

Gründungsgewalt und Politik.

Rene Girards Kulturtheorie im Spiegel der Politikwissenschaft

von Reginald Grüenberg, Berlin 2004

Zusammenfassung:

Der Literaturwissenschaftler und Anthropologe Rene Girard hat im Laufe der letzten drei Jahrzehnte eine Theorie entwickelt, die auf der Grundlage der vergleichenden Lektüre der Mythen einen Akt der kollektiven Gründungsgewalt postuliert, auf dem alle kulturelle Ausdifferenzierung basiert: den gemeinschaftlichen Mord. Dieser Gründungsmord, der in der Institution des Opfers ritualisiert wurde, diente der Kanalisierung der wechselseitigen Gewalt und der Wiederherstellung von Ordnung in den archaischen Lebensformen im Angesicht der Krise. Der konfliktuelle Mechanismus, der diese Gewalt entfesselt und noch heute wirksam ist, besteht in einer Dreiecksbeziehung zwischen einem Subjekt, einem Modell, dessen Wünsche das Subjekt imitiert, und dem so ausgewählten identischen Objekt des Begehrens. Dieses mimetische Trilemma ist der formale Kern von Girards Kulturtheorie, die auf dem Phänomen des mimetischen Konflikts aufbaut und eine neue Form von Handlungstheorie darstellt. Zugleich bezeichnet Girard diejenigen kulturellen Errungenschaften, die den Gründungsmechanismus inzwischen substituiert haben und in seiner Gewalttätigkeit überflüssig machen könnten. Girards Theorie des mimetischen Begehrens und der Opferlogik gehört in allen Teilen zum Gegenstandsbereich der Politikwissenschaft. Deshalb wird hier ein Überblick gegeben über Girards Werk und den Stand der Diskussion um seine Thesen in Deutschland, Frankreich und in den USA. Schließlich werden einige Anschlußthemen in der Politikwissenschaft erörtert.

Es kursiert immer noch ein Sprichwort, das seine Herkunft aus dem intellektuellen Arsenal der postmodernen Bewegung nicht verleugnet: die großen Theorien sind am Ende. Es gibt demnach keine Weltdeutungen mehr, die Totalitätsansprüche erheben könnten. Die architektonische Zentralperspektive der Moderne als Großerzählung ist erschöpft und eine einheitliche Hermeneutik des Daseins ist nicht mehr denkbar. Rene Girards mimetische Kulturtheorie hat dieses metatheoretische Postulat der Postmoderne mißachtet und es gewissermaßen als Verbot entlarvt: es *soll* keine großen Theorien mehr geben. Ganz ähnlich wie Niklas **Luhmann** nimmt Girard den poststrukturalistischen Kern der Postmoderne nicht einmal als seinen Arbeiten widersprechend wahr, sondern wie sein systemtheoretisch verfahrenender Kollege interessiert er sich sogar zunehmend für die darin entwickelten Thesen, insbesondere für das Werk von Jacques Derrida (vgl.

McKenna 1992). Am Poststrukturalismus erproben beide nun ironischerweise die Integrationsfähigkeit ihrer eigenen Theorien, was bereits zu auffälligen Irritationen **auf** Seiten Derridas und Lyotards geführt hat. Girard geht sogar so weit zu behaupten, seine eigene Theorie sei "eine radikalere Form der Dekonstruktion" (Jakob 1994: 158). "Grand Theory" strikes back!

Die Arbeiten von Rene Girard sind seit Beginn der 80er Jahre in Frankreich und vor allem in den USA Gegenstand einer intensiven, fächerübergreifenden Rezeption. In der *BRD* wurde dagegen erst ein Teil des Werks übersetzt und nur sehr selektiv wahrgenommen (umfassende Bibliographien der Beiträge zur Girard-Diskussion bei Deguy/Dupuy 1982: 322-333 und Golsan 1993: 199-237). Dabei ist bemerkenswert, daß mit Girards Theorie im deutschen Feuilleton (Strauß 1993; Nordhofen 1995) und in der politischen Literatur (Vollmer 1995) bereits experimentiert wurde. Es ist an der Zeit, die wissenschaftliche Behandlung dieser Theorie einzuleiten und für die bundesdeutschen Sozialwissenschaften einen Stand der Diskussion um die Thesen Girards herzustellen. Im folgenden werden daher *die* mimetische Anthropologie und die Gewalttheorie Girards skizziert, seine Kritiker und Verteidiger vorgestellt und schließlich die Anschlußfähigkeit seiner Theorie für einzelne Bereiche der Politikwissenschaft erörtert.

1. Girards Theorie des mimetischen Begehrens

Man wird leicht bemerken, daß Girards Theorie wahrhaft totalisierende Ansprüche enthält, die hier nicht in ihrer Gesamtheit erörtert und beurteilt werden können. Dazu ist das Feld der angesprochenen empirischen und theoretischen Einzeldisziplinen viel zu weit. Die Annäherung, die hier empfohlen wird, liegt in der vorläufigen Beschränkung auf eine skizzenhafte Gesamtdarstellung, in der die einzelnen Forschungsbereiche vielleicht Problemstellungen finden, die sie detailliert und kompetent im eigenen Haus behandeln können, um hinterher eine fruchtbare interdisziplinäre Diskussion über die Tragfähigkeit von Girards Thesen in Gang zu bringen. Es ist eine alte und immer noch gute Maxime aus Descartes *Discours de la Méthode*, daß komplexe und unbehandelbare Probleme in kleinere Teilprobleme zerlegt werden müssen.

1. Frühe Arbeiten

Rene Girard (*1923) studierte an der École de Châtres mittelalterliche Geschichte, setzte dieses Studium 1947 in den USA während eines Studienaufenthalts fort und emigrierte schließlich dorthin. Im selben Jahr noch schrieb er seine Doktorarbeit in Geschichte an der Universität Indiana über das Thema *American Opinion of France, 1940-1943*. Ab 1957 bekleidete er Professuren an der John Hopkins University, an der State University in New York und schließlich an der Stanford University.

Nach der anfänglich historischen Ausbildung orientierte Girard sich in seiner Forschungs- und Lehrtätigkeit hin zur Literaturwissenschaft und entwickelte in den 1960er Jahren ein intensives Interesse an Ethnologie und Anthropologie. Der Beginn seiner Entdeckungsgeschichte des kulturgenerierenden Mimetismus waren *Mensonge romanesque et vérité romantique* (Girard 1961) und *Dostoievski. Du double a l'unité* (Girard 1963), seine Arbeiten über Cervantes, Stendahl, Flaubert, Proust und Dostojewski (brauchbare Einführungen zum Gesamtwerk Girards und seiner Entwicklung finden sich bei Orsini 1982 und Golsan 1993). Als er Literatur an der Indiana Universität lehrte, bemerkte er, daß es bei diesen Autoren Ähnlichkeiten in der Darstellung von Liebesbeziehungen, Eitelkeit, Neid und Haß gibt. Es finden sich überall vermittelnde Modelle zwischen Begehrendem und Begehrtem, so daß Girard daraus schloß, die Formen des Begehrens entwickeln sich nie in bipolaren Subjekt-Objekt-Beziehungen, sondern grundsätzlich in Dreieckskonstellationen. Der Aufbau dieses Dreiecks geht über die mimetische Beziehung des Subjekts zu einem Modell. Das Begehren entsteht also durch Nachahmung eines Dritten, der die Objektwahl steuert, dem Objekt sein Prestige gibt und es erst begehrenswert macht für das Subjekt. Dieses mimetische Begehren ist ansteckend. So wie Don Quijote in seinem an romantischen Ritterromanen geschulten Wahnsinn der Figur des perfekten Ritters Amadis von Gallien imitiert, um etwa die makellose und wunderschöne Jungfrau Dulcinea zu begehren, die in Wirklichkeit eine einfache Bäuerin ist, so wünscht sich sein Knappe Sancho Pansa bald ein eigenes Inselreich und den Titel einer Gräfin für seine Tochter - und imitiert in diesem Begehren seinen Herren Don Quijote als feudales Lebens- und Herrschaftsmodell. Girard meint, daß Cervantes eine Art literarischer Aufklärung betrieb, indem er den im Grunde verheerenden Mechanismus der Nachahmung an einem komischen Beispiel offenlegte. Der große Literaturwissenschaftler Erich Auerbach bot noch eine romantisierende Lektüre des Romans, die aus Don Quijote ein Modell humorvoller Menschlichkeit und in paradoxer – weil wahnsinniger – Form gelungener Individualität machte (Auerbach 1994: 319-342). Girard liest dagegen Cervantes' Hauptwerk als eine Fundamentalkritik an der Romantik, die den Grund des Begehrens immer verschleiert und vereinfacht: Er hat daraufhin seine These erweitert und entdeckte in den großen Romanen der europäischen Literaturgeschichte eine Art von *literarischer Wissenschaft*, die das

Verhängnis der Menschen erforscht, in dem sie von ihrem mimetischen Begehren gefangen gehalten werden.

Das Entscheidende im mimetischen Dreieck ist, daß es die Grundlage der Rivalität, die Urform des Konfliktes und die strukturelle Vorbereitung seiner gewalttätigen Austragung ist. Der Mensch als mimetisches Wesen ahmt also nicht nur die äußere Erscheinung anderer Menschen nach, sondern vor allem ihre Wünsche. Das Begehren des Objektes macht immer einen Umweg über das Begehren des Modells. Wenn das Modell nun der Vater des Sohnes, der konkurrierende Liebhaber, der schöne Freund oder die erfolgreiche Kollegin ist, dann ist ein in letzter Konsequenz gewalttätiger Konflikt programmiert. Denn das Modell ist auf paradoxe Weise immer Vorbild und Hindernis zugleich. Im Begehren der Mutter sendet der Vater dem Sohn die widersprüchliche, unbewußte Mitteilung "Imitiere mich!/Imitiere mich nicht!". Das ist Girards Lektüre der ödipalen Situation (Girard 1992a:248-80). Wenn der Mimetismus aber die anthropologische Motivationsstruktur aller Interaktion ist, dann stellt sich die Frage, wie die Menschheit so alt werden konnte und sich nicht schon in Urzeiten ausgerottet hat Denn nichts ist gefährlicher als ein sich generalisierender Zielkonflikt in der Wunschökonomie der Individuen, der sich in Momenten höchster Entdifferenzierung (Hunger, Seuche, Krieg) als *Krise* manifestiert

2. Das Heilige und die Gewalt

Die Umkehrung dieses Problems, nämlich wie der zerstörerische Mimetismus als Struktur- bzw. differenzbildendes Muster wirken kann, wird in Girards Hauptwerk *Das Heilige und die Gewalt* (Girard 1972) entwickelt, dessen erste Station eine Theorie des stellvertretenden Opfers ist In der rätselhaften Institution des Menschenopfers sieht Girard das erste kulturelle und von Menschen selbst erfundene Hindernis für die mimetische Kettenreaktion, den immer drohenden Zusammenbruch aller gesellschaftlichen Formation durch die epidemische Wirkung von Begehren – Verbrechen – Rache. Wenn in der archaischen Welt die Ernte ausblieb, kein Wild mehr erlegt werden konnte, Seuchen ausbrachen oder die betroffene Gemeinschaft vor der Eroberung durch Feinde stand, richtete sich der Haß und Neid der Mitglieder der Gemeinschaft gegeneinander. In Krisen werden Gruppenordnungen, Hierarchien und Rechte bedroht und zerstört Die Menschen werden einander ähnlich, weil das sie Unterscheidende zerstört ist. Die festgefügte Sozialstruktur sorgt nicht mehr für die geordnete Verteilung von Gütern entsprechend der Rechte und Privilegien. So beginnt jene Konfiguration zu wirken, die Girard schon in seinen literarischen Studien als Keimzelle aller dynamischen Ungleichgewichte in menschlichen Gemeinschaften analysiert hat, das *mimetische Trilemma*. "Das Subjekt begehrt das Objekt, weil der Rivale es selbst begehrt Indem der Rivale dieses oder jenes Objekt begehrt, gibt er dem Subjekt zu verstehen, daß das Objekt begehrenswert ist. Der

Rivale ist das Modell des Subjekts, und zwar nicht so sehr oberflächlich auf der Ebene von Lebensweisen, Ideen usw., als vielmehr wesentlich auf der Ebene des Wunsches" (Girard 1992a: 214).

Dadurch werden Subjekt und Rivale sich ähnlich, der Konflikt um das Objekt verlangt die Zerstörung mindestens eines der begehrenden Subjekte und zugleich stehen in krisenhaften Gemeinschaften sofort andere Rivalen bereit, um den mimetischen Konflikt anzuheizen. Sie müssen wieder differenziert werden. Das stellvertretende Opfer zieht im mimetischen Konflikt die ganze entfesselte Gewalt der in der Gemeinschaft rivalisierenden Subjekte auf sich, bürgt mit seinem ausgelöschten Leben für die Sühne aller unkontrolliert zugeschriebenen Schuld und garantiert die Wiederherstellung der Ordnung.

Darauf muß der Akzent gelegt werden: die Menschenopfer, (später Tier- und Speiseopfer, was aufgrund des Stellvertretercharakters möglich wurde) waren und sind Girard zufolge *vorläufige Problemlösungsstrategien* in Ermangelung bereits funktionierender Institutionen, welche die vagabundierende Gewalt kanalisieren. "Wir behaupten nun, Gegenstand des Religiösen sei der Mechanismus des versöhnenden Opfers; dessen Funktion sei die Weiterführung oder Erneuerung der Auswirkungen dieses Mechanismus, also das Fernhalten der Gewalt von der Gemeinschaft [...] Sogar die gewalttätigsten Riten sind darauf ausgerichtet, die Gewalt zu vertreiben. Wer in ihnen die morbiden und pathologischsten Eigenschaften der Menschen sieht, der täuscht sich gründlich" (Girard 1992a: 139,153)

Der Mimetismus des menschlichen Begehrens ist ein im strengen Sinne paradoxer Mechanismus, da er selbstzerstörerisch ist bis in die letzte Konsequenz, aber zugleich unverzichtbar für den individuellen und sozialen Vorgang des Lernens. Denn alles Lernen beginnt mit der Imitation. Das erste menschliche Kulturwerk ist nach Girard also *die* Erfindung des Opfers, das den Mimetismus gegen sich selbst ausspielt - aber immer nur für eine unbestimmte, meistens sehr kurze Zeit. Daher wurde das Opfer mit Regeln standardisiert, die im streng zu befolgenden *Ritual* festgehalten wurden. Außerdem blieb die Paradoxie des mimetischen Mechanismus' auch im Opfer selbst komprimiert: das Opfer muß unschuldig sein, um mit Schuld beladen werden zu können; es muß verflucht sein, um getötet werden zu dürfen und zugleich heilig, damit seine göttliche Kraft die Ordnung wieder herstellt; es muß alle Rache auf sich ziehen, ohne selbst wieder Rache üben zu können. Die Prozedur schloß im Laufe der Kulturgeschichte allerdings immer deutlicher Rituale der Auswahl und der vorausgehenden Verehrung des Opfers ein. In dieser Selektion über Geschicklichkeit oder Zufall sieht Girard auch den Ursprung des Spiels, von dem schon Huizinga schrieb, es sei älter als jede Kultur (Huizinga, 1991:9), dessen Verbindung mit der Opferausswahl er aber noch nicht sah. Dem auf diese scheinbar

gerechte Weise auserwählten Individuum wurden dann oft außerordentlich Freiheiten und Privilegien eingeräumt – bis zu den schlimmsten Tabubrüchen (Inzest, Mord, Sakrileg). Das geschah, um die Anklage und den Haß danach ebenfalls als "gerecht" erscheinen zu lassen. So beschreibt Girard die Institution des Königtums ihrem Ursprung nach als "aufgeschobenes Opfer". Die frühgermanischen Stammeskönige konnten das noch am eigenen Leib erfahren, denn sie wurden nach einem verlorenen Feldzug öffentlich hingerichtet. Ihr Leben war ein Pfand für den Fall, daß die Ordnung durch einen Ritualmord wiederhergestellt werden mußte. Die mythischen Geschichtszeugnisse berichten stereotyp von den Verbrechen der Opfer und dem Zorn der Götter, um den gemeinschaftlichen Mord zu rechtfertigen. Zwar werden die Opfer vorher geheiligt, weil man unterstellt, daß sie tatsächlich mit den Göttern in Verbindung stehen und nach ihrer rituellen Tötung selbst als mächtige Geistwesen für die Beseitigung der Unordnung sorgen – alle Götter sind historisch auf diese Weise entstanden und das Heilige selbst ist diese andere Seite des kollektiven Mordes. Aber man versuchte zu verschweigen, daß die Opfer unschuldig sind und die *Gewalt nichts als Menschenwerk ist*. Die zahllosen historischen und religiösen "Verfolgungstexte", wie Girard sie nennt, zeigen bei vergleichender Lektüre deutliche *Spuren der Spurenverwischung*.

Ein ganzes Jahrzehnt hat Girard an seinem Hauptwerk gearbeitet, um das von den Ethnologen nie schlüssig erklärte Menschenopfer als Gründungsakt aller Kultur in einer kollektiven Gewalttat herauszuarbeiten. Aus dieser Feststellung ergaben sich weitreichende Konsequenzen für Girards Theorie. Denn zuerst einmal stellt er damit die religionswissenschaftlich kanonisierte These auf den Kopf, die Rituale würden nur die Praktiken nachvollziehen, die in den Mythen verlangt werden, wobei der Ursprung der Mythen in einen uneinsehbaren Bereich des Irrationalen fallen. Girard behauptet, daß zuerst der kollektive Mord stattfand, dann seine ritualisierte Wiederholung und erst in letzter Instanz der Mythos entstanden ist (Girard 1992a: 134-176). Die einzige Funktion des Mythos, so Girard, ist die Verschleierung der Spur des Mordes an einem immer unschuldigen Opfer, das zur Erzeugung einer rettenden Transzendenz, zur Herstellung des Heiligen benötigt wurde. Entscheidend ist dabei, dass das stellvertretende Opfer seine versöhnende Wirkung nur unter Voraussetzung des kollektiven Glaubens an seine Schuld entfalten kann. Die Einsicht in die Unschuld der Opfer beraubt den heiligen Zauber seiner Wirkung. Das stellvertretende Opfer erfordert also eine Art von kollektivem Unbewußten, aber nicht im Sinne von Freud und Jung, sondern in der Form eines *Glaubens an die Lüge*, die der Mythos eingeschlossen hat und tradiert.

Girard zieht als Beweise für seine Thesen die antiken griechischen Dramen heran. Insbesondere in *König Ödipus* von Sophokles sieht er das erste große Stück literarischer Aufklärung über die Opferkulte, das als Tragödie komponiert und aufgezeichnet wurde.

Ödipus ist eine analoge Figur zum *pharmakon*, eines meistens gewöhnlichen Kriminellen, dessen Strafe aufgehoben und der auf Kosten der Polis ernährt und gepflegt wurde – allerdings nur, um zu gegebenem Zeitpunkt auf rituelle Weise geopfert zu werden. In einem wichtigen Streit mit Girards Kritikern geht es um die Art der Opferung, d. h. die Frage ist, ob es unmittelbar gewalttätige Tötungen oder Vertreibungen aus der Polis gab, wobei letzteres ebenfalls eine Art des Tötens bedeutet, die keinen Henker erforderte und das gewalttätige Moment der Opferung selbst distanzierte.

Doch Girard behauptet nicht nur, dass Sophokles seinem Ödipus alle Kennzeichen eines Verfolgten gegeben hat, um seine Situation als Opfer von der Binnenperspektive her zu schildern und über den Mechanismus aufzuklären, der in dem Tragödie seine ganze Wirkung entfaltet. Vielmehr entwickelt Girard aus dem Stück eine fundamentale Kritik an der Freudschen Psychoanalyse (Girard 1992a: 248-280), deren ganze Tragweite bisher noch nicht erfaßt worden ist. Denn das Motiv von Ödipus zum Inzest und zum Vaternord wird in der Freudschen Lektüre vom impulshaften Wirken einer *natürlichen Libido* und des *bewußten Wunsches* getragen. Girard nennt das den spezifischen Mythos der Psychoanalyse, den man mit Sophokles aufklären kann. "Das mythische Element in Freuds Lehre ist das Bewußtsein des Wunsches nach Vaternord und Inzest, sicherlich ein blitzartiges Bewußtsein, das zwischen dem Dunkel der ersten Identifizierung und dem Dunkel des Unbewußten liegt." (Girard 1992a: 259). Der Vaternord und der Inzest kann nämlich nicht der Gedankenwelt des Kindes entspringen, sondern ist ganz offensichtlich die Idee des Erwachsenen, des Modells (Girard 1992a: 256). Die Verstärkung der Libido könnte nach Freud nur über ihre biologische Triebhaftigkeit beschrieben werden, wogegen Girard meint, daß *der mimetische Mechanismus den Trieb kanalisiert*, konzentriert und dirigiert, wie er es mit allen Formen des Begehrens macht. Außerdem ist die Libido als Form des Begehrens *nicht objektorientiert*, sondern läuft immer über die Vermittlung eines mimetischen Modells, dem Dritten im trilateralen Prozess. Damit ist die Libido für Girard als ausschließlicher Motor und dynamisches Prinzip aller psychischen Prozesse disqualifiziert. Auf dieser mimetischen Grundannahme hatte er bereits in seiner Arbeit über den Roman (Girard 1961) die psychoanalytischen Topoi Narzissmus, Masochismus, Sadismus und Homosexualität rekonstruiert (vgl. Golsan 1993: 22-27). Er vergaß in seinem Hauptwerk auch nicht, seine Bewunderung für Freuds Werk auszudrücken, denn schließlich war er der Erste, der einen Gründungsmord angenommen hat. Außerdem sei Freud in *Totem und Tabu* der Entdeckung des Mimetismus so nahe wie nur möglich gekommen. Girards Kritik an der Psychoanalyse richtet sich wesentlich schärfer gegen C. G. Jung, der den gesamten Verfolgungs- und Gewaltkomplex mit der Archetypenlehre romantisiert hat. Die neueste Forschung bestätigt inzwischen Jungs politische Instrumentalisierung der psychoanalytischen Archaik – und zugleich den Befund Girards (Noll 1994).

Der wichtigste Aspekt des Opfers, der aus Girards Hauptwerk für das folgende präsent gehalten werden muß, ist seine vorrangig *methodische* Bestimmung, so daß sich das Opfer nach Girard zwar in den Mythen immer auf eine reales Opfer in der Vergangenheit bezieht, dessen Funktion aber viel allgemeiner und genauso formal ist wie der Mimetismus, dem es entgegenwirken soll. *Das Opfer ist die Bezeichnung von Techniken zur Erzeugung von Differenzen.* Das stellvertretende, versöhnende Menschopfer ist die älteste dieser Techniken. Darin liegt auch der Kern von Girards Kritik am Strukturalismus, der zwar erstaunlich viele funktionale Differenzen beobachtet (Himmel/Erde; Tag/Nacht; sakral/profan; Griechen/ Barbaren; Gekochtes/Rohes usw.), aber keinerlei Erklärungen für ihren Ursprung und die evolutionären Leistungen hat, die in ihnen geronnen sind. Insofern handelt es sich beim Opferbegriff um ein generelles Schema, dessen Wirkung als *generatives, diachronisches Prinzip* in der sozialen Realität, in symbolischen Darstellungen der Kunst und der Religion, in philosophischen oder literarischen Texten oder schließlich im individuellen Bewußtsein als urteilendem Denken analysiert werden kann. Insgesamt entfaltet sich mit Girards mimetischer Theorie also eine *sakrifizielle Logik der Kultur.*

3. Das Ende der Gewalt und der Sündenbock

Girards Kulturtheorie postuliert mit dem Übergang von seinem Hauptwerk zu *Das Ende der Gewalt* (Girard 1980) zugleich einen tiefen Einschnitt, der gewissermaßen das schlechte Gewissen um die Unschuld aller Opfer weltgeschichtlich offenbart. Die jüdisch-christliche Glaubensbewegung hat eine Ablösung der archaischen Kultur eingeläutet und die Unschuld der Opfer unübersehbar gemacht. Wohlgermerkt ist damit kein prinzipieller Unterschied zum Islam und anderen Religionen postuliert, die auf verschiedene Weise vom Opferkult abzulenken versuchen. Aber nach Girard hat keine andere Texttradition dieses Unternehmen so gründlich und raffiniert durchgeführt wie die der Juden und Christen. Das Hauptmoment dieser Zeitenwende ist ein Imperativ, so einfach wie überhaupt nur denkbar: **Beendet den kollektiven Mord! Rehabilitiert die Opfer! Tötet nicht!** Girard hat seine These von der weltgeschichtlichen Subversion des Christentums mittels extensiver Bibelauslegungen untermauert Diese "Anthropologie im Zeichen des Opfers", wie er seinen Ansatz programmatisch nennt, zeigt einen Jesus am Kreuz, der die Institution des Opfers als kollektive Menschenlüge entlarvt und aufhebt Einer der spannendsten Aspekte von Girards Religionsthese liegt in der dadurch bezeichneten gemeinschaftlichen Aufgabe von Altem und Neuem Testament, die seit der Reformation immer wieder bezweifelt wurde. Der bibelexegetische Zyklus beginnt mit dem *Ende der Gewalt* (Girard 1980), dessen französischer Titel deutlicher zeigt, was Girard vorhat: in den Worten Christi "Ich verkünde Euch, was seit der Grundlegung der Welt verborgen war..." (Matth. 13,35) sieht er eine wesentliche, bisher nicht beachtete Dimension der christlichen Offenbarung, nämlich den Einblick in das Gewaltverhängnis der Menschheit. Die gesamte Bibel wird

von nun an als Anti-Mythologie gelesen, die über die Unschuld der Opfer aufklärt, indem sie *aus der Perspektive der Opfer* berichtet, anstatt den Verfolgern noch motivierende Gründe für ihren Haß zu liefern. In der zweiten Hälfte seines Buches zur Theorie des Sündenbocks (Girard 1982: [148 ff.]) vertieft er die Analysen am Beispiel einiger Schlüsselpassagen des Neuen Testaments (Enthauptung Johannes' des Täufers, Verleugnung des Petrus) und widmet schließlich ein ganzes Werk der so schwierigen wie überzeugend durchgeführten Interpretation des gesamten Buches Hiob (Girard 1990c). Er versucht insgesamt zu zeigen, daß es eine steigende Linie der Intensivierung und Radikalisierung desselben Aufklärungsvorhabens vom Alten zum Neuen Testament gibt. Daher spricht er von einer "anthropologischen Dimension der Evangelien", die das Offenbarungsgeschehen erst vollständig und im eigentlichen Sinne christlich machen (Girard 1990c: 205).

Girard hat mehrmals daraufhingewiesen, daß er die Zweiteilung seines Hauptwerkes – die Beschreibung des mimetischen Opfermechanismus in *Das Heilige und die Gewalt* und danach seine auflösende Unterwanderung durch die jüdisch-christlichen Bibeltexte in *Das Ende der Gewalt* – unter anderem auch deshalb vorgenommen hat, weil er fürchtete, für einen Agenten der Kirchen gehalten zu werden. Nach eigenem Bekunden hatte Girard eine durchweg säkular-rationalistische, d. h. skeptische Haltung gegenüber dem gesamten religiösen Geschehen gepflegt – bis er aufgrund seiner Studien zum Mimetismus und zum Opfer auf den methodischen und aufklärerischen Status der Offenbarung gestoßen ist (im Interview mit Golsan 1993: 129).

Girards Deutung versucht den Gedanken plausibel zu machen, das Christentum als Lebensform habe seine beste Zeit noch vor sich. Wesentlich schlechter ist es dagegen um die kirchliche Institution bestellt, die von Anbeginn meist eine sakrifizielle Logik in die Heilige Schrift hineingelesen hat. Girard hat bereits versprochen, sein Alterswerk der Entfaltung einer nicht-sakrifiziellen, "prophetischen Lektüre" der Bibel zu widmen (Jakob 1994:176).

Es scheint angemessen, an dieser Stelle einen Schriftsteller und freien Theoretiker zu erwähnen, der zum Problem der Opferlogik viel vorweggenommen hat und in dessen Werk die eminente politische Bedeutung des Opferschemas sich ankündigte: Elias Canetti. Der von ihm postulierte Widerstreit von Persönlichkeitstrieb und Massentrieb, den er in *Masse und Macht* (Canetti 1960) erforscht hat, ist ein erstes Instrument für die Analyse des sich weltgeschichtlich immer wieder manifestierenden Verfolgungs- und Opfermechanismus. Aufgrund der Ablehnung der Freudschen Individualpsychologie, die kein Massenphänomen angemessen erklären konnte, verstand er sich genauso wie Girard als Gegner der mystifizierenden Psychoanalyse. Es liegt nahe, in Canettis Schriften schon das

Gespür für die trilemmatischen Konstruktionen von Massenphänomenen zu vermuten, die einer völlig eigenen Logik folgen. Canettis Thesen sind in der politikwissenschaftlichen Lehre und Forschung kaum verankert, weil seine Methode als zu phänomenologisch und bisher zu wenig vereinbar mit der sozialwissenschaftlichen Empirie galt. Girards Kulturtheorie könnte in diesem Zusammenhang eine späte Anerkennung Canettis mit sich bringen.

Auch hinsichtlich des in der Tradition sakrifiziell gedeuteten Christentums hatte Canetti bereits ein sehr feines Gespür, wie folgende Notizen in seinem biographischen Werk *Die Fackel im Ohr* bezeugen, die hier zum Zweck der literarischen Illustration von Girards Überlegungen herangezogen werden: "Er [Canettis Freund Rainer Friedrich] nahm an, daß es das Wort 'Christus' sei, das mir widerstrebe. Wie hätte er wissen können, daß 'Jesus Christ' mir in früher Kindheit sehr nah gekommen war, in jenen wunderschönen englischen Hymnen, die wir mit unserer Gouvernante zusammen sangen. Was mich abstieß, was mich mit Stummheit schlug, was mich entsetzte, war nicht der Name, den ich, vielleicht ohne es zu wissen, immer noch in mir trug, sondern daß er 'auch für mich gestorben' sei. Mit dem Wort 'sterben' hatte ich mich nie ausgesöhnt. Daß jemand für mich gestorben sein sollte, hätte mich mit den furchtbarsten Schuldgefühlen beschwert, so als sei ich der Nutznießer eines Mordes. Wenn es etwas gab, das mich von Christus ferngehalten hatte, so war es diese Vorstellung eines Opfers, ein Lebensopfer, das zwar für alle, aber auch für mich dargebracht worden sei" (Canetti 1980: 142).

4. Girards Stilproblem

Die erste deutsche Übersetzung eines Textes von Girard war die Herder-Ausgabe 1983 von *Das Ende der Gewalt*, der 1987 *Das Heilige und die Gewalt* bei Benziger folgte. Die zeitliche Reihenfolge der beiden ersten Übersetzungen bei zwei verschiedenen Verlagen war also schon eine Umkehrung der Systematik des Hauptwerks. Möglicherweise war es aber mehr als alles andere Girards eigener Stil, der die Rezeption seiner Schriften in der BRD verhindert hat. Hier war man von den Franzosen bisher die elegante Klarheit oder die poststrukturalistische Frivolität und Extravaganz gewohnt. Kein französischer Autor dieses Jahrhunderts bedrängte seine Leser dagegen mit solch alttestamentarischer Sprachgewalt wie Girard. Es gibt zudem einige Passagen, in denen der prophetisch-mahnende Duktus auch in seiner eigenen Art mißlungen ist. Mehrmals stilisiert Girard sich selbst als das Opfer einer kollektiven Verfolgung durch seine Kritiker, der er sich aber in guter Nazarenermanier widersetzt - wie um seine Theorie der Aufdeckung des Opfermechanismus an der eigenen Person performativ zu bestätigen (z. B. Girard 1992b: 139-142, wo er in einer Entgegnung an seine Kritiker jedes Maß verliert und einen Anflug von Verfolgungsangst durchlebt haben muß). Diese rhetorische Attitüde hat Girards

Unternehmen sehr geschadet. Inzwischen hat er allerdings die Gewalt seines Stils einigermaßen zivilisiert. In seinen neueren Arbeiten ist Girard bei weitem nicht mehr so apodiktisch und aggressiv wie in seinem frühen Hauptwerk. Unterstützt wurde diese neue Eleganz vielleicht durch die große, leider immer noch nicht übersetzte Shakespeare-Interpretation (Girard 1990a), die nicht so sehr auf die Analyse des Opfermechanismus im Werk des Dramatikers konzentriert ist. Girard hält Shakespeare vielmehr für den genialsten Kenner und Anwender des gesamten Spektrums mimetischen Begehrens und hat vor allem die verschiedenen Formen *mimetischer Liebesbeziehungen* herausgearbeitet. So etwa die *Liebe durch Hörensagen* (Beatrice und Benedikt in *Viel Lärm um nichts*) oder besonders paradox: die *Liebe durch die Augen des Anderen* (in *Die beiden Veroneser* begehrt Proteus die ihm völlig unbekannte Silvia, indem er Valentin imitiert). Im *Sommernachtstraum* wird wieder die prekäre Seite des Mimetismus deutlich, denn in dieser Nacht verwandeln sich die Menschen in Tiere und Monster, da oszillieren die als Liebe verkleideten Begehren imitierender Subjekte immer schneller zwischen mehreren Objekten und das kollektive Wahnerlebnis entzündet wie eine Passageritus beinahe einen unkontrollierbaren Gewaltausbruch. Vorrangig werden jedoch die mimetischen Liebesmotive durchgespielt. Der Ton ist dabei persuasiver geworden, die prophetische Autorität und Unbedingtheit ist den eleganteren Hypothesenformen gewichen. Girard hat inzwischen Witz und feine Ironie als die schöneren Waffen der Rhetorik entdeckt. Sein Werk scheint ihm inzwischen nach eigener Einschätzung so gefestigt, daß er sich nicht mehr nach allen Richtungen gleichzeitig und lautstark verteidigen muß (Interview in Jakob 1994: 157).

II. Girards Theorie in der bisherigen Diskussion

Von den USA über Frankreich in die BRD gibt es bisher ein deutliches Gefälle in der Intensität der Auseinandersetzung mit dem Werk Girards. Daher bietet es sich an, von Deutschland auszugehen und die Rezeptionsgeschichte gegen die Chronologie als Steigerung darzustellen.

Zum ersten mal hat Girard die Aufmerksamkeit des größeren Publikums in der BRD erregt, als seine Theorie in dem *Spiegel-Essay Anschwellender Bocksgesang* von Botho Strauß (1993) erschien. In Unkenntnis der zweiten Hälfte des Hauptwerks fabulierte Strauß über die "gefallenen Leidenschaften" junger, gewalttätiger deutscher Männer, die Ausländer als Fremde eigentlich nur jagen und töten wollen, um sie zu verehren und heilig zu sprechen. Das war ein unglücklicher Beginn der Wahrnehmung von Girards Thesen, der selbst nichts dergleichen behauptet hat, denn die Verehrung mit anschließender Sakralisierung funktioniert schon mindestens seit dem Frühmittelalter nicht mehr, als der Antisemitismus nur noch Haß bedeutete (Girard 1992b: 60). Ausgerechnet der Aspekt des Urreligiösen, des

Numinosen und der daran anschließenden Mythenbildung, den Strauß beobachtet haben wollte, ist ein Privileg archaischer Kulturen. Der verfolgungsspezifische Mimetismus spielt sich bei den Ausländerhassern und -Jägern zweifellos ab, aber keineswegs so erhaben, wie Strauß sich das wünscht. In einem größeren Rezensionssessay hat der Verf. versucht, auf der Grundlage von Girards Theorie die Gewalttätigkeit mobiler Gruppen in Deutschland unter Berücksichtigung der Massenmedien als das Verhältnis von *differenzierten Ritualgemeinschaften in der liberalen Gesellschaft* zu entwickeln (Grünenberg 1995).

Eine weitere Operationalisierung der Opfertheorie im Feuilleton hat Eckhard Nordhofen vorgelegt, als er in der *Zeit* (3. März 1995) das Rätsel um die Rationalität des deutschen Massenmordes an den europäischen Juden mit Girards Hilfe zu lösen versuchte. Der Holocaust, das "Ganzbrandopfer", gibt auf dieser Grundlage sein Geheimnis jedenfalls nicht preis, denn zum einen fehlte gerade in Deutschland – bis auf die Reichskristallnacht – die allgemeine Pogromstimmung. Zum anderen greift die Opferthese nicht wegen der Geheimhaltung der - in ihren Ursprüngen historisch immer noch ungeklärten - "Endlösung", denn zum Gelingen des versöhnenden Opfers gehört seine rituelle *Öffentlichkeit* (siehe auch Heinsohn 1995: 73-74). Daran ändert auch Goldhagens Befund über die Zahl der am Genozid beteiligten Deutschen und die Qualität ihres Handelns nichts (Goldhagen 1996). Aus Girards Feder gibt es also aus guten Gründen bisher keine opfertheoretische Deutung von Auschwitz.

Die entschlossenste deutsche Kritik an Girard hat bisher Gunnar Heinsohn auf dem Boden der Opfertheorie selbst formuliert, allerdings ohne ausführliche Darstellung von Girards entgegenstehender Theorie. Nach der Auffassung dieses Autors, der mit dem früheren Messianismus Girards in gewisser geistiger Verwandtschaft steht, ist das Judentum tatsächlich die Religion, der die Erfindung des Weltgewissens zukommt, dessen Errungenschaft – nämlich die fast völlige Abschaffung aller Opferriten – jedoch von den "sohnopfernden Christen" wieder zerstört worden ist (Heinsohn 1988 und 1995: passim). Heinsohn deutet den Nazarener als versöhnendes Opfer im archaischen Sinne, womit er vielleicht der bisherigen christlichen Theologie in vielen Stücken gerecht wird, aber bestimmt nicht Girards Bibelexegese, die er zu kennen vorgibt.

Die erste Monographie in der deutschen politischen Literatur auf der Basis der Annahmen von Girard hat Antje Vollmer unter dem ehrgeizigen Titel *Heißer Frieden. Über Gewalt, Macht und das Geheimnis der Zivilisation* verfaßt (Vollmer 1995). Darin zeigt sich, wie mitreißend die schwer zu bändigende Erklärungskraft der Opfertheorie ist. Das "Geheimnis der Zivilisation", das sie gelüftet hat, wurde ihr zur politischen Hymne auf die bereits investierten zivilisatorischen Leistungen in liberal- demokratischen Gesellschaften. Das ist legitim und stimmt sicherlich überein mit Girards Einschätzung der politischen

Erfindungen in der europäischen Neuzeit (sehr deutlich in Jakob 1994: 170). Aus diesen Einsichten hat die Politikerin allerdings eine geradezu geschichtsmetaphysische Rechtfertigung von Luthers reaktionärer Haltung in den Bauernkriegen und des europäischen Absolutismus deduziert. Auch hier also ein Hinweis darauf, daß diese Theorie dazu verführt, viel zu starke historische Kausalitäten zu konstruieren. Zugleich ist es eine Aufforderung, Girards Theorie endlich wissenschaftlich zu behandeln, damit ihre Vulgata keinen möglicherweise vermeidbaren Schaden anrichtet

Dieser kritisch-wissenschaftlichen Behandlung hat zuerst Niklas Luhmann das Werk Girards unterzogen, allerdings nur im Horizont der Systemtheorie, die durch die formalen, differenztheoretischen Grundlagen des Mimetismus in ihren zentralen Annahmen herausgefordert ist. Girards mimetischer Mechanismus muß aus der systemtheoretischer Perspektive als eine außerordentlich starke Handlungstheorie erscheinen, die im individuellen Bewußtsein begründet ist, sei es auch ein noch gänzlich opfermechanisch funktionierendes Bewußtsein. Der subjekttheoretische Reiz von Girards These liegt gerade in dieser Hypothese, daß es einen historischen Übergang von einem mechanisch-rituell funktionierenden zu einem autonomen Bewußtsein gibt, worin die Reflexion und die Autonomie selbst zum Handlungsmotiv wird. Damit wäre die systemtheoretische Unterscheidung System/Umwelt unterlaufen, in der das psychische Bewusstsein in die Umwelt gehört. Explizit konkurrieren beide Theorien auch um das Erbe der Theologie. Das hat Luhmann dazu veranlaßt, die These von Jesus als dem Offenbarer des Opfermechanismus ziemlich spitzfindig zu überbieten mit einem besseren, echteren Anti-Opfer: Judas (Luhmann 1990). Dabei sind ihm eine ganze Reihe von Fehler unterlaufen, weil Judas und die Juden nicht als Opfer funktionieren auf biblischer Textebene. Welcher Mob hat Judas denn umgebracht? Und ans Kreuz genagelt wurde ein Jude, der keineswegs im Namen seines Vater einen "Selbstmord Gottes" (ibid.: 90) inszeniert hat. Die opferlogische Lektüre der Theologie des Kreuzes, die Luhmann anstrengt, ist genau der schon längst von Girard dekonstruierte Mythos (zu Judas selbst siehe Girard 1980: 256). Luhmann wandert damit auf den Spuren der klassisch-sakrifiziellen Exegese, von der Girard versucht hat zu zeigen, wieviel Gewalt sie dem Text immer wieder antun muß. Daß Luhmann die Reichweite seiner Theorie überspannt, wenn er in den Kernbereich der Theologie eindringt, sich also nicht mehr an die Dogmatik hält (die sich interessanterweise häufiger der funktionalistischen Lektüre fügt als die Bibeltexte), sondern selbst die Offenbarung zu deuten beginnt, das wurde auch schon andernorts bemerkt (Reese-Schäfer 1992: 160).

Der erste systematisch-wissenschaftliche Anwender der Theorie Girards im deutschsprachigen Raum ist Raymund Schwager, katholischer Theologe in Innsbruck. Ihm hat Girard das Hiob-Buch (Girard 1990c) gewidmet und er scheint von ihm inspiriert

worden zu sein, die Sündenbock-Theorie (Girard 1992b) zu schreiben. Schwager hatte schon vier Jahre zuvor zu diesem Thema ein Buch geschrieben (Schwager 1978). Seitdem versucht er eine Neubegründung der Bibelexegese auf der Grundlage von Girards Thesen (Schwager 1986). Schwager hat auch die erste an Girards Arbeiten orientierte Dissertation unterstützt, nämlich Wolfgang Palavers Studie über das Verhältnis von *Politik und Religion bei Thomas Hobbes* (Palaver 1991). An der Theologischen Fakultät geschrieben ist sie zugleich die erste politikwissenschaftliche Abhandlung über Girard in deutscher Sprache und wird daher im nächsten Abschnitt behandelt, weil sie bereits für die politikwissenschaftlichen Anwendungsmöglichkeiten von Girards Theorie relevant ist.

Schließlich ist noch der neuere Sammelband *Zur Theorie des Opfers* zu erwähnen (Schenk 1995), der sich allerdings dadurch auszeichnet, dass die Autoren ihren eigenen Gedanken nachgehen, anstatt zur Präzisierung des Opferschemas beizutragen. Der Philosoph Jean Greisch etwa wiederholt die unhaltbare Deutung des Holocaust als Sündenbock-Mechanismus und Robert Spaemann zeigt mit seiner Instrumentalisierung von Girards Bibelexegese zum Zweck der Verurteilung einer selbstzufriedenen, selbstherrlichen und gottverlassenen Moderne, daß er dessen fundamentale Religionskritik und die ganze damit verbundene Anthropologie noch nicht verstanden hat.

In Frankreich haben sich vor allem Jean-Pierre Dupuy und Paul Dumouchel einen Namen gemacht als Vertreter von Girards Theorie. Sie haben ein weithin beachtetes Buch veröffentlicht zur theoretischen Begründung der Ökonomie auf dem Konzept des mimetischen Begehrens (Dumouchel/Dupuy 1979). Dabei wird untersucht, wie die mimetische Rivalität in der Neuzeit – außer durch eine eventuelle Dynamik der christlichen Botschaft – durch den Geldmechanismus teilweise sehr wirksam außer Kraft gesetzt wurde. Dupuy hat sich unter anderem mit den Möglichkeiten beschäftigt, das mimetische Begehren als analytisches Instrument für Politik und politische Theorie anzuwenden (Dupuy 1986 und 1992). Und schließlich hat er mit *Mimesis et morphogénèse* den theoretisch bisher ambitioniertesten Versuch unternommen, sich dem formalen Kern von Girards Theorie zu nähern (Dupuy 1982). Leider gerinnt ihm der Text mit seinen unkontrolliert sprießenden Spekulationen zu einer Liberalismuskritik, von der man merkt, daß sie aus dem Bauch kommt – und nicht aus der Theorie.

Girards schärfste Kritiker sind in Frankreich die angesehenen Altphilologen und Strukturalisten um Jean-Pierre Vernant. Sie haben Girard bisher allerdings nicht die Ehre einer ordentlichen Widerlegung erwiesen. Ihre Ablehnung dokumentieren sie in verstreuten Anspielungen (Detienne/Vernant 1979: 35), während die Bücher, die sie schreiben, sich um das Zentrum der Thesen Girards bewegen. Auch die unerläuterte Vermutung, Girards Werk sei eine "gnostische Versuchung", ist nicht gerade erhellend.

(Vernant/Vidal-Naquet 1986: 10). Die Einwände dieser Kritiker richten sich vor allem gegen den strapazierten Gebrauch des Opferbegriffs, womit sie sich allerdings gegen eine ganze Reihe namhafter Anthropologen stellen. Ihre eigene strukturalistische Lektüre des Opfers ordnet ihm eine einfache und gut nachvollziehbare Grundfunktion zu: die Regelung der Nahrungsaufnahme zu den jeweils wichtigen Momenten im politischen Leben der Polis. Die wichtigste Annahme in Girards Opferthese wird dabei völlig übergangen: das ursprüngliche, versöhnende Opfer der kollektiven Gründungsgewalt ist immer ein Mensch bzw. mehrere Menschen, wie es heute noch in einige Kleinvölkern und Stämmen zu beobachten ist. Insbesondere in *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Detienne/Vernant 1979) gehen aber alle Autoren vom ausschließlichen Tieropfer aus; vom *pharmakos* ist keine Rede.

Es gibt auch andere Kritiker wie den amerikanischen Altphilologen Albert Henrichs, der es für höchst zweifelhaft hält, daß es im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr. tatsächlich Menschenopfer gegeben hat und daß der *pharmakos* tatsächlich ein Menschenopfer bezeichnete. Das wird noch weiterhin ein Problem der Forschung bleiben, bis es genügend empirische Evidenzen gibt. Henrichs bestreitet jedoch vor allem Girards Deutung des Dionysos als Gott der Gewalt (Henrichs 1984: 232-234). Er hat sich allerdings wenig Mühe gegeben, Girard so gründlich zu lesen wie die antiken Dramen, die er gegen ihn verteidigen will. Girard hat die Tragödien immer, wie oben bereits erwähnt, für ein Stück *Aufklärung* gehalten, nicht für das *Abbild* der Opfermechanismen: "Wir rücken Ödipus in die Nähe des *pharmakos*, was keineswegs heißt, wir stimmten mit jenen Gelehrten – insbesondere den englischen *Cambridge ritualists* – überein, die die Tragödie als Ritus definieren. Selbstverständlich ist der Ödipusmythos nicht von analogen Riten wie etwa dem des *pharmakos* zu trennen, aber man muß sich davor hüten, Mythos und Ritual mit der Tragödie zu verwechseln, denn letztere ist, wie gezeigt, grundsätzlich antimythisch und antirituell inspiriert." (Girard 1992a: 143).

Hier muß kurz erwähnt werden, daß kein deutscher Autor diese Deutung der Tragödie implizit so sehr unterstützt wie der Althistoriker Christian Meier (Meier 1983, 1985, 1988). Girard, der *pharmakos* und der Opfermechanismus werden bei ihm zwar nicht erwähnt, aber besonders in dem kleinen Büchlein *Politik und Anmut* bietet er eine Lektüre der Orestie an, worin die Tragödie die Funktion der Auflösung des Rache- und Opferkultes übernimmt, um die attische Demokratie mit den Erynien zu versöhnen. Meier nennt diesen Ansatz einen Versuch in "politischer Ethnologie" (Meier 1985:23).

Ein anderer Ansatz der Kritik kam aus der feministischen Theorie. Dort wurden Girards Thesen zwar früh entdeckt (Kofman 1980 und Moi 1982, die jeweils Freuds Narzissmus und Ödipusschema gegen Girards Attacken verteidigen), aber die Kritik wurde in der Folge

nicht weiter spezifiziert (vgl. die Anwendungen von Girards Theorie in Kosofsky Sedgwick 1985; Klindienst Joplin 1990; oder schließlich die Analytikerin Julia Kristeva 1994: 242,246, die sich ohne Kommentar zustimmend auf Girards Sündenbocktheorie bezieht) Insbesondere scheint der feministischen Rezeption die Tatsache im Weg zu stehen, daß Girard die wichtigsten Theorieinstrumente der theoretischen Frauenforschung disqualifiziert, nämlich Psychoanalyse und Poststrukturalismus. Zugleich hat Girard in seinen Arbeiten der letzten zwei Jahrzehnte das Problem der Geschlechterdifferenz von sich aus nicht einmal erwähnt (es sei denn als geschlechtsidentisches Begehrens in der Homosexualität) Die unzeitgemäße Ignorierung der Geschlechteranthropologie wurde ihm gewissermaßen mit in Rechnung gestellt (vgl. Golsan 1993: 142-146).

Ein ständiger Gegner ist für Girard die gesamte Bewegung des Dekonstruktivismus (besonders in Girard 1989), weil dieser postuliert, daß Texte unendlich ausdeutbar sind und auf diese Weise der *Referent* abgeschafft ist, nämlich das ursprüngliche Opfer und seine Spur. Die von den Dekonstruktivisten dominierte literaturwissenschaftliche Kritik in den USA hat Girards Textverständnis konsequenterweise als radikalen und dabei naiven Reduktionismus zurückgewiesen (Livingston 1986, vgl. auch Golsan 1993: 111), weil er den Wert der Literatur ausschließlich an ihrem aufklärerischen Gehalt mißt; weil er an einen verbindlichen Kanon abendländischer Hochliteratur glaubt; und letztlich weil er seine eigene Rolle in der Rekonstruktion der Texte am Leitfaden seiner kritischen Metasprache nicht mitreflektiert, wodurch ihm entgeht, daß er den Sinn der Texte selbst konstruiert.

In einer Diskussion von beachtlichem Umfang haben einige amerikanische Kritiker inzwischen versucht, den historischen und anthropologischen Hintergrund von Girards Theorie besser zu beleuchten. Einerseits soll die seit mehr als einem Jahrhundert erforschte soziohistorische Dimension der biblischen Texte besser berücksichtigt werden, wenn Girard sich an ihre Interpretation macht. Denn er hat den Eindruck erweckt, als nehme er die Bibeltexte für historische Protokolle (Scubla 1988). Andererseits bemühen sich Altphilologen und Anthropologen darum, den Opferbegriff aus seiner überschematisierten Form zu befreien und näher an die historischen Ereignisse in ethnologisch beobachteten Kulturen heranzukommen (Hammerton-Kelly 1987, mit Beiträgen von Walter Burkert, Burton Mack, Rene Girard u. a.). Bemerkenswert ist der hohe Grad an interdisziplinärer Kooperation und Kommunikation von Kritikern, Verteidigern und Anwendern von Girards Theorie in der amerikanischen Diskussion.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß bisher kein Versuch unternommen wurde, das mimetische Trilemma als das theoretische Kernstück dieser neuen Anthropologie kritisch zu analysieren oder konsequent anzuwenden (mit der o. g. Ausnahme von Dupuy 1982). Der Opfer- und Sündenbockmechanismus oder die Deutung der Bibeltexte lagen wesentlich

höher in der Gunst des Publikums. Zur gründlicheren Beurteilung des Mimetismus wären vor allem entsprechend gestaltete Experimente der Psychologie, der Verhaltens- und der Kognitionsforschung erforderlich.

Bis dahin wird sich die Politikwissenschaft auf ihre bisherigen Methoden verlassen müssen. Die Hauptaufgabe wird darin liegen, Leistungsfähigkeit und Grenzen dieses starken formalen Prinzips zu untersuchen, bevor es neue Ideologien alimentieren kann.

III. Anschlußthemen zu Girards Theorie in der Politikwissenschaft

Die Weltgeschichte des klassischen Politikbegriffs begann zur selben Zeit, als die Aufklärung der Opferrituale nach Girard in der griechischen Tragödie anfang, nämlich im 5. Jahrhundert v. Chr. in der athenischen Polis. Wenn letzteres tatsächlich nachweisbar werden sollte, stellt sich die Frage, ob es eine innere Verwandtschaft der beiden Entwicklungen gibt. Die Antwort darauf muß vorerst sicherlich noch spekulativ bleiben. Einige Überlegungen seien hier aber schon vorwegnehmend gewagt, um weitere und vielleicht besser handhabbare Fragestellungen zu generieren. Zu diesem Zweck werden einige experimentelle Anwendungen von Girards Theorie in der Politikwissenschaft vorgeschlagen und bereits durchgeführte Versuche vorgestellt, die in diese Richtung weisen.

1. Politische Theorie und Ideengeschichte

Der sicher skandalöseste Auftritt des Opfermechanismus in der klassischen politischen Literatur ist im VII. Kapitel von Machiavellis *Principe* inszeniert, als Cesare Borgia eines schönen Morgens auf einem öffentlichen Platz in Cesena seinen eigenen Handlanger Ramiro de Lorqua für dessen Grausamkeiten hinrichten läßt – und fortan die Liebe seiner Untertanen genießt. Hier ist die opfertheoretische Interpretation recht einfach, weil Machiavelli den Mechanismus selbst offenlegt zur gefälligen Nachahmung. Eine ganze Reihe weiterer Texte der politischen Ordnungs- und Ideengeschichte könnten mit Girards Theorie möglicherweise zum Sprechen gebracht werden. Es liegt z. B. nahe, Carl Schmitts Freund/Feind-Unterscheidung in ihrer formalen Struktur nach ihrer mimetischen und sakrifiziellen Logik zu untersuchen, denn der "Freund" muß die Begehrensstruktur des "Feindes" unvermittelt imitieren, damit es zum existentiellen Zielkonflikt kommen kann. Schmitt scheint die Maxime zu propagieren, daß, wer die Mimesis der Feindimitation nicht beherrscht, keinen Feind zum Modell macht und daher kein zielsicheres Verfolgungskollektiv schmieden kann, zu keiner Dezision fähig ist und untergehen wird. Daraus ergibt sich eine agonale, negative Theologie des Dezisionismus, die als methodische Anwendung des ordnungsgenerierenden Opferschemas gelesen werden kann. Wolfgang Palaver hat eine solche Lektüre an Hobbes *Leviathan* erprobt und interessante Erkenntnisse aus den sonst

vernachlässigten Kapiteln über das *Christian Commonwealth* und das *Kingdome of Darknesse* gewonnen. Daraus hat er eine Kritik an dem gängigen Säkularisierungsargument von Schmitt, Koselleck und Blumenberg formuliert, das ,wie er meint, völlig unzulänglich Hobbes' theoretisches Verhältnis zur Religion beschreibt (Palaver 1991). Wenn man dieser Spur weiter folgt, dann eröffnet sich auch eine neue Lektüre von Schmitts Werk *Politische Theologie*, worin das tatsächliche Verhältnis von Religion und Politik mehr verborgen als beleuchtet wurde.

In mancher Hinsicht gibt es explizite Angebote einer opferlogischen Lektüre der politischen Bedeutung historischer Ereignisse bei Girard, so z. B. zum Terrorismus (Girard 1985: [150]; Guggenheim Foundation 1991), zur "totalitären Methode" (Girard 1992a; 1990c: 143-150), zu AIDS (Girard 1987) oder zum Verhältnis von Religion und Demokratie (Girard 1990b). Wenn man dieser Strömung der politischen Theorie in Girards Arbeiten folgt, werden auch theoretische Modelle wie der Gesellschaftsvertrag mit der mimetischen Matrize lesbar. Wäre der generative Sündenbock nicht das kulturgeschichtliche Urbild eines Vertrages, in den alle einstimmen minus einem, dem Opfer? Und hat die aufklärerische Vertragslehre den Ursprung der Gewalt romantisiert (Girard 1992a: 380; vgl. auch Kersting 1994: 250 ff.)? Der anderweitig aktuell wieder diskutierte Komplex von Macht, Gewalt und Recht (Derrida 1991; Arendt 1993; Haverkamp 1994) diffundiert zwar in viele Richtungen, aber das grundlegende Theorem des Gewaltursprungs und die Überleitung zur politischen Macht und zum Gesetz ist dabei theoretisch dürftig geblieben und wartet auf einen stärkeren theoretischen Rahmen.

Girard hat sich auch mit solchen Texten beschäftigt, die als genuin philosophisch angesehen werden, in denen er aber die Spur der Logik des kollektiven, versöhnenden und neue Transzendenz erschaffenden Opfers sucht. Dabei hat er unter anderem den Wahnsinn als eine Strategie zur Annäherung an die gewalttätigen Quellen der philosophischen Inspiration ausgemacht (Girard 1976b). Am deutlichsten und überzeugendsten konnte er das bisher an Nietzsche zeigen (Girard 1988). Heidegger, der eigentlich interessantere Fall, wurde dagegen mehrmals im Vorübergehen abgefertigt (Girard 1990c: 191). Das sei hier nur erwähnt, weil oft bestritten wird, daß die philosophischen Texte in irgend einer Weise "politisch" gelesen werden könnten. Diesem Einwand ist zugute zu halten, daß die hermeneutischen Instrumente dazu bisher tatsächlich nicht weit genug entwickelt sind (vgl. z. B. die Heidegger-Studie von Bourdieu 1988).

2. Allgemeine Konfliktforschung

Von der Verhaltensforschung über die Rationalwahltheorie bis zur Theorie der internationalen Politik gibt es die zentrale Kategorie des Konflikts. Es wäre daher interessant, mit Girards mimetischem Trilemma die bisherigen Konfliktbegriffe zu testen und ggf. zu präzisieren. In der Politikwissenschaft genießt die Verhaltensforschung bisher ein zweifelhaftes Ansehen, weil den an sich schon fragwürdigen Verhaltenstheoremen häufig unmittelbar konkrete politische Forderungen folgen, die vor allem mit der politischen Gesinnung der jeweiligen Forscher kongruieren. Eine gründlich durchgearbeitete Theorie des mimetischen Verhaltens auf der Basis von Girards Annahmen würde die Politikwissenschaft eventuell vollständig entlasten von der Verhaltensforschung, die immer noch von Lorenz (1974) und Eibl-Eibesfeld (1976,1984) zehrt. Die Frage nach dem Ursprung und der Ausbreitung von Gewalt, ihre mimetische und d. h. auch ästhetische Vermittlung ist spätestens seit Augustinus' Bekenntnissen über seine Aufenthalte in den römischen Arenen virulent, wo er die Gladiatorenspiele als extrem wirkungsvolle Gewaltdroge erlebt hat, die das Publikum (500 Jahre lang!) in ein rasendes Verfolgungskollektiv verwandelten (bei Auerbach 1994: 69; vgl. die Probleme bei der Rekonstruktion von politischer Gewalt bei Scheffler 1991).

Der Mimetismus, dessen Dreiecksstruktur eine ganze "Ökonomie des Wunsches" entfaltet, bietet eventuell auch Erweiterungschancen für die politische Psychologie, die Kognitionsforschung und die Rationalwahltheorie. Girard hat z. B. die Stereotypen des mimetischen Opferschemas als Entscheidungskriterien bezeichnet, die mechanisch dann auftreten, wenn andere Kriterien fehlen, was sich besonders in Krisensituationen ereignet (Girard 1992b: 23-37). Eine entscheidungstheoretische Formalisierung von Girards Trilemma gibt es bisher nicht. Diese Erweiterung des Instrumentariums wäre hilfreich bei der theoretischen Konstruktion politischer Subjekte. Damit wäre natürlich die spezifisch politische Qualität aller Sozialsubjekte von den Individuen über Verbände, Parteien, Unternehmen bis zu Staaten und internationalen Organisationen gemeint.

Auch metatheoretisch ist Girards Theorie hier von Interesse. Isabelle Grunberg hat in einem brillanten und vielbeachteten Aufsatz die mythischen Deformationen in einem Segment der modernen Sozialwissenschaften beschrieben (Grunberg 1990). Sie hat die maßgeblichen Arbeiten im Bereich der Theorie hegemonialer Stabilität (ein einzelner Hegemon ist/wäre der beste Garant für die Erhaltung einer liberalen und stabilen Weltwirtschaft) von Gilpin, Keohane, Kindleberger und Krasner analysiert und den Opfermythos offengelegt, der diese wissenschaftlichen Abhandlungen strukturiert. Der relative Niedergang der USA als Hegemon in den 80er Jahren wird

von den Theoretikern im Bild des geopferten und von der Welt verlassenen Gottessohn am Kreuz beschrieben, womit sie ihrer Klage gegen diese als Ungerechtigkeit empfundene Entwicklung quasi-mythische Substanz - und damit natürlich eine überwissenschaftliche "Wahrheit" - zu geben versuchen. Damit hat Grunberg eine Disziplin der amerikanischen Politikwissenschaft über einen politischen Mythos in ihren eigenen Reihen aufgeklärt. Ihre Lektüre fände in Girards Annahme der Instrumentalisierung von Opferschemata (Girard 1985:176) wahrscheinlich Unterstützung und einen stärkeren theoretischen Rahmen.

3. Institutionenlehre

Da Girard seine Theorie des mimetischen Begehrens als eine allgemeine Theorie der Genese symbolischer Darstellung verstanden wissen will, erhebt er mehrfach Anspruch auf eine implizite Theorie der Institutionengese, die mit Gehlens Institutionentheorie konfrontiert werden müßte. Denn nach Gehlen sind Institutionen kulturelle Artefakte zur Reduktion der Umweltkomplexität. Arnold Gehlens durch Herder inspiriertes Institutionenmodell würde mit Girard gewissermaßen auf den Kopf gestellt, denn das generative Moment ist nicht die Überforderung des instinktarmen Wesens Mensch durch die Komplexität der äußeren Natur, sondern wesentlich mehr die primitive Anlage des Mimetismus selbst. Der Mimetismus, der nach Girard als eine Art sekundärer Instinkt alle anderen Triebe moduliert, ist zwischen die chaotische Umwelt und die Genese von Institutionen geschaltet und schafft die eigentlichen Probleme, die es auf seiner Grundlage auch zu bewältigen gilt. Es war niemals die Pest selbst, die eine gesellschaftliche Krise hervorrief, sondern das Begehren nach Sicherheit und die Suche nach Schuldigen an dieser Entdifferenzierung des Gemeinwesens, also der mimetische Trieb. Und es war auch nicht die Pest selbst, die das Opfer oder das Königtum als Institution des aufgeschobenen Opfers (Girard 1992a: 367-376) hervorbrachte, sondern der mimetische Trieb nach erfolgreicher Suche einer oder eines Schuldigen/Heiligen. Es gibt keinen umweltinduzierten Kannibalismus, sondern die Gestaltung der Institution des zu verspeisenden Menschenopfers hängt ab von der Virulenz der mimetischen Rivalität. Der institutionelle Erfindungsgeist der Menschen spiegelt sich dementsprechend darin, wie sie die mimetische Paradoxie bewältigen, d. h. wie sie es schaffen, den Mimetismus gegen seine eigene Dynamik auszuspielen und zu deeskalieren. Von hier aus ließen sich einige Erneuerungen vorstellen im Bereich der Theorie *politischer* Institutionen, deren Funktion und Genese eine genauere Bestimmung erfahren könnten und mit Hinsicht auf eine zu entwickelnde soziale bzw. politische Rahmentheorie dringend benötigen (Göhler 1990: 12).

4. Politische Mythologie

Im Bereich der Analyse von historischer Narration und Symbolik des Politischen, deren Betrachtung auch ein Blick in die Ursprünge des Politischen sein soll, sind bereits einige Versuche angestellt worden. Ein erster Schritt sind die eleganten Studien von Herfried Münkler zu Gewalt, Krieg und Mythos im Verhältnis zur Politik (Münkler 1990,1992). Diesen wäre allerdings noch um eine theoretisch tragfähige Grundlage zu erweitern. Die von Münkler analytisch eingesetzten begrifflichen Instrumente werden konventionalistisch eingeführt oder als traditionell bestimmt vorausgesetzt. Dadurch verzichtet seine interessante und vorerst noch kompilatorische Arbeit an den Denkbildern europäischer Politikgeschichte auf einen Leitfaden, der das Material mehr zum Sprechen bringen könnte. Ein paar Jahre zuvor ist Raoul Girardet schon einen kleinen Schritt weiter gegangen und hat die Grundlagen für eine Kritik des "imaginaire politique" gelegt, das über die Exegese der klassischen Texte der politischen Ideengeschichte hinausgeht. In seiner Studie zur politischen Mythologie am Beispiel der neueren französischen Geschichte hat er die Mythen "Verschwörung", "der Retter", "das Goldene Zeitalter" und "die Einheit" untersucht (Girardet 1986). Er bleibt in der Analyse der einzelnen Erzählformen des politischen Mythos auf der Ebene der Beschreibung, hat dem Buch aber einen kurzen Aufsatz hinzugefügt, der deutlich in die Richtung einer begrifflich geschlossenen Mythen- theorie in Anwendung auf das Politische weist (Girardet 1986: 175-191). Girardet räumt allerdings ein, daß bisher auch ihm die theoretischen Instrumente fehlten, um eine lückenlose Kausalität der ursprünglichen Mythen und Ritualpraktiken auf die Lebens- und Symbolformen der politischen Moderne nachzuweisen. Girards Theorie wäre nun ein Angebot, auf der Grundlage des einheitlichen *generativen Prinzips* des mimetischen Trilemmas und des dazugehörigen Opfermechanismus diese Evolution zu rekonstruieren. Die bisherigen Versuche in dieser Richtung orientierten sich an den Arbeiten von Bachelard, Eliade, Levi-Strauss und Blumenberg. Die Operationalisierung von Strukturalismus oder Hermeneutik erweist sich aber ausgerechnet dann als unzureichend, wenn es darum geht, die politische Qualität der beobachteten Gegenstände darzustellen. Diese Methoden verwandeln mit ihrem Blick die politische Evolution in einen Funktionalismus der Sozialsysteme oder in autarke Textuniversen. Daraus ergibt sich jeweils ein deterministischer Überschuß oder ein Mangel an empirischer Deckung der Befunde. Den avanciertesten Versuch politischer Mytheninterpretation hat kürzlich Andreas Dörner vorgelegt (Dörner 1995), und zwar bereits in Kenntnis der Schriften von Girard. Dörners semiotische Lektüre zielt allerdings nicht in erster Linie auf eine Definition, Kritik oder Strukturanalyse des politischen Mythos, sondern die Untersuchung ist der Bestimmung einer neuen Mythenform gewidmet, dem "Mythos als Medium der Reflexion". Es geht hier also um die Analyse der ästhetischen Form des

politischen Mythos, die gegebenenfalls beerbt und fortgeführt werden soll. Dörner ist auf der Suche nach einer Art *politischer Normalmythologie*, die auch in liberalen, säkularisierten Demokratien als ästhetisch-emotionales Prinzip der Vergesellschaftung fungieren könnte. Wenn Dörner dem handlungstheoretischen Angebot in Girards Mimetismus-These gefolgt wäre, hätte seine Studie gerade in ihrem Hauptanliegen an Prägnanz gewonnen.

5. Politische Evolution

Girard hat einmal den Opferkult als die Nahtstelle von Religion und Politik bezeichnet (Girard 1990c: 82). Die Spur dieses Opfers ist noch im subjektiv-persönlichen *sacrificium intellectus* nach den europäischen Religionskriegen deutlich lesbar. Die Probleme entstehen allerdings bei der Beobachtung der Frühzeit und in ethnologischen Kulturen. Denn diese Lebensformen können oft nicht als politisch qualifiziert werden. Der Afrikanist und Anthropologe George Balandier resümierte, daß die klassischen Grundbegriffe des Politischen wie Staat und Herrschaft dafür keine Basis sein können, weil es genügend große Stammeskulturen gibt, in denen nichts dergleichen nachweisbar ist (Balandier 1976). Für gewöhnlich läßt also die Politikwissenschaft die Geschichte des Politischen dezisionistisch mit der Unterscheidung Griechen/Barbaren beginnen und hat diese Unterscheidung implizit immer konserviert im politischen Aristotelismus. Dieser zeichnet sich nun dadurch aus, daß er keinerlei Evolution des Politischen berücksichtigt. Wenn man die Unterscheidung Griechen/Barbaren nun tatsächlich weiter gelten lassen will, wie hat dann der kulturhistorische Übergang vom barbarischen zum griechischen Zustand stattgefunden (hierzu wieder die Studien von Meier 1983, 1985 und 1988)? Es muß schließlich eine Unterscheidung von politischen und nicht-politischen Zuständen zugrunde liegen, wobei zu zeigen wäre, inwiefern das Unbewußte der rituellen Logik auch die graduelle Abwesenheit von genuiner Politik bedeutet. Ließe sich nicht an der Auflösung der mythisch-sakrifiziellen Ritualpraxis die Entstehung des politischen Korrelats, Äquivalents oder Substituts im Übergang zeigen, also am Faden einer Evolutionstheorie des Politischen, die neue Hinweise über die kulturgeschichtliche Herkunft der politischen Moderne geben könnte?

Schluß

Die Akte der Gründungsgewalt sind als Instrumente der Gewaltkontrolle und des Aufbaus sozialer Ordnung zugleich existentielle Erfahrungen, die um dieser Ordnung willen lange im kollektiven Gedächtnis wachgehalten werden. Zugleich helfen Mythen und Religionen, die bloße ungerechte Gewalttätigkeit der Gründungsakte, der kollektiven Morde, zu verschleiern und als Sage, Epos oder Drama ästhetisch ansprechend zu gestalten. Der mimetische Prozess, der im Gründungsakt virulent wird, ist mit diesem jedoch nicht abgeschlossen, sondern generiert auch das gesamte Konkurrenz-, Konflikt- und Gewaltpotential gesellschaftlicher Ordnung im Normalzustand. Wenn in der trilemmatischen Struktur des Begehrens somit ein mimetischer Motor der Kulturbildung und eine Art DNS des Sozialen liegt, dann ist diese starke Gestaltungskraft sicherlich auch mitverantwortlich für die jeweilige Form des Politischen einer Gesellschaft. Diese Feststellung ist zu verstehen als ein Plädoyer für die Aufnahme neuer kulturtheoretischer Impulse in der Politikwissenschaft. Außer Girard gibt es noch andere Autoren, die eine immer noch zu beerbende Tradition hinterlassen haben: Johan Huizinga, Ernst Cassirer, Max Scheler, Elias Canetti - um nur einige zu nennen. Girards Theorie des mimetischen Begehrens hat allerdings den Vorzug, eine allgemeine Grundlage für die Übernahme kulturwissenschaftlicher Theoreme in der Politikwissenschaft zu bilden, denn in der Spannweite ihrer Erklärungsansprüche verspricht sie sich als Rahmentheorie. Das ideosynkratische Temperament Girards sollte eine gründliche Untersuchung seiner Kulturtheorie nicht verhindern, denn möglicherweise liegt in ihr eine unerhörte Chance für die Politikwissenschaft.

Reginald Grünenberg

Literatur:

Arendt, H., 1993: Macht und Gewalt, München, 8. Aufl.

Auerbach, E., 1994: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, 9. Aufl., Tübingen: Dalp.

Balandier, G. 1976: Politische Anthropologie, München: dtv.

Bourdieu, P., 1988: Die politische Ontologie Martin Heideggers, F. a. M.: Suhrkamp.

Canetti, E., 1960: Masse und Macht, Hamburg. *Canetti*,

E., 1980: Die Fackel im Ohr, München.

Deguy, M. iDupuy, J.-P. (Hrg.), 1982: Rene Girard et le probleme du mal, Paris: Grasset.

Derrida, I., 1991: Gesetzeskraft. Der 'mystische Grund der Autorität', F. a. M.: Suhrkamp.

Detienne, M. I Vernant, J.-P. (Hrg.), 1979: La cuisine du sacrifice en pays grec, Paris: Gallimard.

Dörner, A., 1995: Politischer Mythos und symbolische Politik. Sinnstiftung durch symbolische Formen am Beispiel des Hermannsmythos, Opladen: Westdeutscher Verlag.

Dumouchel, P. (Hrsg.) 1988: Violence and Truth. On the Work of Rene Girard, Stanford/Ca.: Stanford University Press.

Dumouchel, P. IDupuy, J.-P., 1979: L'enfer des choses. Rene Girard et la logique de l'economie, Paris: Seuil.

Dupuy, J.P., 1986: John Rawls et la question du sacrifice, in: To Honour Rene Girard. Stanford French Review 10.1-3: 135-152.

Dupuy, J.P., 1992: Le Sacrifice et l'envie: le liberalisme aux prises avec la jusice sociale, Paris: Callman-Levy / Fondation Saint-Simon.

Dupuy, J.-P., 1982: Mimesis et morphogenese, in: *Deguy, M. lders.* (Hrg.): Rene Girard et le probleme du mal, 225-278, Paris: Grasset.

Eibl-Eibesfeld, I., 1976: Der vorprogrammierte Mensch. Das Ererbte als bestimmender Faktor im menschlichen Verhalten, München.

Eibl-Eibesfeld, I., 1984: Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung, München.

Girard, R. 1961: Mensonge romantique et verite romanesque, Paris: Grasset.

Girard, R. 1963: Dostoievski. Du double a l'unite, Paris: Plon.

Girard, R. 1976a: Critique dans un souterrain, Lausanne: L'Age d'Homme.

Girard, R., 1976b: Superman in the Underground. Strategies of Madness -Nietzsche, Wagner and Dostojevsky, in Modern Language Notes 91: 1161-1185.

- Girard, R.* 1978b: "To double business bound". Essays on Literature, Mimesis and Anthropology, Baltimore: John Hopkins University.
- Girard, R.* 1980: Das Ende der Gewalt, Freiburg i. B.: Herder [Des choses cachees depuis la fondation du monde, Paris 1978: Grasset]
- Girard, R.*, 1983: "La Contingence dans les affaires humaines" Debat Castoriadis-Girard, in: Dumouchel, P. /Dupuy, J.-P.: L'autoorganisation. De la physique au politique: 279-301, 331-352, 365-371.
- Girard, R.* 1987: Des pestes medievals auf SIDA: le danger des extrapolations abusives, in: Proceedings of a Symposium on AIDS, 20.-21. Juni 1987, Annecy/Frankreich (Fondation Marcel Merieux): 138-146.
- Girard, R.*, 1988: The Founding Murder in the Philosophy of Nietzsche, in: Dumouchel: 227-246.
- Girard, R.*, 1989: Theory and Its Terrors, in: Kavanagh, Th (Hrg.) The Limits of Theory, 225-254, Stanford: Stanford University Press.
- Girard, R.*, 1990a: Shakespeare: Les feux de l'envie, Paris: Grasset. *Girard, R.*, 1990b: Religion et democratie, in: Nouvel Observateur, März.
- Girard, R.*, 1990c: Hiob. Ein Weg aus der Gewalt, Zürich: Benziger [La route antique des hommes pervers, Paris 1985: Grasset].
- Girard, R.* 1992a: Das Heilige und die Gewalt, F. a. M.: Fischer [La Violence et le sacre, Paris 1972: Grasset]
- Girard, R.* 1992b: Ausstoßung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks, F. a. M.: Fischer [Le bouc emissaire, Paris 1982: Grasset].
- Girardet, R.*, 1986: Mythes et mythologies politiques, Paris: Seuil.
- Göhler, G. u. a.* (Hrg.), 1990: Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch. Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Goldhagen, D.* 1996: Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust, Berlin: Siedler.
- Golsan, R. J.*, 1993: Rene Girard and Myth. An Introduction, New York/London: Garland.
- Grünenberg, R.* 1995: Sucht nach Sündenböcken. Über Ritualgemeinschaften in der liberalen Gesellschaft, in: tageszeitung, 17. Januar.
- Grunberg, I.*, 1990: Exploring the "Myth" of Hegemonie Stability, in: International Organisation 44/4: 431-471
- Hammerton-Kelly, R.* (Hrsg.), 1987: Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation, Stanford/Ca.: Stanford University Press.
- Haverkamp, A.* (Hrg.), 1994: Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin, F. a. M.: Suhrkamp.
- Heinsohn, G.*, 1988: Was ist Antisemitismus? Der Ursprung von Monotheismus und Judentum. Warum Antizionismus?, F. a. M., Eichborn.

- Heinsohn, G.*, 1995: Warum Auschwitz? Hitlers Plan und die Ratlosigkeit der Nachwelt, Reinbek b. H.: Rowohlt.
- Henrichs, A.*, 1984: Loss of Seif, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard, in: Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 88, Cambridge/Mass.: 205-240.
- Huizinga, J.*, 1991: Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, Reinbek b. H.: Rowohlt.
- Jakob, M.*, 1994: Aussichten des Denkens. Interview mit Girard: 155-178, München: Fink.
- Kersting, W.*, 1994: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt: WBG.
- Klindienst Joplin, P.*, 1990: Ritual Work on Human Flesh. Livy's Lucretia and the Rape of the Body Politic, in: Helios 17/1: 51-70.
- Kofman, S.*, 1980: The Narcissistic Woman: Freud and Girard, in: Diacritics 10/3: 36-45.
- Kosofsky Sedgwick, E.*, 1985: Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire, New York: Columbia University Press.
- Kristeva, J.*, 1994: Die neuen Leiden der Seele, Hamburg: Junius.
- Livingston, P.*, 1986: Girard an Literary Knowledge, in: To Honour Rene Girard, Stanford French Review 10. 1-3: 221-235.
- Lorenz, K.*, 1974: Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Agression, München.
- Luhmann, N.*, 1990: Die Weisung Gottes als Form der Freiheit, in: ders.: Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven, Opladen: 77-94.
- McKenna, A.*, 1992: Violence and Difference. Girard, Derrida and Deconstruction,
- Meier, C.*, 1983: Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, F. a. M.: Suhrkamp
- Meier, C.*, 1985: Politik und Anmut, Berlin: Siedler.
- Meier, C.*, 1988: Die politische Kunst der griechischen Tragödie, München: Beck.
- Moi, T.*, 1982: The Missing Mother: The Oedipal Rivalries of Rene' Girard, in: Diacritics 12/1:21-31.
- Münkler, H.*, 1990: Odysseus und Cassandra. Politik im Mythos, F. a. M.: Fischer.
- Münkler, H.*, 1992: Gewalt und Ordnung. Das Bild des Krieges im politischen Denken, F. a. M.: Fischer.
- Noll, R.*, 1994: The Jung Cult. Origins of a Charismatic Movement, Princeton: Princeton University Press.
- Nordhofen, E.*, 1995: Beleuchtung des Schwarzen Lochs, in: Die Zeit Nr. 10:66.
- Orsini, C.*, 1982: Introduction à la lecture de Rene Girard, in: *Deguy, M. IDupuy, J.-P.* (Hrsg.): 11-57.

Palaver, W., 1991: Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie Rene' Girards, Innsbruck: Tyrolia.

Reese-Schäfer, W., 1992: Luhmann zur Einführung, Hamburg: Junius.

Scheffler, Th., 1991: Ethnizität, symbolische Gewalt und internationaler Terrorismus im Vorderen Orient, in: ders. (Hrsg.) Ethnizität und Gewalt, Hamburg: 221-250.

Schenk, R., 1995: Zur Theorie des Opfers, Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Schwager, R., 1978: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München.

Schwager, R., 1986: Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Bedeutung der Erlösungslehre, Innsbruck: Kösel.

Scubla, L., 1988: The Christianity of Rene Girard and the Nature of Religion, in Dumouchel: 160-178.

Guggenheim Foundation (Hrg.), 1991: Terrorism an Political Violence 3.3, Sondernummer über Gewalt und das Heilige in der Modernen Welt, (London, Herbst), Akten des Symposions "Religion and Violence", New York, Oktober 1989 (Über Terrorismus und Gewalt im Lichte der Thesen Girards)

Strauß, B. 1993: Anschwellender Bocksgesang, Spiegel 8. Februar.

Vernant, J.-P. I Vidal-Naquet, P., 1986: Mythe et tragédie en Grece ancienne, Band II, Paris: Edition La Decouverte.

Vollmer, A., 1995: Heißer Frieden. Über Gewalt, Macht und das Geheimnis der Zivilisation, Köln: Kiepenheuer & Witsch.