

Systemimmanent und relational: Johan Galtungs Gewalttheorie

»Nun hängt alles davon ab, wie man ›Gewalt‹ definiert. Dies ist eine überaus undankbare Aufgabe [...].«
(Galtung 1975: 8)

Entwickelt er seine frühe Gewaltkonzeption noch ausdrücklich in Auseinandersetzung mit einer marxistisch inspirierten Kritik an Kapitalismus und Imperialismus, so wendet Galtung sich von dieser Perspektive nach 1990 deutlich ab und intensiv der Sphäre des Kulturellen zu. In beiden Phasen misst Galtung der Dimension des Epistemischen einen wichtigen Stellenwert bei, doch mit der Veränderung seiner Perspektive gehen beträchtliche konzeptionelle Verschiebungen seiner Gewalttheorie einher. Im Zuge dessen werden seine Schriften immer kulturalistischer, eurozentrischer und universalistischer, wenngleich er ausdrücklich epistemologische Traditionen aus anderen Weltregionen, insbesondere Asien, als – allerdings weitgehend unzitert bleibende – Ressourcen heranzieht. Über Jahrzehnte hinweg konstruiert Galtung ein Universum, das mit nur wenigen Referenzen auf naheliegende Fachdebatten auskommt, aus denen er zugleich seine zentralen Konzepte entlehnt.²

Einen eurozentrischen Universalismus stellt er zwar stets in Abrede, wenn er im Sinne einer transdisziplinären Friedenswissenschaft die Berücksichtigung unterschiedlicher ›Zivilisationen‹ und deren Wissenstraditionen fordert und sich davon epistemische wie auch politische Diversität im globalen Maßstab verspricht. Zugleich hat er jedoch die Vision einer Symbiose vor Augen, in der alle Differenzen zugunsten eines friedlichen Miteinander gleichwertig nebeneinander existieren. Der eurozentrische Grundton seiner Argumentation tritt im Laufe von fünf Jahrzehnten immer stärker hervor, insbesondere in seinem Konzept der »Kosmologie« (Galtung 2014). In diesem Widerspruch zwischen Faktizität verheißender Plausibilität einerseits und dabei stets Zweifel hervorrufender Simplifizierung andererseits oszilliert in Galtungs Grundlegungen einer Gewalttheorie der Friedensforschung auch die Dimension des Epistemischen, der ich entlang seiner gewalttheoretischen Überlegungen nachgehe (Galtung 1969, 1971, 1975, 1990, 1997, 2007).³

2 Der substanzielle Einfluss etwa von Karl Marx, André Gunder Frank, Immanuel Wallerstein, Fernand Braudel, Frederic Jameson, Noam Chomsky, Claude Lévy-Strauss und vielen anderen ist unübersehbar und reicht bis hin zur meist unmarkierten Übernahme von deren Begriffen und Argumentationen.

3 Das englischsprachige Original, in dem strukturelle Gewalt verhandelt wird, ohne im Titel aufzuscheinen, erschien bereits 1969 als Aufsatz mit dem Titel *Violence, Peace and Peace Research* im von ihm mit gegründeten *Journal of Peace Research*. Die deutsche Übersetzung von 1975 in eine um weitere Texte ergänzte Buchform trägt den Begriff *Strukturelle Gewalt* als Haupt-

Eine mehrdimensionale Gewaltkonzeption bildet den zentralen Stützpfeiler von Galtungs Theoriegebäude. Vor allem der Begriff der strukturellen Gewalt hat in der Hochblüte seiner Rezeption in den 1970er und 1980er Jahren auf benachbarte sozialwissenschaftliche Disziplinen wie die Politikwissenschaft oder die Internationalen Beziehungen ausgestrahlt, konnte dort jedoch keinen nachhaltigen Paradigmenwechsel einleiten (Appeltshauser 2013). Seine seit den 1990er Jahren vertieften Überlegungen zu kultureller Gewalt wiederum sind dort anders angekommen als von Galtung intendiert. Auch wenn sich Galtung von Huntingtons Zivilisationsbegriff abgrenzt, erinnern viele seiner Überlegungen an dessen später erschienenen Buch *The Clash of Civilizations* (1996b), das im deutschen Sprachraum als *Kampf der Kulturen* (1996a) wirkmächtig rezipiert wurde.

Was seine Gewaltkonzeption für die einen so überzeugend macht, bietet Angriffsfläche für die anderen: die Zusammenführung von Akteur_innen, Struktur und Kultur, die er in einem, Komplexität reduzierenden und zugleich eindrücklichen, Modell visualisiert. Mit dem Begriff der kulturellen Gewalt komplettiert Galtung direkte und strukturelle Gewalt zu seinem weit über die Friedensforschung hinaus bekannten Gewaltdreieck, in dem jeweils ein Element die beiden anderen beeinflusst, mit hervorbringt oder rechtfertigt (Galtung 1990: 294, 2007: 17f.). Welche der drei Gewaltformen auch immer an der oberen Spitze des Dreiecks platziert ist, es erscheint plausibel, dass und wie diese in Bezug auf die beiden anderen Ecken des – von Galtung »teuflich« (2007: 348) genannten – Dreiecks wirken. Mit direkter, struktureller und schließlich kultureller Gewalt unterscheidet er »drei Super-Typen« (ebd.) von Gewalt, die im Kontext globaler Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse in einem beständigen Wechselspiel miteinander stünden.

Im Zuge seiner Auseinandersetzung mit kultureller Gewalt skizziert Galtung ein ebenfalls als Dreieck imaginiertes »Gewaltschichtenmodell« (Galtung 1990: 294, 2007: 349) einer horizontalen Sedimentierung von Gewalt, deren unterschiedliche Erscheinungsformen in unterschiedlichen Aggregatzuständen und Zeitdimensionen existierten. Im Gegensatz zum ersten Dreieck ist dieses nicht beliebig drehbar. An der Spitze einer gedachten Pyramide ereigne sich gut wahrnehmbar direkte, personale, physische Gewalt, die von einer massiven Dimension bereits deutlich weniger sichtbarer struktureller Gewalt gestützt werde (Galtung 1990: 294). Diese versteht der Autor als prozesshaft und weniger eruptiv als direkte Gewalt, aber immer noch als potenziell veränderbar. Sie wiederum ruht in diesem Bild auf einer trägen, breiten Tiefenschicht kultureller Gewalt, die Galtung als beinahe unveränderliche Permanenz bezeichnet, in der Veränderungen nur sehr langsam vonstat-

titel und rahmt insgesamt sechs Aufsätze. Der englische Aufsatz *Cultural Violence* erschien 1990 ebenfalls im *Journal of Peace Research*, die deutsche Übersetzung 1997 in der Aufsatzsammlung *Frieden mit friedlichen Mitteln*. Im Folgenden wird wechselseitig auf die deutschen und englischen Versionen der beiden Texte verwiesen.

ten gingen (ebd.). Aus dieser Tiefenschicht, der Basis der Pyramide, nährten sich die beiden anderen Schichten struktureller und direkter Gewalt, und diese Tiefenschicht sei es auch, die zu deren Normalisierung und Rechtfertigung diene (ebd.). Insbesondere dort ist die Dimension des Epistemischen bei Galtung zu finden, die er als Grundlage der beiden anderen Schichten des Modells versteht. Ihm zufolge könne man einen »Kausalzusammenhang feststellen, der sich von der kulturellen über die strukturelle hin zur direkten Gewalt erstreckt« (Galtung 2007: 349).

Wie sich das Epistemische in struktureller und kultureller Gewalt nach Galtung im Detail darstellt, untersuche ich im Folgenden. Ergänzt wird diese Suche durch eine kritische Diskussion seiner Ausführungen zu Kultur, Zivilisation und Kosmologie (1997, 2007, 2014), in denen Fragen rund um die Dimension des Epistemischen im Verhältnis zu Gewalt noch direkter zutage treten.

Wenn nicht ist, was sein könnte: strukturelle Gewalt

Als Galtung im Kontext Ende der 1960er Jahre den vor allem in einer marxistischen Tradition selbstverständlichen Begriff der strukturellen Gewalt aufgreift, um den für ihn noch zentraleren Begriff des Friedens neu zu definieren und beide für die Grundlegung einer transdisziplinären Friedenswissenschaft nutzbar zu machen (Galtung 1969, 1975), trifft diese zugespitzte Benennung gesellschaftlicher Ungleichheitsverhältnisse auf enthusiastische Zustimmung ebenso wie auf erbitterte Ablehnung (Imbusch 2017: 28). Während die einen strukturelle Gewalt als Werkzeug der Herrschaftskritik begeistert in ihr Repertoire aufnehmen und weiterentwickeln, wird das Konzept von anderen als nicht operationalisierbar, irrelevant und irreführend bezeichnet, zugleich aber auch als politisch gefährlich gebrandmarkt, weil es im Kontext sozialer und politischer Protestbewegungen potenziell Gewalt legitimierend sei.

Strukturelle Gewalt hat sich seitdem einerseits weit über akademische Zusammenhänge hinaus als plausible Bezeichnung für unterschiedliche Formen von Ungleichheits-, Macht- und Herrschaftsverhältnissen und deren Folgen etabliert. Andererseits stehen dem Konzept große Teile der sozialwissenschaftlichen Gewaltforschung, der Friedens- und Konfliktforschung und verwandte Disziplinen, die sich mit Gewalt im Kontext internationaler Politik beschäftigen, bis heute skeptisch bis feindselig gegenüber (ebd.). Als »wissenschaftlich unverdaute[s] Theorem« (Kinkelbur 2002: 70) bezeichnet ein einstiger Weggefährte des Autors den nunmehr fünfzig Jahre alten Kernbegriff der Friedensforschung, dessen simple Erwähnung immer noch intensive Debatten zu provozieren imstande ist. Das ist vor allem deshalb der Fall, weil er sich nicht auf ein analytisches Werkzeug der Gewaltforschung beschränken lässt, mit dem sich scheinbar neutrale und objektive Analysen klar definierbarer Gewaltphänomene erstellen lassen. Es handelt sich einst wie heute vielmehr um ein »kognitives Instrument« (Galtung

1975: 7) der Sozialkritik. So spricht etwa der deutsche Soziologe Peter Imbusch von der gesellschaftskritischen Kraft des Begriffs, der mehr mit Herrschafts- als mit Gewaltsoziologie zu tun habe (Imbusch 2017: 46).

Genau in diesem Sinne ist Galtungs Grundlegung einer Friedenswissenschaft angelegt, für die er einen mehrdimensionalen und vor allem weiten Gewaltbegriff als unabdingbar erachtet. Als kritischem Friedensforscher ist es ihm ein Anliegen, Phänomene direkter personaler Gewalt in einen größeren Kontext einzubetten. Durch eine nicht nur auf Ereignisse isolierte Analyse will er potenziell auch zu einer Reduktion dieser Phänomene sowie der sie umgebenden Verhältnisse sozialer Ungleichheit und Ungerechtigkeit beitragen.

Galtung löst den Gewaltbegriff von der konventionellen Fokussierung auf Tat und Täter_innen und weitet ihn aus der Perspektive potenzieller Opfer aus, indem er nicht mehr nur die Verletzung physischer Integrität als Gewalt bezeichnet, sondern auch psychische Schädigungen, Hunger, Armut oder eine strukturell bedingte geringe Lebenserwartung. Abwesenheit von direkter Gewalt ist für ihn keinesfalls gleichbedeutend mit Frieden. Vielmehr liege Gewalt bereits dann vor, »wenn Menschen so beeinflusst werden, da[ss] ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potenzielle Verwirklichung« (Galtung 1975: 9).

Ungerechtigkeit und Ungleichheit

Bereits in dieser frühen Definition struktureller Gewalt ist die Dimension des Wissens von impliziter Bedeutung, indem sie das Erleiden der oben genannten Schädigungen zum Ausgangspunkt macht und damit bislang unbeachtete Erfahrungen und ignoriertes Wissen der von sozialer Ungleichheit und Ungerechtigkeit Unterdrückten ins Zentrum rückt. Galtung definiert strukturelle Gewalt nicht nur als ein noch näher zu bestimmendes Phänomen, sondern zugleich als »die Ursache für den Unterschied zwischen dem Potenziellen und dem Aktuellen, zwischen dem, was hätte sein können, und dem, was ist« (ebd.). Strukturelle Gewalt ist Galtung zufolge »in das System eingebaut und äußert sich in ungleichen Machtverhältnissen und folglich in ungleichen Lebenschancen« (ebd.: 12).

Eine an diesem Verständnis orientierte Gewaltanalyse fragt nicht nur nach unmittelbar beobachtbaren Gewaltereignissen direkter, personaler und physischer Art. Um diese Phänomene und die Handlungen der beteiligten Akteur_innen zu kontextualisieren, müssen Galtung zufolge die politisch gewollte ungleiche Verteilung von Ressourcen sowie die in Strukturen verfestigte Entscheidungsmacht über eben jene Verteilung analysiert werden (ebd.). Es gehe nämlich um nichts weniger als um das Ziel, sowohl auf die Abwesenheit personaler Gewalt als auch auf soziale Gerechtigkeit zugleich hinzuarbeiten und nicht das eine als Preis für die Überwindung des anderen zu akzeptieren (ebd.: 36). Liberale Demokratie, so Galtung, reicht ihrer Behauptung von Gewaltfreiheit zum Trotz als Garant dafür nicht aus.

In nicht ausgewiesener Anlehnung an weltssystemtheoretische Ansätze bezeichnet er liberale Demokratie sogar als notwendige Voraussetzung dafür, dass imperiale Zentren die Kontrolle über die Peripherien so effektiv wie möglich ausüben können (Galtung 1971: 100).

An anderer Stelle unterscheidet er in ebenfalls nicht erwähnter marxistischer Tradition zwei Formen struktureller Gewalt, um den Zusammenhang zwischen ungleicher Ressourcenverteilung und strukturell verfestigter Entscheidungsmacht zu beschreiben, nämlich Ausbeutung und Spaltung (Galtung 1975: 84).⁴ Mit Ausbeutung – ein Begriff, den er im ersten Kapitel, wo es ausdrücklich um strukturelle Gewalt geht, noch dezidiert ablehnt, weil er zu ideologisch sei (ebd.: 13) – spricht er eine vertikale Arbeitsteilung an, die für ungleiche Verteilung Sorge. Mit Spaltung ist gemeint, dass die von dieser Ausbeutung Benachteiligten fragmentiert und atomisiert würden, während die von dieser Spaltung Privilegierten gut miteinander kooperierten (ebd.: 84). Diese zentrale Dimension einer kritischen Gewaltanalyse sei nicht plausibel, wenn sie exklusiv auf der Mikroebene rund um Tat und Täter_innen verbleibe, und auch deren Ergänzung um eine Opferperspektive sei dafür noch nicht ausreichend. Sie verlange nach einem Blick auf die Makroebene, auf politische und ökonomische Verhältnisse.

Damit benennt er auch globale Ungleichheitsstrukturen sowie jene Herrschaftsordnungen, die deren Stabilisierung dienen, als Teil des Problems. Beide verortet er im Kontext von Imperialismus, dessen Analyse und Kritik er im zeitnah erscheinenden Aufsatz *A Structural Theory of Imperialism* (Galtung 1971) noch deutlicher formuliert als in seinen Ausführungen zu struktureller Gewalt. Je höher der Grad der Ausprägung von Imperialismus sei, umso besser würde er sich als Instrument struktureller Gewalt eignen (ebd.: 101). Je weniger ausgereift, umso eher müsse imperialistische Politik auch auf direkte, personale, physische Gewalt zurückgreifen – und das nicht nur in den Peripherien, sondern auch in den Zentren selbst (ebd.).

Imperiale Asymmetrie

Als Teil der imperialen Herrschaftsordnung ist wissenschaftliche Wissensproduktion bereits im Text von 1971 als wichtiges Element struktureller Gewalt angelegt (ebd.: 93f.). Im Vergleich von (natur-)wissenschaftlicher und ökonomischer Arbeitsteilung beschreibt Galtung darin die systematische Ausbeutung, die zwischen Zentrum und Peripherie, so die von ihm übernommene weltssystemtheoretische Diktion, auch im System Wissenschaft stattfindet:

4 Es handelt sich um das Unterkapitel mit dem Titel *Christentum und der Kampf für Frieden*, auf das ich im Abschnitt zu Galtungs Zivilisationstheorie und Kosmologie näher eingehe.

»In science we find a particular version of vertical division of labor, very similar to economic division of labor: the pattern of scientific teams from the Center who go to Periphery nations to collect data (raw material) in the form of deposits, sediments, flora, fauna, archeological findings, attitudes, behavioural patterns, and so on for data processing, data analysis, and theory formation (processing, in general) in the Center universities (factories), so as to be able to send the finished product, a journal, a book (manufactured goods) back for consumption in the center of the Periphery – after first having created a demand for it through demonstration effect, training in the Center country, and some degree of low level participation in the data collection team.« (ebd.: 93)

Wenn die auf diesem Wege erfolgte Forschung Informationen für das Zentrum be-reithalte, die wirtschaftlich, politisch oder militärisch zur Aufrechterhaltung einer imperialistischen Struktur genutzt werden können (ebd.), würde der wissenschaftliche Imperialismus als Teil eines Kulturimperialismus, der hier am Werk sei, noch deutlicher werden (ebd.: 93f.).

Zugleich konzipiert Galtung seinen Arbeitsbegriff der strukturellen Gewalt vor-rangig in Abgrenzung zu von ihm so genannter personaler Gewalt (Galtung 1975: 16), die er wechselweise auch als direkte oder physische Gewalt bezeichnet. Die Fra-ge, ob der eine Typ von Gewalt notwendig sei, um den anderen zu erlangen, auf-rechtzuerhalten oder auch beseitigen zu können, identifiziert er dabei als Kern der politischen Auseinandersetzung (ebd.: 28). Ihm selbst geht es darum, beide Formen als ineinander übergehend zu verstehen (ebd.: 30). Weil er im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenoss_innen im Feld der Internationalen Beziehungen und einer em-pirisch-positivistischen Friedensforschung jedoch an mehr als nur an den je kon-kreten Gewaltereignissen interessiert ist und die soziale Ungerechtigkeit und Un-gleichheit globaler Herrschaftsverhältnisse das eigentliche Ziel seiner Kritik sind, will er keinesfalls auf eine analytische Unterscheidung zwischen direkter, persona-ler, physischer Gewalt einerseits und struktureller Gewalt andererseits verzichten.

Auch wenn Galtung von Herrschaftsordnungen im globalen Maßstab spricht und die Problematik von Ressourcenverteilung und Entscheidungsgewalt themati-siert, die schließlich auch auf der Organisation von Wissen basiert, widmet er sich in diesem für sein Gesamtwerk paradigmatisch gewordenen Text in Bezug auf eine Analyse struktureller Gewalt kaum dem Faktor Wissen(schaft), wie er das noch we-nige Jahre zuvor in seiner Imperialismuskritik getan hat. Dort, wo er es tut, verort-et er diesen Faktor nicht als grundlegendes epistemologisches Problem, sondern als funktionales Defizit einer disziplinären Fragmentierung der Wissenschaften, die mit einer genuin interdisziplinären und engagierten Friedensforschung über-wunden werden könne (ebd.: 37ff.; Lawler 1995: 47ff.).

Dies ist der Hintergrund, vor dem Galtungs Gewalt- und Konflikttheorie ver-standen werden muss. Während konventionelle, disziplinär organisierte und ange-

sichts des weltpolitischen Status quo notwendigerweise imperiale Wissenschaft als gewaltförmig kritisiert wird, scheint Galtungs Begründung einer eigenständigen und neuen Friedenswissenschaft per se gewaltfrei und sogar gewaltüberwindend zu sein. Aus Perspektive einer kolonialen Moderne und epistemischer Gewalt ist dies ein problematisches (Selbst-)Verständnis von Gewalt und Wissen(schaft), allen guten Absichten zum Trotz.

Gewalttheorie als Friedenstheorie

Ein erweiterter Begriff von Gewalt führt Galtung zufolge auch zu einem erweiterten Begriff von Frieden (Galtung 1975: 32). Das ist sein zentrales Anliegen. Er will weg von der vermeintlich analytischen Definition eines negativen Friedens, die lediglich die Abwesenheit direkter personaler Gewalt beschreibe, hin zur bewusst normativen Definition eines positiven Friedens, einer handlungsleitenden Utopie, in der auch andere Formen von Gewalt überwunden werden können (Galtung 1975: 32ff.). Eine Definition von Frieden wird somit »zu einem unabdingbaren Bestandteil einer wissenschaftlichen Strategie« (ebd.: 8). »[N]icht *Daten* aus einer höchst unfriedlichen Welt« sollten dabei den Weg weisen, sondern »die *Werte* [...], die sich aus dem allgemeinen Friedensbegriff ableiten und entwickeln lassen« (ebd.: 52).⁵ Einer daher notwendigerweise an einem weiten Gewaltverständnis orientierten Friedensforschung schreibt Galtung dementsprechend einen hohen Stellenwert auf dem Weg zu diesem Ziel zu.

Er postuliert ein kaum einlösbares Versprechen, wenn er das Ideal einer solchen Forschung als »das Bestreben, die Menschen wieder zusammenzuführen« (ebd.: 59) bezeichnet, als »de[n] Versuch, all jene Grenzen und Spaltungen [...] zu überwinden, um eine Wirklichkeit zu schaffen, die dem Wunder, das der Mensch ist, stärker entspricht« (ebd.). Kritische Wissenschaft dient also nicht nur der Analyse von Ungleichheits- und Gewaltverhältnissen, sondern wird zum Mittel ihrer Überwindung erklärt, indem sie sich als jenseits von diesen Verhältnissen versteht. Damit steht er durchaus im Einklang mit dem Paradigma der Aufklärung, das er an anderer Stelle kritisiert, zugleich aber auch mit der kritischen Haltung einer marxistisch inspirierten Friedensforschung. Diese tritt in Zeiten des sogenannten Kalten Krieges auch im Feld der Wissenschaft für eine Transformation des Status quo insbesondere politik- und staatsnaher Disziplinen wie den Internationalen Beziehungen ein.

Am direktesten ist diese Aufgabe einer maßgeblich von Galtung mit auf den Weg gebrachten Friedenswissenschaft daran ablesbar, wie er sich selbst in Bezug zu seinem Untersuchungsgegenstand (Gewalt) und zu seinem Erkenntnisinteresse (Frieden) positioniert. Unmissverständlich hält Galtung fest, dass der Friedensfor-

5 Hervorhebungen im Original.

scher⁶ angesichts seiner Gewaltanalyse nicht objektiv und unparteiisch sein könne, sondern Partei ergreifen müsse (ebd.: 50): nicht notwendigerweise für oder gegen eine konkrete Konfliktpartei im engeren Sinne einer konventionellen Gewaltanalyse, sondern gegen die Struktur selbst, in die Gewalt bereits eingebaut sei (ebd.). Daraus folgt eine (wissens-)politische Parteilichkeit für eine Konflikttransformation mit friedlichen Mitteln, die selbst streitbar ist und sich ihres eigenen Konfliktpotenzials bewusst ist. Das wiederum unterscheidet seine Perspektive deutlich von einer liberalen Gewaltanalyse, die Gewalt stets als Ausnahme von einer ansonsten gewaltfreien Norm, als Abweichung einer legitimen Ordnung und sich selbst als Verkörperung dieser Gewaltfreiheit versteht. Die Struktur jener Gewaltförmigkeit, die dem Wissen und den Wissenschaften selbst inhärent ist, rückt demgegenüber wieder in den Hintergrund.

Positivistische Epistemologie

Allen Bemühungen ihrer Transformation zum Trotz kommt eine positivistische Epistemologie gewissermaßen durch die Hintertür von Galtungs Versuch einer Verschränkung strukturalistischer Imperialismuskritik und immer wieder eingestreuter fernöstlicher Epistemologie. Betrachtet man Wortwahl und Stil seiner Argumentation näher, zeichnet sich deutlich ein naturwissenschaftliches Selbstbild von wissenschaftlicher Expertise in Hinblick auf politische Gewaltverhältnisse und deren Bearbeitung ab. So bemüht Galtung immer wieder Sprachbilder von Krankheit (für den Zustand der Welt) und Heilung (als Auftrag der Friedensforschung), wenn er völlig fußnotenfrei etwa von »Ätiologie« (ebd.: 25) und »Therapie« (ebd.) spricht,⁷ den Zustand sozialen und politischen (positiven) Friedens mit dem menschlicher Gesundheit vergleicht (ebd.: 37), den Beruf des Friedensforschers mit dem eines Arztes gleichsetzt (ebd.: 38) oder die konkreten Manifestationen des Imperialismus als epidemische Seuchen auf Basis einer weitreichenden Pathologie einordnet (Galtung 1971: 81).

Mehr als zwei Jahrzehnte später stellt er etwa die Frage »Wenn nun ganze Völker Patienten sind?« an den Beginn eines Aufsatzes und erwähnt im gleichen Atem-

6 Nichts in diesem und späteren Text(en) deutet auf eine Adressierung seiner damals tatsächlich nur vereinzelt, später jedoch häufig auch intensiv mit Galtung kooperierenden Kolleginnen hin. Zugleich zieht er das Geschlechterverhältnis immer wieder als – allerdings recht holzschnittartig präsentiertes – Beispiel für strukturelle (Galtung 1975: 13) wie auch für kulturelle Gewalt (Galtung 2014: 76, 1990: 299, 2007: 81ff.) heran.

7 Mit Ätiologie wird die Lehre von Krankheitsursachen bezeichnet (Dudenverlag o.). Diese Pathologisierung politischer Gewalt ist in der Gewaltforschung bis heute verbreitet (Brunner 2011: 221ff.).

zug fünf »Patienten-Nationen« (Galtung 1997: 158),⁸ für deren in Abkürzungen verklausulierte »Syndrome« (ebd.: 160) er Therapien zu entwickeln meint.⁹ Zu noch Größerem sieht Galtung sich berufen, wenn er in seinen zivilisationstheoretischen Überlegungen fragt: »Gibt es Therapien für pathologische Kosmologien?« (Galtung 2007: 437) Als problematischste unter diesen Kosmologien identifiziert er immer wieder jene, die er mit dem europäischen Kontinent verbindet. Europa bezeichnet er als »Krankheitsherd in der Weltgesellschaft« (Galtung 1993: 7), der alles infiziere, was ihm in den Weg komme (ebd.: 5). Vom Bild einer ansteckenden Krankheit weicht er schließlich zugunsten der noch dramatischeren Metapher des Krebses ab (ebd.: 8), wortwörtlich inklusive Parasitenum, Metastasen und Wachstum (ebd.: 8f.).

Auf Basis dieser Vorstellungen von Krankheit, Diagnose, Therapie und Heilung – Kompetenzen, die er allesamt in der Person des idealtypischen Friedensforschers nach eigenem Modell vereint sieht (Jutila/Pehkonen/Väyrynen 2008: 623) – führt er an mehreren Stellen seines Werks einen als Methode verstandenen »Isomorphismus« (Galtung 1975: 38, 2014: 18) als einen von sechs Grundgedanken der Friedensforschung an.¹⁰ Mit dieser naturwissenschaftlich-systemtheoretischen Anleihe ist gemeint, dass Erkenntnisse auf einer Analyseebene (etwa aus der Kleingruppentheorie oder der Psychotherapie) sich auch in Hypothesen übersetzen ließen, die auf anderen Ebenen (etwa der internationalen Beziehungen) anwendbar seien (Galtung 1975: 38). Dieser Vorgangsweise bedient sich Galtung immer wieder. Er schreckt dabei weder vor eindrücklichen Metaphern noch vor simplen Analogien zurück und stellt Kausalzusammenhänge her, die einer analytischen Betrachtung nicht standhalten.

Dies ist auch in Bezug auf seine Definition struktureller Gewalt der Fall, die er mithilfe eines Naturbildes von personaler Gewalt unterscheidet:

-
- 8 Einige davon seien »Klienten«, die seine Dienste als Friedensforscher in Anspruch nehmen würden, deren Namen er jedoch mit dem Verweis auf eine ärztliche Schweigepflicht nicht nennt (Galtung 1997: 158).
 - 9 So steht etwa SMT für Sendungsbewusstsein, Mythos und Trauma, DMA für Dichotomie, Manichäismus und Armageddon (ebd.: 160), PSMF für Penetration, Segmentierung, Fragmentierung und Marginalisierung und ART für Auserwählung, Ruhm und Trauma (Graf 2009: 46f.).
 - 10 Der Begriff des Isomorphismus kommt aus den Naturwissenschaften und bezeichnet »die Eigenschaft gewisser chemischer Stoffe, gemeinsam dieselben Kristalle [...] zu bilden« oder auch eine »umkehrbar eindeutige Abbildung einer algebraischen Struktur auf eine andere« (Dudenverlag o.J.). Die anderen fünf Gedanken sind: ein neuer Friedensbegriff, Interdisziplinarität und Internationalität der Forschung, Symmetrie als methodisches Prinzip der Analyse sowie der Lösung von Konflikten, Empirismus und Anwendbarkeit von (Friedens-)Forschung (Galtung 1975: 38ff.).

»Personale Gewalt steht für Veränderung und Dynamik – sie ist nicht nur eine sanfte Bewegung der Wellen, sondern bewegt selbst die sonst stillen Wasser. Strukturelle Gewalt ist geräuschlos, sie zeigt sich nicht – sie ist im Grunde statisch, sie *ist* das stille Wasser.« (ebd.: 16)¹¹

Wenn Galtung die Wasser-Analogie nutzt, um anschaulich zwischen statischen und dynamischen Gesellschaften und deren unterschiedlicher Wahrnehmung und Problematisierung von Gewalt zu unterscheiden (ebd.), schwingt darin ein naturalisierender Kulturalismus mit. Dieser ist bezeichnend für ein eurozentrisches Wissenschafts- und Weltverständnis und hat seine Wurzeln in der Hochblüte der europäischen Anthropologie, die als Herrschaftswissenschaft maßgeblich zum Gelingen des kolonialen Projekts beigetragen hat. In einer statischen Gesellschaft, so Galtung, würde personale Gewalt registriert, »wohingegen strukturelle Gewalt als etwa ebenso naturgegeben betrachtet werden könnte wie die Luft, die uns umgibt« (ebd.).

Umgekehrt gelte personale Gewalt in einer dynamischen Gesellschaft als schlecht und schädlich, aber immer noch verständlich, weil mit der Situation kongruent, wohingegen strukturelle Gewalt »wie ein gewaltiger Felsen aus einem kleinen Bach rag[e]« und »den freien Flu[ss] des Wassers hemm[e]« (ebd.). Hier meint das Wasser meines Erachtens allerdings nicht strukturelle Gewalt, sondern das menschliche Leben und seine Entwicklung. Welche Gewaltformen hier genau gemeint sind, lässt Galtung im Unklaren, und auch welche Gesellschaften er für statisch und dynamisch hält, bleibt diffus.

Klar wird in diesem Landschaftsportrait jedoch, dass der Autor vor allem sein eigenes intellektuelles und politisches Umfeld und schließlich sein eigenes Programm einer internationalen, erst multi-, dann inter- und schließlich transdisziplinären (ebd.: 39) Friedensforschung für prädestiniert hält, einen angemesseneren Gewaltbegriff und damit auch ein Heilmittel zum mit diesem konstatierten Problem gewaltförmiger Herrschaftsverhältnisse hervorzubringen:

»So ist es vielleicht auch nicht verwunderlich, da[ss] sich das Nachdenken über die personale Gewalt (in der christlich-jüdisch-römischen Tradition) in seiner jetzigen Form zu einem großen Teil in Gesellschaften entwickelte, die wir heute im [W]esentlichen als statisch bezeichnen würden, während Gedanken über die strukturelle Gewalt (in der marxistischen Tradition) in den hochgradig dynamischen nordwesteuropäischen Gesellschaften formuliert wurden.« (ebd.: 16)

Wer hier in welcher Gesellschaft für fähig zur differenzierten Analyse struktureller Gewalt gehalten wird, ist deutlich auf einer okzidentalistischen mentalen Landkarte verortet, wohingegen die Tradition der Analyse personaler, also gewissermaßen

11 Hervorhebung im Original.

einfacherer, Gewalt im diffusen binneneuropäischen Anderswo belassen wird. Außereuropäische Denkräume zieht Galtung als Orte der Gewaltanalyse erst gar nicht in Erwägung. Sie bleiben implizit als jene Regionen vorgestellt, in denen Gewalt in erster Linie als direkte und personale erlitten und nicht in ihrem weiteren Zusammenhang theoretisiert wird. Voraussetzung für ein angemessenes Verständnis struktureller Gewalt ist Galtung zufolge nämlich »offensichtlich die Wissenschaft von der Sozialstruktur« (ebd.: 20).¹² Die an diese Feststellung anschließende, positivistisch anmutende Systematisierung gesellschaftlicher Schichten, Ebenen, Ränge, Akteure und Systeme – so die von Galtung verwendeten Begriffe, die er unter dem Oberbegriff der Struktur subsummiert (ebd.: 20ff.) – offenbart jedoch nicht, welche Wissenschaft das genau sein soll, kommt der Autor doch wiederum ohne jeglichen Literaturverweis oder Theoriebezug aus. Die Referenz auf ein von ihm höchstpersönlich entwickeltes Programm einer wegweisenden Friedensforschung scheint (ihm) zu genügen.

Diese Stelle in Galtungs Grundlegung struktureller Gewalt erweist sich im Rückblick als Schlüssel zum Verständnis des sein Werk durchziehenden Eurozentrismus, den er in seiner eigenen Zivilisationstheorie zu überwinden behauptet, auf den ich weiter unten zurückkomme. Zuvor diskutiere ich Galtungs zweiten weiten Gewaltbegriff, der weitere Anknüpfungspunkte hinsichtlich des Zusammenhangs von Wissen(schaft) und Gewalt bereithält.

Wenn es gar nicht danach aussieht: kulturelle Gewalt

Zwanzig Jahre nach Galtungs ebenso breit wie kontrovers rezipiertem Text über strukturelle Gewalt (1969) und seiner damit verwobenen Imperialismuskritik (1971) kommt der *cultural turn* in der Friedensforschung ebenso an wie in anderen Sozial- und Geisteswissenschaften, die sich nach dem Ende der bipolaren Weltordnung und zahlreichen Dekolonisierungsprozessen intellektuell neu orientieren müssen. Diese Wende lässt sich in Galtungs Gewalttheorie besonders eindrücklich nachvollziehen. Unempfänglich für die lebendige kulturwissenschaftliche Debatte seiner Zeit, überträgt der zu diesem Zeitpunkt bereits international bekannte Autor den Begriff der Kultur völlig referenzfrei in den Aufsatz *Cultural Violence* (Galtung 1990). Deutlich schwächer rezipiert als sein berühmter Text über strukturelle Gewalt, bildet dieser Aufsatz dennoch einen Grundstein für die Weiterentwicklung seiner Gewalt-, Konflikt-, Friedens-, Entwicklungs- und Zivilisationstheorie.¹³ Nichts we-

12 Umfangreiche Ausführungen dazu finden sich in seinen mehrbändigen, stark positivistisch-soziologischen *Essays in Methodology* (Galtung 1977), die jedoch aus meiner Sicht keine befriedigende Erklärung der Vorgangsweise in den hier analysierten Schriften der Friedensforschung bereitstellen.

13 Der englische Originaltext stammt aus dem Jahr 1990, die Zitate wurden an dieser Stelle größtenteils aus der deutschen Übersetzung von 2007 entnommen.

niger als all diese Stränge zusammenzuführen ist Galtungs Anspruch, den er vage in einer noch zu erarbeitenden »Kulturologie« (ebd.: 291) eingelöst sieht und je später, umso prominenter im Begriff der Kosmologie verdichtet (Galtung 2014).

Nährboden der Legitimierbarkeit

Sogenannter kultureller Gewalt – und damit auch der Dimension des Wissens, die Galtung insbesondere dort verortet – wird im Dreieck miteinander verflochtener Gewaltformen aus heutiger Sicht stärkere Bedeutung zuteil, als dies in seinem frühen Werk absehbar war, auch wenn er schon damals immer wieder den Begriff der Kosmologie benutzt hat. In struktureller Gewalt und ihren Ungleichheits-, Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnissen verortet Galtung die unmittelbaren Ursachen für direkte, personale, physische Gewalt. Kulturelle Gewalt jedoch sei notwendig, um strukturelle Gewalt selbstverständlich werden und direkte als legitim erscheinen zu lassen. Sie fungiert also als diskursives, intellektuelles und kognitives Mittel zum materialisierten Zweck. Dieser bestehe vor allem in der Akzeptanz anderer Formen von Gewalt oder sogar darin, dass diese gar nicht als Gewalt wahrgenommen würden:

»Die Kultur predigt, lehrt, ermahnt, stachelt auf und stumpft uns ab, bis hin zu dem Punkt, an dem wir Ausbeutung und/oder Repression als etwas Normales und Natürliches betrachten oder sie gar überhaupt nicht mehr wahrnehmen [...].« (Galtung 2007: 349)

Kulturelle Gewalt wird dementsprechend definiert als »jeglicher Aspekt einer Kultur, der dazu benutzt werden kann, direkte oder strukturelle Gewalt zu rechtfertigen« (Galtung 1990: 291).

»Eine Kultur lässt sich begreifen als der symbolische Aspekt der *conditio humana*. Sie sagt uns [...], was wahr und falsch, gut und schlecht, recht und unrecht, schön und hässlich, heilig und profan ist. Auf einer tieferen Ebene sagt uns eine Kultur nicht nur, was wahr ist usw., sondern auch, *warum*.« (Galtung 2007: 367)¹⁴

Gewaltanalyse und -kritik bedarf nach Galtung also einer Auseinandersetzung mit der Sphäre des Kulturellen und damit auch unterschiedlicher Formen von Wissen. Doch seine Vorstellung davon, welches Wissen in Bezug auf kulturelle Gewalt relevant, problematisch und daher zu analysieren sei, scheint keiner konzise begründeten, theoretisch klar verorteten oder auf andere Weise systematischen Reflexion des Epistemischen geschuldet, wenn er erklärt:

»Unter kultureller Gewalt verstehen wir jene Aspekte der Kultur, der symbolischen Sphäre unserer Welt – man denke an Religion und Ideologie, an Sprache

14 Hervorhebung im Original.

und Kunst, an empirische und formale Wissenschaften (Logik, Mathematik) –, die dazu benutzt werden können, direkte oder strukturelle Gewalt zu rechtfertigen oder zu legitimieren.« (ebd.: 341)

Die sechs genannten Dimensionen bilden ein nicht näher begründetes, heterogenes Bündel an Wissensformen. Jede einzelne wird im Aufsatz als Beispiel kultureller Gewalt erläutert. Zu Beginn dieses Abschnitts erklärt der Autor seine Vorgehensweise: »Die Logik ist simpel: Identifiziere das kulturelle Element und zeige, wie es, empirisch und potenziell, dazu genutzt werden kann, direkte oder strukturelle Gewalt zu legitimieren« (ebd.: 352). Das tut er auch. Das Kulturelle und damit auch das Wissen existieren für ihn hier per se und werden mechanistisch auf etwas anderes, per se Existierendes angewendet. Auch wenn dieses Verständnis dem zentralen Anliegen des Autors zu widersprechen scheint, die Gewordenheit, Komplexität und Veränderbarkeit von aus unterschiedlichen Dimensionen bestehenden Gewaltverhältnissen in den Vordergrund zu stellen, bleibt dieses nahezu essentialistische Verständnis ausgerechnet der Dimension des Wissens in Galtungs Werk doch schlüssig. Darin werden stets Variablen und Faktoren benannt, aus denen ein zumeist aus einer Typologie oder einem Raster bestehendes Modell entworfen wird.¹⁵ Dieses dient ihm dann als Evidenz, Systematik und Symmetrie evozierende Grundlage für weit über das Untersuchte hinausgehende Erklärungen.

Doch was hat es mit dem von Galtung in *Cultural Violence* (1990) problematisierten Wissen von Religion, Ideologie, Sprache, Kunst, empirischer und formaler Wissenschaft auf sich, wenn es ihm um kulturelle Gewalt geht, und was davon ist nützlich in Hinblick auf eine Theoretisierung epistemischer Gewalt?

Dem in obigem Zitat als erstes genannten Terrain der Religion nähert sich der Mathematiker und Soziologe ohne theologische Fundierung, ohne jegliche religionssoziologische Referenz oder sonstige theoretische oder methodologische Verortung der eigenen Perspektive (Galtung 2007: 353ff.). Mit Bezug auf die nicht weiter ausdifferenzierten großen Religionen Christentum, Judentum und Islam geht

15 Am auffälligsten zeigt sich dies in der bereits 1997 zum ersten Mal veröffentlichten Aufsatzsammlung *Frieden mit friedlichen Mitteln* (Galtung 2007), dessen vier Kapitel *Friedenstheorie*, *Konflikttheorie*, *Entwicklungstheorie* und *Zivilisationstheorie* eine Vielzahl solcher Tabellen enthalten. Diese werden nicht nur illustrativ oder verdichtend eingesetzt, sondern fungieren gewissermaßen als Faktizität evozierende Empirie, die sie aber gar nicht enthalten. Auch sein spätes Werk *A Theory of Civilization* (Galtung 2014) enthält zahlreiche solcher Tabellen, Raster und Matrizen. Dieser holzschnittartig wirkende Modus Operandi lässt sich auch in vielen anderen seiner Texte feststellen. Bis heute sind diese vom positivistischen Paradigma der 1950er Jahre geprägt, in dem eine ebensolche Soziologie als Königsdisziplin einer aufklärten und aufklärenden Gesellschaftskritik galt. Als in Europa und den USA ausgebildeter Mathematiker und Soziologe dieser Ära verkörpert Galtung dieses Paradigma gewissermaßen doppelt, auch wenn er es in seiner Konzeption einer transdisziplinären und praxisorientierten Friedenswissenschaft zu überschreiten beansprucht.

es ihm vor allem um die religiöse gerahmte Selbstverständlichkeit hierarchisch-dualistischer Erklärungsmodelle für bestehende Ungleichheits-, Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse. In dieser monotheistischen Weltsicht verortet er die wirkmächtige Erklärung der erstaunlichen Tatsache, dass ungerechte Verhältnisse über Raum und Zeit hinweg so umfassend akzeptiert werden. Drei Elemente religiösen Wissens beziehungsweise religiöser Aspekte des Kulturellen seien es, die dazu beitrügen, dass diese Verhältnisse als selbstverständlich gälten (ebd.: 353f.): erstens die Annahme eines transzendenten, außerhalb der Menschen liegenden Gottes als letztgültige Begründungsmöglichkeit für strukturelle Gewalt aller Art, zweitens die Akzeptanz eines Gegenspielers, etwa in Form eines ebenfalls transzendenten Satans, den ich hier als Verkörperung direkter Gewalt lese, drittens die Behauptung der Auserwähltheit einer spezifischen Gruppe von Menschen, deren Gewaltverhalten in diesem Spannungsfeld zwischen Gut und Böse als normal oder zumindest gerechtfertigt erscheine. Hier komme kulturelle Gewalt ins Spiel. Illustriert wird diese knappe Erläuterung ausgerechnet mit dem Nahostkonflikt, für dessen Beschreibung Galtung paradoxerweise auf (Geo-)Politik und Ökonomie zurückgreift, obwohl er eigentlich die Dimension des Religiösen als eine Ressource legitimierenden Wissens veranschaulichen will (ebd.: 354f.).

Den soeben kritisierten weltanschaulichen Dualismus reproduzierend folgt auf die Ebene des Religiösen die des Ideologischen (ebd.: 355ff.), wobei beide Begriffe jeweils im Singular vereindeutigt werden. Unter Ideologie, dem zweiten Aspekt kultureller Gewalt, versteht Galtung das säkulare Weltbild der Moderne, das zwar Gott und Satan ablehne, nichtsdestotrotz aber an der Unterscheidung zwischen Auserwählten und Nichterwählten festhalte (ebd.: 355f.). Der Staat würde zum Nachfolger Gottes und der Nationalismus zum Archetypus dieser Weltsicht gemacht, eng verwoben mit Rassismus, Sexismus und Klassismus (ebd.: 356), was jedoch nicht weiter ausgeführt wird. Die Unterscheidung zwischen Selbst und Anderem entlang einer Vorstellung von Auserwähltheit bereite jedenfalls den Weg zur Entmenslichung und damit zu struktureller und direkter Gewalt (ebd.: 355ff.). Auch hier fokussiert der Autor auf die westliche Welt und verortet ein Maximum sowohl christlich-religiöser wie auch säkular-ideologischer kultureller Gewalt in den USA, das schließlich allen anderen Ländern der Welt als Vorbild für eine letztlich enorme Vielfalt und Verbreitung kultureller Gewalt als Quelle struktureller und direkter Gewalt diene (ebd.: 358).

Die als drittes genannte Wissensdimension von Sprache streift Galtung nur oberflächlich (ebd.: 358f.), indem er – wiederum referenzfrei – erwähnt, die romanischen Sprachen verwendeten für die Gattungsbezeichnung ›Mensch‹ denselben Begriff wie für die Hälfte der damit bezeichneten ›Männer‹. Damit würden Frauen unsichtbar gemacht. Das stelle eine Form kultureller Gewalt auf sprachlicher Ebene dar (ebd.). Subtilere Aspekte sprachlich-kultureller Gewalt finde man bei einem Vergleich indogermanischer Sprachen mit Japanisch und Chinesisch, wo ein viel

ausdifferenzierteres Verständnis von Raum und Zeit existiere und nicht so rigide wie in westlichen Sprachen zwischen Wesen und Erscheinung differenziert würde (ebd.: 359). Mit diesen beiden kurzen Verweisen spricht er die an späterer Stelle betonte Dimension der von ihm so bezeichneten Tiefenkultur an, die den »tieferen Schichten der untersten Schicht des Gewaltdreiecks« (ebd.), also der kulturellen Gewalt, zugrunde liege und noch schwieriger zu identifizieren sei. Doch systematisch begründet oder theoretisch verortet wird auch diese eklektisch illustrierte Dimension nicht.

Den vierten Bereich der Kunst erklärt Galtung kurzerhand mit der Herausbildung der Europäischen Union (ebd.: 359f.). Diese habe ein Selbstbild der Negation ihrer nichteuropäischen Umwelt entworfen, als Abgrenzung zu realen und imaginierten Feind_innen im Süden und Südosten (ebd.: 359). Er leitet dies lediglich aus dem sexualisierten Orientalismus in europäischer Malerei und Literatur ab, demgegenüber sich Europa als rational darstelle, und illustriert dies mit nicht weiter begründeten Verweisen auf entsprechende Gemälde oder die beiläufige Nennung von Marx und Hegel (ebd.: 360). Europa, die EU, politisches Territorium und symbolische Sphäre geraten hier völlig durcheinander und zeugen von der Ignoranz des Autors gegenüber jeglichen kultur- und geisteswissenschaftlichen Debatten zu dieser Thematik – oder aber vom Unwillen, die entsprechenden Lektüren und Inspirationen für seine eigene Theorie nachzuweisen.

Während die ersten vier Beispiele – Religion, Ideologie, Sprache und Kunst – nur einen impliziten Wissensbegriff erkennen lassen, führt Galtung mit empirischer und formaler Wissenschaft ausdrücklich zwei wissenschaftliche, Felder an, die er für wesentlich beteiligt an kultureller Gewalt hält. Als Beispiel für empirische Wissenschaft führt er die neoklassische Wirtschaftslehre an, die er als »ein Stück kultureller Gewalt« bezeichnet, die »tief im Herzen der Wirtschaftswissenschaft vergraben« (ebd.: 360f.) sei, weil sie eine Aufteilung der Welt rechtfertige, die auf rein ökonomischen Faktoren der Ausbeutung beruhe. Ähnlich argumentiert er mit dem Beispiel der Mathematik als formale Wissenschaft, von der ein Zwang zu einer bestimmten Art des schlussfolgernden Denkens des Entweder-Oder ausgehe (ebd.: 361f.). Mathematisches Denken sei zwar ein aufregendes Spiel, könne aber keineswegs als »adäquates Modell für eine hochgradig dialektische angelegte menschliche, soziale und globale Realität« (ebd.: 362) dienen.

Ausgehend von der zuvor formulierten Analyse, kulturelle Gewalt bilde eine wesentliche Grundlage für strukturelle und direkte Gewalt, argumentiert Galtung schließlich dafür, die »symbolische Sphäre unserer Existenz« (ebd.) als Ausgangsbasis für die Entwicklung einer weniger gewaltträchtigen Vision der Welt heranzuziehen. Die beiden hier genannten Beispiele für Wissenschaften scheinen ihm das nicht bieten zu können, aber auch auf die anderen vier, ebenso oberflächlich ausgearbeiteten Dimensionen des Kulturellen und damit des Wissens kommt er nicht mehr zurück, um diese Ausgangsbasis näher zu beschreiben.

Stattdessen führt Galtung an dieser Stelle eine siebente, in der vorangegangenen Aufzählung relevanter Dimensionen des Kulturellen nicht erwähnte Dimension ein: Kosmologie (ebd.). Es scheint, als verorte er die sechs zuvor genannten Dimensionen ihrer kulturellen Eigenschaft zum Trotz gewissermaßen auf einer strukturell-institutionellen Ebene, der eine tiefer liegende kosmologische Ebene konzeptionell übergeordnet wird. Dieser vermeintliche Widerspruch zwischen unten und oben spiegelt durchaus die von Galtung angenommene allumfassende Existenz und Wirksamkeit des »Kosmo-Logischen«. Sie liegt in einer gewissermaßen empirischen Vorstellung unterhalb der Struktur, nährt diese, und ist ihr zugleich konzeptionell übergeordnet. Diese Metadimension kultureller Gewalt bildet die Schnittstelle zu seinen späteren theoretischen Arbeiten an einer Zivilisationstheorie, deren Ambivalenzen sich bereits in diesem Text abzeichnen. Auf der Suche nach den »Wurzeln der Wurzeln« (ebd.) gewaltförmiger Verhältnisse müsse man das »Substrat« (ebd.) der Kultur, die ihr zugrunde liegende »Tiefenkultur(en)« (ebd.) erforschen, so Galtung, also das, was unter der untersten Schicht der kulturellen Gewalt verborgen liege.

Während er die sechs zuvor benannten Wissensfelder auf einer Ebene von Rechtfertigung, Legitimation und Normalisierung struktureller und direkter Gewalt ansiedelt, scheint ihm mit dem Begriff der Tiefenkultur oder Kosmologie an einer zweiten Dimension kultureller Gewalt zu liegen: Sie ist »der Nährboden, von dem die zwei anderen zehren« (ebd.: 349), also etwas gewissermaßen Vorgängiges und damit noch essenzieller Gedachtes als die »Invariante« (ebd.: 348) und »Permanenz« (ebd.), die er der kulturellen Gewalt zuschreibt. Mit dem noch tiefer reichenden Begriff der Kosmologie will er erklären, wie es dazu komme, dass nicht nur einzelne Aspekte einer bestimmten Kultur gewaltförmig seien, sondern sich auch eine weitreichende »Gewaltkultur« (ebd.: 362) (*violent culture*) herausbilden könne.

Zivilisationstheorie versus Imperialismuskritik

In diesen Begriffen schimmert ein zivilisationstheoretischer Kulturbegriff durch, der an den wenige Jahre später boomenden *Clash of Civilizations* (Huntington 1996b) denken und skeptisch werden lässt, auch wenn Galtung selbst für eine radikale Selbstkritik der sogenannten westlichen Zivilisation und auch ihrer dominanten Wissenschaften plädiert (Galtung 2007: 13). Entgegen dieses Huntington'schen Untertons, der an die Kulturalisierung »anderer Zivilisationen« erinnert, mit der die eurozentrische Unterstellung einer kollektiven Gewaltneigung »der anderen« einhergeht, der gegenüber sich die westliche Welt als Hort von Rationalität, Demokratie, Aufklärung und Gewaltfreiheit zu positionieren wisse, ist es gerade jene westliche Welt, die Galtung als zutiefst von kultureller Gewalt geprägt bezeichnet, also als Gewaltkultur par excellence versteht (ebd.: 363). Er spricht von der »westliche[n]

Kultur« (ebd.) als einer »okzidentale[n] Tiefenkultur« (ebd.: 362), die auf dieser Ebene so viele Merkmale von Gewalt aufweise, dass »die ganze Kultur gewalttätig zu erscheinen« (ebd.: 363) beginne. Zu diesen Merkmalen zählten »ein atomistisches und dichotomisches Denken mit Deduktionsketten« (ebd.), »eine Arroganz gegenüber der Natur« (ebd.), »eine starke Tendenz, die Menschen zu individualisieren und hierarchisch zu positionieren« (ebd.) sowie ein »transzendente[r], absolute[r] Gott mit schrecklichen Nachfolgern« (ebd.). Kurzum:

»Die ganze Kultur verfügt über ein riesiges Gewaltpotential, das auf der manifesten Ebene der Kultur zum Ausdruck gebracht und dann dazu benutzt werden kann, all das zu rechtfertigen, was eigentlich nicht zu rechtfertigen ist.« (ebd.)

Anfang der 1990er scheint Galtung im bisweilen diffusen Begriff der Tiefenkultur beinahe wieder das zu fassen, was er zwanzig Jahre zuvor als »kulturellen Imperialismus« (Galtung 1971: 93) bezeichnet hat. Dieser stelle im Wechselspiel mit Militär, Ökonomie, Politik und Kommunikation einen von fünf Typen des Imperialismus dar (ebd.: 91), dessen Ungleichverhältnisse nicht einfach verschwänden, nur weil eine oder mehrere seiner Erscheinungsformen nicht mehr existierten (ebd.: 81). Ganz im Gegenteil sei gerade auch seine kulturelle Dimension umso wirksamer, je weniger direkte und personale Gewalt vorhanden sei (ebd.: 93). Wissenschaft und Bildung nähmen dabei als Subform des kulturellen Imperialismus eine besondere Funktion ein, weil gerade über sie das Verhältnis zwischen den Zentren und den Peripherien des Imperialismus in einer vertikalen Arbeitsteilung ständig und von beiden Seiten neu befestigt würde (ebd.). Nicht die unvermeidbare Arbeitsteilung zwischen Lehrenden und Lernenden selbst sei dabei das Problem, sondern deren Asymmetrie in spezifischen, weil imperialistischen, politischen Gewaltverhältnissen (ebd.).

Interessant ist Galtungs Aussage über den Wandel des Imperialismus. In der Vergangenheit habe es der direkten Okkupation der Peripherien bedurft, um koloniale Dominanzverhältnisse aufrechtzuerhalten, in der Gegenwart – gemeint ist 1971 – würden die internationalen Organisationen diese Aufgabe übernehmen und einen Neo-Kolonialismus sicherstellen (ebd.: 94f.). In der Zukunft – der heutigen Gegenwart eines von ihm sogenannten Neo-Neo-Kolonialismus – würden die Dimensionen der Kommunikation und des Wissens, des Transports und der Kultur dabei die wichtigste Rolle spielen (ebd.). In dieser Hinsicht ist Galtung erstaunlich prophetisch, wenn er Jahrzehnte vor Google, Twitter und Facebook argumentiert, dass in Zukunft die epistemische und politische Autorität internationaler Organisationen zugunsten schnelllebiger Instant-Kommunikation auf Basis riesiger Datenbanken zurückgedrängt und zunehmend im privaten, nicht-öffentlichen Raum zu etwas Anderem transformiert würde (ebd.: 95). Hier schreibt er der Dimension des Wissens eine signifikante Funktion für die Aufrechterhaltung einer imperialistischen Weltordnung zu, und auch in der von ihm konstatierten Konvertibilität

unterschiedlicher Typen von Imperialismus – ökonomisch, politisch, militärisch, kommunikativ und kulturell (ebd.: 98) – hebt er die von klassischen marxistischen Analysen zumeist wenig beachtete Dimension des Wissens, hier in den Begriffen der Kommunikation und der Kultur ausgedrückt, deutlich hervor.

Den real bis heute existierenden Kontext des Imperialismus, den er 1971 auch hinsichtlich seiner epistemischen Dimension analysiert, lässt Galtung schon kurz nach dem Ende des sogenannten Kalten Krieges zugunsten einer diffusen Vorstellung des Kulturellen weitgehend außer Acht. Bei der Konzeption kultureller Gewalt geht sein zivilisatorisch imprägnierter Kulturbegriff mit naturalistischen Analogien und Metaphern wie etwa einer geologischen Plattentektonik unterschiedlicher Gewaltformen (Galtung 1990: 294) oder überkochender und eingefrorener Gesellschaften (ebd.: 295) einher. Auch wenn Galtung betont, man dürfe von der Aussage »Aspekt A von Kultur C ist ein Beispiel für kulturelle Gewalt« (Galtung 2007: 341) nicht zu stereotypisierten Schlüssen wie »Kultur C ist eine gewalttätige Kultur« gelangen (ebd.), lautet sein Fazit in Bezug auf die Kosmologie beziehungsweise Tiefenkultur einer offensichtlich als homogen imaginierten Gesellschaft:

»Den kulturellen genetischen Code zu ändern, scheint mindestens ebenso schwierig, wie den biologischen genetischen Code zu verändern.« (ebd.: 363)

Dieser Begriff des »genetischen Codes« – egal ob soziokulturell oder biologisch verstanden – leistet einer spezifisch eurozentrischen Kulturalisierung und Naturalisierung von Gewalt Vorschub, die genau jenem Determinismus zuarbeitet, gegen den Galtung auch 1990 zu argumentieren versucht (Galtung 1990: 296). Zugleich ist er zwei Jahrzehnte nach seiner *Structural Theory of Imperialism* (1971) in *Cultural Violence* (1990) auf der Suche nach einer noch tieferen als der kulturellen Schicht, in der Neigungen zu Aggression (direkte Gewalt) und Dominanz (strukturelle Gewalt) über »genetisch übertragene[...] Dispositionen« weitergegeben würden (Galtung 2007: 351) – und nach einer Formel, die dies zu erklären vermag. Die von solchen Codes geprägte Schicht oder von ihm so bezeichnete Tiefenkultur setzt er mit der »menschliche[n] Natur« (ebd.) gleich, womit er jene stets vorhandene Heterogenität und Dissidenz außer Acht lässt, die er an anderer Stelle für eine Theoretisierung und Analyse globaler Gewalt- und Herrschaftsverhältnisse und vor allem für deren Überwindung als unverzichtbar erachtet (Galtung 2014: 157). Im selben Argument über eine anthropologische Konstante der menschlichen Natur hält er jedoch fest, dass schon die hohe Varianz von Aggressivität und Dominanz gegen einen biologischen Determinismus menschlicher Gewalttätigkeit spreche (Galtung 2007: 351). Auch hier bleibt Galtung widersprüchlich. So einladend seine Überlegungen zu kultureller Gewalt auf den ersten Blick hinsichtlich einer darin thematisierten Dimension des Epistemischen erscheinen, so problematisch bleiben sie in Bezug auf ihr positivistisches und eurozentrisches Erbe.

Galtungs frühe Beschreibung eines kulturellen Imperialismus bietet schlüssigere Querverbindungen zu gegenwärtigen Konzeptionen epistemischer Gewalt im Zusammenhang mit einer anhaltenden Kolonialität, die die historische Phase des Kolonialismus überdauert. Wenn er etwa die zwischen Zentren und Peripherien organisierte akademische Arbeitsteilung kritisiert oder die Konvertibilität unterschiedlicher Erscheinungsformen von Imperialismus diskutiert, wird Wissen(schaft) zu einem wichtigen Bestandteil struktureller Gewalt erklärt und damit auch die Dimension des Epistemischen betont. Doch der Umstand, dass seine Gewalttheorie insbesondere in seinen späteren Texten einem diffus an ein eurozentrisches biologistisches Erbe zurückgebundenen Verständnis des Kulturellen untergeordnet bleibt, fordert zugleich dazu auf, den Begriff der kulturellen Gewalt für eine Theoretisierung epistemischer Gewalt nicht fraglos zu übernehmen.

In diesem Sinne widme ich mich nun Galtungs Begriffstriade von Tiefenkultur, Zivilisation und Kosmologie, der aus seiner Sicht unsichtbarsten aller unsichtbaren Gewaltformen, aus der sich kulturelle, strukturelle und auch personale Gewalt zu nähren und die tief in bewusste und un(ter-)bewusste Wissens- und Seinsweisen eingelassen zu sein scheinen.

Wenn es in die Tiefe geht: Zivilisationen und Kosmologien

Bereits in Galtungs Ausführungen zu struktureller und kultureller Gewalt zeichnen sich Spuren einer Zivilisationstheorie ab, in die er seine gewalt-, konflikt-, friedens- und entwicklungstheoretischen Überlegungen zunehmend einbettet. Am deutlichsten tut er dies in *A Theory of Civilization* (2014), dessen Untertitel nichts weniger verspricht als *Overcoming Cultural Violence*. Darin ordnet er seine früheren Theorien dem Konzept der Kosmologie unter, in dem die Dimension des Wissens und des Epistemischen eine ausdrückliche Rolle spielt. Auch in *Frieden mit friedlichen Mitteln* (2007), *Methodology and Development* (1988) und *Der Preis der Modernisierung* (1997) sowie verstreut über fast alle seiner nach 1990 entstandenen Texte finden sich umfangreiche Ausführungen zu Tiefenkultur, Zivilisationen und Kosmologie, in denen das Verhältnis von Wissen(schaft) und Gewalt verhandelt wird. Bisweilen spricht Galtung auch von Tiefenideologie, Weltanschauung, Kosmovision (2007: 375–368), tiefer Natur (2014: 23), Tiefenkultur (1997: 106) oder einfach von Kultur (2007: 367) als jene grundlegende Dimension gesellschaftlicher Gewaltverhältnisse, an der es anzusetzen gelte.

Da dies der – unterschiedlich benannte, inhaltlich aber im Laufe der Zeit immer weiter vereindeutigte – Ort ist, an dem er Wissen und ausdrücklich auch Wissenschaft als Quelle von direkter, struktureller und kultureller Gewalt ebenso wie als Ressource für ihre potenzielle Überwindung verortet, sind Galtungs diesbezüglichen Überlegungen von besonderem Interesse für eine Theoretisierung epistemi-

scher Gewalt. Wie also fasst er das bereits in seinen Überlegungen zu kultureller Gewalt thematisierte Konzept der Kosmologie?

»Unter ›Kosmologie‹ verstehe ich Tiefenkultur, die grundlegendsten Anschauungen einer Zivilisation, nicht Manifestationen der Kunst, nicht die zahllosen Schulen und individuellen Variationen, sondern etwas Stetigeres.« (Galtung 1997: 106)

»Unter der *Kosmologie* (einer Zivilisation) verstehen wir *die kollektiven unterbewu[ss]ten Vorstellungen davon, was die normale und natürliche Wirklichkeit ausmacht.*« (Galtung 2007: 367)¹⁶

»Die Kosmologie hat sich nicht verändert, nur die Ideologie [...], wobei die neun alten Kolonialmächte sich zu einer ›immer enger werdenden‹ Gemeinschaft zusammengeschlossen haben, der Europäischen Union. Die weißen europäischen Männer töten jetzt nicht mehr im Namen des Christengottes, sie sind weltlich geworden und modern.« (Galtung 1993: 14)¹⁷

»[T]he cosmology is deep, very deep, and will tend to reassert itself after some time even after what passes for very revolutionary changes.« (Galtung 1988: 62)

Wenn Galtung von Kosmologie spricht, versteht er darunter, erneut aus einer Mischung aus naturwissenschaftlich-medizinischem, sozialwissenschaftlich-psychoanalytischem und zunehmend auch spirituell-transzendente[m] Blick, Gewalt als Pathologie, deren »Syndrome [...] im kollektiven Unterbewu[ss]ten eingebettet sind« (Galtung 2007: 437). Auf diese Weise grenzt er sich gegenüber dem Begriff der Ideologie ab, die auf der Ebene des Bewusstseins funktioniere (ebd.). Er dehnt seine imperialismuskritischen Schriften der 1970er Jahre damit in eine Richtung aus, die mit diesen auf den ersten Blick wenig kompatibel erscheint. Mit einer Kosmologie schwebt dem Autor eine global gültige Theorie über ein kollektives Weltunterbewusstsein und eine allgemeine ›Lehre von der Welt‹ vor. Sein Begriff des Kosmos überschreitet die Sphäre des Terrestrischen und inkludiert auch das Weltall. Auch wenn er dabei wiederholt das vorherrschende okzidentale Wissenssystem der westlichen Welt als Nährboden für Gewaltverhältnisse kritisiert, mehr epistemische Diversität einfordert und sich selbst vor allem fernöstlicher Wissenssysteme bedient, um diesem Anspruch gerecht zu werden, bleiben Inhalte und Vorgangsweisen seiner Zivilisationstheorie an eine okzidentalistische Vorstellung von ›Kultur(en)‹ zurückgebunden. Somit sind sie als Ausgangspunkt für eine möglichst anti-eurozentrische Theoretisierung epistemischer Gewalt höchst ambivalent.

16 Hervorhebung im Original.

17 Hervorhebungen im Original aufgehoben.

Codes und (Re-)Kodierung

Ein Verdichtungspunkt dieser Problematik ist die wiederkehrende Rede von einem ›Code‹, dessen gewaltfördernde Varianten es auf dem Weg zu einer gewaltärmeren Zukunft umzuprogrammieren gelte:

»Die Kosmologie einer Zivilisation ist auch der sozio-kulturelle *Code* dieser Zivilisation, der die wesentlichen Botschaften transportiert, wie die Wirklichkeit zu konstruieren ist. [...] Für eine Zivilisation bedeutet die Kosmologie dasselbe wie die Persönlichkeit für einen Menschen. [...] Dies heißt nicht, da[ss] die Persönlichkeit oder Kosmologie unveränderlich wären, sondern nur, da[ss] solche Änderungen selten sind und nicht leicht durch Willensakte zustande gebracht werden können.« (ebd.: 372)¹⁸

Diese Vorstellung eines eindeutigen, berechen- und entzifferbaren Codes bedarf einer näheren Betrachtung. Zwar ist dieser Begriff auch in anderen geistes- und sozialwissenschaftlichen Konzepten zu finden, doch das macht ihn nicht angemessener für eine herrschaftskritische gesellschaftstheoretische Gewaltkonzeption. Ein Darwin oder ein Dworkin würden biogenetische Codes beforschen, so Galtung, Freud und Jung widmeten sich den Codes von Personen, jene von gesellschaftlichen Strukturen würden von einem Marx oder einem Lévi-Strauss analysiert – niemand jedoch täte das für die Dimension des Kulturellen (Galtung 2014: 21), deren Codes er sich daher selbst annimmt. Er verwendet den Begriff, um an die von ihm identifizierte tiefe Permanenz und Essenz kultureller Gewalt zu gelangen, in der er Gewaltformen unterschiedlicher Art zu wurzeln vermutet.

In diesem Sinne eröffnet der Autor das Vorwort zu *A Theory of Civilization* (ebd.) mit einer fiktiven Konferenz, bei der Tiere, Pflanzen und Mikroorganismen über die Frage nach der Bedeutung der eigenen Historizität diskutieren. Als unter diesen Teilnehmenden konsensuales Ergebnis hält er fest, diese Bedeutung liege in der Verwirklichung des biogenetischen Codes, der ihnen eingepflanzt sei, um individuelles Überleben und Diversität zu sichern (ebd.: 12). Was zu tun sei, müsse getan, der Code müsse ausgeführt werden (ebd.). Niemand würde dabei jemand anders sein, keine Spezies die andere zum Verschwinden bringen oder den eigenen Code auf die anderen übertragen wollen (ebd.) – ein ideales Bild von Symbiose und Diversität, eingeschrieben in den Code der Natur (ebd.).

Insbesondere Europäer_innen würden Galtung zufolge die Frage nach der Bedeutung menschlicher Geschichte damit beantworten, dass Menschen, ähnlich wie Primaten, nicht nur biogenetische, sondern auch soziokulturelle Codes hätten (ebd.: 13). Diese würden nicht auf biogenetischem, sondern auf soziokulturellem Wege vermittelt – und sich wie die Codes von Zivilisationen in Raum und Zeit

18 Hervorhebung im Original.

ausbreiten (ebd.). Daraus folgt für den Autor, dass es essenziell voneinander unterscheidbare menschliche ›Naturen‹ gibt, die einander zwar nicht notwendigerweise übel gesonnen sind, aber doch ihrer inneren ›Programmierung‹ folgen.

Diese Analogie führt Galtung weiter, indem er festhält, dass Menschen jenseits der Optionen Flucht und Kampf kaum über andere, biogenetisch vermittelte Instinkte verfügen (ebd.), woraus er weitere biologistische Annahmen ableitet (ebd.). Erstens generiere der biogenetische Code des Menschen kein ausreichendes Programm für menschliches Handeln. Weil wir nicht in jeder Situation Zeit für Dialog hätten, bedürften wir daher zweitens einer gewissen Vorprogrammierung auch jenseits des biogenetischen Codes, die sich ihrerseits in individuellen und kollektiven soziokulturellen Codes äußere (ebd.). Damit diese funktionierten, müssten sie drittens unbewusst bleiben, weil wir sie sonst beständig infrage stellen würden (ebd.). Viertens müssten sie kollektiv geteilt werden, damit andere das eigene Verhalten als normal akzeptierten (ebd.). Daraus folgt für Galtung schließlich fünftens, dass Menschen mit gleichen Codes eine Kultur und Kulturen mit ähnlichen Codes wiederum eine Zivilisation konstituieren (ebd.). Ein kollektiv geteilter unterbewusster Code etabliere also eine geteilte Vorstellung darüber, was normal und natürlich sei (ebd.). Dazu zähle ein universeller soziokultureller Code für alle Menschen, der sich über Zivilisationen und Sub-Zivilisationen bis zur einzelnen Person und deren Persönlichkeit weitervermittele (ebd.: 13f.).

Codes stellen für Galtung die zentralen Durchgangspunkte dar, durch die eine Kosmologie bei den in einer bestimmten Zivilisation lebenden Individuen und Gruppen ›ankommt‹, indem sie sich in Glaubenssätzen und Gefühlen ablagert (ebd.: 76) und damit für diese Zivilisation konstitutiv wird. Auch wenn er einräumt, dass man nicht genau wisse, wie dieser Prozess funktioniere, bemüht der einstige Mathematiker die Vorstellung einer zu codierenden Computerfestplatte (ebd.), was nach einigen Lektüren seiner Texte kaum mehr überrascht. Die Aufgabe der Codierung übernehmen ihm zufolge zehn gesellschaftliche Institutionen, wobei er ein für einen in den 1950er und 1960er Jahren ausgebildeten Sozialwissenschaftler erstaunlich weites Verständnis des Institutionellen hat. Ohne diese Auswahl näher zu begründen, nennt er als diese ›Institutionen‹: Essen, Sex und Sport, Familie, Schule, Arbeit und öffentlicher Raum, Sprache, Kunst und Religion/Weltanschauung (ebd.).

Alle diese von ihm als Träger der Kosmologie bezeichneten Institutionen würden von der Zivilisation kodiert und einander wiederum gegenseitig kodieren (ebd.: 126). Zugleich würden Menschen sich entsprechend der sie umgebenden Zivilisation und Kosmologie auch selbst kodieren (ebd.: 76). Die nach einem gewissen Skript erfolgende Kodierung würde dabei umso nachhaltiger wirken, je mehr die jeweiligen Institutionen mit menschlichen Grundbedürfnissen zu tun hätten, je diverser und zahlreicher die Kodierenden seien, die aber paradoxerweise zugleich für bedeutungsgleiche Kodierung zu sorgen hätten, je früher im Leben

die Kodierung einsetze und je länger sie andauere und je intensiver sie räumlich verdichtet sei (ebd.).

Für jemanden, der den Universalismus der dominanten okzidentalen Episteme in Verbindung mit global wirksamen Gewaltpolitiken zu kritisieren und mit einer anderen Art von Wissen zu überwinden behauptet, klingt das nach einer erstaunlich universalistischen, naturalistischen und positivistischen Welterklärungsformel. Sie steht jedoch durchaus im Einklang mit Galtungs genereller Herangehensweise von »Diagnose, Prognose und Therapie« (Galtung 1993: 71). Dass diese unbescheidene Welterklärungstheorie allerdings noch einer Theorie des Kodierens bedürfe, wird an späterer Stelle nur beiläufig eingeräumt (Galtung 2014: 196). Dieser kleine Schönheitsfehler hält ihn nicht davon ab, eine »General-Global-Good Cosmology for Humanity« (ebd.: 157), also ein weltweit gültiges Metaprogramm, wissenschaftlich zu entwerfen und politisch anzustreben. Das Rezept dafür klingt einfach, führt zurück zur einleitend erwähnten Konferenz der Tiere, Pflanzen und Mikroorganismen und ist – wenig überraschend – unmissverständlich programmatisch formuliert:

»Learn the answer from Nature as a civilization, pick up her Codes: *diversity with symbiosis*. [...] Navigate in this vast space of diversity, regulated by human rights.« (ebd.)

Galtung versteht die Natur als über jeden Zweifel erhabene, ganzheitlich-einheitliche »Zivilisation«, von der man Diversität und Symbiose für ein von den Menschenrechten reguliertes internationales Zusammenleben lernen solle. Seiner Überzeugung der isomorphen Übereinstimmung zwischen der Natur und dem Sozialen folgend, unterscheidet er für die globale menschliche Gesellschaft rigide zwischen einzelnen, von Codes programmierten, Zivilisationen. In deren Konzeption werden weitere Vorstellungen des von Galtung angenommenen Zusammenhangs von Wissen(schaft) und Gewalt deutlich. Weit über sein umfangreiches Werk verstreut spricht der Autor gern von Zivilisationen, die manchmal mit dem Begriff der Nation, manchmal auch mit dem der Kosmologie in eins fallen.

Der Titel dieses für seine Kosmologie zentralen Buches *A Theory of Civilization* (2014) legt bereits eine Spur zur Ambivalenz seiner Konzeption von Zivilisation(en). Obwohl er beständig von Diversität und Pluralisierung spricht, schlägt er letztlich eine im Singular vereindeutigte Theorie *der* Zivilisation vor und universalisiert damit vor allem sein eigenes Weltbild. Zugleich betont er, dass wir alle in einer globalisierten Welt leben würden, in der Zivilisationen einander überlappen und Kosmologien sich mehr denn je miteinander vermischen würden (ebd.: 119) – was in seinen Typologisierungen jedoch ebenso wenig Berücksichtigung findet wie in seiner holzschnittartigen Pseudothorie soziogenetischer Codes.

Primär regionalen, territorialen und somit Faktizität und Essenz evozierenden Charakter haben diese Entitäten bereits in seinen Ausführungen über eine »neue

intellektuelle Weltordnung« (Galtung 1997: 104), die sich nach dem Ende des sogenannten Kalten Krieges etabliert hätte. Ganz ähnlich wie Huntington und andere Zivilisationstheoretiker_innen im Feld der Internationalen Beziehungen aggregiert er unter anderem in einem Text der Aufsatzsammlung *Der Preis der Modernisierung. Struktur und Kultur im Weltsystem* (1997) Staat, Nation, Territorium und Religion in vermeintlich eindeutige sieben Entitäten, die ihrerseits großen Einfluss auf andere geografische und geopolitische Räume hätten (ebd.: 104).¹⁹ die protestantischen USA (die die gesamte westliche Hemisphäre und den Mittleren Osten beeinflussen würden), die katholische EU (mit Wirkung auf ein von ihm so genanntes Resteuropa, Afrika, die Karibik und den Pazifik), Russland (das die slawisch-orthodoxen Teile der ehemaligen Sowjetunion dominiere), die Türkei (die sich um deren muslimischen Teile sowie um den Iran und Pakistan kümmere), das hinduistische Indien (mit Einfluss auf Südasien und Teile des ehemaligen britischen Empires) sowie das buddhistische China (das sich selbst als Einflussssphäre genüge) (ebd.). Das von ihm so bezeichnete jüdische Israel, das ihm nicht so recht in die siebenpolige Typologie zu passen scheint und daher als zusätzliche Regionalmacht erwähnt wird, über nur über sich selbst Dominanz aus (ebd.).²⁰ Die sieben anderen, über den Faktor Religion vereindeutigten »Kulturmächte« (ebd.) hätten hingegen das Vermögen, »große Teile der Menschheit zu »programmieren« und »den Intellekt zu organisieren« (ebd.: 105). Hier fungiert Wissen als politisches Mittel zur Homogenisierung großer Bevölkerungen und zur Durchsetzung und Sicherung geopolitischer und anderer Interessen.

Zwar gebe es noch weitere, nicht national-territorial-zivilisatorisch basierte Kulturen in der Welt, wie zum Beispiel eine weibliche und eine männliche (ebd.: 106). Doch diese weitere Ausdifferenzierung scheint der angestrebten epistemischen und politischen Diversität und Heterogenität zu viel zu sein und fließt nicht weiter in Galtungs Systematisierung von Zivilisationen ein, auf deren Basis er schließlich von Kosmologien spricht. Zugleich merkt er gelegentlich an, dass innerhalb dieser Zivilisationen die hegemonialen Stile die der jeweiligen männlichen Eliten seien (ebd.: 115). Das seiner Einteilung zugrundeliegende zentrale Argument ist jedoch, bei Geopolitik handle es sich auch um eine Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen Wissenssystemen und Epistemen, welche daher einer stärkeren Berücksichtigung bedürften.

Wichtig für seine Zivilisationstheorie und Kosmologie ist die Einsicht, man könne die einer Zivilisation zur Verfügung stehenden Ressourcen nicht frei wäh-

19 Dieser Aufsatz ist stark angelehnt an seinen bereits fünfzehn Jahre zuvor erschienenen Essay über »sachsonische, teutonische, gallische und nipponische Wissenschaft« (Galtung 1983).

20 Im Falle Israels, das ja auch faktische Dominanz über die von ihm besetzten palästinensischen Gebiete ausübt, mutet diese Behauptung geradezu paradox an. Sie erklärt aber auch nicht, warum er diesem Staat einen Sonderstatus in seiner Zivilisationstheorie einräumt.

len, weil epistemologische Annahmen unsichtbar in der Tiefenstruktur und Kosmologie einer Zivilisation verankert seien (Galtung 1988: 55) und den Nährboden für strukturelle, kulturelle und nicht zuletzt direkte personale Gewalt bereitstellen würden. Zugleich bestehe aber die Notwendigkeit, zu anderem Wissen zu gelangen, um dieser Problematik zu begegnen. Gerade Galtungs eigener Bezug auf fernöstliche Epistemologien ist ein Beispiel dafür, dass er eine solche Bemühung für möglich und sinnvoll hält. Inwiefern er selbst als im Globalen Norden/Westen verorteter und sozialisierter Friedensforscher zugleich Teil seiner eigenen okzidentalen Zivilisation und damit auch Kosmologie ist und was das für seine Bemühungen bedeutet, wird in seinen Texten kaum reflektiert.

Gerade jedoch der Westen ist für Galtung jene Zivilisation, von der er das wirksamste gewaltförmige Wissen ausgehen sieht. Was versteht er also darunter?

Okzident

In seinen frühen Texten (1969, 1971, 1975) spricht der Autor sinngemäß von einer Gewaltstrukturen fördernden Kultur, Kommunikation, Wissen(schaft) und Bildung im imperialen Spannungsverhältnis zwischen Zentren und Peripherien. Er versteht Wissen und Gewalt zwar als funktional miteinander verbunden, ontologisch aber als voneinander unterscheidbare Dimensionen des Sozialen. In den letzten beiden Jahrzehnten seines Schaffens erscheint ihm insbesondere die Frage kultureller Gewalt jedoch zunehmend intrinsischer in den Dimensionen von Wissen und Wissenschaft abgelagert zu sein. Er versteht diese Gewalt als konstitutiv für Zivilisationen und Kosmologien und bringt dies implizit etwa auch mit nicht weiter erläuterten Begriffskonglomeraten wie »*Deep Culture Deep Structure Deep Nature*« (Galtung 2014: 169)²¹ zum Ausdruck.

Beide Perspektiven sind auf dasselbe Problem hin fokussiert: jene Gewaltförmigkeit näher zu beschreiben, die hegemonialem westlichem Wissen innewohnt, weil dieses zu jener tief liegenden Ressource geworden sei, die im globalen Maßstab Gewaltverhältnisse mit aufrechterhalte. Entlang der Frage nach der Rolle des Epistemischen in Galtungs weiten Gewaltbegriffen und nach dem Zusammenhang von Wissen(schaft) und Gewalt insbesondere im Kontext internationaler Politik ist daher vor allem seine Konzeption des Okzidents von Interesse. Die westliche Welt, bisweilen auch von ihm Globaler Norden genannt, bringt er nämlich mehrmals und direkt mit der Aufrechterhaltung von Gewaltverhältnissen in Verbindung – gerade auch hinsichtlich jener hegemonial gewordenen Epistemologie, die er durchaus verbunden mit der historischen und globalen Expansionspolitik westlicher Mächte sieht:

21 Hervorhebung im Original.

»[W]ir können den Weg nicht finden, wie der Süden aus dem Netz der strukturellen Gewalt entkommen kann, das der Norden über ihn geworfen hat [...].« (Galtung 1975: 69)

Die zuvor genannten sieben beziehungsweise acht territorialen Entitäten, denen über eine religiöse Etikettierung kulturelle Homogenität unterstellt wird, teilt Galtung weiter ein in einen großen Gegensatz von Orient und Okzident (Galtung 1997: 105). Damit bedient er sich einer spätestens seit dem europäischen Kolonialismus existierenden Unterstellung einer faktischen kulturellen Bipolarität der Welt, der weitere Ausdifferenzierungen von als weniger relevant erachteten geografischen Räumen meist untergeordnet werden. Diese Zweiteilung stellt auch Galtung nicht infrage. Doch vor dem Hintergrund heutiger Verwendungen dieses Begriffspaares ist bemerkenswert, dass er eine jüdische und auch eine muslimische Zivilisation gemeinsam mit einer christlichen im epistemologischen Raum des Okzidents zusammenfasst, der von den USA, der EU und Versionen Russlands repräsentiert wird (ebd.). Demgegenüber besteht sein Raum des Orients aus einer hinduistischen und einer buddhistisch-konfuzianischen Zivilisation, die er in China und Japan verkörpert sieht (ebd.), das er später auch mit dem deutlich weniger religiös anmutenden Adjektiv »nipponisch« von den anderen beiden asiatischen Kulturen beziehungsweise Religionen abgrenzt (Galtung 2014: 34). Den Okzident unterteilt er, wie Huntington, weiter in einen katholisch-protestantisch-säkularen Westen und einen orthodox-säkularen Osten (ebd.).²²

Hinsichtlich seiner Einschätzung unterschiedlicher Episteme und deren Qualitäten wird diese Dichotomisierung zwischen Orient und Okzident zur zentralen Leitdifferenz zwischen von ihm so genannten »intellektuellen Stilen« (Galtung 1983, 1997: 106), in denen sich die jeweilige Epistemologie einer Zivilisation ausdrücke, die er wiederum für eine entsprechende Kosmologie als konstitutiv erachtet. Unter Epistemologie versteht er dabei

»einen grundlegenden Teil der Kosmologie, die grundlegendsten Annahmen darüber, woraus sich stichh[a]ltiges, wohlbegründetes Wissen konstituiert, eingeschlossen vielleicht auch eine ontologische Perspektive, Auffassungen vom Wesen der Realität.« (Galtung 1997: 106)

Interessanterweise wird gerade der Okzident, im Gegensatz zu allen anderen, als noch verdächtiger homogen präsentierten Zivilisationen in zwei Subtypen unterteilt. Diese unterscheidet er nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich. Mit Okzident I meint Galtung das expansionistische politische und epistemische Gefüge der griechisch-römischen Antike ebenso wie die europäische Kolonisation weiter

22 Für eine fundierte postkolonial-feministische Kritik dieser *mental maps* siehe Boatcă (2009, 2015a: 81ff.).

Teile der Welt in der Moderne, da er beide nach einem ähnlichen, zentrifugal-expandierenden Modell organisiert sieht (ebd.: 368). Denselben geografischen und kulturellen Raum, aber historisch im Mittelalter verortet, bezeichnet er mit Okzident II. Dieser habe sich zentripetal-kontrahierend konstituiert (ebd.: 238) und könne gewissermaßen als eine »orientalische Enklave in der Geschichte des Abendlandes« (ebd.: 369) begriffen werden. Der historisch vergangene Okzident II sei »in den verborgenen Winkeln des Abendlandes« (ebd.: 375ff.) noch unter uns. Er würde eher durch die Natur als durch den Menschen, und wenn doch, dann eher durch Frauen als durch Männer am Leben erhalten (ebd.: 376), erinnert in vielem also an Galtungs Vorstellung eines Orients. Kennzeichen dieser Präsenz des Vergangenen seien ein immanenter Gott, der sich etwa in einer Vielzahl von Heiligen äußere, die Betonung des Kollektiven bei gleichzeitigem Wert auf der Individualität der Seele und insgesamt eine Epistemologie, die gesellschaftliche Stabilität unterstütze (ebd.: 376f.).

Der gegenwärtige Okzident I hingegen sei von starkem Individualismus geprägt, teile die ganze Welt in Zentrum und Peripherie ein (ebd.: 372ff.), wolle Andere(s) absorbieren und biete keinerlei Voraussetzungen für Dialogbereitschaft (Galtung 2014: 129), weil er nur debattiere, um zu gewinnen, und nicht um eines echten Austauschs willen (ebd.: 151).

»Occident I wants to teach, not to learn. They teach balance of force, not symmetry of peace; crushing Evil, not empathy; growth, not development.« (ebd.: 152)

In Hinblick auf eine Fähigkeit zu Kooperation, Konflikttransformation und eine friedliche Entwicklung der Menschheit handelt es sich bei den als zentral festgehaltenen Wesensmerkmalen der gegenwärtigen Zivilisation des Okzidents I offensichtlich um massive Hindernisse. Daher geht Galtung auch davon aus, dass diese Zivilisation im Niedergang sei und andere in Zukunft die Führung übernehmen würden (ebd.).

Abgesehen von den Unterschieden zu Okzident II würden vor allem drei Aspekte Okzident I von anderen Zivilisationen unterscheiden.²³ Erstens der Alleinanspruch auf weltanschauliche Wahrheit, gekoppelt mit einem Universalismus, der sich über alle Zeiten und Räume erstrecke (ebd.: 44f.). Voraussetzung dafür sei die Vorstellung einer Weltgesellschaft mit Europa als Zentrum (Galtung 1993: 6). Daraus folge zweitens ein expansiver Missionarismus, der sich auch auf nicht-religiöser Ebene in der Haltung eines »the West and the Rest« äußere, für den man im Zentrum sogar Dankbarkeit aus den Peripherien erwarte (Galtung 2014: 45). In engem Zusammenhang mit diesen beiden Qualitäten identifiziert Galtung drittens

23 Im Text kündigt Galtung vier Unterschiede an, führt aber nur drei aus.

ein spezifisch okzidentales, lineares und auf ein zu erfüllendes Endziel ausgerichtetes Zeitverständnis (ebd.). An anderer Stelle betont er eine dieser Epistemologie zugrundeliegende, zutiefst vertikale binnengesellschaftliche Rangordnung entlang von Trennlinien wie Geschlecht, Generation, »Rasse«, Klasse, Nation und Land (Galtung 1993: 6f.).

Komplementär zu Okzident I und Okzident II identifiziert Galtung eine Kombination aus der von ihm identifizierten indischen, wie er sie nennt: buddhischen, sinischen und nipponischen Zivilisation als Orient (Galtung 2014: 33). Damit verschwindet die nationalstaatliche beziehungsweise politische Bezeichnung der zuvor sieben- bis achteiligen Konzeption zugunsten einer Einteilung der Welt in sechs Entitäten. Diesen muss er eine quasi-natürliche Homogenität kultureller und vor allem auch religiöser Merkmale unterstellen, um in seinem Modell plausibel zu sein. Zugleich führt er den pluralisierten Begriff von ihm so genannter indigener Zivilisationen als siebente Variante ein (ebd.: 51). Er kann sie jedoch nicht schlüssig in seine Systematik einbeziehen, da sie der unterstellten Homogenität der anderen sechs Zivilisationen sowie einer kohärent erscheinenden räumlichen und zeitlichen Verortung offensichtlich zuwiderläuft. Das bringt ihn aber nicht von seiner Argumentation ab. Variante sieben wird, ähnlich wie zuvor der Staat Israel oder eine männliche beziehungsweise weibliche Kultur, als Spezialfall benannt, der keinen erklärenden Mehrwert für diese Systematik bereithält, sie aber auch nicht ins Wanken zu bringen scheint.

Neben der zuerst territorialen und dann kulturell-religiösen Kategorisierung begründet Galtung seine Einteilung in nunmehr sechs Zivilisationen mit seiner umfassenden persönlichen Erfahrung und Expertise für all diese kulturellen und geopolitischen Räume:

»[...] living Occident I; at home in Western history including Occident II; India as Gandhi expert, frequently in China since 1973; and married into Japan since 1969.« (ebd.: 32)

Diese Erklärung ist ausdrücklich nicht als reflexive geopolitische Selbstverortung in einem komplexen System von Wissens- und Gewaltverhältnissen formuliert, sondern wird zum Ersatz für die mangelnde methodologische Stringenz seiner mit weitreichendem Geltungsanspruch formulierten Zivilisationstheorie.

An dieser Stelle räumt der Autor auch ein, was in der zuvor geschilderten Aufzählung als offensichtliche Leerstelle auffällt: Der asiatisch-pazifische Raum, die von ihm so bezeichneten Amerindians und Afrika, würde zwar nicht berücksichtigt – dennoch würden die vormals sieben Kulturen und dann sechs Zivilisationen die ganze Welt umspannen (ebd.). Auch diese beträchtliche, unbegründet bleibende Auslassung scheint Galtung im Verlauf seiner Argumentation nicht weiter zu beschäftigen.

Die möglichen epistemologischen Nebenwirkungen seiner eigenen, zwar explizit gemachten, aber in Hinblick auf eine »Geopolitik des Wissens« (Mignolo 2002) nicht weiter reflektierten Verortung scheinen ihm ebenfalls kein Kopfzerbrechen zu bereiten. Vielmehr führt er in bewährter methodologischer Praxis mit »Nature Self Society World Time Transperson Episteme« (Galtung 2014: 25) sieben Variablen ein, um seine sechs Zivilisationen näher zu beschreiben und daraus 42 Hypothesen über diese Zivilisationen abzuleiten (Galtung 1997: 371, 2014: 33). Auch hier gelangt er zu einer gewissermaßen totalen Erklärung, die ihren offensichtlichen Leerstellen zum Trotz weder Modifikation noch Widerspruch zuzulassen scheint. Von Zweifeln und bewusst reflektierten Ambivalenzen ist Galtungs Argumentation gänzlich frei – gerade auch dann, wenn es um die Dimension des Wissens geht, die er selbst als von Macht durchdrungene und als Gewalt nährnde Ressource zur Kodierung von Einstellungen, Haltungen und Handlungsweisen versteht.

In nur geringfügig abweichenden Variationen durchzieht diese immer wieder erstaunlich selbstverständlich platzierte und kaum begründete Systematisierungspraxis und Argumentationsweise sein gesamtes Werk nach 1990. Einige dieser Elemente sind in schwächerer Ausprägung bereits in früheren Schriften zu finden. Ende der 1980er Jahre etwa unterscheidet Galtung zwischen Atomismus und Ganzheitlichkeit einerseits und zwischen deduktiv und dialektisch andererseits, um unterschiedliche Episteme herauszuarbeiten (Galtung 1988: 56ff.). In den daraus entstehenden vier Quadranten platziert er westliches, atomistisch-deduktives Denken in der Tradition von Aristoteles und Descartes, die er namentlich als epistemische Proponenten für historisch unterschiedliche politische Expansionsprozesse in der europäischen Antike und in der globalisierten Moderne setzt, im Gegensatz zu einer nicht näher benannten und referenzfreien sinisch-buddhistischen, ganzheitlich-dialektischen Tradition (ebd.: 59) – die spätere Leitdifferenz zwischen Okzident und Orient.

In ersterer Ausprägung von Okzident I lokalisiert Galtung vielfaches Gewaltpotenzial, weil es in diesem Denken vorrangig um Trennung und Beherrschung gehe. Im Orient hingegen und in geringerem Ausmaß auch in Okzident II vermutet er jene Art von Wissen, die für »unterdrückte Individuen, Klassen, Völker und Länder« (ebd.: 62) nützlich sei, denn letztlich sei der Konflikt über verschiedene Epistemologien lediglich ein in anderem Gewande in Erscheinung tretender Klassenkonflikt (ebd.: 63). Dies ist für ihn, hier in unmissverständlicher Anlehnung an Marx, von dessen Primat des Ökonomischen und des Strukturellen er sich ansonsten abzugrenzen bemüht ist, vor allem deshalb der Fall, weil die herrschende Kosmologie eben auch die Kosmologie der herrschenden Klasse sei (Galtung 2014: 44) – und die sei eben im Westen verortet.

Später, in den 1990er Jahren, dient ihm die nicht weiter begründete Kategorie Religion als vorrangiger Erklärungsrahmen, der zunehmend den Begriff der Kultur ersetzt oder zumindest mit ihm gleichgesetzt wird und als Pars pro Toto für

die Dimension des Wissens steht. So hält er etwa fest, dass es sich bei allen drei zuvor genannten Komponenten des Okzidents – Christentum, Islam und Judentum – um Glaubenssysteme handle, die absolute Loyalität verlangten und einen universalistischen Anspruch hätten (Galtung 1997: 112), was in den orientalistischen, das heißt bei Galtung asiatischen, Religionen beziehungsweise Epistemen keine Bedeutung habe. Darüber hinaus ergänzt er die binäre Konstellation von Okzident und Orient um eine hinduistische Zivilisation auf drei »Mega-Zivilisationen« (ebd.: 110) und bezeichnet diese dritte als »das weite Dazwischen« (Galtung 2007: 368). Da dem Hinduismus eine eklektische Epistemologie zugrunde liege, sei sie zur Verschmelzung auch mit monistischen und dualistischen Epistemologien anderer Zivilisationen fähig (ebd.: 377). Diese Fähigkeit hält Galtung für eine unverzichtbare Ressource zur Weiterentwicklung einer transdisziplinären Friedenswissenschaft. Auch diese hat ihm zufolge eine Überwindung der Grenzen zwischen unterschiedlichen Epistemologien zu leisten, weil er sich daraus eine Reduktion von Gewalt und eine Förderung des Friedens verspricht.

Die Dimension des Epistemischen ist also nicht nur Nährboden für Gewalt, sondern auch Quelle ihrer Überwindung. Aus feministischer, post- und dekolonialer Perspektive erscheint eine kulturalistische und bisweilen biologistische Kosmologie wie die hier dargelegte dafür jedoch nur bedingt geeignet.

Zwischenfazit zu struktureller, kultureller und/als epistemischer Gewalt

Galtungs Werk bietet einige Anschlusspunkte für eine Theoretisierung epistemischer Gewalt, hält aber erhebliche Widersprüche bereit. Zentral ist, dass der Autor die hegemoniale westliche Epistemologie und entsprechende Praktiken insbesondere der wissenschaftlichen Wissensproduktion ausdrücklich als Teil des Problems globaler Gewaltverhältnisse benennt und historisch in der kolonialen Expansion Europas verortet. Vor 1990 tut er dies überwiegend im Theorierahmen einer Imperialismuskritik, der sein früher Begriff der strukturellen Gewalt entstammt. In den späten 1990er Jahren schwenkt er auf eine kulturalisierende Globalisierungstheorie um, die über einen Zwischenschritt im Begriff der kulturellen Gewalt in den 2000er Jahren in eine zunehmend essenzialistische Zivilisationstheorie mündet. Für diese scheint die koloniale Geschichte des Zusammenhangs von Gewalt und Wissen, die in seinen frühen Schriften noch betont wird, keine Rolle mehr zu spielen. In ihr transformiert sich Galtungs Begriff des Epistemischen zum Biologischen oder auch zum Transzendenten, was seine Ausführungen für eine feministisch-post-dekolonial fundierte Theoretisierung epistemischer Gewalt problematisch macht.

Auch die wiederkehrenden Pathologisierungen politischer und sozialer Zusammenhänge laufen diesem Ziel zuwider, indem sie ontologisierende Zuschreibungen von Gewalt und Gewaltfreiheit verfestigen, die der Autor mit der Fokussierung auf die Dimension des Wissens insbesondere im Konzept kultureller Gewalt zugleich

aufzubrechen versucht. Schließlich bleibt Galtungs fast durchwegs affirmative, zugleich jedoch weitgehende referenzfreie Bezugnahme auf fernöstliche Epistemologien, von denen er sich Gewaltminderung und Friedensförderung verspricht, von seinen sonstigen politischen Analysen eines imperialen Gesamtzusammenhangs abgeschnitten und auch methodologisch unreflektiert. Das gibt insbesondere seinen jüngsten Ausführungen zu einer friedensfördernden Kosmologie einen esoterischen Anstrich. Obwohl er dem Epistemischen einen großen Stellenwert bei der Analyse kultureller, struktureller und physischer Gewalt einräumt, weil es sie alle substanziell nähre, fasst er die Dimension des Wissens relativ oberflächlich, wenn es die potenzielle Überwindung von Gewalt aller Art geht, die er als Auftrag einer transdisziplinären, normativen und daher auch stets positionierten Friedenswissenschaft versteht.

Diskussionswürdig ist auch Galtungs eklektische Synthese aus heterogenen wissenschaftlichen Zugängen, deren Zusammenspiel in seinen methodologischen Schriften zwar ausgeführt, in den gewalttheoretischen und friedensforschenden Texten jedoch nicht explizit gemacht wird. Unbekümmert kombiniert er mathematische, soziologische, philosophische, politikwissenschaftliche, psychoanalytische und bisweilen auch pseudo-religionswissenschaftliche Versatzstücke mit nicht näher disziplinär zuordenbaren Argumentationen. Für deren Begründung reicht ihm oft der Verweis auf seine eigene langjährige Forschungsexpertise und Lebenserfahrung. Verwandte Fachdebatten werden meist nicht als solche rezipiert, sondern unmarkiert übernommen oder ignoriert.

Methodologisch irritierend ist die wiederkehrende Systematisierung komplexer gesellschaftlicher Sachverhalte in starren Rastern und Matrizen, die über eine willkürlich erscheinende Anzahl von unabhängigen und abhängigen Variablen in für Galtung nicht näher erläuterungswürdige Tabellen gezwängt werden, um Faktizität zu evozieren. In diesen meist tabellarisch visualisierten Verdichtungen seiner über Jahrzehnte wiederkehrenden Argumentationen werden Bruchlinien zwischen positivistischem und konstruktivistischem Zugang sichtbar. Wie diese vermeintlich selbsterklärenden Systeme zustande kommen, wird vom Autor nicht thematisiert, während er zugleich die Synthese ihrer Inhalte anstrebt. Dieser Mangel an Reflexivität und Transparenz in Bezug auf die eigene Wissensproduktion und Positionierung macht es schwer, Galtungs ausdrücklich weite und dabei stets auf den Kontext internationaler Macht- und Herrschaftsverhältnisse bezogene Gewaltkonzeption unmittelbar für eine Theoretisierung epistemischer Gewalt nutzbar zu machen. Doch auch wenn Galtungs Gewalttheorie viele Fallstricke beinhaltet, lenkt insbesondere sein Begriff der kulturellen Gewalt den Blick auf den Bereich des Wissens und des Epistemischen, wenn es um die Analyse von Gewalt im Kontext internationaler Politik geht, die für ihn notwendigerweise nur im Zusammenhang mit struktureller Gewalt zu verstehen ist.

An diesem Punkt bietet sein Werk Anschlussmöglichkeiten an eine post- und dekoloniale Gewaltkritik, für die das Epistemische von zentraler Bedeutung ist. Die wichtigste ist aus meiner Sicht, dass er Gewalt erstens aus einer Perspektive der von ihr Betroffenen theoretisieren will. Wenn nicht empirisch, so zumindest theoretisch geht er von deren Erfahrungen und Perspektiven auf einen größeren Zusammenhang sozialer Ungleichheit und Ungerechtigkeit im globalen Maßstab aus, verbleibt also nicht wie konventionelle Gewaltforschung auf einer Mikroebene des Individuums. Zweitens kontextualisiert er Wissensproduktion zumindest in seinem frühen Werk als strukturell relevanten Bestandteil imperialer Herrschaftsverhältnisse. Bis heute spricht er die epistemologische Hegemonie des Globalen Nordens/Westens auch als politische an, wenn auch mit zunehmend kulturalistischem, biologistischem und bisweilen esoterischem Anstrich. Immer wieder bezieht sich Galtung auf die koloniale Expansion Europas und deren Kombination von Genozid und »Kulturozid« (Galtung 1993: 11), was Santos' Begriff des »Epistemizids« (Santos 2014) und Grosfoguels »Genozid/Epistemizid« (2013) frappierend ähnelt. Drittens thematisiert er die funktionalen Defizite eines monodisziplinär organisierten Wissenschaftssystems als ungeeignet zur Analyse von Gewaltverhältnissen im Kontext internationaler Politik und plädiert daher für eine transdisziplinäre Wissensproduktion. Wenn diese die Grenzen des akademischen Binnensystems überschreitet, tut sie es jedoch überwiegend hin zu monolithisch gedachten Weltreligionen, die er zunehmend mit Kulturen und Zivilisationen gleichsetzt, und nicht etwa hin zu sozialen Bewegungen oder Widerstandskämpfen.

Ähnlich wie dekoloniale Autor_innen der Gegenwart beschrieb Galtung bereits vor über vierzig Jahren den Zusammenhang von kapitalistischer Ausbeutung und auf Klassenunterschieden basierender Spaltung unterschiedlicher Gesellschaftsschichten, die den Widerstand gegen strukturelle Gewaltverhältnisse erheblich erschweren würden. Während Galtungs frühe Gesellschaftsanalyse und Kapitalismuskritik Überschneidungen mit post- und dekolonialen Ansätzen bietet, ist deren für ein Konzept epistemischer Gewalt zentrale Analyse der Rassifizierung und Sexualisierung von Ausbeutung und Spaltung bei ihm selbst nur am Rande zu entdecken. Wenn es um Rassismus und Sexismus geht, verbleiben seine Ausführungen oft im Stadium euro- und androzentrischer Nebenbemerkungen. So wird auch seine eigene Positionierung als Weißer Nordeuropäer bestenfalls im beiläufigen Status einer Fußnote thematisiert oder aber in der Verkörperung progressiver Friedenswissenschaft idealisiert – und das ungeachtet seiner mehrfachen Kritik des Wissens- und Gewaltmonopols des globalen Nordens beziehungsweise Westens, in dem er selbst überwiegend tätig ist.

Galtungs Okzidentalismuskritik stellt ein weiteres Bindeglied zu post- und dekolonialen Konzeptionen epistemischer Gewalt dar. Auch er analysiert die säkularisierte Universalisierung der christlichen Philosophie im von ihm so genannten Okzident I, die mit einer eurozentrischen Vorstellung von Auserwähltheit und kul-

tureller Hegemonie einhergehe, als Fortsetzung eines immer noch christlich imprägnierten Weltbildes, in dem staatliche Autorität und staatliches Gewaltmonopol eine göttliche Gesellschaftsordnung abgelöst hätten. Auch er bezieht sich auf Descartes, um das atomistische Denken und die lineare Zeitvorstellung der Moderne zu kritisieren. Ebenfalls ähnlich wie dekoloniale Autor_innen hofft schließlich auch Galtung auf alternative Wissensressourcen, die aus anderen als der ›okzidentalistischen Kultur‹ und aus einer anderen Zeit als der Moderne kommen und daher als Basis für eine gewaltärmere Zukunft der Menschheit nutzbar gemacht werden können. Im Gegensatz zu ihnen macht er es sich dabei allerdings allzu einfach, wenn er alternative Kosmologien geopolitisch im fernen Anderswo oder historisch im vergangenen ›Okzident II‹ verortet, ohne die unwiderrufliche Verwobenheit einer globalisierten Gegenwart als faktisches Hindernis für die Befriedigung eines solchen friedenswissenschaftlichen Begehrens in Betracht zu ziehen. Das ist umso erstaunlicher, als er insbesondere in seinen frühen Schriften diese globale Dimension imperialer Wissensproduktion problematisiert hat.

Auch den Begriff der Kosmologie hat Galtung mit Teilen dekolonialer Theoriebildung gemeinsam, doch ist dieser bei ihm essenzialistischer, idealistischer und esoterischer gedacht als von vielen dekolonialen Denker_innen. Letzteren geht es bei alternativen Epistemologien nicht um eine romantisierende Suche nach besserem Wissen im fernen Anderswo, sondern um eine Vielzahl an epistemischen Brüchen als politische Interventionen der Dekolonisierung im Hier und Jetzt. »Decoloniality is an Option, Not a Mission«, schreibt etwa Mignolo in seinem jüngsten Buch *On Decoloniality* (Mignolo/Walsh 2018: 211). Das klingt zwar nicht viel konkreter, aber deutlich weniger apodiktisch als Galtungs kosmologische Vision, deren Realisierung er einzig und allein auf seinen Schultern zu tragen scheint und als primäre Aufgabe einer transdisziplinären Wissenschaft vom und für den Frieden erachtet. Dass und wie eine solche, auf die Überwindung von Gewalt abzielende Wissenschaft selbst in jene Strukturen und Kulturen des Wissens und der Gewalt involviert ist, die er zeitlebens bearbeitet, bleibt ein Nebenschauplatz von Galtungs Gewalt-, Konflikt-, Friedens-, Entwicklungs- und Zivilisationstheorie. Nichts weniger als all das sieht er in seiner Kosmologie vereint, die den Weg weisen soll in eine bessere und gewaltärmere Zukunft der Welt.

Die politische Motivation ebenso wie das wissenschaftliche Ziel des Autors besteht im Aufzeigen der potenziellen Veränderbarkeit bestehender struktureller Gewaltverhältnisse sowie der Reduktion direkter physischer Gewalt auch durch und mit Wissen(schaft). Gerade weil er der Dimension kultureller Gewalt, und darin dem Wissen und dem Epistemischen, eine wichtige Rolle bei der Entstehung, Rechtfertigung und Verfestigung von Gewalt zuschreibt, versteht er sie als privilegierten Ort für deren Transformation. Dies steht in einem gewissen Widerspruch zu seinem Konzept der Tiefenkultur, die er als invariant, permanent und nahezu unveränderbar, weil in von ihm so genannten Codes gewissermaßen ›program-

miert« versteht. Dennoch hält er eine nicht unwesentlich von ihm mithervorgebrachte globale und transdisziplinäre Wissenschaft vom Frieden für fähig, diese Codes langfristig »umzuprogrammieren«.

In Hinblick auf seine früher formulierte Imperialismuskritik ist dies wenig überzeugend, zumal Galtung eine der Aufklärung und der Gewaltkritik verpflichtete Friedenswissenschaft unausgesprochen als außerhalb dieses Systems stehend konzipiert, das er selbst als Problem im Zusammenhang von Wissen(schaft) und Gewalt im globalen Kontext identifiziert hat. Inmitten von struktureller und kultureller Gewalt, deren Wurzeln er in einer kaum veränderbaren Tiefenkultur oder Kosmologie einer historisch gewaltbeladenen okzidentalistischen Epistemologie und Politik ausmacht, strebt Galtung nach einer genuin gewaltfreien und potenziell gewaltüberwindenden Wissenschaft vom und für den Frieden.

Auch wenn feministische, post- und dekoloniale Wissen(schafts-)theorie vom eurozentrischen Grundmuster dieser Vorstellung und ebenso von so manchem Rezept des Friedensforschers deutlich Abstand nehmen muss, teilt sie mit Galtung doch einen wesentlichen Kritikpunkt und ein zentrales Anliegen: jene Gewalt, die sich im Wissen verfestigt hat, als wichtigen Bestandteil von Macht-, Gewalt- und Herrschaftsverhältnissen zu problematisieren, zu bearbeiten und nach Wegen zu ihrer Transformation zu suchen – und das nicht nur um ihrer selbst willen, sondern weil sie mit zahlreichen anderen und direkteren Formen von Gewalt in einem engen Zusammenhang steht.

Weniger idealistisch als Galtung engagiert sich zur selben Zeit ein weiterer europäischer Intellektueller für eine gesellschaftskritische Sozialwissenschaft, die zur Überwindung sozialer Ungleichheit und Ungerechtigkeit beizutragen imstande sein soll: Pierre Bourdieu. Mit dem Konzept der symbolischen Gewalt stellt er ein Werkzeug der Analyse und Kritik von Macht-, Gewalt- und Herrschaftsverhältnissen zur Verfügung, das mit einer feministisch-post-dekolonialen Relektüre für eine Theoretisierung epistemischer Gewalt fruchtbar gemacht werden kann.