

Plädoyer für die vielen Frieden^{*}

Wolfgang Dietrich

Unser Thema leitete als eine der zentralen Fragen das Denken und Wirken Leopold Kohrs,¹ dem diese Vorlesungsreihe und dieser Sammelband gewidmet sind. Aus der Perspektive der neunziger Jahre trägt diese Fragestellung allerdings nichts Nostalgisches und keinerlei Anachronismus in sich. Im Gegenteil, seit die Sozialwissenschaften aus der Betäubtheit ihrer selbstgefälligen Krise der achtziger Jahre wieder erwachten, und eine hektische Suche nach neuen Paradigmen einsetzte, mit denen die Wahrnehmung einer postsowjetischen Wirklichkeit erklärt werden könnte,² werden Kohrs Gedanken, meist ohne seinen Namen auch nur zu nennen, wieder massiv in eine Diskussion eingebracht, die heute unter dem Titel *Postmoderne* geführt wird. Tatsächlich findet sich die Frage nach Universalität und Pluralität, nach Stabilität und Mobilität, nach Dynamik und Entschleunigung zumindest implizit in jeder zeitgenössischen Arbeit über Gesellschaften, Konflikte und die Versuche ihrer Transformation. Es ist das, egal welche Position die Diskutanden einnehmen und welches Erkenntnisinteresse sie leitet, gewissermaßen die Frage unserer Zeit. Ich möchte mich der Frage von Stabilität und Mobilität, von Universalismus und Pluralismus annähern, indem ich einige Schlüsselbegriffe des friedenspolitischen Diskurses der vergangenen Jahre auf ihre unterschiedliche Bedeutung aus der Perspektive der Moderne und der *Postmoderne* beleuchte.

Es ist hier nicht der Platz für eine umfangreiche Diskussion der *Postmoderne*.³ Um meiner Absicht folgen zu können und dabei dennoch keinen weiteren Beitrag zur weit verbreiteten Verwirrung über diesen Begriff zu leisten, möchte ich aber doch vorab klären, was ich meine, wenn ich von *Postmoderne* spreche.

Postmoderne bezeichnet einerseits den Teil einer Epoche in der Menschheitsgeschichte, andererseits eine bestimmte Methode des Erkennens.

Als Zeitabschnitt darf man die *Postmoderne* nicht als jene historische Phase mißverstehen, die nach der Moderne käme. Das Präfix „Post“ könnte das suggerieren. „Post“ beinhaltet aber immer den Reflex auf etwas, im konkreten Fall auf die Moderne. Das „Post“ signalisiert also, daß die von ihm umschriebene Zeitspanne sich in ihrem gesellschaftlichen Wertesystem auf einen Zustand bezieht, der ihr zwar vorausgegangen ist, der aber zugleich in die Gegenwart nachwirkt und für den konkreten Zeitpunkt relevant bleibt. Wäre das nicht der Fall, so würde man das „Post“ nicht benötigen. Man würde dann den betreffenden Zustand, die entsprechende Epoche mit dem bezeichnen, was sie charakterisiert, nicht mit dem, was ihr vorangegangen ist. Die *Postmoderne* umschreibt insofern also den Gemüts- und Geisteszustand einer oder mehrerer Generationen, die sich nach schmerzhaften Erfahrungen von den großen Wahrheiten der vorangegangenen Epoche lösten, ohne für sich selbst ein

* Erstmalig publiziert in: Dietrich W./Galtung J./Gronemeyer M. (Hrsg.) (1998): Is Small Beautiful? Die Leopold Kohr Vorlesungen, Wien, Schlaininger Schriften zur Friedens und Konfliktforschung

¹ Zusammengefaßt in Kohr, Leopold: Small is beautiful. Ausgewählte Schriften aus dem Gesamtwerk; Wien, 1995.

² Einen frühen Versuch in diese Richtung unternahm Menzel, Ulrich: Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der großen Theorie; Frankfurt, 1992.

³ Einen ausgezeichneten Überblick über Geschichte und Bedeutungen des Begriffes gibt Welsch, Wolfgang: Wege aus der Moderne; Weinheim, 1988. S. 1-47. In diesem Band werden auch einige Schlüsseltexte zum Verständnis der Postmoderne publiziert.

einziges, neues Referenzsystem gefunden zu haben. Diese Befindlichkeit läßt sich mit dem doppelsinnigen Begriff der Ent-täuschung umschreiben. 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. Ein solcher Zustand kann pessimistisch als reiner Werte- und Orientierungsverlust, als Anomie,⁴ ausgelegt und ausgelebt werden. Optimistisch folgt aber aus der Einsicht, daß es die eine Wahrheit nie geben kann⁵, die Chance auf eine demokratische Pluralität von Wahrheiten.

Wird also unter Moderne jenes Gesellschaftsprojekt verstanden, das sich durch die Newton'sche Physik, den cartesianischen Reduktionismus, den Nationalstaat des Thomas Hobbes und das kapitalistische Weltsystem charakterisiert, so meint *Postmoderne* nicht eine Epoche, die durch ein neues Paradigma mit vergleichbarer Wirksamkeit und vergleichbarem Wahrheitsanspruch ausgestattet wäre, sondern lediglich jene enttäuschende Phase derselben Moderne, in welcher in der Wahrnehmung der Zeitgenossen nach durchlittener Erfahrung zunehmende Zweifel an der universellen Wahrheit dieses Paradigmas aufkommen. Diese Zweifel und diese Wahrnehmung leiten sich im wesentlichen aus den Erfahrungen im Alltag ab, belegen also wohl eine bedeutende intellektuelle und soziale Leistung, resultieren aber vorerst nicht aus wissenschaftlichen Überlegungen im engeren, institutionellen Sinn.

Postmodernes Denken als wissenschaftliche Methode ist nunmehr die Reaktion auf den Verlust der vorher als eindeutig wahrgenommenen Grundwahrheiten der Moderne. Denn eine Frage kann wissenschaftlich erst relevant werden, nachdem sie gesellschaftlich relevant und auch als solche wahrgenommen wurde.⁶ Der Versuch, dem durch den immer öfter von immer mehr Menschen so empfundenen Verlust der Paradigmen der Moderne mit der systematischen Erarbeitung von Erkenntnis darüber zu begegnen, ist die übliche Reaktion menschlicher Gemeinschaften auf derartige Wahrnehmungskrisen. In der Aufgabe, ein neues Konzept zur Deutung sozialer Wirklichkeit, welches der allgemeinen Verunsicherung gerecht wird, zu erarbeiten, liegt der Sinn von Sozialwissenschaft. Und die wissenschaftliche Zunft stellt sich dem auch mit zunehmender Bereitwilligkeit. Dabei war es naturgemäß der Philosophie vorbehalten, ein denkerisches Grundkonzept zu erstellen, aus dem andere Disziplinen ihre Methoden zur Bearbeitung und Deutung des gesellschaftlichen Phänomens der *Postmoderne* ableiten konnten.⁷ Aus der Sicht der Friedensforschung stellt sich nunmehr die Frage, was die denkerische Vorleistung etwa eines Jean-Francois Lyotard oder eines Jacques Derrida für den Gegenstand ihres Interesses, also von zwischenmenschlichen und zwischengesellschaftlichen Beziehungen in ihrem Spannungsverhältnis von Verständigung und Gewalt bedeuten kann.⁸

Für jede weitere Überlegung entscheidend ist dabei die Ausräumung des weit verbreiteten Vorurteils, die *Postmoderne* als Denkrichtung würde eine völlige Beliebigkeit vertreten. Aus der ent-täuschenden Einsicht, daß es die eine Wahrheit weder im vormodern-christlich-abendländischen Sinn noch im aufklärerisch-zivilisierenden Sinn der Moderne gebe, folgt

⁴ Den Begriff Anomie führte Durkheim, Emile: *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1895. in die Sozialwissenschaften ein. Er bezeichnete damit einerseits den Zustand der Angst und Orientierungslosigkeit von Einzelpersonen, andererseits Situationen der Regellosigkeit in und zwischen Gesellschaften. In dieser Arbeit umschreibt dieser Begriff ein zentrales Element der Analyse und wird in der Folge im Sinne der obigen Definition, also in seiner psychologischen wie in seiner sozialwissenschaftlichen Bedeutung verstanden.

⁵ Derrida, Jacques: *Apocalypse*; Graz, Wien, 1985. S.9-91. Er gelangt zu dem Schluß: „Die Wahrheit selbst ist das Ende, die Bestimmung, daß die Wahrheit sich enthüllt, ist die Vollendung des Endes“. (Seite 64).

⁶ Krippendorff, Ekkehard: *Internationale Politik*; Frankfurt, 1986. S.25-37.

⁷ Das Schlüsselwerk schrieb wohl Lyotard, Jean-Francois: *Das postmoderne Wissen*; Wien, 1994. Im französischen Original 1979.

⁸ Dieser Frage widmet sich derzeit ein umfangreiches Forschungsprojekt am Friedenszentrum Burg Schlaining, dessen Ergebnisse in den nächsten Publikationen dieser Reihe vorgestellt werden.

nicht Beliebigkeit. Vielmehr führt die Akzeptanz von Pluralität von und in Gesellschaften samt ihren oftmals widersprüchlichen und unvereinbaren Wahrheiten gerade zur Notwendigkeit der Definition von Differenz. Im Gegensatz zum modernen wird *postmodernes* Denken aber nie nach der Auflösung der Pluralität streben, sondern den Respekt vor und die Koexistenz mit der Andersartigkeit einfordern. Dieser Unterschied ist gerade für die Friedensforschung von entscheidender Bedeutung. *Postmoderne Friedensforschung* als Denkrichtung wird sich also Vorstellungen zuwenden, die sich jenseits des universalistischen Zivilisierungsdenkens, jenseits des modernistischen Glaubens an die objektive Wahrheit von Bestandsaufnahmen und jenseits des Glaubens an die Lösbarkeit von Konflikten bewegen.

1. Zivilisierung und Entwicklung

Das aufklärerisch-moderne Verständnis erhob den „Frieden“ gemeinsam mit seinem begrifflichen Zwilling „Entwicklung“ in die mythische Bedeutung eines diesseitigen und endzeitlichen Paradieses. In der Annahme, jedes soziale Phänomen erkennen und enträtseln, jeden Konflikt in seiner Gesamtheit visualisierbar, in seiner konkreten und subtilen Bedeutung durchschaubar und damit lösbar machen zu können, wurden *Frieden* und *Entwicklung* als machbare, herstellbare und wünschenswerte Vorgänge definiert, zu denen man über *Zivilisierung* der Gesellschaften gelange. Es wurde unterstellt,

*„daß Unterentwicklung der zu erwartende Normalzustand und Entwicklung die positive, von der Norm abweichende Ausnahme ist. Entwicklung ist das erklärungsbedürftige Phänomen. Wider Erwarten erfolgreiche Fälle von Entwicklung sollten deshalb Anreiz zur Formulierung von Strategien sein, die sich an dem positiven und nicht an dem negativen Beispiel ausrichten“.*⁹

Da sich die Autoren solcher Zeilen selbst wohl zwangsläufig als *zivilisiert* und *entwickelt* einstufen, fußt ein solches Verständnis von Mensch und Gesellschaft a priori auf einer Vorstellung vom Fremden als Prototyp des Kranken und Anomalen, wie sie von der empirischen Anthropologie des neunzehnten Jahrhunderts konstruiert wurde.¹⁰ Einer solchen Annahme über *Entwicklung* wird postmodernes Denken daher entgegengehalten, daß vorweg einmal zu definieren wäre, was unter „erfolgreich“, „positiv“, „negativ“ und besonders unter „Unterentwicklung“ zu verstehen sei. Um wessen Perspektive, wessen Bewertung und wessen Strategie geht es dabei? Wieviel Perspektiven und Bewertungen gibt es? Folgen aus ihnen eine oder mehrere Strategien, können diese Strategien gleichzeitig und konfliktfrei koexistieren? Oder gibt es nur eine wahre Bewertung, eine Form des Erfolgs, ein positives Resultat, eine Strategie - und damit implizit die Falsifikation, Ablehnung und Ausschließung jeder anderen Perspektive?

Die *Zivilisierung der Wilden* ist eine post-aufklärerische Idee, welche in ihrer pragmatischen Ausformung auf den belgischen König Leopold II zurückgeht¹¹, der insbesondere durch die *Zivilisierung* Afrikas, genauer: der Menschen, die dort die Jahrhunderte europäischer und arabischer Sklavenjagd physisch überlebt hatten, seine

⁹ Menzel, Ulrich: *Auswege aus der Abhängigkeit. Die entwicklungspolitische Aktualität Europas*; Frankfurt, 1988. S. 11.

¹⁰ Ausführlich zu dieser xenologischen Fixierung bereits Duala-M'bedy, Munasu: *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*; Freiburg, 1977.

¹¹ Als intellektuellen Schöpfer dieses Konzepts wird man wohl Edward B. Tyler bezeichnen müssen, der mit seinem Werk „*Researches into the Early History of Mankind*“ 1865 die Anthropologie als eine wissenschaftliche Disziplin begründete, die auf einer unilinearen Geschichtskonzeption beruhte.

Kolonialpolitik zu legitimieren versuchte. Mit der Formulierung des Zieles der „Erforschung“ Afrikas, deren Hauptaufgaben „*die Zivilisierung seiner Bewohner, die Gewöhnung derselben an Handel und friedliche Beschäftigung und die Unterdrückung des Sklavenhandels*,“¹² sein sollten, schuf Leopold schon anlässlich der *Conférence de Géographie* 1876 die Grundlage für jenes gesamteuropäische Herrschaftsprojekt über Afrika, das mit der Berliner Konferenz von 1884/85 über die Bevölkerung dieses Kontinents hereinbrechen sollte. Strukturell gesehen sollte dies weder das erste noch das letzte derartige Projekt sein. Unter dem Titel der *Zivilisierung* wurde an den *Wilden* Afrikas lediglich in aufklärerischer Weise wiederholt, was man zuvor missionarisch als die Überbringung der *Frohbotschaft* an die *Heiden*, vor allem Lateinamerikas, verstanden hatte. Und als sich das Herrschaftsprojekt der *Zivilisierung* Afrikas nach der Wende zum zwanzigsten Jahrhundert für die europäischen Eliten als weit weniger einträglich erwiesen hatte als ursprünglich angenommen, wurde das Emblem neuerlich umgestaltet. Über die Zwischenstufen des *White men's burden* im britischen und der *ethischen Politik* im holländischen Kolonialreich gelangte man im Lauf der zwanziger und dreißiger Jahre zum neuen Schlüsselbegriff *Entwicklung*.¹³

Die *Zivilisierung* hatten im neunzehnten Jahrhundert die europäischen Eliten ungeschminkt als fremdbestimmtes Projekt für die Menschen Afrikas entworfen. Als zentrale Exponenten eines Systems, das seiner inneren Funktionsweise nach auf Dynamik und Expansion beruht, mußten sie das. Bei der Standardisierung und bei den kostspieligen Versuchen der Umsetzung dieser *Zivilisierung* stießen sie auf den Widerstand der subsistenten Gemeinschaften und Gesellschaften. Derart selbstreflexive Gesellschaften organisieren sich zwar nicht statisch, aber nur mit geringer und nicht zwangsläufig mit expansionistischer Veränderungsbereitschaft. In ihrer beharrlichen Selbstgenügsamkeit streben sie zumeist weder nach Überschüssen noch nach Perfektion. Damit entziehen sie sich den normierten Zielvorgaben einer sich universalisierenden Moderne, zentralen Planungen und Steuerungen. Im Sinne des Kolonialismus und der Moderne ist dies ärgerlich und teuer. Während subsistente Gesellschaften darauf beruhen, daß die Menschen und Gemeinschaften sich ernähren, pflegen, heilen, bilden, behausen, versorgen und organisieren, zielt die Moderne darauf ab, gerade diese Tätigkeiten maschinell, großflächig und standardisiert zu ersetzen.

Während die Moderne des neunzehnten Jahrhunderts noch von der einfachen Vorstellung ausging, daß die *Zivilisierten* die *Unzivilisierten* zu *zivilisieren* hätten, erkannten die Administrationen der imperialen Zentren schon früh, daß sie sich an dieser Aufgabe überheben würden. Daher ging man dazu über, die Verantwortung für die Realisierung der von der Moderne festgelegten *Zivilisierungsziele*, vom *White men's burden* zum natürlichen *Entwicklungsziel* der *Unzivilisierten* umzudefinieren. Hinter dem Wechsel des Emblems verbarg sich ein gewitzter Akt der Denkgewalt. Das alte *Zivilisierungsparadigma* trug noch offen den fremdbestimmten Charakter für die Ziele und Opfer der *Zivilisierung* in sich. Durch die Einführung des *Entwicklungsdenkens* wurde nun die Vorstellung konstruiert, daß der Weg zu jenen Normen, welche durch das *Zivilisierungsparadigma* festgelegt worden waren, allen Menschen, Gemeinschaften und Gesellschaften schon Kraft ihrer bloßen Existenz in die Wiege gelegt wäre, daß sie sich also selbst und kraft natürlicher Bestimmung dahin zu *entwickeln* hätten und die *Zivilisierten* ihnen dabei bestenfalls helfen könnten. Nachdem das Ziel, nämlich die Lebensform und die Wahrheiten der Moderne, festgelegt war, stand es nicht mehr in der Disposition der einstigen *Wilden*, wohin ihr Weg führen sollte. Als *Unterentwickelte* hatten sie die *Entwicklungs-Einbahn* zum nordatlantischen Lebensstil samt

¹²Graudenz, Karlheinz/Schindler, Hans Michael: Die deutschen Kolonien; Augsburg, 1989.

¹³Weiter ausgeführt habe ich das in Dietrich, Wolfgang: Periphere Integration und Frieden; Wien, 1997.

seinen Formen und Wahrheiten als den einzig richtigen und möglichen zu beschreiten, nein, zu berennen.

Die freie Entscheidung von Menschen, Gemeinschaften und Gesellschaften, sich entsprechend ihrer Neigungen, Möglichkeiten und Notwendigkeiten dahin zu *entwickeln*, wohin sie es wollten und konnten, wurde also durch einen kolonisierenden Akt der Denkgewalt als soziale Realität aufgelöst, um wenig später als universelles Menschenrecht formalisiert zu werden. Dies ist ein durchaus folgerichtiger Vorgang, denn die Verfügbarmachung, Reduzierung und Formalisierung der Menschenwürde zu den Menschenrechten war von Beginn an vor allem die Geschichte einer gesellschaftlichen Mängelrüge, was heißt, daß gerade jene Werte und Güter zu Rechten erhoben wurden, deren Verlust durch den Modernisierungsprozeß in der Wahrnehmung der jeweiligen Zeitgenossen virulent wurde.¹⁴ Doch diese Proklamation war nach der Einführung des Entwicklungsdenkens nur noch Simulation. Als Harry Truman¹⁵ in seiner so oft zitierten Rede zum Punkt-Vier-Programm den Begriff der *Unterentwicklung* als Gegenteil von *Entwicklung* in die Diskussion einführte, vollzog er nur noch formell einen Akt, der in den vorangegangenen Dekaden, den Jahrzehnten des Imperialismus, des Totalitarismus und Faschismus also, bereits an- und ausgedacht worden war. Trumans kreative Leistung lag lediglich darin, die Pluralität der *Wilden* des Zivilisierungsdenkens, deren Wege und Ziele noch potentiell vielfältig und offen sein konnten, auf die universalistische Einbahnstraße der *Unterentwicklung* zu stellen, welche sie zwangsläufig zur *Entwicklung* führen müsse.¹⁶

Die in der Folge erfundenen *Entwicklungshelfer* sollten, wie der Name schon sagt, ihnen auf diesem von Natur, Gott und Truman als einzig möglich vorgezeichnetem Weg lediglich helfen. Der *Unterentwickelte* wurde jetzt also zum Akteur in seiner eigenen Geschichte erklärt, allerdings nicht zum selbstbestimmten Akteur, der tut und unterläßt, was er für richtig hält, sondern zum Experten seiner eigenen *Entwicklung* zum Richtziel der *Zivilisierung* und Moderne. Die Reflexion des „sich“ aus der Welt der Subsistenz, wie also zum Beispiel: sich ernähren, bekleiden, behausen und so fort wurde nun zur Reflexivität des „selbst“. Was vorher der aggressive *Zivilisierer* den *Wilden* angetan hatte, durfte jener sich nun unter dem Titel der *Entwicklung* unter humanitärer Assistenz der *Zivilisierten* selbst antun.¹⁷ Die Opfer der *Zivilisierung* wurden zu den Experten ihrer eigenen *Entwicklung* erhoben, was in den siebziger Jahren unter dem Titel „Hilfe zur Selbsthilfe“ seinen peinlichsten Ausdruck unter humanitärer Camouflage erfuhr. Selbsthilfe ist nicht die einsichtige Wiederbelebung subsistenter Tätigkeiten, sondern die Simulation von Subsistenz. Wer sich im Sinne von Entwicklungsprojekten selbst hilft, selbst ernährt, selbst behaut, selbst verwaltet, selbst heilt, erklärt sich selbst im Rahmen jenes Subsistenzdoubles gleichsam zum mit Selbstbehandlungsbefugnis ausgestatteten Assistenten der zivilisierenden Experten. Diese „Selbsthilfeaktivitäten sind Verrichtungen des Selbst an sich selbst zur Beseitigung seiner Normalitätsdefizite.“¹⁸

¹⁴ Aus demselben Grund ist es wohl auch konsequent, wenn die Postmoderne nunmehr im Zeichen der Globalisierung nach einem „Recht auf Pluralität“ verlangt

¹⁵ Truman, Harry S.: Memoiren Bd. II; Stuttgart, 1967. In der Antrittsrede zu seiner zweiten Präsidentschaft im Jänner 1949.

¹⁶ Insofern entsprach seine Leistung genau der des Polybios, der nach der Zerstörung Karthagos durch die Römer die Vielfalt der jenseits des Imperiums lebenden Gemeinschaften zum mythischen Bild eines einzigen, homogenen und kollektiven Nicht-Ichs der Römer, zu den Barbaren, zusammenfaßte. Rufin, Jean-Christophe: Das Reich und die neuen Barbaren; Berlin, 1991. Noch tiefgreifender analysiert findet sich dieses Argument in Bezug auf die griechische Mythologie bei Duala M'bedy, Munasu: Xenologie - Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie; Freiburg, 1977. S. 33-61.

¹⁷ Hervorragend dazu Gronemeyer, Marianne: Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit; Darmstadt, 1993. S.54-72.

¹⁸ Gronemeyer, Marianne: Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit; Darmstadt, 1993. S.63.

Das *Zivilisierungs-* und *Entwicklungsdenken* der Moderne gewinnt seinen gewalttätigen Charakter nicht dadurch, daß es ein von Grund auf falsches oder verlogenes Herrschaftskonzept wäre. Viele der Annahmen, auf denen es fußt, sind durch die empirischen Befunde von Generationen aufrichtiger WissenschaftlerInnen belegt und im aufgeklärten Sinne „wahr“. Zugleich bewirkte die immer weiterreichende Entschlüsselung von Geheimnissen des Seins, ihre pornographische Sichtbar- und marktschreierische Verfügbarmachung keine humanistische *Zivilisierung*, sondern einen globalen Zustand, für den als empirisch belegt gilt, daß keine Zeit zuvor ein auch nur annäherndes Ausmaß an militärischen und zivil-industriellen Massenvernichtungen von Menschen angerichtet hat wie dieses Zeitalter der Aufklärung, der Vernunft, der Moderne, der *Zivilisierung*, der *Entwicklung*. Nie zuvor gab es eine vergleichbare Zerstörung von sozialen Bezugssystemen, eine derartige Schändung einer als Ressource mißverstandenen Natur, eine ähnliche Auslöschung von Wahlmöglichkeiten künftiger Generationen. Der ursächliche Schrecken dieses Zeitalters liegt in der Verbindung des universellen Wahrheitsanspruchs der Moderne mit der technischen Möglichkeit seiner Durchsetzung.

Dies ist der Punkt, vor dem Autoren wie Leopold Kohr, Günther Anders oder Ivan Illich noch im direkten Eindruck von Auschwitz und Hiroshima warnten. Doch nicht zu tun, was man tun kann, ist keine Tugend der Moderne. Deshalb wurden diese Autoren als Zivilisationspessimisten verrufen und die Macht machte weiterhin, was machbar war. Die Moderne hob die Verhältnismäßigkeit menschlicher Macht und Ohnmacht aus den Angeln:

„Beflügelt von einem geschichtemachenden Gemisch aus Optimismus und Aggressivität, hat sie die Herstellung einer Welt in Aussicht gestellt, in der es kommt, wie man denkt, weil man kann, was man will, und den Willen hat, zu lernen, was man noch nicht kann“¹⁹.

Der *Entwicklung* genannte Mythos der Moderne verlor dennoch seine sinnstiftende Wirkung, weil seine unheilvollen Konsequenzen an immer mehr Orten immer deutlicher sichtbar wurden. Es blieben inhaltsleere Institutionen und die Ruinen verflüsselter Heilsversprechungen. An die Stelle des Mythos trat der Postmythos, dessen Funktion nicht mehr in der Sinnstiftung, sondern in der Erinnerung an eben jenen Sinn lag. Wo der Sinn verloren ist, wird die Dynamik zum Selbstzweck. Im Zeichen des Postmythos wird also nicht mehr *entwickelt* und *gemacht*, um das globale Heil zu erreichen, sondern zum Selbstzweck der *Entwicklung* und des *Machens*- immer mehr, immer besser, immer schneller.²⁰ In der Entwicklungsdiskussion haben sich seit dem mehr als zehn Jahre zurückliegenden Aufruf von Gustavo Esteva,²¹ die *Entwicklung und Hilfe zu stoppen*, immer mehr Stimmen dem Protest gegen die Dynamik des Postmythos von der *Entwicklung* angeschlossen. Verunsicherung und Orientierungslosigkeit sind enorm, seit immer wahrscheinlicher wurde, daß der *homo creator* vor seinem Anspruch als denkender Lenker der Welt grauenhaft gescheitert wäre.

Für Gesellschaften in dieser anomischen Verfaßtheit - und Anomie bezieht sich hier sowohl auf die Macher als auch auf jene, welche die Macht erleiden - bietet die Philosophie der Postmoderne mit ihrer Hinwendung zur Pluralität zwar noch keine materielle Rettung, aber immerhin eine mögliche Perspektive. Wenn man die Gebirge von Verfügungswissen, welche in der Moderne angehäuft wurden, mit einer Erhebung von Orientierungswissen anreichert, so

¹⁹ Sloterdijk, Peter: Eurotaoismus; Zur Kritik der politischen Kinetik Frankfurt, 1989. S.22..

²⁰ Ausführlicher habe ich mich dazu geäußert in Dietrich, Wolfgang: Der Irrwisch des Polybios; in: ÖSFK Hg.: Interventionen? Politik der Einmischung in einer turbulenten Welt; Münster, 1995. S. 22-39.

²¹ Esteva, Gustavo: Fiesta - Jenseits von Entwicklung, Hilfe und Politik; Frankfurt, Wien 21995. S. 65-111. Im spanischen Original erschien dieser Aufsatz, der das Herzstück des Buches bildet, 1985 im unmittelbaren Eindruck des großen Erdbebens von Mexico.

muß man nicht alle Wahrheiten der Moderne verwerfen, als falsch oder obsolet erklären, um den gleichzeitigen, nicht kompatiblen und dennoch konfliktfreien Bestand anderer Wahrheiten samt ihren Geheimnissen daneben respektieren zu können.

Diese Behauptung ist kühn. Und dennoch erscheint mir die Abkehr vom Anspruch auf einen Königsweg der *Entwicklung* und von einer individuell oder institutionell erhobenen Kompetenz zur Konfliktlösung als folgerichtige Reaktion auf den zeitgenössischen Befund über den Zustand unseres Planeten. Da ich diese Behauptung im Rahmen einer Veranstaltung erhebe, in der es zentral um den *Frieden* in unserer Zeit und um entsprechende Verhaltensweisen geht, möchte ich das im Folgenden mit einem Plädoyer für das Verständnis von *Frieden* als Pluralwort erläutern.

2. Abschied von dem einen Frieden

Ehre sei Gott in der Höhe und Friede den Menschen auf Erden, die guten Willens sind.

Den meisten von uns ist dieser liturgische Satz seit frühester Kindheit vertraut. Er hat unser Friedensverständnis von Grund auf konditioniert und wurde dennoch nur von wenigen genauer nach seiner Bedeutung hinterfragt. Im Kontext unserer Fragestellung interessiert exakt das: Um welchen Frieden handelt es sich? Offensichtlich geht es dabei nicht um einen Frieden aller, denn er gilt ja nur jenen Menschen auf Erden, die guten Willens sind. Das provoziert die Frage nach jenen Menschen, die nicht guten Willens sind, und darüber hinaus wird im Zusammenhang mit einem derart elementaren Wert wie Frieden nicht ganz unerheblich sein, wer darüber entscheidet, welche Menschen auf Erden guten und welche schlechten Willens wären. Der Friede wird von den Menschen auf Erden also nicht selbst gelebt, er wird ihnen, und zwar denjenigen unter ihnen, die guten Willens sind, gegeben, woraus folgt, daß die Beurteilung dieses Willens nur in der Hand des Friedensgebers, also jenes Gottes in der Höhe, liegen könne.²²

Die aufgeklärte Sozialwissenschaft tut sich mit einem derart selbstreferenziellen Konstrukt, und natürlich mit jenem Gott als Friedensspender, schwer. Aus ihrer Sicht kann es wohl nur so interpretiert werden, daß der Friede den Menschen gelte, die sich zu jener Gemeinschaft zählen, die auf ebendiesen Gott rekurriert. Wer das nicht tut, fällt aus der Friedensordnung dieser Gemeinschaft und setzt sich damit gegebenenfalls einem ungewissen Schicksal aus.

Ein solcher Friedensbegriff kann realistisch gesehen nicht universell sein, weil er ja von der Ausschließung all jener sozialen Wirklichkeiten lebt, die nicht „guten Willens“ sind. Zugleich erhebt er in der Weise einen universalistischen Anspruch, als der „gute Wille“ auf einen Moralkodex abzielt, der überall auf Erden gelten soll. Die Diskrepanz zwischen diesem moralischen Anspruch und der sozialen Wirklichkeit erzeugt eine äußerst unfriedliche Spannung, die sich unter anderem in Missionierungsobsessionen ausdrückt. In ihrer aufgeklärt-sekularisierten Version kehren diese Vorstellungen im Entwicklungsparadigma wieder: *Ehre sei Fortschritt in der Technik und Friede den Menschen auf Erden, die bereit zur Entwicklung sind.*

²² Diese Vorstellung drückt sich auch in verschiedenen liturgischen Formeln aus, wie etwa „Der Friede des Herrn sei allezeit mit Euch“ oder „Gehet hin in Frieden“, durch welche der Priester der Gemeinde den Frieden Gottes erbittet oder vermittelt.

Bibelkenner werden an dieser Stelle längst protestiert haben. Das obige Zitat findet sich überhaupt nicht in der Bibel. Moderne Übersetzungen geben Lukas 2.14. in deutscher Sprache auf folgende Art wieder: *Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden bei den Menschen seines Wohlgefallens.*²³ In dieser Version wird immerhin denkbar, Gottes Wohlgefallen gelte allen Menschen, allerdings läßt sich das im obigen Sinne auch so verstehen, daß der Friede nur bei jenen Menschen sei, die Gottes Wohlgefallens fänden, bei den anderen nicht. In Luthers viel älterer Übersetzung gibt es da keine Zweifel: „...und den Menschen ein Wohlgefallen“. Also allen und ohne Ausnahme! Vergleicht man Luthers Übersetzung mit dem Friedensbegriff, der in den Briefen des Apostel Paulus an die Epheser 2.11-22²⁴ zum Ausdruck kommt, so zeigt sich, daß die Bibel ursprünglich nicht auf einen Ausschluß der anderen abzielte, sondern auf eine respektvolle Versöhnlichkeit. Erst die Übersetzungen und Interpretationen seit dem neunzehnten Jahrhundert nehmen den aufklärerischen und respektlosen Gedanken von dem einen und ewigen Frieden in ihre Sprache auf und transportieren somit eine Vorstellung, die schwer noch als biblisch bezeichnet werden kann.

Ähnliches erlebt, wer sich dem Friedensbegriff am etymologischen Weg in der deutschen Sprache nähert. Friede bedeutete deutschen Sprachen ursprünglich *das Behandeln der anderen wie die Mitglieder der eigenen Sippe.*²⁵ In einem solchen Verständnis schwingt die Einsicht mit, daß der Respekt vor der Andersartigkeit der anderen den eigenen Grundeinsatz zum Frieden darstellen muß. Obwohl die Anderen behandelt werden wie die Mitglieder der eigenen Sippe, wird weder intendiert, sie den eigenen Standards anzupassen, noch werden sie nur als Unterlegene in einem aus ihrer Sicht fremdbestimmten System toleriert. Respekt an der Stelle von Toleranz oder Anpassung ist in dieser Logik also ein konstituierendes Element von *Frieden*. Umgekehrt sind Toleranz und Anpassung bereits der erste Schritt in den offenen Konflikt.

Es ist kein Zufall, daß die Verkümmerng auch dieses Friedensbegriffs in europäischen Sprachen mit der industriellen Revolution, also mit der Ausprägung des Primats der Ökonomie über Politik und Kultur,²⁶ mit der Aufklärung, also mit der Moderne einhergeht und nach einem „langen bürgerlichen Jahrhundert“ eine eigene Disziplin zur systematischen Erforschung des Wesens von Frieden ins Leben gerufen werden mußte. Das Übereinkommen vom 30.5.1919, in dem die britische und die US-Delegation bei der Pariser Friedenskonferenz beschlossen, wissenschaftliche Institutionen zur Erforschung der Internationalen Beziehungen ins Leben zu rufen, begründet sich im Trauma des Ersten Weltkriegs und in der schockierenden Erkenntnis, daß jenes lange bürgerliche Jahrhundert nicht ein System des ewigen Friedens hervorgebracht hat, sondern eine Eskalation von Gewalt und Vernichtung, wie sie die Menschheitsgeschichte bis dahin nicht gekannt hatte.

Die Erkenntnis, daß der *Eine Friede* des bürgerlichen Zeitalters keine gestalt- und steuerbare Friedensordnung hervorgebracht hatte, verlangte in der aufgeklärten Logik nach der Gründung von Instituten zur Erforschung des Wesens der vorgestellten Weltgesellschaft und ihrer internen Beziehungen. So entstanden noch 1920 das *Royal Institute for International*

²³ Ich verwende die Übersetzungsversion der Deutschen Bibelgesellschaft in ihrer Ausgabe von Stuttgart, 1985.

²⁴ ...jetzt aber in Christus Jesus seid ihr, die ihre einst Ferne wart, Nahe geworden durch das Blut Christi. Denn er ist unser Friede, der aus beiden eines gemacht hat und den Zaun abgebrochen hat, der dazwischen war, nämlich die Feindschaft ... So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen....

²⁵ Kluge, Friedrich Hg.: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache; Berlin, New York, 1989. S. 232

²⁶ Polanyi, Karl: *The Great Transformation*; Frankfurt, 1978. S.224 und S. 243 im deutlichen Widerspruch zu Menzel, Ulrich: *Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der großen Theorien*; Frankfurt, 1992. Der meint auf Seite 217: „Wirtschaftliche Motive waren zwar selbstverständlich vorhanden, spielten aber immer nur eine untergeordnete Rolle“.

Affairs, der *US-Council of Foreign Relations*, später die *Deutsche Hochschule für Politik* in Berlin und das *Institut Universitaire des Hautes Etudes Internationales* in Genf. Diese und viele nachfolgende Institute mußten freilich noch über Jahrzehnte und einen weiteren Weltkrieg hinweg forschen, ehe im Kreis ihrer Experten ausgesprochen werden durfte, 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 somit schon Denkgewalt an sich wäre, schlicht weil es diesem Denken an Respekt vor der Andersartigkeit der anderen und ihren Geheimnissen fehle. Wie soll die anderen behandeln wie die Mitglieder der eigenen Sippe, wer seinerseits schon die Differenz der Sippen zernationalisiert und zeruniversalisiert hat und andererseits immer noch das Andere als Synonym für ein Mängelwesen betrachtet.

Tatsächlich steht die europäische Friedensforschung damit an einem ent-täuschenden und somit postmodernen Punkt. Sie muß einbekennen, daß gerade der Krieg dazu tendiert, „*die Kulturen einander anzugleichen, während der Friede jener Zustand ist, in dem jede Kultur auf ihre eigene, unvergleichliche Weise blüht.*“²⁷ Die Suche nach dem *Einen Frieden* wird als Teil eines größeren, universalistischen Denkkonzepts erkannt, das in seiner Gesamtheit auf respektlosen und damit friedlosen Grundannahmen beruht, sodaß die aus diesem Denken abgeleiteten Handlungsanweisungen und Realpolitiken zumindest einmal den Keim und die Möglichkeiten immer neuer Gewalt in sich tragen.

Zumindest für die deutschsprachige Friedensforschung bietet daher der Rückgriff auf ein vormodernes und stets *moralisches Friedensverständnis* mit seiner Offenheit für Differenz und Respekt eine interessante Perspektive, eine anregende Denkhilfe, sofern diese Anregung nicht gleich wieder im modernen Sinn als Plädoyer für eine vormoderne Realpolitik mißverstanden wird. Der Wert einer solchen Vorstellung wird einsichtig, wenn man sich mit anderen, außereuropäischen Friedensbegriffen befaßt. Dazu einige Beispiele:

Sucht man in afrikanischen Überlieferungsformen nach einem nicht-islamischen Grundbegriff, der ins Deutsche als *Frieden* übersetzbar wäre, so stößt man dabei auf viele Vokabel, aber stets auf *energetische* Interpretationen, die auf die Harmonie von Gesellschaft, Natur und Kosmos abzielen. Diese Harmonie wird je nach örtlicher und zeitlicher Vorgabe unterschiedlich erreicht. Sie ist für persönliche Gesundheit ebenso verantwortlich wie für das Befinden der Familie und der Gemeinschaft, für das Gedeihen der Pflanzen wie für die Fruchtbarkeit des Viehs. Kosmos, Natur und Gesellschaft werden in einem unauflösbaren Wechselverhältnis gesehen, dessen gelungene Balance als *Frieden* empfunden wird. Um diesem Friedensverständnis einen Namen geben zu können, schlage ich dafür den im Kongobecken und im Gebiet der großen Seen verbreiteten Begriff *Kindoki* vor.²⁸ *Kindoki* meint etwas grundlegend anderes, nicht nur als die mit ihm nicht kompatiblen Kategorien des Neorealismus oder Institutionalismus, sondern auch als der moderne Friedensbegriff. Dieser verleitet oft zur Wahrnehmung von Anomie und Chaos, wo bei näherer Betrachtung zumindest auch ein gutes Maß an vernakulären Organisationsformen und ein beachtliches Quantum sozialer Schöpfungskraft und Improvisationskunst vorhanden ist.

²⁷ Illich, Ivan: Vom Recht auf Gemeinheit; Reinbek, 1982. S. 116.

²⁸ Siehe dazu Friedli, Richard: Die Kindoki sind gestört; in: Friedensbericht 1995; Chur/Zürich, 1995. S.273-287.

Auch die javanische Ethik basiert auf der Annahme, daß der höchste Wert, den die Menschen in all ihren Beziehungen respektieren sollten, die *Harmonie* sei. Dies gilt für die Beziehungen zur Natur, zu anderen Menschen und zur Übernatur. In der javanischen Ethik stellt der Kosmos in all seinen Dimensionen ein geordnetes Ganzes dar. *Harmonie* herrscht, wenn sich jedes Element auf dem ihm zugehörigen Platz befindet. *Harmonie* wird hier zum Synonym für *Frieden - damai* auf *Bahasa Indonesia*, der offiziellen Landessprache Indonesiens, und im fast identischen *Bahasa Malaysia*, der Landessprache Malaysias. Störungen der *Harmonie*, also Unfrieden, äußern sich in Unruhe, Aufregung, Gefahr, in Unfällen, Krankheit, Schicksalsschlägen, Kriegen, Katastrophen und sonstigem Unglück. Es liegt demnach im Interesse aller, daß die grundlegende *Harmonie* als umfassender *Frieden* gewahrt bleibt - oder wiederhergestellt wird, sobald sie sich gestört zeigt. „*Suche Deinen Ort und handle danach*“, lautet denn eine javanische Weisheit, die den zentralen Inhalt dieser Weltsicht zusammenfaßt.²⁹

Daraus folgt das grundlegende Gebot javanischer Ethik, sich stets so zu verhalten, daß die *Harmonie* in der Natur, in der Gesellschaft und in der Beziehung zur Übernatur gewahrt bleibe. Wenn es das Ziel menschlichen Handelns sei, seinen Ort im Kosmos zu finden, so geschieht dies über die Beachtung von Tradition, Respekt vor dem und den anderen, weiters durch konsensuale Konflikttransformation und Selbstbescheidung (Verzicht auf Einzelinteressen und im Regelfall auch Einzelinitiativen). Aus diesen Geboten folgt, daß Weltveränderung als Selbstzweck in der javanischen Ethik kein sinnvolles Ziel für das Tun von Menschen darstellen kann, sondern daß die Verwurzelung im eigenen Ort oberstes Lebensziel sein muß.

Die javanische Weltanschauung ist demnach pragmatisch und in materieller Hinsicht tendenziell statisch: Es geht bei ihr nicht so sehr um eine Theorie über letzte Wahrheiten, um eine Vorstellung von dem, was diese Welt im Innersten zusammenhält, als vielmehr um die Deutung der eigenen Existenz. Sie dient vor allem als Hilfe, die verwirrenden Elemente der Erfahrungswelt in einem überschaubaren Rahmen zu verorten, damit man dem Unberechenbaren entrinnen und sich in seiner Existenz gesichert fühlen kann. Weltanschauung ist ein Werkzeug im Bemühen um das Gelingen des Lebens. Ihr Sinn mißt sich daran, wieweit sie hilft, einen Zustand der inneren Ruhe, Gelassenheit und Ausgeglichenheit zu finden, einen psychologischen Zustand, der sich in *harmonischen*, also *friedlichen* Beziehungen zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft, ihrer Umwelt und dem Kosmos ausdrückt. Veränderung kann in dieses Weltbild jederzeit aufgenommen werden, wenn das Ziel der *Harmonie* danach verlangt, nie aber als Selbstzweck.

Unter dem Begriff *Utziläj K'aslen* findet sich dazu eine weitere Parallele in der Welt der Maya Zentralamerikas. *Utziläj k'aslen* ist der Ausdruck der Maya-Kakchikel für *Friede*. Er bezieht sich auf das geistige und materielle Wohlbefinden und umschreibt in der Weltsicht dieses Volkes das Eins-Sein von Gesellschaft, Natur und Universum. Die Wahrung dieser Einheit erfordert den Respekt jedes Menschen vor jedem anderen, vor der Gemeinschaft und vor der Mitwelt. Diese Mitwelt objektivieren und funktionalisieren die Maya nicht zu einer Umwelt im Dienste des Menschen, sondern sie begreifen sich selbst und alles materiell und spirituell Seiende als schöpferische Elemente des Ganzen. Wo dieser Respekt - vor Individuen, Gemeinschaft, Natur oder Universum - fehlt, geht in der Kosmvision der Maya

²⁹ Magnis-Suseno, Franz von: Neue Schwingen für Garuda - Indonesien zwischen Tradition und Moderne; München, 1989. S.61ff.

der Gleichklang der Elemente verloren, *Utziläj k'aslen* wird gestört, und es ergibt sich ein wie auch immer gearteter Zustand des Unfriedens.³⁰

Nach dem Hinweis auf diese doch nicht ganz unwesentliche Parallele im durchwegs *energetischen* Verständnis von *Frieden* in äußerst unterschiedlichen Kulturen und Weltregionen sollte diese Kurzbeschreibung ausreichen, um einsichtig zu machen, daß eine derart geprägte Ethik wohl in einem hohen Maß in der Lage ist, Neuerungen und fremde Einflüsse zu absorbieren, daß sie aber in Disharmonie, Unfrieden, Abwehr und womöglich sogar panische Gewalttätigkeit gerät, sobald sich diese Neuerungen gegen die grundsätzlich der *Harmonie* am konkreten Ort verpflichtete Lebensweise wenden. Historische und aktuelle Beispiele dazu gibt es aus Java und Malaya ebenso wie aus Zentralamerika und Afrika.

In all diesen *energetisch* ausgerichteten Weltbildern finden sich Mechanismen der Aneignung von Elementen fremder Kulturen, mit denen sie in Berührung kommen. Die historische Erfahrung zeigt, daß solche Begegnungen unter der Voraussetzung der Aneignung im Regelfall zur Stärkung der jeweiligen Kultur geführt hat. Nach dem oftmals auch äußerst gewalttätigen Aufeinanderprallen und der Abklärung der Machtfrage zwischen dem Heimischen und dem Fremden erwiesen sich derartige Kulturen als tendenziell friedensfähiger als solche, die auf absoluten (monotheistischen) Wahrheiten und moralischen Weltbildern aufbauten, weil die Aneignung des Fremden - auch nach einem gewonnenen Krieg - in erster Linie den Respekt vor ihm und seinen Eigenheiten voraussetzt, und andererseits das *energetische* Friedensverständnis per definitionem nach einer möglichst raschen Wiederherstellung der Harmonie verlangt. Ich stimme vorerst also Johan Galtung³¹ zu, wenn er etwa fernöstliche Weltbilder als tendenziell friedensfähiger einstuft denn abendländische.

Nun stellt sich die Frage, ob für Gesellschaften, die auf einem energetisch orientierten Friedensbild aufbauen, auch im Falle der Moderne das Prinzip der Aneignung (*co-option*, *apropiación*) eine aussichtsreiche Strategie zur Verteidigung und Stärkung des Selbst sein kann. Denn die moderne, „westliche“ Technik ist nicht einfach ein Ding, ein Werkzeug an sich. Der Begriff bezieht sich nämlich nicht auf die Funktionsweise oder den Verwendungszweck eines Produkts, die „moderne Technik“ steht vielmehr in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Art ihres Entstehens. Sie benötigt gerade die Entfremdung des Menschen von seinem Ort und seine Umwandlung in Arbeitskraft. Sie benötigt die, wie wir heute wissen, ganz und gar nicht *harmonische* Inwertsetzung des Bodens und der konkreten Lebenswelten für die Produktion in einem abstrakten, unpersönlichen, globalen Raum. Sie benötigt im Sinne *energetisch* orientierter Ethik also per definitionem *Unfrieden*.

Die „moderne Technik“ steht in direktem Zusammenhang mit einer Gesellschaft, in der das Wirtschaftliche das Primat über das Politische und das Kulturelle gewonnen hat. Innovation, Veränderung, Wachstum, Aktion wird hier zu einem kompetitiven Selbstzweck, der nicht nach der *Harmonie* konkreter Lebenswelten fragt. Eigeninitiative gilt als Tugend, Konfliktvermeidung weicht dem Wettbewerb, die Einstimmigkeit rangiert hinter ökonomischer Rationalität, der Selbstbescheidung stehen Unternehmergeist und Arbeitsethik

³⁰ Ausführlich geäußert habe ich mich dazu in Dietrich, Wolfgang: *Utziläj k'aslen* - Zur Unvereinbarkeit von Staat, Militär und ziviler Gesellschaft in Guatemala; in: Birk, Fridolin Hg.: *Guatemala - Ende ohne Aufbruch oder Aufbruch ohne Ende?* Frankfurt, 1995.

³¹ Galtung, Johan: *Zivilisierung der Internationalen Beziehungen?* in ÖSFK Hg.: *Interventionen? Politik der Einmischung in einer turbulenten Welt*; (=Dialog 29); Münster, 1996. S. 18.

als Motoren des Systems gegenüber, und zuguterletzt weicht der Respekt vor den anderen der Respektlosigkeit eines Entwicklungsdenkens, in dem die *Entwickelten* den *Untereentwickelten* auch noch Almosen zukommen lassen oder „Hilfe zur Selbsthilfe“ gewähren.

Es mag also zutreffen, daß an einem *energetischen* Weltbild orientierte Gesellschaften von ihrer offenen Anlage her eine hohe Bereitschaft zur Aufnahme „moderner Technik“ mitbringen. Doch wenn dem so ist, so nehmen sie damit stets einen für sie selbst todbringenden Gast bei sich auf.³² „Moderne Technik“ erlaubt keine Synkretismen wie der Hinduismus, Buddhismus, Islam oder auch das voraufklärerische Christentum. Sie löst die konkreten Orte in globale Räume auf. Von daher wird jede Gemeinschaft, die sich ihrem Weltbild unterwirft, ihrer Zugehörigkeit entkleidet. Die Frage eines Mittelweges stellt sich nicht. Wer die „moderne Technik“ als Produktionsweise aufnimmt, degradiert die *energetisch* orientierte Ethik zu jenem traditionalistischen Reflex, den der *homo oeconomicus* für seine bloße Existenzfähigkeit immer benötigt.

Aus dem bis hierher Gesagten ergibt sich eine sensible Frage: Wenn es zutrifft, daß das Primat des Ökonomischen über das Politische und Kulturelle, die per definitionem gewalttätige Herrschaft des kapitalistischen Weltsystems also, Gemeinschaften, die traditionell auf der Basis eines *energetischen Friedensbegriffes* organisiert sind, ebenso penetriert wie *westliche* Gesellschaften, die auf der Basis einer christlichen Ethik und somit einer *moralischen Friedensvorstellung* fußen, gibt es dann einen Unterschied der Widerstandsformen gegen jenes System, wenn diese sich aus dem *energetischen* oder dem *moralischen Friedensbegriff* ableiten? Die westliche Friedensforschung neigt dazu, die „östliche Ethik“ zu idealisieren und dem *energetischen Friedensbegriff* größere Widerstandskraft gegen die strukturelle Gewalt zuzuschreiben.³³ Wenngleich ich nicht bestreiten kann, daß das kapitalistische Weltsystem im christlich-abendländischen Denken und der aufklärerischen Säkularisierung seines universalistischen Wahrheitsanspruchs seinen Ausgang genommen hat, frage ich mich, ob nicht hinsichtlich des Widerstandes gegen einen überhitzten Kapitalismus vielleicht dennoch ein *moralisch* begründeter *Friedensbegriff* tragfähiger sein könnte als der *energetische*.

Möglicherweise zeitigt nämlich der einmal erfolgte Bruch von *damai*, *kindoki* oder *utzilāj k'aslen* und die definitive Aussichtslosigkeit einer Rückkehr zum *harmonischen* Gleichgewicht gruppenpsychologisch schwerere Konsequenzen als die Verletzung eines *moralischen Friedensbegriffs*. Vielleicht ermuntert gerade das *moralische* Weltbild zu einem individualistischen Widerstand an der Basis, zum Kampf gegen Windmühlen, zum politischen Freibeutertum, wie es von so vielen *Grassroots*- und Bürgerbewegungen betrieben wird, während die definitive Zerstörung eines *energetischen Friedensbildes* nur Anomie hinterläßt, weil aus dieser Sicht Widerstand nach dem Überschreiten der kritischen Größe keinen Sinn mehr ergibt? Leopold Kohr bezeichnete denn auch den Krieg als eine Folgeerscheinung des Überschreitens der kritischen Größe, unabhängig von der Ideologie, Religion, Führung, Kultur und Wirtschaftsweise des Sozialgebildes, welche diese kritische Größe erreicht.³⁴ Jenseits dieses kritischen Punktes hilft demnach auch die potentielle

³² Unter vielen anderen ist das einschlägige Lamento von Jeffrey Parker über die asiatische Jugend in Asia Times vom 19.2.1997 ein deutlicher Indikator dafür, mit welcher Gewalt und mit welchem Tempo der Modernisierungsprozeß über asiatische Gesellschaften hereinbricht.

³³ Exemplarisch dazu Galtung, Johan: Zivilisierung der Internationalen Beziehungen? in ÖSFK Hg.: Interventionen? Politik der Einmischung in einer turbulenten Welt; (=Dialog 29); Münster, 1996. S. 18.

³⁴ Kohr, Leopold: Small is beautiful. Ausgewählte Schriften aus dem Gesamtwerk; Wien, 1995. S.103-115. Als kritische Größe definiert er jene Gesellschaftsgröße, bei der Probleme weniger durch irgendwelche organisatorische oder menschliche Unzulänglichkeiten als durch Proportionen verursacht werden. Im zwischenstaatlichen Bereich wäre die kritische Größe somit

Friedensfähigkeit *energetisch* geprägter Kosmvisionen nicht mehr. Vielleicht taugt unter diesen Bedingungen ein auf dem *moralischen Friedensbegriff* begründeter Widerstand zumindest einmal besser als Bremsklotz für einen überhitzten Kapitalismus.

Erinnern wir uns, daß Leopold Kohr und Karl Polanyi³⁵ meinten, daß das Tempo einer gesellschaftlichen Veränderung oft entscheidender wäre als die Art dieser Veränderung. Ein bremsender Widerstand kann also einen enormen Wert für die betroffenen Gesellschaften darstellen, weil er ihnen die Möglichkeit gibt, ihr Orientierungswissen an das Verfügungswissen anzupassen. Sollte der *moralisch* begründete Widerstand gegen einen überhitzten Kapitalismus also tatsächlich zumindest eine Bremswirkung haben, so wäre er als Widerstandsform wohl tauglicher und nützlicher als der *energetisch* begründete *Friedensbegriff*, der, einmal überwunden, diese Widerstandskraft offensichtlich nicht aufbringt. Daraus würde sich wohl auch ableiten, wieso die Kombination von „westlicher Technik“ mit „östlicher Ethik“ eine hemmungslos wachstumsbeschleunigende Wirkung aufweist, während die „westliche Ethik“ der „westlichen Technik“ Schranken auferlegt, die sich heute sinnbildlich in den niedrigeren Wachstumsraten der entsprechenden Nationalökonomien ausdrücken.

Gestärkt wird diese Vermutung durch ein Argument, das bei einer europäischen Leserschaft wahrscheinlich auf wenig Gegenliebe stößt. Der *moralische Friedensbegriff* ist kein Monopol des Abendlandes, des Christentums oder gar der Aufklärung. Auch das arabische Wort *Salam* umschreibt einen *moralisch* verstandenen *Frieden*. Die Weisung des Koran ist jedenfalls eine *moralische* und nur möglicherweise eine juristische.³⁶ Auch wenn es aufgeklärten Europäern nicht sympathisch sein mag, so ist doch evident, daß in der letzten Dekade dieses Jahrtausends der Islam das stärkste Fundament eines außersystemischen Widerstandes gegen das kapitalistische Weltsystem darstellt, stärker als die christlich orientierten oder wenigstens inspirierten Basisbewegungen, die in den achtziger Jahren vor allem in Lateinamerika ihre Blüte hatten.

Der universelle Heils- und Wahrheitsanspruch, wie ihn die großen Religionen aus dem Mittelmeerraum stellen, mag also aufgrund seiner Ausschließlichkeit und seinem Hang zu Fundamentalismus und Purismus tendenziell weniger *friedensfähig* sein als Kosmvisionen, die auf einem *energetischen Friedensbild* fußen. Dafür könnte, wie gesagt, dieser *moralische Friedensbegriff*, der diese Lehren leitet, ebenso tendenziell widerstandsfähiger sein, wenn die betroffenen Gesellschaften es mit einer derart absorbierenden Kraft zu tun bekommen, wie sie das kapitalistische Weltsystem darstellt. Aus seiner Widerstandskraft gegen das gewalttätige Weltsystem des Kapitalismus kann ein solcher Friedensbegriff zumindest zeitweise eine bedeutende Funktion und Legitimation beziehen.

Aufgrund ihrer universellen und monotheistischen Ausrichtung wird eine solche Widerstandsform aber ihrerseits immer dazu neigen, im Falle ihres Erfolges neue Universalismen und damit neuen Unfrieden zu erzeugen. Umgekehrt wird das *energetische* Weltbild im Angesicht der universellen Gewalt des kapitalistischen Weltsystems für sich

dann erreicht, wenn eine Staatsführung Grund zur Annahme findet, daß ihre Macht größer geworden ist als jede mögliche gegnerische. Im innergesellschaftlichen liegt diese Größe schon da, wo die Menschenmenge so groß wird, daß ihre inneren Ordnungsfaktoren (Moral, Gesetze, Polizei...) nicht mehr in der Lage sind, das gruppenkonforme Verhalten aller sicherzustellen. (Seite 111)

³⁵ Polanyi, Karl: *The Great Transformation*; Frankfurt, 1978. und Kohr, Leopold: *Small is beautiful. Ausgewählte Schriften* aus dem Gesamtwerk; Wien, 1995. S.19-32.

³⁶ Talbi, Mohamed: *Religionsfreiheit - Recht oder Berufung des Menschen?* In: Schwartländer, Johannes Hg.: *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*; Mainz, 1993.

alleine nicht mehr aus einer anomischen Befindlichkeit finden, weil das erwartete Zurückpendeln in eine annähernd statische Harmonie jenseits der kritischen Größe des Wachstums, zu der Kapitalismus aufgrund seines expandierenden und beschleunigenden Charakters immer und überall führen muß, nicht mehr möglich ist. Daraus folgt, daß die Antwort auf die strukturelle Gewalt der Moderne sowohl im Sinne postmodernen Denkens als auch in Anbetracht der realpolitischen Lage nur die Forderung nach einem pluralistischen, differenten und dabei auch inkompatiblen Friedensbild sein kann. *Die Postmoderne verlangt nach vielen Frieden.*

Und hier schließt sich der Kreis zu Leopold Kohr, der meinte, daß Probleme und Konflikte, die auf übermäßige soziale Größe zurückzuführen seien, nicht mit der Hilfe der modernen Methode der Gleichschaltung und Vereinheitlichung zu lösen wären, die durch ihre vergrößernde Wirkung auf den sozialen Umfang diese Konflikte nur noch erschweren, sondern durch die Aufteilung kritischer in subkritische oder optimal dimensionierte Gesellschaften, in denen allein die Konflikte wieder auf jenes Maß zurückgeführt werden können, bei dem gewöhnliche Sterbliche sie mit den begrenzten Mitteln, die dem Menschen nun einmal zur Verfügung stehen, zu bewältigen vermögen.³⁷

Ob die Reaktion konkreter Gemeinschaften gegen die Bedrohungen ihrer Lebenswelten durch diesen Kapitalismus nun auch tatsächlich in einem richtigen Verhältnis zu ihren Bedürfnissen steht, ob *moralische* oder *energetische* Begründungen zu einem als solchen auch wahrgenommenen *Frieden* führen, wird daher nur von Fall zu Fall und in konkreten Situationen zu beantworten sein. Eine mathematische Formel gibt es dafür mit Sicherheit nicht. Wir bleiben auf die Einsicht reduziert, daß eben jener Kapitalismus die Grenzen konkreter Verhältnismäßigkeiten aufgebrochen hat.

Wenn es also zutrifft, daß wir in einer Zeit leben, in der wir über die Leitbilder und Werte der Vergangenheit ent-täuscht sind, ohne sie durch überzeugende neue ersetzen zu können, so gelangen wir zwangsläufig zu jenen Überlegungen zurück, die Leopold Kohr andachte. Sein Postulat der Kleinheit ist unausweichlich auch ein Plädoyer für die Vielfalt und für das Konkrete. Diese Position bezog er nicht aus provinzieller Starrsinnigkeit oder Schrebergarten-Romantik sondern aus seinen Überlegungen zur *Verhältnismäßigkeit*. Kohr liebte das doppelsinnige Wort „gewiß“, das für ihn mehr als ein Stilmittel war. Ivan Illich³⁸ ortet in diesem Wort die zentrale Botschaft der Kohr'schen Sozialmorphologie. Wer verlangt, daß die Dinge in einer „gewissen Verhältnismäßigkeit“ zueinander stehen sollen, denkt den *Frieden* zumindest ähnlich wie jene *energetischen* Bilder, die wir oben angesprochen haben, nähert sich diesem Bild aber auf *moralische* Weise an. Wenn die Kompetenz für den *Frieden* damit an viele konkrete Orte gebunden und an der *Verhältnismäßigkeit* überschaubarer gemeinschaftlicher Größen zueinander gemessen wird, so folgt aus den stets unterschiedlichen Ausgangsbedingungen, daß in und zwischen diesen Orten und Gemeinschaften eine abweichende und zumeist wohl auch unvereinbare Vielzahl von Friedensbegriffen bestehen bleibt. Die Abweichungen mögen dabei manchmal geringfügig, manchmal aber auch so groß sein, daß schon das bloße Verständnis des einen für den anderen nicht möglich erscheinen wird. An dieser Stelle schließt sich der Kreis: *Frieden*, definiert aus der postmodernen Sicht eines abendländischen Menschen, kann in Anbetracht der

³⁷ Kohr, Leopold: *Small is beautiful*. Ausgewählte Schriften aus dem Gesamtwerk; Wien, 1995. S.112.

³⁸ Illich, Ivan: Leopold Kohr als Initiator der Sozialmorphologie; in: Kohr, Leopold: *Die Überentwickelten Nationen*, Salzburg, 1983. S. 224. Illich bezeichnet Sozialmorphologie in diesem Text als jene Forschung, die nach den subjektiven Grenzen sucht, innerhalb derer die Anwendung objektiv-wissenschaftlicher Maßstäbe zu sinnvollen Einsichten, zu würdigen Entscheidungen und zu schöner Gestaltung führen kann.

universalistischen Pervertierung seiner bloßen Vorstellung, welche die Moderne mit sich gebracht hat, nur bedeuten, daß man *die anderen behandelt wie die Mitglieder der eigenen Sippe*, ohne auf das pornographische Gebot der Lüftung aller Geheimnisse der *fremden Frieden* zu bestehen. Die restlose Aufklärung und Festschreibung unseres eigenen Friedensverständnisses und seine endlose Simulation in fremden Wirklichkeiten kann von anderen niemals als Friedensprojekt ernst genommen werden.³⁹ Frieden kann man weder produzieren noch exportieren. Ohne Bezug zum konkreten Ort wird er nie sozialmächtig und somit immer eine in den Köpfen der Friedensforscher vorgestellte Abstraktion sein.⁴⁰

Daraus folgt, daß die einen den anderen ihre spezifischen Formen des *Friedens* und des Widerstandes gegen das kapitalistische Weltsystem lassen müssen, daß bereits die Vorstellung von dem *Einen (ewigen) Frieden* auf der *Einen Welt*, wie sie in allen zentralen Dokumenten der modernen Weltpolitik festgeschrieben ist, zumindest pure Denkgewalt gegenüber all jenen darstellt, die diese Vorstellung nicht teilen können, weil sie buchstäblich eine Vorstellung ist - vor den Menschen gestellt, um zu verbergen, daß schon dieser eine nicht gleich ist. Es folgt daraus, daß diese Welt mehr als nur *Einen Frieden* benötigt, damit konkrete Gesellschaften und Gemeinschaften sich organisieren können, daß *die Frieden* nicht erst dann kompatibel sind, wenn die einen die anderen verstehen, sondern dann, wenn alle ihren *eigenen Frieden* leben, also die anderen behandeln wie die Mitglieder der eigenen Sippe, und sie somit respektieren, auch wenn sie sie nicht verstehen.

Suchen wir denn unseren Ort und handeln wir danach! Sprechen wir über *die vielen Frieden!*

³⁹ Aus diesem Grund stimme ich auch nicht überein mit Menzel, Ulrich: Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der großen Theorie; Frankfurt, 1992, der auf Seite 222 die Legitimität von Interventionen behauptet, wenn „*ein parasitärer Staaten jegliche Ansätze von Entwicklungszusammenarbeit immer wieder zunichte macht bzw. seine Ineffizienz und Inkompetenz immer wieder unter Beweis stellt (?)*“. Menzels Argument stimmt auf geradezu erschreckende Art mit einem Zitat des amerikanischen Präsidenten Theodore Roosevelt überein, der am 6.12. 1904 in seiner Annual Message an den amerikanischen Kongreß meinte, daß „*die schwachen und chaotischen Regierungen und Völker im Süden die USA im Falle von flagrantem Fehlverhalten und Unvermögen im Interesse der Humanität dazu zwingen können, eine internationale Polizeigewalt auszuüben*“. Zitiert nach Niess, Frank: Der Koloß im Norden; Köln, 1984. S.341. Im Hinblick auf die Tatsache, daß das „Elend“, die Ineffizienz und die Mangelhaftigkeit der anderen seit 500 Jahren immer wieder als Begründung herangezogen wird, um eigene Expansionsprojekte zu legitimieren, und im Hinblick auf Menzels selbst erstellten Nachweis, daß in einer zunehmenden Zahl von Ländern für die Masse der Bevölkerung die Lebensbedingungen schlechter sind als zum Zeitpunkt ihrer Entkolonisierung (Seite 203), scheint mir heutzutage nicht eine Steigerung der Dynamik in der Aktion sondern eher Entschleunigung und grundsätzliches Umdenken angesagt.

⁴⁰ Illich, Ivan: Vom Recht auf Gemeinheit; Reinbek, 1982. S.117.