

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 62 (2006)
Heft: 4

Artikel: "Von Gift und Gegengiften" : Monotheismuskritik und Monotheismus im Lichte der mimetischen Theorie von René Girard
Autor: Niewiadomski, Józef
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877909>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«Von Gift und Gegengiften»

Monotheismuskritik und Monotheismus im Lichte der mimetischen Theorie von René Girard

«Schlachthaus der Religionen!» Mit diesem Titel hat der «Spiegel» im Jahre 2002 nicht nur die ganze Region im Nahen Osten gebrandmarkt. Die prägnante Formel fokussierte aufs Neue die Aufmerksamkeit der sog. «aufgeklärten Öffentlichkeit» – jener Öffentlichkeit, die durch Marktgesetze und Mechanismen medialer Kommunikation konstituiert wird und die man in Anlehnung an die alte kirchliche Terminologie als «*oeconomica et electronica (quasi) catholica*» bezeichnen könnte – auf die Religion als das «Grundübel» des gesellschaftlichen Lebens. Sie legte den bekannten Verdacht nahe, dass hinter jeder religiösen Schwelle die Bereitschaft zu Gewalt lauer, und deswegen sei die Depotenzierung oder gar Abschaffung von Religionen ein friedensstiftender Akt.

1. «Das Gift der Religion» – kulturpolitischer Zugang zum Thema

Das Paradigma «Religion erzeugt Gewalt» scheint heute auch durch wissenschaftliche Forschung gut begründet zu sein, der «kritische» Blick der Medien erhärtet die wissenschaftlichen Hypothesen, verleiht ihnen die Aura einer unfehlbaren Wahrheit – zumindest für den sprichwörtlichen Mann auf der Strasse. Der rachsüchtige Gott der Juden, Kriminalgeschichten des Christentums, heilige Kriege der Moslems fungieren heutzutage als Versatzstücke ein und derselben Einstellung; aktuelle Berichte über Sekten, Satanismus und rechtsgerichtete neuheidnische Gewaltritiale fügen sich problemlos in die vorgegebenen Parameter ein.

Der öffentlichkeitsrelevante kulturelle Diskurs über Religionen entdifferenziert diese, und er verwandelt sie alle zuerst in ein und denselben «gewalt-samen göttlichen Eintopf», um anschliessend in diesem «Eintopf» doch Differenzen einzuführen: etwa durch die These vom gewaltgenerierenden Monotheismus oder von der «gewaltverhafteten monotheistischen Semantik».¹ Die

¹ Mit seiner radikalen These von der «mosaischen Unterscheidung» und den in den nachfolgenden Jahren erfolgenden Abschwächungen (die Redeweise vom «semantischen Dynamit», das in den Texten steckt) hat Jan Assmann auch den medialen Diskurs im deutschen Sprachraum nachhaltig geprägt. Vgl. J. Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung*, München 2003, und ders., *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, in: P. Walter (Hg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieinige Gott* (QD 216), Freiburg i.Br. 2005, 18-39.

dem kulinarischen Bereich entlehnte Metaphorik ist durch den bekannten Vergleich des Philosophen Odo Marquard inspiriert, der bereits vor 20 Jahren dem Monotheismus Unverdaulichkeit, dem Polytheismus aber Bekömmlichkeit bescheinigte.² Die spontan einleuchtende Logik dieser Differenzierung eignet sich bestens, um den kulturellen Umgang mit dem «Unbehaglichen am Monotheismus» zu illustrieren. Vergleicht man die monotheistischen Impulse mit den scharfen Chilischoten, so wird man folgern können: Erst durch die kräftige Zugabe von solchen Zutaten – eine Zugabe, die natürlich im Dienste der Legitimation von Herrschaftsinteressen bewusst vorgenommen wurde – wird der göttliche Eintopf «dynamitschwanger». Der solch eindeutigen Urteilen entspringende Handlungsimperativ scheint klar zu sein: Nachdem wir nun alle zu «Religionskomponisten» geworden sind, können wir uns unsere Wunschreligion zusammenträumen und zusammenbasteln und aus dem religiösen Eintopf die dynamitschwangeren monotheistischen Chilischoten aussondern. Ist diese Logik plausibel?

Solange Gott, Wellnesskultur und Vitaminpräparate im kulturellen Bewusstsein problemlos nebeneinander gereiht werden – wie dies in unserer Gegenwart, in der ja selbst akademische Diskurse im Supermarkt der Sinnangebote in den Regalen der nicht notwendigen Lebenshilfen hinter den Sportartikeln gelagert werden, auch getan wird –, solange die Frage nach Religion aus dem Bereich der Fundamentalanthropologie ausgeklammert wird, scheint die Rechnung aufzugehen. Und meine Eintopfmetapher ist auch durch die Supermarktmentalität geprägt: Man muss ja nicht Eintöpfe essen, um leben zu können! Und solange uns die Fragen der gesellschaftlichen Ordnung nicht allzu sehr zusetzen, können wir Religion im Kontext sekundärer gesellschaftlicher Phänomene verorten und zum Privathobby degradieren. Droht die gesellschaftliche Ordnung zusammenzubrechen, verändert sich das intellektuelle Klima. Die gesellschaftliche Jagd nach Sündenböcken nimmt ihren Lauf, und auch die Religionen werden in diese Art gesellschaftlicher Diskurse miteinbezogen. Es werden dann zwar noch keine explizit theologischen Opferdiskurse geführt, dafür wird jedoch bei der Gestaltung des gesellschaftspolitischen Lebens umso mehr geopfert – und dies jenseits aller theologischen Rationalitätsmuster.

Im kulturpolitischen Kontext der Gegenwart gibt es nur einen einzigen Zusammenhang, in dem wir selber diese Logik durchbrechen und uns radikal weigern, die Religion zu degradieren, indem wir sie in der Kategorie der privaten Hobbys ansiedeln: Es ist dies die Konfrontation mit den «braunen Göttern». Jeder darf sich in unserer Gesellschaft seine Götter selbst wählen und seine Religion nach seinem Geschmack zusammenbasteln, rechtsradikal

² O. Marquard, Lob des Polytheismus, in: J. Höhn (Hg.), Krise der Immanenz: Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt 1996, 154-173.

dürfen sie allerdings nicht sein. Warum eigentlich nicht? Weil auch sie der totalitären Versuchung des Monotheismus entspringen? Warum ist aber dann der jüdische Monotheismus der eigentliche Dorn im Auge jeglicher rechtsradikalen Weltanschauung?³

2. *Das Phänomen René Girard*

Der folgende Beitrag geht an das Thema aus der Perspektive der mimetischen Theorie von René Girard heran. Damit ist sein inhaltlicher Fokus eindeutig bestimmt, auch dessen Funktion im gegenwärtigen Diskurs. Der Beitrag spricht direkt von den Zusammenhängen von Religion und Gewalt, fügt sich aber nicht in die medial vermittelten Denkmuster ein. Deswegen verstört er! Genauso wie René Girard. Dieser Denker passt nicht in die vertrauten akademischen Schemata. Der promovierte Historiker war Literaturwissenschaftler an amerikanischen Top-Universitäten, zuletzt in Stanford.⁴ Er legt aber als solcher ein Theoriekonzept zu den Fragen der Anthropologie, Ethnologie, Religionswissenschaft, Sozialwissenschaft und zuletzt auch zu den Fragen der Theologie vor. Ein Genie oder ein Scharlatan? Girard verstört vor allem die Theologen, weil er die Tradition kritischer Apologie revitalisiert und unverblümt über die Unterscheidung zwischen wahr und falsch spricht und die Wahrheit im jüdisch-christlichen Kontext ansiedelt.⁵ Ist er etwa ein Fundamentalist?

Er fasziniert aber die Querdenker. Ulrich Gumbrecht rühmte «das Aufhellungspotenzial seiner Ideen»; diese sind nicht nur «Pausenfüller auf der derzeit leeren intellektuellen Bühne».⁶ Peter Sloterdijk qualifizierte seine mime-

³ Vgl. J. Niewiadomski, Die neuen Heiden, in: H. Reinalter (Hg.), Das Weltbild des Rechtsextremismus. Strukturen der Entsolidarisierung, Innsbruck 1998, 170-186.

⁴ Zur Einführung in das Leben und Werk Girards vgl. W. Palaver, René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturpolitischer und gesellschaftspolitischer Fragen, Münster 2003.

⁵ Die Rezeption der Theorie Girards in der Theologie reicht von der radikalen Verwerfung bis hin zur Etablierung dieser Theorie als einer der Kernhypothesen für theologische Forschung; das umfassendste theologische Forschungsprojekt zur Evaluierung der mimetischen Theorie ist in Innsbruck angesiedelt und trägt den Titel: «Religion-Gewalt-Kommunikation-Weltordnung». Die Geschichte des Projektes, die Teilprojekte und auch die wichtigsten Publikationen können dem Innsbrucker Theologischen Leseraum (ITL) im WEB entnommen werden: <http://theol.uibk.ac.at/rgkw/leseraum/index.html>.

⁶ H.U. Gumbrecht, Eifersucht, Neid, Mord und der gesellschaftliche Zusammenhalt. René Girard – ein Denker der gespannten Extreme, in: NZZ 41 vom 18. Februar 2006, 71.

tische Theorie gar als wissenschaftliche Fassung der Erbsündentheologie.⁷ Er verstört und fasziniert; deswegen lesen ihn viele Theoretiker – manche auch nur heimlich –, weil er einen alternativen Denkraum zum kulturpolitischen Mainstream der Gegenwart vorlegt, damit auch zum Nachdenken anregt und auf die blinden Flecken unserer Diskussionen aufmerksam macht. Seine Theorie kann nicht durch empirische Verweise falsifiziert oder verifiziert werden, sie stellt vielmehr so etwas wie eine Metatheorie dar. Diese bewährt sich im Theoriediskurs, wenn sie erlaubt, die Widersprüche zu klären, an denen andere Theorien scheitern, oder wenn sie Erklärungen anbietet, die die zu klärenden Widersprüche und Phänomene einfacher erklären als andere Theorien. Sie ersetzt also andere Theorien nicht restlos.

3. *Das Drama des Begehrens*

In der bewussten Absetzung von den – durch mich karikierten – pseudoaufklärerischen Zugängen zur Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt wird die «religiöse Gewalt» in der mimetischen Theorie anders eingeschätzt. Sie stellt nicht das «Gift» des zwischenmenschlichen Lebens dar, sondern bereits ein Mittel zur Bändigung der «Gifte», ein «Gegengift» sozusagen. Wo ist aber dann das eigentliche «Übel» zu suchen? Die Theorie nimmt die Erkenntnis ernst, dass der Mensch das konfliktträchtigste Wesen der Schöpfung ist, bestreitet aber die Existenz eines Aggressionstriebes. Zwar spielen auch beim Menschen Instinkte eine Rolle, sind aber im Kontext der eigentlich menschlichen Gewalttätigkeit als sekundär anzusehen. Die eigentliche Triebfeder des menschlichen Verhaltens wird von Girard in der mimetischen Struktur des Begehrens geortet.⁸ Der Mensch ist – noch bevor er zum rationalen Wesen wird – ein begehrendes Wesen. Er begehrt – doch was? Viele Katholiken, die unter der repressiven Moral ihrer Kirche leiden, und auch die Freudianer werden das Begehren mit Sexualität identifizieren, andere werden schlicht auf Objekte des Begehrens hinweisen. Welche Art von Objekten kann dies sein? Objekte ökonomischer oder sexueller Art? Marx und Freud erkannten die Eigenart des Begehrens nur zum Teil. Der Mensch begehrt nämlich zuerst das, was andere begehren; er begehrt, weil andere begehren. Er ahmt also das Begehren anderer nach: Er will dasselbe haben, dasselbe sein, an die Stelle von anderen treten. Kurz und bündig: Das menschliche Begehren bleibt – im Unterschied zum tierischen – mimetisch strukturiert. Und es ist

⁷ P. Sloterdijk, *Erwachen im Reich der Eifersucht. Notiz zu René Girards anthropologischer Sendung*, in: R. Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München 2002, 250.

⁸ Zu den anthropologischen Grundannahmen der Theorie vgl. R. Girard, *Figuren des Begehrens*, Münster 1999.

auch unbegrenzt. Nur der Mensch zeichnet sich durch die *profundior et universalior appetitio* (vgl. Gaudium et spes 9) aus. Weil der begehrende Mensch zuerst das Begehren des anderen nachahmt, dasselbe haben will, derselbe sein und an die Stelle des anderen treten will, führt die aneignende Mimesis zur Entdifferenzierung. Der Kollaps von Ordnungen stellt die extremste Folge der Entfesselung des mimetischen Begehrens dar; die alltägliche Konsequenz der aneignenden Mimesis ist in den Rivalitäten, dem Neid und der diffusen Aggressivität zu sehen. Die Aneignungsmimesis wird zur konfliktuellen Mimesis.

Da das grenzenlose Streben des Menschen – anders als bei Freud und Marx – in der mimetischen Theorie nicht objektfixiert ist, kann gerade diese Theorie erklären, warum es unmöglich zur Befriedigung des Begehrens, vor allem aber zur Auflösung der Konflikthaftigkeit unter den Menschen durch die «Befriedigung der Bedürfnisse» kommen kann.⁹ Gerade die mimetische Theorie kann auch die scheinbare Unlösbarkeit jener Konflikte erklären, die sich aus der Rivalität um den Opferstatus ergeben. Im Gespräch mit dem Palästinenser Jamil Hamad hat der Jude Henryk Broder schon 1983 gesagt: «Es gehört wohl mit zu dem Konflikt, dass beide Seiten, die Israelis und die Palästinenser, sich für die Opfer dieses Konflikts halten. Und beide Seiten bestehen darauf, dass sie die eigentlichen und einzigen Opfer sind. Und ich habe den Eindruck, dass beide Seiten die Opferrolle inzwischen geradezu genießen, dass sie entschlossen sind, Opfer bleiben zu wollen – um jeden Preis.»¹⁰ Betrachtet man das Problem im Kontext der Theorie des mimetischen Begehrens, so wird man folgern müssen, dass beide Seiten einander immer mehr gleichen.

Der Konnex von nachahmendem Begehren, diffuser Aggressivität und Gewalttätigkeit stellt in dieser Theorie eine quasi anthropologische Konstante dar. Die Kanalisierung der diffusen Gewalttätigkeit – die Neutralisierung des Gifts durch Gegengifte – bleibt ein niemals abgeschlossener Prozess. Dieser anthropologische Hintergrund macht nun verständlich, warum trotz aller Bemühungen um die Aufhebung der diskriminierenden Unterschiede zwischen Menschen und Kulturen das Gewaltpotenzial in unserer Welt nicht geringer wird, sondern dass Rivalität, diffuse Aggressivität und mimetische Konflikthaftigkeit zunehmen. Das gängige Denken erklärt das Phänomen der Gewalt-

⁹ Das hat inzwischen die «Post-Beate-Uhse-Generation» im Bereich der Sexualität erfahren; und wir alle sind im Kontext der Globalisierungsdebatte gerade dabei zu lernen, dass auch der *homo oeconomicus* letztendlich weder ein rational kalkulierendes Wesen ist, noch ein Wesen bleibt, das bloss Hunger hat. Er ist zuerst und zutiefst ein nachahmendes Wesen: ein Wesen, das sich – wie etwa an der Börse – auch in ökonomischen Zusammenhängen «herdenmässig» verhält.

¹⁰ Zit. nach: R. Schwager, J. Niewiadomski (Hg.), Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! (Beiträge zur mimetischen Theorie 15), Münster 2003, 238.

tätigkeit, indem es die Ungleichheit als Ursache dafür verantwortlich macht. Aus der Perspektive der mimetischen Theorie muss gesagt werden: Die Ungleichheit kann zur Quelle von Konflikten werden, die Gleichheit wird es auf jeden Fall. «Global village» steht demnach nicht nur für die Vision eines harmonischen Kommunikationsszenarios und auch nicht nur für die Realität der erschreckenden Unterschiede zwischen Arm und Reich, sondern vor allem für einen fundamentalen mimetischen Konflikt auf planetarischer Ebene. Die weltweite Entfesselung des mimetischen Begehrens, die Freisetzung von Neid und Rivalität auf allen Ebenen stellt demnach das eigentliche Gift unserer Zeit und die radikalste Bedrohung für das 21. Jahrhundert dar.

Gibt es Auswege aus den Sackgassen des mimetischen Begehrens? Welche Art von «Gegengiften» hat die menschliche Kultur entwickelt, um das Gift der allgegenwärtigen Rivalität und diffusen Gewalttätigkeit zu kanalisieren und zu neutralisieren? Das mimetische Begehren entdifferenziert die Menschen, es kann sie aber auch zusammenbringen – und dies auf klare und eindeutige Art und Weise. Die Entdifferenzierung kann in Differenzierung umschlagen. Aus dem Prozess, in dem jeder gegen jeden zu agieren scheint, kann eine Dynamik entstehen, in der sich alle gegen einen wenden. Das ist die Dynamik des Zusammenschlusses auf Kosten des Dritten: der Sündenbockmechanismus. Was haben aber diese anthropologischen und sozialpsychologischen Grundannahmen mit der Religiosität des Menschen zu tun?¹¹

4. Die sakralisierte Gewalt

In seinem 1972 erschienenen Werk: «La violence et le sacré» entwarf Girard die Theorie über den Wert der rituellen Opfer in den archaischen Gesellschaften. Sie haben die Funktion jenes Gegengifts gehabt, das durch ein Minimum an rituell kontrollierbarer Gewalt die allgegenwärtige Rivalität und diffuse Gewalt zu kanalisieren vermochte. In einer Welt, die das Gewaltmonopol noch nicht kannte, wurden die rituellen Opfer zum Pharmakon gegen das Gift der alltäglichen Gewalt. Und warum opferten die Menschen weltweit – und dies jahrtausendlang – auf eine relativ konstante Art und Weise? Die Antwort von Girard ist verblüffend klar: weil sie sich auch in diesem Kontext mimetisch verhielten und bloss nachahmten. Angesichts von Bedrohung ahmten sie die glückliche Lösung eines Krisenszenarios nach, eines Szenarios, das sie überlebt hatten. Doch war dies keineswegs das Szenario einer Naturkatastrophe. Den «Luxus» der Beobachtung von Naturereignissen und der präventiven Reaktion auf Bedrohungsszenarien in diesem Bereich konnten

¹¹ Die radikalste Antwort auf diese Frage lautet: Die Entfesselung des mimetischen Begehrens und die Jagd auf Sündenböcke haben in der modernen Alltagskultur den Hunger nach Transzendenz erstickt.

sich nur jene Primaten leisten, die das fundamentale Problem der diffusen – durch Instinkte nicht mehr gesteuerten – Aggressivität gelöst hatten.¹² Was hat das zu bedeuten?

In einer Welt, in der bei den Primaten das instinktgebundene Verhalten immer mehr dem mimetisch strukturierten Begehren Platz machte, in der aber die gesellschaftlichen Institutionen noch nicht existierten, mussten die diffuse Rivalität und die Gewalttätigkeit aller gegen alle immer wieder neu in die Gewalt aller gegen ein zufälliges Opfer – gegen den Sündenbock¹³ – umschlagen. Schlug sie nicht um, so zerstörte sich die Gruppe durch das entfesselte mimetische Begehren. Schlug sie um, so befriedete sich die Gruppe: Sie überlebte. Aber sie überlebte auf Kosten des im blinden Zorn ausgestossenen und getöteten Opfers. Dieser Umschlag markiert die Wende vom Chaos zur Ordnung, von der Entdifferenzierung zur ersten Differenz. Die Wahrnehmung des Unterschiedes zwischen der Gruppe und dem Opfer: «wir hier, das Opfer dort» generiert die Kategorien des Raumes. Die Rückbesinnung auf die «vorher» erlebte Krise und den nun greifbaren Frieden generiert die Kategorien der Zeit. Das Opfer selbst, das zur Projektionsfläche sondergleichen wurde, bleibt in der Wahrnehmung der Gruppe durch gewaltsame Projektionen zugedeckt. Es sei an allem schuld: sowohl an der Krise als auch an deren Lösung. Als auszuschliessendes Opfer stellt es den Inbegriff des *mysterium tremendum* dar, als ausgeschlossenes mutiert es zum *mysterium fascinans*¹⁴; der Feind wird zum Segen. «Die Völker erfinden nicht ihre Götter, sondern sie divinisieren ihre Opfer.»¹⁵ Das alte Sprichwort: «vox populi vox dei» zeigt sich mit einem neuen Inhalt. Die Entstehung des Religiösen ist identisch mit dem Gründungsvorgang einer archaischen Gesellschaft. Die Vergesellschaftung wird rituell stabilisiert. In der Nachahmung dessen, was sich spontan ereignet hat, wird das rituelle Opfer praktiziert. Das rituelle Opfer ist also be-

¹² G. Heinsohn, Die Erschaffung der Götter. Das Opfer als Ursprung der Religion, Reinbeck 1977, legt eine Menge von Material zur Bestätigung seiner These vor, eine kosmische Katastrophe sei die Ursache für die Entstehung der grossen Blutopferkulte am Beginn der Bronzezeit gewesen. Selbst wenn das Datenmaterial im Detail einen Glaubwürdigkeitsschein zu erwecken vermag, fehlt dieser Theorie eine überzeugende sozialpsychologische Erklärung. Weil sie die Konflikterfahrung des menschlichen Zusammenlebens radikal ausklammert, wird sie der Radikalität archaischer Krisenerfahrungen nicht gerecht.

¹³ Der griechische Begriff *phármakos* geht auch auf jenen Bürger der athenischen Gesellschaft zurück, der von der Gesellschaft unterhalten und mit Privilegien ausgestattet, der aber in der Krisensituation geopfert wurde. In seiner Verfilmung der «Medea» hat Pier Paolo Pasolini «das Ende» eines solchen Sündenbocks eindrucksvoll festgehalten.

¹⁴ Mit dieser Analyse des Gründungsvorgangs klärt Girard das Geheimnis des Sakralen, wie Rudolf Otto es beschrieben hat in: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917.

¹⁵ Girard, Ich sah den Satan vom Himmel fallen, 94.

reits die Folge der Etablierung einer sakralen Ordnung, nicht aber deren Anfang. Die Erinnerung an die Krise und deren Lösung generiert Mythen. Die Überlebenden erzählen über das Geschehene. Der Mythos gibt demnach die verfälschende Perspektive des lynchenden Mobs wieder.

Welchen inhaltlichen Mehrwert bringt die Theorie von Girard in die Diskussion über Monotheismus und Gewalt ein? Die Götter stellen allesamt sakralisierte – sprich: verschleierte – menschliche Opfer dar, sind demnach bloss das Ergebnis von gewaltsamen Projektionen. Dasselbe trifft auch auf die von der feministischen Debatte rehabilitierten Göttinnen zu. Diese stehen jedoch nicht für eine friedliche Zeit einer Muttergottheit, vielmehr sind sie als ein Hinweis darauf zu interpretieren, dass Frauen im Kontext von Krisen besonders oft den Viktimisierungsvorgängen zum Opfer fielen. Damals war die Situation keineswegs anders als heute. Aus dem Blickwinkel der Theorie von Girard wird deutlich, dass das Postulat der Gleichberechtigung der Frau einen Rechtsraum und damit auch eine stabilisierte Herrschaft voraussetzt. Steht ein solcher Rechtsraum zur Disposition, werden die Frauen im Kontext der Gewaltmechanismen wiederum in die «privilegierte» Rolle der Sündenböcke gedrängt.

Die in den mythischen Texten greifbare und von modernen Theoretikern wie Jan Assmann so gelobte Friedfertigkeit ist demnach das Ergebnis von Projektionen. Die Opfer der kollektiven Gewalt werden ja in den Mythen als allein schuld, die Meute der Lyncher als unschuldig dargestellt. Die Gewalt wird sakralisiert, damit auch unsichtbar gemacht. Im Grunde ist sie als Prädikat der Gottheit keine Gewalt mehr. Nun verdrängt die Ausbildung des zentralen Justizsystems – seinerseits auch ein religiöses Phänomen, das alle Züge des Pharmakons und damit auch des Sündenbockmechanismus in sich enthält – die Opferrituale auf den zweiten Platz und macht sie scheinbar überflüssig. Sie verlieren auch nach und nach ihre gewaltkanalisierende und damit auch gesellschaftskonstituierende Kraft. Das neue Gegengift, der Weg der Justiz, durch ein Minimum an (immer noch sakralisierter) Gewalt die Gewalt unschädlich zu machen, ist ja auch bei weitem erfolgreicher.

Bis heute hat sich an der Frontstellung nichts verändert. Obwohl sich die Gewaltmonopolisierung zur modernen Gewaltenteilung ausdifferenziert (und damit stückweise säkularisiert) hat und obwohl der Markt seinerseits zum Gewaltmonopol sui generis (mit neuen sakralen Zügen) wurde¹⁶, ist die Logik des Pharmakons immer noch dieselbe. Die Verdrängung der Religionen auf den zweiten Platz im gesellschaftlichen Geschehen hat zwar unsere Sensibilität für diese Parallelen geschwächt; und die oberflächliche Empörung unserer liberalen Öffentlichkeit über die gewaltsamen Gottesbilder zeigt, dass

¹⁶ Eine der spannendsten Fragen in diesem Kontext betrifft die Opfer, die der Markt fordert, sakralisiert und damit auch als Opfer unsichtbar macht. Vgl. E. Kitzmüller, *Gewalteskalation oder neues Teilen*, Thaur 1996.

sie das fundamentale Problem der diffusen Gewalttätigkeit unter den Menschen verdrängt. Eine solche Verdrängung war auch problemlos möglich, weil der gewalteindämmenden Logik des Pharmakons durch unsere Institutionen Genüge getan wurde.

Die fundamentale Ausweitung mimetischer Konflikte auf planetarischer Ebene und die Zunahme der Streitigkeiten über die Frage nach dem legitimen Gewaltmonopol, schlussendlich der Versuch, mittels gewaltsamer Gottesbilder das Geschehen direkt zu beeinflussen (Terrorismus im Namen Gottes), bringen eine radikale Verunsicherung mit sich. Der enorme Verbrauch an Sündenböcken in unserer Gesellschaft, die fortschreitende Viktimisierung aufgrund einer Justizkultur, die den Opferungsprozess nicht mehr stoppt, sondern selber noch fördert¹⁷, schliesslich die Tatsache, dass die den gesellschaftlichen Frieden stabilisierenden Opfer ihre Opferrolle aufkündigen, radikalieren das Problem. Deswegen wird zunehmend – neben den Fragen einer auch in Zukunft funktionierenden Gewalteindämmung – die radikalere Frage der Gewaltüberwindung zu einer Überlebensfrage der Menschheit. Auf diesem Hintergrund bekommen der biblische Monotheismus und die im Kontext dieser Gottesvorstellung geoffenbarte Wahrheit von der Überwindung der Gewalt durch Gewaltfreiheit eine neue Bedeutung. Weil aber die biblische Offenbarung die Logik der Gegengifte offenlegt, wird sie zuerst zur Zielscheibe bitterböser Kulturkritik, medialer Anschuldigung und auch der in diesem kulturellen Klima beheimateten wissenschaftlichen Monotheismuskritik.

5. Der «giftfreie» Gott der biblischen Offenbarung

Das Verhältnis der Offenbarungsimpulse zur geschlossenen mythischen Welt hat Girard mit der Inversion des Pelzmantels verglichen.¹⁸ Die glatte Oberfläche des Pelzmantels wird durch die Offenbarungsimpulse «umgedreht». Die Spuren eines gehäuteten Tieres – der Preis für die Schönheit und Geborgenheit – werden sichtbar. Warum kommt es zu dieser Umdrehung? Kann sie nicht aus den Mechanismen des mimetischen Begehrens selbst erklärt werden? Die mythische Welt bleibt in ihrer Struktur der klaren Differenzierung auf Kosten des Opfers in sich geschlossen. Für diese Art von Rationalität ist es von entscheidender Bedeutung, dass auch das Opfer sich der Anschuldigung anschliesst. Die entscheidende kulturproduzierende Kraft des Mythos besteht gerade darin, eine solche Einmütigkeit herzustellen. «Ich bin ein Inzes-

¹⁷ Vgl. P. Bruckner, *Ich leide, also bin ich*, Weinheim 1996, und seine Grundthese, dass der moderne Mensch durch die Justizpraxis dazu gezwungen wird, sich selbst als Opfer zu inszenieren, um Recht oder Vorteile zu bekommen.

¹⁸ Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen*, 151.

tuöser und Vaternörder», bekennt das Paradeopfer Ödipus freimütig und fügt sich in das Anschuldigungsszenario ein. Doch der Mythos lügt.¹⁹ Die Anschuldigung stellt bloss eine nachträgliche Rechtfertigung der Verfolgung eines Individuums durch die Meute dar.²⁰ «Gestehe ..., dass auch du ein Ungeheuer bist», drängt die turba den in der Logik des Aufstiegs und des Falls gefangenen Ijob.²¹ Doch im Unterschied zu Ödipus gesteht Ijob nicht. Mehr noch: Er ruft nach einem Anwalt, der nicht identisch mit den anschuldigenden Stimmen seiner «Freunde» sein soll. Indem Gott dem leidenden und verfolgten Ijob letztendlich Recht gibt, dekonstruiert er auf eine radikale Art und Weise den mythischen Diskurs der Anschuldigung und der Hand in Hand mit ihr gehenden Selbstbeschuldigung des Opfers. Die mythomanischen Freunde müssen kapitulieren.

Der deutliche Einbruch der Transzendenz in die geschlossene Welt der mythischen Immanenz mit ihren sakralisierten Gottheiten wird von Girard also dort geortet, wo ein mit dem Opfer nicht identischer Gott die Partei des Opfers ergreift. Der Topos des sich gegen die Verfolgung wehrenden Opfers wird damit zum privilegierten Ort der Offenbarung. Deswegen bewertet Girard die Psalmen als die ersten Texte der Menschheitsgeschichte, die den in der Mythologie zum Schweigen gebrachten Opfern das Wort geben. Diese Opfer schweigen nicht. Sie verfluchen ihre Verfolger, sie machen damit auch die kollektive Gewalt sichtbar. Dadurch wird die Gewalt aber erst recht zum Problem.

Die für die Religionsgeschichte beispiellose Kumulierung der Gewaltsemantik in der hebräischen Bibel muss damit als erste Folge der Durchbrechung mythischer Einmütigkeit gesehen werden. Die Sakralisierung, das Unsichtbarmachen der Gewalt funktionieren nicht mehr. Auf Schritt und Tritt wird die Gewalt sichtbar.²² Sie wird auch zum entscheidenden Problem der religiösen Erfahrung. Dies schon deswegen, weil die Verbindung Gottes zum einsamen, isolierten Opfer nicht verhindern kann, dass das Opfer nun seinerseits der mimetischen Versuchung der Spiegelbildlichkeit verfällt. Anstatt

¹⁹ Vgl. dazu: J. Niewiadomski, Die Lust am Scheitern. Vom gnadenlosen Umgang mit dem menschlichen Versagen, *ThPQ* 153 (2005) 358-366 (361f.).

²⁰ Nimmt man diese erkenntnistheoretische Perspektive ernst, so wird die kulturelle Leistung Sigmund Freuds in ihrer Zweideutigkeit sichtbar. Der «Ödipuskomplex» baut nicht auf der Wahrheit, sondern auf einer Anschuldigung auf. Der Siegeszug der auf diesem Komplex aufbauenden Psychoanalyse kann auch als Ergebnis einer Anschuldigungskultur gedeutet werden.

²¹ Zu dieser Deutung des Ijobbuches vgl. R. Girard, *Hiob: ein Weg aus der Gewalt*, Zürich 1990; J. Niewiadomski, *Herbergssuche*, Münster 1999, 31-46.

²² Die Klarheit dieser Logik wird durch einen simplen Vergleich sichtbar. Wenn man einer sich bestens verstehenden Gruppe ihren Sündenbock wegnimmt, werden Rivalitäten, Konflikte und diffuse Gewalt sichtbar. Solange der Sündenbock seine Rolle wahrnimmt, wird sich die Gruppe niemals die Präsenz des Sündenbocks eingestehen.

sein Begehren allein auf die rettende Zuwendung Gottes und den Glauben daran, dass allein Gott retten und urteilen kann, zu richten, verfallen auch diese Opfer der mimetischen Rivalität mit den Tätern. Sie werden selbst zu Gewalttätern – wenn auch nur im Bereich ihrer Psyche –, genauso wie ihnen Gott selber zur Projektionsfläche ihrer Racheträume wird. Deswegen ist die Offenbarungsgeschichte ein dramatischer Vorgang, in dem das Gift der Gewalt zuerst sichtbar gemacht wird und dann dem Menschen nach und nach auch entzogen wird: «Mein und nicht euer ist der Krieg!» (II Chr 20,15) Gott selbst wird hier zum Gewalttäter par excellence. Er selber scheint zwar die Menschheit in jene Lager zu spalten, die gemäss der Kritik von Jan Assmann für den Monotheismus konstitutiv sind. In demselben dramatischen Prozess wird aber Gewalt nicht nur den Menschen entzogen. Vielmehr wird die Gewalt als Prädikat Gottes falsifiziert. Die Erkenntnis der Henker im Kontext der Verfolgung des Gottesknechtes, dass nicht Gott, sondern sie selber den Knecht in den Tod getrieben haben, stellt den «Höhepunkt» der Falsifizierungsgeschichte im Kontext der hebräischen Bibel dar (vgl. Jes 53,4f.).

Welche kulturevolutionäre Leistung erbringt nun die hebräische Bibel? Die Leistung wird auf dem Hintergrund der Thesen von Girard sichtbar: Die vielfältige Götterwelt stellt das Ergebnis gesellschaftlicher Täuschung im Kontext der Viktimisierungsvorgänge dar. Es ist eine Täuschung, die den relativen Frieden der Gesellschaft sichert. «Die Bibel verweigert jede Dämonisierung-Divinisierung der Opfer der blutrünstigen Massen.»²³ Damit macht sie das Opfer sichtbar und kehrt das Verhältnis von Schuld und Unschuld zwischen den Henkern und dem Opfer der kollektiven Verfolgung um. In diesem Sinne kann sie auch als kulpabilisierend bewertet werden. Doch handelt es sich dabei um eine Kulpabilisierung im Dienste der Wahrheit. Das alte Dictum von der «heidnischen Unschuld» bekommt auf diesem Hintergrund einen neuen Inhalt. Der Vorgang der Inversion der mythischen Pelzmäntel ist auch alles andere als einlinig. Er vollzieht sich auf der Ebene der religiösen Erfahrung und auf der Ebene der Textproduktion. Die mythischen Themen, Texte und Traditionen werden in die Schriften der hebräischen Bibel übernommen und transformiert.²⁴

Noch eine systematische Frage bleibt angesichts der «Entgiftung» des Gottesbildes offen: Wie lautet die Antwort Gottes auf das Drama des mimeti-

²³ Girard, Ich sah den Satan vom Himmel fallen, 149.

²⁴ Deswegen kann man Analogien und Unterschiede zwischen klassischen mythischen Themen und biblischen Geschichten feststellen; vgl. die Differenzen zwischen den nicht vergöttlichten, klar in der biblischen Schrift als Täter und Opfer eingeführten Brüdern Kain und Abel und den vergöttlichten Brüdern Romulus und Remus, oder aber jene zwischen Josef in Ägypten und Ödipus. Zu der Transformation mythischer Texte im Kontext biblischer Offenbarung vgl. R. Girard, Die verkannte Stimme des Realen. Eine Theorie archaischer und moderner Mythen, München 2005.

schen Begehrens? Der wahre Gott benutzt zwar die Logik vom Gift und Gegengiften²⁵, will aber im Grunde weder Sündenböcke noch rituelle Opfer, sondern Recht und Gerechtigkeit. Deswegen ist die Tatsache der Ausbildung des zentralen Gewaltmonopols offenbarungsrelevant, genauso wie die Ausbildung der Hochreligionen. Vor allem aber sind all die Strategien zur Kultivierung des mimetischen Begehrens als Aspekte göttlicher Antwort zu begreifen. Das Begehren soll kultiviert und nicht entfesselt und dann auf Kosten der anderen befriedet werden. «Du sollst nicht begehren ...», lautet ein zentraler ethischer Imperativ, der geradezu als Zusammenfassung des ganzen Dekalogs gesehen werden kann.²⁶ Nicht nur die Botschaft der Propheten ist in diesem Kontext angesiedelt, auch die jesuanische Einladung zu einer radikalen Umkehr im Kontext des mitmenschlichen Verhaltens in seiner Bergpredigt entspringt der Bemühung um die Kultivierung des menschlichen Begehrens, stellt also einen Aspekt der Antwort Gottes auf das Drama dieses Begehrens dar. Mit den Antithesen der Bergpredigt sind ja nicht willkürliche Gebote gemeint. Weder der ethische Rigorismus der Schwärmer, der seinerseits für einen Gewaltterror in der Geschichte verantwortlich zeichnet, noch die Gesinnungsethik der liberalen Theologie, die das Gewaltpotenzial im menschlichen Verhalten banalisiert und angesichts eruptiver Ausbrüche bei der Verherrlichung der Gewalt endet, werden der Bergpredigt gerecht. Jesus führt dort die einzelnen moralisch zu verwerfenden Taten auf die Grundfrage nach der Dynamik des Begehrens zurück und löst damit das Problem der Gewalt an der Wurzel. Gerade aus dem Blickwinkel des mimetisch strukturierten Begehrens wird ersichtlich, warum der Unterschied zwischen einem, der gemordet hat, und einem, der «bloss» zürnt, von Jesus eingeebnet wird. Aus der Perspektive des entfesselten Begehrens wird der Unterschied oft auf die äusseren Umstände und die Stabilität gesellschaftlicher Normen zurückzuführen sein.

Was man bei der dramatischen Betrachtung des Offenbarungsgeschehens allerdings nicht übersehen darf, ist die Tatsache, dass die Propheten und auch Jesus in ihrer Bemühung um die Kultivierung des Begehrens eigentlich scheiterten. Mehr noch: Sie selbst fielen der verfolgenden Meute zum Opfer, sind damit auch in die Rolle des Sündenbocks hineingedrängt worden. Für die hier zur Diskussion stehende Monotheismusthese sind in diesem Kontext zwei Probleme von Bedeutung. Zuerst ist es die Frage nach der Reaktion der verfolgten Propheten auf die Erfahrung des Scheiterns und die Verfolgung und Ausgrenzung. Solange sie ihre Gegner verfluchen, bleiben sie dem mimetischen Zirkel verpflichtet. Ihr «monotheistischer» Gottesglaube ist ambiva-

²⁵ Zur Frage der «Anwendung» des Sündenbockmechanismus im Dienste der Offenbarung vgl. R. Girard, *Mimetische Theorie und Theologie*, in: J. Niewiadomski, W. Palaver (Hg.), *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke* (Beiträge zur mimetischen Theorie 1), Thaur 1995, 15-29.

²⁶ Vgl. dazu: Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen*, 21-34.

lent. Für unsere Betrachtungsperspektive ist allerdings die Tatsache von zentraler Bedeutung, dass wir im Zusammenhang mit der hebräischen Bibel erst im Kontext der Erfahrungen des Gottesknechtes und der theologischen Reflexion des Deuterocesaja eine klare Vorstellung vom Monotheismus haben. Sie hat aber völlig andere normative Konturen als jene Vorstellung, die von Jan Assmann rekonstruiert wird. Der politische Monotheismus, den Assmann ins Zentrum rückt, stellt nichts anderes als die Verlängerung partikularer Interessen ins Gottesbild dar. Dieser Monotheismus bleibt usurpatorisch, unterscheidet sich im Grunde von den Polytheismen nicht. Nicht die Macht der Tatsachen schafft jedoch beim Gottesknecht die Wahrheit. Wäre dies der Fall, so wäre die Wahrheit dieser Geschichte im Kontext des Grabs bei Ruchlosen und Verbrechern zu sehen (Jes 53,9). Der prophetische Text demaskiert den Machtbereich anderer Götter als menschlich oder auch als unmenschlich. So wie sie letzten Endes nur die von Menschen selbst geschnitzten Statuen aus Holz und Erz sind, so ist auch ihre Macht (die Macht der Gegner des Gottesknechtes) mit der Durchsetzungskraft von Menschen identisch – und diese ist begrenzt. Sie ist der Logik von Aufstieg und Fall und dem Szenario der Entfesselung des Begehrens, der damit gegebenen Rivalität und des Neides und der Jagd auf Sündenböcke verpflichtet. Der Gott des Gottesknechtes stellt aber keine Verkörperung hegemonialer Gelüste der Menschen dar und ist an der Sündenbockjagd nicht interessiert. Im Gegenteil: Seine Wahrheit wird mit der Rettung des Opfers verbunden und normativ an die Vorstellung der universalen Gerechtigkeit gekoppelt. Mehr noch: Sie stellt – und das ist auch der zweite Punkt – das fundamentale Problem der Verbindung des monotheistischen Glaubens mit der Haltung der Gewaltfreiheit zur Diskussion. Nur ein gewaltfreies Zeugnis von der Wahrheit vermag die universalen Konturen der Wahrheit eines monotheistischen Gottesglaubens glaubwürdig zur Sprache zu bringen.

6. Neues Testament – ein Rückfall?

Sieht man die kulturevolutionäre Leistung der hebräischen Bibel darin, dass sie sich der Dämonisierung und der Sakralisierung von Opfern kollektiver Gewalt verweigert und die verfolgende Menge der kollektiven Gewalt überführt, den Opfern also zu ihrem Recht verhilft und sie überhaupt erst als Menschen sichtbar werden lässt, so taucht die Frage auf, ob mit dem Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu nicht ein Rückfall in die mythische Perspektive und damit auch eine sakralisierende Verschleierung der Gewalt erfolgt. Von aussen betrachtet gleicht ja die Kreuzigung zuerst jedem Sündenbockphänomen. Nimmt man diese Erkenntnis ernst, wird man die Parallelen zwischen dem Tod Jesu und dem Tod jener Opfer, die in den Mythen zu Göttern

stilisiert wurden, genauer untersuchen müssen. Fokussiert man das Sterben Jesu auf die mythische Logik hin, so wird man folgern müssen, dass Jesus genauso stirbt wie alle Opfer, die durch Gewalttaten geopfert werden, sterben. Kajaphas brachte diese Logik auch auf den Punkt, als er das mythische Spiel der Gewalt rationalisierte und folgerte, dass es besser sei, wenn einer stirbt, als dass alle sterben.

Von innen her betrachtet «spielt» Jesus allerdings in einem anderen Spiel. Eine Minderheit von Jüngern und Jüngerinnen vermag dies auch zu erkennen. Der Gott, auf den sich Jesus beruft, ist nicht identisch mit den Göttern, die ihr Existenzrecht von der Logik «Gift und Gegengifte» ableiten und das Opfer als Vorbedingung des weiteren Lebens für die Überlebenden fordern. Es ist nicht der Gott, der die Logik des Kajaphas strukturiert. In diesem Punkt steht das Neue Testament ganz auf dem Boden der hebräischen Bibel. Das Opfer der Kollektivgewalt wird rehabilitiert, aber nicht divinisiert. Die Analogie und den Unterschied zwischen dem Kreuz und den heidnischen Opfern hat zuletzt Nietzsche auf die Kurzformel gebracht: «Dionysos gegen den <Gekreuzigten>: da habt ihr den Gegensatz. Es ist nicht die Differenz hinsichtlich des Martyriums, – nur hat dasselbe einen anderen Sinn. Das Leben selbst, seine ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr bedingt die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung. ... Im anderen Fall gilt das Leiden, der <Gekreuzigte als der Unschuldige> ... Der tragische Mensch bejaht noch das herbste Leiden: er ist stark, voll, vergöttlichend genug dazu. ... der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine Verheißung des Lebens: er wird ewig wiedergeboren und aus der Zerstörung heimkommen.»²⁷ Nietzsche erkennt den Gegensatz zwischen Mythos und Offenbarung klar und deutlich. In diesem Sinn könnte man sagen, dass es zwischen Girard und Nietzsche eine grosse Parallele gibt; doch der Unterschied darf nicht übersehen werden. Während Girard in der biblischen Erkenntnis den Inbegriff der Wahrheit sieht, wirft Nietzsche der Bibel vor, die Zerstörung der menschlichen Kultur bewirkt zu haben: «Der Einzelne wurde durch das Christenthum so wichtig genommen, so absolut gesetzt, daß man ihn nicht mehr opfern konnte: aber die Gattung besteht nur durch Menschenopfer.»²⁸ Als einer der wenigen hat also Nietzsche die in der Offenbarung sich vollziehende Inversion des Mythos genau erkannt und auch die damit verbundene Chance zur politischen Durchsetzung dessen, was im mythischen persekutorischen Unwissen bestens funktioniert hat. Doch die wissentliche Durchsetzung scheiterte kläglich. Das hat nicht zuletzt die nationalsozialistische Versuchung gezeigt. Die Strategie der Gemeinschaftsbildung auf Kosten der Opfer (Holocaust) führt gerade aufgrund der fehlenden heid-

²⁷ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888, in: Studienausgabe Bd. 13, hg.v. G. Colli, E. Montinari, München 1989, 265-267.

²⁸ Ebd. 470.

nischen Unschuld in der durch die biblische Offenbarung veränderten Kultur erst recht in die Katastrophe.²⁹

Das Neue Testament blieb also dem Grundnerv der hebräischen Bibel treu. Es findet keine Vergöttlichung des Opfers statt. Das Opfer wird rehabilitiert; die Ostererfahrung der Jüngerinnen und Jünger steht also für die Kontinuität von ein und derselben Gotteserfahrung durch die Grenze des Todes hindurch. Sie kann in der Linie der Logik der Gestaltwerdung des einen Gottes begriffen werden. Gott nimmt Gestalt an in seinem Wort, in der Thora, im Volk (Erwählung des Volkes), in den Menschen, die eine besondere Zuwendung erfahren. «Jeden Morgen weckt er mein Ohr» (Jes 50,4), bekennt der Gottesknecht, der gerade aufgrund dieser Erfahrung zu seiner Identität findet, damit aber nicht auf das mimetische Rivalitätsverhältnis zwischen Tätern und Opfern angewiesen bleibt. Auch Jesus scheint eine besondere Gotteserfahrung zuteil geworden zu sein. Doch auf welcher Ebene? Er ist vom Glauben an die besondere Beziehung des göttlichen Vaters zu ihm geradezu beflügelt. Sein Bild eines bedingungslos vergebenden Gottes, eines Gottes, der seine Sonne über Gute und Böse aufgehen und seinen Regen über Gerechte und Ungerechte regnen lässt, eines Gottes, der auch auf die (rituelle) Logik der Ausgrenzungen und Eindämmungen verzichtet, ist nicht nach dem Muster des Pharmakons gebildet. Muss das Gegengift per definitionem ein Minimum an Gift enthalten, um das Gift einzudämmen, so ist das Bild des jesuanischen Gottes «giftfrei». Diese Gewaltfreiheit des jesuanischen Gottesbildes wird vor allem in seiner Passion greifbar.³⁰ Die Menschen viktimisieren Jesus; er aber – getragen von der Liebe des Vaters – verwandelt die Sündenbockrolle in das sacrificium: Hingabe an den Vater und Hingabe an die Menschen. Aus welcher Kraft konnte er dies tun? Aus den Kräften des Opferseins. Analog zu den heidnischen Gottheiten, in denen das *mysterium fascinosum* bloss die Kehrseite des *mysterium tremendum* ist? Die jesuanische Hingabe sprengt diese Projektionsmechanismen, weil sie einer Hingabe entspringt, die die Kraft hat, grösste *tremenda* zu wandeln: Es ist die Hingabe des Vaters an den Sohn und die Hingabe des Sohnes an den Vater im Geist, das letzte Geheimnis göttlicher Wirklichkeit. An diesem Geheimnis hat Christus durch das Geheimnis seiner Person Anteil. Er ist ja nicht deswegen Gottessohn, weil er am Kreuz gestorben ist. Eine solche Logik würde bloss die Projektionschemata der archaischen Religionen bestätigen, die das *fascinosum* der Gottheit als

²⁹ Vgl. R. Girard, Wenn all das beginnt ... Dialog mit Michel Treguer, Münster 1997, 18f. Nimmt man diese Logik des Neuheidentums beim Wort, so wird man auch in Bezug auf die Gegenwart folgern müssen: Die Selbstmordattentäter, deren Paten und das Volk, das sie in diese Rolle drängt, stehen geistig näher bei Nietzsche als beim Monotheismus des Korans.

³⁰ Zur nachfolgenden Deutung der Passion vgl. R. Schwager, Jesus im Heilsdrama. Konturen einer biblischen Erlösungslehre (IThS 29), Innsbruck 1990, 216-222.232-273.

Kehrseite des erfahrenen *tremendum* erklären. Der christliche Monotheismus in seiner trinitarischen Form ist der genau entgegengesetzten Logik verpflichtet: In Jesus Christus ist der göttliche Sohn selber Mensch geworden, hat sich den Sackgassen menschlicher Aggressivität ausgeliefert und diese durch die Kraft göttlicher Liebe auf gewaltfreie Art und Weise transformiert.

Dies wird nicht zuletzt durch die Auferweckung deutlich gemacht. Diese zeigt nämlich, was der Vater zur Überwindung der Gewalt in jener Situation tun kann, in der die Logik der Gegengifte versagt hat. Dem Gleichnis von den bösen Winzern gemäss (Mk 12,1-12) reagiert der Vater auf die Ermordung seines Sohnes mit einer klaren Abrechnung. Er lässt die Mörder niedermetzeln und verpachtet den Weinberg an andere. Nicht so reagiert Gott auf die Ermordung des fleischgewordenen Wortes: Er weckt den Gekreuzigten auf, und dieser erscheint denjenigen, die im entscheidenden Moment versagt haben, mit der Botschaft des Friedens und der Vergebung. Die Botschaft wirkt erst recht revolutionär, wenn sie in den apokalyptischen Deutungszusammenhang hineingestellt wird. Der Glaube an die Auferweckung stellt einen fundamentalen Bestandteil apokalyptischer Deutungsmuster dar. Normalerweise fügt sich aber dieser Glaube in das Klima des apokalyptischen Ressentiments oder gar in das Schema der Rache der Opfer an den Henkern und damit auch in die Logik von «Gift und Gegengiften» ein. Der berechtigte (und in der theologischen Diskussion immer wieder festgehaltene) Aspekt der Gerechtigkeit und der Hoffnung, dass der Mörder nicht über sein Opfer triumphiert, ist ja in vielen apokryphen apokalyptischen Schriften bis zur Unkenntlichkeit entstellt. «Auferweckung zur ewigen Schmach» wird in dieser Welt der Täuschung und Lüge meistens zur Projektionsfläche eigener Selbstgerechtigkeit und einer Aggressivität gegen die Feinde, die stärker ist als der Tod. Die Auferweckung Jesu greift zwar das apokalyptische Motiv auf, transformiert es aber radikal.³¹ Es wird ja jener auferweckt, der den Gott der Feindesliebe lebte. Damit wird aber die vermeintliche Stärke des Hasses gegen Gottlose radikal in Frage gestellt. Mehr noch: Dem Gläubigen wird ein klares Verifikationskriterium bei der Entscheidung Liebe oder Hass, Gewalt oder Gewaltverzicht vor Augen geführt. Weil diese Auferweckung bereits mitten in dieser Geschichte stattfindet, werden Liebe und Gewaltverzicht als Gottesprädikate verifiziert, Hass und Gewalt dagegen endgültig falsifiziert: Der Gott der Offenbarung ist letztendlich ein «giftfreier» Gott: der Gott der dreifaltigen Liebe.

Das christliche Bekenntnis zur Trinität als der spezifischen Form des christlichen Monotheismus und zur *Humilitas Christi* – zu seiner Mensch-

³¹ Zu den Problemen mit der Eschatologie und der Apokalyptik in diesem Kontext vgl. J. Niewiadomski, *Subversive Hoffnung in der apokalyptischen Welt von heute. Scheinbar undogmatische Reminiszenzen*, in: H. Stettberger (Hg.), *Prinzip «Subversive Hoffnung»*, Münster 2004, 41-60.

werdung – wird auf eine neue Art und Weise plausibel, wenn man die Bilder des mimetisch strukturierten Begehrens zu den vielleicht gelungensten Trinitätsbildern, den Bildern der Philoxenia, in Beziehung setzt. Mit dem aneignenden Begehren: «Ich begehre das, was du begehrt; ich will an deine Stelle treten», dem Inbegriff der Usurpation und des Hochmuts, die zur Entdifferenzierung und Auflösung von Identitäten führen, korrespondiert das Bild der Gastfreundschaft Gottes: das Bild der sich verschenkenden Beziehung, die sich, weil sie sich verschenkt, auch öffnen und Menschen aller Rassen und Sprachen, aller Schichten und Gruppen integrieren kann. Neben dem Imperativ zur Bemühung um die Kultivierung des menschlichen Begehrens ist dies die zweite – entscheidende – Antwort Gottes auf das Drama des menschlichen Begehrens. Mehr noch: Es ist die Lösung des ganzen Dilemmas. In ihrer Radikalität vermag nämlich diese Lösung auch jene Sackgassen, die sich aus dem Versagen der Ethik ergeben, zu sprengen. Der menschengewordene Sohn kann aus der integrierenden Beziehung heraus Aussenseiter integrieren, sich bedingungslos den Sündern zuwenden, ja sogar Gegner und Feinde segnen. Er kann die Antithesen der Bergpredigt formulieren, die dem Übel schon an der Wurzel begegnen. Im Konflikt ist er nicht auf die mimetische Rivalität mit seinen Gegnern angewiesen und auch als Opfer nicht auf die Rivalität mit den Tätern. Bereits am Abend vor seinem Tod deutet Jesus die Gewalttat, die weder er noch sein Vater will, als ein anderes Spiel: In der gewaltsamen Ausstossung, Vernichtung bleibt sein primärer Kommunikationspartner der Vater: Er ist ja der Sohn Gottes. Erst durch die Vermittlung des Vaters, durch die Hingabe an den Vater hindurch kann er sich auch den Tätern zuwenden: «Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.»

In dieser Bitte hat das Christentum die wichtigste Konsequenz des trinitarischen Monotheismus und der Humilitas Christi gesehen. Weil er sich als Opfer mit den Opfern identifizierte (alles was ihr dem Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan), weil er durch seine Hingabe an den Vater von der mimetischen Versuchung der Spiegelbildlichkeit Opfer und Täter frei war, konnte er stellvertretend auch für die Täter bitten: «Vergib ihnen ...». Sie sind letztendlich in ihrem Tun auch Opfer des mimetischen Begehrens. Erst mit dieser göttlichen Strategie wird ein Horizont eröffnet, der nicht dualistisch ist. Er ist nicht auf die Ausgrenzung der Täter ausgerichtet, sondern auf die Versöhnung zwischen Opfern und Tätern. Nicht zuletzt im Kontext dieses apokalyptischen Horizontes wird der unersetzbare Wert des Monotheismus greifbar. Freilich bleibt er ein Stein des Anstosses. Und dies nicht nur deswegen, weil er zur Kultivierung des Begehrens motiviert. Mit dem Glauben an die Menschwerdung Gottes erinnert er an jene Transzendenz, die im Klima der Entfesselung des mimetischen Begehrens und der gesteigerten Jagd auf Sündenböcke allzu gerne verdrängt wird. Doch nicht dem Mythos und seiner

Verschleierungsstrategie gehört das letzte Wort, sondern dem lebendigen Gott der Offenbarung und seiner Wahrheit.

Abstract

Der gegenwärtige kulturpolitische Umgang mit der Thematik der religiös motivierten Gewalt ist von der Sündenbockmentalität keineswegs frei. Als «Gift» der aufgeklärten Öffentlichkeit wird die Religion auch dort «zur Kasse» gebeten, wo sich andere (inkl. der «aufgeklärten Vernunft») verantworten müssten. Im Unterschied zu den gängigen Denkschemata sieht Girard in der religiösen Gewalt nicht die Ursache des «Übels», sondern ein Mittel zur Bändigung der diffusen Aggressivität – ein Gegengift sozusagen. Der theoretische Rahmen seines Modells rückt die gewaltüberwindende Kraft der jüdisch-christlichen Tradition in den Vordergrund. Diese Rehabilitierung des biblischen Monotheismus bleibt einer der wichtigsten kulturkritischen Impulse der letzten Jahre. Angesichts der – auch auf planetarischer Ebene – eskalierenden Orgie der Entfesselung des mimetischen Begehrens und des daraus folgenden Aggressionspotenzials sensibilisiert sie auf Auswege aus der Krise jenseits aller political correctness.

Józef Niewiadomski, Innsbruck