

Festveranstaltung 25 Jahre Friedensstadt Linz

30. März 2011, Gemeinderatssaal Altes Rathaus Linz



Vortrag

„Krieg gehört auch dem Gemüt an“ (Carl von Clausewitz, 1780-1831)

Über das Subjekt des Friedens

Dr.ⁱⁿ Isolde Charim

Frieden – das war ein großes Thema. Wenn wir heute das 25-jährige Jubiläum der Friedensstadt Linz begehen, dann müssen wir diesem „war“ ins Auge blicken. Ende der 60er Jahre, in den 80er 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. Wenn wir heute dieses Jubiläum begehen, dann müssen wir uns fragen: warum? Warum hat das Wort „Frieden“ seine Aufladung eingebüßt? Ist es, 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, Publikum einer Welt, die aus den Fugen zu sein scheint. Sind wir also dem Frieden näher? Obwohl wir hier in Österreich diese Frage doch bejahen müssten, spüren wir gleichzeitig, dass etwas an dieser Antwort nicht richtig ist. Lassen Sie uns also diese Frage näher betrachten. Um diese Frage zu beantworten, muss man zwei Sachen klären: zum einen: Was heißt Frieden? Und zum anderen: Wer sind „wir“? Wer ist dieses Wir, das in einem Verhältnis zum Frieden steht? Wir sehen also: zwei Fragen, aber zwei Fragen, die eng miteinander verbunden, verwoben sind.

Was also ist Frieden? Zunächst einmal würde man sagen: Frieden ist ein Zustand. Da ist es großartig, dass Linz, diese Stadt mit dieser Geschichte, sich zur „Friedensstadt“ erklärt hat. Großartig, wenn aus der ehemaligen „Führerstadt“ seit 25 Jahren eine Friedensbotschaft kommt. Wenn also 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. Aber was?

In ihrem kurzen Text zur „Friedensstadt Linz“ ist mir ein Wort aufgefallen: Das Wort „Friedenssehnsucht“. Sie schreiben: Mit der Erklärung zur „Friedensstadt“ im Oktober 1986 hat die Stadt Linz die Verpflichtung übernommen, die „Friedenssehnsucht und das Friedensengagement der Menschen in der Stadt 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 Sehnsucht die sich ja gerade in ihrem Text manifestiert und formuliert. 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“.

Nun möchte ich dagegen Einspruch erheben. Zumindest teilweise. Ja, die großen Erzählungen haben ihre Glaubwürdigkeit verloren, aber nur die großen Erzählungen der Hoffnung. Die Erzählungen der Hoffnung greifen nicht mehr. Die politischen Hoffnungen, muss man sagen, 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 Friedens Erzählung als eine besondere Hoffnungserzählung, funktionieren also nicht mehr. Was heißt das?

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

Aber es gibt noch einen ganz anderen Typus von großer Erzählung. Und das sind die Erzählungen der Angst. Wenn nun die Hoffnungserzählungen uns nicht mehr zu packen vermögen, die Angsterzählungen funktionieren auch heute noch bestens. Was ist der Unterschied zwischen Hoffnungs- und 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 vornehmlich 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 Erschaf-

fung 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 Untergang, das drohende Ende. Es gibt also zwei Arten von Erzählungen.

Natürlich muss man sagen, dass der Fortbestand von Prophetie und Apokalypse nicht 1:1 das religiöse Modell fortsetzen. Man muss vielmehr sehen, welche massiven Veränderungen dieses Modell erfahren hat: die Erzählungen haben ihre transzendente Perspektive eingebüßt. Klar, sagt da jeder. Aber was bedeutet das eigentlich?

Bei den Hoffnungserzählungen zeigt es sich, dass aus einer historischen Hoffnungsperspektive nicht nur eine immanente wurde, sondern eine, die diesen Zeithorizont auf die Zukunft radikal durchgestrichen hat. Ja mehr noch, sie hat die Realisierung der Hoffnung im unmittelbaren Hier und Jetzt – d.h. die Ablehnung jeglichen Aufschubs – zu ihrem Zentrum gemacht: aus der Erlösung wurde sie etwa zum Hedonismus. Hedonismus ist die Ablehnung jeden Triebaufschubs im Austausch gegen ein zukünftiges Glück. Es fordert die Einlösung des Glücksversprechens augenblicklich. Schon alleine diese Entwicklung der Hoffnungserzählung zeigt, dass die positive Friedenserzählung, die Hoffnung auf eine erlöste Welt, hier nicht mehr mithalten kann.

Diese Art von Glückserzählung ist zwar noch im Kurs, aber sie verliert stark an Terrain gegenüber dem, was unsere heutigen Apokalypsen sind: die Angsterzählungen. Diese, die Angsterzählungen, sind Erzählungen von drohenden Katastrophen, vom möglichen Untergang. Sie haben heute vollste Überzeugungskraft. Die Finanzkrise, die Aushöhlung der Demokratie zur Postdemokratie und eben jetzt die Reaktorkatastrophe in Fukushima.

Man muss hier aber eines festhalten: die Erzählung vom Untergang ist nicht gleichzusetzen mit dem Untergang selbst. Dieser Unterschied wird gerade an Fukushima deutlich.

Vor ein paar Tagen schrieb ich einen Kommentar für die taz zu Japan. In meinem Text kam das Wort „Weltuntergang“ vor. Der zuständige Redakteur ersetzte das Wort „Weltuntergang“ durch Katastrophe. Ich habe mich tagelang gefragt, ob er Recht hatte.

Weltuntergang ist nicht nur, ja sogar nicht einmal vorwiegend, ein physischer Vorgang. Es ist der Moment, wo sich die ganze bisherige Welt, also alles, was uns darin gestützt hat, alles, was vertraut ist, was Sicherheit gibt, kurz, das, was Erde eben zur Welt für uns macht, auflöst. Ja, wir brauchen Evidenzen, um leben zu können. Diese mögen illusorisch sein, wir können ohne sie, ohne solche Chimären, wie jene einer Ordnung, die ein gewisses Maß an Sicherheit gibt, nicht leben. Weltuntergang ist der Einbruch einer ganz anderen Realität, eines Realen, das alle Sicherheiten zum Einsturz bringt. Die Bilder der brennenden Reaktoren in Fukushima sind solch ein Blick in den Abgrund, in die völlige Leere. Deshalb ist diese Atomkatastrophe nicht nur eine japanische, sondern auch eine globale. Deshalb geht sie uns alle an, sind wir nicht mehr nur Zuschauer. Die Bilder von Fukushima haben uns an den Rand unserer Welt gebracht. Sie haben uns den völligen Kontrollverlust, die Ausweglosigkeit, die radikalste Ausweglosigkeit eröffnet. In diesem Sinn war „Weltuntergang“ vielleicht doch das richtige Wort.

Denn es lässt keine Erzählung mehr zu. Aber dann gab es doch etwas, was eine Erzählung ermöglichte: die „Fukushima 50“. Die 50 Arbeiter (mittlerweile stimmt diese Zahl nicht mehr), die im Reaktor als Todgeweihte versuchen, dem Super-GAU Einhalt zu gebieten (schrecklich absurd, ist doch Super Gau die Bezeichnung für jene Entwicklung, die eben nicht mehr handelbar ist). Die 50 haben dem noch eine erzählbare Dimension gegeben. Die ganze Welt weiß, wie übermüdet diese Menschen sein müssen. Unter welchem Stress sie stehen. Wie ausgesetzt sie den Strahlen sind. Und wie aussichtslos ihr Kampf wahr-

scheinlich ist. Dennoch bangen die Leute darum, dass diese Fünfzig dort bleiben und weiterkämpfen. An ihnen hängt jetzt alles. In dem Moment, wo sie gehen, kennt die Katastrophe wirklich kein Halten mehr. Ist ihr Abzug das Zeichen für den richtigen Untergang, so ist umgekehrt ihr Ausharren die letzte Hoffnung. Sie halten die absolute Katastrophe noch auf. Ob real – das weiß man nicht. Psychisch für die Menschen in Japan - sicher.

Denn auch die Angst- auch die Untergangserzählungen werden erst zu solchen, wenn sich der Untergang mit dessen Abwendung verbündet, zur Erzählung wird es erst dadurch, dass der Untergang abgewendet, aufgehalten werden kann. Zentral ist dabei die Figur des *Aufhalters*. In Fukushima sind es die 50. In der Finanzkrise, die einige Zeit das Schreckensszenario einer gesellschaftlichen Implosion, eines völligen Zusammenbruchs unseres Wirtschaftssystems herauf beschwor, in der Finanzkrise war es erstaunlicherweise die Politik. Für die Friedenserzählung, für das politische Projekt „Frieden“ bedeutet dies: Sie kann nur greifen, wenn sie Auswege aus dem Untergang zeigt. So zeigt sich, dass die friedliche Nutzung der Kernenergie eben keine Friedenserzählung ist. Weil eben die Erzählung Frieden versus Krieg heute nicht mehr DIE große Friedenserzählung mehr ist (außer punktuell – etwa anlässlich des Irakkrieges). Frieden braucht heute eine andere Aufladung, eine andere Erzählung. Es ist, wie wir alle wissen, ein anderer Frieden. Die Friedenserzählung richtet sich heute auf den gesellschaftlichen, auf den wirtschaftlichen und auf den ökologischen Frieden mit der Natur. Das wissen wir.

Wesentlich dabei ist: nicht nur die Hoffnungserzählung hat eine radikale Immanentisierung erfahren, auch die Angsterzählung. Wir haben gesehen, wie die radikale Immanenz bei der Hoffnungserzählung bewirkt, dass das Glücksversprechen aus einer Wette auf die Zukunft in den Vollzug im Hier und Jetzt verlagert wird. Bei den Angsterzählungen hat diese Immanentisierung zur Folge, dass die Heilsperspektive, die sie ja doch eröffnet, keine zukünftige, sondern eine vergangene ist: Statt einer neuen Welt errettet man im besten Fall den Status quo ante, den bisherigen Zustand (verbessert, weil die Bedrohung wegfällt). Statt Erschließung eines Neuen, zielt man auf den Erhalt des Bestehenden. Die neue Welt ist die alte Welt *vor* ihrem Ende. So ist auch die neue Friedenserzählung keine einer zukünftigen, friedlichen und deshalb erlösten Welt. Sie ist vielmehr die Erzählung vom Erhalt der jetzigen Welt.

In jedem Fall ist sie aber eine ERZÄHLUNG und das heißt: sie hat eine Perspektive aufs Subjekt. Sie eröffnet eine Dimension des Subjekts. Und das führt mich zur zweiten eingangs gestellten Frage, die Frage nach dem „Wir“. Es ist dies die Frage nach dem Subjekt. Wer ist dieses „Wir“ in dem Satz: Sind WIR dem Frieden näher? Und: Wie ist dieses „Wir“ beschaffen?

Wenn man bei dem großen Kriegstheoretiker Carl von Clausewitz nachsieht, findet sich das Zitat, das auch der Titel meines heutigen Vortrags ist: Krieg gehört „auch dem Gemüt an“. Es 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 se-

hen, 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 – und das ist meine zweite These für den heutigen Abend – lautet: Es geht nicht um Vernunft und Unvernunft. Es geht vielmehr um die Art, wie man, wie wir (und hier ist es, das „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. Mehr noch: es unterstellt all seine Identitätsstränge diesem einen Element. Lassen Sie mich das kurz erklären. Wir alle, jeder von uns, besteht aus vielen Identitätselementen. Mann oder Frau, jung oder alt, Beruf, Arbeit, Herkunft, Hobbys, sexuelle Neigungen – was auch immer. Wir bestehen aus einer Vielzahl verschiedener Identitätsbestimmungen. Und darüber hinaus – und das ist das Entscheidendere – ist das, was uns ausmacht, die Art, wie wir diese vielen Stränge verbinden. In welche Hierarchie wir sie stellen. Denn das ist alles andere als selbstverständlich. Ein strikter Nationalist etwa wird ein Element, das der nationalen Zugehörigkeit, herauspicken und es zu *dem* bestimmenden Element seiner Identität machen. Oder anders und richtiger gesagt: der strikt nationalistische Diskurs funktioniert indem er die nationale Zugehörigkeit zum zentralen Identitätsmerkmal macht. Zentral, weil es tatsächlich zum Zentrum wird, zu dem Punkt, der alle anderen Merkmale zu dessen Ausdruck macht. O ist etwa der Nationalist nicht einfach ein Mann, sondern beispielsweise ein deutscher Mann. Er ist kein Installateur, sondern ein französischer Installateur, etc. Ebenso wird der Nationalist dieses Zentrum seiner Identität zum zentralen Mangel jener machen, die für ihn die anderen sind. Das zentrale Identitätsmerkmal ist auch bestimmend für das, wovon man sich abgrenzt. (Diese Funktion kann natürlich nicht nur von der Nationalität übernommen werden. Religion etc.) Diese Art, seine Identität zu bewohnen, diese Art der strikten, bestimmenden Zugehörigkeit, möchte ich als voll, als volle Identität bezeichnen. Und behaupten: Kriegssubjekt ist jenes, das eine volle Identität hat, das seine Identität auf volle Art bewohnt. Eben dies ermöglicht das „ungebundene“ seiner Feindschaften.

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 einrationales 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.

Und damit sind wir beim Politischen. Denn eine plurale Gesellschaften, wie jene, in der wir leben, bedarf der nicht-vollen Identitäten. Nur das garantiert den gesellschaftlichen Frieden. Dieser braucht Subjekte, die nicht *mehr*, sondern *weniger* Identität haben. Das ist der Unterschied zwischen allen Formen von Fundamentalismus oder Rechtsextremismus und pluralen Gesellschaften. Und das ist genau das, was unsere Demokratien heute – denn es sind Demokratien unter der Bedingung, dass die nationalen Erzählungen nicht mehr die bestimmenden Erzählungen sind –, das ist es, was die Demokratie braucht: weniger Identität. Anders gesagt. Nicht-volle Identität. Oder noch anders gesagt: Friedenssubjekte. Subjekte, bei denen der Frieden dem „Gemüt“ angehört. Sie bestimmen, ob wir eine offene Gesellschaft sind oder nicht. Sie entscheiden, ob wir den Sprung ins 21. Jahrhundert schaffen oder eine rückwärtsgewandte gesellschaftliche Schließung. Friedens- oder Kriegssubjekte. In diesem Sinn lautet die zentrale Frage: Ist unsere Demokratie ein Friedensprojekt oder ist sie es nicht? Kann sie zu einem Friedensprojekt werden oder ist sie nur – in Abwandlung des bekannten Clausewitz Wortes – die „Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln“?

Dr.ⁱⁿ Isolde Charim

Geboren in Wien, langjährige Lehrtätigkeit an der Philosophischen Fakultät Wien, arbeitet als freie Publizistin (vorwiegend für „Der Standard“, „Falter“, „taz“);