

VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 73 —

Walter Rothholz

Die Funktion der Mimesis in der
Kulturanthropologie und der
politischen Philosophie
Anmerkungen zu Rene Girard



VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 73 —

Walter Rothholz

Die Funktion der Mimesis in der Kulturanthropologie
und der politischen Philosophie
Anmerkungen zu Rene Girard



VOEGELINIANA– OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Zentrum für Politik, Kultur und Religion am Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Occasional Papers, No. 73, November 2008

Walter Rothholz

Die Funktion der Mimesis in der Kulturanthropologie und der politischen Philosophie. Anmerkungen zu Rene Girard

WALTER ROTHHOLZ, geb.1943 in Asker/Norwegen. 1992-2008 apl. Professor an der Universität Greifswald und FU Berlin, Seit Oktober 2008 ao.Prof. an der Universität Szczecin/Polen.

Neueste Publikationen: Walter Rothholz/Sten Berglund (Hrsg.), *Vom Symbol zur Realität. Studien zur politischen Kultur des Ostseeraums und des östlichen Europas*, Berlin 2008. Krisenstimmung und Neubesinnung im letzten Drittel des Lebens, in: Gabriele von Sivers und Ulrich Diehl (Hrsg.), *Wege zur Politischen Philosophie*. Festschrift für Martin Sattler, Würzburg 2005, 295-318.

Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the *Voegelin-Zentrum* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISSN 1430-6786

© 2008 Peter J. Opitz

WALTER ROTHHOLZ

DIE FUNKTION DER MIMESIS IN DER
KULTURANTHROPOLOGIE UND DER
POLITISCHEN PHILOSOPHIE
ANMERKUNGEN ZU RENE GIRARD

I

Der französische Gewaltforscher René Girard ist in den letzten Jahren in Europa und in Amerika bekannt geworden. Endgültig den Durchbruch zur sozialen Bewusstseinschwelle über die Wissenschaft hinaus erlangten seine Theorien in dem Augenblick, als er die Stufe vom Literaturwissenschaftler zum Mythenexeget überschritt und dadurch schließlich zum Erforscher der Gewalt wurde, exemplifiziert durch die Mimesis.

Das war in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre. Bisher hatte er vor allem interpersonelle-mimetische Spannungen der Erotik innerhalb der französischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts analysiert. Geblieben ist ihm aus dieser Phase die kreative Anwendung der Literatur für die Analyse psychischer und spiritueller Probleme – was weitaus kreativer ist, als abstrakte Theorien auf die Literatur anzuwenden.¹ Bereits damals war die Entdeckung der Vorrangstellung der Mimesis in interpersonellen Beziehungen eine Neuerung gegenüber der in einem rein ästhetischen Sinn verstandenen Mimesis, weil dadurch eine Stufe kognitiv-existentieller Erfahrung wieder

¹ Chris Fleming, *René Girard, Violence and mimesis*, Cambridge 2004, S. 12 ff.

sichtbar wurde.² Hier spielte vor allem Feodor Dostojewski in der Entwicklung Girards eine herausragende Rolle.³ Daher unterscheidet Girard zwischen solchen Werken, die entmythifizieren, d.h. sie zeigen, wie die Vermittlung des Begehrens operiert und solchen, die Begriffe des Begehrens *sui generis* unterstützen – die sog. romantischen Werke.⁴

Mein Interesse an einer etwas näheren Analyse dieses Hauptaspektes seiner Theorie, der sog. Nachahmung (gr. *mimesis*, lat. *imitatio*), wurde hervorgerufen durch die Lektüre seines in deutscher Übersetzung 2002 erschienenen Buches *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz* – eine verkürzte Fassung seines Hauptwerkes *Das Heilige und die Gewalt* (dt. Übers.)⁵ und vor allem durch eine Bemerkung eines seiner österreichischen Schüler, Wolfgang Palaver, der beinahe beiläufig in seiner umfassenden Darstellung der mimetischen Theorie Girards – *ad usum scholare* – bemerkte, dass Platon das Problem der Mimesis zwar geahnt und gefürchtet habe, aber vor einer systematischen Durcharbeitung zurückgeschreckt sei.⁶ Allein schon aufgrund der Arbeiten von Ullrike Zimbrich, Gunter Gebauer und Christoph Wulf u.a ist diese Bemerkung Palavers unhaltbar.⁷ Aber das ist nicht das Problem, das mich sonderlich erregte. Hinter dieser an sich harmlosen Bemerkung eines Theologen scheint sich ein weit größeres Problem zu verbergen, nämlich das prinzipielle Problem der Funktion der Mimesis in Christentum und Philosophie sowie Girards Tendenz, mimetische Prozesse als Mechanismus des

² Erich Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Tübingen 2001 (1946).

³ Girard betont oft die entscheidende Rolle Dostojewskis; René Girard, *Mensonge romantique e verite romanesque*, Paris 1992 (1965); Ders., *Dostojewski, du double a l unite*, Paris 1963; Ders., *Figuren des Begehrens: Das Selbst und der andere in der fiktionalen Realität*, Wien 1999.

⁴ René Girard, *Desire, Deceit, and the Novel: Self and Other in Literary Structure*, Baltimore 1966, S. 16 ff; 24 ff.

⁵ René Girard, *Das Heilige und die Gewalt* (dt. Übers), Zürich 1987.

⁶ Wolfgang Palaver, *Girards mimetische Theorie*, Wien² 2004, S. 68 ff.

⁷ Gunter Gebauer/Christoph Wulf, *Mimesis*, Kultur-Kunst-Gesellschaft, Reinbek 1992 (rowolts enzyklopädie 497); Gunter Gebauer/Christoph Wulf, *Spiel, Ritual, Geste, Mimetisches Handeln in der sozialen Welt*, Reinbek 1998 (rowolts enzyklopädie 55591).

menschlichen Handelns zu sehen – vielleicht ein Reflex der dogmatischen Theologie: Die klassische Philosophie in ihrer anthropologischen Auffassung des Menschen umzäunt die als unverlierbaren Bestandteil erkannte Triebnatur des Menschen⁸, während das Christentum in seiner tieferen psychologischen Zeichnung von der Erbsünde des Menschen spricht und ihn in eine Erlösungstheologie einbettet, oder in der Moderne in eine Spekulation über den Ursprung von Religion. Gott und Welt sind im Christentum ungleich emphatischer dissoziiert als in der platonisch-aristotelischen Philosophie, der psychische Druck daher ungleich höher.

Aller Bezug zum Spirituellen lebt von der Antike bis zum heutigen Tag von der Erhöhung dieser Triebs- oder Begehrens- natur, vom Sinn für Hierarchien, wie Peter Sloterdijk treffend bemerkt. Im Platonismus gibt es einen Aufstieg, der von der sinnlichen, polemogenen Liebe zur geistig-irenischen Liebe führt; man macht sich los von der Vielgeschäftigkeit der Welt. Hier sind sich Christentum und Philosophie einig.⁹

Jedoch war das Christentum zu seiner Ausbreitung und in der Durchdringung der westlichen Kultur auf die naturrechtlichen Prinzipien der klassischen Philosophie, wie sie sich durch die römische Stoa und den Neoplatonismus in dogmatischer Form vermittelte, angewiesen: Das frühe Christentum hatte zum politischen Zusammenleben in dieser Welt herzlich wenig zu sagen¹⁰. Dafür mussten Anleihen aus der griechischen Philosophie hergenommen werden. Allerdings ist mit der Adaption der klassischen Philosophie auch die *Wissenschaft* ins Christentum hineingenommen worden. Die ernstzunehmende Wissenschaft – nicht die, die aus dem Verrat der Intellektuellen an spirituellen Gehalten entstand – steht der Religion eigentlich indifferent gegenüber. Sie muss allerdings ihrerseits religiöse Sinngehalte unerbittlich analysieren, was bis heute im konventionellen Wissenschaftsbetrieb der Politischen Wissenschaften noch immer nicht selbstverständlich ist – immer im Bewusstsein, dass eine

⁸ Aristoteles (Stellmacher), NE 1179 b 29; Platon, *Politeia*, 440a-499a10.

⁹ Platon, *Politeia*, 500b-c; Augustinus, *De vera religione*, XXXIX, 72.

¹⁰ Eric Voegelin, *Evangelium und Kultur* (Reihe Periagoge), München 1997.

strenge Beweisführung zwar schlüssig, aber nicht wahr sein muss.¹¹ Es ist daher die Frage zu stellen, warum der Kulturanthropologe René Girard so offensichtlich das Christentum präferiert und nicht auf die Probleme der klassischen Philosophie rekurriert? Hat das etwas zu tun mit seiner – man möchte fast sagen – einseitigen Ausrichtung der Mimesis auf die Gewalt und das Chaos? Denn die Mimesis-Problematik – und nun auch die jüngst von Peter Sloterdijk analysierte thymotische Struktur – lassen eine weit breitere mimetische Durchdringung der Psyche erahnen als auf den ersten Blick sichtbar wird.¹² Es könnte allerdings beim Betrachter auch der Verdacht aufkommen, Girard könnte das Christentum lediglich als Demonstrationsobjekt für seine strukturelle Aussagen zur Gewalt im menschlichen Handeln und der Gesellschaft verwendet haben.

Girards Analyse des mimetischen Begehrens mündet nicht, wie etwa bei Platon und im Christentum, in einer philosophischen Anthropologie der Person, sondern vielmehr in einer Analyse eines strukturellen Mechanismus der Gewaltentstehung und eines bestimmten religiösen Gewaltmanagements der Moderne, was er als das Wesen des Christentums auszumachen scheint.¹³ Person bedeutet jedoch immer ein Existieren im Bewusstsein des Grundes der Existenz. Vernunft erscheint dann als Bemühen, sein Leben entsprechend zu ordnen – im Bewusstsein, dass diese Vernunft auch Konstituens der Gesellschaft ist, weil sie in jedem Menschen vorhanden ist. Die klassische politische Wissenschaft beruht auf der Annahme, dass es einen allen Menschen gemeinsamen *nous* gibt, d.h. Menschen sind potentiell vernunftgleich. Gibt man diese Grundlage preis, dann gibt es keinen Grund, andere Menschen zu lieben.¹⁴ Zustimmend zitiert Girard Nietzsches radikale Kritik am Christentum, ohne aber Nietzsches Religion des Ressentiment zuzustimmen. „... und diese Pseudo-Humanität, die Christentum heißt, will gerade durchsetzen,

¹¹ Volker Gerhard, Wahrheit und Existenz., in: *Merkur* 682, 2006, S.133 ff.

¹² Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, Frankfurt a.M 2006.

¹³ René Girard, *Things hidden since the foundation of the World*, Stanford 1987.

¹⁴ Eric Voegelin, *Das Drama des Menschseins*, hrsg. v. Peter J. Opitz, Wien 2007, S. 66 ff.

das Niemand geopfert wird...“¹⁵ Hier – in dieser Welt der Masseneifersucht und der globalisierten Konsumgüterproduktion – scheint die moderne Sorge um die Opfer zentral auf den Einfluss des Christentums zurückzugehen, das die Moderne nicht in der Lage ist abzuschütteln.¹⁶

Aber noch ein anderer Aspekt drängt sich auf: Girard ist deswegen eindringlich und unbequem zu nennen, weil seine mimetische Anthropologie normativ ist. Und: Er schöpft seine Eindringlichkeit aus einer starken Affinität zum Christentum, indem er die prinzipielle Offenlegung und Entschleierung der Gewalt als das zentrale Ereignis im Christentum analysiert.¹⁷ Vielleicht ist Girard an einer Wiedereinsetzung des Christentums in seine alte öffentliche Rolle, die es ja seit dem 17. Jahrhundert verloren hat, interessiert. Peter Sloterdijk spricht sogar von einer Neustiftung des Christentums aus dem Geist der mimetischen Anthropologie.¹⁸ Und das bedeutet bei Girard, dass er der Ansicht ist, menschliche Koexistenz gelänge nur durch eine radikale Lossagung der Individuen von den bösen Spielen der Eifersuchtserregung, in die sie durch Natur und Kultur involviert sind. Girard weist die Moderne mitsamt ihrem Pragmatismus in ihre Schranken, indem er prophezeit, sie würde an einer solchen Aufgabe scheitern, weil sie über keinerlei wirklich tragende substantielle ethische Fundamentierung für ein menschliches Zusammenleben verfüge¹⁹ – außer aus verschiedenen Traditionen ekklektisch angesammelten Partikularismen.

¹⁵ Rene Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*, München 2002, S. 218.

¹⁶ Rene Girard, a.a.O., S 224 ff.

¹⁷ Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel wie einen Blitz*.

¹⁸ Peter Sloterdijk, Erwachen im Reich der Eifersucht. Notiz zu René Girards anthropologischer Sendung, in: Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*, S. 241-253.

¹⁹ In diesem Punkt trifft er sich mit Eric Voegelins Intentionen eines Zurückgehens in eine prädogmatische Situation, um von dort aus die Politische Wissenschaft zu erneuern – allerdings nicht die Menschen. Beide lebten sie in Stanford – Girard dort seit Ende der 60er Jahre. Eigenartigerweise scheinen sie sich nicht gekannt zu haben.

II

Zunächst einige allgemeine Bemerkungen zur theoretischen Einordnung René Girards: Als Kulturtheoretiker hat er sich in den letzten Jahrzehnten in einer außerordentlichen Eindringlichkeit der Erforschung der Gewalt verschrieben. Gewalt ist in der Moderne Selbstzweck, was offensichtlich mit einer bestimmten Auffassung von Politik zusammenhängt, die bereits von Hannah Arendt als eine Übertragung von Kategorien der Ökonomie (des Herstellens) auf das Gebiet der Politik charakterisiert worden war – was sich insbesondere in den revolutionären Bewegungen der Neuzeit und der Moderne entsprechend ausgewirkt hat.²⁰ Sie meint die Übertragung der für die Arbeit leitenden Mittel-Zweck-Relation auf das Gebiet des politischen Handelns. Wo dieses im Sinne des herstellenden Produzierens verstanden wird, zerfällt Politik in zwei Bestandteile: in Theorie, als Wissen über die zu verwirklichenden Ziele und in Praxis, als das zur Ausführung notwendige Tun. Damit verbindet sich eine der Logik des Herstellens folgenden Politik unlösbar mit dem Element der Gewalt.²¹

Damit hat Girard ihrer Erforschung einen erheblichen An Schub gegeben, der die konventionellen Grenzen der soziologischen Forschung sprengt: Sehr vieles von dem, was Girard zum Ausdruck bringt, ist spontan höchst plausibel und im politischen und sozialen Handeln situiert: Erotische Prozesse in einer Gruppe bilden nun mal die Grundform des Wettbewerbs, ausgelöst durch die Beobachtung des Strebens nach der Beschaffung von Vorteilen aller Art, und diese Prozesse münden in die Gewalt, die heute globale Ausmaße angenommen hat.²²

Von vorne herein verweist Girard auf die konstitutive Bedeutung von Mimesis. Mimesis inkludiert nicht einfach nur Repräsentation

²⁰ Hannah Arendt, *Vita active oder vom tätigen Leben*, München 2003.

²¹ Bereits Platon spricht im „Gorgias“ von der Bedürfnisbefriedigung als gewaltsamen Prozess.

²² Wolfgang Palaver/Kristina Stöckl, Einleitung, in: Wolfgang Palaver/Andreas Exenberger/Kristina Stöckl, *Aufgekürte Apokalyptik. Religion, Gewalt und Frieden im Zeitalter der Globalisierung*, Innsbruck (= Ed. Weltordnung-Religion-Gewalt 1), S. 11-21, Innsbruck 2007.

und kulturelles Gedächtnis, sie inkorporiert auch Akte der aquisitiven Intention (*mimesis* der Aneignung)²³, der Akkulturation und Sozialisation. „How to do things“ durch einen detaillierten Prozess stillschweigender und expliziter Imitation: Das Begehren ist ebenfalls imitativ, weil wir durch Nachahmen unsere Wünsche und Begehren erlernen und schulen.

Spätestens an diesem Punkt assoziiert man ein solches Begehren auch mit der Existenzform der Tierwelt, etwa dem Aggressionstrieb. Denn das Lebensthema Girards ist die Gewalt, die vor allem durch Nachahmung entsteht. Girard bezieht sich dabei auf ethologische Studien, die davon ausgehen, dass auch nicht-menschliche Lebewesen Neigungen haben, die auf die unmittelbaren Bedürfniserfüllungsmechanismen übertragen werden.²⁴ Obgleich animalische Bedürfnisse auf der menschlichen Ebene persistieren, konstituieren sie nicht ein „Begehren“ *per se*. Bedürfnisse erfordern zwar unmittelbare Befriedigung, jedoch die Arten, wie sie befriedigt werden, werden beim Menschen von anderen abgeschaut, die die gleichen Bedürfnisse haben. Dadurch erhält das Begehren eine konkrete Form. Während aber Bedürfnisse auf der biologischen Ebene entstehen können und dort auch befriedigt werden, können Wünsche völlig unabhängig von biologischen Trieben entstehen. Sie sind nicht absolut von der Triebsebene determiniert. Es existiert also eine Diskontinuität zwischen Mensch und Tier.

Unsere Wünsche sind imitativ, weil sie weder in Objekten, noch in uns selbst zu verorten sind, sondern in einem Dritten, dem „Model“ bzw. Vermittler.²⁵ Sie existieren also nicht in uns, sondern zwischen uns, sind intersubjektiv. Diese Abstandnahme von der Subjektsseite scheint eine Abstandnahme von der Autonomie des Subjekts zu sein, von der in der Moderne soviel die Rede ist: Eine naheliegende Wissenschaftssparte, die sich mit dem Begehren des Subjekts und dessen Verdrängung mit dem Anspruch einer *philosophia prima*

²³ René Girard, *Things hidden since the foundation of the World* (engl. transl.), Stanford/London 1987, S. 7 ff.

²⁴ Ders., (fürderhin TH), S. 283 ff.

²⁵ Ders., *Resurrection from the Underground: Feodor Dostojewski*. (engl. transl. James G. Williams), New York 1997, S. 144.

beschäftigt hat, ist die Psychoanalyse. Trotz der Hochschätzung ihrer Leistungen distanziert sich Girard aber in wesentlichen Punkten von ihr.²⁶ Girards Engagement mit dem Werk Freuds fokussiert sich auf drei Bereiche: Freuds Ödipus-Komplex, dem psychoanalytischen Begriff des Narzissmus, als auch auf Freuds religionstheoretische Werke *Totem und Tabu*, sowie auf das Buch *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Hier nur einige Bemerkungen zum Ödipuskomplex, der für Girard in seinen Überlegungen zur griechischen Tragödie zentral ist.

Was den Ödipuskomplex betrifft, bestreitet Girard vor allem die sexuelle Objektbezogenheit des Begehrens.²⁷ Es ist daher nicht verwunderlich, dass er der Annahme war, Freud hätte sich in seinem Glauben an die Ausschließlichkeit der Libido als einzigem Motor psychischer Prozesse geirrt.²⁸ Daher kann Girards Theorie der Mimesis nicht die Konfrontation mit der psychoanalytischen Charakterisierung des Begehrens als objektbezogen und sexuell vermeiden. Bekanntlich wird die berühmte „Familienszene“, in der Freud (*Gruppenpsychologie und Analyse des Ich*, 1921) den Identifikationswunsch des Knaben mit dem Vater (dessen Platz er einnehmen möchte) beschreibt, nicht als solche eines nachgeahmten Begehrens, was ja möglich wäre, sondern durch die Gegenwart des sexuell-mütterlichen Objekts sowie der Entstehung des Ödipuskomplexes innerhalb dieser Szenerie bestimmt. Indem Girard hier die theoretische Plausibilität der ödipalen Szene bestreitet, argumentiert er dahingehend, dass die sexuelle Rivalität zwischen Vater und Sohn nicht das Resultat inhärenter Strukturen sei, sondern das Resultat der Auflösung traditioneller Autoritätsstrukturen innerhalb der Moderne, die gekennzeichnet sei durch eine gesteigerte innere Vermittlung des Begehrens bei gleichzeitiger Verringerung elterlicher

²⁶ Eigenartigerweise ist die Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse in der deutschen Übersetzung von *Things hidden since the formation of the World – Das Ende der Gewalt* (Freiburg: Herder, 1983) weggelassen.

²⁷ Ders., *Things hidden since the foundation of the World* (TH, op.cit., S. 345.

²⁸ TH, op.cit., S. 345 ff.

Autorität.²⁹ Entscheidend aber ist in diesem Zusammenhang, dass Girard Freud für einen Platonisten hält, der eine rein zufällige historische Konstellation in das Reich des Wesens reifiziere.³⁰ Ähnliches sagt Girard auch zu den Tragödien *Ödipus Rex* und *Ödipus in Colonnus*: Auch hier geht es nicht um eine inhärente Rivalitätsstruktur zwischen Onkel und Neffe, sondern die Rivalität entsteht in dem Augenblick, in welchem ein „grundloser Verdacht“ gegen Ödipus ausgesprochen wird – erst da wird Kreon zum Rivalen des Ödipus.

Zentral ist bei Freud die Annahme, dass das Begehren das Resultat eines spontanen Einflusses eines Objekts auf ein Subjekt sei, d.h. die Attraktivität des mütterlichen Objekt entspricht direkt seiner inneren Wünschbarkeit. Hier liegt der wesentliche Unterschied zwischen Freud und Girard: Der mimetische Prozess entferne das Begehren von jeglichen vorbestimmten Objekt, während der Ödipuskonflikt das Begehren an das mütterliche Objekt fixiere. Das mimetische Konzept eliminiert alles bewusste Wissen um Patrizid und Inzest, während die Annahmen Freuds ausnahmslos auf dem Bewusstsein dieses Begehrens beruhe.³¹ Daher sind für Girard Dostojewski, Nietzsche oder Proust die weit besseren Analytiker oszillierender zwischenmenschlicher Erscheinungsformen als Freud es in seinem Beharren auf der Pertinenz der Ambivalenz zwischen Vater und Sohn jemals werden konnte. Die Ambivalenz stellt für Girard lediglich ein oszillierendes Moment zum Modell bzw. Hindernis dar, dessen Bandbreite von Bewunderung bis Ablehnung reicht.

Die Psychoanalyse repräsentiert für Girard eine offenbar inkohärente Entwicklungssequenz der sexuellen Entwicklung: Freud bietet den Ödipuskomplex auf – eine Rivalität, die ohne die ursprüngliche Identifizierung auskommt, gefolgt vom Über-Ich, deren Identifikation keine ursprüngliche Rivalität kennt.³² Während die Psychoanalyse den Konflikt des Begehrens innerhalb des Selbst (Es, Ich, Über-Ich) verortet, platziert Girard die Person mit seinen sado-

²⁹ Rene Girard, *Violence and the sacred*, Baltimore 1977, S. 188 ff (fürderhin VS).

³⁰ Ders., TH, S. 352 ff.

³¹ Ders., VS, S. 180 ff.

³² Ders., TH, S. 185 f.

masochistischen und sonstigen Perversionen in eine unmittelbare kommunikative Spannung zum anderen. Die Mimesis bei Girard verläuft unbewusst. Die Nachahmung eines Modells ist verborgen hinter Selbst-Repräsentationen von Objekt-orientierten Wünschen. Allerdings hat hier das Unbewusste davon keine Äquivalenz zu Freuds Begriff. Unbewusst bei Girard bedeutet einen Mangel an Überlegung, eine unbewusste Modifikation des Bewusstseins. Während das freudianische Unbewusste ein individuelles Repositorium für ein verdrängtes Trauma repräsentiert, ist das Girard'sche Subjekt hineingebaut in ein öffentliches Feld von jeweils dem Missverständnis ausgesetzten Wertungen und Verhalten, die sich entsprechend auf die Beteiligten auswirken. Ein Individuum oder Subjekt in einem liberalen, modernen Sinn ist bei Girard nicht zu erkennen, d.h. ontologisch dem der Intersubjektivität vorgelagert. Girard spricht immer von einem „rapport interdividuel“.³³ Hier ließe sich eine gewisse Affinität zu Jacques Lacan (und zu Bourdieu) feststellen. Beide nehmen sie ein Individuum ins Visier, das durch eine notwendige symbolische Ordnung konstituiert wird – also das Gegenteil einer liberalen Demokratie, dessen Ordnungswissen lediglich auf dem *common sense* beruht und daher immer instabil sein wird. Auf symbolische Ordnung und Sprache geht Girard in diesem Zusammenhang nicht weiter ein (dazu weiter unten) – das würde das Problem des kulturellen Gedächtnisses, d.h. der Repräsentation an dieser Stelle stärker ins Spiel bringen. Er stellt jedoch die Wesenhaftigkeit bzw. die dingartige Struktur des Ödipuskomplexes und des „Unbewussten“ in Frage. Für Girard muss man kein Bewusstsein davon haben, wie man nachahmt, um nachzuahmen, d.h. Repräsentation leitet sich von der Mimesis ab, nicht umgekehrt.

Zu ähnlichen Schlussfolgerungen gelangt Girard, was den Begriff des Narzissmus betrifft. Der lediglich weiblich diskutierte Narzissmus Freuds (zur Freude aller Feministen) entwickelt eine Selbstgenügsamkeit, die sich nicht in dem Wunsch ausdrückt zu lieben, sondern geliebt zu werden. Dies ist für Freud der Grund für die verführerische Macht des Narziss. Der weibliche Narziss ist alles, was der Mann nicht ist: indifferent, autonom and unerreichbar.

³³ Ders., TH, S. 84 -104.

Girard dagegen sieht hier eine gewisse Naivität Freuds am Werk, die seinem Platonismus geschuldet sei. Freud könne nicht zugeben, dass es sich hier um eine Strategie handle, von der er (Freud) selbst eingenommen sei. Narzissmus ist daher für Girard einfach die Mythologisierung von Koquetterie. Autonome Selbst-Liebe, absolute Autonomie, metaphysische Fülle stellen lediglich die Spitze romantischer Apotheose dar, wie sie in den Figuren Dostojewskis dargestellt sind.³⁴ Girard sieht hier Freuds romantische Orientierung an Goethes heroischen Charakteren, d.h. für Girard ist Narzissmus lediglich eine ins krankhafte übersteigerte Variante der Mimesis – eine Strategie insofern, da das Selbst-Begehren bereits ein Begehren auslöst. Streng gesprochen gibt es keinen „wahren“ Narzissmus – etwa im Sinne wahrer Autarkie³⁵, die es ja in der Realität auch nicht „gibt“, sondern die lediglich eine Phantasie der Einbildungskraft ist.

Aufgrund der von Girard wiederentdeckten Intersubjektivität wirft die Beschäftigung mit der Mimesis auch die Frage auf, in welchen Zusammenhängen sie sonst noch greifbar wird. Die Analysen von Gunter Gebauer und Christopf Wulf zeigen, dass auf diesem Gebiet die aristotelisch-platonische Breite wieder erreicht worden ist: Auf die Tragödie gemünzt versteht Aristoteles Mimesis nicht als die wortgetreue „Nachahmung der Natur“, sondern als nachahmende Darstellung von Handlung.³⁶ Daher wird sie unmittelbar greifbar in der körperlichen Darstellung von anderen Personen, von Musik, Tanz und Theater und künstlerischer Gestaltung. Mimesis kann als unbewusst bleibende Mischung aus Tun und Wissen bezeichnet werden, ein besonderes Vermögen, das praktisch-technische, durch Erfahrung erworbene Fertigkeiten mit theoretischen Fähigkeiten des Erkennens und Bewertens verbindet. Mimesis produziert also eine symbolische Welt, in der die Abspaltung der Erfahrung in einen praktischen und theoretischen Bereich vermieden wird. Daher wird eine Theorie der Mimesis sich immer an der Moderne reiben, da das moderne rationale Denken nicht sinnvermittelnd, sondern aufglie-

³⁴ Romano Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskis Werk. Studien über den Glauben*, Mainz 1989.

³⁵ Ders., TH, S. 370 ff.

³⁶ Aristoteles, *Poetik*, Übers., Einleitung und Anm. von O. Gigon (Reclam), Stuttgart 1966, Kap. 2, 8, 10, 11.

dernd arbeitet. Der Narzissmus als krankhafte Übersteigerung menschlichen Autarkiebestrebens der Moderne steht der Nachahmung im Sinne der klassischen Tradition diametral entgegen. Die Moderne verbirgt hinter solchen Idealisierungen das zu analysierende Problem. Andererseits existiert in der Moderne das Problem der Anerkennung (dazu weiter unten). Mimesis ist daher immer eine Angelegenheit eines Beziehungsgeflechts. Letzteres ist Girards Hintergrund für seine Praxisbezogenheit.

Die mimetische Erzeugung einer symbolischen Welt nimmt Bezug auf andere Welten und Personen. Der Einschluss anderer Personen aber bringt die Macht ins Spiel. Die Geschichte der Mimesis ist zugleich eine Geschichte der Auseinandersetzungen um die Macht über die symbolische Welterzeugung, die Macht, sich und andere darzustellen. Hier kommt also die politische Dimension ins Spiel.³⁷ Soziale Mimesis verhilft zum Erwerb praktischen Wissens. Die Prozesse sozialer Mimesis sind an ein Muster von sinnlichem Verhalten gebunden und vermeiden theoretische Termini. Soziale Handlungen in eindeutige Termini zu fassen, ist kaum möglich, denn sie beziehen sich auf körperliche Prozesse, die Teil eines symbolisch organisierten Feldes sein können. Soziale Mimesis befördert die Assimilation der Erkenntnis über den Körper. Hier liegt allerdings ein Problem verborgen, das vor allem in den Werken Hermann Brochs in voller analytischer Schärfe zum Tragen kommt: Alle soziale Mimesis unterliegt der Gefahr der Idealisierung im Sinne von Körper-Masse-Volkskörper und entwickelt eine ideologische Verhärtung, die vor allem im 20. Jahrhundert massenreligiöse Formen angenommen haben.³⁸ Das ist ein weiterer Strang in der Erforschung des Mimesiskomplexes, auf den etwas weiter unten näher eingegangen werden soll. Soziale Mimesis orientiert sich an symbolisch-kodierten und normativ-determinierten Körperbewegungen, Gesten, Rhythmen und Tönen. Durch Sinneswahrnehmung und Approximierung werden diese zu einem Teil der Person, die sich in einem mimetischen Verhalten engagiert. Sie werden zu einem Teil

³⁷ Gunter Gebauer/Christoph Wulf, *Mimesis*, a.a.O., S. 10 ff.

³⁸ Elias Canetti, *Masse und Macht*, München 1960; Hermann Broch, *Die Verzauberung* (Kommentierte Werksausgabe, hrsg. v. Paul M. Lützeler), Frankfurt a.M. 1975-81, KW, S. 3.

der Welt der Imagination. Frühere Lebensformen expandieren, wenn eine Person versucht, einem Modell ähnlich zu werden. So können auch fremd anmutende Dinge zugänglich werden. Das gilt insbesondere für fremde kulturelle Umgebungen.

Von einer ethischen Perspektive – die ja immer *a posteriori* ist – aus gesehen, sind soziale Reaktionen oft schwer verständlich, weil sie sehr viele Bedeutungen haben können. Das herauszufinden, ist einer weiteren Analyse vorbehalten. In imitativen Prozessen ist allerdings das soziale Verhalten anderer in all ihrer Zweideutigkeit doch auf die Person bezogen, die sich im Prozess mimetischen Verhaltens befindet und so in eine Beziehung eintritt, die durch eine Komplexität sozialer Beziehungen von vorne herein bestimmt ist. In Prozessen sozialer Mimesis ist das Begehren einer Person oft dahingehend ausgerichtet, einer anderen Person ähnlich zu werden. Zur gleichen Zeit bleibt der Wunsch, sich von dieser Person zu unterscheiden, mit der er sich verähnlichen will, erhalten. Hier hat Girard das Problem inhärenter Gewalt entdeckt. Diese Situation kann eine Krise hervorbringen, die dadurch gelöst wird, dass Opfer identifiziert werden, denen die Ursache der Gewalt beigelegt wird, für die sie dann auch Sühne leisten müssen, die dann schließlich zur Entlastung einer Gruppe führt.³⁹ Dieser Prozess der Opferidentifizierung verläuft unbewusst, die Gewalt wird verschleiert. Nur so kann die Gewalt einer Gesellschaft verschleiert werden und gegenüber den jeweiligen Opfern aufrechterhalten werden, um die Gesellschaft als Ganzes zu entlasten. Begehren, Rivalität, Gewalt und Opfer machen ersichtlich, dass Prozesse sozialer Mimesis bis ins Innere der menschlichen Psyche vordringen. Sie zeigen ihre Macht, zu erschaffen oder zu zerstören.

Mimetische Prozesse geschehen häufig innerhalb sozialer Institutionen wie Familie, Schule oder am Arbeitsplatz. Insofern bringen institutionelle Strukturen Machtkonstellationen hervor, die der Person, die im Prozess sozialer Mimesis begriffen ist, Macht verleiht. Unterstützt durch komplexe soziale Kodierungen, sind soziale Funktionen von Institutionen festgelegt und werden von Personen, die sich mimetisch verhalten, decodiert. D.h. symbolische Codes resul-

³⁹ Dieses Problem findet sich bereits bei Hermann Broch, a.a.O., op.cit.

tieren aus den sozialen Handlungen von Menschen und sie bestimmen deren soziale Handlungen zugleich.⁴⁰ Soziale Institutionen verleihen solchen Prozessen Dauerhaftigkeit. Diese institutionelle Verbindung deutet auch die Historizität sozialer Mimesis.

Benutzt man dieses Konzept sozialer Mimesis, werden traditionelle Grenzen von Kunst, Wissenschaft und Leben aufgehoben. Realität, Fiktion und Simulation können von geänderten Perspektiven aus betrachtet werden. Das Wissen über soziale Beziehungen wird erheblich vermehrt. Innere Bilder werden zu sozialen Repräsentationen. Letztere drücken Verhalten, Wünsche, Werte und Gefühle aus. Soziale Verhaltenformen sind Ausdruck und Repräsentation von Wünschen, Begehren, Gefühlen und Interessen.

III

Allerdings betonen Gebauer und Wulf in ihren Forschungen zur Mimesis die Körperlichkeit in einer Art und Weise, die auf einen gewissen antimetaphysischen Affekt schließen lassen könnte. Die evolutionär-ethologische Entwicklung des Menschen stellt seinen Körper in den Mittelpunkt der Untersuchung.⁴¹ Der Mensch bildet seine Sinnlichkeit und die Gefühle aus, die Vernunft des Leibes (Nietzsche). Diesen verschiedenen Weisen liegt als allgemeines Prinzip zugrunde, dass sie körperliche Handlungen zwischen Subjekt und materieller Umwelt sind. Solche habitualisierte Bewegungen sind nicht Ergebnisse eines Denkprozesses, sondern „... soziales Handeln ist körperlich symbolisch und entsteht unter Bezug auf das individuelle und kollektive Imaginäre der Handelnden...“⁴² Das dafür erforderliche Wissen für die Teilnahme an sozialen Prozessen ist ein mimetisches Wissen. Dieses Wissen ist sinnlich-körperlicher Natur und eng mit sinnlichen Prozessen verbunden. Bourdieu etwa

⁴⁰ Pierre Bourdieu, *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 2006.

⁴¹ Gunter Gebauer/Christoph Wulf, *Spiel, Ritual, Geste*, Reinbek 1998; Pierre Bourdieu, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt 1987(frz. *Le sens pratique*, Paris 1980); Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M. 1977.

⁴² Christoph Wulf, *Zur Genese des Sozialen*, Bielefeld 2005, S. 7.

spricht von einer Einkörperung von sozialen Strukturen der Psyche, dem *sens pratique*.⁴³

Solche Thesen sind nicht unmittelbar verständlich, aber sie reagieren auf heute unhaltbar gewordene Dualismen und idealistische Konstruktionen in der Nachfolge Descartes' und Kants und zeigen eindringlich, wie schwierig eine symbolische Repräsentanz der Transzendenz ist: Ist nun der Mensch nur Geist oder nur Körper? Helmut Plessner, der den Menschen vor allen hinsichtlich seiner Fähigkeit zur Reflexion betrachtete und trotzdem dem Versuch machte, dem Descartes'schen Dilemma der Abtrennung von Vernunft und Körperlichkeit zu entkommen, sprach davon, dass der Mensch im Körper und zugleich außerhalb seiner sei.⁴⁴ Diese Formulierung ist auf den ersten Blick nicht leicht zu verstehen. Ein Übergang von Natur zur Kultur wird dann allerdings vollends fragwürdig, lässt man diesen Weg bestehen – er ist nicht einmal erkennbar. Erkennbar wird, dass das Weltverhältnis des Körpers von der Zugehörigkeit zur Welt gekennzeichnet ist: Das Subjekt gehört in die Welt, es wird von der Welt besessen und es besitzt ebenso Welt. Nicht wenige ehemals idealistische Theoretiker, vor allem aus dem französischen Ambiente, scheinen sich mystisch durch die Betonung des Körperlichen entlasten bzw. auflösen und verklären zu wollen.⁴⁵ Ich sprach oben von einer verständlichen Reaktion gegenüber idealistischen Konstruktionen. Letztlich sind diese aber auf die Aufgabe des teleologischen Denkens platonischer Provenienz im 17. Jahrhundert zurückzuführen, in erster Linie durch Descartes. Descartes verzichtete auf jegliche Theorie des ontischen Logos. Das Universum musste nach der von Galilei eingeführten Methode des Zerlegens und Zusammensetzens mechanistisch verstanden werden. Diese Verschiebung in der wissenschaftlichen Theorie bedeutete auch eine radikale Veränderung der Anthropologie. Denn in Platons Ideenlehre gab es einen engen Zusammenhang zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und

⁴³ Gebauer/Wulf, *Spiel, Ritual, Geste*, a.a.O., S. 45 ff; Pierre Bourdieu, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt 1987 (frz. *Le sens pratique*, Paris 1980).

⁴⁴ Helmut Plessner, Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen des menschlichen Verhaltens, in: *Gesammelte Schriften*, Bd VII, S. 239.

⁴⁵ Gebauer/Wulf, op.cit. a.a.O., S. 54 ff.

sittlicher Vision, der im Christentum beibehalten wurde. Man hat sozusagen das korrekte Verständnis von beiden – oder von keinem. Gibt man das alles auf, muss auch die ganze Konzeption der sittlichen Tugend und Selbstbemeisterung eine andere werden. Die Wirklichkeit erkennen, bedeutete nun eine korrekte Vorstellung von ihr haben, d.h. gemeint war von den Dingen im Geist, die wir aber selber bauen und konstruieren und nicht etwa auffinden.⁴⁶ Die Sachzwänge der Konstruktion schließen zwar die ihr korrekt entsprechende äußere Realität ein, gehen jedoch über diese hinaus, denn die Vorstellungen erlangen den Status der Erkenntnis nicht allein dadurch, dass sie korrekt sind, sondern vor allem dadurch, dass sie Gewissheit stiften. Und diese muss wohlbegründet sein (*evidence*), d.h. die Ordnung der Vorstellungen muss sich von der Denktätigkeit des Erkennenden ableiten, der da zusammensetzt, konstruiert und zerlegt.⁴⁷ Für Descartes gibt es also keine Ordnung der Ideen, der man sich zuwenden könnte, und die physische Realität in einem solchen Sinne verstehen zu wollen, wäre ein Musterbeispiel für jene Verwechslung des Seelischen mit dem Leiblichen, von der man sich freimachen muss. D.h. das eigene Sein als unkörperlich zu realisieren, setzt voraus, dass man die ontologische Kluft zwischen Leib und Seele deutlich wahrnimmt. Welt und Leib müssen wir nur noch funktional und mechanistisch sehen, wie eben ein unbeteiligter Beobachter es tun würde. Mit anderen Worten, ist das Leibliche kein Medium für das Spirituelle mehr. Der cartesianische Dualismus bedarf also des Leiblichen in ganz anderer Weise als Platon. Die cartesianische Seele entdeckt ihre immaterielle Natur durch Objektivierung des Leiblichen. Das bedeutet eine radikale Verinnerlichung, die dann bei Kant entsprechende Konsequenzen nach sich zog. Rationale Kontrolle bedeutet Würde und Achtung, wobei die Vorstellung völlig ausgeschlossen ist, dass die Einrichtung der Dinge das Maß der Rationalität sein könnte. Freilich gebietet es die Vernunft, auf eine Ursache und transzendente Garantie zu schließen. Aber der

⁴⁶ Bereits in der aristotelischen Kritik an der platonischen Idee finden sich solche Elemente. Vgl. Eric Voegelin, *Plato and Aristotle*, Baton Rouge 1956.

⁴⁷ Charles Taylor, Humanisierung und moderne Identität, in: *Der Mensch in den modernen Wissenschaften* (Castelgandolfo Gespräche 1983), hrsg. v. Krzysztof Michalski, S. 117-171, Stuttgart 1985.

cartesianische Beweis ist nicht mehr die Suche nach der Begegnung mit Gott in mir. Vielmehr begegne ich mir nur selbst, meinem erhabenen Selbst.

Die Wucht dieses Entwurfs ist derart stark gewesen, dass auch die Entwürfe, die nicht in dieser Kontrolle der Ordnung mündeten, doch auch von einer Ordnung sprachen, die wir uns selber erschaffen, wenn auch von einer expressiven Ordnung, durch die wir dann Zugang zur Natur von Innen und von Außen erhielten, wie vor allem die Romantiker glaubten. Sie schrieben und schreiben dem Menschen eine Vielzahl von autonomen und produktiven (poietischen) Fähigkeiten zu, die eben auch mit der cartesianischen Würde, mit seiner Bejahung des Wertes des Lebens zu tun haben. Diese Fähigkeit – auch Einbildungskraft genannt – verklärt das Leben in einer Art und Weise, wie es durch eine zergliedernde Vernunft niemals geleistet werden könnte. Die Beschwörung der neuen poietischen Kräfte scheint sich auf eine Verklärung des Körpers, des Leibes, zu fokussieren. Sie ist so stark, dass sie der ersten Person bedarf: Ich drücke „aus“, was „in“ mir ist; ich bemerke meine Aktivität, meine Reaktionen und Gefühle – etwas, was von Kant auch „Freiheit“ genannt worden ist: eine Freiheit der Selbsttätigkeit, die durch Fichte, Marx und Hegel von ungeheurer Bedeutung für die Moderne geworden ist. Die Religionswissenschaften sind ohne diese Voraussetzung nicht verständlich. Bei Hegel können wir von einer Synthese dieser Freiheit mit einer romantisch-religiös getönten Vorstellung von expressiver Einheit mit der Natur sprechen. Diese Verfahrensweisen bleiben – auch betreffs des Körpers – Verfahrensweisen im Sinne der cartesianischen Vernunft. Und in dem Maße, wie im modernen Zeitalter das Gefühl schwindet, in eine kosmische Ordnung von Ideen hineingestellt zu sein, und die theologische Perspektive aufhört, unmittelbar zugänglich zu sein, wächst das Gefühl, dass die Aufgabe, das Leben zu bejahen und eine Quelle inneren Wertes zu finden, uns selbst zufällt: hier also die Verklärung des Körpers in seiner ritualistischen Symbolik, wie sie vor allem von Christoph Wulf im Anschluss an die französische Schule um Bourdieu zum Ausdruck gebracht und vorangetrieben wird. Dem Ganzen kann eine gewisse Paradoxalität nicht abgesprochen werden. Auf die

religionstheoretische Problematik eines solchen Vorgehens wird aber bezeichnenderweise nicht eingegangen.

Weder die gesellschaftliche noch die individuelle Erfahrung sind für das menschliche Bewusstsein in nackter Faktizität gegeben. Hier bedarf es vielmehr der Vermittlung durch Symbole. Ohne bedeutungsvolle Symbolisierungen gibt es weder Erfahrung noch Bewusstsein, noch Geist. Erfahrung als absolute Authentizität des Erlebten ist für Menschen nicht möglich. Auch Erfahrung ist Teil eines sich selbst tragenden hermeneutischen Zirkels. Freilich wäre es unsinnig zu sagen, es gäbe unterhalb der symbolisierten Ebene kein Erleben. Das wäre wieder das andere Extrem. Was aber über die Zustände der Psyche, wie sie sich im Körperlichen ausdrücken, gesagt werden kann, sind keine singulären Prozesse – nichts was einer absolut authentischen Basis zukäme. Daher ist der Charakter von Ritualen komplex. Die Komplexität von Ritualen ist nicht angemessen begreifbar. Im sakralen Kontext lassen sich Rituale als Handlungen verstehen, die sich zwar von religiösen Einstellungen, Symbolen und Mythen unterscheiden, dieser jedoch auch bedürfen, um ihre sakrale und soziale Bedeutung zu entfalten.⁴⁸

Alles, was in unser Bewusstsein dringt, besteht aus Symbolen. Symbole, etwa Sprachsymbole, sind nichts Subjektives, das man besitzen könnte, sondern etwas Öffentliches, woran man lediglich partizipieren kann. Bezeichnenderweise ist Erfahrung nichts radikal Subjektives, im Sinne eines monologischen Diskurses – etwa des modernen Ego –, vielmehr werden Bewusstsein und Erfahrung nur verständlich, wenn man sie als Subjekt-transzendierend versteht. Dem Mysterium der Endlichkeit zu entkommen, ist nicht möglich. Der Mensch wird sich bewusst, dass er mit seiner Geburt aus dem Nirgends in diese Welt kommt und mit seinem Tod in dieses Nirgends wieder abtaucht. Aber dieses kurze Moment will geordnet sein, und dieses Ordnen erfolgt durch die vom Bewusstsein vorgenommene Symbolisierung der erfahrenen Spannung. Psyche ist kein Ort, sondern Spannung zwischen Gebürtlichkeit und Sterblichkeit sowie zwischen Körperlichkeit und Spiritualität. Der Mensch gehört jedoch zu beiden Bereichen – das war die revolutionäre Entdeckung Platons.

⁴⁸ Wulf, op.cit. a.a.O., S. 48.

IV

Nun zurück zu Girard: Girards Hypothesen zur Menschwerdung (*hominisation*), der Religion und der Gesellschaft, der Urgeschichte, des Heiligen etc. sind in hohem Masse spekulativ. Eine der „am ehesten richtigen“⁴⁹ Grundannahmen Girards, nämlich dass die Religion zugleich mit der Menschwerdung ins Leben getreten sei, erlaubt keinen Nachweis darauf, was zuerst gewesen ist – das Heilige oder das Profane im Prozess der Menschwerdung.

Am Beginn solcher Fragen steht Emile Durkheim.⁵⁰ Bei Durkheim ging es darum, eine bestimmte Praxis oder eine Institution in ihrer repräsentativen Funktion so zu verstehen, indem sie auf ihren Ursprung zurückgeführt wird.⁵¹ Jede Spekulation in Bezug auf eine hypothetische Erklärung der Menschwerdung beruht auf Zirkelschlüssen, die in irgendeiner Weise mit dem Problem der Henne und des Eies zusammenhängen: Durkheims Aussagen hängen offenbar mit einem bestimmten hypothetischen Modell zusammen, das auf der Suche nach fundamentalen Charakteristika gesellschaftlicher Organisation als unabhängige Variable etabliert werden sollte. Durkheim war der Ansicht (den Ideen von Evolutionstheoretikern nicht unähnlich), dass jede Gesellschaft einen großen Teil von solchen spirituellen Energien in religiöse Ideen investiere, die keinerlei nützliche Informationen über die natürliche Welt enthielten – es sei denn einen bestimmenden Wert für das Überleben einer sozialen Ordnung. Für Durkheim repräsentieren religiöse Ideen das gesellschaftliche Selbstverständnis. Diese Repräsentationen zu teilen heißt, sie zu internalisieren: Das Sakrale meint Repräsentationen, die den antagonistischen Tendenzen des tagtäglichen Kampfes widerstehen. Dieser Ausgangspunkt wurde allerdings durch seinen etwas inflationären Gebrauch des „sozialen Faktors“ verdeckt, sodass die ursprüngliche Absicht, Kausalität freizulegen, missverständlich als

⁴⁹ Carsten Colpe, *Über das Heilige*, Frankfurt a.M. 1990, S.60 ff.

⁵⁰ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1968, S.50 ff. Führt das Diktum Durkheims, die Gesellschaft schaffe immer neue Dinge, eigentlich weiter?

⁵¹ Ders., *Incest: The Nature and Origin of the Taboo*, engl. transl. New York 1967 (1897), S. 13.

Äquivalenz zu einer logischen Proposition verstanden wurde. Das gab dann vor allem Levi-Strauss die Gelegenheit, von einer neutralen „Struktur“ zu sprechen, die – agnostisch wie er war – in allen Beziehungen von Gott und Mensch, etc. – *what so ever* – vorzufinden wäre.⁵²

Girard seinerseits umgeht zunächst – ohne ihr entrinnen zu können – diese Frage des Anfangs von Ordnung, indem er seinerseits den sog Prozess der Menschwerdung mit der Problematik des Ersatz-Opfers verknüpft. Denn klar ist – geht man von der Evidenz ethologischer Studien aus –, dass alle Tiere einen instinkthaften Schutzmechanismus besitzen, der sie vor kollektiver „Mob“-Gewalt, nämlich sich gegenseitig umzubringen, schützt. Bestimmte Dominanzhierarchien schützen die Tiere vor dem Auslöschen sozialer Hierarchien. Auf diese Weise werden interne Gruppenkonflikte weitgehend verhindert, und wenn sie dennoch auftreten, werden sie mit Wiedereinsetzung der alten Hierarchie beendet. Insofern erscheint der Konflikt beherrschbar.

Auf der menschlichen Ebene aber passiert das genau nicht. Zu sagen, dass ein Konflikt mimetisch ist, bedeutet, dass er notwendigerweise nicht in der Weise wie im Tierreich ausgehalten wird. Die Menschen haben andere „Präventionsmechanismen“ für Krisen: die Kultur. Girard ist offenbar genötigt, von der Kultur als einer Ordnungsmacht zu sprechen, wenn es Sinn machen soll, vom Menschen zu sprechen. Kultur reintroduziert durch soziale Differenzierung und Hierarchisierung die Beziehungen der Unterwerfung, d.h. sie bildet ein Surrogat für tierisches Verhalten. Die Transition vom Tierischen zum Menschlichen bedeutet eine völlige Schwächung oder gar Auflösung der biologisch bedingten Hierarchien.⁵³ Damit wird diese biologische Ebene durch die Mimesis, durch soziales Wissen, Kultur etc., d.h. durch Repräsentation bzw. kulturelles Gedächtnis abgelöst.⁵⁴ Hier

⁵² Eric Gans, *The Sacred and the Social: Defining Durkheims Anthropological Legacy*, in: *Anthropoetics* 6 (1) 2000, S. 1-7.

⁵³ Ders., TH, S. 90 ff; Ders., *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*, op.cit., S. 123.

⁵⁴ Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1998. Assmann bezeichnet das kulturelle Gedächtnis als eine soziale Verpflichtung.

existiert also eine relativ scharfe Bruchstelle zur Tierwelt – trotz seiner Vorliebe für Studien der Soziobiologie und der Evolutionspsychologie. Die dort beschriebenen Verhältnisse erscheinen Girard nicht als „menschlich“. Die Vermenschlichungsstufe ist dann erreicht, wenn das umstrittene Objekt als Ergebnis einer Eskalation der aquisitiven Mimesis einer entstehenden menschlichen Gesellschaft gewissermaßen verschwindet und durch ein Ersatz-Opfer ersetzt wird. Die Ritualisierung des Mordes ist die erste und fundamentalste Institution, „die Mutter aller übrigen“. Der Übergang von Gewalt durch einen Prozess gegenseitiger Mimesis auf einen Einzelnen bedeutet, dass das Objekt wieder auftaucht, aber jetzt als etwas, das eher vernichtet als angeeignet werden muss. Die Scheu gegenüber dem Tod des Opfers wird bedingt durch eine neue Form der Aufmerksamkeit in Bezug auf den Kadaver, der jetzt die Quelle von Bedeutung bildet. Der Körper des Opfers ist es, der der entstehenden menschlichen Gesellschaft die erste nicht-instinktive Form der Aufmerksamkeit liefert. Das Ersatz-Opfer erklärt also nicht nur die Entstehung von kultureller und sozialer Ordnung, sondern liefert auch eine Erklärung für den Ursprung eines Bedeutungssystems, einer Repräsentation: Soziale und kulturelle Ordnung bedarf der Repräsentation.⁵⁵ Für Girard ist also das Opfer der transzendente Zeichengeber, der Signifikant.

Girard nennt dieses Ersatzopfer einen „Mechanismus“. Es ist keinesfalls Teil eines amoralischen Vertrages, der bewusst zum Zwecke der Kohäsion der Gruppe eingegangen wird. Das Ersatzopfer „arbeitet“ unerkannt – und das ist nicht zufällig. Girard versteht diesen Mechanismus morphogenetisch, d.h. er stellt den Versuch dar, einen hypothetischen Ursprung kultureller Formen zu liefern. Das Ersatzopfer geht also allen Institutionen voraus. Es handelt sich um einen Mechanismus, der die Funktion hat, Institutionen aufzulösen, aber auch neue zu erschaffen. Das Ersatzopfer als Sündenbock strukturiert zwei Institutionen, die es selbst inauguriert: das Ritual und das Verbot. Für Girard kontrollieren Ritual und Verbot die Mimesis, das Konflikt-auslösende Begehren und die gewaltsame Vergeltung. Ritual und Verbot frieren das unvollkommene Verständnis –das

⁵⁵ Ders., TH, S. 92.

vollkommene geschieht erst mit dem Christentum – über das Ersatzopfer in eine relativ stabile kulturelle Form ein. Ein Beispiel dafür bietet bereits der Dekalog im Alten Testament: Mimetik wird hier eindeutig als Ursprung der Gewalt erkannt. Während die Gebote sechs bis neun explizite Handlungen verbieten, verbietet das zehnte Gebot ein Begehren: „Du sollst nicht begehren Deines nächsten Haus. Du sollst nicht begehren Deines nächsten Weib, Knecht, Magd, Rind, Esel noch alles, was Dein Nächster hat...“ (2. Mose 20, 17). Der Dekalog verbietet selbst das Begehren der kleinsten Dinge, im Wissen um das Eskalationspotential selbst des geringfügigsten Begehrens.

Girard folgend hat der biblische Gesetzgeber in dem Begehren der Güter des Nächsten den Ursprung des vorrangigsten Problems der menschlichen Gemeinschaft erkannt: Eben die innergesellschaftliche Gewalt. Ritual wie Verbot sind daher Verkörperungen einer unmittelbaren Erinnerung und zugleich einer fehlerhaften Erkenntnis (*me-connaissance*) von Geschehnissen sozialer Desintegration und Wiederherstellung bzw. deren Lösung durch das Ersatzopfer. Daher hat das Ritual für Girard eine versöhnende Funktion: Es erneuert die therapeutischen Effekte der ursprünglichen Mobilisierung des Ersatzopfers, indem Gewalt in sakral abgestützte Kanäle gelenkt wird. Das Verbot hat dagegen prophylaktische Funktion, indem es soziale Hierarchien und Differenzierungen institutionalisiert; das Verbot verhindert, dass soziale Verhaltensweisen die Oberhand gewinnen, die letztlich zur sozialen Desintegration führen.

Girard argumentiert dahingehend, dass das Opferritual kulturell und zeitlich anderen kulturellen Formen voranging. Es kann hier nicht weiter auf die breite Bandbreite der Phänomene eingegangen werden, durch die Girard seine morphogenetische Hypothese zu belegen sucht.⁵⁶ Jedenfalls ist er der festen Überzeugung, dass die Monarchie als eine Modifikation eines rituellen Opfers seinen Ursprung nahm. Monarchie ließe sich am besten verstehen als verlängerter Aufschub zwischen der Selektion eines Opfers und dessen Opferung: Der ursprünglich sakrale Monarch war wahrscheinlich ein Opfer, das wäh-

⁵⁶ Vergl. dazu Chris Fleming, Rene Girard, *Violence and Mimesis*, Cambridge 2004, S. 41-70.

rend der sakrifiziellen Vorbereitungen derart verehrt wurde, dass seine Opferung unmöglich wurde.⁵⁷ Könige, Priester, mythische und tragische Heroen, waren ambivalente Figuren. Sie wurden verehrt, aber auch gefürchtet. Sie lebten also in einer prekären Balance. Die gemeinschaftliche Wahrnehmung solcher Figuren schwankte zwischen Bewunderung und Abscheu. Ebenso gab es z.B. im Falle der Stadt Athen immer eine Anzahl „unglücklicher Seelen“, die auf öffentliche Kosten gehalten und von Zeit zu Zeit zu Opfern auserkoren wurden⁵⁸ – die sog. *Pharmakoi*. Das Wort kann „heilen“, aber auch „vergiften“ bedeuten. Die willkürliche Natur eines solchen Sündenbocks, seine Auswahl (eben weil ein solches Opfer leicht zur Hand und durch irgendwelche Merkmale verwundbar ist) – diese Willkür bleibt den Verfolgern verborgen. Sündenböcke werden von denen, die sie vertreiben oder töten nicht als solche erkannt – der wohlthuende soziale Effekt würde sonst nicht eintreten.⁵⁹

Girard argumentiert in der Weise, dass die paradoxe Repräsentation des Ersatzopfers, des Sündenbocks, dem Faktum zugeschrieben werden kann, dass seine Lynchung oder Vertreibung in eine Entlastung und Beruhigung der Gemeinschaft ausmündet. Der Mob wird daher der Ansicht sein, dass das Ersatzopfer den wahren Grund für die Gewalt und Unordnung darstellt.⁶⁰ In diesem Augenblick findet jedoch eine weitere Transformation statt, indem man durch Betrachtung des Leichnams des Opfers dessen Tod als Ursache für Frieden und Einheit ansieht. Das Opfer wird also vergöttlicht. Diese Art der Wiedergabe einer solchen Krise durch das Ritual, durch Verbot und Mythos nennt Girard das Sakrale (*le sacré*). Zweck des Sakralen ist, der Gewalt ein Ende zu bereiten: Ein neuer Zyklus kultureller Erneuerung beginnt. Er ist gekennzeichnet durch sakrifizielle Riten, die die vergangene Krise und deren Lösung replizieren. Das konstitutive Element des Sakralen ist, die Gewalt zu minimieren, indem es die unreine Gewalt des Opfers durch die sakrale Gewalt ersetzt. Das Sakrale besitzt Gewalt und ist auch in der Lage,

⁵⁷ TH, S. 51-57.

⁵⁸ VS, S. 94.

⁵⁹ VS, S. 159 f; *Der Sündenbock* (fürderhin S).

⁶⁰ In der Tat lassen sich in der europäischen Geschichte spezifische Verfolgungsmuster feststellen.

sie zu kontrollieren. All das bedarf der ständigen Wiederholung, da die Bindekräfte immer fragil sind. Unverkennbar steht hinter dieser Hypothese von der Identität des Sozialen und des Heiligen Durkheim und dessen Ablehnung liberaler Religionstheorien – weil epiphänomenal.

Stattdessen beschäftigt sich Girard im Weiteren mit den Vermittlungsinstanzen dieser Ursprungsspekulationen. Das geeignete Medium der Vermittlung von Ritual und Verbot ist der Mythos. Der Mythos wiederholt in narrativer Weise Verbot und Ritual und dient so als Legitimation solcher Institutionen. Mythen sind bis ins 20. Jahrhundert hinein – vor allem seit der Aufklärung – mit wenigen Ausnahmen als irrationale Symbolisierungen der Existenz betrachtet worden. Im 20. Jahrhundert erhalten sie dagegen eine Art ontologischer Suprematie. Girard versteht daher Mythen nicht einfach als Wahrheiten, doch auch nicht als rein fiktiv, also irrational. Er neigt eher zu der Auffassung, dass Mythen teils mimetische Prozesse der Gewalt verschleiern, teils aber auch darstellen, in jedem Fall aber mit dem Instrument narrativer Transformation arbeiten: Mythen rufen etwas in Erinnerung, was sie nicht ganz verstehen.

Wie bei Freud, erinnert dies an eine Wiederkehr des Verdrängten. Aber im Gegensatz zu Freud steht im Zentrum des Mythos nicht das verdrängte Begehren, sondern der Schrecken der Gewalt. Die ultimative Funktion des Mythos ist es, an das Chaos und den Gründungsmord zu erinnern, die Sequenz der Geschehnisse, die den Zusammenbruch nach sich zogen und die Rekonstitution kultureller Ordnung. Den Mythos sieht Girard als eine narrative Form an, die ihre Wurzel in wirklichen Gewaltakten gegenüber Opfern hat. Mythen sind Teil des Prozesses, durch den die Menschen ihren eigenen Ursprung der Gewalt verschleiern, indem sie sie den Göttern zuschreiben.⁶¹ Mythen sind also Teil des jeweils einsetzenden Vergöttlichungsprozesses. In seinem Buch über den Sündenbock analysiert Girard die Gründungslegende Roms, die Legende von Romulus und Remus. Er überprüft diese an Hand von Livius' römischer Geschichte. Für Girard bildet dieser Mythos in hohem Masse ein Muster für einen oder mehrere Akte von Gewalt.

⁶¹ VS, S. 161.

Es hat nun wenig Sinn, jeweils irgendwelche Materialia als Beweis für eine Idee aufzuzählen, stattdessen sollte man kurz auf die hermeneutischen Werkzeuge eingehen, mit denen Girard arbeitet. Girard zählt eine Reihe von Themen und Motiven auf, die textuelle Evidenz für eine sakrifizielle Krisis und für ein Ersatzopfer als Sündenbock ergeben. Diese lassen sich in fünf Komplexe zusammenfassen:

- 1) Das Thema der Unordnung und Entdifferenzierung. Die meisten Genesis-Mythen beginnen mit einer Beschreibung des Zustandes der Welt als Chaos und undifferenzierter Masse. Das gleiche gilt für Darstellungen von kosmischen Katastrophen, Feuern, Fluten und Pest-Epidemien – Letztere sind eine sehr häufige Form in der mythologischen Literatur.
- 2) Ein Individuum, das irgendeine Tat begangen hat und somit verantwortlich bzw. schuldig ist für den Zustand der Entdifferenzierung und Unordnung in der Gesellschaft und daher entsprechende Konsequenzen vergegenwärtigen muss.
- 3) Die Präsenz gewisser Zeichen bzw. Opferzeichen beim sog. verantwortlichen Teil. Girard zeigt, dass zentrale Figuren der Mythologie besonders bemerkenswerte Charaktere sind, ungewöhnliche Menschen, Monstren oder Götter, die alle irgendwelche Zeichen von physischer oder moralischer Exzeptionalität an sich haben.
- 4) Eine Beschreibung des Tötens oder der Vertreibung von Schuldigen. Diese Vorgänge werden von den Mythen detailliert beschrieben
- 5) Die Regenerierung von Ordnung. Das Töten und die Verbannung haben den Effekt der Friedenserzeugung und der Rückkehr zur Ordnung. Simultan damit erfolgt die Sakralisierung und Vergöttlichung und Verehrung des Opfers.

Mythen beschreiben eine Bewegung von einem undifferenzierten zu einem differenzierten Zustand durch eine Vertreibung oder Exklusion eines „fremden Elements“, durch das differenzierte Bedeutung erreicht wird. Diese Annahme einer Struktur teilt Girard mit dem

Strukturalisten Claude Levi-Strauss.⁶² Eine Affinität zu Levi-Strauss liegt nahe. Jedoch behandelt Girard mythische nicht als ahistorische Strukturen. Zwar stehe der Mythos sicherlich am Beginn menschlichen Denkens, aber dieser Anfang sei nicht eine „unbefleckte Konzeption“⁶³, sondern dahinter verberge sich das „Sakrale“. Insofern kann er auch hier dem Strukturalismus platonischen Essentialismus bzw. Idealismus vorwerfen.

Diesen strukturellen Hintergrund des Mythos lässt sich sehr deutlich in Girards Behandlung der Tragödienstoffe nachweisen. Das Beispiel von Euripides' „Bakchen“ zeigt diese von ihm immer wieder nachgewiesene Doppelbödigkeit des Mythos: Das Drama beginnt mit einer Schilderung eines Bachanals, einem dionysischen Fest, das, wie Nietzsche klar sah, eine ideale Betrachtung für die Betrachtung der gewaltsamen Regenerierung der Kultur durch eine Serie von Verkehren und rituellen Feierlichkeiten, die in einem blutigen Gemetzel enden. „Die Bakchen“ schildern ein Fest, das entgleist.⁶⁴ Das Fest startet mit einer rituellen Festivität von Frauen in Theben und endet in einer Massenhysterie der ganzen Stadt. Es korrespondiert mit den typischen Schilderungen von Aufhebungen sozialer Hierarchien und Rollen, die a propòs solcher Feste einmal im Jahr der sozialen Entlastung halber durchgeführt werden.⁶⁵ Aber in den „Bakchen“ nimmt dieses Fest einen tödlichen Verlauf. Im Netz einer sakrifiziellen Krise erodieren alle sinnvollen sozialen Strukturen, sogar die von Mensch und Gott. Pentheus, der König von Theben und Dionysos werden jeweils zu mimetischen Doppelgängern, die nicht mehr zu unterscheiden sind. Die dionysische Destruktion der sozialen Differenzierung degeneriert sehr rasch in eine gewaltsame Form der Entdifferenzierung. Als Dionysos von Pentheus Besitz ergreift, sind alle sozialen Differenzierungen weggewischt. Girard argumentiert dahingehend, dass diese Art letzter Doppelung damit operiert, dass Pentheus anfänglich als Außenseiter geschildert wird,

⁶² Eine Auseinandersetzung mit Claude Levi-Strauss übersteigt den Rahmen dieser Abhandlung. Vgl. dazu VS, S. 74 f. Siehe auch Chris Fleming, op.cit., S. 84 ff.

⁶³ TH, S. 120.

⁶⁴ VS, S. 126 ff.

⁶⁵ Op.cit. a.a.O.

als konservativer Verteidiger der Ordnung in der Stadt; aber auch er wird in dieses Netz der Gewalt hineingezogen, nachdem er sich als Bachant verkleidet hatte. Als Pentheus durch die Bachanten buchstäblich in Stücke gerissen wird, wird die sakrifizielle Krise gelöst, und die „seltsame Krankheit“, die die Stadt befallen hatte, wie Pentheus zuvor beobachtete, verschwindet. Auch hier lässt sich feststellen, dass der Mythos innerhalb dieses Dramas davor zurückschreckt, den wirklichen Urheber der Gewalt, die Menschen, die den Pentheus willkürlich als Opfer aussuchen, zu benennen. Stattdessen wird der Gott Dionysos erhöht, den die Stadt nicht die ihm gebührende Verehrung hat zukommen lassen. Euripides sakralisiert stattdessen die Gewalt, indem er sie auf die Gottheit projiziert.

Wie kann nun Girard behaupten, dass diese Texte wirkliche Begebenheiten darstellen, wenn diese Fakten fast ausnahmslos der Darstellung entgleiten? Die Frage lässt sich nicht auf der rein textlichen Ebene beantworten, sondern muss in einem Zusammenhang mit einem geschichtsphilosophischen Differenzierungsprozess der Entmythologisierung im Bewusstsein Girards selbst gesehen werden, dessen Gipfelpunkt für Girard im Christentum des Neuen Testaments liegt. Durch die Dissoziation von Gott und Welt lässt sich das Christentum antimythisch nennen.⁶⁶

Girard einfach nur einen Apologeten des Christentums zu nennen, trifft den Punkt, um den es sich handelt, nicht. Aber in der Tat entstehen bei dieser Präferenzierung einige der altbekannten Probleme in der Bewertung menschlichen Handelns wieder von Neuem. Keineswegs geht Girard vom Christentum aus, um das Heidentum zu verdammen. „Die Entdeckung des mimetischen Zyklus bestätigt keineswegs den alten Glauben der Christen an die absolute Einzigartigkeit ihrer Religion, sondern lässt sie zunächst unwahrscheinlicher und unvertretbarer denn je erscheinen.“⁶⁷ Denn wenn Evangelien und Mythen von demselben Typus mimetischer Krise erzählen, wenn dies also in beiden Fällen durch eine religiöse Epiphanie gelingt, die in strukturell sehr ähnlichen Riten wiederholt und erinnert wird, so

⁶⁶ Voegelin, *Das Drama des Menschseins*.

⁶⁷ Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*, op.cit., S. 167 f.

muss erst einmal die Frage nach einer solchen Differenz beantwortet werden: Wenn die Gottheit Christi im mimetischen Alle-gegen-Einen bestätigt wird, dem Christus zum Opfer fällt, dann kann das gerade nicht von dem Phänomen her gerechtfertigt werden, dessen Wirksamkeit ja das Christentum gerade zersetzt! Die Frage ist: Was ist das für ein Phänomen, was das leistet?

Diese etwas ungewöhnliche Argumentation ist nur zu verstehen, wenn man Girards Haltung zu Nietzsche berücksichtigt. Nietzsche kritisierte die Kulturanthropologie seiner Zeit und der nachfolgenden in dem Punkt, dass er die damals allgemein akzeptierte These von einer Äquivalenz aller religiösen Traditionen herausforderte, nämlich dass die Texte der biblischen Tradition lediglich eine Wiederholung eines in vielen religiösen Traditionen vorhandenen Mythologems darstellten.⁶⁸ Nietzsche (und damit sah er sich in einem starken Gegensatz zur Kulturanthropologie seiner Zeit) und auch Girard waren und sind davon überzeugt, dass der Gott der Christen der Gott der Opfer sei. Noch bekannter ist Nietzsches These von der Sklavenmoral des Christentums mit seinem Ressentiment bzw. Rachephantasien gegenüber den Siegern in der Geschichte, also eine Art axiologischer Feststellung in diesem Zusammenhang. Von daher lässt sich Nietzsches Umwertung aller Werte verstehen.⁶⁹

Im Christentum wird Jesus, wie vor ihm Abel, der Bruder Kains, Joseph und Hiob, als unschuldig Opfer dargestellt und ausgestaltet, etwa in der plötzlichen Feststellung des römischen Hauptmanns am Kreuz Christi im Lukasevangelium (Lukas 23: 47-8). Das Christentum regrediert nicht in den Mythos der mimetischen Spannungen, sondern im Gegenteil, es inauguriert eine neue Art der Transzendenzerfahrung, die im Alten Testament schon an verschiedenen

⁶⁸ Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist*, Par. 62. Die Gleichheit aller Seelen vor Gott ist revolutionär. So z.B. der Tod und Auferstehungskult im Christentum, der lediglich eine Variante eines wohlbekanntes Auferstehungskultus sei....etc. Diese These lässt sich bis Celsus im 3. Jahrhundert zurückverfolgen und wurde in der Neuzeit oftmals wiederholt, so etwa durch James Frazer im 19. Jahrhundert und durch Freud und Jung im 20. Vgl. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, München 1997.

⁶⁹Nietzsche, *Der Anti-Christ*, Par.2-7; Karl Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, München³ 1985.

Stellen aufscheint und im Neuen Testament sich vollendet. In Christus vollendet sich die völlige Offenlegung des alten mimetischen Zyklus. Insofern trifft Nietzsches Einsicht zu, dass das Christentum eine Radikalisierung des jüdischen Ressentiments gegenüber dem Opfermythos ist. Daher kann Girard den biblischen Prozess als Schwächung bzw. Spiritualisierung der Rache ansehen. Das Christentum ist eher die Vorbedingung für das Ressentiment der Moderne, nicht weil sie im Christentum wurzelt, sondern weil das Christentum der Gewalt gegenüber vollkommen antithetisch eingestellt ist. Nietzsche erkannte zwar, dass das Ressentiment ein Kind des Christentums ist⁷⁰ – nicht umsonst hat er Hobbes' Naturzustand als biologischen Essentialismus kritisiert – ob es aber der Urheber des Ressentiments ist, erscheint doch eher als zweifelhaft. Das Martyrium von Dionysos und Jesus ist äquivalent, deren Hermeneutik aber nicht. Gewalt im Christentum wird entsakralisiert, entschleiert und delegitimiert. Tatsächlich ist diese Delegitimierung von Gewalt im Alten Testament eindeutig. Jesus, der seine Verfolgung und seinen Tod akzeptiert, weigert sich zugleich, eine Schuld anzuerkennen, indem er an den Phantasien seiner Verfolger teilnimmt und ohne mimetische Verwicklung stirbt.⁷¹ *Das ist für Girard das zentrale Ereignis im Christentum überhaupt.* Und darauf wird unten nochmals zurückzukommen sein.

Girards Argument liegt auf der Linie, wenn er behauptet, der Einfluss der biblischen Tradition führe zu einer allgemeinen Bewegung der Desakralisierung von Gewalt in der Kultur. Es wäre jedoch ein grober Fehler, man würde darin Seitens Girard eine Apologie für das historische Christentum sehen können. Das Christentum wurde bekanntlich soziologisch an den Erfolg des *imperium romanum* gebunden. Daher wird Girard nicht müde zu betonen, dass das historische Christentum in seiner Rolle als Massenreligion sich gerade *gegen* die Leistung Jesu, den mimetischen Mechanismus offen zu legen, von Anfang an vergangen habe: Nietzsche selber habe zum Ausdruck

⁷⁰ TH, op.cit., S. 222.

⁷¹ Robert Hamerton-Kelly, *Sacred Violence: Pauls Hermeneutic of the Cross* Minneapolis 1992 meint, dass es sich hier eher um eine „Dekonstruktion“ denn eine „Destruktion“ des Sündenbocks handele, S. 60. D.h., es lässt das Opfer intakt, obgleich es überwunden wird – gut hegelianisch.

gebracht, dass das Christentum seine eigenen Prinzipien verraten und dem Rückfall in die primitive Sakralität Vorschub geleistet habe.⁷² Das gleiche lässt sich von den sog. Verfolgertexten sagen, die von Girard als eine Form demythologisierter Beschreibung von Verfolgungsszenarien bezeichnet werden, innerhalb des Christentums in denen die ausgeübte Gewalt gegenüber dem Opfer noch halbwegs verschleiert wird⁷³, d.h., dass die Desakralisierung der Kultur keineswegs die Sündenbocksbildung beende. Wenn aber auch die Sakralisierung der Gewalt innerhalb des Christentums misslinge, so sei das kein Argument gegen die Härte der Gewalt, die im Verlaufe des historischen Christentums angewandt worden sei. Desakralisierung bedeute nicht die Inaugurierung eines himmlischen Jerusalems. Insofern ließe sich trotz der Durchbrechung des mimetischen Zyklus von einer Wiederkehr des Überwundenen sprechen.

Das Verständnis der Passion Christi ließ während des Mittelalters ein charakteristisches Verständnis von Erlösung und Sühne entstehen. Es ist offensichtlich, dass Girards Lektüre das christliche Dogma der Eschatologie und Soteriologie herausfordert. So beispielsweise in Bezug auf die Sühne, so wie sie in ihrer sublimen Weise von Anselm von Canterbury in seinem Traktat „Cur Deus homo“ (1098) wiedergegeben worden ist. Anselm formuliert die sündige Situation der Menschheit dergestalt, dass sie Gottes Ehre so verletzt habe, dass eine angemessene Kompensation nur durch eine unendliche Strafe an jemanden vollzogen hat werden können, der in der Lage wäre, eine solche Strafe auch auszuhalten. Daher wurde der Tod Jesu als aus diesen Gründen für die Erlösung der Menschheit als notwendig erachtet, weil er der Menschheit dadurch den Zorn Gottes ersparte.⁷⁴ Mit dieser Doktrin ergeben sich jedoch einige ernste theologische Probleme: Was konstituiert das Mitleid Gottes im Falle, dass Gott die volle Vergeltung erhalten muss? Oder: Wie kann eine Schuld von demjenigen bezahlt werden, dem sie geschuldet wird? Ist denn dieses irgendwie „notwendige“ Umbringen einer unschuldigen

⁷² TH, op.cit., S. 222.

⁷³ Girard, op.cit., *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz*, op.cit., S. 98 ff.

⁷⁴ S. Anselmi Cantuariensis, *Cur Deus homo? Libri duo, Erlangae 1834*. Vergl. Chris Fleming, op.cit. a.a.O., S 133 f.

Person eigentlich „gerecht“? Mit anderen Worten, handelt es sich hier nicht um Projizierung der Gewalt ins Göttliche, um eine Konstruktion eines Gottes, der nur durch Opfer zufrieden zustellen ist? Diese Art sakrifiziellen Christentums ist dann letztlich durch die Aufklärung zu Fall gebracht worden. Es zeigt, dass das Christentum als Massenbewegung schwer etwas von dem bewahren kann, was die Überwindung des mimetischen Zyklus ausmacht, und es zeigt, dass konsequenterweise durch die Entschleierung der sakralen Gewalt, eine Gesellschaft durch das Christentum fragmentarisiert und säkularisiert wird. Das Christentum als gesamtgesellschaftliche Erscheinung kann nur als zivilreligiöse Bewegung überleben. Als Religion der Offenbarung, wie das Romano Guardini einmal gesagt hat, kann es nur von wenigen Personen ausgehalten werden.⁷⁵

Die Fragen, die im Weiteren zu stellen sind, wären: Wie kann die Idee des Guten in der Gesellschaft überhaupt repräsentiert werden? Girard hat eine sehr enge Ansicht über die Rolle der Mimesis, obgleich sie als Gegengewicht zu idealistischen Konstruktionen von erotisch-mimetischer Spannungen eine erhebliche Relevanz in der Praxis ausübt: Ein gut Teil der Erregung, die die sog. Liebe begleitet, scheint aus der Irritation über die Vorteile, die andere Bewerber um die Vorzüge eines möglichen Liebesobjekts sich verschaffen wollen, zu entspringen. Erotische Prozesse in einer Gruppe bilden demnach die Grundformen des Wettbewerbs – ausgelöst durch die imitative Beobachtung des Strebens anderer nach Beschaffung von Seins-, Besitz- und Geltungsvorteilen. Aber was macht eine derartige Zeichnung der Mimesis für einen Sinn? Bereits Aristoteles gibt den irrationalen Bestrebungen der menschlichen Psyche erst dadurch einen Sinn, dass er ihnen ein Ziel (*telos*) setzt. Für Girard ergibt sich der Sinn nicht einmal durch seine spekulative Hominisationstheorie, sondern durch den Einbruch der Botschaft der Gewaltlosigkeit in diese Welt. Das aber ist die gute alte supranaturale Theologie. Warum also diese Einbettung in eine fragwürdige Theorie? Wieso wird das Christentum plötzlich eingeführt? Jesus als einzig authentisches Paradigma (das klassische Beispiel von der Steinigung und der Sünderin, wer ohne Schuld ist, der werfe den ersten Stein etc.).

⁷⁵ Romano Guardini, *Religion und Offenbarung*, München 1956.

Die Frage, die unbeantwortet bleibt, ist, wieso es nötig ist, die von ihm entdeckte Struktur der Mythenbildung in eine derartig spekulative Ursprungstheorie hineinzupressen? Und welchen Zusammenhang hat diese Theorie mit der Einführung des Christentums als Gegengewicht zu dieser Mythenstruktur? Die Figur Jesu, einige wenige, wenn auch zentrale Stellen der Evangelien übernehmen den Part der Einführung eines ordnenden zentralen Prinzips, ohne das offenbar nicht von einer repräsentativen Menschlichkeit gesprochen werden kann. Freilich muss auch Girard einsehen, dass das Christentum mit überkommenen Traditionen Bündnisse einzugehen gezwungen ist. Das nennt Girard die sakrifizielle Interpretation des historischen Christentums. Die Rolle des Christentums ist aber in der Zeichnung Girards typisch für das Auseinanderbrechen von psychischen und institutionellen Zusammenhängen, die für die Moderne so kennzeichnend ist. Diese müssen dann durch eine Ursprungstheorie wieder eingeführt werden, (in die das Christentum offensichtlich als Licht in der Dunkelheit inkorporiert werden muss).

Jedoch auf die Frage, weswegen eine solche Ursprungstheorie überhaupt notwendig ist, geht Girard nicht ein. Denn wenn man die Evolution ernst nimmt – wie bereits Kant in seiner „Kritik der Urteilskraft“ –, ist man gezwungen, immer weiter zurückzugehen bis hin zur Matrix einer Materie wie auch immer, in der dann die ganze Evolution potentiell enthalten ist. Es bleibt dann noch immer die Frage nach dem Ursprung der Materie – mit anderen Worten: Der Anfang ist immer ein mythisches und metaphysisches Problem. Die empirischen Probleme der Evolution sind zwar nicht falsch, aber sie lösen das Problem des Menschen nicht. Das stellte bereits Kant fest. Solange also die Prämissen Girards nicht in Frage gestellt werden und man lediglich auf das imminente Problem der Gewalt schaut, kann diese Konstruktion funktionieren. Sie kann ebenso gut eine moderne Form der klassischen Projektionspsychologie genannt werden, die bekanntlich mit der Illusion der Religion endet. Daran aber ist Girard nicht interessiert.

V

Der erste Theoretiker, der erkannte, dass mimetische Politik unvermeidlich ist, war Platon, dem eine ambivalente Haltung der Mimesis gegenüber nachgesagt wird.⁷⁶ Bereits bei Platon taucht auch die Frage auf, ob alle Bereiche der Psyche in einer politisch adäquaten Weise auf die Formel von der Gesellschaft als psychisches Aggregat zu bringen wären. Eric Voegelin kreierte dazu die wissenschaftliche Formel vom „anthropologischen Prinzip“. Diese Formel symbolisiert, trotz erkennbarer Mängel der Konstruktion, das Problem der Repräsentation einer Idee des Guten, auf die offenbar auch Girard nicht verzichten kann.⁷⁷

Das platonische Ordnungsdenken geht – bis tief ins Mittelalter⁷⁸ – davon aus, dass jeder Sache eine Idee vorausgehe. Davon habe ich bereits weiter oben gesprochen.⁷⁹ Die Idee der Dinge ist nicht sinnlich, sondern ist Einheit einer Vielheit von Bestimmungen, denen sie selbst nicht unterliegt. D.h. Natur wird auf Geist reduziert – gut platonisch: Alle Gestalten der Naturdinge sind von geistigen Inhalten bestimmt. Das bezieht Thomas v. Aquin ausdrücklich auf Platon, auch wenn er mit Aristoteles die Subsistenz der Ideen kritisiert.⁸⁰

Was allerdings im Mittelalter in kommentarhafter Strenge erscheint, war bei Platon selber ein äußerst dramatischer Prozess. Diese Dramatik muss angesichts des Todes des Sokrates verstanden werden. In der Apologie berichtet Sokrates über sein eigentümliches Tun, nämlich Politiker, Dichter und Handwerker auf ihre Gerechtigkeit hin zu

⁷⁶ Wolfgang Palaver, *Girards mimetische Theorie im Kontext kulturpolitischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Berlin 2004.

⁷⁷ Gemeint ist natürlich je nach Dominanz bestimmter Typen in der Gesellschaft. Vergl. Eric Voegelin, *Plato and Aristotle*, Baton Rouge 1957, 1985, S. 85 ff.

⁷⁸ Thomas de Aquino, in *Phys.* I.2, 1.14, n. 268: „Unde patet quod natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, quae ipsae res moventur ad finem determinatam.“ Natur wird definiert als Gedankeninhalt der göttlichen *ars*. Das natürlich und sinnlich Vorhandene wird verstanden als *ratio* und *ars*, als Geist, als Idee.

⁷⁹ Siehe Abschnitt III, 18ff.

⁸⁰ Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, 3, 24.

befragen. Nachdem er davon erzählt hat, kommt er auf die Anklageschrift zu sprechen, die ihm bekanntlich Jugendverderbnis und öffentliches Lehren vorwarf. Beide Vorwürfe weist er entschieden zurück.⁸¹ In der Apologie wird an der strikten Ablehnung eines Lehrer-Schülerverhältnisses festgehalten. Allerdings beschreibt Sokrates das, was ihm den Ruf eines Lehrers einbrachte: „... und wenn aber jemand zuzuhören wünscht, wenn ich rede und das Meinige tue, oder auch sich selbst mit mir unterreden möchte, so gewähre ich dies unterschiedslos jung und alt und Armen und Reichen...“.⁸² Sokrates tut das Seinige, d.h. er betreibt Elenktik und es steht jedem frei sich hinzuzugesellen, er hat niemanden irgendein Wissen versprochen. Dem Sokrates aber folgten vor allem die Söhne der Reichen nach, die in Freiheit und Muße Aufgezogenen.⁸³ Diese freuen sich, wenn sie hören, dass Menschen ausgefragt werden und dabei aus ihrem Ruf oder Schein des Wissens hervorzutreten genötigt werden und sich dann als Nichtwissende zeigen.⁸⁴ Wenn es auch für manche ein Spaß gewesen sein mag, dass da jemand überführt und in seinem Anspruch lächerlich gemacht wurde, so kann das höchstwahrscheinlich nicht für seine langjährigen Begleiter gesagt werden. Für sie war es eher ein zum Mitdenken aufforderndes Schauspiel, das umso mehr erfreute als seine Anforderungen mit der Qualität des Elenktikpartners stiegen. Da der Überführende selbst nicht aus Wissen überführt wird, ist er auch am Ende mit seinen Gegenbehauptungen mit überführt. Später hat dann Platon diese Prüfung von der Person zur Sache hin verschoben, wie z.B. im Protagoras: Sokrates sagt, dass er hier hauptsächlich den Satz prüfe und es dabei vorkomme, dass auch der Fragende – und nicht nur der Antwortende – geprüft würde.⁸⁵ Hier also käme der Hass auf Sokrates in seiner Macht weit weniger zum Zuge. Dieses elenktische Tun übt auf seine Zuhörer einen eigenartigen und offenbar unwiderstehlichen Reiz aus. Dieser Reiz kann allerdings sowohl auf Grund seiner Elenktik als auch seiner Protretik eintreten. Diese Nachahmung ist also etwas anderes als

⁸¹ *Apologie*, 33a4.

⁸² *Apologie*, 37d 6.

⁸³ *Apologie*, 33b ff.

⁸⁴ *Apologie*, 33c.

⁸⁵ *Protagoras*, 333c ff.

Lernen oder Lehren. Die Zuhörer eignen sich etwas von diesem Sokrates an, wobei zunächst offen bleibt, mit welcher Konsequenz sie das tun. Denn man könnte ja auch sagen, sie eigneten sich eine bestimmte Methode an, also ein Wissen.

Was tun sie, wenn sie diesen Sokrates und seine Elenktik nachahmen und dann auf die Idee kommen, andere zu prüfen bzw. zu widerlegen? Sie haben dann den Sokrates in seinem wesentlichen Tun erfasst, wenn sie versuchen, die auftretenden Meinungen zu überführen und nicht seinen Gang oder Gesten. Der Gegenstand der Nachahmung bei Sokrates ist die besondere Art des Sich-Unterredens, der Redeweise, die bei Sokrates zugleich dessen Tun ist. Dieses selbst erscheint als sein, aber auch als das höchste Gut, als das, was das Leben lebenswert macht.⁸⁶ Sokrates wird also in dem nachgeahmt, was ihn gut macht. Das den Sokrates auszeichnende Tun fällt mit dem größten Gut für den Menschen zusammen. Dieses beansprucht allgemeine Gültigkeit. Wer Sokrates nachahmt, strebt bei der Wertung der sokratischen Elenktik zugleich nach dem größten Gut, das für jeden Menschen gilt. Diese Mimesis hält auch den stärksten Einwendungen späterer Dialoge stand. Sokrates prophezeit schließlich, dass mehrere (gemeint sind höchstwahrscheinlich seine Anhänger) die Athener zu einer solchen Untersuchung heranziehen würden, d.h. sie werden in eigener Person auftreten. Selbst zu Elenktikern geworden, werden sie die Athener zuerst auch wegen der Hinrichtung des Sokrates zu überführen haben.

Neben der Freude an der Sache und der Beschaffenheit des Sokrates, aber auch in der Erfahrung dieses Unrechts selbst und dem Versuch, es sprachlich zu überwinden, liegt der Anstoß für diese kunstvolle Mimesis der Darstellung: Die *Imitatio Socratis* ist in der Tat die zentrale Legitimation der Philosophie geworden: Der Elenktiker widerlegt, ohne selbst ein festes Wissen zu beanspruchen. Die Widerlegung vollzieht sich unter Umständen nach mehreren Ansätzen, im ganzen Gang des Gesprächs – der Gesprächspartner wird selbst durch die Nötigung Schritt für Schritt an der Widerlegung beteiligt.

⁸⁶ *Apologie*, 38 a.

Ein weiteres Meisterwerk psychologischer Einsichtnahme in die mimetische Problematik von Menschen ist die Diskussion zwischen Sokrates und Kallikles im Dialog *Gorgias*: Kallikles hat sich aus dem Gespräch zunächst gelangweilt und beleidigt zurückgezogen und Sokrates versucht ihn wieder ins Gespräch zu bringen.⁸⁷ Das gelingt ihm in dem Augenblick, als er auf die dem Menschen mögliche Vermeidung der zwei größten Übel, dem größeren des Unrechthuns und dem Zweitgrößten, dem Unrechterleiden, zu sprechen kommt. Sokrates wendet sich zunächst dem Problem der Vermeidung des Unrechtleidens zu. Er sieht hier zwei Möglichkeiten: Entweder man herrscht im Staat selbst – gleichgültig, ob es eine tyrannische oder legitime Herrschaft ist oder man muss der bestehenden Staatsgewalt befreundet sein.⁸⁸ Das erweckt Kallikles' Neugierde und klingt in seinen Ohren vernünftig, wobei er übersieht, dass diese Argumente nur deshalb vorgebracht werden, um sich von ihnen umso stärker absetzen zu können.

Das erste von Sokrates vorgebrachte Argument ist vernachlässigbar. Das zweite ist allerdings sehr problematisch, weil sich hier die Problematik der Mimesis zeigt: Wie kann man Freund einer bestehenden Herrschaft werden? Grundlage ist der Satz, dass der Ähnliche dem Ähnlichen Freund ist. Hierher gehört natürlich auch die Wahrscheinlichkeit, dass der Böse dem Bösem Freund ist. Man kann sich ja den Machthaber nicht aussuchen, sondern man muss mit jeweils vorgefundenen sich befreunden und ähnlich werden. Das ist freilich genau der Punkt, an dem die Kunst der Vermeidung des Unrechtleidens ihre Grenze und Widerlegung findet. Die Eingrenzung des Ähnlichen wird durch die Ablehnung der beiden Extreme des Nichtähnlichen vorgenommen. Dabei wird der Herrscher, dem es gilt ähnlich zu sein, als Tyrann eingeführt. Den gleichen Charakter äußert man, indem man dasselbe tadelt oder lobt, also nicht etwa durch eine sachliche Beurteilung des jeweils Beobachteten. Daraus folgt für denjenigen, der sich gegen das Unrechterleiden sichern will, „.... dass er von Jugend an sich daran gewöhnt an denselben Dingen wie sein Herrscher Freude zu empfinden...dass

⁸⁷ *Gorgias*, 507 c.

⁸⁸ *Gorgias*, 510 a.

er jenem möglichst ähnlich werde...“.⁸⁹ Diese Gewöhnung wird als absichtliches Tun dargestellt: Man freut sich über dasselbe und man ärgert sich über dasselbe. Dieses sich gemeinsame Freuen wird hier der Willkür des Einzelnen zum Zweck seines eigenen Durchkommens unterstellt. Was hier in dieser mimetischen Struktur sichtbar wird, ist, dass schon innerhalb dieser Vermeidung des Unrechterleidens das Unrecht tun durchscheint, denn wenn der Herrscher viel unrecht tut, so wird derjenige, der es darauf angelegt hat, einen Herrscher nachzuahmen, sich auch eifrig bemühen müssen, möglichst viel Unrecht zu tun. D.h. die Vermeidung des zweitgrößten Übels bewahrt nicht vor dem größten Übel, sondern führt notwendigerweise dorthin.⁹⁰ Das Problem der Mimesis setzt hier unmittelbar am Charakter an, der hier der Verderbnis anheimfällt.⁹¹ Platons Kritik an der Mimesis ist, dass sie in sich kein Kriterium für die Wahl ihres Gegenstandes hat, sondern das eine entsprechende Affinität bereits im Charakter des Nachahmenden angelegt sein muss. Das würde auch den Einsichten Girards entsprechen. Daher ist auch eine Affinität zum Guten bei den Anhängern Sokrates zu vermuten.

Auch wenn die Realität der Politik in der Geschichte kaum jemals die Struktur einer paradigmatischen politischen Ordnung (*politeia*) gehabt hat, in welcher der oder die Herrscher die Qualität eines Philosophenkönigs aufwiesen, so ist deren Realität doch von einer solchen ableitbar. Diese derivativen Modelle und Realitäten nennt Platon bezeichnenderweise Mimesis. Der Terminus hat eine breite Bedeutungspalette, die Imitation und Repräsentation umfasst, aber auch Karikatur, Schauspielerei (Mime, Mimikry), Satyrspiel.⁹²

Was Platon erkannte, bevor er zur Konstruktion seines anthropologischen Prinzips schritt, war, dass mimetische Prozesse sich unabhängig von einer ethischen Einschätzung vollziehen. Das wird

⁸⁹ *Gorgias*, 510 d.

⁹⁰ *Gorgias*, 511a f.

⁹¹ *Gorgias*, 511aff. Die Antwort des Kallikles lautete: „Weißt Du nicht, dass der Tyrann, dem man so nacheifert, einen, der das nicht tut, umbringen und sein Hab und Gut wegnehmen kann, wenn er will?...“

⁹² Gunter Gebauer, *Christoph Wulf, Mimesis. Kultur, Kunst und Gesellschaft*, Reinbek 1992 (= rowolts enzyklopädie 497), S. 44 ff.

dargestellt im sog. Pamphyliischen Mythos am Schluss der *Politeia*, wo die toten Seelen dazu gezwungen werden, ein neues Paradigma des Lebens zu wählen (wir würden heute sagen, der Erwerb des sozialen Handlungswissens erfolgt unbewusst).

Mit dieser Wahl wählen sie den Dämon, die göttliche Substanz der Seele. Von der Qualität des Dämons hängt die Qualität der Seele auf der Skala von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ab.⁹³ Mimesis ist also „voretisch“, sie gehört zur Triebnatur des Menschen. Es handelt sich um Prozesse, die wild oder kreativ – im Guten wie im Bösen – und völlig unkontrolliert verlaufen. Durch die Unterordnung der Mimesis unter die Prinzipien der Arbeitsteilung und der Einheit der Gegenstände soll nicht mehr Vieles, sondern ausschließlich das für das Gemeinwesen Wichtige nachgeahmt werden. Die Erfahrung liegt nahe, dass die Mimesis auch jene Menschen gefährdet, die ihre Gefühle auf irgendeine Art und Weise unter Kontrolle haben. Darüber gibt das 1. Buch der *Politeia* beredte Auskunft.

Insofern bedeutet das anthropologische Prinzip zunächst also eine Art Harmonisierung durch soziale Über- und Unterordnung, indem eine differenzierende Klassifikation der Kräfte der Psyche vorgenommen wird, Typen von Charakteren und Tugenden analysiert werden (*Politeia*, Buch IV). Platon unterscheidet drei Formen: die appetitive Form, die beseelte und die rationale. Die drei Kräfte stehen zueinander in einer hierarchischen Rangfolge, wobei die appetitive die niedrigste und die rationale die höchste der Kräfte ist. Diese Stratifikation wird von Platon für die Konstruktion einer Charakteriologie benutzt, indem er drei Typen von Charakteren unterscheidet – je nach Prädominanz der einen oder anderen Kraft in der individuellen Psyche. Die Anthropologie wird abgerundet durch eine Klassifikation der ordnenden Kräfte der Psyche, den sog. vier Kardinaltugenden Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung und Gerechtigkeit. Weisheit ist die ordnende Kraft, die sich auf das rationale Element bezieht; Tapferkeit bezieht sich auf das beseelte Element, d.h. auf den Affekt der Empörung, die der rationalen Einsicht zu Hilfe eilt. Mäßigung ist eine Art Übereinkommen, das nicht direkt mit dem appetitiven Element in der Seele in Verbindung gesetzt wird. Und

⁹³ Platon, *Politeia*, 617 d-e.

Gerechtigkeit, der Schlüssel zum System der ordnenden Kräfte, symbolisiert die Disposition einer wohlgeordneten Psyche, aufgrund deren jeweils die Teile der Psyche in der Lage sind, das Ihre zu tun. Auch wenn es sich in heutiger Sicht um eine unvollständige Konstruktion handelt, reflektiert dieses Modell jedoch die enorme Anstrengung, die Platon in die Fundamente einer Philosophie der Ordnung investierte.⁹⁴ Platon erkannte einen wesentlichen Charakterzug der Seinsbedingung, nämlich dass Menschen gleich und ungleich zugleich sind.

Mit Hilfe seiner Charakteriologie versuchte er die Differenzen unter den menschlichen Naturen als Varianten einer dynamischen Verbindung zwischen den jeweiligen Teilen der Psyche, die allen Menschen gemeinsam ist, auszudrücken. Das ist nur möglich, wenn diese Naturen als Varianten einer gemeinsamen menschlichen Natur konstruiert werden, d.h. wenn die Psyche als das Feld von Kräften, die in verschiedene Konfigurationen übergehen können, erkannt wird. Daher folgt dem anthropologischen Prinzip eine Untersuchung über die Einheit der Psyche.⁹⁵

Die platonische Psyche selbst und deren höchstes Element, die Weisheit, die abhängig vom Prinzip des Logistikon, dem Prinzip, das in allen Menschen zu allen Zeiten präsent ist, hat für sich keinen Sinn, wenn sie nicht wiederum von einer noch höheren Kraft gesteuert wird, der Gerechtigkeit – mit anderen Worten: Platon ist auf der Suche nach der transzendenten Konstitution der Ordnung der Psyche, der Idee des Guten.

Eine gesetzliche Regierung ahmt den königlichen Herrscher nach; die gesetzlose Regierung imitiert ihn in seiner Macht im Fall eines Notfalls, die Gesetze in der Fülle seiner Weisheit zu ändern. Diese Differenzierung darf natürlich nicht als ein institutioneller Vorgang missverstanden werden, denn eine Regierungsinstitution ändert sich nicht von einer Monarchie in eine Tyrannis. Es ändert sich der Inhalt des Gesetzes. Immer werden bei Platon die gesetzlichen und die gesetzlosen Typen als historische Sequenz verstanden. Daher ist die

⁹⁴ Zu diesem Thema erschöpfend: Eric Voegelin, op.cit., *Plato and Aristotle*, S. 81- 131.

⁹⁵ Platon, *Politeia*, 436 b f.

Differenzierung der Regierungsformen Teil der platonischen Geschichtsphilosophie: Die „wahre“ Substanz, die in der Polis in ihrer frühen Phase existierte, ist einer graduellen Abschwächung und Erschöpfung ausgesetzt – bis die Zeit gekommen ist, durch gewaltsame Veränderungen die Ordnung wiederherzustellen. Die Frage ist auch hier: Von woher kommt diese „wahre“ Substanz des Gesetzes in diesen früheren Phasen der Polis? Kann sie nicht aus der gleichen Quelle erneuert werden? Diese Frage ist es, die Platon unter dem Terminus *Mimesis* versteht, wobei immer klar ist: Der mimetische Charakter der Politik ist unvermeidlich und kann nicht abgeschafft werden. Alles, was getan werden kann ist, soviel wie möglich an „wahrer“ Substanz in die Polis hineinzupumpen bzw. den Lauf der Dinge soweit treiben zu lassen bis der Leidensdruck der Menschen so groß wird, dass sie zu einer weiteren Injektion bereit sind: der Überredung im platonischen Sinne.⁹⁶

Mimesis ist hier grundsätzlich eine *conditio humana*: Sie ist die Geschichte der Auseinandersetzung um die Macht über die symbolische Welterzeugung, die Macht, andere und sich darzustellen, die Welt – im weitesten Sinn dieses mythischen Begriffs – das beste Leben zu interpretieren: „Wir sind selber Dichter einer nach Kräften möglichst schönsten sowie auch besten Tragödie. Unsere Staatsverfassung ist sonach Nachbildung des schönsten und besten Lebens, welche Nachbildung wir wenigstens für die echtste Tragödie halten“⁹⁷. Auch im *Kritias* wird klar gesagt: „Alle Aussagen über die Welt sind mimetisch und mit der Herstellung von Bildern verbunden...“⁹⁸ Auch die Teilnahme (*methexis*) ist als mimetischer Prozess zu verstehen. Daher hat die *Mimesis* für Platon eine äußerst heterogene Bedeutung, die nicht missverstanden werden darf. Die *Mimesis* ist, wie bereits aus diesen wenigen Zeilen zu Platon ersichtlich wird, auch ein schöpferischer Akt.⁹⁹ Sie hat mehrere Bedeutungsschwer-

⁹⁶ Platon, *Politikos*, 301e ff.

⁹⁷ Platon, *Nomoi*, 817 b ff. – ganz abgesehen von der Rivalität zwischen Philosophen und Dichtern und die darauf folgende stärkere Betonung der *Mimesis* auf das Gebiet der Ästhetik.

⁹⁸ Platon, *Kritias*, 107 b-d.

⁹⁹ Er kollidiert freilich mit dem Anspruch einer originären Autonomie Menschen in der Moderne. Vergl. Hans Blumenberg, *Nachahmung der*

punkte. Eine eingehende Analyse der psychisch-erzieherischen und politischen Wirkungen der Mimesis findet sich bekanntlich im Buch III der *Politeia*. Den mimetischen Prozessen wird eine außerordentliche Macht zugeschrieben, die besonders im Kindesalter die motorischen, sinnlichen und sprachlichen Entwicklungen steuern. Werte und Einstellungen werden durch die Sinne aufgenommen und inkorporiert. Es gibt neben den visuellen Sinneswahrnehmungen auch die auditiven; daher betont Platon die Bedeutung der Musik für die Entwicklung der Erlebnisfähigkeit. Ähnliche nachhaltige Wirkungen haben auch die Vorbilder, die die Jugend zum Nacheifern veranlassen. Es können reale Menschen, aber auch Bilder oder literarische Gestalten sein. Zentral in diesem Zusammenhang ist Platons Kritik an der Art und Weise, wie über die Götter geredet wurde (*perites teologias*).¹⁰⁰

Es gibt also keine Gegenwehr; die jungen Menschen werden gezwungen, den jeweiligen Vorbildern nachzueifern. Die Macht der Vorbilder ist anthropologisch begründet, weil das Begehren nur schwach instinktsgebunden ist, d.h. auch Platon kann nur von der Mimesis ausgehen. Es handelt sich dann eben um die sog. „richtige“ Auswahl, die dazu beitragen soll, menschliche Unzulänglichkeiten – so gut es in den spezifischen historischen Umständen möglich erscheint – zu überwinden. Anthropologisch ist die Sache vollkommen evident – strittig lediglich deren Radikalität.

Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, in: Ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, S. 55-103; hier kommt es zu einer Krise bezüglich einer vorgegebenen Wirklichkeit, da die Mimesis immer auch das Hervorbringen einer imaginären Welt bedeutet. Es wäre allerdings falsch anzunehmen, man hätte im Mittelalter eine vorgegebene Wirklichkeit nicht künstlerisch transformiert. Siehe dazu Kurt Flasch, *Ars imitatur naturam. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst*, in: *Parusia. Festgabe f. Johannes Hirschberger*, hrsg. v. Kurt Flasch, Frankfurt a.M. 1965, S. 265-306.

¹⁰⁰ Platon, *Politeia*, 378d-383d.

VI

Zweifelsohne bewegt sich Girard, ausgehend von der Individualpsychologie im weitesten Sinne, auf eine religiöse Problematik der Gemeinschaft zu. Und hier scheint für ihn der zentrale Punkt zu sein: Wer ist dieser Jesus Christus? Welche Rolle kommt ihm als Auflöser der sakrifiziellen Haltung zu? Girard liest aus den Testamenten geradezu eine *praeparatio evangelica* heraus.

Die alten Väter waren sich natürlich (und sie waren sich weit sicherer als Platon über den, der aus dem Jenseits in die Welt hereinragt), über den Gott im Klaren, eben den Gott Israels, seiner Könige, seiner Propheten. Aber die Frage, die sich vor allem auf Grund des Druckes der Gnosis einige Jahrhunderte lang denkerisch stellte und die dann im Konzil von Chalcedon gipfelte, war die, wer nun dieser Jesus Christus sei, dieser Messias, in dem ... die ganze Fülle (*pan to pleroma tes theotetos*, Kol., 2:9-10) der Gottheit in körperlicher Gestalt wohnt.¹⁰¹ Die Ergebnisse dieser langwierigen Debatte sind bekannt und nicht besonders erfreulich: Angestoßen durch das mittelalterliche Missverständnis, dass die klassische Philosophie per „natürlicher Vernunft“ die Wahrheit auffinden könne, inklusive der doktrinären Unterscheidung von „natürlicher Vernunft“ und „übernatürlicher Offenbarung“, wurden die beiden Wahrheitssuchunternehmen der Theologie einerseits und der Metaphysik und „kritischen“ Ontologie andererseits voneinander abgetrennt. Die Verhärtung des dogmatischen Gegensatzes von Wissenschaft und Religion, von Erfahrung (*Imagination*) und Denken (*noesis*), die ab dem 16. Jahrhundert anhebt und bis heute anhält, war damit vorprogrammiert. Diese Dichotomie macht sich auch in starker Weise in Girards Christentumsverständnis bemerkbar.

Bei Girard werden die alten Opfer-Mythen durch wissenschaftliche Religionsgeschichte im Sinne zunehmender Konzeptionalisierung kritisch aufgelöst, bzw. handelt es sich um einen fortwährenden Kampf. Das wäre der wissenschaftliche Teil der Sache. Das Ganze aber ist nur möglich auf Grund einer supra-rationalen Vision, Offen-

¹⁰¹ Luca di Blasi, *Der Geist in der Revolte. Der Gnostizismus und seine Wiederkehr in der Postmoderne*, München 2002, S. 63-175.

barung zu verstehen, die durch das Handeln Jesu Christi die Überwindung des alten sakrifiziellen Instinkts zeigt bzw. vollendet. Girard ist gewissermaßen eine „Marionette der Götter“ – um diesen alten platonischen Mythos anzuführen –, der mit Hilfe des Christentums den richtigen Zug gezogen hat. Die mimetischen Prozesse können nicht als Teilnahme am Kosmos verstanden werden, solange nicht die platonische Exposition studiert wird, sondern dann nur als Chaos und Entgleisung, die gewissermaßen einer Kontrolle bedürfen. Diese Kontrolle muss aber in der Moderne zwangsläufig außerhalb des Mythos stehen. Ihre Denkkakte sind konstruierend und zerlegend und ordnen die Vorstellungen nach der Denktätigkeit des Erkennenden – sie können nur die Descart'sche Methode wiedergeben – im Sinne einer kritischen Religionsgeschichte à la Durckheim.

Aber kann außerhalb der klassischen Ausbalancierung von Erfahrung und Denken, bzw. von Imagination und Noesis die Haltung Girards als eine Suche im Sinne des *fides quaerens intellectum* überhaupt nachvollzogen werden? Es war die Leistung Platons, die unauflöslige Spannung zwischen revelatorisch-mythischer Imagination und noetischer Klarheit des Denkens darzustellen. Seither gibt es die imaginative Antwort auf revelatorische Prozesse, die immer nur mythisch verstanden werden können und die denkerisch-noetische Analyse, die freilich innerhalb des durch den Mythos konstituierten Rahmens stattfinden muss. Die Noese befragt den Mythos, differenziert ihn, aber verlässt ihn nicht, d.h. die Frage, weswegen die Realität eine solche Struktur hat, wie sie sie hat, kann nicht beantwortet werden. Nicht umsonst geht Girard daher nicht auf die erlöserische Struktur des Christentums ein. Dennoch ist das Christentum gerade mit dieser Frage seit seinem Bestehen immer heftiger konfrontiert worden: Warum soll die Existenz der Realität eine Struktur haben, die die Menschen erlösen soll? Rein imaginativ-mythische Antworten lassen sich bekanntlich immer finden – die Ideengeschichte ist voll von zertifizierten Wahrheiten. Eine *philosophia prima* jedoch ist erst wieder im Entstehen. Es ist nun von erheblichem Interesse, den Unterschied zwischen der platonischen und christlichen Balancierungsproblematik in Andeutungen

darzustellen, weil in ihnen auch die Probleme Girards sich besser einlösen lassen.

Die christliche Vision ist zunächst in ihren hauptsächlichen Inhalten der platonischen außerordentlich ähnlich, wenn auch die jüdisch-christlichen Väter sich in einer völlig anderen Kultur der Erfahrung und Symbolisierung befanden. Was sie allerdings sehen mussten, war, wie oben bereits angedeutet, die Präsenz Gottes in dem Menschen Jesus, dessen Worte die Wahrheit von Leiden und Erlösung ausdrückten. Der Inhalt der Offenbarungsvision warf unvermeidlich Fragen hinsichtlich seiner Wahrheitskriterien auf. Diese Fragen wurden sowohl in der Episode über den Weg nach Caesarea Philippi (Math.16: 13-20) als auch im Johannesevangelium (6:44; 6:66) kritisch beantwortet: Der Sohn Gottes kann nicht von anderen Menschen erkannt werden, wenn sie in ihm nicht die volle Präsenz Gottes „sehen“ bzw. nicht von Gott gezogen werden. Das ist das Problem der Noese in pneumatischer Umgebung. Das *pneuma* ist daher kein Synonym zur Noese, sondern symbolisiert ein Anruf-Antwort-Gefüge in der göttlich-menschlichen Begegnung – es ist das göttlich-rettende Moment. Dieser Punkt erfuhr innerhalb der noetischen Vision bei Platon eine nur ungenügende Differenzierung.

Aber gerade die anonyme Göttlichkeit (*theotes*) ist das „Objekt“ der pneumatischen Visionen. Wer aber ist diese Person Christus wirklich? Die christlich-mystischen Visionen sehen in ihm das geschichtliche Ereignis der Präsenz Gottes in einem Menschen und offenbaren die leidende Präsenz Gottes in jedem Menschen als transfigurierende Kraft zur Unsterblichkeit, zum Eschaton. Aber die rettende Geschichte des Evangeliums ist bekanntlich nicht nur das nachprüfbar historische Ereignis, sondern auch die Vision einer transfigurierenden Rettung und Erlösung. An diesem Punkt droht das Empfinden der Diskontinuität – die auch bereits bei Platon zu spüren war – so stark zu werden, dass das philosophisch-noetisch-imaginative Fragen in eine Bildersprache übergeht, in der alle bisherige Geschichte zu einem Ende kommt.¹⁰²

¹⁰² Eric Voegelin, Weisheit und die Magie des Extremen: eine Meditation, in: Ders., *Mysterium, Mythos und Magie. Bewusstseinsphilosophische Meditationen*, hrsg. v. Peter J. Opitz, Wien 2006, S. 71 ff.

VII

Herrschaftsbezogene und erlösungsbezogene Handlungssphären wirken verschiedentlich zusammen. Sie sind integrale Elemente der politischen Ordnung. Das Politische sollte daher als Modalität der menschlichen Vergesellschaftung von der Politik im Sinne der Herrschaftssphäre unterschieden werden. Das Politische wird als eine Ordnungslogik der politisch organisierten Gesellschaften verstanden. Das Religiöse ist im Zusammenhang mit den soteriologischen Erlösungsreligionen, in deren Ambiente Girard sich bewegt, zu verstehen – daher ist hier Vorsicht angebracht. Bei Girard sowieso. Aber bezieht sich diese Erlösungsfunktion nicht auch auf jenen wie auch immer symbolisierten Transzendenzpunkt, von dem der Mensch her den Sinn seiner Existenz deutet? Das verweist auf konkrete Personen bzw. auf die konkrete Religiosität bzw. Spiritualität von Personen, da bei ihnen das Zentrum solcher Interpretationen bzw. Deutungen liegt. Das Universale in solchen individuell zu-rechenbaren symbolischen Gestaltungen liegt in der imaginativen Verarbeitung der für die menschliche Existenz konstitutiven Existentialerfahrungen der Spannung von Mangel und Fülle, Leben und Tod, Liebe und Hass etc., Ordnung und Unordnung (Realitätsbildern). Diese spiegeln das Ausgeliefertheit an das Unbedingte, nicht Verfügbare. (Kontingenzbewältigung). Das gibt es in allen großen Zivilisationen. Die in dieser Spannung angelegte Fähigkeit, das unmittelbare, kontingente Sein zu transzendieren, ist eben diese nicht messbare Dimension des Geistes bzw. des Menschseins jenseits der biophysikalischen Sphäre. Von diesem Transzendenzpunkt aus vollzieht sich das andauernde Ringen um die Gestaltung des menschlichen Seins. Das mag in absoluter Privatheit stattfinden. Doch auf Grund der den symbolischen Welten inhärenten Wahrheits- und Geltungsansprüchen sind solche Formen auf Kommunikation angelegt. Dieser kommunikative Charakter aller symbolischen Selbstverständigung ist innerhalb der Natur der politischen Verfasstheit verankert, die ja immer auf eine normative symbolische Sinnstiftung angewiesen ist. So sind individuelle Kontingenzbewältigung und kollektive Sinnstiftung aufeinander angewiesen. Denn auch die Gesellschaft ist auf dieses Unbedingte angewiesen. An diesem Punkt wird die normative Symbolwelt gegründet.

Die Einzelnen erleben – wenn sie Glück haben – die Gesellschaft als kontingentresistent und damit als Teil ihres eigenen Wesens. Diese Mittlerfunktion der Gesellschaft transformiert individuelle Ordnungserfahrungen in kollektive. Soziale Integration hat also „charismatische Funktion“¹⁰³. Das bedeutet nun nicht, dass Politik und Religion identisch wären. Aber die Dynamik um die richtige Ordnung versetzt den politischen Raum in eine dauernde Spannung von Konflikt und Konsens. Der Kampf um die Durchsetzung der Geltungsansprüche symbolischer Formen ist jedoch unmittelbar verknüpft mit der Herrschaftssphäre. Die Etablierung verbindlicher Symbolformen ist daher das Zentrum des Politischen. Hier repräsentiert das Religiöse im Politischen die Modalität jeder Vergesellschaftung.

¹⁰³ Shmuel N. Eisenstadt, *Power, Trust and Meaning*, Chicago 1995.

In jüngster Zeit erschienene PAPERS –
siehe auch <http://www.lrz-muenchen.de/~voegelin-archiv>:

- No. 67 -

Ellis Sandoz: Mittelalterlicher Rationalismus oder Mystische Philosophie?
Die Debatte zwischen Leo Strauss und Eric Voegelin, Juni 2008, 35 S.

- No. 68A -

Eric Voegelin: Geschichtsphilosophie. Vorlesung im Sommer 1965, Teil I,
hrsg. v. Helmut Winterholler, Juli 2008, 67 S.

- No. 68B -

Eric Voegelin: Geschichtsphilosophie. Vorlesung im Sommer 1965, Teil II,
hrsg. v. Helmut Winterholler, Juli 2008, 63 S.

- No. 69 -

Thomas Nawrath: Ideologiekritik am göttlichen Maß. Voegelin und Kant
über Vernunft, Gottesbezug und Heilswahn, August 2008, 80 S.

- No. 70 -

Glenn Hughes: »A Pattern of Timeless Moments«: T. S. Eliot's *Four Quartets* as a Poetic Expression of Eric Voegelin's Philosophy of Existence and History; Eric Voegelin, »Wo sich Zeitloses schneidet mit Zeit«:
Notizen zu T.S. Eliots *Vier Quartetten*, September 2008, 40 S.

- No. 71 –

Christian Schwaabe: Krisenbewusstsein und Krisendiskurse in der
unversöhnten Moderne, Oktober 2008, 45 S.

- No. 72 –

Patrick Johnston: Silence is Not Always Golden: Investigating the Silence
Surrounding the Thought of Eric Voegelin, Oktober 2008, 80 S.

- No. 73 –

Walter Rothholz: Die Funktion der Mimesis in der Kulturanthropologie und
der politischen Philosophie. Anmerkungen zu Rene Girard, November 2008,
50 S.

In Vorbereitung

- Peter J. Opitz: Fragmente eines Torsos. Werksgeschichtliche Studien zu Eric Voegelins „System der Staatslehre“