

# **Pax iusta: Überlegungen zu Grundlagen und Wegen einer Friedenspädagogik**

*Elisabeth Zwick*

Obwohl angesichts aktueller Entwicklungen die Bedeutung der Friedenspädagogik außer Frage steht, ist ihre theoretische Grundlegung noch weitgehend in Diskussion. Da diese Problematik eng mit dem Konstitutivelement „Frieden“ verbunden ist, werden zunächst in einem Umblick Strukturen der Thematisierung von Frieden aus historischer Sicht vorgestellt und anschließend in einem Einblick Aspekte der Systematisierung von Frieden analysiert. In Form eines Ausblicks werden schließlich Möglichkeiten aufgezeigt, Friedenspädagogik theoretisch zu begründen und methodisch zu reflektieren.

## **1. Einleitung**

Auf den ersten Blick scheint Friedenspädagogik ein in sich verständliches und für sich sprechendes Gebiet zu sein, dessen Bedeutung außer Frage steht. Auf den zweiten Blick scheint ihre Relevanz jedoch noch nicht lange bewusst zu sein und ihre Grundlagen und Intentionen scheinen auch weit weniger eindeutig zu sein als es der erste Blick vermuten lässt.

Als eigenem Begriff begegnet man der Friedenspädagogik im deutschsprachigen Raum nämlich erstmalig zur Zeit des 1. Weltkrieges. Explizit als Friedenspädagogik bezeichnete Ansätze findet man sogar erst nach dem 2. Weltkrieg und erst seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts stößt man in pädagogischen Handbüchern und Lexika auf Artikel zur Friedenspädagogik. Ist Friedenspädagogik, wie ihre zeitliche Nähe zu den Weltkriegen vielleicht vermuten lässt, eine in Folge kriegerischer Ereignisse entstandene und sich mit ihnen auseinandersetzende Pädagogik? Oder thematisiert sie, wie die Gesamtprozesse der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts nahe legen könnten, Problemfelder gesellschaftlicher Entwicklungen? Letztlich sind beide Fragen zu bejahen, sie spiegeln nämlich die Entwicklung der Friedenspädagogik von einer individualistisch und moralisch-appellativ orientierten „Erziehung zur Völkerverständigung und zum Friedensdenken“

(Roth, 1967) zu einer auch die Probleme struktureller Gewalt thematisierenden „Kritischen Friedenserziehung“ (Wulf, 1973) wider. Allein diese Pole ihrer Entwicklung lassen aber eine grundsätzliche Frage laut werden:

Was ist überhaupt „Friedenspädagogik“? Sie als Pädagogik des Friedens zu bezeichnen, führt nicht weiter. Tautologien sind an sich kein gangbarer Weg, um Inhalte zu klären und der Begriff „Friede“ wirft selbst wiederum mehr Fragen auf als er Antworten gibt. Deutlich wird dies bereits dann, wenn man versucht, „Frieden“ zu präzisieren.

Ist Friede Harmonie, Einklang mit sich und der Welt? Ist Friede Verzicht auf Aggression und Streit? Ist Friede die Abwesenheit von Krieg? Allein diese Beispiele alltäglicher Assoziationen zeigen, dass mit Frieden unterschiedliche Phänomene bezeichnet werden können. Diese Problematik ist auch auf theoretischer Ebene festzustellen. Friede ist z.B. Thema der Politik, der Soziologie, der Psychologie und der Pädagogik, und jede dieser Disziplinen wendet sich ihm unter eigener Perspektive zu. In der Gesamtdiskussion um das Thema „Frieden“ stehen letztlich einzelne Friedenskonzeptionen nebeneinander, die auf unterschiedlichen, teils sogar widersprüchlichen Werturteilen beruhen. Dass auf diesem Hintergrund die Frage, ob und inwiefern überhaupt von einer Theoriefähigkeit des Friedensbegriffes ausgegangen werden kann, von grundlegender Bedeutung ist, ist per se verständlich. Denn verhindern es nicht gerade die unterschiedlichen Friedenskonzeptionen, dass ein intersubjektiv überprüfbarer und damit wissenschaftlich tragfähiger Friedensbegriff entwickelt werden kann? Um hier zu einer Antwort zu gelangen, ist es erforderlich, nach den Wurzeln der unterschiedlichen Werturteile und Friedenskonzeptionen zu suchen. Und diese Suche macht es unumgänglich, einen Blick auf historische Erscheinungsformen des Verständnisses von Frieden zu werfen.

## **2. Umblick: Strukturen der Thematisierung von Frieden**

Um den hier gegebenen Rahmen nicht zu sprengen, sind Begrenzungen unerlässlich. Wenngleich außer Frage steht, dass eine adäquate Reflexion der Gesamthematik es erfordern würde, den Friedensbegriff unter interkultureller Perspektive zu reflektieren, steht im folgenden doch der (west-) europäische Raum im Vordergrund. Und sucht man hier nach Erscheinungsformen des Verständnisses von Frieden, begegnet man einem eigenen Phänomen: vom Frieden zu sprechen bedeutete zumeist, vom Krieg

zu sprechen.

Deutlich wird dies bereits in der griechischen Antike, wenn man den Begriff für Frieden: „eirene“ genauer betrachtet. „Eirene bezeichnet den inneren Friedenszustand einer Gemeinschaft in den Zwischenzeiten eines als dauernd erfahrenen Kriegsgeschehens“ (Huber/Reuter, 1990, 28). Dass der Krieg als Normalzustand angesehen wurde, spiegelt auch Heraklits Schrift „Über die Natur“ wider. „Der Krieg ist Vater aller Dinge, aller Herrscher in er“, heißt es in dem bekannten Fragment 53 (Howald, 1949, 59), als dessen Hintergrund wohl die sich ständig bekämpfenden griechischen Stadtstaaten zu betrachten sind. Einen anderen Akzent setzt hingegen Platon. Zwar hält auch er den Krieg für ein legitimes politisches Mittel, dennoch empfiehlt er, ihn zu vermeiden und v.a. reflektiert er auch die Frage seiner ethischen Rechtfertigung. „Das Beste ist aber weder der Krieg noch der Aufruhr ... sondern der Friede untereinander und die einträchtige Gesinnung“ (Nomoi 628c). Und ein richtiger Staatsmann muss „um des Friedens willen seine Bestimmungen für den Krieg treffen, nicht die den Frieden betreffenden Anordnungen um des Krieges willen“ (ebd.).

Die sich bis jetzt abzeichnenden Gedankenstränge, d.h. den Frieden im Kontext des Krieges zu reflektieren, ihn als legitimes politisches Mittel zu betrachten, aber auch die Frage seiner ethischen Rechtfertigung zu stellen, findet man auch im antiken Rom. Auf der einen Seite erweist sich die Pax Romana als ein imperialer Friede und wie die bildliche Darstellung der Göttin Pax, die mit dem Lorbeerkranz des Siegers auf dem Haupt ihren Fuß auf den Nacken des besiegten Feindes stellt, zeigt, beruht dieser Friede auf gewonnenen Kriegen. Auf der anderen Seite findet man aber auch Überlegungen zu der Frage, ob und wann überhaupt ein Krieg ethisch gerechtfertigt werden könne. So betont z.B. Cicero in De officiis (I, 11, 34), ein Krieg könne nur als Vergeltung und zur Abwehr des Feindes ethisch gerechtfertigt werden.

Entsprechungen zu den sich bis jetzt abzeichnenden Thematisierungen von Frieden können auch im jüdischen und christlichen Kontext gefunden werden. Jahwe tritt im Alten Testament als kriegsführender Gott auf und Friede wird als Folge gewonnener Kriege und gelungener Machtpolitik gesehen. Wie aber gerade die jüdische Grußformel „shalom“ zeigt, begegnet im Alten Testament auch ein neues Verständnis von Frieden, das im Neuen Testament sogar programmatisch wird. „Schalom“ bedeutet nämlich nicht lediglich Abwesenheit von Krieg, „shalom“ thematisiert vielmehr die soziale Dimension von Frieden. Friede und Gerechtigkeit werden hier als komplementär verstanden (vgl. Jüngling, 1981, 45-68). In Folge der

Konsolidierung des Christentums als Staatsreligion des römischen Reiches im Jahr 391 n.Chr. stellt sich jedoch die Frage „Krieg und Friede“ wieder in einer neuen Weise. Als besonders wirkmächtig erweist sich dabei Augustinus bzw. die (teilweise) aus Missverständnissen seines Ansatzes heraus entwickelte Lehre des bellum iustum/des gerechten Krieges.

Augustinus definiert - vielleicht unter Aufnahme einer vom ihm schon vorgefundenen Definition - Frieden als tranquillitas ordinis, als Ruhe, die in der Ordnung besteht, wobei er dies jedoch nicht als Rechtfertigung des status quo versteht, sondern als eine Zielangabe. An dieser Stelle kann die Diskussion, ob und inwiefern Augustinus die spätere Lehre vom gerechten Krieg begründete, nicht weiter verfolgt werden (vgl. Engelhardt, 1980, 74-79). Aber wenngleich er selbst die Frage nach dem bellum iustum nicht systematisiert reflektiert, kann er doch als Kronzeuge der später entwickelten Lehre eines gerechten Krieges betrachtet werden. Danach gilt wiederum ein Krieg dann als gerechtfertigt und gerecht, wenn der die folgenden Bedingungen erfüllt: legitima auctoritas, causa iusta und intentio recta. Das heißt: ein Krieg gilt dann als gerechtfertigt und gerecht, wenn er durch eine rechtmäßige Obrigkeit erklärt wird, wenn ein gerechter Grund vorliegt und wenn er mit der rechten Intention, letztlich um des Friedens willen, geführt wird (vgl. ebd.).

Die Lehre vom bellum iustum prägt nicht nur, aber v.a. das Mittelalter. Und obwohl letztlich erst Johannes XXIII. 1963 mit seiner Enzyklika „Pacem in terris“ eine historische Wende einleitet, in deren Folge schließlich Johannes Paul II. die Lehre vom gerechten Krieg explizit durch pax iusta, den gerechten Frieden ersetzt (vgl. Spiegel, 2005), verliert die Lehre vom bellum iustum in Folge der Glaubensspaltung und des Kriegstyps der Religionskriege faktisch doch bereits viel früher ihre Gültigkeit.

Durch die Religionskriege des 16. und 17. Jh., die im Westfälischen Frieden von 1648 ihr Ende fanden, entsteht nämlich nicht nur das neuzeitliche Staatensystem. Als Erbe der Glaubensspaltung verliert vielmehr auch „der theologische Gedanke des `gerechten Krieges` an Verbindlichkeit. Das moderne Staats- und Völkerrecht ging vielmehr davon aus, dass beide Krieg führenden Seiten für berechnete Interessen kämpfen können. `Interesse` stieg zum Zentralbegriff in den internationalen Beziehungen auf. Ein diplomatisches System entstand; Friede wurde mit Friedensvertrag gleichgesetzt - `internationaler` Frieden galt als ein labiler Vertragszustand“ (Wolfrum, 2003, 13). Und betrachtet man die seit 1648 geschlossenen Verträge genauer, tritt noch ein weiterer interessanter Aspekt hervor: man beginnt, vom „ewigen Frieden“ zu sprechen.

Diese Rede vom „ewigen Frieden“ angesichts der real nie lange dauernden Friedenszeiten als Utopie oder einfach nur als Redewendung zur Seite zu legen, käme einer Verkennung der eigentlichen Intention gleich. Letztlich verweist die Rede vom „ewigen Frieden“ nämlich auf eine weitreichende Entwicklung:

Friede wird nun nicht mehr lediglich als Nicht-Krieg gesehen, Friede wird vielmehr weit höher bewertet als Krieg. Programmatisch wird dies schließlich in der Aufklärung. Friede gilt hier als Folge einer gesellschaftlichen Ordnung, in der Kriege nicht mehr als Mittel zur Konfliktlösung eingesetzt werden.

Viele Denker der Aufklärung thematisieren die Frage des Friedens, erinnert sei beispielsweise nur an Jean-Jacques Rousseau, Adam Smith oder Jeremy Bentham. Den entscheidenden Wendepunkt leitet jedoch Immanuel Kant ein: Mit seiner 1795 verfassten Schrift „Zum ewigen Frieden“ wird „der Weg zu einer praktischen (Friedens-) Politikkonzeption eingeschlagen“ (Wolfrum, 2003, 44).

Kants Spätschrift kann und sollte nicht als reiner Pazifismus gedeutet werden. Schließlich betont ja Kant selbst: „Der Friedenszustand unter Menschen, die neben einander leben, ist kein Naturzustand (status naturalis), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d.i. wenn gleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben. Er muss also gestiftet werden“ (Kant, 1981, 203). Friede ist, so Kant, nicht durch Unterlassen zu erreichen, sondern durch Aktivität. Letztere konkretisiert er wiederum dadurch, dass er den Frieden an drei Bedingungen bindet, die er in den sog. Definitivartikeln präzisiert (ebd., 203-228). Nach dem ersten Definitivartikel soll die bürgerliche Verfassung in jedem Staat eine republikanische sein, nach dem zweiten Definitivartikel soll das Völkerrecht auf einer Föderalität freier Staaten gegründet sein und nach dem dritten Definitivartikel soll das Weltbürgerrecht auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.

Durch seine erste Bedingung, d.h. die Forderung, die bürgerliche Verfassung solle republikanisch sein und auf der Freiheit und Gleichheit der Bürgerinnen und Bürger beruhen, stellt Kant zunächst eine Verbindung zwischen der inneren Verfasstheit von Staaten und dem äußeren Frieden her. Mit seiner zweiten Bedingung, wonach das Völkerrecht auf einer Föderalität freier Staaten gegründet sein sollte, sieht Kant wiederum eine Möglichkeit gegeben, Kriege dauerhaft zu unterbinden. Wenn sich die Staaten nicht als einzelne Subjekte gegenüberstehen, sondern sich föderativ zusammenschließen, ist seines Erachtens ein Bund von besonderer Art möglich. Um Kriege dauerhaft zu unterbinden, „muß es einen Bund von besonderer Art geben, den man den

Friedensbund (*foedus pacificum*) nennen kann, der vom Friedensvertrag (*pactum pacis*) darin unterschieden sein würde, daß dieser bloß *einen* Krieg, jener aber *alle* Kriege auf immer zu endigen suchte" (ebd., 211). Die dritte Bedingung, die Kant als Voraussetzung für einen ewigen Frieden aufstellt, ist schließlich, dass das Weltbürgerrecht auf die Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein muss. Interessant und durchaus aktuell sind Kants Ausführungen zur Frage der Hospitalität.

Hospitalität, „das Recht eine Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines anderen wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden“ (ebd., 213), ist, so betont Kant, „kein *Gastrecht*, worauf dieser Anspruch machen kann, ... sondern ein *Besuchsrecht*“ (ebd., 213f.). Dass dies von besonderer Bedeutung ist, zeigen Kants Ausführungen zum „inhospitablen Betragen“, zu einem gerade diese Differenzierung missachtenden Verhalten. „Vergleicht man hiemit das inhospitable Betragen der gesitteten, vornehmlich handeltreibenden Staaten unseres Weltteils, so geht die Ungerechtigkeit, die sie in dem Besuche fremder Länder und Völker (welches ihnen mit dem Erobern derselben für einerlei gilt) beweisen, bis zum Erschrecken weit. Amerika, die Negerländer, die Gewürzinseln, das Kap etc. waren, bei ihrer Entdeckung, für sie Länder, die keinem angehörten; denn die Einwohner rechneten sie für nichts. In Ostindien (Hindustan) brachten sie, unter dem Vorwande bloß beabsichtigter Handelsniederlagen, fremde Kriegsvölker hinein, mit ihnen aber Unterdrückung der Eingeborenen, Aufwiegelung der verschiedenen Staaten desselben zu weit ausgebreiteten Kriegen, Hungersnot, Aufruhr, Treulosigkeit, und wie die Litanei aller Übel, die das menschliche Geschlecht drücken, weiter lauten mag“ (ebd., 214f.).

Nicht zuletzt mit seiner Forderung eines als Besuchsrecht verstandenen Weltbürgerrechts entwickelt Kant einen neuen und zukunftsweisenden Ansatz der Friedensreflexion. Und es spricht wohl für sich und für die Aktualität Kants, dass z.B. Habermas diesbezüglich betont: „Neben das staatliche Recht und das Völkerrecht tritt, und das ist die folgenreiche Innovation, das Recht der Weltbürger“ (Habermas, 1995, 293).

Dass Frieden kein Naturgeschehen ist, sondern eine Aufgabe und dass Frieden weit mehr umfasst als die Abwesenheit von Krieg ist das bleibende Erbe Kants. Eine gewisse Renaissance erfährt Kant deshalb auch in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts. In der von der „Kritischen Theorie“ der „Frankfurter Schule“ beeinflussten „Kritischen Friedensforschung“ werden nämlich nicht nur Veränderungen gesellschaftlicher Verhältnisse und internationaler Beziehungen fokussiert. Friede wird vielmehr auf den Gesamtbereich sozialer Gerechtigkeit ausgeweitet. Im Zuge dessen wird unter

Frieden nicht lediglich Abwesenheit von Krieg, sondern Abwesenheit von struktureller Gewalt verstanden. Zwar sind mit der von Galtung entwickelten Definition, wonach strukturelle Gewalt dann vorliegt, „wenn Menschen so beeinflusst werden, dass ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung“ (Galtung, 1971, 57), selbst Probleme verbunden (vgl. Wolfrum, 2003, 18f.), ihre Relevanz sollte dennoch nicht in Frage gestellt werden. Nicht zuletzt durch sie wird schließlich nicht mehr der „negative Friede“, also die Abwesenheit von Krieg und Gewalt in den Vordergrund gestellt, sondern der „positive Friede“, d.h. die Abwesenheit von struktureller Gewalt und die Realisierung von sozialer Gerechtigkeit. Und auf diesem Hintergrund spricht wiederum Senghaas` „Zeitgemäßes Friedenskonzept“ für sich:

„Friede sowohl in inner- als auch zwischenstaatlicher Hinsicht sollte verstanden werden als ein gewaltfreier und auf die Verhütung von Gewaltanwendung gerichteter politischer Prozess, in dem durch Verständigungen und Kompromisse solche Bedingungen des Zusammenlebens von gesellschaftlichen Gruppen bzw. Staaten und Völkern geschaffen werden, die nicht ihre Existenz gefährden und nicht das Gerechtigkeitsempfinden oder die Lebensinteressen einzelner oder mehrerer von ihnen so schwerwiegend verletzen, dass sie nach Erschöpfung aller friedlichen Abhilfeverfahren Gewalt anwenden zu müssen glauben. Um Frieden zu erreichen, sind deshalb anhaltende Bemühungen um Rechtsstaatlichkeit, Erwartungsverlässlichkeit, ökonomischen Ausgleich und Empathie erforderlich“ (Senghaas, 1992, 249).

Blickt man nun an dieser Stelle nochmals auf die skizzierten historischen Erscheinungsformen des Verständnisses von Frieden zurück, können die damit gegebenen Problemfelder als Fragestellungen konkretisiert werden.

- Herrscht erst dann Friede, wenn die Ursachen für kriegerisches Handeln überwunden sind, wenn also keine Kriege mehr möglich sind?
- Ist Friede gleichbedeutend mit der Abwesenheit von Gewalt oder ist Friede gleichbedeutend mit Gerechtigkeit?
- Ist Friede an Gruppen und Staaten gebunden? Können in einzelnen Gruppen und Staaten praktizierte und damit vielleicht regional erfolgreiche Modelle zur Überwindung von Gewalt auf andere Regionen übertragen werden? Und ist Friede in einer Region überhaupt wirklicher Friede?

Gerade diese Fragestellungen verweisen interessanterweise auf die anfangs

genannte Unschärfe des Friedensbegriffes: Die sich im Anschluss an die Betrachtung der historischen Erscheinungsformen stellenden Fragen werden nämlich auch als Gründe der begrifflichen Unschärfe des Friedensbegriffes genannt (vgl. Brock, 1990). Führt also die historische Betrachtung lediglich dazu, die Probleme der systematischen Ebene zu bestätigen? Dies anzunehmen hieße aber, die Bedeutung einer historischen Reflexion prinzipiell zu verkennen. Gerade durch die Skizzierung der historischen Erscheinungsformen wird es vielmehr möglich, offene Fragen der systematischen Ebene aufzugreifen und unter neuen Perspektiven zu reflektieren.

### **3. Einblick: Aspekte der Systematisierung von Frieden**

Den Frieden gibt es, wie die historische Betrachtung zeigte, nicht. Friede ist keine raum- und zeitübergreifende Naturkonstante, die mit ihm verbundenen Konnotationen fungieren vielmehr als konstitutive Elemente des Verständnisses von Frieden. Demzufolge erweist sich jedoch Relationalität als ein Charakteristikum von Frieden. Um dies zu verdeutlichen und um zugleich dem Vorwurf entgegen zu treten, Friede würde damit der Beliebigkeit preisgegeben, sei darauf verwiesen, dass relational nicht mit relativ gleichzusetzen ist. Relationalität als Charakteristikum von Frieden zu sehen, impliziert vielmehr, dass Friede in und durch den Bezugsrahmen, die Beziehungen und Verhältnisse, innerhalb derer er thematisiert wird, seine inhaltliche Bestimmung erfährt. Um Frieden zu präzisieren, ist es konsequenterweise erforderlich, die Bezugsrahmen, die Beziehungen und Verhältnisse zu thematisieren. Auf diesem Hintergrund ist es aber wiederum unabdingbar, einen Blick auf das zivilisatorische Hexagon von Senghaas zu werfen.

Senghaas, der unter Zivilisierung versteht, „Formen und Formeln der friedlichen Koexistenz zu finden, unter deren Prämissen anhaltende unausweichliche Konflikte ohne Androhung und Anwendung von Gewalt ausgetragen werden“ (Senghaas, 1994, 12), entwirft ein Hexagon, das seines Erachtens in den europäischen Staaten zu einer relativ stabilen Friedensordnung geführt hat (vgl. Senghaas, 1995a, 1995b). Betrachtet man jedoch diese sechs Bedingungen genauer, wird die Diskussionswürdigkeit des Ansatzes per se ersichtlich.

Die erste Bedingung ist seines Erachtens nämlich die Institutionalisierung eines staatlichen Gewaltmonopols, aber dieses muss, damit es nicht selbst

wieder Gewalt hervorbringt, rechtsstaatlich legitimiert und kontrolliert werden. Zudem soll das Gewaltmonopol neben der Rechtsstaatlichkeit als der zweiten Bedingung von einer dritten Bedingung begleitet werden, der demokratischen Partizipation der Bürger und Bürgerinnen. Letztere fördert darüber hinaus auch die Identifikation der Bürgerinnen und Bürger mit ihrem Gemeinwesen. Neben den genannten politischen und rechtlichen Bedingungen betrachtet Senghaas soziale Gerechtigkeit als die vierte Bedingung. Erst eine sozial gerechte Verteilung der Lebenschancen verhindert nach Senghaas, dass sich Gruppen aufgrund struktureller Benachteiligung Güter gewaltsam aneignen. Für moderne Gesellschaften hat dabei gerade die Verwirklichung von Verteilungsgerechtigkeit, Chancengleichheit und Bedürfnisbefriedigung eine besondere Bedeutung. Da sie auf Marktprinzipien beruhen, die soziale Ungleichheit nach sich ziehen, ist die Förderung sozialer Gerechtigkeit *conditio sine qua non* für inneren Frieden. Die fünfte Bedingung nennt Senghaas Affektkontrolle und diese sieht er interessanterweise als „Begleiterscheinung“ der Entwicklung industrieller Gesellschaften. Durch die Verflechtung und gegenseitige Abhängigkeit einzelner Gesellschaftsbereiche in industriellen Gesellschaften wird seines Erachtens die Kontrolle der Affekte nötig und diese lässt wiederum Gewalt unwahrscheinlicher werden. Sind diese fünf Bedingungen erfüllt, dann entwickelt sich schließlich, so Senghaas, die sechste Bedingung, d.h. eine politische Kultur konstruktiver Konfliktlösungen.

So positiv der Ansatz Senghaas` zu sehen ist, so sollten aber auch die zu diskutierenden Punkte nicht übersehen werden. Zu verweisen ist hier auf die teilweise unscharfe bzw. fehlende Differenzierung von deskriptiven und normativen Elementen und v.a. auch darauf, dass Senghaas` Ansatz auf Denkmodellen der westlichen Kultur beruht. „Zur Begründung seines Ansatzes“, so fasst Imbusch prägnant zusammen, „hat er auf einige zentrale Klassiker zurückgegriffen, an deren Erkenntnisse er direkt anknüpft und sie dabei teils modifiziert, teils ergänzt: Von Locke und Montesquieu stammt die für Rechtsstaatlichkeit konstitutive Idee der Gewaltenteilung, von Hobbes die Vorstellung der pazifizierenden Wirkung des staatlichen Gewaltmonopols angesichts ansonsten drohenden Bürgerkriegs, von Kant einige wichtige Ergänzungen zur rechtsstaatlichen Einhegung einmal etablierter Gewaltmonopole sowie die Idee einer konföderativen Vernetzung der Staatenwelt; die frühbürgerlichen liberalen Traditionen des Wirtschaftsdenkens betonten die zivilisierenden Wirkungen von internationaler Arbeitsteilung und eines freien Welthandels; der sozialistischen Tradition entstammt letztendlich die starke Betonung von Verteilungsgerechtigkeit; mit Freud und Elias hebt Senghaas die Bedingungen und Grundmuster gelungener Affektkontrolle und für Empathie hervor“

(Imbusch, 2005, 181). Neben der Verwurzelung in westlichen Denktraditionen sollte zudem beachtet werden, dass Senghaas selbst sein Hexagon auf europäische Staaten bezog. Gerade darin liegt nämlich auch seine Grenze. Denn ob überhaupt und wenn ja, wie, es auch in nicht-europäischen Staaten friedensfördernd sein kann, ist eine offene Frage (vgl. Callies, 1997; Senghaas, 1997). Nicht nur die Frage der Übertragbarkeit auf nicht-europäische Staaten an sich ist jedoch zu diskutieren, sondern auch weitere damit verbundene Problemfelder.

Betrachtet man nämlich den Prozess der Zivilisierung genauer, wird ersichtlich, dass Senghaas diesen modernisierungstheoretisch deutet. Nicht zuletzt in Folge der Globalisierung sieht Senghaas es als eine zunehmende Anforderung an andere Gesellschaften, sich zu modernisieren. Und bedenkt man, dass er Modernisierung als einen Prozess versteht, der „die herkömmliche Grundlage ökonomischer Reproduktion, überkommene Schichtungsmuster, die gängige kollektivistische Werteorientierung und in der Folge von alledem traditionelle Herrschaftsverhältnisse in Frage stellt“ (Senghaas, 1998, 21), wird die zugrundeliegende Prämisse per se ersichtlich: es handelt es um eine mehr oder weniger implizit vorausgesetzte Dichotomie von traditionellen und modernen Gesellschaften. „Senghaas benutzt die Dichotomie von traditionellen und modernen Gesellschaften, um einige zentrale Punkte zu verdeutlichen: Traditionelle Gesellschaften zeichnen sich für ihn durch eine relativ einfache Klassenspaltung, stationäre Wirtschaftsweisen und statusmäßige Positionsbefangenheit der Menschen aus, so dass pluralistische Denk- und Handlungsmuster kaum zu finden sind. [...] Dagegen zeichnen sich moderne Gesellschaften durch einen institutionalisierten Pluralismus von Interessen, Werten, Meinungen, Selbst- und Fremdbildern, Wahrheiten und Gerechtigkeitsvorstellungen aus. Als komplex arbeitsteilig organisierte und ausdifferenzierte Gesellschaften sind sie das Ergebnis eines langwierigen und noch keines abgeschlossenen säkularen Emanzipationsprozesses, in dessen Verlauf aus Bevölkerungen mündige Bürger werden und deren zentrales Kennzeichen eben irreduzible Pluralität ist“ (Imbusch, 2005, 170). Die Kritikpunkte an diesen Prämissen werden letztlich von selbst deutlich und sollen deshalb hier nur kurz angesprochen werden. In sich fragwürdig und wohl kaum der Komplexität der sozialen Welt entsprechend ist so zum einen die Kontrastierung von traditional/vormodern und modern. Nicht minder fragwürdig ist zum anderen die normative Setzung der westlichen Industriegesellschaft als „Modernität“ und als Endpunkt jeder Entwicklung. Dies beruht nämlich auf einem unhinterfragten Begriff von Moderne und konstruiert darüber hinaus ein Entwicklungsmodell, das selbst wiederum auf einer diskussionswürdigen

Vorstellung von Geschichte beruht. Anders gesagt:

Das hier als Strukturprinzip gedachte Verständnis von Entwicklung beruht auf Prämissen des sich als Erbe der Aufklärung erweisenden „Projektes der Moderne“, primär auf der Prämisse eines mit dem Anspruch von Universalität auftretenden kontinuierlichen und v.a. linearen Fortschritts. Basis dieses Verständnisses von Entwicklung ist letztlich wiederum ein linearer Zeitbegriff, auf dessen Hintergrund ja erst eine geschichtliche Entwicklung als mehr oder weniger stetige Höher- und Weiterentwicklung verstanden werden kann. Gerade diese Sicht von Geschichte erweist sich jedoch als nicht haltbar. Ziel ist hier nämlich nicht eine Rekonstruktion, sondern eine Konstruktion, genauer gesagt: die Konstruktion der europäischen Moderne als Vollendung der Entwicklung. Dass im Zuge dessen das Nicht-Moderne als das Noch-Nicht-Moderne verstanden wird, ist zwar in sich schlüssig, kann aber dennoch nicht als sachlich adäquat erachtet werden.

Blickt man nämlich an dieser Stelle nochmals auf die anfangs skizzierten historischen Erscheinungsformen des Verständnisses von Frieden zurück, erweist sich die Prämisse eines kontinuierlichen Fortschritts lediglich als ein Konstrukt. Um sie vertreten zu können, wäre es letztlich ja erforderlich, dass ein spezifisches Verständnis von Frieden der Gesamtentwicklung als strukturierendes Prinzip zugrunde liegen würde und dass dieses Verständnis von Frieden nach und nach zur Entfaltung gekommen wäre. Wie jedoch die historische Betrachtung zeigte, gibt es *den* Frieden nicht. Friede ist keine raum- und zeitübergreifende Naturkonstante, sondern eine Verhältnisstruktur, wobei die mit ihm verbundenen Konnotationen als konstitutive Elemente seines Verständnisses fungieren. Konsequenterweise ist Relationalität als ein Charakteristikum von Frieden anzusehen, d.h. der Bezugsrahmen, die Beziehungen und Verhältnisse, innerhalb derer er thematisiert wird, konstituieren seine inhaltliche Bestimmung.

Friede umfasst folglich verschiedene Ebenen und ihn zu konkretisieren erfordert letztlich, das zu präzisieren, was die UNESCO als Ziel bestimmte: eine „Friedenskultur“ (UNESCO 1996). Zu bedenken ist dabei, „that the term `culture` was understood by the delegates as `ways of thinking and organizing peoples lives`. Therefore `culture` ist not only a knowledge of certain values but also an adherence to them and a readiness to defend and follow them in everyday life“ (Symonides & Singh, 1996, 13).

Die hier zugrundeliegende Verständnis von Kultur ermöglicht es nun wiederum durch seine innere Kohärenz zu pädagogischen Grundfragen Grundlagen der Friedenspädagogik zu verdeutlichen.

## **4. Ausblick: Grundlagen und Wege einer Friedenspädagogik**

Damit ersichtlich wird, in welcher Form die Implikationen einer Friedenskultur zu pädagogischen Grundfragen kompatibel sind, muss man sich den im kulturwissenschaftlichen Gesamtdiskurs vollzogenen Wandel des Kulturverständnisses vor Augen führen. Da in dem hier gegebenen Rahmen nicht der kulturwissenschaftliche Gesamtdiskurs zur Diskussion steht, sondern fokussiert der Wandel im Verständnis von Kultur, sei allein letzterer kurz skizziert. Prägnant verdeutlicht diesen Wandel beispielsweise der Soziologe Touraine. Er spricht nämlich kulturellen Fragen eine so zentrale Funktion zu, dass er Kultur als neues Paradigma sozialwissenschaftlicher Analysen postuliert und er betont v.a. auch, dass die „Gesellschaft des Tradierten“ von einer „Gesellschaft des selbst Erworbenen“ abgelöst worden sei (vgl. Touraine, 2005). Dass damit aber Kultur nicht mehr in einem engen essentialistischen Sinn als ein vom Einzelnen lediglich zu übernehmendes ahistorisches System tradierter Werte und Normen verstanden wird und werden kann, erschließt sich letztlich von selbst. Zurückgegriffen wird vielmehr auf ein den Cultural Studies verpflichtetes weites Verständnis von Kultur.

Um Friedenskultur sowie deren innere Kohärenz zu Friedenspädagogik zu präzisieren, ist es jedoch erforderlich, dieses weite Verständnis von Kultur einer Analyse zuzuführen, d.h. es ist erforderlich, eine systematisierbare Struktur zu eruieren. Dies ist wiederum dann möglich, wenn Kultur als Text verstanden wird. Dass Kultur als Text verstanden wird erfolgt hier allerdings weniger im Sinne seiner ursprünglichen Situierung (vgl. Bachmann-Medick,/Clifford, J., 22004) als aufgrund dessen, dass gerade der Rückgriff auf die Wurzel des Begriffes „Text“, d.h. auf die eigentliche Bedeutung des lateinischen „textum“, es ermöglicht, die innere Vielschichtigkeit des Kulturbegriffes zu systematisieren.

Kultur als textum, als „das Gewebe“ zu verstehen, verweist nämlich darauf, dass Kultur letztlich eine geschichtlich gewachsene gemeinschaftliche Ausdrucksgestalt ist. Logischerweise liegt damit dem Verständnis von Kultur als textum, als Text, ein multilateraler Begriff von Kultur zugrunde. Von Kultur zu sprechen bedeutet, diese Multilateralität, d.h. die individuelle, die soziale, die materiale und die mentale Seite von Kultur zu thematisieren. Die Lebenswelt, die individuelle Form des Lebens der Kultur als deren individuelle Seite ist demzufolge ebenso zu berücksichtigen wie ihre soziale Seite, d.h. die Komponente der Interaktionen bis hin zu Institutionalisierungsformen. Und

nicht minder relevant ist es, die materiale Seite der Kultur, also ihre Konkretisierungen z.B. auf den Ebenen der Literatur, Kunst und Musik und ihre mentale Seite, die je spezifischen Denk-, Empfindungs- und Handlungsformen zu reflektieren. Kultur wird demzufolge also verstanden als ein gesellschaftlich produziertes System von kollektiven Deutungsmuster, Einschätzungen, Werten, Regeln, Sitten, Glaubensvorstellungen, Wissensformen und Handlungsmustern, das eine Gruppe von Menschen in der Auseinandersetzung mit ihrer Lebenstätigkeit unter konkreten historisch-gesellschaftlichen Rahmenbedingungen reproduziert und von ihnen als Orientierungsmuster in den Beziehungen zwischen den Menschen und ihrer Umwelt benützt wird (vgl. Schweitzer, 1994, 169). Fungiert nun dieses Verständnis von Kultur als Basis einer Friedenskultur wird nicht nur die innere Kohärenz zu pädagogischen Grundfragen ersichtlich, sondern können auch die Grundlagen einer Friedenspädagogik verdeutlicht werden.

Gleichsam als Erbe ihrer anfangs skizzierten Entwicklung von einer individualistisch und moralisch-appellativ orientierten „Erziehung zur Völkerverständigung und zum Friedensdenken“ (Roth, 1967) zu einer auch die Probleme struktureller Gewalt thematisierenden „Kritischen Friedenserziehung“ (Wulf, 1973) lastet der Friedenspädagogik weitgehend ja noch immer das Problem einer Vernetzung der individuellen und sozialen Ebene an. Um dieses Problem jedoch zu lösen und um auch die Möglichkeit zu gewinnen, nicht nur Friedenskonzepte anderer Disziplinen auf praktischer Ebene zu konkretisieren, sondern eine eigene Basis zu entwickeln, ist es erforderlich, Friedenspädagogik unter sozialisationstheoretischer Perspektive zu konstituieren.

Dass das soeben genannte Verständnis von Kultur mit einer sozialisationstheoretischen Analyse kompatibel ist, zeigt die Grundstruktur von Sozialisation als dem „Prozess der Entstehung und Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit in Abhängigkeit von und in der Auseinandersetzung mit den sozialen und dinglich-materiellen Lebensbedingungen [...], die zu einem bestimmten Zeitpunkt der historischen Entwicklung einer Gesellschaft existieren“ (Hurrelmann, 2001, 14). Bezüglich dieser Definition von Sozialisation ist zwar kritisch anzumerken, dass sie durch die hier implizit vorausgesetzte Prämisse, Umwelt sei etwas eindeutig Gegebenes, das sich ein Individuum lediglich zu eigen mache, den im kulturwissenschaftlichen Diskurs vollzogenen Wandel des Kulturbegriffes ausblendet und Kultur in einem engen essentialistischen Sinn als ein vom Einzelnen lediglich zu übernehmendes ahistorisches System tradierter Werte und Normen versteht. Berücksichtigt man aber diese Kritik und erweitert man dementsprechend das Verständnis von Sozialisation, ergeben sich

Möglichkeiten, Friedenspädagogik theoretisch zu begründen und methodisch zu reflektieren.

Unter sozialisationstheoretischer Perspektive betrachtet können nämlich die bisher weitgehend isoliert betrachteten Themenfelder der individuellen und der gesellschaftlichen Ebene in ihrer inneren Vernetzung reflektiert werden. Und ruft man sich nochmals in Erinnerung, dass sowohl der historische Exkurs als auch die systematische Explikation Relationalität als das Grundcharakteristikum von Frieden erwiesen, verweist die Betrachtung unter sozialisationstheoretischer Perspektive auch auf Möglichkeiten, sich dem Gesamtkomplex methodisch anzunähern. Zurückzugreifen ist dabei auf die Methodik der historischen und der interkulturellen Sozialisationsforschung, d.h. auf den Ansatz der theoretischen Mehrebenenanalyse. Inwiefern gerade dieser Ansatz von grundlegender Relevanz ist, zeigen die Ebenen, die hier methodisch reflektiert werden.

Grundlage und Intention der theoretischen Mehrebenenanalyse ist es, multiperspektivisch zu arbeiten und die Reflexionsebenen einer systemorientierten, einer beziehungs- und interaktionsorientierten sowie einer subjektorientierten Analyse zu vernetzen. Bezogen auf Friedenspädagogik bedeutet dies, dass auf der Ebene der subjektorientierten Analyse Fragen der kulturellen Prägung individuellen Wahrnehmens, Empfindens, Denkens und Handelns ebenso betrachtet werden wie Fragen kultureller Wert- und Zielsetzungen, wobei letztere auch im Hinblick auf ihre identitätsstabilisierende Funktionalität reflektiert werden. Auf der Ebene einer beziehungs- und interaktionsorientierten Analyse stehen die sozialen Spiegelungen des auf individueller Ebene Eruierten im Vordergrund wie auch die die individuelle und die beziehungs- und interaktionsorientierte Ebenen in sich verbindenden Formen und Instanzen der Sozialisation. Nicht minder relevant, sondern vielmehr ein Grund- und Rahmenelement der theoretischen Mehrebenenanalyse ist wiederum die systemorientierte Analyse. Dabei wird allerdings nicht nur eine Analyse der sozialen, wirtschaftlichen, technischen, politischen, religiösen und historischen Komponenten einer Gesellschaft an sich vollzogen, zentral sind vielmehr die Fragen, in welcher Form die makrostrukturellen Faktoren die inhaltlichen Aspekte der Friedensvorstellungen bedingen und prägen und in welcher Form sich dies wiederum im Selbstverständnis des Individuums und dessen sozialen Interaktionen widerspiegelt. Entscheidend sind konsequenterweise - und darin liegt die Bedeutung der theoretischen Mehrebenenanalyse - nicht nur die systematischen Zusammenhänge auf einer Analyse-Ebene, sondern auf allen Ebenen und v.a. zwischen den verschiedenen Ebenen.

Friedenspädagogik unter sozialisationstheoretischer Perspektive zu konstituieren und methodisch zu reflektieren bedeutet demzufolge, zu berücksichtigen, dass Relationalität als Grundcharakteristikum von Frieden zu betrachten ist, d.h. dass Friede in und durch den Bezugsrahmen, die Beziehungen und Verhältnisse, innerhalb derer er thematisiert wird, seine inhaltliche Bestimmung erfährt. Zugleich wird damit aber auch ein Weg eröffnet, um eine Grundfrage des historischen Exkurses und der systematischen Explikation zu beantworten: die Frage des Verhältnisses von Frieden und Gerechtigkeit. Friedenspädagogik muss letztlich im Sinne einer pax iusta verstanden werden, d.h. sie muss der basalen, modalen und finalen Funktionalität der Gerechtigkeit im Friedensdiskurs entsprechen. Gerechtigkeit fungiert nämlich nicht nur als ein Grundelement von Frieden, indem sie das Wertgefüge und damit das innere Ordnungssystem bestimmt und ihre Relevanz liegt auch nicht nur darin, dass Friede Folge der Gerechtigkeit ist. Entscheidend ist es vielmehr auch, den modalen Aspekt zu beachten. Dies bedeutet nämlich v.a., nicht der im zivilisatorischen Hexagon deutlich gewordenen Gefahr einer Verabsolutierung des eigenen Friedensverständnisses anheim zu fallen, sondern den Diskurs gerecht zu führen, d.h. das Friedensverständnis anderer adäquat zu berücksichtigen. Damit wird dem entsprochen, dass Relationalität das Grundcharakteristikum jeder Friedensvorstellung ist und dass erst eine Analyse der Bezugsrahmen, Strukturen und Verhältnisse, die das Verständnis von Frieden bestimmen, einen konstruktiven Dialog ermöglicht. Erst und nur auf diesem Hintergrund vermag es Friedenspädagogik, einen konstruktiven Beitrag zur Entwicklung einer multikulturellen und solidarischen Gesellschaft zu erbringen.

## **Autorin**

PD Dr. Dr. Elisabeth Zwick  
Ludwigs-Maximilians-Universität München  
E-Mail: [zwick@edu.uni-muenchen.de](mailto:zwick@edu.uni-muenchen.de)

Homepage: <http://www.paed.uni-muenchen.de/~paed/content/mitarbeit/zwick/zwick.htm>

<http://www.paed.uni-muenchen.de/~paed/content/mitarbeit/zwick/zwick.htm>

## **Literatur**

- Bachmann-Medick, D./Clifford, J. (2004). Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft. Tübingen: Francke.
- Brock, L. (1990). "Frieden": Überlegungen zur Theoriebildung. In:

- Rittberger, V. (Hrsg.). Theorien der Internationalen Beziehungen. Bestandsaufnahme und Forschungsperspektiven. Opladen: Westdeutscher Verlag. S. 71-89.
- Calließ, J. (Hrsg.). (1997). Wodurch und wie konstituiert sich Frieden? Das zivilisatorische Hexagon auf dem Prüfstand. Rehburg-Loccum: Ev. Akademie Loccum.
  - Cicero, M.T. (1994). De officiis. Hrsg. v. M. Winterbottom. Oxonii: Clarendoniano.
  - Engelhardt, P. (1980). Die Lehre vom „gerechten Krieg“ in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. In: Steinweg, R. (Hrsg.). Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp. S. 72-124.
  - Europäisches Universitätszentrum für Friedensstudien (EPU). (Hrsg.). (2000). Erziehung für eine Kultur des Friedens in einer sich verändernden Welt. Stadtschlaining: EPU.
  - Galtung, J. (1971). Gewalt, Frieden und Friedensforschung. In: Senghass, D. (Hrsg.). Kritische Friedensforschung. Frankfurt/M.: Suhrkamp. S. 55-104.
  - Galtung, J. (1975). Strukturelle Gewalt. Reinbek: Rowohlt.
  - Habermas, J. (1995). Kants Idee des Ewigen Friedens – aus dem Abstand von 200 Jahren. In: Kritische Justiz (28) 293-319.
  - Hassler, M. (2004). Frieden schaffen – aber wie? Wege der Konfliktlösung. Eine Einführung. Tübingen: Stauffenburg.
  - Howald, E. (Hrsg.). (1949). Die Anfänge der abendländischen Philosophie. Fragmente und Lehrberichte der Vorsokratiker. Zürich: Artemis.
  - Howard, M. (2005). Die Erfindung des Friedens. Über den Krieg und die Ordnung der Welt. München: Dt. Taschenbuch-Verlag.
  - Huber, W./Reuter, H.R. (1990). Friedensethik. Stuttgart: Kohlhammer.
  - Hurrelmann, K. (2001). Einführung in die Sozialisationstheorie. Über den Zusammenhang von Sozialstruktur und Persönlichkeit. Weinheim: Beltz.
  - Imbusch, P. (2005). Die Konflikttheorie der Zivilisierungstheorie. In: Bonacker, P. (Hrsg.). Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften. S. 165-185.
  - Jüngling, H.-W. (1981). Ich bin Gott – keiner sonst. Annäherung an das Alte Testament. Würzburg: Echter.
  - Kant, I. (1981). Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: Ders. Werke in zehn Bänden. Hrsg. v. W. Weischedel. Bd. 9. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 193-251.
  - Koppe, K. (2001). Der vergessene Frieden. Friedensvorstellungen von

- der Antike bis zur Gegenwart. Opladen: Leske & Budrich.
- Kühne, T. (Hrsg.). (2000). Von der Kriegskultur zur Friedenskultur? Zum Mentalitätswandel in Deutschland seit 1945. Opladen: Leske & Budrich.
  - Küng, H./Senghass, D. (Hrsg.). (2003) Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen. München/Zürich: Piper.
  - Platon, Nomoi (= Sämtliche Dialoge. Hrsg. V. O. Apelt. Bd. VII). Hamburg: Meiner.
  - Roth, K.F. (1967). Erziehung zur Völkerverständigung und zum Friedensdenken. Donauwörth: Auer.
  - Schweitzer, H. (1994). Der Mythos vom interkulturellen Lernen. Münster: LIT.
  - Senghaas, D. (1995a). Die Kultur des Friedens. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (43) 3-8.
  - Senghaas, D. (1995b). Frieden als Zivilisierungsprojekt. In: Ders. (Hrsg.). Den Frieden denken. Si vis pacem, para pacem. Frankfurt/M.: Suhrkamp. S. 196-223.
  - Senghaas, D. (1997). Hexagon-Sünden. Über die Kritik am `zivilisatorischen Hexagon`. In: Calließ, J. (Hrsg.). Wodurch und wie konstituiert sich Frieden? Das zivilisatorische Hexagon auf dem Prüfstand. Rehburg-Loccum: Ev. Akademie Loccum. S. 325-337.
  - Senghaas, D. (1998). Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
  - Senghass, D. & E. (1992). Si vis pacem, para pacem. Überlegungen zu einem zeitgemäßen Friedenskonzept. In: Leviathan (20/2). S. 230-251.
  - Senghass, D. (1994). Wohin driftet die Welt? Über die Zukunft der friedlichen Koexistenz. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
  - Spiegel, E. (2005). Krieg und Frieden: Katholizismus. In: Klöcker, M./Tworuschka, U. (Hrsg.). Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 186-189.
  - Sutor, B. (2004). Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden? Stationen und Chancen eines geschichtlichen Lernprozesses. Schwalbach: Wochenschau-Verlag.
  - Symonides, J./Singh, K. (1996). Constructing a culture of peace: challenges and perspectives – an introductory note. In: UNESCO (Hrsg.). From a culture of violence to a culture of peace. Paris: UNESCO. S. 9-30.
  - Touraine, A. (2005). Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui. Paris : Fayard UNESCO (1996). UNESCO and a culture of peace: promoting a global movement. In: UNESCO (Hrsg.). From a culture of violence to a culture of peace. Paris: UNESCO. S. 251-268.
  - Wolfrum, E. (2003). Krieg und Frieden in der Neuzeit. Vom

Westfälischen Frieden bis zum Zweiten Weltkrieg. Darmstadt:  
Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Wulf, Ch. (Hrsg.). (1973). Kritische Friedenserziehung. Frankfurt/M.:  
Suhrkamp.

## Zitation

Empfohlene Zitation:

Zwick, Elisabeth (2006). Pax iusta: Überlegungen zu Grundlagen und Wegen  
einer Friedenspädagogik. In: bildungsforschung, Jahrgang 3, Ausgabe 1,  
URL: <http://www.bildungsforschung.org/Archiv/2006-01/friedenspaedagogik/>

[Bitte setzen Sie das Datum des Aufrufs der Seite in runden Klammern und  
verwenden Sie die Kapitelnummern zum Zitieren einzelner Passagen]