

Dietrich Harth, Ulrich Schödlbauer

Kulturelle Differenz und Verfolgung

Kurseinheit 1

Fakultät für
**Kultur- und
Sozialwissen-
schaften**

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Inhaltsverzeichnis

KURSEINHEIT 1.....	3
ÜBER DIE AUTOREN.....	5
ZUR EINFÜHRUNG.....	6
ZUR LITERATUR.....	9
TEIL 1: RENÉ GIRARDS HERMENEUTIK DER VERFOLGUNG.....	10
1.0 Einleitung.....	10
1.1 Pieter Tijmes: Die Intuitionen René Girards.....	12
1.2 Wolfgang Boedeker: Das Heilige, die Gewalt und die Maschine. Zur Kritik der Theorien René Girards.....	40
TEIL 2: DIE GESELLSCHAFT, DAS OPFER UND DIE DICHTUNG.....	50
2.0 Einleitung.....	50
2.1 Wolfgang Braungart: Ills Krankheit, Ills Opfer. Einige Thesen zu Friedrich Dürrenmatts Der Besuch der alten Dame (1956) im Ausgang von René Girards Theorie des Sündenbocks.....	53
2.2 Renate Solbach: Arthur Koestler und das Opfer des Intellekts.....	69
KURSEINHEIT 2.....	105
TEIL 3: AUSGRENZUNG UND DESINTEGRATION.....	106
3.0 Einleitung.....	106
3.1 Ulrich Kronauer: Die Darstellung kultureller Differenz in Verordnungen und anderen die ›Zigeuner‹ betreffenden Texten des 18. Jahrhunderts	109
3.2 Matthew R. Kratter: Evangelium und kulturelle Desintegration. Anmerkungen zu Achebes Things fall apart.....	126
TEIL 4: UNAUFHEBBARE FREMDHEIT.....	138
4.1 Hans P. Lichtenberger: Der Andere als Fremder. Zur Sozialontologie kultureller Differenz.....	139
4.2 Ulrich Schödlbauer: Aufsteigende Fremdheit. Figuren der Fremde bei Edgar Hilsenrath.....	156
LITERATURVERZEICHNIS.....	182

Diese Seite bleibt aus technischen Gründen frei!

Über die Autoren

Dietrich Harth, geb. 1934. Prof. i. R., Mitglied im Vorstand des Heidelberger Forschungsprojekts *Ritualdynamik - Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive* (www.ritualdynamik.uni-hd.de); Mitglied im Comitato Scientifico der Zeitschrift IRIDE. Filosofia e Discussione Publica; Mitherausgeber der im Synchron-Verlag (Heidelberg) erscheinenden Buchreihe HERMEIA, Mitglied im Beirat von *Iablis*. Jahrbuch für europäische Prozesse (www.iablis.de).

Publikationen (Auswahl): Die Erfindung des Gedächtnisses, Frankfurt a.M. 1991; G. E. Lessing oder Die Paradoxien der Selbsterkenntnis, München 1993; Hg.: Fiktion des Fremden. Erkundung kultureller Grenzen in Literatur und Publizistik, Frankfurt 1994; Hg.: Franz Blei - Mittler der Literaturen, Hamburg 1997; Das Gedächtnis der Kulturwissenschaften, Dresden 1998; (Hg.), Finale! Das kleine Buch vom Weltuntergang. München 1999; (Hg.): Ritualdynamik: kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns, Heidelberg 2004

Ulrich Schödlbauer, geb. 1951, apl. Prof., akademischer Rat am Institut für Neuere deutsche und europäische Literatur der Fernuniversität in Hagen.

Wiss. Buchpubl. (Auswahl): Entwurf der Lyrik, Berlin 1994; Ideenfluchten. Zur Grenzbestimmung des unglücklichen Bewußtseins, Taipei 1994; Das Ende der Kritik (Mitautor: Joachim Vahland), Berlin 1997; Gegen Denken steht nur Gewalt. Von Denk-Maschinen und Bewusstseins-Welten, Heidelberg 1999; Hg. (zus. mit Reinhard Düßel und Geert Edel): Die Macht der Differenzen, Heidelberg 2001; Rilkes Engel, Heidelberg 2002.

Herausgeber von *Iablis*. Jahrbuch für europäische Prozesse

<http://www.iablis.de>

Eine vollständige Liste der Publikationen finden Sie auf der Homepage des Instituts für Neuere deutsche und europäische Literatur:

http://www.fernuni-hagen.de/EUROLIT/US/vorstellung_us.html

Zur Einführung

Literarische Texte, die von Verfolgungen handeln, gibt es zahllose. Es ist keine Übertreibung, wenn man feststellt, dass ein Großteil der Literatur in Europa und anderswo auf die eine oder andere Weise Berührungen mit diesem Thema aufweist oder es in den Mittelpunkt stellt. Wie immer man diesen Sachverhalt begründet sehen möchte, fest steht, dass Verfolgung in den europäischen Literaturen vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg eine außerordentliche Rolle spielt, die es nicht erlaubt, sie – wie dies früher möglich schien – als ein Thema unter anderen zu betrachten. Verfolgung, real oder symbolisch oder imaginär, wird weithin als das erachtet, was der literarischen Produktion auf die eine oder andere Weise vorausliegt und in ihr wiederkehrt: sei es als Berichtetes oder Erzähltes und als im Erzählen Verarbeitetes oder als das Verstellte oder Verstörende der Texte oder – auch diese Möglichkeit muss ins Auge gefasst werden – als Verfolger-Gedanke und -Tat.

Man braucht keine zeitgeschichtlichen Kontexte abblenden, um zu sehen, dass es zu kurz greifen würde, wollte man das Thema und seine Behandlung allein auf Seiten der Inhalte sowie der aufklärenden und therapeutischen Funktion der Texte konstatieren. Verfolgung ist ein Gegenstand anthropologischer und kulturtheoretischer Überlegungen, die ihre Pointe nicht selten darin finden, dass sie kulturelle Differenzierung (womit ebenso innerkulturelle Differenzierung wie Differenzierung zwischen Kulturen gemeint ist) in einen unmittelbaren Zusammenhang mit Gewalt und – spezifischer – Verfolgung stellen. Damit hört Verfolgung auf, als bloße anthropologische oder kulturelle ›Gegebenheit‹ zu fungieren, und wird zu einem Element des Verstehens von Kultur im allgemeinen. Die wohl bekannteste Theorie dieses Typus hat der französische Kulturanthropologe René Girard in den Sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts vorgelegt. Seine Theorie ist aus einer weit gespannten hermeneutischen Auseinandersetzung mit der Kulturentstehungstheorie Sigmund Freuds einerseits und Untersuchungen zur Struktur mythischer Erzählungen andererseits hervorgegangen. Die Grundthese lautet: am Anfang eines jeden differenzierten sozialen Gefüges steht ein Gründungsmord, dessen Spuren sich im Verhältnis der Gesellschaftsglieder zueinander nachweisen lassen und dessen symbolische Wiederholung in rituellen Opferhandlungen die Stabilität des Gemeinwesens sichern oder doch sichern soll-

ten – eine Überlegung, die Girard nicht auf archaische, opferkultische Gesellschaften beschränkt sehen möchte: auch moderne, aufgeklärte Gesellschaften kennen rituelle Opferszenarien und fallen entdifferenzierenden Gewaltorgien anheim, wenn die symbolischen Bedeutungen verblassen.

Girards Theorie ist das Werk eines aus der Literaturwissenschaft kommenden Kulturwissenschaftlers, der seine Thesen immer wieder durch literarische Lektüren zu belegen weiß. Dies scheint eine ihrer wesentlichen Auskünfte zu sein: dass Literatur, entstanden in kultischen Zusammenhängen und ihnen bis heute über das, was man den ›Literaturbetrieb‹ nennt, verbunden, in erster Linie das Wissen um die opferkultischen Hintergründe von Sozialität und der in ihr vorherrschenden Bindemittel zum Ausdruck bringt. Der Gedanke ist nicht unbedingt neu, erhält aber durch die Verbindung mit den übrigen Theoremen eine bis dahin ungekannte Schärfe. Die Literaturwissenschaft hat – mit großer Verzögerung und eher zurückhaltend in Deutschland – diese Überlegungen dankbar aufgegriffen und für die Interpretation literarischer Texte fruchtbar gemacht. Auffällig ist, dass die zum Teil massive Grundsatzkritik, die Girards Kulturtheorie erfahren hat, auf die Ergebnisse der durch sie angestoßenen Lektüren kaum durchgeschlagen ist. Dennoch wäre der Eindruck verfehlt, das eine hätte mit dem anderen nichts zu tun. Wenn Girards Theorie im ersten Teil dieses Kurses detailliert vorgestellt wird, so geschieht dies auch in kritischer Absicht. Die Beiträge des zweiten und dritten Teils demonstrieren, dass es nicht genügt, kulturtheoretische Theoreme dogmatisch mit literarischen Motiven, Symboliken, Handlungsmustern und Formelementen zu verbinden. Die Interpretation literarischer – oder auch kulturhistorisch exponierter juristischer – Texte gelingt am ehesten dort, wo sie die Spielräume zwischen Doktrin, Autor-Intention und mehr oder weniger bekannten literarischen Mustern (die immer bereits bedeutungs- und deutungsbehaftet sind, wenn die Autoren sie aufgreifen) souverän thematisiert und erkundet.

Der vierte Teil des Kurses exponiert das Thema des Fremden, das in allen mit Verfolgung befassten kulturtheoretischen Überlegungen spukt. Man kann dieses Thema nicht angemessen behandeln, ohne den Beitrag philosophischer Autoren in seine Überlegungen einzubeziehen. Zur Phänomenologie des Fremden wiederum trägt die Literatur – vor allem seit der Mitte des Zwanzigsten Jahrhunderts – das Entscheidende bei. Häufig stehen philosophische und literarische Darstellungen in einem mittelbaren oder auch unmittelbaren Wechselverhältnis, gelegentlich erscheint selbst die formale Trennung der Zugangsweisen suspekt oder wird

willentlich aufgehoben. Das liegt gewiss daran, dass es sich hier um ein ›drängendes‹ und bedrängendes Thema der Zeitgeschichte handelt. Es hat aber auch Aspekte, die unmittelbar dem philosophischen bzw. literarischen Selbstverständnis der Autoren geschuldet sind und daher sich nur in ästhetisch-systematischen Überlegungen ganz erschließen. Solche Überlegungen wiederum stehen jenseits des kulturwissenschaftlichen Zugriffs, sie kommen daher im Kurs nur sporadisch und kulturell zur Sprache.

Die einzelnen Kursbeiträge stammen von Literaturwissenschaftlern und Philosophen (Pieter Tijmes, Ulrich Kronauer, Hans P. Lichtenberger). Ulrich Kronauers rechtshistorisches Kapitel entstammt dem Forschungsumkreis des Deutschen Rechtswörterbuchs (DRW) an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, das auch online zugänglich ist (<http://www.rzuser.uni-heidelberg.de/~cd2/drw/>). Jedem Kapitel ist ein kurzer einführender Kommentar vorangestellt, der dazu dienen soll, die übergreifenden Zusammenhänge und zugleich die unterschiedlichen Ausgangspositionen der einzelnen Beiträge anzudeuten. Angesichts der Stellung des Kurses im Curriculum wurde auf Übungsaufgaben im Text verzichtet. Empfohlen wird vielmehr – mit Blick auf Klausur / Abschlussarbeit – eine *selektiv vertiefende* Erarbeitung der einzelnen Kursteile. Die Kontaktaufnahme mit dem Betreuer ist erwünscht. Beachten Sie auch die virtuelle Lernumgebung der VU.

Dieser Kurs ist in der Virtuellen Universität (VU) als Online-Kurs abrufbar. Aus technischen Gründen (Druckvorlauf) können die Versionen zeitweise voneinander abweichen. Im Zweifelsfall bietet der Online-Text die aktuellere Fassung. Dies ist vor allem im Hinblick auf Bibliographie und ergänzende Materialien zu beachten. Die vorliegende Fassung kommt im Wintersemester 2005/06 erstmals zum Einsatz.

Zur Literatur

Die Literatur zu den einzelnen Kursteilen finden Sie zusammengefasst am Ende des Kurses. Die Literaturangaben der einzelnen Beiträge sind nicht völlig einheitlich; Sie finden neben den in den meisten Fächern üblichen Kurzangaben unter Nennung von Autor, Jahreszahl und Seitenangabe (die vollständigen Titel schlagen Sie in der Bibliographie nach) auch z. T. bei der erstmaligen Nennung von Titeln ›vollständige‹ Angaben (Autor, Titel, Erscheinungsort, -jahr, Seitenangabe) in den Fußnoten, wie es weithin noch immer philologischem Brauch entspricht.

Nicht alle Literaturangaben sind gleich ›wichtig‹ für das Verständnis des vorgelegten Gedankengangs bzw. Arguments. Es bleibt Ihnen als Aufgabe überlassen, die Notwendigkeit einer vertiefenden weitergehenden Lektüre von Fall zu Fall zu erkennen und sich mit der in diesen Fällen genannten Literatur zu befassen, im gegebenen Fall auch selbständig zu recherchieren. Dazu gehört das selbständige Abwägen verschiedener Lektürepfade gegeneinander sub specie des durch den Studiengang nahegelegten Zeitregiments. Dass hier voneinander abweichende Auswahlen und Resultate zu gewärtigen sind, ist nicht nur evident, sondern auch erwünscht: die wissenschaftliche Aneignung von Methoden und Gegenstandsbereichen bedarf der wissenschaftlichen Neugier. Diese – es kann nicht oft genug betont werden – ist nicht reglementierbar.

Teil 1: René Girards Hermeneutik der Verfolgung

1.0 Einleitung

Pieter Tijmes gibt einen Überblick über die Haupttheoreme René Girards. Er unterscheidet drei Phasen bzw. Stufen der Theorieentwicklung:

1. In der ersten Phase entwickelt Girard das Phänomen der Dreiecksbegierde (*désir triangulaire*). Ein Gegenstand wird Gegenstand des Begehrens, *weil* ein Anderer ihn begehrt. Diese Dreiecksbegierde ist der erklärte oder nicht erklärte (verhüllte) Gegenstand der Literatur, die je nach Zugehörigkeit zur einen oder anderen Seite als ›romanesk‹ oder ›romantisch‹ bezeichnet wird. An der Literatur, insbesondere der Romanliteratur von Cervantes bis Dostojewski, lassen sich die mimetischen Grundmuster menschlichen Handelns ablesen. *Mimese* ist der treibende Faktor hinter der Dreiecksbegierde, die spontane Begierden in sozial vermittelte verwandelt und die Zahl und Intensität letzterer vervielfacht.

2. Das Phänomen der Dreiecksbegierde führt auf den Sündenbock-Mechanismus bzw. auf den Mechanismus des versöhnenden Opfers. Girard ist überzeugt, damit den Schlüssel zur Mytheninterpretation gefunden zu haben: im Mittelpunkt der Mythenerzählungen, von denen er viele interpretiert, steht eine Art Lynchmord. In den Mythen fungiert dieser Mord als ordnungsstiftende Tat: aus ihr geht das Gemeinwesen hervor, in dem der Einzelne einen gesicherten Lebens- und Handlungsraum findet. Girard stellt das versöhnende Opfer an den Anfang *aller* menschlichen Kultur, als eine Art sozialer Ur-Tat, auf die sich die Riten und religiösen Erzählungen und Gebräuche der Gesellschaften beziehen. Im Opferritual wiederholt sich in abgeschwächter (›verhütender‹) Form der Gründungsmord, der der mimetischen, durch Dreiecksbegierde grenzenlos gesteigerten Rivalität der Einzelnen ein – immer gefährdetes, immer vorläufiges – Ende setzt.

3. In den mythischen Berichten vernehmen wir – laut Girard – die Stimmen der Mörder, die als Sieger der Geschichte und Gründungsväter die Interpretation des Geschehens dominieren. Der Text, der die ›wahren‹ Verhältnisse, die hinter dem opferkultischen Geschehen stehen, zur Sprache bringt, ist laut Girard (in seiner dritten Phase) die Bibel (Altes und Neues Testament). Der Evangelienbericht benennt die Mörder und bezeugt damit die weitgehend abstrakt bleibende Möglichkeit einer nicht gewaltfundierte Kultur. Das ist wörtlich zu nehmen, über die *Möglichkeit* (bzw. die ›utopische‹ Erlösungsperspektive) hinaus sieht Girard

keine gelungenen Realisierungen dieses Modells. Einzig in der Kritik, die die Verhältnisse benennt, ist es ›gegeben‹, wobei sich keineswegs ausschließen lässt, dass ihre gesellschaftlichen Träger selbst in mimetische Kämpfe verstrickt sind.

Es ist klar, dass ein solches rigides Kulturmodell (das, wie Tijmes anerkennend schreibt, dem methodischen Ideal der Voraussetzungsarmut und der ›schlanken‹ Hypothesenbildung ziemlich nahe kommt) Anlass zu mancherlei Kritik bietet. Als exemplarisch für einen bestimmten Typus der Kritik, der von der *Xenologie* (der Wissenschaft vom Fremden) nicht nur an Girard, sondern an weiten Teilen der europäisch-westlichen Anthropologie und Kulturtheorie geübt wird, können die von Wolfgang Boedeker vorgetragenen Überlegungen gelten. Boedeker konzentriert sich vollständig auf den von Girard behaupteten »Mechanismus des versöhnenden Opfers«, der am Anfang aller Kultur, aller Sprache, aller *symbolischen Leistungen* des Menschen steht. Boedeker sieht in dieser Theorie drei hervorstechende Züge wirksam: a) die Entpersonalisierung, b) die Individualisierung, c) die Maschinisierung der in aller menschlichen Kultur wirksamen symbolischen Leistungen.

Zu a) Entpersonalisiert wird in erster Linie die *Gewalt*, die als irreduzibler Akteur hinter den symbolisch determinierten Handlungen der Menschen auftaucht. Girards Theorie des ›Geistigen‹, sprich Symbolischen, reduziert es auf eine Funktion innerhalb einer ›maschinisierten‹ Anthropologie.

Zu b) Demgegenüber meint der Vorwurf der Individualisierung der symbolisch erschlossenen Welt die von Girard betriebene *Reduktion* der mythischen Weltdeutungen auf eine veräußerlichte Darstellung der in den Individuen liegenden Gewalttätigkeit. Das ›säkulare Selbst‹ der europäischen Tradition wird also bei Girard immer vorausgesetzt, obwohl in den von ihm untersuchten mythisch fundierten Gesellschaften von ihm nichts zu finden ist.

Zu c) Der Vorwurf der Maschinisierung des Menschenbildes bringt die xenologische Argumentation auf den Punkt: Wer das Bewusstsein als den Ort, an dem Weltdeutung beginnt und unwiderruflich stattfindet, auf etwas Anderes zurückführt und dieses Andere (die Maschine) zur Wahrheit des Bewusstseins erklärt, bestreitet per se die ›Erhellungsdimension des Mythischen‹ und damit die Legitimität jeder anderen Weltdeutung als der eigenen. Der fremden (vergangenen oder mitlebenden) Kultur wird der Eigenwert und die welterschließende Dimension der in ihr virulenten Denkmuster bestritten: das Fremde wird zum ›projektiven Eigenen‹.

1.1 Pieter Tijmes: Die Intuitionen René Girards

1. Einleitung

Nach Beendigung einer Vorlesung zum Thema *Das kleine und das große Übel in der Welt* erzählte mir der Groninger Polemologe Röling, daß er zum Thema Machtpolitik am meisten von Shakespeare gelernt habe. Einige Texte des englischen Dichters habe er wohl dreißigmal gelesen und kenne sie auswendig. Sie stellten eine unerschöpfliche Quelle der Inspiration für seine Arbeit dar. Diese Bemerkung hat sich mir eingeprägt, denn ich fand es doch sehr erstaunlich, daß nicht die wissenschaftlichen Veröffentlichungen seiner Fachkollegen, sondern die Theaterstücke von Shakespeare für ihn richtungsweisend waren. Soweit ich weiß, ging er nicht so weit, Shakespeares Stücke zum obligatorischen Studien- und Prüfungsstoff für seine Studenten zu machen, aber es hätte ihnen gewiß nicht geschadet, wenn er es getan hätte.

Von Röling zu Girard ist nur ein kleiner Schritt – jedenfalls was die Literatur als Quelle der Inspiration betrifft. Denn wer verstehen möchte, was sich zwischen Menschen ereignet, wird von René Girard (geboren zu Avignon im Jahre 1923) ebenfalls an die Adresse der Literatur verwiesen. Auch er preist Dichterwerke und stellt sie über die Resultate verhaltenswissenschaftlicher Forschung. Autoren wie Cervantes, Shakespeare, Stendhal, Proust und Dostojewski sind seiner Auffassung nach Freud und seinen Fachgenossen bei weitem vorzuziehen. Die wissenschaftliche Interpretation menschlichen Verhaltens läßt, verglichen mit den Einsichten, die man aus Romanen schöpfen kann, an Jämmerlichkeit nichts zu wünschen übrig. In seinem Werk *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*¹ tritt Girard (seines Zeichens Professor für französische Sprach- und Literaturwissenschaft an verschiedenen amerikanischen Universitäten) mit einer umfassenden Theorie über das menschliche Verhalten ins Rampenlicht, welche er in der westeuropäischen Literatur vorgefunden hat. In diesem Buch präsentiert und unterbaut er eine Behauptung, die nicht von schlechten Eltern ist: Daß nämlich alles, was die westliche Literatur an Ideen hervorgebracht hat, im Keim bereits bei Cervantes vorliege: Wer immer *Don Quichotte* gelesen habe, hätte genauso

¹ René Girard, *Le Mensonge Romantique et la Vérité Romanesque*, Paris 1961. Im folgenden zitiert als: MR&VR.

gut zu dieser Einsicht gelangen können. Die Begriffe ›Dreiecksbegierde‹ bzw. ›Mimese‹ fungieren sozusagen als Wünschelrute für Girards Theorie des Romans und seine Verhaltenstheorie. In meinem Beitrag möchte ich von beidem einen Eindruck verschaffen.

2. *Romantisch und romanesk*

Lassen Sie mich mit Hilfe eines Beispiels deutlich machen, was Mimese ist. Wie haben wir unsere Muttersprache erlernt? Indem wir nichts anderes taten, als die Laute, die wir hörten, nachzuahmen. So gelang es uns schließlich, Wörter wie ›Papa‹ und ›Mama‹ auszusprechen. Wir hatten zwar keine Ahnung, was sie bedeuten, aber es war unser ganzer Stolz, sie artikulieren zu können. Wir wurden auch großzügig belohnt: Freundliches Lächeln ermutigte uns, unsere Sprachkompetenz immer wieder unter Beweis zu stellen. So wuchs unser Vokabular, und schließlich erwarben wir auch die Fähigkeit, die Bedeutungen der Wörter, die wir gelernt hatten, zu verstehen und korrekt zuzuordnen. Bereits in frühester Jugend ahmten wir also nach, was uns vorgemacht und als nachahmenswert vor Augen geführt wurde; freilich entging uns völlig, wozu das alles gut sein sollte. Und an der Tatsache, daß wir Nachahmer sind, hat sich im Laufe unseres ganzen Lebens, wie viele Jahre wir auch hinter uns gebracht haben mögen, nie etwas geändert. Nachahmung ist eine Grundtatsache unseres Verhaltens, auch unabhängig von Belohnungen, die immerhin mit ihr verbunden sein mögen. Denn ›Wes Brot ich ess', des Lied ich sing‹ ist nicht unbedingt die plausibelste Erklärung für unseren Eifer bei der Erlernung unserer Sprache.

In Girards Werk *MR&VR* wird die Mimese so präsentiert, wie er sie aus der europäischen Literatur kennengelernt hat, und er bringt darin zum Ausdruck, was die mimetische Hypothese² zum Inhalt hat. Bei Robert Hamerton-Kelly las ich, daß Girard die mimetische Hypothese nicht als theoretische Einsicht bezeichnet, sondern schlichtweg für ›common sense‹ hält³. Sich die Attitude des *Common sense*

² Es versteht sich von selbst, daß der Ausdruck ›mimetische Hypothese‹ nicht bedeutet, die Hypothese selbst sei mimetisch; gemeint ist natürlich ›die Hypothese, welche sich auf die Mimese bezieht‹.

³ Robert Hamerton-Kelly, A Tribute to René Girard on His 70th Birthday, in: *Contagion*, Bd. I (1994), S. X.

zu eigen machen kann also offensichtlich dazu beitragen, daß man berühmt wird und sich vor Ehrendokortiteln kaum noch retten kann.

In seinem soeben erwähnten Werk lässt Girard diesen ›Common sense des Begehrens nach Maßgabe des Anderen‹ zu Wort kommen, indem er Romane aus dem Fundus der westlichen Kultur interpretiert. Die Romane seiner Wahl – er fängt bei Cervantes an und schließt mit Dostojewski ab – bezeichnet er als »romanesque«, weil in diesen Werken das Modell des Vermittlers des Begehrens gegenwärtig ist und offenbar wird. ›Romantisch‹ nennt er dagegen diejenige Art von Literatur, welche die Gegenwart dieses Modells zwar widerspiegelt, sie jedoch nicht offenbar werden läßt (S. 20).⁴ Indem Girard seine romanesken Autoren zum Gegenstand der Betrachtung macht, schreibt er gewissermaßen eine Geschichte der sog. Dreiecksbegierde.

Der *Don Quichotte* ist eine Parodie auf die Ritterromane aus der Zeit von Cervantes. Die Schmökereie in diesen Ritterromanen hatte die Phantasie des bereits fünfzigjährigen Quijano dermaßen angeheizt, daß er sich die fixe Idee in den Kopf setzte, auch er sei zu einem Dasein als fahrender Ritter berufen. Die Probleme der Welt harren seiner; er wird ihr Frieden, Gerechtigkeit und Liebe bringen, und dafür erwartet er von ihr Ehre und Ruhm. Er bewaffnet sich mit ein paar verrosteten Überbleibseln einer ehemaligen Ritterrüstung aus dem Familienbesitz und bastelt sich einen Helm aus Pappe. Nach dem Beispiel der Ritterromane legt er sich den ehrfurchtheischenden Namen *Don Quichotte von der Mancha* zu und kürt ein Bauernmädchen, Aldonza Lorenzo, unter dem Namen Dulcinea von Toboso zur angebeteten Dame seines Herzens. Nach diesen gründlichen Vorbereitungen zieht er in die weite Welt, um Arme, Witwen und Waisen gegen Unbill zu beschützen. Während er Rosinante, seiner klapperdürren Mähre, die Zügel frei läßt, sieht er sich bereits als Held zahlreicher, noch zu schreibender Ritterromane. Freilich bedarf seine selbstgewählte Mission der offiziellen Weihe. Abends läßt er sich in einer ärmlichen Herberge, welche seine Phantasie mit einer stolzen Burg verwechselt, vom Wirt gründlich auf die Schippe nehmen – er läßt sich nämlich von ihm, den er für den Befehlshaber der Feste hält, zum Ritter schlagen.

⁴ Später wird Girard ›romantisch‹ die Selbstinterpretation von Menschen nennen, mit deren Hilfe diese sich ihre Begierden als eigen, ursprünglich, authentisch zurechtlegen. Das romaneske Denken ist sich dagegen der Tatsache bewußt, daß das Leben ein fortwährender Lernprozeß ist, in dem Menschen, um bestehen zu können, aufeinander angewiesen sind. Dieses Denken legt die Abhängigkeit der menschlichen Begierden zugrunde.

Doch Don Quichotte hat mit dem Ritterdasein erhebliche Schwierigkeiten. Seine Unternehmung mißlingt völlig, aber er gibt nicht auf. Er macht Sancho Pansa zum Schildknappen und verspricht, ihn zum Statthalter einer Insel zu ernennen. Und so ziehen sie dahin; er auf einem mageren Gaul, der Schildknappe auf einem Esel. Unterwegs verwickelt er sich in ein hoffnungsloses Gefecht gegen Windmühlen, die ihm als Riesen erscheinen. So geht es weiter: Immer wieder treiben ihn seine hohen Ideale in schmerzliche und groteske Auseinandersetzungen mit der Wirklichkeit. Schließlich, am Ende seines Lebens, kündigt er Amadis von Gallien, seinem großen Vorbild aus den Ritterromanen, die Gefolgschaft auf. Er sieht ein, welch ein Narr er gewesen war, und er wird sich der Gefahr bewußt, in welche ihn die Lektüre der dümmlichen Geschichten über fahrende Ritter gebracht hat. Er möchte beichten und sein Testament machen. So kehrt er von der Narretei zum gesunden Verstand zurück. Und die Narretei bestand in dem Glauben, es habe fahrende Ritter gegeben und gebe sie noch.

Girard betrachtet Cervantes' Werk unter dem Gesichtspunkt der mimetischen Struktur des Begehrens: Der Romanheld bestimmt nicht autonom, was er will; er wählt nicht selbst die Gegenstände seines Begehrens. Es ist Amadis von Gallien, der an seiner Stelle für ihn die Entscheidungen trifft. Don Quichottes Dasein als Ritter ist bloße Nachahmung Amadis' von Gallien. Dieser ist sein Modell und dadurch Vermittler seiner Begierden. Don Quichotte sieht die Welt mit den Augen von Amadis. Dieser inspiriert ihn, sich auf Gefechte, Herausforderungen, galante Abenteuer und Liebeserklärungen einzulassen. Obwohl Amadis nur eine Romanfigur ist, weiß Don Quichotte genau, was er von ihm zu halten hat: Als personifizierte Legende schwebt er geradezu in himmlischen Sphären, dem irdischen Tun Don Quichottes weit entrückt und doch Leitbild desselben. In Cervantes' Ritterroman können noch mehr Dreiecksverhältnisse (d. h. Verhältnisse zwischen einem Subjekt, einem Modell und einem Objekt) aufgezeigt werden. So etwa in der Beziehung zwischen Don Quichotte und Sancho Pansa: Sancho, als Subjekt, läßt sich von seinem Herrn, dem Modell, vorschreiben, was (d. h. welches Objekt) er zu begehren hat – nämlich den Posten des Statthalters auf irgendeiner Insel oder womöglich gar die Herrschaft über ein Königreich. Der Schildknappe begehrt nur das, was Don Quichotte ihn begehren läßt. Somit steht Sancho tief unter seinem Herrn, so wie dieser tief unter Amadis steht. Die Kluft zwischen den Subjekten und ihren jeweiligen Modellen ist unüberbrückbar.

Diese Form der Vermittlung nennt Girard ›extern‹. *Externe* Vermittlung liegt vor, wenn der Abstand zwischen dem Subjekt und seinem Modell so groß ist, daß ihre jeweiligen Einflußsphären einander nicht überlappen; dagegen ist *interne* Vermittlung gegeben, wenn diese Einflußsphären ineinander übergehen. Für die mimetischen Strukturen ist es von großer Bedeutung, ob der Vermittler bzw. das Modell eine *Romanfigur* ist, die nicht geradewegs fördernd oder hindernd in das Geschehen eingreift (extern), oder ob es sich um eine *Person* handelt, mit der man täglich Umgang hat, und die auf das, was man tut, reagiert (intern). Das Kriterium für die Bestimmung des Abstandes ist nicht nur im räumlichen Sinne zu verstehen, sondern kann auch psychischer, emotionaler usw. Art sein (vgl. *MR&VR*, S. 23).

Stendhal fungiert ebenfalls als Kronzeuge des ›*désir triangulaire*‹. In verschiedenen Romanen erweist er sich als scharfäugiger Beobachter des Nachahmens und Kopierens der Begierden anderer. Viele Romanfiguren haben bei ihm Gefühle und Begierden, die in ihnen nicht spontan auftreten. Alle diese Formen der Nachahmung nennt Stendhal ›eitel‹. Es ist der Eitle, welcher seine Begierden von anderen hernimmt. Z. B. kommen in *Rot und Schwarz* allerlei verschiedene Formen der Mimese vor – extern und intern. Julien läßt sich von Rousseaus *Confessions* inspirieren, und auch Napoleon tritt als sein Idol auf. Auch andere lassen sich von Personen aus ihrer Umgebung anleiten. In *Rot und Schwarz* kann man endlos viele Varianten interner Vermittlung finden. So kann man z. B. darauf verweisen, daß der Bürgermeister von Verrières, de Rénal, nicht einmal weiß, was sein Rivale Valenod im Schilde führt, aber der Gedanke, daß dieser wohl auch einen ›gouverneur‹ für seine Kinder wird haben wollen, läßt de Rénal unbeeinträchtigt Julien als Hauslehrer einstellen – selbstverständlich auf Kosten Valenods. Als es der Hauptfigur, Julien Sorel, in Paris nicht gelingt, Mathilde de la Mole zu erobern, gibt er vor, eine andere Frau, Maréchale de Fervacques, zu lieben, und präsentiert sie als Modell für Mathilde. Mathilde de la Mole gerät in eine mimetische Beziehung mit Maréchale de Fervacques, und Julien ist dann der lachende Dritte.

Das höchste Stadium interner Vermittlung wird bei Dostojewski erreicht, dessen Werk gewissermaßen das letzte Kapitel der Geschichte des Dreiecksbegehrens darstellt. In seinen Romanen wütet die interne Mimese mit allen ihren Schrecklichkeiten. Romane wie *Der ewige Gatte* und *Aufzeichnungen aus dem Un-*

tergrund können einem die Haare zu Berge stehen lassen. Im nihilistischen Universum, wo das Handeln nicht mehr an einer Idee oder einem Wert ausgerichtet ist und keinen Zusammenhang mehr erkennen läßt, sind die Menschen einander als Widersacher und Obstakel in einem endlosen Machtkampf ausgeliefert.⁵

»Es heißt: der Mensch rächt sich, weil er darin Gerechtigkeit sieht. Also hat er doch eine Grundlage gefunden, und zwar: die Gerechtigkeit. Also ist er allseitig beruhigt und folglich rächt er sich, da er überzeugt ist, eine anständige und gerechte Tat zu vollbringen, ruhig und mit gutem Erfolg. Ich jedoch sehe hierin keine Gerechtigkeit, und eine Tugend kann ich hierin erst recht nicht entdecken; wollte ich mich aber dann trotzdem noch rächen, so könnte es allenfalls aus Bosheit geschehen.«⁶

In einem solchen Universum sind die Beziehungen zwischen den Menschen von Herrschaft des einen über den anderen geprägt. Gegen Ende des Buches gelangt die Hauptperson zu dieser lichtvollen Einsicht:

»Einmal hatte ich allerdings so etwas wie einen Freund. Da ich aber schon von Hause aus Despot war, wollte ich unumschränkt über seine Seele herrschen, wollte ihm Verachtung für die Menschen seiner Umgebung beibringen; ich verlangte von ihm, er solle hochmütig ganz und gar mit ihnen brechen. Ich ängstigte ihn mit meiner leidenschaftlichen Freundschaft; ich brachte ihn bis zu Tränen, bis zum Zittern; er hatte eine naive, sich hingebende Seele; doch als er sich mir ganz ergeben hatte, da erfaßte mich plötzlich Haß gegen ihn, und ich stieß ihn von mir, – ganz als ob ich ihn nur dazu gebraucht hätte, um ihn zu besiegen, ihn mir zu unterwerfen. Alle aber konnte ich doch nicht so besiegen; mein Freund war gleichfalls nicht wie die anderen, er glich keinem einzigen von ihnen und war in jeder Beziehung eine Ausnahme.«⁷

Bei Dostojewski gelangt, so Girard, die Darstellung der internen Vermittlung auf ihren Höhepunkt, denn die mimetische Begierde erkennt keinerlei von der Kultur

⁵ »Obstakel« bedeutet Hindernis. Bei der Modell-Obstakel-Beziehung sucht sich der Schwächere einen viel zu starken Widersacher aus, um sich im so im Falle seines Sieges des angestrebten Zieles umso sicherer sein zu können, während doch von vorneherein gewiß ist, daß er der Unterlegene sein wird.

⁶ Dostojewski, Aufzeichnungen aus dem Untergrund, in: ders., Der Spieler. Späte Romane und Novellen. Aus d. Russ. übertr. u. m. e. Nachwort versehen v. E. K. Rahsin, München-Zürich¹⁵1996, S. 448.

⁷ Dostojewski, Aufzeichnungen (1996), S. 505.

gezogenen Grenzen an; damit gerät alles in den Strudel der Mimese. Selbst über familiäre Beziehungen setzt sich bei Dostojewski die Begierde hinweg: Der Abstand zwischen Familienmitgliedern verschiedener Generationen ist auf Null reduziert. Eltern nehmen nicht länger ihre von alters her respektierte Position gegenüber ihren Kindern ein, sondern sind zu deren Widersachern geworden. So begehren Vater und Sohn Karamasow dieselbe Frau Grusjenka. Mit anderen Worten: Wenn es keine Distanz zwischen den Menschen mehr gibt, wenn keine kulturellen Werte mehr in Geltung stehen, die Unterschiede zwischen ihnen garantieren, dann ist jeder jedem ausgeliefert. Girard sieht, daß dies in Dostojewskis Werk der Fall ist. Es bedarf keines Beweises, daß dieser Erosionsprozeß kultureller Institutionen in hohem Tempo um sich gegriffen hat, und zwar mit der Folge, daß die Früchte der Dreiecksverhältnisse immer bitterer schmecken.

Die Verschiebung externer Vermittlung hin zu interner Vermittlung korrespondiert mit gesellschaftlichen Veränderungen. Girard verweist in diesem Zusammenhang auch auf die soziologischen Beobachtungen Tocquevilles. Er macht zudem auf die Vernichtung des ›droit divin‹ durch die Revolution aufmerksam: In Versailles mußten selbst die harmlosesten Begierden ihre Legitimation in irgendeiner Laune des Monarchen suchen. Das Dasein am französischen Hofe war ja nichts anderes als ein fortwährendes Nachäffen Ludwigs XIV. Der Sonnenkönig war der Vermittler für alle, die ihn umgaben. Der Untergang des ›droit divin‹ degradierte jedoch den König, den vorher ein gewaltiger Abstand von seinen Höflingen trennte (externe Vermittlung), zum Rivalen seiner Untertanen (interne Vermittlung).

3. *Mimetische Muster*

Die romanesken Romane von Girards großen Fünf – Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust und Dostojewski – umfassen in seinen Augen gewissermaßen die Geschichte der Entwicklungen mimetischer Muster, vom *Double bind* bis hin zum Sadomasochismus. Girard unterscheidet eine Anzahl mimetischer Figuren. Da sie so erhellend für ein Verständnis dessen sind, was sich zwischen Menschen ereignet, stelle ich sie nacheinander vor. Ich beginne mit der ›doppelten Vermittlung‹.

Der andere kann für mich Modell und Rivale sein, aber ich kann gleichfalls Modell und Rivale für diesen anderen sein. Ein Beispiel: Christine spielt mitten im Zimmer mit ihren Bauklötzen. Der Inhalt der Schachtel liegt überall im Raum herum. Als ihr kleiner Bruder Michael hereinkommt, will er einen bestimmten Bauklotz haben, obwohl alle Klötze gleich sind. Er will ausgerechnet den Bauklotz haben, den seine Schwester in der Hand hält. In den Ausdrücken der mimetischen Theorie: Er kopiert die Begierde seiner Schwester. Michael will nämlich gerade das Klötzchen haben, das seine Schwester, indem sie mit ihm spielt, als begehrenswert anzeigt. Obwohl seine Schwester älter ist, denkt sie nicht bei sich: »Gib ihm halt den Bauklotz, denn die anderen sind ja fast genauso«.

In der Mimese wird nicht gedacht. Ihrerseits kopiert Christine nun die Begierde ihres Bruders nach dem Klötzchen, das sie in der Hand hält. Zunächst war das Klötzchen für sie nur eines unter vielen; da er es nun begehrt, ist es zu einem sehr besonderen Klötzchen geworden. In technischen Termen ausgedrückt: Hier liegt ›désir triangulaire‹ vor. Dies bedeutet, erstens, daß Subjekt, Modell und Objekt die Eckpunkte des Dreiecks bilden, und zweitens, daß die Verbindung zwischen Subjekt und Objekt über das Modell läuft.

Konkret: Der kleine Bruder ist das Subjekt, welches das Klötzchen auf dem Wege über die Schwester, das Modell, begehrt. Umgekehrt begehrt die Schwester das Klötzchen, das sie in der Hand hält, in dem Maße, in dem ihr Bruder, der seinerseits für sie die Rolle des Modells spielt, es begehrt. Sie kopiert demnach sein Begehren. Diese augenscheinlich einfache Situation ist in Wirklichkeit recht kompliziert, da beide Kinder als Subjekte zugleich für einander Modelle sind.

Es wird nicht lange dauern, bis das Geschrei losgeht und die lieben Kleinen aufeinander einprügeln. Die Modelle werden für einander zu Rivalen. Die Pointe der mimetischen Theorie des Begehrens liegt also darin, daß wir Menschen immer die Begierde unseres jeweiligen Gegenübers nachahmen und auf diese Weise miteinander in Konflikte geraten, denn es geht schließlich um Objekte, die man nicht zerteilen kann, ohne sie zu zerstören, also z. B. um eine Frau, ein Haus, eine berufliche Position usw. Das Modell sendet immer eine doppelte Botschaft aus: Folge mir, und folge mir nicht! Man spricht dann von einer ›doppelten Bindung‹. Dieser Ausdruck verweist auf eine Situation, in der das Modell zugleich »ja« und

»nein« sagt. Das Modell fühlt sich gebauchpinselt, wenn man ihm in seinem Begehren folgt (dies ist das ›ja‹), aber es sagt zugleich »nein«, indem es das Objekt gegen das es begehrende andere Subjekt verteidigt. (Doppelte Bindung darf allerdings nicht mit doppelter Vermittlung verwechselt werden. Bei letzterer geht es darum, daß Menschen für einander zugleich Subjekt und Modell sind).

Diese doppelte Bindung der internen Vermittlung floriert nicht nur im Kinderzimmer, sondern genauso in akademischen Milieus, wo die Qualitätsmaßstäbe Geschmacksurteile sind, über die man endlos streiten kann. Schließlich hält jeder sein häßliches Entchen für einen graziösen Schwan. Und die herrschende Unfreiheit kann sich in der Art und Weise äußern, in der man die Schwäne anderer rupft. Es sind nicht die Objekte – seien sie von Bedeutung oder nicht –, die faszinieren, sondern es sind die Modelle.

Zum zweiten ist die mimetische Figur interessant, in der die wechselseitige Faszination der Doppelgänger so gewaltig ist, daß das *Objekt als eigentlicher Gegenstand der Rivalität außer Sicht gerät*. Girard spricht dann von der Albernheit der Konflikte. Obgleich sich der Streit zunächst noch auf irgend etwas bezieht, ist die Schwelle zum Irrealen sehr schnell überschritten. Je kleiner übrigens der Unterschied zwischen den Kampfhähnen ist, desto größer und verbissener ist der Aufwand beim Erfinden und Erschaffen von Unterschieden.

Girard spricht von *negativem Mimetismus*, wenn die Parteien bei ihrer Rivalität gerade dadurch einander zum Verwechseln ähnlich werden, daß sie alles daransetzen, sich voneinander zu unterscheiden. Denn gerade dadurch gleichen sie sich einander immer mehr an. Daß man heutzutage soviel Wind macht wegen des Strohfeuers sogenannter revolutionärer Einsichten, bei denen eine Akzentverschiebung zum Paradigmenwechsel aufgeblasen wird, ist für unsere Zeit charakteristisch. Das Bewußtsein, daß diese Einsichten schon morgen im Mülleimer landen werden, motiviert ihre Propagandisten in unserem postmodernen Zeitalter keineswegs zu irgendeiner Form von Bescheidenheit⁸.

Weiterhin macht Girard auf das Phänomen des *Narzißmus* aufmerksam – ein Verhaltensmuster, welches unter Girards Händen sehr elegant mimetisch inter-

⁸ Leider läßt sich nicht leugnen, daß auch Girard sich am Jargon der akademischen Marktschreier infiziert hat und wie sie versucht, andere zu überbieten. Schade schade, er sollte klüger sein als sie.

pretiert wird. Auch Freud hat dieses Muster beschrieben und sich dabei auf das gesamte psycho-analytische Arsenal berufen. Den Preis für die bessere Interpretation erhält Girard, wenn man denn das Kriterium der Hypothesensparsamkeit zugrundelegt. Lassen Sie mich den Narzißmus am Beispiel der koketten Frau illustrieren. Gemäß Girard ist sich die narzißtische (oder besser: kokette) Frau der Tatsache voll und ganz bewußt, daß Begierde Begierde anzieht. Um begehrt zu werden, muß sie andere davon überzeugen, daß sie sich selbst begehrt und somit begehrenswert ist. So kann man verstehen, daß die sogenannte Unabhängigkeit, die ›Selbstgenügsamkeit‹ der koketten Frau eine Strategie des Begehrens darstellt. Begehren vollzieht sich ja immer in einem Dreieck: Das Subjekt begehrt das Objekt auf Betreiben des Modells. Also: Die narzißtische Frau ist das Modell, welches sich selbst, ihren Körper, dem Mann, d. h. dem Subjekt, als Objekt anweist. Die Strategie des Begehrens ist de facto noch komplexer: Die kokette Frau versucht, sich begehren zu lassen, weil sie, um ihrer Koketterie Zucker zu geben, ein Bedürfnis nach Begierden von Männern hat, die sich auf sie richten. So kann sie ihre Koketterie ausleben. Sie ist nicht wesentlich unabhängiger als die Männer, welche sie begehren. Gerade der Erfolg ihrer Strategie ermöglicht es ihr, ein Verhalten an den Tag zu legen, das ihr Begierden verschafft, welche sie kopieren kann. Sie ist darauf angewiesen, daß Männer sie begehren, da diese ihrer sogenannten Unabhängigkeit Nahrung verschaffen. Diese Unabhängigkeit löst sich freilich in Wohlgefallen auf, sobald sie ihrer Anbieter beraubt wird. Die kokette Frau und der sie anhimmelnde Mann sind also aufeinander angewiesen und bedürfen einander.

Die Kritik, welche Girard der koketten Frau zuteil werden läßt, hat nicht allzuviel mit spezifisch-weiblichem Verhalten zu tun, wie Feministinnen gelegentlich suggerieren, sondern weist eine deutliche gesellschaftliche Tendenz auf. Die kokette Frau ist nur ein Beispiel. Die Kritik des Narzißmus ist bei Girard Kritik der angeblichen menschlichen Unabhängigkeit. Seine Absicht geht dahin, der Illusion den Boden zu entziehen, es gebe Menschen, denen es an nichts mangelt, deren Überfluß garantiert ist, für die es keine Hindernisse, keine ›Obstakel‹ gibt. Girard glaubt nicht an den ungetrübten Narzißmus souveräner Gleichgültigkeit oder exklusiver Selbstliebe. In einem Universum, das objektiver Kriterien beraubt ist, sind die Begierden voll und ganz dem Mechanismus der Mimese ausgeliefert. In einer solchen Welt glaubt man, es lohne sich, wenn man Narzißmus vorschützt; wenn man also sich und anderen weismacht, man lasse sich von spezifisch-

eigenen Begierden leiten. Mit anderen Worten: Girard schränkt Narzißmus und Koketterie nicht auf die Sphäre der Sexualität ein, sondern weitet ihren Bereich auf das alltägliche Leben aus. Die sexuelle Zuspitzung ist nur ein spezieller Fall. Die Kritik der Unabhängigkeit besitzt religiöse Wurzeln; ihre Quelle findet man in Augustinus' Wort: ›Unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in Dir‹.

In *MR&VR* widmet Girard auch der *masochistischen Strategie* viel Aufmerksamkeit. Auffällig ist auch hier, daß ›Masochismus‹ nicht an erster Stelle sexuelles Verhalten bezeichnet, sondern Ausdruck einer existentiellen Problematik ist. Man hat eingesehen, daß Objekte keinen Wert mehr besitzen, sobald man sie sich angeeignet hat. Das Motto lautet: ›Besitz' ich dies und das einmal, wird dies und das mir schnell egal‹. So richtet man sein Interesse ausschließlich auf Objekte, welche ein übermächtig-unerbittlicher Vermittler dem Zugriff entzieht. Man sucht also das übermächtig-unerbittliche Obstakel. Es bedarf keiner großen Mühe, dergleichen im Leben zu finden. Zur Illustration dieser existentiellen Situation verwendet Girard häufig folgendes Bild: Jemand möchte einen Schatz entdecken, der unter einem bestimmten Stein verborgen liegt. Ein Stein nach dem anderen wird umgedreht, aber es ist nichts zu finden. Den Schatzsucher ermüdet diese Tätigkeit, die zu nichts führt. Dann macht er sich auf die Suche nach dem Stein, der zu schwer ist, um hochgehoben zu werden. Auf diesen Stein richtet er seine Hoffnung; an ihn wird er seine Kräfte vergeuden. Dies soll bedeuten: Der Masochist ist jemand, der von dem, was ihm zuteil wird (d. h. von seinen dauernden Enttäuschungen), soweit gebracht wird, daß er sich seine eigene Niederlage wünscht. Nur durch diese Niederlage kann er mit seinem unüberwindlichen Vermittler Bekanntschaft machen. Man könnte sagen, daß im Normalfall aus der Nachahmung das Obstakel hervorgeht. Beim Masochisten ist dies anders: Die Nachahmung ergibt sich aus dem Obstakel. Die Feindschaft des Obstakels erscheint legitimiert, da man sich per definitionem demjenigen, den man kopiert, unterlegen wähnt. Obstakel und Verachtung verdoppeln die Begierde.

Der *sexuelle Masochist* ist darauf aus, in seinem erotischen Leben die Bedingungen der intensivsten Begierde zu reproduzieren. Er will einen Partner, der ein Folterknecht ist. Das Subjekt begehrt natürlich nicht den Schmerz, sondern die Nähe des unerbittlichen Vermittlers. Ein Schmerz, der nicht die Erinnerung an einen solchen Vermittler hervorrufft, ist für den Masochisten ohne jeden Wert.

Der *Sadismus* ist die Umkehrung des Masochismus. Der Rolle des Opfers müde entscheidet sich das begehrende Subjekt dafür, selbst Folterknecht zu werden. Der Sadist spielt dann die Rolle des Vermittlers. Er verschafft sich die Illusion, daß sein Ziel bereits erreicht sei. Er gibt sein Bestes, um die Stelle des Vermittlers einzunehmen und die Welt mit dessen Augen zu sehen.

Im Gespräch mit Guy Lefort und Jean-Michel Oughourlian⁹ kann man lesen, wie Girard die Intuitionen, welche ihm bei der Lektüre der romanesken Romane zuteil wurden, in eine ›interdividuelle Psychologie‹ hat ausmünden lassen. Dies ergab eine Psychologie, die das Ich nicht als ein unveränderliches Individuum auffaßt, sondern vielmehr als Funktion aller Beziehungen, an denen es Anteil hat. Mit anderen Worten: Das Ich konstituiert sich in den Lernprozessen, in welche es involviert ist, und es erwirbt seine Identität in einem kontinuierlichen Prozeß von Wechselwirkungen. Diese Sichtweise gab Veranlassung zu sehr interessanten Polemiken gegen Freud, der in gewisser Hinsicht Girards Sparring-Partner ist.¹⁰

4. Der Sündenbock-Mechanismus

Als letztes Muster in der Reihe der mimetischen Figuren ist der *Sündenbock-Mechanismus* zu nennen. In Girards Denken spielt diese Figur sogar eine zentrale Rolle, wenngleich in *MR&VR* davon noch keine Rede ist. In gewissem Sinne löst der Sündenbock-Mechanismus die kulturellen Probleme, die sich aus dem Mimetismus ergeben. Dieser Mechanismus erklärt nämlich die Tatsache, daß Menschen friedlich miteinander leben können, obwohl mimetisches Verhalten just zu Konflikten führt. Die Rivalität innerhalb einer Gruppe kann zum Verschwinden gebracht werden, wenn die rivalisierenden Parteien ihre Aggression gegen einen Dritten richten; ein solcher Dritter heißt bei Girard ›Sündenbock‹. Diesen sozialpsychologischen Mechanismus kann man nicht nur in kleinen Einheiten wie Familien oder Schulklassen beobachten, sondern auch bei internationalen Beziehungen zwischen Staaten. Die Instabilität einer Ehe, verursacht von Rivalitäten zwischen den Partnern, kann zu Stabilität werden, wenn die Ehepartner z. B. ihr Kind (unbewußt) zum Sündenbock machen. Der Sündenbock in der Schulklasse

⁹ In: DCC.

¹⁰ Vgl. R. Kaptein, P. Tijmes, *De ander als model en obstakel*, Kampen 1986, Kap. 5 (*Freud als baken in zee*).

verhüllt die Rivalitäten und Konflikte zwischen den anderen Schülern, denn alle sind sich ja darin einig, daß gerade diese(r) eine ein Taugenichts ist. Die kalten oder heißen Kriege zwischen Staaten können gleichfalls die internen Probleme von Staaten erfolgreich dem Auge entziehen. Kurzum, der Sündenbock-Mechanismus besteht im Transfer eigener Probleme auf einen willkürlichen Unbeteiligten, der zum Schuldigen erklärt wird. Dieser wird sich dann auch dementsprechend verhalten. Mit diesen Einsichten ist Girard jedoch noch nicht zufrieden; er begibt sich in höhere Sphären und läßt sogar die Entstehung der menschlichen Kultur aus diesem Mechanismus hervorgehen. Aus Mangel an empirischem Material entwirft er eine ›spekulative‹ Theorie über die Entstehung aller kulturellen Institutionen und versucht, plausibel zu machen, daß diese Institutionen im Sündenbock-Mechanismus ihren Ursprung haben.

Wie legt er sich dies zurecht? Am Anfang, vor aller Kultur, brach eines schönen Tages unter den Hominiden ein Streit zwischen zwei Männchen aus, die beide dasselbe in Besitz nehmen wollten. Für die Rekonstruktion dieses Geschehens ist es ohne Bedeutung, um was es sich dabei gehandelt hat: einen Apfel, einen Baum, ein Schmuckstück, ein Stück Land oder ein Weibchen. Der Streit eskalierte; die beiden Kampfhähne trieben einander in kriegerischen Starrsinn, und keiner gab nach. Die Begierde des einen, den Gegenstand zu ergreifen, fachte die Begierde des anderen an, und natürlich auch umgekehrt. Die Prügelei wirkte ansteckend; andere zog es zum Ort des Geschehens und sie mischten sich ein: Ein Knäuel wild um sich schlagender Herren (und womöglich Damen) der Schöpfung war die Folge. Jeder suchte und fand seinen Gegner. Doch plötzlich richtete sich die Aufmerksamkeit zweier auf einen und danach aller auf diesen einen. Die Gewalt der Masse schlug über diesem einen zusammen und er wurde gelyncht. Und dann, oh Wunder, war der Streit vorbei. Einträchtiges Schweigen breitete sich aus. Es dämmerte ihnen, daß dieser eine der Verursacher des Konfliktes gewesen sein mußte, denn durch seinen Tod waren Ruhe und Frieden wiederhergestellt worden. Diese Geschichte von Lynchjustiz, vollzogen am Sündenbock, die sich viele Male und in vielen Variationen abgespielt hat, ist der Kern von Girards fundamentaler theoretischer Konstruktion, aus der erhellt, wie Gewalttätigkeit in ›Wohltat‹ umschlägt, und wie Eintracht unter den Menschen letztendlich auf Gewalt beruht. Für diese historische Konstruktion bedarf er keiner Elemente, die er an den Haaren herbeiziehen müßte: Er benötigt nur den mimetischen Charakter des menschlichen Verhaltens und die Projektion der Aggression aller auf einen.

Sparsamer als Girard kann man mit seinen Voraussetzungen nicht umgehen. Mimetisch ist die Rivalität, mimetisch ist die Dynamik des Konfliktes, mimetisch ist die Saugkraft, die der Kampf zweier auf alle ausübt, usw.

Die Entdeckung, daß aus der Gewaltausübung gegen einen die Zusammengehörigkeit der Gruppe (kultureller Friede) hervorgeht, wurde rein zufällig – im wörtlichen Sinne – gemacht: Die am Konflikt Beteiligten waren nicht darauf aus gewesen, diese Entdeckung zu machen. Hierin sieht Girard auch den Ursprung der Religion: Religion entsteht, wenn auf die eine oder andere Weise dieses Urgeschehen rituell wiederholt wird, d. h. wenn man den kulturellen Frieden ›rituell‹ durch Überwindung des Chaos zu sichern sucht. Auf drei Arten, nämlich die der Mythen, die der Gebote und die der Riten, versuchte und versucht die Religion, die konflikträchtige Rivalität, die in menschlichen Gemeinschaften wütet, einzudämmen. Ich will diese kulturelle (oder besser: religiöse) Strategie der Konfliktbeherrschung bzw. -eindämmung kurz erläutern.

Die Mythen

Die *Mythen* bringen das Urgeschehen, wie Girard es rekonstruiert hat, in gewissem Sinne in die Gegenwart zurück. In den Ursprungsmythen sind nämlich die auffälligsten Hauptaspekte dieses Geschehens zu erkennen. Oft ist die Rede von

- (a) Zwietracht und Rivalität, die zu Störungen der Ordnung führen,
- (b) Gewalttätigkeit, welche sich gegen genau eine Person richtet (der sog. Lynchakt), und
- (c) der Wiederherstellung der kulturellen Ordnung.

In den Mythen wird von diesem Urgeschehen aus der Perspektive des dritten Momentes, der Wiederherstellung kultureller Ordnung als Wirkung des Lynchaktes, berichtet. Mit anderen Worten: Die mythische Darstellung der Sachlage erzählt das Urgeschehen aus der Sichtweise derer, die den Lynchakt auf ihrem Gewissen haben und die segensreichen kulturellen Früchte dieses Aktes einheimen. Dies hat zur Folge, daß die Verantwortung für die ausgeübte Gewalt dem Opfer

aufgebürdet wird, das in den Tod getrieben wurde. Das Opfer ist schuldig; es ist der Übeltäter. In den religiösen Mythen vernimmt Girard somit die Stimmen der Mörder, und in diesem Sinne entmythologisiert er die Mythen. Ich bezeichne dies gerne als ein Aufklärungsmotiv in Girards Denken über Religion. Wie in einem Krimi werden die Mythen von Girard geradezu detektivisch auf Spuren von Mord an Sündenböcken durchforscht; von Mord also, den der Mythos verklärt und damit, qua Mord, dem Auge möglichst zu entziehen sucht. Bei der Überlieferung der Mythen wurde den Geschichten natürlich vieles hinzugefügt und etliches geglättet, daher ist der Mythos nicht nur ein Gewand für Girards Arbeitshypothese. Man betrachte die Gründung Roms als ein einfaches Beispiel dafür, mit welchen Intentionen und auf welche Weise Girard Mythen entlarvt. Die Motive der Geschichte dieser Gründung sind deutlich erkennbar: Zwischen Romulus und Remus kommt es zum Streit, ein Mord wird begangen; Romulus schlägt Remus tot, und die Ordnung, Rom, wird gestiftet. Remus erhält die Rolle des Missetäters, denn die Geschichte wird ja aus der Sicht von Romulus erzählt. Dieser tritt dann im Mythos auch nicht als brutaler Mörder auf, sondern als gewissenhafter Gründer Roms. Remus dagegen hat sich für alle Zeiten blamiert, da er das ›Projekt Rom‹ mit Hohn und Spott zu überschütten wagte. Somit kann man nichts dagegen einwenden, daß er aus dem Weg geräumt wurde. Diese Girardsche Sicht auf die Mythen ist originell und überraschend.

Die Verbote

Der Sinn der *Verbote* liegt darin, alles fern zu halten, was zur Bedrohung des Friedens innerhalb der Gemeinschaft werden kann. Dergleichen Bedrohungen resultieren gemäß Girards Arbeitshypothese aus gewalttätigen Konflikten. Darum liegt Verboten der Versuch zugrunde, Konflikte klein zu halten, und sie verbieten zudem alles, was zu Konflikten auch nur Anlaß geben kann. Sehr konsequent interpretiert Girard die Verbote im Sinne von antimimetischen Maßnahmen, d. h. als Richtlinien für die Eindämmung der Gefahren, welche sich aus mimetischem Verhalten ergeben. Sie beugen dem kulturellen Kollaps der Organisation der Gemeinschaft vor, indem sie vorschreiben, was nicht geschehen darf: Töten, stehlen, falsch Zeugnis ablegen, begehren usw. Auch nicht so naheliegende Vorschriften wie das Verbot des Ehebruchs oder des Verzehrs bestimmter Nahrungsmittel

werden ingeniös aus der antimimetischen Perspektive interpretiert. In Girards Sichtweise der Religion steht nicht das Problem der menschlichen Abhängigkeit von der übermächtigen Natur im Mittelpunkt, sondern der gemeinschaftszerrüttende Konflikt. Seine Art, diese Dinge zu betrachten, ist überraschend, denn es ist heutzutage ›in‹, die Religion als Kompensation der Abhängigkeit des Menschen von den Naturkräften aufzufassen, die er nicht beherrschen kann. Gemäß dieser in Europa weit verbreiteten Auffassung ist es plausibel anzunehmen, daß in dem Maße, in dem Wissenschaft und Technik an positiver Ausstrahlung gewinnen, die Religion an Bedeutung verliert. In den Vereinigten Staaten von Amerika verhält es sich mit der Korrelation von Wachstum von Wissenschaft sowie Technik und Niedergang von Religion etwas anders. Jedenfalls teilt Girard nicht die Auffassung über Religion, wie diese unter dem Einfluß der ›Meister des Mißtrauens‹ – Marx, Nietzsche und Freud – Form erlangt hat. Girards Versuch, gegen den Strich alle religiösen Ver- und Gebote auf den einen antimimetischen Nenner zu bringen, verdient alle Aufmerksamkeit und vor allem gründliche wissenschaftliche Erforschung. Den Hinweis auf die vielfältigen Naturkatastrophen, welche in religiösen Mythen eine Rolle spielen, akzeptiert Girard nicht als berechtigte Kritik an seiner Interpretation, denn er versteht es meisterhaft, diese Katastrophen als Folgen von Übertretungen von Geboten zu interpretieren.

Die Riten

Die *Riten* bekämpfen die Gefahr kultureller Krisen auf eine andere und auf den ersten Blick sehr merkwürdige Art: Sie inszenieren eine mimetische Krise, indem sie absichtlich begangene Normübertretungen herbeiführen und das rituelle Geschehen mit einem Opfer zu Ende gehen lassen. Diese Opferung stellt eine erlaubte Übertretung des Tötungsverbotes dar. Während dieses Opfervorganges findet die Übertragung der Gewalt auf den Sündenbock statt, und der Sinn der Sache ist dieser, daß die Gruppe des heilsamen Effektes der Versöhnung teilhaftig wird. Rituelle Handlungen sind gewissermaßen ein Nach-›Spiel‹ des Urgeschehens. Die Gewalt, welche die Gemeinschaft zu zerrütten droht, wird rituell zum Opfer hin kanalisiert. Das Opfer ist die Gegengewalt, welche die Eskalation von Gewalt innerhalb der Gemeinschaft zu bezwingen und zum Stillstand zu bringen sucht. Die Teilnehmer am Opferfest sind natürlich weit von der Einsicht

entfernt, daß sie ihre eigene Gewalt auf das Opfer übertragen. Sie sehen im Opfer nicht den Adressaten des kollektiven Transfers ihrer eigenen Aggression auf den Sündenbock, aber sie erfahren sehr wohl die heilsame Wirkung dieses Vorganges: Das Ende der Streitereien, des Zwistes, der Zerwürfnisse, selbst der Gewalt. Es herrscht Friede! Girards Sichtweise macht die virulente Rolle der Religion verständlicher als diejenige der Aufklärung. Das Menschenopfer ist der Urtyp des Opfers. Die Wahl des jeweiligen Opfers war begleitet von Vorsorge-maßnahmen, um das Risiko der ›Revanche‹, der Blutrache (und damit einer endlosen Spirale der Gewalt), so gering wie möglich zu halten. Im Laufe der Geschichte wurde das Menschenopfer dann auch durch das Tieropfer ersetzt, und noch später wurden Früchte des Feldes geopfert. Die Vorstellung, daß man einem Gott ein Opfer darbringt, ist neueren Datums. Jedenfalls hat diese Sichtweise zum Inhalt, daß menschliche Gewalt eine konstitutive Rolle spielt.

Kulturelle Institutionen

Girard vertritt die gewichtige These, daß alles, was zur menschlichen Kultur gehört, auf das Wirken des Sündenbock-Mechanismus zurückgeführt werden kann. Die Geschichte der Menschheit nimmt ihren Anfang mit der Erfahrung der spontanen Versöhnung zu Lasten eines Opfers (des Sündenbocks). Sobald Chaos droht, führt man das rituelle Spiel mit dem Sündenbock auf. In der rituellen Wiederholung des Sündenbock-Mechanismus wird dem Opfer einerseits die Verantwortung für die Desorganisation der Gesellschaft auferlegt; andererseits wird ihm die Macht zugeschrieben, durch seinen Tod der Gesellschaft aufs Neue Organisation verleihen zu können. So verlangt man im Ritus vom Sündenbock, er solle sich aller möglichen Übertretungen schuldig machen, die man seinem Prototyp vorzuwerfen pflegt, woraus erhellt, welch miserabler Kerl er ist. Wenn alle sich gegen diesen einen stellen, dann wird dieser eine alle miteinander versöhnen. Zwei Einstellungen gegenüber dem Sündenbock trifft man jedesmal an: Die Haltung feindlicher Konfrontation (er ist ja schlecht), und die Gebärde der Unterwerfung und Achtung (er ist ja der Friedensstifter). Die erste dieser beiden Einstellungen korrespondiert mit der Übertragung der Gewalt auf den Sündenbock, die zweite mit der Versöhnung. Die Gewalt und das Heilige – der Titel von Girards zweitem Hauptwerk: *La Violence et le sacré* – sind hier nicht mehr zu

unterscheiden. Der ursprüngliche Sündenbock gilt als Quelle sowohl von Zwietracht als auch von Eintracht und erfreut sich somit übermenschlichen Ansehens. Alle Sündenböcke erben dieses Prestige und werden ihm im sakrifiziellen Geschehen gerecht.

In diesem Prestige sucht Girard den Ursprung jeglicher politischer und religiöser Souveränität. Aus dem Ritual entsteht die politische Institution des Königtums, wenn es dem Opfer gelingt, seine Hinrichtung zu verschieben und diese Verschiebung dazu zu nutzen, sein Ansehen als Sündenbock/König in reale Macht umzusetzen. Gelingt es ihm, diese seine Hinrichtung bis zum Ende aller Zeiten zu vertagen, dann ist in der Person des *Königs* dieses übermenschliche Ansehen (oder besser: diese heilige Macht) gegenwärtig. Auf der Grundlage des rituellen Opfers versucht Girard, nicht nur die königliche, sondern auch die göttliche Souveränität zu erklären: *Götter* sind in seiner Sichtweise geopfert Sündenböcke. Das ambivalente Heilige wird in gewissem Sinne außerhalb der Gemeinschaft angesiedelt, aber es ist in der Gottheit zugegen. Die Gottheit trägt den Stempel der Ambivalenz: Das Numinose zieht an und stößt ab.

Die Handlungen, welche auf rituelle Weise die Austreibung des Sündenbocks wiederholen, stehen an der Wiege von Institutionen wie dem Königtum und begründen auch die Existenz der Götter. Der Grundgedanke hat zum Inhalt, daß durch den Lynchakt – eine Folge des Mangels an Differenzierungen – ein noch nie dagewesener Differenzierungsprozeß (Kultur) in Gang kommt. Sein Ursprung liegt jedoch in der Gewalt. Es versteht sich von selbst, daß die Träger dieser kulturellen Schöpfungen nicht über Girards Einsicht verfügen, im Gegenteil: ihr Interesse liegt vielmehr darin, diesen gewalttätigen Ursprung zu verbergen. In diesem Sinne machen sie wieder gemeinsame Sache mit der Gewalt.

Dasselbe behauptet Girard übrigens auch mit Blick auf unsere Kultur. Auch diese beruht auf Gewalt, auch wenn sie sich nicht mehr als religiös begreift. Diese Gewalt zwingt zu Respekt vor den politischen und gesellschaftlichen Differenzierungen und stiftet Einheit, indem sie Abweichendes notfalls mit Gewalt austreibt. In Girards Sichtweise ist politischer und gesellschaftlicher Konsens mitnichten die Frucht eines gemeinschaftlichen Willens rational argumentierender Personen. Auch unsere Kultur kann auf ihre religiösen Wurzeln zurückgeführt werden. Der Ursprung des Schutzes, welchen die Kultur zu bieten

hat, ist ja aus Gewalt erwachsen. Moderne Menschen wollen von diesem Ursprung nichts hören und glauben, Rationalität sei der Nährboden ihrer kulturellen Errungenschaften. Dies ist eine Verkennung der Daseinsvoraussetzung des Menschen. Tatsächlich hat der Mensch sein ursprüngliches Problem und dessen ›Lösung‹ nie hinter oder unter sich zurückgelassen. Noch immer sucht er Frieden und Schutz gegen seine eigene Gewalttätigkeit im Schatten seiner Aggression. Der Staat besitzt nicht ohne Grund das Gewaltmonopol (Max Weber). Soweit Girard die verborgene kulturelle Gewalt – in der Religion, in der Philosophie, in der Wissenschaft usw., wo das Abweichende systematisch ausgetrieben wird – ans Licht bringen will, tritt er für ein ehrgeiziges ideologiekritisches Forschungsprogramm ein.

4. Literaturwissenschaftler und Kulturkritiker

Wie gesagt stehen die Beobachtungen menschlichen Verhaltens in der Literatur bei Girard in höherem Ansehen als die sozialen oder sozial-psychologischen Theorien über dasselbe. Der Roman ist reicher an Expressivität und nimmt das, was sich zwischen Menschen ereignet, schärfer ins Visier als die wissenschaftliche Theorie. Obendrein ist der Roman nicht an einer Erklärung von Verhalten interessiert, sondern will sich dadurch Verdienste erwerben, daß er dasselbe konkret-anschaulich vor Augen führt. Die Wissenschaft erklärt, die Literatur macht sichtbar. Die beiden großen Entdeckungen Girards, die mimetische Begierde mit ihren Rivalitäten einerseits und der Sündenbock-Mechanismus andererseits, verdienen die gleiche Wertschätzung. Auch sie verdanken ihr Dasein der Literatur und sind für ihr Bestehen auf sie angewiesen. Am besten faßt man sie als hypothetische Konstruktionen auf, die nicht als solche die Wirklichkeit darstellen. Wie bereits bemerkt hat die Mimese ihre eigene Geschichte, die von externer zu interner Vermittlung verläuft. In dem Bericht, den Girard darüber erstattet, bröckeln die Institutionen ab, welche der mimetischen Rivalität Grenzen setzen. Wer von Girards faszinierenden Konstruktionen Gebrauch macht, wird nicht mit dem Schock der Wiedererkennung der Mimese im Roman zufrieden sein. Dieser Schock ist zu wenig, denn man sucht dann, was man bereits gefunden hat. Schüler Girards, die Literatur analysieren, ähneln manchmal Physikern, die nur für die Verifikation der Theorie der Schwerkraft Interesse hät-

ten. Richtige Physiker erklären komplexe Sachlagen wie das Fallen von Steinen und das Aufsteigen von Flugzeugen mit Hilfe der Theorie der Schwerkraft. Die Mimese als Prinzip von Erklärungen richtet ihr Interesse, genau wie diese Physiker, auf unendliche Komplexität in der Wirklichkeit. In *MR&VR* hat Girard in seinen Analysen der grenzenlosen Varietät der ambivalenten Gefühle der Romanfiguren die Mimese meisterhaft als heuristisches Prinzip sich entfalten lassen. Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen kann man begründetermaßen sagen, daß das Zentrum von Girards Interesse häufig außerhalb der Literatur liegt. Man wird seiner Inspiration gerecht, wenn man die Literatur mit Blick auf die Geschichte der neuen mimetischen Konflikte und Komplikationen interpretiert. Literaturwissenschaftler aus Girards Schule werden somit de facto zu Kulturkritikern.

Was allgemein über komplexe mimetische Verwicklungen festgestellt wird, gilt auch für das Sündenbock-Prinzip. Auch dieses hat so seine eigene Geschichte und Entwicklung. Girards Theorie dieses ›Mechanismus‹ erweist sich als ein kraftvolles Instrument zur Entschlüsselung von Texten, welche die vielen Formen religiöser Verherrlichung von Gewalt beschreiben. Die elegante und unkomplizierte Interpretation des römischen Ursprungsmythos sucht man in der reichen Tradition der Altertumswissenschaft vergeblich. Viele Interpretationen, die auf der Theorie vom Sündenbock-Mechanismus beruhen, verdienen großes Interesse, weil sie in fruchtbarer Weise Entdeckungen initiieren, die anderen verborgen geblieben sind. Bei der Analyse des Gegenstandes kommt es auf jede Kleinigkeit an. Zweifellos besitzen viele willkürliche Austreibungen, die in intellektuellen Disziplinen wie Philosophie, Wissenschaft oder Recht einerseits und in Institutionen wie den politischen Organen oder der Kirche andererseits die Dinge in Ordnung bringen sollen, den Charakter offener oder verborgener Gewalttätigkeit. Aber im Lauf der Zeit können Disziplinen und Institutionen Stabilitätsgrade erreichen, die es nicht mehr als angemessen erscheinen lassen, zur Erklärung ihrer Genese Gewalt oder Verkennung von Gewalt heranzuziehen. Der Ursprung der Kultur und ihr Fundament sind nicht dasselbe. Ursprung und Fundament repräsentieren verschiedene Perspektiven auf ein und denselben Gegenstand. Das menschliche Leben ist nicht deswegen von Gewalt durchdrungen, weil die Geburt ein gewaltsamer Vorgang ist. Kurzum, die Gegenstände haben immer das letzte Wort.

Leider hat man noch nicht den Versuch unternommen, die Geschichte des Sündenbock-Mechanismus zu schreiben. Diese Geschichte wird, sollte sie einmal geschrieben werden, eine Klasse verwandter Fälle von Austreibungen und Einmütigkeitsstiftungen vorlegen, aber nicht alle relevanten Merkmale werden in gleichem Maße bei den jeweils konkreten Instanzen des Mechanismus zu finden sein. Hexenprozesse laden geradezu dazu ein, sich auf die Suche nach dem Gewaltpotential in der Gesellschaft zu machen, die diese Frauen umbrachte, aber die Erwartung, daß letzteren nach ihrem Tod ein besonderer Status zuerkannt wurde, wird enttäuscht. Nach Girards Auffassung ist es so, daß die Effektivität der Austreibungsprozesse mit dem Ziel der Einmütigkeit im Westen unter dem Einfluß des Evangeliums immer geringer wird, und dies der Tatsache zum Trotz, daß die Kirche in ihrer Geschichte immer dann kräftig hingelangt hat, wenn es darum ging, mittels Austreibung von Abweichendem die eigene Wahrheit zu sichern. Der Holocaust gehört ohne Zweifel zur Geschichte des Sündenbock-Mechanismus. Der Nationalsozialismus bediente sich seiner, aber es handelt sich hier unverkennbar um eine neue Variation. Einerseits war der Haß auf die Juden eine öffentliche Tatsache; andererseits hütete man sich jedoch, die tatsächliche Vernichtung dieser Menschen in Konzentrationslagern allgemein bekannt werden zu lassen. Was früher möglich war – öffentliche Hinrichtungen und Massenabschlachtungen – war während des Zweiten Weltkrieges nicht mehr möglich. Kurzum, die Analyse der Fakten findet ihren krönenden Abschluß nicht darin, daß man Girards Theorie in ihnen wiederfindet; die Analyse beginnt damit erst.

5. *Die theologische Wendung*

In einem Interview mit James Williams in *The Girard Reader* spricht Girard über drei bedeutende Momente in seiner intellektuellen Biographie: Die Entdeckung des mimetischen Begehrens und der Rivalität (vgl. 2. u. 3.), die Entdeckung des Sündenbock-Mechanismus als kultureller Errungenschaft (vgl. 4.) und schließlich die Entdeckung der einzigartigen Stellung der Bibel hinsichtlich der Theorie vom Sündenbock. Girard ist nämlich zu der Einsicht gelangt, daß die Bibel eine fundamentale Kritik des Sündenbock-Mechanismus enthält. Er behauptet sogar, er sei durch die Bibel zur Hypothese vom Sündenbock gelangt, denn dort habe er die Enthüllung und die Kritik des kulturstiftenden Mordes gefunden. Die Strate-

gie, mit der er seine Sündenbocktheorie unter die Leute zu bringen gedachte, gebot ihm, zunächst *V&S* zu schreiben, wo er die Bibel als Quelle seiner Erkenntnisse verschwieg und seine christliche Loyalität absichtlich unter dem Teppich verschwinden ließ. Er habe sich mit der Entlarvung der religiösen Praxis der archaischen Religion und implizit der modernen Kultur als Erbin des Sündenbock-Mechanismus begnügt. Unser Denken ist, so läßt er sein Publikum wissen, so durch und durch sakrifiziell, daß es seinen eigenen Ursprung im Opfer nicht durchschaut. Im Hauptwerk *DCC* spielt Girard seine letzte Karte in aller Offenheit aus: die Inspiration aus der hebräischen und griechischen Bibel. Der vielen kulturellen Vorurteile wegen habe er die Sündenbocktheorie anhand der nicht-biblischen Religionen demonstriert (*V&S*), um erst danach zu zeigen, daß die Kritik des Mechanismus bereits im Alten und Neuen Testament enthalten ist (*DCC*). Er glaubt, diese verschiedenen Einsichten voneinander trennen zu können, da die Sündenbocktheorie, was die nicht-biblischen Religionen betrifft, auf eigenen Beinen stehe. So rekonstruiert er jedenfalls seine eigene Biographie. Die Einsicht, die er der Bibel entnommen hat, fungiert seit *DCC* als Leitmotiv. Man könnte es auch so ausdrücken: Die christliche Tradition ist für Girard nicht nur zum ›context of discovery‹, sondern vor allem zum ›context of justification‹ geworden.

In der Bibel kommt der Ausdruck ›Sündenbock-Mechanismus‹ nicht vor. Was las Girard dann in diesem Buch, das ihm das Recht gab zu behaupten, er habe dort die Enthüllung dieses Mechanismus vorgefunden? Die Antwort lautet: den religiösen Mythen entsprechende gewalttätige oder verhüllt-gewalttätige Geschichten, freilich mit dem entscheidenden Unterschied, daß in der Bibel die Perspektive des Opfers prominent gegenwärtig ist. Die Geschichten werden in der Weise erzählt, daß die Gewalttat an den Pranger gestellt wird und jeglichen Glanz des Sieges über das Böse vermissen läßt, während die Unschuld des Opfers in den Vordergrund gerückt wird. Als Höhepunkt der Bibel betrachtet Girard die Berichterstattung über die Hinrichtung Jesu. Diese wird vollzogen, obgleich ihn kein Tadel trifft. Nicht die Besiegten, sondern die Sieger werden als die Schuldigen ausgemacht. Dies stellt den Kontrast zum üblichen religiösen Denken dar, in dem vielmehr die Partei des Siegers ergriffen wird. In den Evangelien vernimmt er also die Verurteilung der Unvernunft menschlicher Gewalt, auch wenn man selbst heilig davon überzeugt ist, der Tod eines Einzelnen sei dem Untergang des ganzen Volkes vorzuziehen.

Hier tritt eine eigenartige Problematik hervor: Man könnte sagen, daß die ersten beiden Entdeckungen wissenschaftliche Einsichten darstellen, denen man sich anschließen kann, ohne sich (wie Girard dies ja selbst getan hat) auf die Bibel berufen zu müssen. Selbst seine dritte Entdeckung, der Kontrast zwischen biblischer und nicht-biblischer Religion, bedarf meiner Ansicht nach des christlichen Glaubens nicht, denn der Unterschied ist phänomenologisch feststellbar. Für Girard liegen die Dinge jedoch anders. Z. B. äußert er in einem Radio-Interview aus dem Jahre 1978 gegenüber Servan Schreiber, der Text, welcher die Wahrheit über die Geschichte der Gewalt zum Inhalt hat, komme von anderswoher. »Das ist Transzendenz. In dem, was ich sage, liegt somit eine Dimension des Glaubens. Es fällt mir angesichts dieser Dimension des Glaubens sehr schwer, zum Ausdruck zu bringen, in welchem Maße ich gläubig bin und keine vulgäre Apologetik betreibe«. In den achtziger und neunziger Jahren ist Girard zum wohl allzu begeisterten Leser der Bibel geworden – mit der Folge, daß er seine Theorien nunmehr in das Licht seiner dritten Entdeckung stellt, was deren akademische Karrierechancen nicht unbedingt verbessert hat. So sehr läßt er sich von der Bibel gefangennehmen, daß er seine theoretischen Einsichten fortwährend in die biblische Tunke taucht. Es ist unmöglich geworden, seine Erkenntnisse über Mimese und Sündenbock-Mechanismus ohne biblischen Beigeschmack in sich aufzunehmen. Seine Auffassung geht dahin, daß das Evangelium eine Theorie des Menschen zum Inhalt hat, und diese erweist sich, wenn man genau hinschaut, als identisch mit Girards mimetischer Anthropologie. James Williams versteht sein (oben erwähntes) Interview mit dem Titel *Anthropology of the Cross* – zweifellos mit Girards Zustimmung.

In einem niederländischen Interview von Ger Groot wird die Beziehung der drei Entdeckungen zueinander zum Thema gemacht, und Girard wird die Frage nach der Rolle der dritten Entdeckung hinsichtlich der beiden anderen vorgelegt. »Die Bibel und Shakespeare geben uns zu erkennen, daß der Sündenbock unschuldig ist. Wir können dies bestätigen und sogar einsehen. Warum genügt diese Einsicht nicht und bedürfen wir, Ihrer Auffassung nach, obendrein des Glaubens?« Diese Frage hätte ich ihm auch gerne gestellt.

Die Antwort zitiere ich ausführlich, nicht deswegen, weil sie mir hinlänglich erscheint – sie ruft weitere Fragen hervor, die leider nicht gestellt werden –, sondern weil sie auf die Verflechtung spezifisch *christlicher Motive* mit Motiven der

Aufklärung aufmerksam macht. Zu letzteren zähle ich die Entlarvung der konstitutiven Rolle der (religiösen) Gewalt in archaischen Gesellschaften sowie die Enthüllung entsprechender Praktiken in unserer modernen Gesellschaft.

Die Unterscheidung zwischen christlichen und Aufklärungsmotiven bei Girard geht zwar auf meine Rechnung, aber sie drängt sich auf, wenn man Girards Werk in der Reihenfolge liest, in der er es geschrieben hat. Girard würde wohl eher von einer Verflechtung von Einsicht und Glaube sprechen. ›Fides quaerens intellectum‹? Wohl eher ›fides quadrat intellectum‹! Was für Girard in seinem Denken von entscheidender Bedeutung ist, wird hier deutlich. »Einsicht an sich ist vielleicht eine heiklere Sache als sonst etwas. Sie führt ganz und gar nicht zu einer Veränderung der Lebenshaltung. Sehen Sie sich die Umweltkatastrophe an, die uns bedroht. Vielleicht werden wir, wenn wir uns einmal am Rande des Abgrundes befinden, das Auto endlich einmal stehen lassen. Aber ich bin mir, ehrlich gesagt, dessen nicht so sicher. Rationalität allein ist für dergleichen Fortschritte nicht hinreichend. [...] Irrationalität, wie etwa die mimetische Gewalt, läßt sich niemals ganz von einer rationalen Maßnahme bezwingen. Dazu ist eine Kraft erforderlich, die mehr vermag als die Menschheit selbst. Oder, um es anders auszudrücken, die religiöse Wirklichkeit kann nur durch sich selbst berichtigt werden. Dem Sündenbock-Mechanismus kann nur von dem ›leidenden Knecht‹ Jesajas oder von Christus Einhalt geboten werden. Ich denke, daß der Entlarvung des mimetischen Verlangens Aspekte inhärent sind, die nicht auf der Grundlage des mimetischen Verlangens erklärt werden können: vor allem der evangelische Begriff der Liebe. Wenn dies doch der Fall wäre, dann wäre aus dem Christentum schlichtweg eine neue mimetische Religion geworden, mit einer ambivalenten Gottheit als Mittelpunkt, die, wie in den vorchristlichen Religionen, sowohl gut als auch schlecht ist. Das Charakteristische des Christentums liegt darin, daß seine ersten Anhänger nicht an Jesu Schuld glaubten, während der Sündenbock-Mechanismus genau damit steht oder fällt. Nur wenn das Opfer schuldig ist, kann es durch seinen Tod die Schuld tilgen; darin verbirgt sich bei den primitiven Religionen seine ambivalente, übernatürliche Macht.

Wäre das Christentum wie alle anderen ein Mythos gewesen, dann hätten es die Verfolger Jesu sein müssen, die ihm göttlichen Status zuerkannt hätten. Im Alten Testament [...] wird das Opfer nicht vergöttlicht; es wird just humanisiert. Im Christentum wird der Sündenbock – Jesus Christus – erneut vergöttlicht. Dann

könnte man sagen, daß das Christentum auf ein mythisches Niveau zurückkehrt. [...] Meiner Meinung nach liegen die Dinge anders. Christus wird vergöttlicht, weil das Christentum den Sündenbock nicht akzeptiert. Meiner Auffassung nach spricht Gott im Christentum zur Menschheit: ›Ich habe akzeptiert, daß ihr den Sündenbock als Mittel gebraucht habt, um euch zur Menschheit zusammenzuschmieden. Ich habe falsche Götter akzeptiert. Aber jetzt biete ich mich selbst als Sündenbock an, damit ihr mir dafür vergeben könnt.‹ Damit hat sich der Kreis geschlossen.«

In den vielen Interviews, die Girard gibt, präsentiert er, wie mir scheint, stets neue Variationen seiner Biographie; es sieht jedenfalls so aus. Seit etwa fünfzehn Jahren spielt sein Bemühen um die Bibel und die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte eine immer größere Rolle und überwuchert seine anfänglichen Intuitionen. Die Artikulation des Unterschiedes zwischen biblischer und nicht-biblischer Religion wird mit dem Anspruch auf religiöse Wahrheit schlechthin präsentiert. Seine Auffassungen fügen sich letztendlich nahtlos in die Tradition der römisch-katholischen Lehre ein. Seine anfangs kritische Beziehung zur Bibel als Ganzer nimmt immer mehr ab. Es ist hier freilich nicht der Ort, darauf weiter einzugehen. Jedenfalls gehört auch die theologische Wendung zur Personenbeschreibung Girards.

Postskript über die theoretischen Terme

Nach dieser groben Skizze von Girards christlicher Kulturtheorie will ich zum Schluß Aufmerksamkeit für die theoretischen Terme erbitten, welche Girard verwendet. Die Terme ›Mimese‹, ›Begierde‹ und ›mimetische Begierde‹ werden von Girard oft als Synonyma gebraucht. Dies hat nicht zu bedeuten, daß für Girard alle Begierden mimetischer Art sind. In *MR&VR* und *QUA* konzidiert er ausdrücklich, daß es auch nicht-mimetische Begierden gibt, aber es entspräche nicht seiner Gewohnheit, wenn er sich daranmache, die Gruppe oder die Art dieser Begierden zu definieren; Girards Denken konzentriert sich nun einmal auf Beispiele und Begebenheiten, mit denen er weitreichende Schlußfolgerungen verbinden kann.

So könnte man, ›um Girard einen Dienst zu erweisen‹, meiner Ansicht nach einschlägige Unterscheidungen treffen, nämlich die zwischen angeborenen und sozial-vermittelten Begierden einerseits und die zwischen spontanen und mimetischen Begierden andererseits.

(1) Girard ist der Meinung, daß Menschen, ebenso wie Tiere, von Natur aus Bedürfnisse, Triebfedern und (sexuelle) Instinkte besitzen. Diese sind nicht mimetischer Art, sondern angeboren. Explizit behauptet er dies auch mit Blick auf Heterosexualität, und zwar in einem Interview mit Golsan: »Bei menschlichen Wesen müssen wir ebenso wie bei den Tieren von einer ursprünglichen Ausrichtung des sexuellen Begehrens auf das andere Geschlecht der eigenen Gattung ausgehen.«¹¹ Diese angeborenen Bedürfnisse, Triebfedern, Instinkte und naturgegebenen Ausstattungen können allerdings mimetisch infiziert werden, wie Girard das nennt. Mit Hilfe eines Beispiels erläutert er dies wie folgt: »Die Begierde, die wir für eine Frau fühlen, kann verstärkt, verzehnfacht werden durch die Tatsache, daß diese Frau eine Berühmtheit ist oder ihr von einem sehr attraktiven Mann der Hof gemacht wird« usw.¹²

(2) Nicht alle Begierden sind angeboren. Bezüglich der meisten Begierden wird man sich dahingehend festlegen, daß sie *sozial vermittelt* sind. Menschen werden mit ihren Begierden nicht geboren, sondern diese werden in gewissem Sinne gelernt. Der soziale und kulturelle Lernprozeß ist von entscheidender Bedeutung für das Was und das Wie unseres Denkens, Wollens und Fühlens. Die Dreiecksfigur macht deutlich, daß die Wirklichkeit mit guten Gründen als soziale Konstruktion bezeichnet werden kann, und zwar in dem Sinne, daß die sozialen Beziehungen Determinanten für dasjenige sind, was für uns Wirklichkeit ist.

Nur durch andere können wir eine Beziehung zur Wirklichkeit haben. Wir haben gelernt, die Welt mit ihren Augen zu betrachten. Wie sie die Welt sahen, so wurde für uns die Welt. Und nicht nur das: Sie verschafften uns auch einen Interpretationsrahmen für unser Denken, Wollen und Fühlen.

In dieser Vermittlung spielt die Mutter eine besondere Rolle. Sie ist die erste, mit der wir eine Beziehung unterhalten, und sie vermittelt uns in fundamentalem

¹¹ »In human beings as well as in animals we have to speak of an original orientation of sexual appetite towards the other sex of one's own species.«

¹² Jean-Louis Servan Schreiber reçoit René Girard, *La fin de la Violence*. In: *Emission* »Questionnaire«, no. 14 (1979).

Sinne die Wirklichkeit. Es ist bedauerlich, daß Descartes bei seinem Versuch, absolute Sicherheit zu gewinnen, daran nicht gedacht hat. Die Liebe der Mutter zu ihrem Kind ist selbstredend sozial vermittelt. Mütter müssen lernen, Mütter zu sein. Diese soziale Vermittlung kann man von einer dreiecks-mimetischen Vermittlung unterscheiden. Worin der Unterschied besteht, wird unter Punkt (4) zur Sprache gebracht.

(3) Die Begierde, die bei Sancho Pansa durch ein Stück Käse oder einen Sack Wein hervorgerufen wird, ist auch nicht Imitation, wie in *MR&VR* ausdrücklich dargelegt wird. *Das Sehen ruft die Begierde, welche nicht vorhanden war, spontan hervor.* Der Abstand zwischen Subjekt und Objekt wird in diesem Falle nicht durch das Modell überbrückt. Zwei Dinge sind beinahe selbstverständlich: Erstens können dergleichen spontane Begierden natürlich sozial vermittelt sein, sofern sie nicht angeboren sind, und zweitens können auch diese spontanen Begierden mimetisch infiziert werden.

(4) Wenngleich die Ausdrücke ›angeboren‹, ›sozial vermittelt‹ und ›spontan‹ nunmehr hinreichend erläutert wurden, so ist dies beim Begriff der Mimese noch nicht der Fall. Es sieht so aus, daß ›Mimese‹ sich auf den Prozeß bezieht, in dem Begierden, welcher Herkunft auch immer – angeboren oder sozial vermittelt –, sich ausdrücken und kanalisieren. Die Theorie der mimetischen Begierde müßte dann zeigen können, wie Begierden in Situationen mit Dreiecksstruktur eine neue Dynamik erlangen. So betrachtet gehen also die Begierden dem *mimetischen* Prozeß zeitlich voraus. Mit anderen Worten: Ein wichtiger Unterschied zwischen sozialer Vermittlung und Mimese liegt dann darin, daß der andere – der den Primat innehat – im Falle der Vermittlung eher als Modell erscheint, bei Mimese dagegen als Modell und Rivale. Die Vermittlung geht der Mimese zeitlich voran und kreiert die Möglichkeit für mimetische Prozesse.

Wenn ein gewisses Gleichgewicht im Dreiecksverhältnis von Subjekt, Modell und Objekt vorliegt, kann man von Vermittlung reden. Ist das Gleichgewicht zwischen den drei Polen jedoch evidentermaßen aus dem Ruder, dann hat man meistens mit Mimese zu tun. Dergleichen Gleichgewichtsstörungen können die Folge von Schwächung oder Stärkung eines oder mehrerer der Pole sein. Man kann z. B. bewerkstelligen, daß materielle Objekte ihr Gewicht in der Beziehung zum jeweiligen Subjekt verlieren, sodaß diese in gewissem Sinne ›immaterialis-

tische^x Verhaltensweisen an den Tag legen (die zweite mimetische Figur aus 3.). Wem Kombinationen am Herzen liegen, der kann durch Umlegung der drei Pole auf die beiden Möglichkeiten (Stärkung und Schwächung) sieben oder acht Konfigurationen konstruieren. Die mimetischen Modelle könnten auf der Grundlage dieser Systematik aufs Neue interpretiert werden.