



Tagung **Kultur(en) des Friedens**
Eröffnungsvortrag am 15. Oktober 2018
von Isolde Charim

FRIEDEN

Frieden – das war ein großes Thema. Diesem „war“ muss man heute ins Auge blicken. Ende der 1960er Jahre bis in die 1980er Jahren - da hatte es eine Dringlichkeit, da war Frieden ein politisches Projekt. Heute hat das Wort „Frieden“ viel von diesem Appell, von diesem Appeal verloren. Warum eigentlich? Warum hat das Wort „Frieden“ seine Aufladung eingebüßt? Ist es etwa, weil wir dem Frieden heute so viel näher sind?

Man hat sofort ein Unbehagen bei dieser Frage, nicht? Denn einerseits müsste man ja darauf antworten: Ja. Ja, wir hier in Europa sind dem Frieden so lange schon so nahe wie noch nie in der Geschichte. Und andererseits sind wir gleichzeitig Zeugen, Beobachter und Bewohner einer Welt, die aus den Fugen zu sein scheint. Mitglieder einer Gesellschaft, die sich zunehmend polarisiert – einer Gesellschaft mit scheinbar oder tatsächlich unüberwindlichen Gräben – einer Gesellschaft, die man nur noch anhand ihrer verschiedenen Demarkationslinien erlebt. Sind wir dem Frieden also näher oder ferner als in den 60er oder 80er Jahren? Die Unklarheit, die mit ihr einhergeht, zwingt uns, diese Frage näher betrachten. Da gilt es, zwei Sachen zu klären. Zum einen: Was heißt Frieden? Und zum anderen: Wer sind „wir“? Wer ist dieses Wir, das in einem Verhältnis zum Frieden steht? Zwei Fragen, die eng miteinander verbunden sind.

Was also ist Frieden? Zunächst einmal würde man sagen: Frieden ist ein Zustand. Wenn aber Frieden einfach ein Zustand wäre, dann könnte man sagen:

Ja, wir sind heute näher dran am Frieden, uns die Hände schütteln und nach Hause gehen. Aber wir spüren natürlich alle: Das stimmt nicht. Das funktioniert nicht. Vielleicht ist Frieden also doch nicht nur ein Zustand, sondern noch etwas anderes.

Ein Indiz für dieses Andere ist das Wort „Friedenssehnsucht“. So hat etwa die Stadt Linz 1986 mit der Erklärung zur „Friedensstadt“ die Verpflichtung übernommen, die „Friedenssehnsucht und das Friedensengagement der Menschen“ aufzugreifen. Friedenssehnsucht. Nun, Sehnsucht hat man nach etwas, das *nicht* da ist. Sehnsucht hat man nach etwas, das fehlt, das abwesend ist. Wie funktioniert das also: einerseits ist Frieden ja da, wir leben in einer Gesellschaft ohne Krieg und andererseits gibt es eine Friedenssehnsucht. Eine Friedenssehnsucht, die die Abwesenheit von Frieden anzeigt. Wir haben also paradoxerweise sowohl eine Abwesenheit von Krieg, als auch eine Abwesenheit von Frieden. Frieden scheint also nicht einfach ein Zustand zu sein. Frieden ist vielmehr – so meine These – auch eine ERZÄHLUNG. Eine große Erzählung.

Was ist eine große Erzählung? Eine große Erzählung ist nicht einfach eine Geschichte, sondern ein Narrativ, das Menschen emotional und intellektuell packt, ein Narrativ, das sie ergreift, ihnen eine Identität verleiht und, vor allem, Sinn verspricht. Wir kennen den Terminus der großen Erzählung seit Lyotard ihn in die Diskussion geworfen hat. Aber ihr Auftauchen war gleichzeitig auch schon ihr Ende. Denn Lyotard sprach ja genau in dem Moment von den großen Erzählungen (der Freiheit, der Emanzipation) als diese ihre Glaubwürdigkeit verloren hatten. Seitdem zirkuliert das Wort vom „Ende der großen Erzählungen“.

Ja, die großen Erzählungen haben ihre Glaubwürdigkeit verloren, die großen Erzählungen der Hoffnung. Die Erzählungen der Hoffnung greifen nicht mehr.

Denn die Hoffnungen wurden zu oft korrumpiert. Ja, man muss sagen: die politischen Hoffnungen stecken in so einer massiven Krise, dass man sich nicht vorstellen kann, dass diese Krise anders als letal für die Hoffnungen ausgehen kann. Hoffnungserzählungen im Allgemeinen, und die Friedenserzählung als eine besondere Hoffnungserzählung, funktionieren also nicht mehr. Was heißt das?

Die großen Erzählungen haben zwei Achsen: eine Achse des Sinns (da wird eine Kategorie ausgesondert, die Sinn garantiert – etwa Frieden) und eine Achse des Subjekts – da geht es um die Art, wie die Erzählung auf ihre Adressaten wirkt. Man muss das unterscheiden, um zu verstehen: es gibt die Erzählung vom Frieden noch, sie macht noch Sinn - aber ihre Wirkungsweise, d.h. der emotionale und intellektuelle Zugriff funktioniert nicht mehr. Das Friedensprojekt als Erzählung von der zukünftig erlösten Welt funktioniert nicht mehr.

Aber die Sehnsucht, die Sehnsucht nach Frieden, die gibt es noch. Als ein Bedürfnis, das vom gegenwärtigen Zustand des Nicht-Krieges nicht gedeckt, nicht befriedigt wird. Es gibt heute zwei Antworten auf dieses Bedürfnis – genauer gesagt: es gibt zwei Arten, diese Sehnsüchte zu befördern oder zu stillen.

Da ist zum einen die *Idylle*. Die Idylle hat heute Konjunktur. Sie wird massenhaft verbreitet – politisch ebenso wie medial. Von der alten Friedenserzählung greift sie die Vorstellung auf, Friede sei Harmonie, Konfliktfreiheit. War dies die religiös konnotierte Vorstellung einer erlösten Welt, so hat sich diese Vorstellung säkularisiert – übersetzt etwa in die Vorstellung von *Heimat*. Emotional wird Heimat und Frieden gleichgesetzt. Beides wird als fixe Bedeutung, vertraute Welt, gesicherte Evidenz also

gesicherte Eindeutigkeit erlebt. All das sichert der Idylle den Frieden, zumindest dessen Erleben.

Im Unterschied zur alten Friedenserzählung hat die Friedensvorstellung der Idylle eine radikale Immanentisierung erfahren: die Heilsperspektive, die da eröffnet wird, ist keine utopische mehr. Sie ist kein in die Zukunft projizierter Zustand, sondern vielmehr ein Rückgriff auf ein – vermeintliches – Früher. Also die Rekonstruktion einer Vergangenheit, die es so nie gegeben hat. Dazu gehören die unterschiedlichsten Beschwörungen: Seien es die politischen einer nationalen Gemeinschaft oder jene des Andreas Gabaliers, der an sein christliches Land glaubt, wo das Schnitzel aus der Pfanne kommt, das Kreuz an der Wand hängt und die Buben auf Holzscheiten knien. Aber auch die Werbung gehört dazu, die ein großer Generator rückwärts gewandter Idyllenbilder ist. Wie man sieht – ein ganzes Set an Praktiken, an Rhetorik, um den Zustand der Harmonie aufleben zu lassen.

Zu dieser Antwort auf die nach wie vor existierenden Friedenssehnsüchten gehört aber nicht nur ihre Rückwärtsgewandtheit, sondern ganz massiv auch ein weiteres Element: Es gehört zum Wesen der Idylle, dass Konflikte nicht einfach nur ausgeklammert, sondern vielmehr an den Rand der Idylle, an deren Grenzen verlagert werden – in dem Fall an die Grenzen der Heimat. Konflikte, die die Idylle bedrohen – Konflikte, die den Frieden im Sinne einer Konfliktfreiheit in Frage stellen – Konflikte gibt es da nur mit einem Außen.

Man sieht also zweierlei:

Erstens – auch die Idylle ist nicht konfliktfrei. Auch die Idylle ist kein retrogrades Friedensparadies. Zweitens aber zeigt sich, dass der an den Rand verdrängte Konflikt, dass dieses Verdrängen des Konflikts diesen radikalisiert.

Der Konflikt am Rande der Idylle verschärft sich – er wird zur Feindschaft. Diese ist also die Kehrseite der Idylle. Dort wo Konflikt war, ist jetzt Feindschaft – könnte man sagen.

An dieser Stelle möchte ich eine kurze Anmerkung machen.

Es gibt zwei Typen von großen Erzählungen: neben den Hoffnungserzählungen gibt es noch die Angsterzählungen. Diese zwei Typen von Erzählungen entstammen letztlich der Religion. Es sind die monotheistischen Religionen, die das Modell für zwei unterschiedliche Arten von Erzählungen liefern. Da ist zum einen die Heilsgeschichte, die vornämlich die Form der Prophetie hat. (Seit Karl Löwith ist es ja ein Gemeinplatz von der Parallele zwischen Marxismus und Heilsgeschichte zu reden.) Was mich aber im vorliegenden Zusammenhang interessiert, ist der Unterschied zwischen Prophetie und Apokalypse, zwischen Heils- und Unheilserwartung. Die Apokalypse ist die Angsterzählung, die Erzählung vom Weltende, von der Zeitenwende, von der innerweltlichen Veränderung also, die in Metaphern des Weltuntergangs dargestellt werden. Und auch wenn der Fluchtpunkt der Apokalypse die Erschaffung einer neuen Welt, d.h. die Wende vom Heil zum Unheil ist, so steht in ihrem Zentrum doch zunächst nicht die Verheißung – wie bei der Prophetie -, sondern der Bruch, der mögliche Untergang, das drohende Ende, die Apokalypse. Es gibt also zwei Arten von Erzählungen.

Angewandt auf die Idylle, die die Friedenssehnsüchte zugleich nähren und stillen soll, angewandt auf die Idylle bedeutet das: Diese gibt sich als Hoffnungserzählung aus – als immanente Heilserzählung – ein Heil also, das sich weder in einem zeitlichen, noch in einem weltlichen Jenseits, sondern im Hier und Jetzt vollzieht. Tatsächlich aber ist sie eine verkappte Angsterzählung, die an den Rand verdrängt wurde und die deshalb als Apokalypse wiederkehrt.

Das ist es, was die Idylle zum Fake macht – zum verkappten Anti-Friedensmodell schlechthin.

Es gibt da aber noch die andere, die zweite Antwort auf die Sehnsucht nach Frieden. Diese beginnt mit einem alles andere als friedlichem Ereignis. Sie entsteht quasi auf der Guillotine. Das ist ihre Urszene der „demokratischen Revolution“¹. Dort wurde nicht nur der Monarch enthauptet, sondern auch jene Art von Macht, die sich in einer Person, eben dem Monarchen, sinnfällig und leibhaftig verkörpert hat. Die Guillotine bedeutete aber nicht das Ende von Souveränität überhaupt. Vielmehr gab es weiterhin eine Vorstellung von Souveränität, einen „Ort der Macht“, nur, und das ist das entscheidende Kennzeichen für die Demokratie, ist dieser nunmehr leer, so der bekannte Befund Claude Leforts. Das ist ein Schwindel erregender Befund, und dieser Befund ist bis heute gültig. Zum einen bedeutet er, dass das Zentrum unserer Gesellschaft – in politischer Hinsicht gedacht – eine Leere, eine Leerstelle ist. Das heißt, jeder demokratische Machthaber, jede gewählte Regierung, ist nur ein vorübergehender Statthalter der Macht. Es gibt keine dauerhaften Vereinnahmungen, bzw. wenn es diese gibt, dann bedeuten sie das Ende der Demokratie. Es gibt nur wechselnde Besetzungen. Das bedeutet aber dass die symbolische Ordnung der Demokratie genau darin besteht, solche Verkörperungen der Macht zu verhindern. Die Regierenden bieten uns quasi nur eine negative Darstellung der Macht: Keiner kann das Volk repräsentieren. Darin besteht die demokratische Emanzipation.

Monarchie lebte also von einem „vollen“ Zentrum, das vom Monarchen repräsentiert wurde. Wie aber repräsentiert sich Demokratie, wie repräsentiert sich deren leeres Zentrum?

¹ Siehe dazu: Claude Lefort: Fortdauer des Theologisch-Politischen?, Wien 1999.

In Shakespeares Stück „Julius Cäsar“ ist die zentrale Szene nicht die Ermordung des Tyrannen, sondern die darauf folgende Szene, die Reden von Brutus und Marc Anton an das Volk. Daran zeigt sich, was das eigentliche politische Ereignis ist: Der Tod des Tyrannen hat einen Raum der öffentlichen Rede freigesetzt. Nun treten zwei Männer vor das Volk, deren Worte nicht durch ihre Personen gefüllt sind. Das demokratische Moment liegt nicht im Inhalt von Brutus Rede, sondern darin, dass zwei widersprüchliche Reden gehört werden: Ihre diametral verschiedenen Angebote an das Publikum machen sie zu konkurrierenden Reden. Konkurrenz, Widerrede im Politischen gibt es aber nur, wenn der Raum der öffentlichen Rede frei, d.h. wenn er nicht Ausdruck eines „vollen“ Zentrums ist. Wenn es kein Wort gibt, das absolut gesetzt wird. Wenn eben der „Ort der Macht leer“ ist. In Rom ist die Sache bekanntlich schlecht ausgegangen (Brutus unterliegt und Octavian lässt sich als Kaiser Augustus krönen). Bei uns lief die Sache besser. Wir haben diese Offenheit als Öffentlichkeit bewahren können.

Öffentlichkeit ist aber, das darf man nicht übersehen, eine Bühne. Eine Bühne, auf der gesellschaftliche Konflikte repräsentiert, also dargestellt werden. Das ist kein Defizit. Das ist keine Stillstellung der Konflikte. Es bedeutet vielmehr: Die Konflikte müssen in eine politische Form übersetzt werden, d.h. reale Konflikte werden in die Form der Politik übertragen.

Damit das gelingt, damit Demokratie funktioniert, bedarf es zweier Voraussetzungen.

Die erste Voraussetzung betrifft den Konflikt, die Art des Konflikts. Wir unterscheiden zivilisierte von unzivilisierten Konflikten – anders gesagt: antagonistische von agonalen Konflikten, wie Chantal Mouffe das genannt hat: im ersten Fall stehen sich Feinde antagonistisch gegenüber, in einem existentiellen, nicht lösbaren Widerspruch. Im zweiten Fall treffen Gegner aufeinander, agonistische Gegner, wo beide Seiten eine grundlegende Ordnung

akzeptieren. Bei aller Differenz teilen diese Gegner die Akzeptanz, die grundlegende Akzeptanz der gesellschaftlichen Ordnung – ebenso wie die wechselseitige Anerkennung der Streitparteien als gesellschaftliche Akteure. Das bedeutet, dass wir ungehegt, unbegrenzte Konflikte von solchen unterscheiden, die eben begrenzte also gehegte Konflikte sind. Gehegte Konflikte können nicht ins Bodenlose kippen, weil man auf einem gemeinsamen Boden steht, weil man das Terrain anerkennt, auf dem man sich konfrontiert.

Nur als solche, nur als gehegte Konflikte können diese, nämlich die Konflikte, aus einem „Lösungsmittel“ zu einem „Klebstoff“ der Gesellschaft werden, wie O. Hirschmann das genannt hat – ein Mittel, das die Gesellschaft nicht nur *nicht* auflöst, sondern vielmehr sogar zusammenhält.

Demokratie bedeutet Institutionalisierung zur Hegung und Austragung von Konflikten – das bedeutet, dass in demokratischen Gesellschaften der Konflikt nicht beruhigt oder still gestellt wäre – nein, der Konflikt ist vielmehr das, was uns verbindet. Die demokratische Gesellschaft wird zusammengehalten durch die Form ihres Streitens – und nicht durch soziale Harmonie. Anders gesagt: Dissens ist ihr sozialer Kitt.

Von daher müssen wir neu definieren, was *Frieden* ist. Frieden meint keine auf ewig befriedete Welt – wie der alte Traum lautete. Frieden ist nicht gesellschaftliche Eintracht, nicht Harmonie, nicht Erlösung. Das wäre eine religiöse Konzeption von Frieden – als politisches Konzept aber meint Frieden nicht die Abwesenheit von Konflikten, sondern vielmehr die Hegung von Konflikten. In Demokratien ist Konflikt nicht das Andere des Friedens, sondern vielmehr dessen Bedingung.

Das aber braucht ein psychisches und kulturelles Potential. Anders gesagt: die zweite Voraussetzung für demokratischen Frieden, für Frieden in demokratischen Gesellschaften betrifft die Subjekte, die sie bevölkern: Wie also

müssen demokratische Subjekte beschaffen sein, um im gehegten Streit, ihren Frieden zu finden?

Der große Kriegstheoretiker Carl von Clausewitz hat sehr pointiert festgehalten: Krieg gehört „auch dem Gemüt an“. Er ist also nicht nur ein physischer Akt der Gewalt. Er tangiert auch die Psyche, die Seele oder – politischer betrachtet – die Identität. Im Umkehrschluss möchte man dem aber hinzufügen: Das gilt auch für den Frieden. Auch Frieden gehört „dem Gemüt an“. Es gibt also Kriegssubjekte und es gibt Friedenssubjekte. Wie unterscheiden sich nun diese?

Von Clausewitz erfahren wir, das Kriegssubjekt habe „feindliche Gefühle“. Es hat „Hass und Feindschaften“(42), sie „entbrennen leidenschaftlich gegeneinander“ (19). Kurzum – Krieg ist das „ungebundene Element der Feindschaft“ (330). Wir können also leicht sehen, dass Kriegssubjekte hasserfüllte Subjekte sind. Aber so leicht ist es doch nicht. Wären denn Friedenssubjekte im Umkehrschluss Subjekte ohne Hass? Subjekte mit netten Gefühlen? Nur Liebe? Es ist klar, dass das nicht stimmen kann. Niemand hat nur nette Gefühle. Wir alle sind voller Ambivalenzen. Der Unterschied zwischen Kriegs- und Friedenssubjekten kann also nicht jener zwischen Hass und Liebe sein. Er muss anderswo liegen.

Sehen wir uns noch einmal die Charakterisierungen von Clausewitz an. Das Kriegssubjekt hat nicht nur Hass, sondern *leidenschaftlichen* Hass. Es steht nicht nur in einem feindschaftlichen Gefühl gegen den anderen, es steht in *ungebundener* Feindschaft. Jetzt könnte ich Ihnen leicht sagen: Friedenssubjekte unterscheiden sich von Kriegssubjekten durch Eingrenzung, durch Maß, durch Vernunft. Aber das sage ich nicht.

Ich denke, man muss diese Begriffe – also Leidenschaft, ungebunden – anders lesen. Nicht im Gegensatz zur Vernunft, nicht im Gegensatz zur Kontrolle. Mein

Vorschlag lautet: Es geht nicht um Vernunft gegen Unvernunft. Es geht vielmehr um die Art, wie man, wie wir (und hier ist es, das Eingangs-„Wir“) unsere Identitäten bewohnen. Der Unterschied zwischen Kriegs- und Friedenssubjekt besteht in der Art, wie sie ihre Identität bewohnen. Was heißt das?

Nun, die Leidenschaft, die ungebundene Feindschaft, die das Kriegssubjekt auszeichnen, das sind nicht nur Gefühle – es ist auch eine bestimmte Art, Ich zu sein. Eine bestimmte Art, Teil einer Gemeinschaft zu sein und eine bestimmte Art, sich von Anderen abzugrenzen. Diese drei genannten Bezüge – also der Bezug auf sich selbst, der Bezug auf seine Gemeinschaft und der Bezug auf das, was als nicht zur Gemeinschaft gehörig betrachtet wird, der Bezug auf den Anderen – diese drei Bezüge machen das aus, was unsere Identität ist. Beim Kriegssubjekt ist dieser Begriff ein *voller*. Das Kriegssubjekt ist ganz Teil seiner Gemeinschaft.

Dem gegenüber steht die andere Art, seine Identität zu bewohnen. Die nicht-volle Identität also. Die nicht-volle Identität ist jene, die weiß, dass sie der Schnittpunkt einer Vielzahl von Bestimmungen ist. Die nicht-volle Identität ist jene, die weiß, dass es andere, andere Identitäten, gibt. Natürlich weiß das jeder, werden Sie einwenden. Hier geht es aber nicht um ein rationales Wissen. „weiß“ ist vielleicht ein irreführender Ausdruck. Es geht darum, dass diese Vielzahl, dass diese Anderen Teil der eigenen Identität werden, in dem Sinn, dass sie diese einhegen. Ich will Ihnen dies an einem Beispiel erläutern. Der Unterschied, um den es mir geht, lässt sich gut an der Religion ablesen, an der Art, wie man seine Religion lebt. Im Unterschied zur vollen religiösen Identität, für die die Religion das umfassende Element der eigenen Identität ist, wird die religiöse Identität, die ich als nicht-volle bezeichne, die Tatsache, dass es viele Religionen in einem Land gibt, oder die Tatsache, dass es neben religiösen auch

a-religiöse Menschen im selben staatlichen Verband gibt, berücksichtigen. Mehr noch: diese Unterschiede, diese Pluralität wird Teil der eigenen Identität, wird bestimmend dafür, wie man die eigene Identität lebt – eben nicht voll. Im Fall der Religion könnte man sagen, dass die nicht-volle religiöse Identität partiell säkularisiert ist. Diese Art der nicht-vollen Identität ist jene des Friedenssubjekts.

Friedenssubjekt ist das eingehegte Subjekt. Es ist das Subjekt, das sich nicht absolut setzt. Es ist das Subjekt der eingehegten Konflikte.

Die Einheit, der Zusammenhalt dieser Subjekt erfolgt nicht einfach durch schöne Bilder, gemeinsame Symbole oder verbindende Erzählungen, sondern durch „durchgefochtene politische Konflikte“ durch die sich das „Bewusstsein eines gemeinsam geteilten Raums herausbildet“, wie Helmut Dubiel schreibt.

Hat sich die Idylle als verkappte Apokalypse, als verkappte Angsterzählung erwiesen, so ist der Konflikt als Medium der Gesellschaft, der Konflikt als „Quelle sozialer Kohäsion“ (so Oliver Marchart) das genaue Gegenteil: Es ist eine verkappte Hoffnungserzählung. Es bietet nicht die trügerische Idylle zur Sehnsuchterfüllung an – nur den Konflikt. Aber daraus gewinnt er Lebendigkeit und Intensität.

Frieden kann nach wie vor eine Hoffnungserzählung sein – wenn Frieden nicht als Abwesenheit, sondern als Hegung von Konflikten verstanden wird. Dann aber ist Frieden weder ein utopischer Zustand, noch eine retrograde Illusion, sondern vielmehr eine gegenwärtige Handlungsweise. Frieden als das Austragen von begrenzten Konflikten. Frieden als das Aufeinandertreffen von eingehegten Subjekten. Das andere Wort dafür lautet: Demokratie.