

DOGMATIK

■ GIRARD RENÉ, „Wenn all das beginnt...“. Ein Gespräch mit Michel Treguer (BMT 5). Thaur + LITVerlag, Thaur 1997. (194). S 189,–.

Dieses Buch sollte nicht empfohlen sein, ohne mit einer Warnung zu beginnen: Einige ziemlich konservative Äußerungen, die von G. in die Diskussion eingestreut werden, dürfen nicht dazu verleiten, die von ihm stammende „mimetische Theorie“ an diesen Äußerungen zu beurteilen. Im Gegensatz zu seinen übrigen auf Deutsch erschienenen Werken sind in diesem Interview-Band recht direkt seine persönlichen Ansichten und Zeitdeutungen zu erfahren. Das ist als seine Auslegung seiner eigenen Theorie zu lesen und an dieser Theorie zu messen und nicht umgekehrt. Er selbst bestätigt im letzten Kapitel: „Viele Ihrer Fragen kann ich eigentlich nur mit >persönlichen Meinungen< beantworten, die sich von einem Augenblick zum andern durchaus ändern können. Manchmal täusche ich mich auch hinsichtlich dessen, was wirklich zu meinen fundamentalen Intuitionen gehört, und was nicht“. (167)

Die Theorie Girards ist sicher zu den „gewaltigsten“ gegenwärtigen Entwürfen bezüglich der Themen Religion, Gewalt, Anthropologie (inkl. Psychologie) und nicht zuletzt der christlichen Theologie zu zählen. Daß die Rezeption bisher noch nicht so gewaltig ausgefallen ist, mag auf verschiedenste Gründe zurückzuführen sein: G.s wissenschaftstheoretisch unorthodoxe Ausdrucksweise, seine polemische Art, die Schwierigkeit fachlich möglicher Zuordnung der Aussageebenen, die kaum systematisierte Mixtur zwischen äußerst Abstraktem und Konkretem etc. Der Rezensent hat die Erfahrung gemacht, daß geschulte Philosophen und Theologen fast kollektiv in Interpretationsfallen laufen und nicht erkennen, was das Tragegerüst der Theorie ist. G. vergleicht seine Theorie in diesem Band mit einer Straßenkarte, die auf ein kompaktes Format richtig zusammenzufalten er selbst noch lernen möchte (178). Dieser bisher „jüngste Girard“ in Buchform erschien 1994 mit dem Titel „Quand ces choses commenceront...“ (vgl. Lk 21,28 und G.s Werk von 1978 „Des choses chachées depuis la fondation du monde“ Mt 13,35). Das nun übersetzte Interview-Bändchen ist in der Aufmachung eng an das Original angelehnt, allerdings um ein kurzes Vorwort von R. Schwager und einen Anhang von Jean-Pierre Dupuy (189–192) erweitert. Letzterer ist die Übersetzung der Rezension der Originalausgabe im *Nouvel Observateur*, und man erfährt darin einiges über den – teilweise skurrilen – Kontext der Aufnahme der

Girardschen Werke. *Depuys* Urteil, dieses Interview-Bändchen sei die beste Einleitung in die Girardsche Theorie, ist zumindest bis jetzt für den auf Deutsch erschienen Bereich zu bestätigen und hervorzuheben. Die Übersetzung könnte – abgesehen von einigen kleinen Druck- und anderen Fehlern – öfter wörtlicher ans Original angelehnt sein, um nicht bedeutungstragende Nuancen einzuebnen und so erst eher wieder falsche Schlußfolgerungen zu erregen (nur als ein solches Beispiel sei v. S. 113 angeführt: m.E. ist es nicht völlig gleich, ob man behauptet, daß das moderne Denken „die selbe Rolle spielt“ (orig.) wie die antijüdische Bibellektüre, oder daß es „das gleiche bewirkt“).

Als Einleitung eignet sich dieses Buch besonders wegen seiner leichten, kurzweiligen Lesbarkeit (man erhält allein schon durch die Lektüre der ersten paar Kapitel einen sehr guten Überblick) und weil es sich nicht *in extenso* mit ermüdenden literaturwissenschaftlichen Details herumschlägt, sondern direkt an der Deutung konkreter Geschichts- und Zeitvorgänge die Theorie demonstriert. Dies macht das Buch auch für jene höchst interessant, die G. bereits von seinen Hauptwerken kennen, denn dort ist die Auslegung ins Konkrete oft äußerst schwierig, wenn nicht mehrdeutig. Der Fernsehkritiker und langjährige Kenner von Girard M. Treguer ist weithin für diese direkte, spannende und persönliche Ausdrucksweise Girards verantwortlich. Treguer, der sich als Agnostiker bezeichnet, vermag G. durch seine kritische und nicht locker lassende Frageweise herauszufordern, einige der schwer deutbaren und für Mißverständnisse anfälligen Theorieelemente zu präzisieren. Außerdem konnte er G. verleiten, auch über seine persönlichen Motivationen, vom Werdegang seiner „Intuition“ und von seinem religiösen „Damas-kuserlebnis“ im Jahre 1958/59, von welchem noch in keinem seiner Bücher so zu lesen war, zu erzählen (176–187).

Die Warnung der mimetischen Theorie, sich vom „Skandalon“ nicht fesseln zu lassen, kann nur immer wieder wiederholt werden. Der „polemische Girard“ – besonders in seinen früheren Werken – war selbst davor nicht gefeit, wie er heute auch zugibt (zum Beispiel 137). Sicher wird sich so manches Haar auch der geneigten Leser/innen sträuben, wenn G. zum Beispiel auf seine gelassen pointierte Art die Unfehlbarkeit des Papstes verteidigt (144), wenn er der Haltung des Vatikans in der Frage der Geburtenkontrolle nonkonformistischen Heldenmut zuspricht (122) – was er auch den Kreationisten und Fundamentalisten attestiert, ohne ihnen inhaltlich zuzustimmen (156) –, wenn er den Conquistadores Lateinamerikas zugute hält, daß sie auch „unge-

heuerlichen Ritualen ein Ende gesetzt haben“ (93) und noch genügend Ähnliches mehr.

Nach welchen Kriterien von G.s eigener Theorie könnte man nun seine Ansichten messen, dieser Theorie, die nach Dupuy „alles in sich zu verschlingen droht“ (191)? Zwei solcher Grundaussagen der Theorie sind zu nennen: Erstens stammt im Kern die Gewalt, die mit der (Erb-)Sünde des Menschen identifiziert werden kann, von jedem Menschen gleichermaßen, und den ausschlaggebenden kulturellen Zusammenhalt kann es zunächst nur aufgrund der tiefsitzenden *Illusion von einzelnen Schuldigen* geben, für die wir seit einigen hundert Jahren auch die reflexive Bezeichnung „Sündenböcke“ kennen, wenngleich wir jene Sündenböcke, die wir selbst produzieren, nicht als solche erkennen (15)! Was G. mit Mythos und mit vorbiblischer Religion bezeichnet, transportiert diese Illusion. Die zweite Grundaussage ist die von der Existenz eines Gottes, der mit dieser Gewalt nicht das Geringste zu tun hat und der uns nur durch die Bibel – und letztendlich nur durch die Hingabe Jesu – zugänglich werden konnte und kann. Das erste ist die Sünde, und das zweite ist die erlösende Offenbarung. Die eigentliche menschliche Geschichte ist vom Übergangsprozeß vom einen zum andern, von diesem >Zwischen< (102) her verstehbar. Die Entstehung und Erhaltung der mythischen Illusion setzt die *Einmütigkeit* der Illusion voraus; soweit diese nicht besteht, befindet sich eine Gemeinschaft mehr oder weniger in der Krise, die von Parteiungen und wechselseitiger Gewalt geprägt ist. Die Antagonisten in diesem Stadium sind gemäß G.s literarischer Terminologie mit „Doubles“ oder „feindliche Brüder“ zu bezeichnen. Doubles unterscheiden sich nur innerhalb ihrer gegenseitigen Illusion, in Wirklichkeit gleichen sie sich. Im historischen Konflikt zwischen Kirche einerseits und Humanismus und Aufklärung andererseits ergreift G. immer nur einseitig für die Kirche Partei (alles rückschrittlich „sakrifizielle“ daran benennt er gewöhnlich mit „historischem Christentum“). Gemäß seiner eigenen Theorie sollte man aber all diese gewalttätig konkurrierenden Traditionen zuerst einmal als Doubles sehen und erst von daher ihre komplementären Charakteristiken verstehen.

„Am provozierendsten ist, daß die Girardsche Theorie sich den Luxus leisten kann, die gewaltsame Zurückweisung, die sie erfährt, zu erklären und vorzusagen.“ (Dupuy 189). G.s Theorie ist sehr total, geschlossen und gegenüber empirischer Falsifizierbarkeit äußerst elastisch (was die wissenschaftstheoretisch orientierten Kritiker besonders auf den Plan ruft), das heißt sehr verschiedene konkrete Szenarien sind denkbar; die

Variationen sind aber keinesfalls beliebig; Undenkbar ist besonders, daß die Menschen in der Krise sich an den grünen Tisch setzen und durch pure Vernunft motiviert eine wirklich gewaltfreie Lösung von Konflikten finden, die nicht verdeckt auf Kosten irgendwelcher Außenstehender (oder nach außen Gestellter) geschehen würde (vgl. 45).

Was G.s Geschichtsdeutung betrifft, hat er sich in seinen sonstigen Büchern noch kaum so unmißverständlich ausgedrückt (bes. 22.98.103.109.167). Einzelne historische und auch gegenwärtige Ereignisse lassen sich in sein christliches Geschichtsmodell einordnen, und er zeigt immer wieder auf, wo für ihn deutlich eine christliche Sinnrichtung der Geschichte zu erkennen ist, wenngleich er sich in expliziter Abgrenzung von Hegel für ein offenes, nicht festnagelbares Geschichtsverstehen ausspricht. „Darauf zu beharren, daß der Holocaust der Geschichte ein Ende bereitet hat, hieße dem Nationalsozialismus einen spirituellen Sieg zuzugestehen, den er nicht verdient.“ (119) Andererseits steht uns die Möglichkeit der geschichtlichen Apokalypse in unserer Zeit näher als je zuvor. Die Freiheit der Menschen vermag immer exponierter das ganze Geschichtsschicksal in eine der beiden Richtungen zu reißen (92.96.109).

G. betont zwar die Freiheit, andererseits gibt es m.E. kaum einen Denker, der die Relativität der Freiheit so überzeugend auszuloten vermag (auch wenn nach G.s Hinweis drei Viertel seiner Theorie schon bei Augustinus zu finden seien). Sehr aufschlußreich ist in diesem Band dazu sein Kommentar zu Joh 8,3–11 (170–176). Die Relativität der Freiheit macht ja die Grundlage der mimetischen Theorie aus: Die Rede von der unweigerlichen Nachahmung (= Mimesis), speziell im Bereich des menschlichen Begehrens und Strebens, klingt sehr einfach, hat es aber im Zusammenhang mit dem Theorem von der Attraktion durch das Hindernis und das Sakrale in sich. M.E. hat sich G. nirgends so klar und ausführlich bezüglich der Wirkmöglichkeit der *positiven*, von Gott gewirkten Mimetik ausgesprochen, wie in diesem Kommentar zu Joh 8. Wie ich diesen Kommentar interpretiere, gab es eigentlich nur einen wirklich ganz freien Menschen, nämlich Jesus, auf dessen Vorgabe für die Mimetik es ankam. Sofern wir Gott immer nur vermittelt durch Menschen nachahmen können, vermögen wir nie direkt zu sagen, ob wir nur die Menschen nachahmen oder wirklich frei der göttlichen Liebe antworten; auch die Nachahmung guter Inhalte kann meist den Kreis rivalitätsanfälliger Wechselseitigkeit gar nicht verlassen!

Viele weitere Antworten auf Fragen, die für den Leser und die Leserin von G.s früheren Werken

offen geblieben sein mögen, zum Beispiel seine Sicht des Wertes der heidnischen Religionen (138), seine Anwendung des Opfer-Begriffs im Sinne der Kreuzestheologie (160f), die Rolle Nietzsches (bes. 18f.186–188) u.v.m. sind in diesem Buch zu finden, auch wenn nach der Lektüre noch immer nicht *alle verborgenen Dinge seit Grundlegung der Welt* klargestellt sein werden. Zu einer verständigeren Girard-Rezeption im deutschsprachigen Raum sowie zur Verbreitung der Theorie unter einem weiteren Publikumskreis könnte das Buch jedenfalls viel beitragen. Sollte sich G.s Bedeutung in einigen Jahrzehnten wirklich mit jener eines Marx oder Freud vergleichen lassen (vgl. 191), wäre das nichts Geringes.

Linz

Ludwig Ecker

■ LEINSLE ULRICH G., *Einführung in die scholastische Theologie*. (UTB für Wissenschaft, 1865). Schöningh, Paderborn 1995. (353). PB.

Die von Leinsle vorgelegte Einführung ist ein Musterbeispiel dafür, wie eine solch komplexe und unüberschaubare Thematik wie die scholastische Theologie prägnant und verständlich vorgestellt werden kann. Bereits in der Einleitung (1–15) wird klargestellt, daß die gängigen Schablonen von „Scholastik“ weder der historischen Realität noch dem systematischen Anspruch dieses Phänomens gerecht werden können; Leinsle stellt die scholastische Methode von Anfang an als „ein komplexes methodisches Paradigma mit sich wandelnden Rationalitätsstandards, Techniken, Darstellungsweisen und Präsuppositionen“ (9) dar. „Scholastische Theologie“ ist also nicht als univoker Begriff zu fassen, sondern als „Sammelnamen für jene Theologie, die in den Schulen und Universitäten des Mittelalters in verschiedenen Ansätzen entwickelt und zum Teil in der Frühen Neuzeit noch gepflegt beziehungsweise erneuert wurde“ (14).

Auf dem Hintergrund dieser entscheidenden Vorbemerkungen gibt Leinsle in sieben Abschnitten einen Überblick über die Geschichte der Scholastik. Zuerst geht es um die Entstehung der scholastischen Theologie (16–68) aus der Kommentierung der Heiligen Schrift und um die Entfaltung der Schulen ab dem 10. Jahrhundert. Ein zweiter Abschnitt geht auf das Selbstverständnis fröhscholastischer Theologien (69–110) ein, wie es sich besonders bei Anselm von Canterbury, Hugo von St. Viktor, Peter Abaelard, Petrus Lombardus u.a. zeigt. Entscheidend wird schließlich die Herausbildung des universitären Wissenschaftsanspruchs der Theologie im Hoch-

mittelalter, die untrennbar verbunden ist mit der Rezeption aristotelischer Philosophie (111–169); Leinsle bringt die dadurch verursachten Konflikte klar zur Sprache und zeichnet die in diesem Kontext entstandenen Systeme des Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas von Aquin, Wilhelm de la Mare, Heinrich von Gent und Ägidius Romanus klar und verständlich nach. Die spätmittelalterliche „Suche nach Gewißheit“ (197) sowie die Problematik des Menschen des 14./15. Jahrhunderts, „der in seiner Subjektivität sich dem Handeln Gottes gegenübergestellt weiß“ (217), sind zentrale Fragen der „Spätscholastik“, die im vierten Abschnitt (170–228) zur Darstellung kommt. Die in dieser Epoche immer drängendere Frage nach einer Reform der Kirche (Wyclif, Hus), zunehmende Schulbildungen und Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Ordenstheologien, aber auch die Ansätze von Johannes Duns Scotus, Meister Eckhart, Wilhelm von Ockham, Gabriel Biel u.a. sind Ausdruck eines Umbruchs, der sich im Humanismus und vor allem in der Reformation voll auswirkte; dieser eminent scholastikkritischen Phase ist der fünfte Abschnitt (229–261) gewidmet. Die reformatorische Bewegung wandte sich im Gefolge Luthers und Melancthons massiv gegen den scholastischen Lehrbetrieb, der als Überwucherung und Entfremdung der Theologie empfunden wurde; das neue Selbstverständnis lautet: „Als Beweisinstanz wird nun die Schrift zentral. Wo kein Schriftbeweis, dort ist keine Probation der Thesen gegeben, sondern nur eine Meinung vertreten“ (238). Im sechsten Abschnitt des Buches (262–335) kommt die sogenannte „Barockscholastik“ zur Sprache, also die Wiederaufnahme scholastischer Methoden in der Frühen Neuzeit; als Schwerpunkte behandelt Leinsle den „Gnadenstreit“ zwischen Jesuiten und Dominikanern auf dem Hintergrund der grundsätzlichen „Spannung zwischen Augustinismus und neuzeitlichem Freiheitsbewußtsein“ (310) sowie die als „protestantische Scholastik“ bezeichnete Schulbildung der reformatorischen Orthodoxie. Ein kurzer Ausblick (336–342) weist noch auf die Abkehr von der scholastischen Methode im 18. Jahrhundert hin und auf den – letztlich vergeblichen – Versuch eines idealisierten Rückgriffs auf mittelalterliche Philosophien im 19./20. Jahrhundert (Stichwort „Neuscholastik“).

Dieses Buch vermittelt einen faszinierenden Einblick in die Vielfalt scholastischer Theologien und deren Ringen um ein intellektuell verantwortbares Glaubensverständnis. Gerade in diesem wissenschaftstheoretischen Aspekt besteht die eigentliche Aktualität der Einführung Leinsles.