

GIRARD, RENÉ, *Das Heilige und die Gewalt*. Zürich: Benziger 1987. 484 S.

Weil Menschen einander in ihrem Streben nachahmen, entsteht Rivalität. Rivalität hat ihren eigentlichen Grund nicht darin, daß mehrere Menschen zufällig das gleiche Objekt begehren, sondern sie begehren das gleiche Objekt, weil sie einander nachahmen (214): Wovon ich sehe, daß ein anderer es erstrebt, das könnte auch für mich selbst lebenssteigernd sein. Die dadurch entstehende Rivalität führt zur Gewalt aller gegen alle. Der Ausweg aus dieser gegenseitigen Gewalt besteht darin, daß ebenfalls durch Nachahmung die Gewalt aller gegen alle umschlägt in die Gewalt aller gegen einen: eine „Metamorphose der gegenseitigen Gewalt in einmütige Gewalt“ (146). Die Menschen sind nur dann zur Versöhnung fähig, wenn diese auf Kosten eines Dritten geht (380). Aus diesem Sachverhalt will G. die Kategorien des Sakralen und des Religiösen, alle Riten und alle Mythen, ja überhaupt die bestehenden menschlichen Gesellschaften und sogar die Hominisierung selbst erklären. Denn selbst der Mechanismus des menschlichen Denkens, die Fähigkeit zur „Symbolisierung“ wurzeln noch im versöhnenden Opfer (452). Das zufällige Opfer der Gewalt aller gegen einen zieht einerseits den Abscheu aller auf sich und wird andererseits, indem es die Gewalt aller erfährt, als die Ursache ihrer Versöhnung untereinander erfahren. „Das Opfer schützt die ganze Gemeinschaft vor ihrer eigenen Gewalt“ (18). So ist das Opfer zugleich „tremendum“ und „fascinum“. Nach G. ist dies der grundlegende Ursprung alles „Sakralen“. Auch die religiösen Auffassungen von Unreinheit gehen nach G. letztlich auf die Erfahrung der chaotischen Gewalt zurück, die man dadurch eindämmt, daß sie nach außen gerichtet wird. Nach G.s Auffassung ist selbst noch das heutige Gerichtswesen ein Versuch, die Gewalt mit Hilfe der Gewalt auszutreiben (29). „Früher oder später kommt anscheinend immer jener Moment, wo man sich der Gewalt nur noch mit Gewalttätigkeit entgegenstellen kann; dabei ist es unwichtig, ob man gewinnt oder verliert – die Gewalt geht immer als Siegerin hervor.“ (50) Denn die Gründe für die Gewalt sind auf seiten aller Beteiligten die gleichen, so daß sie in Wirklichkeit grundlos bleibt (72). So entsteht eine völlige Übereinstimmung der durch die Gewalt ausgelösten Reaktionen bei sonst völlig ungleichen Individuen; Gewalt entdifferenziert (74). Die Religion hat deshalb immer nur ein Ziel: sie will den Rückfall in die Gewalt aller gegen alle verhindern (86). Für G. erklärt sich auf die gleiche Weise auch die Entstehung von Mythen und Ritualen. An die Stelle der überall verbreiteten gegenseitigen Gewalt setzt der Mythos die ungeheuerliche Übertretung, die von einem einzigen Individuum (z. B. Ödipus) begangen worden ist (118); und das religiöse Denken führt zwangsläufig dazu, im letzten Opfer, das Gewalt erleidet, ohne Vergeltungsmaßnahmen hervorrufen zu können, ein übernatürliches Geschöpf zu sehen (130). So zufällig das Opfer der Gewalt ist, bestehen doch gewisse Kriterien der Opferfähigkeit, zum Beispiel, daß es niemanden geben darf, der das Opfer rächen kann. Des weiteren haben Rituale die Funktion, die durch das versöhnende Opfer geschehende Fernhaltung der Gewalt von der Gemeinschaft zu reproduzieren: Sie sind die Nachahmung und Wiederholung einer spontanen einmütigen Gewalt (148). Auch Tabus, Inzestverbote usw. dienen in ihrer eigentlichen Wirklichkeit nur der Vermeidung der durch Rivalität entstehenden gegenseitigen Gewalt. So beschützt das Religiöse die Menschen solange, als sein Geheimnis nicht enthüllt wird. Denn die Einsicht in ein solches System, dessen „Entmystifizierung“, bedeutet auch dessen Auseinanderfallen. Heute stehen wir zum erstenmal vor der ausdrücklichen und klar bewußten Wahl zwischen der totalen gegenseitigen Vernichtung der Menschen und dem totalen Verzicht auf die Gewalt (353). Erst in späteren Werken entfaltet G. die Bedeutung der biblischen Tradition für die Offenlegung des Mechanismus der Gewalt. – G.s Hypothese ist außerordentlich anregend und hat eine sehr weitreichende Erklärungspotenz, die sich insbesondere auch in der überzeugenden Auseinandersetzung mit Freuds Lehre vom Unbewußten und von der Verdrängung (248–280) erweist. Sie scheint mir jedoch auf einem verbreiteten, in problematischer Weise verkürzten, sozusagen „erbsündlichen“ Menschenbild zu beruhen. Nach diesem Menschenbild stellt die Nachahmung anderer in ihrem Streben nach Selbstentfaltung die menschliche Grundfähigkeit dar. Man könnte sie auf die Formel bringen: „Liebe dich selbst, so wie du deinen Nächsten sich selbst lieben siehst.“



Wird in einem solchen Menschenbild nicht davon abgesehen, daß wir Menschen noch vor aller Selbstentfaltung unsere erste Entfaltung der liebevollen Zuwendung anderer verdanken? Ist nicht grundlegender als die Fähigkeit zur Nachahmung des Strebens anderer unsere Fähigkeit zur inneren Repräsentation der andern im Sinn von Mitfreude mit ihrer Freude und Mitleiden mit ihrem Leiden? Gibt es dann nicht aufgrund von Liebe und Urvertrauen auch Formen menschlicher Gemeinschaft, in der Menschen sich gegenseitig fördern und ihr Wohlwollen füreinander keineswegs erst der gemeinsamen Ausgrenzung Dritter verdanken? Damit hängt auch ein zweites Bedenken zusammen. Wenn jemand nicht sich selbst, sondern andere vor Gewalt zu schützen sucht und nur zur Verhinderung bereits geschehender fremder Gewalt notfalls und unter Wahrung der Verhältnismäßigkeit auch seinerseits Gewalt einsetzt, handelt es sich wohl eher nicht um die mimetische Gewalt, die G. so meisterhaft analysiert hat.

P. KNAUER S.J.

KLEY, ROLAND, *Vertragstheorien der Gerechtigkeit*. Eine philosophische Kritik der Theorien von John Rawls, Robert Nozick und James Buchanan (St. Galler Studien zur Politikwissenschaft 13). Bern und Stuttgart: Haupt 1989. 500 S.

Der Aufbau vorliegender Dissertation, die an der Hochschule St. Gallen für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften (HSG) entstand, ist sehr klar. Kley (K.) stellt nach einer für den Leser hilfreichen Einleitung die drei Theorien vor und kritisiert ausgiebig sowie in vielfachen Anläufen die Grundlagen der drei Vertragslehren. Schließlich versucht K., im Rahmen der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie die Tragfähigkeit des „Standpunktes der Unparteilichkeit“ zu erproben. Die Herausarbeitung der Prinzipien, auf die sich jeder am Zustandekommen des Vertrages Beteiligte in einer unparteiischen Wahlsituation festlegen könnte und würde, lenkt die Aufmerksamkeit K.s weiter zur Untersuchung hin, ob dieser „jeder“ nicht als „moralische Person“ aufzufassen sei, der bestimmte Inhalte mitgegeben seien, so daß von hierher einer Gerechtigkeitstheorie für unsere Gesellschaften gleichsam ein Rückgrat eingezogen werden könnte. Damit mündet K.s Auseinandersetzung zwar nicht in eine neue Gerechtigkeitstheorie ein. Wohl aber liefert K. am Schluß eine scharfe und überzeugende Standortbestimmung des unter den drei untersuchten Gerechtigkeitstheorien wohl bedeutendsten Versuches, nämlich des von Rawls. K. verweist auf die Doppelnatur von Rawls' Theorie, die Rekonstruktion und Orientierung zugleich sein wolle: „Rekonstruktion ist sie insofern, als sie unter unseren – bereits vorhandenen – wohlabgewogenen Gerechtigkeitüberzeugungen einen systematischen theoretischen Gesamtzusammenhang herzustellen sucht . . . Moralische Orientierung ist sie insofern, als sie uns vor Augen führt, welche normativen Konsequenzen und gesellschaftlich-institutionellen Implikationen wir akzeptieren müssen, wenn wir die im westlich-demokratischen Common sense tief verankerte Vorstellung der menschlichen Person wirklich ernst nehmen und uns zu eigen machen“ (480). – K., der selbst vom westlichen Common sense her seine Argumentationen entwirft (XXI), unternimmt selbst keine Kritik dieser Werte der westlichen Gesellschaft. Er untersucht vielmehr neben den Ausgangsannahmen der Theorien ihre innere Stimmigkeit (XVII). Seine Kritik setzt an allen wichtigen Punkten der Theorien an, ist fundiert und wird sachlich vorgetragen. Sehr anzuerkennen ist, wie K. immer wieder auf die Unzulänglichkeit der bloßen Zustimmungsprämisse hinweist. Auf eine eingehendere Wiederholung der von K. vorgenommenen Auseinandersetzung kann hier verzichtet werden, da die Kritik nicht zum erstenmal erfolgt ist und vielleicht auch nicht zum letztenmal geübt wird. Sicherlich selten in dieser Ausgiebigkeit, manchmal allerdings auch weitschweifig, etwas breit und stellenweise wegen der Wiederholungen etwas verwirrend! Die von K. geäußerte Kritik an Rawls übertrifft an Ausführlichkeit die ansonsten sehr oft benutzte Stellungnahme von Philipp Pettit zu Rawls (*Judging Justice. An Introduction to Contemporary Political Philosophy* [London 1980]). Während mir hingegen H. L. A. Harts kritische Stellungnahme zu Robert Nozicks „Anarchy . . .“ in manchen Punkten tiefer als K.s Kritik geht (*Utility and Rights*, in: *Columbian Law Review* 79 [1979] 828–846). Um K.s Arbeit weiterhin zu würdigen, ist zu wissen, daß sie im Zeitraum von 1981 bis 1985 entstand