesuches zeigen. In Seancen erbitten die Chewong auch die Hilfe ihrer persönlichen geistigen Führer.

Besonders dankbar sind die Chewong für die Hilfe der 'Blattmenschen', geistige Wesen, die sie in Blumen und Blättern wähen. (vgl. Howell 1989: 45-59)

Ihre Beziehungen sind egalitär organisiert, so schreiben sie weiblichen und männlichen Rollen keinen speziellen Status zu. Gruppenideen sollen zudem von allen anerkannt werden. Ihr soziales System kennt keine Hierarchie.

Dies drückt sich auch bei ihren Konfliktbearbeitungsmethoden aus. Sie haben keine formalen Sanktionen, wenngleich sie untereinander die Befolgung ihrer Regeln einfordern. So unterdrücken die Chewong häufig ihre Emotionen, um die Regeln genau einzuhalten. Ausnahme sind Zusammenkünfte für rituelle Anlässe, wenn die Gemeinschaft zum Singen und Trommeln zusammenkommt.

Anderen Menschen gegenüber verhalten sie die Chewong scheu und vermeiden den Kontakt. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Chewong.html>, Stand: 05.09.2012)

Seit den 1980er Jahren wird seitens der Regierung versucht, die Chewong in permanente Siedlungen unter zu bringen, um dort Getreide großflächig anzubauen. Die Regierung stellte dafür Häuser zur Verfügung. Teile der Chewong sind jedoch in die Wälder zurückgekehrt, da sie sich dort sicherer fühlen. Dennoch gibt es ein Dorf, in dem an die 100 Chewong permanent leben und indem Felder bewirtschaftet werden.

Sie treten mit ihren Produkten langsam in die Geldökonomie ein. Während manche Chewong noch häufig in den Wald zurückkehren, haben andere ihre auf dem Wald basierende Subsistenzwirtschaft zur Gänze zurückgelassen.

Im Dorf sind zunehmend Ungleichheiten zu beobachten, ökonomisch wie auch sozial. Insbesondere ist dies bei den Geschlechterbeziehungen zu beobachten. Sind in der traditionellen Lebensform Frauen und Männer gleichermaßen für die Nahrungsbeschaffung zuständig, übernehmen dies nun hauptsächlich Männer. Auch gibt es bereits Berichte über Gewalttaten, vorwiegend verübt von jungen Männern gegenüber ihren Frauen. (vgl. <http://www.peacefulsocieties.org/NAR12/120726chew.html>, Stand: 05.09.2012; Howell 2011)

3.9 Kadar

Die Kadar leben in Kerala im südlichen Ende der Ghat Berge in Indien. Ihr Lebensraum ist unweit jenes der Paliyan und der Malapandaram. Ihre drei Hauptkolonien umfassen zwischen 170 und 270 Personen, die je aus 35-50 Familien bestehen. (vgl. Mahendrakumer 2005)

Sie waren bis ursprünglich nomadische Wildbeuter, die sich vom Sammeln im Wald, Fischen, dem Halten von Tieren und von Arbeiterjobs in den umliegenden Dörfern ernährten. In ihren nicht

dauerhaften Dörfern herrschte große Flexibilität bezüglich ihrer Beziehungen. Die Dörfer haben bis heute keine Anführer, mit Ausnahme derjenigen, die durch die Autoritäten des Staats installiert werden. Diese fungieren im Sinne der Kadar jedoch nur als Sprecher und haben keine Autorität über die anderen. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Jadar.html>, Stand: 14.09.2012; Bonta 1993: 81)

Nach dem Tod eines Mitglieds sollen Zeremonien helfen, dass die Seele des Toten in den Himmel zu den anderen Seelen gehen kann. Dank Liebenswürdigkeit und Menschenliebe zu Lebzeiten können die Seelen in die Existenz des Himmels eintreten, während schlechtes Verhalten in ein widriges Leben im Jenseits führt.

Auch bei den Kadar ist Aussprache sowie die Spaltung der Gemeinschaft im Fall von Konflikten zu beobachten. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Jadar.html>, Stand: 18.09.2012)

Seitdem das Territorium der Kadar 1973 in Naturschutzgebiete umgewandelt wurde und sie die Regierung fest ansiedeln möchte, hat sich ihr Leben stark verändert. Zwar wurden den Kadar Häuser angeboten, sie haben jedoch die Rechte auf den Wald verloren. Jagen und Fischen sind nun verboten. Einige der Kadar arbeiten nun im Naturschutzgebiet, allerdings umfasst die Arbeit dort nur drei Monate im Jahr.

Mahendrakumer zufolge sind die Kadar den Veränderungen aufgeschlossen, wenngleich ökonomische und soziale Fortschritte wie die Bildung und der die Gründung von Landwirtschaften nur langsam vorangehen. (vgl. Mahendrakumer 2005)

3.10 Ladakhi

Die Ladakhi leben in der Region Ladakh im indischen Bundesstaat Jammu und Kashmir. Sie umfasst die Bezirke Kargil und Leh. Während die BewohnerInnen von Kargil muslimisch sind, ist Leh, dessen 120.000 Menschen umfassende Gesellschaft in der Literatur als Friedliche Gesellschaft eingeordnet wird, tibetisch-buddhistisch geprägt. (vgl. <http://www.peacefulsocieties.org/Society/Ladakhis.html>, Stand: 02.04.2012)

Bis in die 1970er Jahren lebten die Ladakhi aufgrund des rauen Klimas im Hochgebirge eine traditionelle Lebensweise mit kleinen Vieh- und Getreidefarmen. Der Tourismus brachte schließlich eine neue wirtschaftliche Tätigkeit.

In den 1990er Jahren und im Jahr 2006 kam es erstmals zu innergesellschaftlicher Gewalt. Dahinter dürften vor allem parteipolitische Rivalitäten der konfessionell geprägten Parteien und

Unabhängigkeitsbestrebungen der buddhistischen Eliten stehen, die jedoch nicht von der buddhistischen Bevölkerung mitgetragen werden. Die lokalen Eliten konkurrieren auch um die aus dem Tourismus kommenden Einnahmen sowie um die Verteilung von Entwicklungs- und Fördergeldern der indischen Regierung. (vgl. <http://www.suedasien.info/analysen/1286>, Stand: 20.04.2012)

Den buddhistischen Ladakhi wird ein hohes inneres Bewusstsein zu sich selbst, eine Verbundenheit zur Natur und den Mitmenschen zugeschrieben. Begründet wird dieses friedliche Verhalten mit dem buddhistischen Glauben. (<http://peacefulsocieties.org/Society/Ladakhis.html>, Stand: 02.04.2012)

Der Buddhismus basiert auf den 'Vier edlen Wahrheiten'. Diesen zufolge ist jedes Lebewesen in Samsara, den Kreislauf des Lebens eingebunden. Mithilfe des Buddhismus soll der Kreislauf von Geburt und Tod durch beständiges Wachstum durchbrochen werden und das Nirwana, das Aufgehen im Kosmos erreicht werden. Der Weg dorthin soll mit Selbsterkenntnis und Mediation erreicht werden. Dabei müssen alle Konzepte bei Seite gelegt werden, damit sich der Mensch in voller Entfaltung mit dem Universum erfährt. (vgl. <http://buddhismus.at>, Stand: 02.04.2012)

Die Ladakhi versuchen somit bereits auf intrapersonaler Ebene, Konflikte nicht entstehen zu lassen. Auch andere sollen auf diesem Weg unterstützt werden. Gemeinschaftliche Konflikte werden durch Vermittlung von nicht-beteiligten Personen gelöst. Bei größeren Konflikten vermittelt der Dorfvorsteher, der auch Entscheidungen fällen kann, nachdem er beiden Seiten angehört hat. (vgl. Norberg-Hodge 1991 in Bonta 1993: 100)

3.11 Lepchas

Die rund 65.000 Lepchas leben fix angesiedelt in den hohen Bergtälern von Sikkim, Nordindien, in der Nähe vom Berg Kanchenjunga, einem der höchsten Gipfel des Himalayas. Einige von ihnen leben auch im benachbarten Bhutan und Nepal.

Sie leben von Tierbestand wie Geißen, Rinder und Schweine sowie vom Anbau von Feldpflanzen. Die Lepchas sollen ein außergewöhnlich hohes Wissen über Pflanzen und Tiere haben.

Die meisten von ihnen sind heute Buddhisten, wobei auch einige den christlichen Glauben angenommen haben. In ihrer traditionellen Weltanschauung glauben die Lepchas, dass sie in Liebe von Mutter Natur erschaffen wurden. Sie nennen sich daher auch 'Mutanchi Rongkup', die von

Mutter Geliebten. Die Lepchas werden als schüchtern, aber herzlich und aufrichtig beschrieben. (vgl. <http://sikkim.nic.in/north/html/lepcha.htm>, Stand: 20.08.2012; Bonta 1993: 101)

Neben dem Leben nach den Lehren des Buddhismus haben sich die Lepchas noch alte schamanische Rituale, 'Mun', erhalten. Um Streitereien vorzubeugen wird jedes Jahr eine Zeremonie durchgeführt. Die Lepchas glauben, dass Streit von den drei Geistern 'Soo-moong', Feind der Sprache, 'Ge-moong', Feind des Denkens und 'Thor-moong', Feind der Aktion, hervorgerufen wird.

Es wird ein Bild, das die Geister darstellen soll, aufgestellt, das ein Bogenschütze mit einem Pfeil durchschießt. Danach teilen sie das Bild, geben die Stücke in Bambus und verbrennen es. Begleitet wird das Ritual durch Gebete.

Kooperation und Großzügigkeit ist ein wichtiger Aspekt im Gemeinschaftsleben der Lepchas, so sind auch keine großen Besitzunterschiede vorhanden. Aggression wird vornehmlich gegen übersinnliche Wesen gerichtet. Wenn Konflikte auftauchen, ist dies zumeist Belang der ganzen Gemeinschaft. Neben den schamanischen Ritualen gibt es oft Einladungen zu Essensfesten, wo die Probleme in Ruhe angesprochen werden können. Wenn dies nicht erfolgreich ist, können Dorfvorsteher als Vermittler tätig werden. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Lepchas.html>, Stand: 18.09.2012)

3.12 Malapandaram

Über 2.000 Malapandaram leben in den bewaldeten Bergen der westlichen Ghats im Staat Kerala in Südindien.

Sie sind nomadische Wildbeuter, deren ökonomische Subsistenz auf den Ressourcen der Wälder basiert. Dies wird ergänzt durch den Handel mit Waldprodukten mit den Farmen nahegelegener Dörfer, für die sie auch arbeiten.

Die Malapandaram leben in Kleingruppen zusammen, die aus bis zu sechs Familien bestehen. Bei der Nahrungssuche kooperieren sie miteinander.

Territoriale Besitzansprüche sind den Malapandaram eher fremd, der Wald gehört ihrem Weltbild zufolge jedem. Die Gemeinschaft ist sehr stark von der Gleichheit der Geschlechter und individueller Autonomie geprägt.

In Bezug auf Außenstehende sind die Mitglieder der nomadischen Wildbeutergesellschaft schüchtern und tendieren dazu, sich zu verstecken. Dies insbesondere seitdem es zu Vorfällen

gekommen ist. Angestellte der offiziellen Waldbesitzer patrouillieren häufig ihre Territorien und zwingen die Malapandaram auch physisch, ihnen mehr von ihren Waldprodukten abzugeben.

Innerhalb der Gesellschaft gibt es kein formelles Mittel Konflikte beizulegen. Wie in den bisherigen Fallbeispielen von nomadischen Wildbeutern üblich, kann es fallweise zur Trennung bzw. Neuformation von Gruppen kommen. Zudem ist die informelle Einmischung und Vermittlung durch andere Gruppenmitglieder ein häufiges Instrument zur Streitschlichtung. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Malapan.html>, Stand: 22.09.2012; Bonta 1993: 102)

3.13 *Nayaka*

Die Nayaka leben auf den bewaldeten Hängen der Nelgiri Hügeln im indischen Bundesstaat Kerala. Traditionell basiert ihre nomadische Wildbeutergesellschaft auf Ressourcen des Waldes, mit dessen Produkten sie auch zunehmend mit den umliegenden Dörfern handeln. Zudem nehmen die Nayaka in den letzten Jahren auch kurzfristig bezahlte Arbeiterjobs an.

Auch den Nayaka sind territoriale Besitzansprüche fremd. Die Gruppen leben relativ autonom mit wenig Kontakt zu den anderen. Daher sind Konflikte rar. Tauchen dennoch welche auf und kommt es nach Gesprächen zu keiner Einigung, versuchen sie durch Weiterziehen der Gruppen bzw. kurzfristigen Trennung die Situation zu entschärfen.

Die Nayaka werden von Bird-David als sehr ausgeglichene Menschen beschrieben. Sie betrachten den Wald als ihre Heimat. Diesen, der auch Geistwesen beherbergt, bezeichnen sie als ihre wohlgesinnten Eltern, deren Töchter und Söhne sie sind und der sie, diesem Glauben zufolge, immer versorgt.

Da sie den Wald somit auch nicht als Besitz beanspruchen, ist es für sie selbstverständlich, ihre Hab und Gut untereinander zu teilen. (vgl. Bird-David 1992; vgl. Bird-David 1990; Bonta 1993: 150)

3.14 *Paliyan*

Die rund 5.000 Paliyan leben in den bewaldeten Hügeln von West Tamil Nadu im südlichen Indien und in den Dörfern der nahegelegenen Felder in Gruppengrößen von 15 bis 30 Personen.

Das ökonomische System der nomadischen Wildbeuter basiert weitgehend auf gesammelte Waldprodukte sowie auf bezahlte Arbeit in den Plantagen der Farmen. Zudem tauschen sie

Waldprodukte wie Honig sowie schon verarbeitete Produkte wie Kleidung, Werkzeuge und Töpfe. (vgl. Fry 2006: 52)

Die Gesellschaft der Paliyan ist egalitär ohne Führung aufgebaut, wo jedes Individuum sehr autonom ist. Dies zeigt sich in freundlichen und respektvollen, aber eher loseren Verbindungen zu Verwandten außerhalb der Kernfamilie. (vgl. Fry 2006: 205)

Die egalitären Beziehungen der Paliyan kommen auch bei der Kooperation bei der Jagd zum Ausdruck, die auf Konsens basiert.

Die Paliyan haben eine Vielzahl an Konfliktaustragungsmechanismen etabliert. So sollen Ärger und feindliche Gefühle unterdrückt werden. Um dies zu erreichen, wird auch der Konsum von Alkohol vermieden, um so auch Aggressivität vorzubeugen. Das Pressen der Lachpflanze 'Sirupani Pu' auf die Stirn soll Ärger zerstreuen. Älteste oder Vertrauenspersonen können in Konflikten intervenieren, vermitteln und zusätzlich mit Besänftigung und Lachen beschwichtigen. Wenn diese Methoden nicht funktionieren, können sich die Streitparteien auch trennen. Die Gemeinschaft kann verlassen werden bzw. eine neue gegründet werden. Wenn die Paliyan eine Gefahr von außen orten, tendieren sie zu fliehen, dies kann bis zum gänzlichen Verlassen ihrer Dörfer gehen. Zusätzlich versuchen sie Wettbewerb zu vermeiden, da dieser zu sozialer Disharmonie führe und auch ihre Eigenständigkeit bedrohe. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Paliyans.html>, Stand: 06.09.2012; Gardner 2000)

Auch Schamanismus ist Teil des Lebens der Paliyan. Sie rufen ihre Geistwesen, genannt Samis, wenn ein Mitglied Heilung benötigt oder sie Rat bei Problemen in der Gruppe benötigen. Dabei klatschen und singen sie in zunehmendem Tempo bis die Samis kommen und durch die Körper der Schamanen wirken. Als weise betrachten sie dabei lediglich die Samis, die Schamanen sind bescheiden wie die anderen Gruppenmitglieder. (vgl. Gardner 2000)

3.15 Semai

Die rund 43.000 Semai werden der Gesellschaft der Orang Asli zugeordnet. Sie leben in den bewaldeten Bergen von Malay Peninsula in Malaysia.

Traditionell leben sie als nomadische Wildbeuter von Fischen und Jagen sowie vom Anbau von Getreide. Zudem handeln sie mit Waldprodukten wie mit Rattan. Die Gruppen umfassen bis zu 100 Personen.

In den letzten Jahrzehnten hat sich die ökonomische Basis der Semai stark verändert, viele wurden sesshaft. So erhalten zunehmend mehr Semai eine Ausbildung. Auch arbeiten einige in den nahegelegenen Städten oder haben sich Tourismusedgeschäfte aufgebaut.

Die Semai sehen sich selbst als friedliche Menschen. Ihr Weltbild lässt keine Gewalt zu und basiert stark auf den guten Beziehungen der Semai. Die Beziehungen der Semai sind egalitär aufgebaut. Der Vorsteher kann auch eine Frau sein. Er oder sie hat keine institutionelle Macht, jedoch moralische Autorität. (vgl. Fry 2006: 72)

Die Semai betonen die Wichtigkeit von Harmonie in den Beziehungen. Dies kann soweit führen, dass Menschen ihren Ärger unterdrücken um die harmonischen Beziehungen zu erhalten.

Bevor die Semai permanent sesshaft wurden, lösten die Semai ihre Konflikte informell, sei es durch Vermittlung oder Trennung der Gruppen. Die 'Becharaa' ist dabei die häufigste Form der Versammlung. Sie dient Beilegung von Streitereien und zur Wiederherstellung von Harmonie innerhalb der Gruppe. Die Streitparteien und die anderen Mitglieder der Gruppe nehmen an der 'Becharaa' teil und treffen sich im Haus der/des Dorfvorsteherin/Dorfvorstehers. Einige der Ältesten halten Reden über die Interdependenz der Gemeinschaft. Es wird daran erinnert, dass Harmonie der größte Wert der Semai ist. Anschließend beginnen die Streitparteien den Konflikt zu diskutieren, sie richten sich dabei vornehmlich an die Gruppe. Die anderen TeilnehmerInnen dürfen ihre Meinung äußern und Fragen stellen.

Die 'Becharaa' kann oft mehrere Tage und Nächte dauern. Die TeilnehmerInnen schlafen und essen in dieser Zeit im Haus der/des Dorfvorsteherin/Dorfvorstehers. Denn wichtig ist es, den Konflikt von jeder möglichen Perspektive aus zu betrachten. Jede mögliche Erklärung oder jedes vorstellbare Motiv wird diskutiert, bis nichts mehr zu sagen ist. Die/der Vorsitzende hält den Streitparteien abschließend einen Vortrag, der zum einen beinhaltet, wie sie sich besser verhalten hätten können bzw. dies in Zukunft tun sollten. Zum anderen wird im Vortrag noch einmal die Wichtigkeit der Einheit und Harmonie der Gruppe betont.

Obwohl noch häufig die traditionellen Konfliktbearbeitungsmethoden zum Einsatz kommen, haben sich nun auch formelle Methoden wie Gerichtswesen der benachbarten Malay Völker etabliert. (vgl. Fry 2006: 72-75, 33f; <http://peacefulsocieties.org/Society/Semai.html>, Stand: 05.09.2012)

3.16 Yanadi

Über 400.000 Yanadi leben im südlichen indischen Bundesstaat Andhra Pradesh.

Die Yanadi leben semi-nomadisch. Ihre Subsistenzwirtschaft beruht zum einen auf Jagen, Fischen und Sammeln. Zum anderen hat die indische Regierung in den 1970er Jahren begonnen, die Yanadi in permanente Dörfer umzusiedeln. Nur wenige konnten ihren bisherigen semi-nomadischen Lebensstil bewahren.

Traditionell teilen die Yanadi ihre Hütten in Familiengruppen auf, die von Strohzäunen umrundet sind. Jede Hüttengruppe hat dabei einen separaten Eingang. Die Verteilung der Gruppen soll Privatsphäre sichern und auch Konflikten vorbeugen. Innerhalb der Gruppe herrscht für gewöhnlich große Hilfsbereitschaft, wie beispielsweise beim Teilen der Nahrung ersichtlich ist.

Neben der Konfliktprävention durch Anordnung der Hütten ist Vermittlung ein Instrument bei Streitigkeiten. Tauchen Familienkonflikte auf, übernehmen die Onkel mütterlicherseits die Rolle der Vermittler. Ihnen wird bei den Yanadi viel Respekt entgegen gebracht. Taucht von außen Gefahr auf, tendieren sie dazu, in den Wald zu fliehen.

Die traditionelle Weltanschauung der Yanadi hat sich insbesondere seit der permanenten Ansiedlung am Rande der indischen Gesellschaft mit dem Hinduismus vermischt. So leben sie ihrem Weltbild entsprechend in Harmonie mit den Geistwesen, ihren Mitmenschen und der Natur. Nach dem Tod wandern ihre Seelen zu Lord Brahma, dem Schöpfergott. Dieser hat die Taten im Leben der Menschen notiert. Die Seelen der Guten übergibt er zur Wiedergeburt in den Schoß von Frauen aus einer höheren Kaste, während die Seelen mit schlechten Taten in den Schoß von Hunden oder Schakalen gelegt werden. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Yanadi.html>, Stand: 17.09.2012; Bonta 1993: 240f)

3.17 Ifaluk

Die rund 600 Ifaluk leben am Atoll Ifaluk im Bundesstaat Yap der Föderierten Staaten von Mikronesien im Pazifischen Ozean.

Die Klans sind dabei hierarchisch organisiert. Obwohl sie wirtschaftlich matrilinear¹² organisiert sind, liegt die politische Macht bei männlichen Vertretern der Ifaluk. Vertreter der höchst gereichten

¹² Bezeichnet hinsichtlich der Regelung des generationsübergreifenden Familienlebens die (vorrangig) mutterbestimmte Abfolge von Gruppenzugehörigkeit, Namen und Status sowie Gestaltung des Erbrechts (Hillmann 1994: 534)

Klans reagieren das Atoll und haben zudem auch moralische Vorbildfunktion. (vgl. <http://sc2218.wetpaint.com/page/Ifaluk%3A+Nonaggression+and+Cooperation>, Stand: 04.04.2012)

Die Hierarchie in der Gesellschaftsformation kommt auch bei zwischenmenschlichen Beziehungen zum Ausdruck. So sind die Geschlechterverhältnisse der Ifaluk streng festgelegt. Den Frauen sind Kinder, Haushalt und Gartenproduktion zugeordnet, während Männern die Verteilung von Fischen und der Ernte von Kokosbäumen obliegt. In der Öffentlichkeit verbeugen sich Frauen vor Männern, um so ihren Respekt zu verdeutlichen. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Ifaluk.html>, Stand: 04.04.2012)

Die Weltanschauung der Ifaluk basiert zum einen noch stark auf ihrem tradierten Glauben an geistige Wesen und auf Magie. Zum anderen hat sich seit Missionarsaktivitäten in den 1950er Jahren zunehmend der christliche Glaube durchgesetzt. Wie weit Magie trotz des christlichen Einfluss noch verbreitet ist, ist in der Literatur umstritten. In der privaten Sphäre dürfte Magie noch eine Rolle spielen. Dabei unterscheiden die Ifaluk zwei Arten von geistigen Wesen. Höhere Gottheiten und die Geister der Toten, die in wohlgesinnte und böse unterteilt werden. Schöpfergott ist Alelup, der von weiteren Gottheiten umgeben ist. Die Mythen über die Gottheiten sind nur den Anführern der Ifaluk bekannt. Diese geben die Mythen und die daraus abgeleiteten Normen den Klan-Mitgliedern in Erzählungen weiter. (vgl. <http://sc2218.wetpaint.com/page/Ifaluk%3A+Nonaggression+and+Cooperation>, Stand: 04.04.2012)

Die Ifaluk haben ein sehr stark ausgeprägtes Werte- und Normensystem. Ihre Werte basieren auf Kooperation, gerechtem Teilen von Ressourcen, Unterdrückung von Aggression und Gehorsam. Daraus abgeleitet ergibt sich ein/e maluwelu, die ideale Persönlichkeit. Maluwelu's sind in sich ruhend, sind sigsig, d.h. nicht hitzig, und behandeln andere mit Respekt und Höflichkeit (vgl. Lutz 1983: 253). Wesentliche Normen werden durch eine besondere Verhaltensweise durchgesetzt und sind für das friedliche Verhalten der Ifaluk essentiell. Wenn eine Person eine soziale Norm verletzt, drücken die Ifaluk ihren Ärger, als song, d.h. als moralische Empörung oder berechtigten Ärger aus. Hier kommt erneut die hierarchische Ordnung zum Ausdruck. Song ist somit ein moralisches Konzept wie auch ein Ausdruck von Macht und Einfluss. Höher gestellte Personen mit großer moralischer Legitimität nutzen song gegen niedriger gestellte Personen. Auch Eltern sozialisieren ihre Kinder damit. (vgl. Lutz 1990, Fry 2006: 75-77).

Aggressives Verhalten wird also bei den Ifaluk nicht toleriert. Die Durchsetzung von friedlichem Verhalten basiert daher weitgehend auf Unterdrückung individueller Bestrebungen, da die

Gemeinschaft über dem Individuum steht. Konflikten wird somit durch ein strenges Normensystem bereits vorgebeugt. (<http://sc2218.wetpaint.com/page/Ifaluk%3A+Nonaggression+and+Cooperation>, Stand: 04.04.2012)

3.18 Inuit

Die Inuit leben um den Nordpol, vom östlichen Sibirien über Grönland, Kanada und Alaska. Im rauen Klima überlebten sie in erster Linie durch Kooperation, gegenseitige Fürsorge sowie durch Disziplin. Gewalt und Aggression sind bei den Inuit streng verboten. Ihre sozialen Werte werden insbesondere durch die beiden Begriffe 'isuma' und 'nallik' ausgedrückt.

'Isuma' beinhaltet Rationalität, Impulskontrolle sowie Problembewältigung durch ruhiges und berechnendes Verhalten. Zudem steht emotionale Kontrolle im Mittelpunkt von 'isuma'. 'Nallik' drückt Liebe, Fürsorge sowie Wohlergehen der anderen Gemeinschaftsmitgliedern aus. (vgl. Briggs 1991 in Bonta 1993: 67)

Die Kinder der Inuit werden durch 'wohlwollende Aggression' zu diesen Werten erzogen. Die Sozialisation der Inuit beinhaltet demnach eine Kombination von Warmherzigkeit und gleichzeitiger Provokation bzw. Schüren von Ängsten, um anschließend nach der Bewältigung des Problems darüber zu lachen. Probleme und Konflikte sollen von jedem Mitglied selbstständig gelöst werden können, idealerweise spielerisch, mit Disziplin und Humor.

So kann es vorkommen, dass Erwachsene ihre Konflikte in Musikduellen austragen, die zu Ereignissen für die gesamte Gemeinschaft werden. (vgl. Boarding 2000: 93f)

Den Kindern soll in diesen Spielen ein Sinn für richtig und falsch anezogen werden. Auch schärft das Spiel die Kontrollen von negativen Gefühlen. (vgl. Briggs 1979 in Bonta 1993: 66) Briggs beobachtete etwa bei einem ihrer Forschungsaufenthalte, wie eine Mutter ihrer dreijährigen Tochter eine Süßigkeit gibt. Die Mutter erzählt der Tochter, dass dies das letzte Stück sei und sie es schnell essen müsse, bevor die ältere Schwester dies bemerke. Das Mädchen reagiert darauf mit dem Teilen der Süßigkeit. (vgl. Briggs 1979 in Bonta 1993: 70)

Die Inuit lebten ursprünglich vom Jagen und Fischen in der Arktis. In den 1950er Jahren begann sich das Leben der Inuit radikal zu verändern. Aufgrund von Rohstofffunden wie Blei, Silber, Erdöl und Erdgas mussten die Inuit sesshaft werden und in die moderne Geldökonomie eintreten. Außer dem Jagen gab es für die Inuit nur wenig bezahlte Jobs. Viele sind deshalb von staatlichen Zuwendungen abhängig, um sich die nun importierten Lebensmittel leisten zu können. Die Armut

und Abgeschiedenheit hat in den letzten Jahrzehnten zu hohen Selbstmordraten und Alkoholismus geführt. (vgl. http://www.planet-wissen.de/politik_geschichte/voelker/inuit/index.jsp, Stand: 23.09.2012)

3.19 Piaroa

Circa 14.000 Piaroa leben in oder um den tropischen Regenwald im Osten des Orinoco Flusses in Venezuela. Ursprünglich lebten sie nomadisch, basierend auf Fischen, Jagen und Sammeln, heute leben sie in permanenten Dörfern innerhalb ihres traditionellen Territoriums sowie in Venezuela und Kolumbien. Dort bauen sie nun Getreide an, haben fixe Tierbestände sowie Arbeiterjobs.

Die Weltanschauung der Piaroa enthält den Glauben an eine gewaltvolle, mythische Vergangenheit, indem ihre Götter durch Wettbewerb und Zorn Reichtum erlangten. Dies vergiftete, den Piaroa zufolge, die friedlichen Beziehungen in den Gemeinschaften.

Um die Schatten dieser Vergangenheit los zu werden, stellen sie ihr friedliches Zusammenleben in den Fokus ihrer Gemeinschaft. Die Schamanen vollziehen zudem ein Ritual um den Frieden zu erhalten. So singen sie jede Nacht Lieder des Friedens und blasen die Wörter in das Wasser und den Honig, die am nächsten Tag von der Gemeinschaft konsumiert werden. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Piaroa.html>, Stand: 05.09.2012)

Die Gemeinschaft der Piaroa ist sehr egalitär, individuelle Autonomie ein hoher Wert, ebenso Geschlechtergleichheit. So glauben die Piaroa, dass die ideale Mahlzeit aus Fleisch und Brot aus der Maniok-Wurzel besteht. Es ist das Produkt der männlichen Jagd und dem weiblichen Sammeln. Die Produkte des Waldes werden gemeinschaftlich geteilt.

Trotz ihrer egalitären Gemeinschaft gibt es Vorsteher, die insbesondere moralische Funktion innehaben. Zudem werden ihnen besondere spirituelle Fähigkeiten zugeschrieben, die den Frieden, auch in Bezug auf übernatürliche Wesen, erhalten können. Gemeinsam mit den Schamanen setzen sie ethische Werte fest und dienen selbst als Beispiel für Menschlichkeit und Korrektheit. (vgl. <http://peacefulsocieties.org/Society/Piaroa.html>, Stand: 05.09.2012)

Zusätzlich zu ihren rituellen Aufgaben unterrichten die Schamanen die Kinder der Gemeinschaft. Sie lehren sie persönliche Verantwortung, Selbstbewusstsein und Respekt anderen gegenüber. Zudem ist Konfliktlösung sowie die Kontrolle von Eifersucht, Arroganz, Unehrllichkeit und Grausamkeit Teil des Unterrichts. So sollen die Kinder der Piaroa Verantwortung sowie den freien

Willen der anderen Gemeinschaftsmitglieder respektieren lernen. (vgl. Overing 1988 in Bonta 1993: 167)

Für die Piaroa ist ein guter Mensch ein Mensch, der in Ruhe und Ausgeglichenheit lebt. Bei ihren sozialen Beziehungen achten sie besonders auf Harmonie und Frieden. (vgl. Overing 1989: 79f)

4 Ergebnisse und Schlussbetrachtungen

Die Diplomarbeit gliedert sich in zwei Hauptteile: Zum einen war die theoretische Abhandlung der Begriffe Konflikt, Gewalt, Krieg und Frieden Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Zum anderen sollte anhand von neunzehn Fallbeispielen auf eine Vielfalt an 'gelebten' Frieden hingewiesen werden.

Anhand der gegenwärtigen Literatur der Friedens- und Konfliktforschung wurde darauf Bezug genommen, dass sich das veränderte Kriegsgeschehen und die neuen Konfliktlagen noch zu wenig auf die Begriffsdiskussion ausgewirkt haben. Dies ist insbesondere im Teilbereich der Friedensforschung und Friedensursachenforschung zu konstatieren. So bedarf es einer eingehenden Friedensdebatte jenseits der nationalen Konstellation und es bedarf Fragen nach den Bedingungen des Friedens im Wandel von Globalisierung und Denationalisierung.

Hierfür zeigt sich die Friedens- und Konfliktforschung zuständig, die sich aus den Ereignissen der beiden Weltkriege sowie der anschließenden atomaren Bedrohung als eigenständige Disziplin entwickelt hat. Der Fokus lag zumeist bei Studien zu Krieg, Gewalt und Konflikt. Zu den Aufgaben der Friedens- und Konfliktforschung gehört es jedoch auch, sich mit den in einer Gesellschaft jeweils geltenden Normen zu Frieden auseinanderzusetzen. Der innergesellschaftliche Bereich wurde bislang vernachlässigt, da entsprechend der Mutterdisziplinen der Friedens- und Konfliktforschung, Internationale Beziehungen und Politikwissenschaft, die staatliche und überstaatliche Ebene im Erkenntnisinteresse der Forschung stand.

Da sich in den letzten Jahrzehnten, wie ausführlich in der Einleitung dargelegt, nun auch das Kriegs- und Konfliktgeschehen verändert hat, ist es nun notwendig, sich mit innergesellschaftlichen Frieden zu beschäftigen. Ebenso bedarf es der Untersuchung von 'lebensweltlichen' Frieden, d.h. entgegen der üblichen Vorgehensweise des definitorischen und normativen Friedensleben einzelner PhilosophInnen oder WissenschaftlerInnen, soll Frieden aus dem Friedensleben der Menschen, die in Frieden leben, hergeleitet werden. Hier wurde davon ausgegangen, auf eine Vielfalt von 'gelebten' Frieden, d.h. verschiedenen Friedensinterpretationen, zu stoßen. Dies ergibt sich bereits durch die Pluralität von Bedeutungsinhalten etymologischer Begriffsbestimmung, auf die Koppe hingewiesen hat (vgl. Koppe 2001).

Insbesondere war es jedoch Wolfgang Dietrich, der auf die Vielfalt an Friedensverständnissen und Friedensinterpretationen aufmerksam gemacht hat (vgl. Dietrich 1998; Dietrich 2008). Da die Friedensbegriffe der Friedens- und Konfliktforschung stark in Tradition der europäischen Ideengeschichte stehen, ist die Beschäftigung mit außereuropäischen und nicht-staatlichen Gesellschaftsformationen eine notwendige Ergänzung. Denn wenn der Friedensbegriff lediglich ein Konstrukt des Westens bleibt, gehen die ethno-anthropologische Realität von Frieden sowie lokale Bräuche verloren. (vgl. Illich 1982)

Wie in der Einleitung erwähnt, lag der Schwerpunkt der bisherigen Forschungen zu Friedlichen Gesellschaften bei den Konfliktaustragungsformen.

Gegenstand der vorliegenden Diplomarbeit sollten nun einerseits die Friedensverständnisse, Normensysteme und Weltanschauungen der Friedlichen Gesellschaften sein, andererseits lag der Zusammenhang von Friedensverständnis und Konfliktaustragungsform im Erkenntnisinteresse der Diplomarbeit.

In meiner Vorstudie bin ich, basierend auf der Literatur und sechs Fallbeispielen, zu dem Ergebnis gekommen, dass das Friedensverständnis einer Gesellschaft wesentlich zu deren Konfliktaustragungsform beiträgt:

Moralische und moderne Frieden, wenngleich sie sich mit Gott und dem Naturrecht auf unterschiedliche Referenzen berufen, stellen teils gleiche Werte in den Mittelpunkt ihres Friedens. Der moderne Frieden fügt dem moralischen, der auf Gerechtigkeit und Sicherheit basiert, Entwicklung und Zivilisierung hinzu. Beide bringen in dieser Konsequenz eine geregelte Konfliktaustragungsform, die auf Sicherheit basiert, hervor, sei es in Form von Normen oder Verrechtlichung. Postmoderne Frieden postulieren Pluralität und lassen ähnliche wie energetische Frieden systemische Konfliktlösungen zu.

Zur weiteren Überprüfung dieses Zusammenhangs wurden in einer Fallstudienanalyse nun neunzehn Friedliche Gesellschaften vorgestellt. Es hat sich gezeigt, dass nicht alle vorgestellten Gesellschaften bislang ausreichend auf ihre Friedensinterpretationen untersucht wurden. Zudem sind auch die ethnographischen Studien nicht immer aktuell, auch gibt es bei einigen der vorgestellten Gesellschaften derzeit gravierende ökonomische und soziale Einschnitte. Dies zeigt zum einen die Dringlichkeit auf, Friedlichen Gesellschaften ein weiteres Überleben nach ihren Vorstellungen zu ermöglichen, zum anderen auch das Forschungsdesiderat, weitere Untersuchungen zum Thema Friedensvorstellungen vorzunehmen.

Mithilfe der nachstehenden Tabelle soll nun veranschaulicht werden, ob auf Basis der neunzehn Fallbeispiele, ein Zusammenhang zwischen Friedensverständnis und Konfliktaustragungsform besteht.

Die Kategorien energetische und moralische Frieden wurden in Kapitel 2 ausführlich behandelt. Unter systemischer Konfliktaustragung wird eine relationale, der Situation angepasste und die Lebenslage der ganzen Gemeinschaft berücksichtigende Methode verstanden. Unter geregelt fallen etwa starke Normen, sowie eine verrechtlichte, geregelte Konfliktaustragungsform.

Bei den Fallbeispielen der Fipa, Nubier, Kadar, Malapandaram, Yanadi und Inuit konnte keine Literatur gefunden werden, die auf ein spezifisches Friedensverständnis gedeutet hätte.

Die Chewong, Paliyan und Semai weisen beim bisherigen Wissensstand kein eindeutiges Friedensbild auf, bzw. sind Merkmale des energetischen und moralischen Friedens vorhanden.

Die restlichen zehn Fallbeispiele G/wi, Mbuti, Batek, Birhor, Buid, Ladakhi, Lepchas, Nayaka, Ifaluk und Piaroa können tendenziell einem Friedensbild sowie einer Konfliktaustragungsform zugeordnet werden. Acht weisen mit dem Bezug auf einen energetischen Ursprung, der Wichtigkeit von Harmonie und den Beziehungen, und der Vorstellung der All-Einheit alles Seienden auf ein energetisches Friedensbild, zwei Beispiele basierend auf Normen, auf ein moralisches Friedensbild hin.

Gesellschaft	Friedensverständnis		Konfliktaustragungsform	
	energetisch	moralisch	systemisch	geregelt
Fipa	-	-	-	-
G/wi	x		x	
Mbuti	x		x	
Nubier	-	-	-	-
Batek	x		x	
Birhor	x		x	
Buid	x		x	
Chewong	x	x	x	x
Kadar	-	-	-	-
Ladakhi	x		x	
Lepchas	x		x	
Malapandaram	-	-	-	-
Nayaka	x		x	
Paliyan	x	x	x	
Semai	x	x	x	
Yanadi	-	-	-	-
Inuit	-	-	-	-
Ifaluk		x		x
Piaroa	x		x	

Tabelle 5: Zusammenhang Friedensverständnis und Konfliktaustragungsform

Aufgrund der Literaturlage kann dabei lediglich nur von einer Tendenz bei der Zuordnung des Friedensbildes gesprochen werden, da auch nicht alle von Dietrich definierten Merkmale gefunden werden konnten.

Zehn Fallbeispiele konnte jeweils einem Friedensverständnis zugeordnet werden. Bei ihnen besteht der Zusammenhang von energetischen Friedensbild und systemischer Konfliktaustragung bzw. moralischen Friedensbild und geregelter Konfliktaustragung.

Anhang

Literaturverzeichnis

- Adhikary*, Ashim Kumar (1995): The Birhor Universe. Abgerufen unter: http://ignca.nic.in/ps_01012.htm [30.01.2012]
- Alemann* von, Ulrich/*Forndran*, Erhard (2005): Methodik in der Politikwissenschaft. Eine Einführung in Arbeitstechnik und Forschungspraxis. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH.
- Betz, Joachim (1997). Indien: Kein gewaltsamer Staatszerfall. In: Matthies, Volker (Hg.). Der gelungene Frieden. Beispiele und Bedingungen erfolgreicher friedlicher Konfliktbearbeitung. Bonn: Dietz, 90-112.
- Bird-David*, Nurit (1990): The Giving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gather-Hunters. In: Current Anthropology 31: 189-196.
- Bird-David*, Nurit (1992). Nayaka. In: Hockings, Paul (Hg.). Encyclopedia of World Cultures, Volume III, South Asia. Boston 1992: G. K. Hall, 194-196.
- Bonacker*, Thorsten/*Imbusch*, Peter (2006). Zentrale Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung: Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden. In: Imbusch, Peter/Zoll, Ralf (Hg.): Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung. Wiesbaden 2006: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 67-142.
- Bonta*, Bruce D. (1993): Peaceful Peoples. An Annotated Bibliography. Metuchen/N.J./London: The Scarecrow Press, Inc.
- Boulding*, Elise (2000). Cultures of Peace. The hidden side of history. New York: Syracuse.
- Briggs*, Jean L. (1979): Aspects of Inuit Value Socialization. Ottawa: National Museums of Canada.
- Briggs*, Jean L. (1991). Expecting the Unexpected: Canadian Inuit Training for an Experimental Lifestyle. In: Ethos 19: 259-287.
- Brock*, Lothar (2006). Ein bißchen Frieden im ewigen Krieg? Zu den Aussichten auf einen dauerhaften Weltfrieden am Beginn des 21. Jahrhunderts. In: Sahm, Astrid et al. (Hg.): Die Zukunft des Friedens. Band 1. Eine Bilanz der Friedens- und Konfliktforschung. Wiesbaden 2006: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 95-114.
- Callender*, Charles (1966). The Mehennab: A Kenuz Tribe. In: Fernea, Robert A. (Hg.). Contemporary Egyptian Nubia: A Symposium of the Social Research Center, American University in Cairo, Volumes II. New Haven 1966: Human Relations Area Files, 181-217.
- Calließ*, Jörg (Hg.) (1997): Wodurch und wie konstituiert sich Frieden? Das zivilisatorische Hexagon auf dem Prüfstand. Loccum: Evangelische Akademie Loccum.

- Calließ, Jörg* (2004). Vorwort. In: Calließ, Jörg/Weller, Christoph (Hg.). *Friedenstheorie: Fragen – Ansätze – Möglichkeiten*. Rehburg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum, 7-10.
- Calließ, Jörg/Weller, Christoph* (Hg.) (2004): *Friedenstheorie: Fragen – Ansätze – Möglichkeiten*. Rehburg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum.
- Chojnacki, Sven* (2006). *Kriege im Wandel. Eine typologische und empirische Bestandsaufnahme*. In: Geis, Anna (Hg.). *Den Krieg überdenken. Kriegsbegriffe und Kriegstheorien in der Kontroverse*. Baden-Baden: Nomos, 47-74.
- Czempiel, Ernst-Otto* (1988): *Der Friede – sein Begriff, seine Strategien*. In: *Beiträge zur Konfliktforschung*, Heft 4/1988, Köln: Markus Verlagsgesellschaft, S. 5-16.
- Czempiel, Ernst-Otto* (2006). *Der Friedensbegriff der Friedensforschung*. In: Sahn, Astrid et al. (Hg.): *Die Zukunft des Friedens. Band 1. Eine Bilanz der Friedens- und Konfliktforschung*. Wiesbaden 2006: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 83-94.
- Dauderstädt, Michael* (2011). *Innerer Frieden*. In: Gießmann, Hans J./Rinke, Bernhard (Hg.). *Handbuch Frieden*. Wiesbaden 2011: VS Verlag, 357-363:
- Dietrich, Wolfgang* (1998). *Plädoyer für die vielen Frieden*. In: Dietrich, Wolfgang et al. (Hg.). *Schlüsseltexthe der Friedensforschung*. Wien/Berlin 2006: LIT Verlag, 140-162.
- Dietrich, Wolfgang* (2008): *Variationen über die vielen Frieden. Band 1: Deutungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Dietrich, Wolfgang* (2011): *Variationen über die vielen Frieden. Band 2: Elective Konflikttransformation und die transrationale Wende der Friedenspolitik*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Dietrich, Wolfgang et al.* (2006): *Schlüsseltexthe der Friedensforschung*. Wien/Berlin: LIT Verlag.
- Elias, Norbert* (1997 [1937]): *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Band 1*. Amsterdam: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Elias, Norbert* (1997 [1937]): *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Band 2*: Amsterdam: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Endicott, Kirk* (1988). *Property, Power and Conflict among the Batek of Malaysia*. In: Ingold, Tim et al. (Hg.). *Hunters and Gatherers 2: Property, Power and Ideology*. Oxford 1988: Berg, 110-127.
- Endicott, Kirk* (2003). *Indigenous Rights Issues in Malaysia*. In: Dean, B. and J. M. Levy (Hg.). *At Risk of Being Heard: Identity, Indigenous Rights and Post-Colonial States*. University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Fabbro, David* (1978): *Peaceful societies: an introduction*. In: *Journal of Peace Research* 15: 67-83.
- Filzmaier, Peter et al.* (2006): *Internationale Politik. Eine Einführung*. Wien: WUV.

- Fischer, Sabine/Sahm, Astrid* (2005). Friedensforschung und Normativität: Positionen der jüngeren Generationen. In: Jahn, Egbert et al. (Hg.). Die Zukunft des Friedens. Band 2: Die Friedens- und Konfliktforschung aus der Perspektive der jüngeren Generationen. Wiesbaden 2005: VS Verlag, 49-72.
- Fried, Alfred H.* (1918): Probleme der Friedenstechnik. Leipzig.
- Fry, Douglas P.* (2004). Conclusion: Learning from Peaceful Societies. In: Kemp, Graham/Fry, Douglas P. (Hg.). Keeping the Peace. Conflict Resolution and Peaceful Societies around the World. New York/London 2004: Routledge, 185-204.
- Fry, Douglas P.* (2006): The Human Potential for Peace. An Anthropological Challenge to Assumptions about War and Violence. New York/London: Oxford University Press.
- Galtung, Johan* (1972). Gewalt, Frieden und Friedensforschung. In: Senghaas, Dieter (Hg.). Kritische Friedensforschung. Frankfurt am Main 1972: Suhrkamp, 55-104.
- Gardner, Peter M.* (2000). Respect and Nonviolence among Recently Sedentary Paliyan Foragers. In: Journal of the Royal Anthropological Institute 6: 215-236.
- Geis, Anna* (Hg.) (2006): Den Krieg überdenken. Kriegsbegriffe und Kriegstheorien in der Kontroverse. Baden-Baden: Nomos.
- Gibson, Thomas* (1985). The Sharing of Substance versus the Sharing of Activity among the Buid.
- Gießmann, Hans J./Rinke, Bernhard* (Hg.) (2011): Handbuch Frieden. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gibson, Thomas* (1989). Symbolic Representations of Tranquility and Aggression among the Buid. In: Howell, Signe/Willis, Roy (Hg.). Societies at Peace. Anthropological Perspectives. London 1989: Routledge, 60-78.
- Hillmann, Karl-Heinz* (1994): Wörterbuch der Soziologie. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Howell, Signe* (1981). Rules not words. In: Heelas, Paul/Lock, Andrew (Hg.). Indigenous Psychologies: The Anthropology of the Self. New York 1981: Academic Press, 134-143.
- Howell, Signe* (1989). To be angry ist not to be human, but to be fearful is. In: Howell, Signe/Willis, Roy (Hg.). Societies at peace. Anthropological perspectives. London/New York 1989: Routledge, 45-59.
- Howell, Signe* (2011). Sources of Sociality in a Cosmological Frame: Chewong, Peninsular Malaysia. In: Gibson, Thomas/Sillander, Kenneth (Hg.). Anarchic Solidarity: Autonomy, Equality, and Fellowship in Southeast Asia. New Haven 2011: CT: Yale Southeast Asia Studies, 40-61.
- Howell, Signe/Willis, Roy* (Hg.) (1989): Societies at peace. Anthropological perspectives. London/New York: Routledge.

- Illich*, Ivan (1982). Der gemeine Frieden. In: Dietrich, Wolfgang et al. (Hg.). Schlüsseltexte der Friedensforschung. Wien/Berlin 2006: LIT Verlag, 15-24.
- Imbusch*, Peter/*Zoll*, Ralf (Hg.) (2006): Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Jaberg*, Sabine (2004). Realtypen der Friedensforschung. Ein deskriptiv-analytischer Versuch. In: Calließ, Jörg/Weller, Christoph (Hg.). Friedenstheorie: Fragen – Ansätze – Möglichkeiten. Rehburg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum, 49-82.
- Jaberg*, Sabine (2011a). Friedensforschung. In: Gießmann, Hans J./Rinke, Bernhard (Hg.). Handbuch Frieden. Wiesbaden 2011: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 53-69.
- Jaberg*, Sabine (2011b). Frieden als Zivilisierungsprojekt. In Gießmann, Hans J./Rinke, Bernhard (Hg.). Handbuch Frieden. Wiesbaden 2011: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 86-102.
- Jahn*, Egbert (2006). Ein bißchen Frieden im ewigen Krieg? Zu den Aussichten auf einen dauerhaften Weltfrieden am Beginn des 21. Jahrhunderts. In: Sahn, Astrid et al. (Hg.): Die Zukunft des Friedens. Band 1. Eine Bilanz der Friedens- und Konfliktforschung. Wiesbaden 2006: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 51-82.
- Jahn*, Egbert (2012): Frieden und Konflikt. Wiesbaden: VS Verlag.
- Jahn*, Egbert et al. (Hg.) (2005): Die Zukunft des Friedens. Band 2: Die Friedens- und Konfliktforschung aus der Perspektive der jüngeren Generationen. Wiesbaden: VS Verlag.
- Jung*, Dietrich et al. (2003): Kriege in der Weltgesellschaft: Strukturgesellschaftliche Erklärung kriegerischer Gewalt (1945-2002). Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Kahl*, Martin/*Rinke*, Bernhard (2011). Frieden in den Theorien der Internationalen Beziehungen. In: Gießmann, Hans J./Rinke, Bernhard (Hg.). Handbuch Frieden. Wiesbaden 2011: VS Verlag, 70-85.
- Kaldor*, Mary (2000): Neue und alte Kriege. Organisierte Gewalt im Zeitalter der Globalisierung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kaiser*, Karl (1970): Friedensforschung in der Bundesrepublik. Gegenstand und Aufgaben der Friedensforschung, ihre Lage in der Bundesrepublik sowie Möglichkeiten und Probleme ihrer Förderung. Studie im Auftrag der Stiftung Volkswagenwerk, Göttingen.
- Kemp*, Graham (2004). The concept of Peaceful Societies. In: Kemp, Graham/Fry, Douglas P. (Hg.). Keeping the Peace. Conflict Resolution and Peaceful Societies around the World. New York/London 2004: Routledge, 1-10.
- Kemp*, Graham/*Fry*, Douglas P. (Hg.) (2004): Keeping the Peace. Conflict Resolution and Peaceful Societies around the World. New York/London: Routledge.
- Koppe*, Karlheinz (2001): Der vergessene Frieden. Friedensvorstellungen von der Antike bis zur

Gegenwart. Opladen: Leske + Budrich.

Koppe, Karlheinz (2006). Zur Geschichte der Friedensforschung im 20. Jahrhundert. In: Imbusch, Peter/Zoll, Ralf (Hg.): Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung. Wiesbaden 2006: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 17-66.

Kurtenbach, Sabine (2000): Costa-Rica – Intelligentes Konfliktmanagement als Basis friedlicher Entwicklung, in: Die Friedens-Warte 75, 371-387.

Lederach, John Paul (1995): Preparing for Peace: Conflict Transformation across Cultures. New York: Syracuse.

Lutz, Catherine (1983). The domain of emotion words on Ifaluk. In: American Ethnologist, 9: 113-128.

Lutz, Catherine (1990). Morality, Domination and Understandings of 'Justifiable Anger' among the Ifaluk. In: Semin, Gun R./Gergen, Kenneth J. (Hg.). Everyday Understanding: Social and Scientific Implications. London 1990: Sage, 204-226.

Matthies, Volker (Hg.) (1997): Der gelungene Frieden. Beispiele und Bedingungen erfolgreicher friedlicher Konfliktbearbeitung. Bonn: Dietz.

Matthies, Volker (2000): Krisenprävention. Vorbeugen ist besser als Heilen. Opladen: Leske + Budrich Verlag.

Meyers, Reinhard (1977): Die Lehre von den Internationalen Beziehungen. Ein entwicklungsgeschichtlicher Überblick, Düsseldorf.

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

Meyers, Reinhard (2011). Krieg und Frieden. In: Gießmann, Hans J./Rinke, Bernhard (Hg.). Handbuch Frieden. Wiesbaden 2011: VS Verlag, 21-52.

Mosko, Mark S. (1987). The Symbols of 'Forest'. A Structural Analysis of Mbuti Culture and Social Organization. In: American Anthropologist 89: 896-913.

Münkler, Herfried (2002): Die neuen Kriege. Reinbek: Rowohlt.

Münkler, Herfried (2006). Was ist neu an den neuen Kriegen? - Eine Erwiderung auf die Kritiker. In: Geis, Anna (Hg.). Den Krieg überdenken. Kriegsbegriffe und Kriegstheorien in der Kontroverse. Baden-Baden: Nomos, 133-150.

Narr, Wolf-Dieter (1969). Logik der Politikwissenschaft. In: Kreß, Gisela/Senghaas, Dieter (Hg.). Politikwissenschaft. Eine Einführung in ihre Probleme. Fischer 1969.

Nohlen, Dieter/Schultze, Rainer-Olaf (Hg.) (2004): Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien, Methoden, Begriffe. München: Verlag C.H.Beck.

Norberg-Hodge, Helena (1991): Ancient Futures: Learning from Ladakh. San Francisco: Sierra

Club Books.

Overing, Joanna (1988). Personal Autonomy and the Domestication of the Self in Piaroa Society. In: Jahoda, Gustav/Lewis, I. M. (Hg.). *Acquiring Culture: Cross Cultural Studies in Child Development*. London 1988: Croom Helm, 169-192.

Overing, Joanna (1989). Styles of Manhood: An Amazonian Contrast in Tranquillity and Violence. In: Howell, Signe/Willis, Roy (Hg.). *Societies at Peace. Anthropological Perspectives*. London 1989: Routledge, 79-99.

Ruppel, Julia (2010): *Innerstaatliche Friedensursachen: Entwicklung einer Theorie zum dauerhaften Konfliktaustrag in Sub-Sahara Afrika*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.

Sachs, Wolfgang (1993). Die eine Welt. In: Dietrich, Wolfgang et al. (Hg.). *Schlüsseltexzte der Friedensforschung*. Wien/Berlin 2006: LIT Verlag, 55-74.

Sahm, Astrid et al. (2006): *Die Zukunft des Friedens. Band 1. Eine Bilanz der Friedens- und Konfliktforschung*. Wiesbaden. VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Sahm, Astrid et al. (2006). Einleitung: Frieden und Krieg in Zeiten des Übergangs. In: Sahm, Astrid et al. (Hg.): *Die Zukunft des Friedens. Band 1. Eine Bilanz der Friedens- und Konfliktforschung*. Wiesbaden 2006: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 9-18.

Satir, Virginia et al. (2007): *Das Satir-Modell. Familientherapie und ihre Erweiterung*. Paderborn: Junfermann Verlag.

Senghaas, Dieter (2004): *Zum irdischen Frieden. Erkenntnisse und Vermutungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Schwerdtfeger, Johannes (2001): *Begriffsbildung und Theoriestatus in der Friedensforschung*. Opladen: Leske + Budrich.

Silberbauer, George B. (1972). The G/wi Bushmen. In: Bicchieri, M. G. (Hg.). *Hunters and Gatherers Today: A Socioeconomic Study of Eleven such cultures in the twentieth century*. New York 1972: Holt, Rinehart and Winston, 271-326.

Silberbauer, George B. (1981). Political Process in G/wi Bands. In: Leacock, Eleanor/ Lee, Richard (Hg.). *Politics and History in Band Societies*. New York 1982: Cambridge University Press, 23-35.

Weller, Christoph (2004a). Gewalt – politischer Begriff und friedenswissenschaftliche Konzepte. Eine Kritik der Gewaltfreiheit des Friedens. In: Calließ, Jörg/Weller, Christoph (Hg.). *Friedenstheorie: Fragen – Ansätze – Möglichkeiten*. Rehburg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum, 485-512.

Weller, Christoph (2004b). Einleitung: Aufgabenfelder der Friedenstheorie: Fragen, Ansätze,

- Perspektiven. In: Calließ, Jörg/Weller, Christoph (Hg.). Friedenstheorie: Fragen – Ansätze – Möglichkeiten. Rehbürg-Loccum: Evangelische Akademie, 11-46.
- Willis*, Roy (1985). Do the Fipa have a word for it? In: Parkin, David (Hg.). The Anthropology of evil. Oxford 1985: Basil Blackwell, 209-223.
- Willis*, Roy (1989). The 'Peace Puzzle' in Ufipa. In: Howell, Signe/Willis, Roy (Hg.). Societies at Peace. Anthropological Perspectives. London 1989: Routledge, 133-145.
- Wrona, Thomas (2005): Die Fallstudienanalyse als wissenschaftliche Forschungsmethode. Abgerufen unter: http://www.escpeurope.eu/uploads/media/TW_WP10_02.pdf [2012-05-04]
- Zangl*, Bernhard/*Zürn*, Michael (2003): Frieden und Krieg. Sicherheit in der nationalen und postnationalen Konstellation. Frankfurt a. M: Suhrkamp.
- Zielinski*, Michael (2011). Friedensursachen und Friedensgemeinschaft. In: Gießmann, Hans J./Rinke, Bernhard (Hg.). Handbuch Frieden. Wiesbaden 2011: VS Verlag, 262-280.

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Negativer und Positiver Frieden.....	27
---	----

Tabellenverzeichnis

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Kriege nach Typen, 1945-2003.....	4
Tabelle 2: Friedliche Gesellschaften nach Bonta und Fry.....	11
Tabelle 3: Eigene Darstellung nach Kahl/Rinke.....	25
Tabelle 4: Fallbeispiele der Diplomarbeit.....	38
Tabelle 5: Zusammenhang Friedensverständnis und Konfliktaustragungsform.....	66

Abkürzungsverzeichnis

Abb.	Abbildung
AKUF	Arbeitsgemeinschaft für Kriegsursachenforschung
BICC	Bonn International Center for Conversion
COW	Correlates of War
d.h.	das heißt
HIIK	Heidelberger Institut für Internationale Konfliktforschung
IFSH	Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg
u.a.	unter anderem
UCDP	Uppsala Conflict Data Program
vgl.	vergleiche
zit.	zitiert

Wissenschaftlicher Lebenslauf

PERSÖNLICHE DATEN:

Geburtsdatum: 27. Dezember 1984, Bad Ischl

Nationalität: Österreich

AUSBILDUNG:

2011-2012: University Professional Interdisziplinäre Konfliktanalyse und
Konfliktbewältigung
Universität Basel, Schweiz

2004-2010: Diplomstudium Politikwissenschaft
Abschluss mit Magistra der Philosophie
Universität Wien, Österreich
Université Paris-Dauphine, Frankreich

2004-2012: Diplomstudium Volkswirtschaft
Universität Wien, Österreich

09/10 2009: Forschungspraktikum
Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik
Universität Hamburg, Deutschland

2004: Matura
HLW Haag, Österreich

Abstract

Die Diplomarbeit ist im Bereich der Friedens- und Konfliktforschung angesiedelt und versteht sich als Beitrag zur Friedensursachenforschung.

Betrachtet man die Literatur der Friedens- und Konfliktforschung, fällt auf, dass die Literatur zu Frieden im Gegensatz zu Literatur zur Konflikt, Gewalt und Kriegen nur marginal ausfällt. Insbesondere wird deutlich, dass empirische Friedensforschung zum einen nur wenig betrieben wird, zum anderen im innerstaatlichen/gesellschaftlichen Bereich nahezu fehlt.

In der Friedensforschung sind definatorische und normative Ansätze weit verbreitet. Die modernen Friedensbegriffe, d.h. die Friedensbegriffe der institutionalisierten Friedens- und Konfliktforschung stehen dabei stark in Tradition der europäischen Ideengeschichte. Auf eine Vielfalt an Friedensverständnissen abseits des modernen Friedensbegriffs macht insbesondere Wolfgang Dietrich aufmerksam. Er plädiert für 'die vielen Frieden' und leitet theoretisch-philosophisch fünf Begriffsfamilien an Friedensverständnissen her. Er unterscheidet zwischen energetischen/moralischen/modernen/postmodernen und transrationalen Frieden.

Für die 'lebensweltliche', plurale Erschließung des Bedeutungsinhalts des Begriffs Frieden bieten sich Friedliche Gesellschaften an. Unter Friedlichen Gesellschaften versteht man nicht-staatliche Gesellschaften, die Konflikte gewaltfrei lösen und 'friedliche' Konfliktbearbeitungs-Modi etabliert haben.

Die Diplomarbeit gliedert sich in zwei Hauptteile: Zum einen ist die theoretische Abhandlung der Begriffe Konflikt, Gewalt, Krieg und Frieden Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Zum anderen soll anhand von neunzehn Fallbeispielen Friedlicher Gesellschaften auf eine Vielfalt an Friedensverständnissen hingewiesen werden, sowie der Zusammenhang von Friedensverständnis und Konfliktaustragungsform untersucht werden. Für die Einordnung der Gesellschaften wird die Kategorisierung von Dietrich übernommen.

Die Arbeit zeigt, für den Geltungsbereich der Fallbeispiele, dass ein Zusammenhang von Friedensverständnis und Konfliktaustragungsform vorliegt. Moralische und moderne Frieden stellen teils gleiche Werte in den Mittelpunkt. Der moderne Frieden fügt dem moralischen, der auf Gerechtigkeit und Sicherheit basiert, Entwicklung und Zivilisierung hinzu. Beide bringen eine geregelte Konfliktaustragungsform, die auf Sicherheit basiert, hervor, sei es in Form von Normen oder Verrechtlichung. Postmoderne Frieden postulieren Pluralität und lassen ähnlich wie energetische Frieden systemische Konfliktlösungen zu.