

**Transformationsstudien:
Öffentliche Theologie und Soziale Arbeit**

ZUR TRANSFORMATION DER GFK

**Eine kritische Analyse der gewaltfreien Kommunikation
nach Marshall B. Rosenberg aus der Perspektive
René Girards mimetischer Theorie**

ERSTPRÜFER

Prof. Dr. Tobias Künkler

ZWEITPRÜFER

Dr. Roger Mielke

Studierender

Silvio Fritsch
Paul Gruner Straße 52
04107 Leipzig
silviofridge@aol.com
Matrikelnummer: 2001041

Fachsemester: 5. Fachsemester
Abgabetermin: 14.07.2021
Zeichen-/Wörter: 274 883 Zeichen

I. INHALT

1. EINLEITUNG.....	1
2. TEIL A - DIE GEWALTFREIE KOMMUNIKATION NACH MARSHALL B. ROSENBERG	6
2.1 Überblick	6
2.2 Haltung der GFK - Die vier Schritte und darüber hinaus	7
2.3 GFK in der Sozialen Arbeit	11
2.3.1 Rezeption und Anchlüsse der GFK in Kontexten Sozialer Arbeit	11
2.3.2 GFK als Leitbild Sozialer Arbeit	13
2.4 Anthropologie der GFK	15
2.4.1 Anthropologische Grundannahmen der GFK.....	15
2.4.2 Anchlüsse und Verortung der GFK im anthropologischen Diskurs.....	17
2.5 Psychologie der GFK	19
2.5.1 Psychologische Grundannahmen der GFK.....	19
2.5.2 Anschluss der GFK im psychologischen Diskurs - Die Arbeit Antonio Damasio	21
2.6 Theologie der GFK.....	23
2.6.1 Theologische und spirituelle Grundannahmen der GFK	23
2.6.2 Theologische Rezeption der GFK durch Gottfried Orth	24
2.7 Kritik der GFK, Grenzen und blinde Flecke	25
2.7.1 Anthropologische Grenzen der GFK.....	26
2.7.2 Psychologische Grenzen der GFK	27
2.7.3 Theologische Grenzen der GFK.....	28
2.7.4 Narrative Dissonanzen	29
2.7.5 Grenzen in der Sozialen Arbeit.....	32
2.7.6 Kritische Reflexion der GFK durch Markus Fischer	33

3. TEIL B - RENÉ GIRARDS MIMETISCHE THEORIE	34
3.1 Überblick	34
3.2 Mimetische Anthropologie	41
3.2.1 Anthropologische Grundannahmen der MT	41
3.2.2 Anschlüsse und Rezeption anthropologischer Grundannahmen der MT	44
3.3 Mimetische Psychologie	48
3.3.1 Grundannahmen einer mimetischen Psychologie	48
3.3.2 Psychologische Rezeption der MT durch Jean-Michel Oughourlian.....	49
3.4 Mimetische Theologie.....	52
3.4.1 Die strukturelle Matrix mimetischer Theologie.....	52
3.4.2 Inhaltliche Schwerpunkte mimetischer Theologie.....	57
3.4.3 Theologische Rezeption der MT	60
3.5 Kritik der mimetischen Theorie.....	69
4. TEIL C - DIE TRANSFORMATION DER GFK	72
4.1 Analyse der GFK durch die MT	72
4.1.1 Mimetische Anthropologie der GFK - Mythos GFK	72
4.1.2 Mimetische Psychologie der GFK - Modus GFK	77
4.1.3 Mimetische Theologie der GFK - Medium GFK	85
4.2 Entwurf einer transformierten GFK - GFK' und GFK-GFK'-Hybrid.....	91
4.2.1 Haltung und Prozess der GFK'	91
4.2.2 Verortung der GFK' im GFK-GFK'-Hybrid	93
4.3 Chancen des GFK-GFK'-Hybrids in der Sozialen Arbeit.....	95
4.3.1 Pädagogik	95
4.3.2 Konfliktlösung, Mediation, Gesprächsführung	95
4.3.3 GFK-GFK' im Diskurs einer bedürfnis- und menschenrechtsorientierten Begründungsbasis Sozialer Arbeit als Profession.....	96
4.3.4 GFK-GFK' als Leitbild und handlungstheoretische Metaperspektive der Sozialen Arbeit.....	97

5. FAZIT	101
II. ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	104
III. LITERATURVERZEICHNIS.....	105
IV. ERKLÄRUNG DER EIGENSTÄNDIGKEIT	111

1. EINLEITUNG

Zwei Personen laufen auf beengter Straße aufeinander zu. Jede scheint abgelenkt und nimmt die andere erst wahr, als eine Kollision beinahe unvermeidlich geworden ist. Welche Optionen bestehen, um den Zusammenstoß noch abzuwenden? Alltagserfahrungen derartiger Situationen könnten dabei eine grundlegende Kategorisierung unterstützen, die Menschen, welche freiwillig Platz machen, von solchen unterscheidet, die genau auf diesen Impuls beim Gegenüber warten. Überträgt sich dies in eine Sprache moralischen Urteilens, ist schnell die Gegenüberstellung von egoistischem und uneigennützigem Verhalten erreicht. Außerdem wird das Problem berührt, ob und wie die Trennschärfe zwischen dem bezeichneten Verhalten und der Person, die es zeigt, aufrecht erhalten werden kann oder muss. Gestattet man sich nun die extreme Vereinfachung, diese Szene als modellhaftes Analogon für gesellschaftliche und globale Herausforderungen zu verwenden, können durchaus relevante Muster hervortreten. Individuelle und kollektive Krisenerfahrungen lassen betroffene Menschen bzw. Menschengruppen sich gegenseitig als Hindernis erscheinen. Theorien aus jeweiliger Perspektive, wie die Hinderniserfahrung zu Stande kam, was sie aufrechterhält und wie sie zu lösen wäre, markieren soziale und politische Bruchlinien oder werden zunehmend als gesellschaftliche Polarisierung wahrgenommen. Der Soziologe Andreas Reckwitz analysiert in seinem Buch „Das Ende der Illusionen“ derartige gesellschaftliche Brüche aus kulturellen, ökonomischen und politischen Perspektiven (Reckwitz, 2019). Solche Gegenwartsanalyse kann durch die Arbeit von Hanspeter Kriesi, der insbesondere die politischen Bruchlinien als unüberwindliche „cleavages“ empirisch erfasst, zusätzlich untermauert werden (Kriesi, 2012). Damit setzen solch strukturelle Hinderniserfahrungen den gesellschaftlichen Frieden zunehmend unter Druck. Ob und wie in solchen Verhältnissen Probleme gemeinsam und kooperativ bearbeitet werden können, sind drängende Fragen an die Menschheit. Während bei der Suche nach Antworten auf diese Herausforderungen eine Priorisierung gewaltfreier Optionen allgemein anerkannt und angestrebt wird, scheint es gleichermaßen auf der Hand zu liegen, dass moralische Zuschreibungen und Bewertungen gleich aus welcher Richtung dabei im Weg stehen. Aber wie ist solches zu vermeiden? Ist es überhaupt zu vermeiden? Wie kann auf Moral verzichtet werden, wenn ein richtiger Weg als solcher benannt werden muss bzw. wenn jegliche Orientierung fehlt, diesen zu finden und zu benennen? Und falls dieser gefunden würde, wie können andere davon überzeugt werden, ohne sie damit moralisch zu vereinnahmen? Die gewaltfreie Kommunikation (GFK) nach Marshall B. Rosenberg geht davon aus, dass alle Menschen die gleichen lebensdienlichen Bedürfnisse teilen, wobei individuelle Gefühle auf deren Erfüllung oder Nichterfüllung hinweisen

(Rosenberg, 2016). Menschen stehen nach Rosenberg in einfühlsamen Kontakt zu sich und ihren Mitmenschen, wenn sie lernen, hinter jedem menschlichen Verhalten den grundsätzlich positiven Antrieb eines individuellen und lebensdienlichen Bedürfnisses wahrzunehmen. Wenn also Menschen darüber in einen kommunikativen Austausch gelangen, wird es umso schwerer ein anderes Verhalten als falsch, egoistisch oder gar böse zu bezeichnen und es steigen die Chancen, eine durch ein bestimmtes Verhalten tatsächlich verfahrenere Situation zu lösen, indem gemeinsam adäquate Strategien entwickelt werden, die relevanten individuellen Bedürfnisse zu erfüllen. Bezogen auf die Szene der Beinahe-Kollision und ihre analoge Übertragung stellt sich die Frage, ob die GFK für derartige Problemsituationen angemessen ist. Gründe dagegen finden sich schnell. Entweder ist eine Situation zu simpel, als dass man deren zu Grunde liegenden Gefühle und Bedürfnisse immer und in jedem Moment zur Sprache bringen müsste oder aber zu komplex, als dass *ein* individuelles Bedürfnis daran etwas ändern würde. GFK möchte aber gar nicht primär als Kommunikations- oder Problemlösungstool betrachtet werden, sondern als Entwicklung einer Haltung, die kooperative Problemlösung auf der Ebene einfühlsamer Kommunikation erst möglich macht. Eine weitere Differenzierung gilt es zu beachten: Hinderniserfahrungen erwachsen auch aus heterogenen Perspektiven hinsichtlich der drängenden Fragen. Somit sind es nicht nur die Fragen selbst, die es gilt kooperativ zu bearbeiten, sondern eben auch die Konflikte, die sich um diese Fragen entspinnen. Dabei drängt der disziplinäre Fokus Sozialer Arbeit in den Vordergrund, wenn er einerseits Räume evidenter Bruchlinien fokussiert und gleichzeitig Potentiale gewaltfreier Konfliktbearbeitung entwickeln möchte. Im Speziellen muss hier die Friedenspädagogik genannt werden, die eben jene Kompetenzen entfalten will, welche eine gewaltfreie Gegenwarts- und Zukunftsgestaltung einfordern. Mit Bezug auf die bisherigen Auswirkungen der Covid19-Pandemie schreibt beispielsweise der Politik- und Konfliktwissenschaftler Uli Jäger:

„Friedenspädagogik initiiert, unterstützt und begleitet soziale und politische Lernprozesse, in deren Verlauf sich prosoziales Verhalten, Empathie und Fähigkeiten zur gewaltfreien Kommunikation (Friedensfähigkeit) herausbilden können, in denen Wissen über Krieg und Frieden, Konflikt und Gewalt (Friedenskompetenz) erworben werden kann, und in welchen die Bereitschaft zu Zivilcourage und Engagement für den Frieden gefördert wird (Friedenshandeln).“ (Jäger & Kruck, 2020, S. 14)

GFK in dieser disziplinären Verortung scheint - nicht zuletzt durch dieselbe Terminologie - hinsichtlich ihrer Anschlussfähigkeit und Relevanz nahezu selbstevident. Diese Arbeit möchte nun die GFK ausgehend ihrer disziplinären Verortung in Kontexten Sozialer Arbeit einer kritischen Analyse unterziehen, um ihre Chancen für derartige gesellschaftliche Herausforderungen realistisch einschätzen zu können. Ob die GFK in den genannten

Kontexten für gesellschaftlichen Frieden ein relevantes und chancenreiches Konzept darstellen kann, ist nicht allein durch den empirischen Nachweis eines dafür als notwendig erachteten Kompetenzerwerbs zu belegen, sondern auch durch Überprüfung der konzepteigenen Grundannahmen, welche einen etwaigen Kompetenzerwerb einordnen. Diese Arbeit möchte in erster Linie einen Beitrag zu letzterem leisten. Dies ist umso wichtiger, da die GFK sich strukturell einer solchen Überprüfung entzieht, indem sie potentielle Kritik immer auch als Verkennung des tieferen Verständnisses der GFK-Haltung verarbeiten kann. Darüber hinaus zeigt sich, dass die GFK gar nicht zwingend als wissenschaftliches Konzept verstanden werden möchte und auch die strukturelle Verfasstheit ihrer Literatur dies weitestgehend widerspiegelt. Diese Arbeit schlägt folgende Perspektive und Zielstellung vor: Durch eine kritische Analyse der GFK soll ein transformiertes Verständnis hinsichtlich ihrer Grenzen und Chancen entwickelt werden. Um eine etwaige bereits bestehende Relevanz für humanwissenschaftliche Fragestellungen zu vertiefen, muss das Konzept GFK einer wissenschaftlich interdisziplinären Überprüfung zugänglich gemacht werden. Erträge und Ergebnisse sollen dann wieder auf den Ausgangskontext Sozialer Arbeit bezogen werden. Die Analyse möchte blinde Flecken im Verständnis der GFK beleuchten, die ihrer eigenen Binnenlogik unzugänglich bleiben.

Dafür wird eine Perspektive benötigt, welche die GFK unter diesen Rahmenbedingungen beleuchten kann: Stellt man nochmals den Bezug zur Situation der Beinahe-Kollision her, ergibt sich ein weiterer und sehr wahrscheinlicher Fortgang dieser: Beide Personen antizipieren die Kollision, beide versuchen auszuweichen, nur weichen beide jedes Mal in dieselbe Richtung aus, so dass sie sich faktisch immer wieder den Weg verstellen. Transferiert man diesen Fortgang der Situation in ein modellhaftes Analogon menschlicher Wirklichkeiten, wird ein Muster offenbar, dass sich in vielen gegenwärtigen Krisen ebenso widerspiegelt. Auch dieses kann immer ein bereits bestehendes moralisches Urteil einer Person über die andere bestätigen. Gleichzeitig kann es - und das ist wesentlich - einen bestehenden moralisch bewerteten Impuls (den des Ausweichens) hinsichtlich seiner Bewertung zunehmend ins Gegenteil verkehren, da dieser das, was er verhindern will, indem er es sucht zu verhindern, immer wieder heraufbeschwört. Hier eröffnet sich das Feld der mimetischen Theorie (MT) nach René Girard. Diese konzeptualisiert die unmittelbare Relevanz bewusster sowie unbewusster Nachahmung für menschliche Gewaltpotentiale und alle denkbaren Ableitungen daraus. In Abgrenzung zu Verständnissen von Nachahmung, die auf bloßes Kopieren von Gesten oder Handlungen fokussieren und damit auch ohne primären Bezug zu menschlicher Gewalt bleiben, sucht Girards Begriff der Mimesis

fundamentalanthropologische Verankerung. In einem seiner Hauptwerke „Das Ende der Gewalt“ wird Mimesis in drei spezifischen humanwissenschaftlichen Disziplinen beleuchtet: Anthropologie, Theologie und Psychologie (Girard, 2009). Wobei sich der spezielle Abschnitt in diesem Buch nicht als Theologie verstehen möchte; wenigstens nicht als solche, die sich von der dortigen anthropologischen Einordnung ihres Propriums distanziert oder abgrenzt. Hauptsächlich aus zwei Gründen soll die MT die ihr in dieser Arbeit zuge dachte Rolle übernehmen: Als in sich bereits interdisziplinäre humanwissenschaftliche Theorie ist sie erstens Sammel- und Ausgangspunkt für die zur Sprache kommenden Disziplinen und positioniert sich gleichzeitig ideal als Brücke zwischen Theologie und Sozialer Arbeit. Zweitens kann sie das Konzept GFK herausfordern, welches die Genese der für sie grundlegenden Begriffe primär auf der Ebene individueller Autonomie verortet, so dass Probleme wie auch Lösungen im zwischenmenschlichen Bereich sich dann erst sekundär ergeben. Die MT kehrt diese Logik gewissermaßen um und macht aus Autonomie etwas Sekundäres, während dem zwischenmenschlichen Bereich in Gestalt von Mimesis das Primat zukommt. Somit wird erhofft, durch die Perspektive der MT, Grenzen und blinde Flecke der GFK in den Blick zu bekommen. Gleichzeitig soll aus der MT selbst ein dafür praktikables Analysetool entwickelt werden. Die Struktur dieses Prozesses wird durch die disziplinäre Dreiteilung des erwähnten Hauptwerkes vorgegeben. Somit ergibt sich folgende Vorgehensweise: Im Teil A werden nach einem Überblick der GFK und der Darstellung ihrer disziplinären Verortung in der Sozialen Arbeit anthropologische, psychologische und theologischen Grundannahmen der GFK herausgearbeitet. Diese wiederum werden auf jeweilige disziplinäre Anschlüsse hin sondiert. Schließlich sollen auf diese Weise Grenzen dieser Grundannahmen bzw. die sie generierenden blinden Flecke der GFK eigenen Binnenlogik hervortreten. Im Teil B wird zunächst die MT überblickshaft vorgestellt. Danach soll in gleicher vertiefender disziplinären Dreiteilung ein Analyseinstrumentarium erarbeitet werden, das Chancen und Grenzen der GFK einerseits erklären und andererseits innerhalb von Grenzen und Chancen der GFK differenzieren kann. Dies wird schließlich im Teil C intensiv umgesetzt und dadurch ein transformiertes Verständnis der GFK entwickelt, welches wiederum gebündelt und auf den Ausgangskontext Sozialer Arbeit zurück bezogen werden kann.

Natürlich liegt bei derartiger Vorgehensweise der Einwand nahe, wie sinnhaft und relevant die Auseinandersetzung zweier in ihrer Grundstruktur so konträrer Konzepte wirklich sein kann. Eventuell sind die dadurch garantierten Erträge nur immer verschiedene Varianten und Ausdrucksformen der Grenzen, an die beide Konzepte immer wieder gegenseitig stoßen. Auf

einer Ebene mag das zutreffen. Tatsächlich möchte diese Arbeit zwei mehr oder weniger geschlossene Systeme in einen Austausch bringen. Sie geht aber davon aus, dass sich im Prozess ihr scheinbar primärer Antagonismus relativiert und damit auch die Geschlossenheit der theoretischen Konzepte. Nicht unerwähnt darf dabei bleiben, dass die Stoßrichtung dennoch insoweit vorgegeben ist, dass in erster Linie die MT als fähig erachtet wird, Prämissen der GFK auf erweiterten Grund zu legen und nicht umgekehrt. Diese Entscheidung misst ihr damit auch eine gewisse Superiorität hinsichtlich ihres Potentials der Wirklichkeitsdeutung bei, letztlich aber verbunden mit dem aufrichtigen Wunsch, die GFK nicht zu „widerlegen“, sondern ihr Potential in der Sozialen Arbeit und darüber hinaus realistisch einzuschätzen.

2. TEIL A - DIE GEWALTFREIE KOMMUNIKATION NACH MARSHALL B. ROSENBERG

Es gibt in einem anderen Menschen nichts, was es nicht auch in mir gibt. Dies ist die einzige Grundlage für das Verstehen der Menschen untereinander.

Erich Fromm

Das Mitgefühl mit allen Geschöpfen ist es, was Menschen erst wirklich zum Menschen macht.

Albert Schweitzer

2.1 Überblick

Das Konzept GFK würde grundlegend missverstanden werden, wenn es in den Bezugsrahmen einer reinen Kommunikationstechnik gestellt wird. GFK nach Rosenberg hat dabei durchaus gelingende Kommunikation zum Ziel, wobei diese aber weniger durch die penible Einhaltung eines vorgegebenen Algorithmus garantiert wird, sondern deren Entfaltung im Entwicklungsprozess einer Haltung antizipiert werden soll. Die Schematisierung in einen Prozess distinkter Schritte ist also immer auch als didaktische Hilfe gedacht, in deren Anwendung ein Bewusstsein für den Inhalt dieser „Komponenten“ entwickelt werden kann, der einmal verinnerlicht auch ganz ohne „tatsächliche Worte“ auskäme (Rosenberg, 2016, S. 22). Rosenberg hat versucht, die empathische Verbindung von Mensch zu Mensch auf einer Kommunikationsebene zu analysieren und dann zu schematisieren. Dabei hat er vier Schritte oder Komponenten herausgearbeitet, die ohne spezielle Rahmenbedingungen und übermäßige Vorkenntnisse in verschiedensten Kontexten gleichermaßen einsetzbar sind. Im Trainings- und Lernprozess dieser Schritte und deren Reflexion entfaltet sich die Haltung der GFK und im Kontrast dazu immer auch Formen „lebensentfremdender Kommunikation“, die sie zu verhindern sucht (Rosenberg, 2016, S. 29). Eine empathische Verbindung aufnehmen bedeutet im ersten Schritt *Wahrzunehmen, ohne zu bewerten*. Es gilt, eine Situation zunächst ohne jegliche Deutung, Bewertung oder auch Kategorisierung zu erfassen. Im zweiten Schritt geht es darum, die *individuellen Gefühle* wahrzunehmen, welche diese Situation auslöst. Der dritte Schritt fokussiert *Bedürfnisse*, wobei Rosenberg davon ausgeht, dass Gefühle immer Ausdruck erfüllter oder unerfüllter Bedürfnisse sind. Dieser Schritt trennt zwischen Auslöser und Ursache der individuellen Gefühle. Schließlich wird im vierten Schritt dieses Bedürfnis

dem Auslöser der Situation in Form einer *Bitte* mitgeteilt. Bitte versteht Rosenberg dabei als Ermöglichung, das Leben einer anderen Person freiwillig zu bereichern. Eine Bitte muss dann genau diesen Ermöglichungsraum der anderen Person übermitteln und dabei deren Freiwilligkeit und Autonomie integrieren (Rosenberg, 2016, S. 21). Dieser sequentielle Prozess soll nicht als Kommunikationstechnik missverstanden werden, sondern als didaktische Hilfe, die Haltung der GFK durch ihre Anwendung zu verinnerlichen. Hier wird nun diese Haltung anhand der vier Schritte und anderer Schlüsselbegriffen umrissen. Die folgenden Unterkapitel beleuchten dann aus verschiedenen disziplinären Perspektiven die Prämissen der GFK-Haltung.

2.2 Haltung der GFK - Die vier Schritte und darüber hinaus

Das Motto des ersten Schrittes ist *Beobachten und Wahrnehmen, ohne zu bewerten*. Für die GFK wird dies zu einem grundlegenden Aspekt und als menschliche Kompetenz zum Indikator, den Reifegrad einer intellektuellen Entwicklung anzeigen zu können (Rosenberg, 2016, S. 40). Es geht also darum, so neutral wie möglich das wahrzunehmen, was sich ereignet und eine vorschnelle Deutung im Rahmen selbst oder fremd konstruierter Kategorien auszublenden. Dies kann sich auf die etwaigen Motivationen, Gründe und Erklärungen des beobachteten Verhaltens beziehen aber auch auf die Bezugnahme dieser zu den eigenen Erfahrungen und Normen. Im Falle, dass solch buchstäbliche Vorurteile eher negativ ausfallen, leuchtet der Bezug zur gewalthaften Sprache noch mehr ein als bei positiven Deutungen und Kategorien. Aber auch dies ist im Verständnis der GFK zu vermeiden. Wertfrei bezieht sich tatsächlich auf das gesamte Spektrum der eigenen Möglichkeiten, ein Verhalten oder eine Situation zu beurteilen (Rosenberg, 2016, S. 42-43).

Der nächste Aspekt der GFK-Haltung behandelt den Stellenwert von Gefühlen in menschlichen Interaktionen. Als Schritt im Prozess fokussiert nun die wertfreie Wahrnehmung eigene Gefühle, welche eine Situation oder ein Kommunikationsanlass in der wahrnehmenden Person ausgelöst haben. Hier scheint es folgerichtig, dass sich das Verständnis bezüglich der Gefühle in der GFK-Haltung grundlegend von dem unterscheiden muss, was im ersten Schritt zugunsten einer Wertfreiheit auszublenden ist und damit auch nicht verwechselt werden darf. Gefühle sind dann eben keine andere Verpackung der eigenen Vorurteile und Bewertungen: „Die GFK unterscheidet zwischen dem tatsächlichen Ausdruck von Gefühlen einerseits und Wörtern sowie Aussagen, die Gedanken, Einschätzungen und Interpretationen wiedergeben, andererseits“ (Rosenberg, 2016, S. 56). Dieser Umstand ist

nicht nur theoretisch auszuräumen, sondern auch in der Praxis - und zahlreichen geschilderten Beispielsituationen - kommt diese Verschiebung häufig vor, bis die rationale Kategorisierung einer Situation das Denken so sehr dominiert, dass sprachliche Mittel, um Gefühle auszudrücken, zunehmend verkümmern. Dies erschwert es dann zusätzlich in Kontakt mit den eigenen Gefühlen zu treten, diese wahrzunehmen und zu artikulieren. Für die GFK-Haltung geht es somit immer auch um eine „Erweiterung unseres Gefühlswortschatzes“ (Rosenberg, 2016, S. 49). Dazu dient natürlich der Prozess selbst, aber es werden auch im Rahmen vieler GFK-Bücher sprachliche Optionen bereitgestellt. So gibt es in den meisten Büchern tabellarische Auflistungen von Gefühlsbezeichnungen im Verständnis der GFK. Deren dann mehr oder wenig konstruiert wirkende Beispiele zeugen indirekt von einem weiteren Definitionsanteil: Da Gefühle durch eine rationale Bewertung einer Situation entweder unterdrückt oder vereinnahmt werden, müssen sie im Anschluss einer wertfreien Wahrnehmung von der Situation selbst und auch von dieser rationalen Einordnung getrennt werden. In dieser Logik sind Gefühle das, was im Individuum *übrig* bleibt, wenn es eine Situation einfach nur wahrnimmt. Die vielfältige Bereitstellung sprachlicher Optionen will dann genau diesen Fakt umkehren: Das was übrig bleibt, soll eigentlich als Grundlage angesehen werden und der Anschein eines Bruchteils leitet sich dann auch von fehlenden sprachlichen Mitteln ab, den Komplex adäquat zu fassen. Gefühle können dann auch nur soweit an die Situation zurückgebunden werden, dass diese eben nur deren Auslöser darstellen und nicht die Ursache (Rosenberg, 2016, S. 59). Der bereitgestellte Gefühlswortschatz versucht dies bereits semantisch zu verhindern (Rosenberg, 2016, S. 54-56). *Der Mensch ist für seine Gefühle selbst verantwortlich*. Dieses Grundmotiv der GFK, welches sich aus der Abgrenzung zu gegenteiligen Kommunikationsformen speist, also zur ex- oder impliziten ursächlichen Zuschreibung des Verhaltens anderer für die eigenen Gefühle, fordert zwangsläufig ein, nun diese Ursachen für die eigenen Gefühle auch hauptsächlich im Selbst zu verorten. Dafür entwickelt Rosenberg das für die GFK essentielle Konzept der Bedürfnisse.

Erfüllte oder nichterfüllte Bedürfnisse sind die Wurzel und Ursachen menschlicher Gefühle. Dabei werden diese als ein intrinsischer Faktor eines individuellen Selbst verstanden. Jeder Mensch hat damit seine *eigenen* Bedürfnisse. Gleichzeitig sind diese auf grundlegender Ebene universal zu verstehen, da sie von allen Menschen geteilt werden (Rosenberg, 2016, S. 156-157). Im Zusammenhang von individuellen Bedürfnissen und dazu adäquaten individuellen Gefühlen findet sich das Herzstück der GFK: Das was Rosenberg „verbinden“ nennt, findet auf der Ebene der individuellen Gefühle/Bedürfnisse statt. Während das Menschen trennende Moment darin besteht, dass Wertungen, Vorurteile und Schuldzuweisungen stets den Bereich

der eigenen Bedürfnisse überdecken und die eigenen Gefühlsregungen dem anderen anlasten, kann Verbindung geschehen, wenn Menschen den Bereich und den Zusammenhang der eigenen Gefühle und Bedürfnisse freilegen. Dies hat natürlich auch seinen Ausgangspunkt beim jeweiligen Individuum, kann aber im besten Fall auch den freigelegten Bereich der anderen Person ausmachen. So beschreibt Rosenberg vier Möglichkeiten auf eine negative Äußerung zu reagieren (Rosenberg, 2016, S. 59-60): Die ersten beiden Möglichkeiten bestehen darin sich selbst oder dem anderen „die Schuld zu geben“, indem entweder das eigene Verhalten als Ursache von Gefühlen der anderen Person gesehen wird oder deren Verhalten im Bezug zum eigenen Gefühl. Beides schürt Gewalt, da dies die andere Person über kurz oder lang entfremdet. Die Möglichkeiten 3 und 4 bestehen darin, das eigene Bedürfnis hinter der eigenen Gefühlsregung zu ermitteln (3) und/oder dies beim anderen zu ahnen (4). Da das universelle Element aller Menschen darin besteht, auf der Ebene der Gefühle und Bedürfnisse gleich zu sein (Rosenberg, 2006, S. 32), kann es Menschen verbinden, wenn ihnen das bewusst wird. Die grundsätzliche Überzeugung der GFK besteht darin, dass Menschen viel eher auf dieser Ebene ihre Differenzen ausräumen können als auf der von impliziten oder expliziten Wert- und Vorurteilen. Zwischenmenschliche Probleme entstehen, wenn die individuellen Strategien ein eigenes Bedürfnis zu erfüllen mit den individuellen Bedürfnissen der anderen kollidieren, deren Erfüllung dann gerade verhindert wird. In diesem Zusammenhang sei auch erwähnt, dass Rosenberg alle Bedürfnisse als grundsätzlich gut und als „Ressourcen, die das Leben braucht“ klassifiziert (Rosenberg, 2016, S. 156). Die menschliche Tragik liegt dann darin, dass kollidierende Strategien, dies den betreffenden Individuen verschleiern und dann die Motive des anderen als *böse* oder *destruktiv* erscheinen lassen könnten. GFK versteht sich auf allen Ebenen als eine dazu gegensätzliche Tendenz. Wenn die Menschen sich auf der Ebene verbinden, die sie alle eint, wird es möglich, die individuellen, dem Leben dienenden Bedürfnisse gemeinsam so zu ordnen, dass die daraus entwickelten Strategien dem Leben aller dienen können (Rosenberg, 2016, S. 155-156). Dazu hilft schließlich (auch) der vierte Schritt im GFK Prozess.

Nachdem die Situation wertfrei wahrgenommen, die eigenen Gefühle und die eigenen Bedürfnisse hinter den Gefühlen freigelegt wurden, wird der Bezug zum Gegenüber und Auslöser der Situation in Form einer Bitte hergestellt. Eine Bitte dient dann der Synchronisation eigener und anderer Strategien individueller Bedürfniserfüllung. Der anderen Person eröffnet sich die Option, unter Wahrung eigener Autonomie, das Leben der Bittenden zu bereichern. Bitten sollten dabei immer in positiver, klarer Handlungssprache formuliert werden (Rosenberg, 2016, S. 75), um bei anderen auch als klare Option einer

freiwilligen Entscheidung anzukommen (Rosenberg, 2016, S. 91). Bitten im Sinne der GFK sind weder explizite, noch implizite Forderungen *in bittender Gestalt*. Interessanterweise versteht Rosenberg die Qualität einer verbalen Äußerung dann als Bitte, wenn Bittsteller*innen in jedem Fall empathisch und einfühlsam auf die Bedürfnisse des Gegenübers eingehen können, auch wenn dieses mit *Nein* antwortet (Rosenberg, 2016, S. 87).

Neben den Begrifflichkeiten des Prozesses gibt es noch weitere charakteristische Schwerpunkte der GFK-Haltung. Dabei geht es zunächst um Differenzierungen innerhalb von Begriffen, die jeweils immer deren gängigste Bedeutung in Differenz zu einer GFK-Logik und damit der Haltung, die diese strukturiert, herausstellen. Ähnlich der Freilegung einer individuellen Gefühl- und Bedürfnisebene müssen bestimmte Begrifflichkeiten innerhalb der GFK-Logik von den Bedeutungsanteilen freigelegt werden, die der Gesamttendenz der GFK widersprechen. Ausgehend von Differenzierungen innerhalb von Begriffen konstruiert die GFK Unterscheidungen, indem sie zwei Begriffe gegenüberstellt und ihnen jeweils die konträren Deutungsinhalte zuweist. So unterscheidet sie beispielsweise Mitleid von Mitgefühl (Rosenberg, 2016, S. 97) oder Wertschätzung von Komplimenten (Rosenberg, 2016, S. 197-198). Solches steht exemplarisch für eine Auseinandersetzung der GFK mit einer klassischen oder alltagssprachlichen Terminologie von Mitmenschlichkeit, welche grundsätzlich *dem anderen Gutes will*, aber durch intellektuelle Vereinnahmung und inhärenter wertender Deutungsanteile, die empathische Verbindung zwischen Menschen stört oder blockiert. Viele zwischenmenschliche Phänomene oder Konventionen werden dann immer daraufhin überprüft, ob ihre sprachliche Verfasstheit durch Urteile und/oder Wertungen geprägt ist, ob sie das eigene Verhalten oder das des Gegenübers in irgendeiner Weise normativ erfassen und abgleichen *oder* ob sie dazu in der Lage sind, den Zugang zum lebensdienlichen Kern eines jeden Individuums positiv zu beeinflussen. Die zweite Möglichkeit schließt immer notwendigerweise die erste aus. Darum geht es bei allen relevanten Differenzierungen innerhalb der GFK. Dazu sei das Buch „42 Schlüsselunterscheidungen in der GFK“ von Liv Larsson und Katharina Hoffmann erwähnt, welches die Entfaltung der GFK-Haltung allein durch derartige Differenzierungen strukturiert (Larsson & Hoffmann, 2013). Um eine GFK-Haltung zu lernen ist es notwendig, diese Unterscheidungen zu kennen, gleichzeitig erschließt sich die jeweilige Bedeutung in der Anwendung und im Prozess. GFK-Seminare sind darauf ausgelegt, beides zu verbinden. Das Hauptwerk Rosenbergs und viele weitere Veröffentlichungen gehen einen didaktisch analogen Weg und erläutern terminologische Prämissen anhand von zahlreichen Beispielen aus der Anwendung. Auf diese Weise entfaltet Rosenberg auch sein Verständnis von Empathie. Das Dilemma menschlicher Existenz und

damit auch das Problem *Gewalt* bestehe darin, dass grundsätzlich lebensdienliche Impulse unter Umständen zerstörerische Folgen entwickeln. Dies geschieht, wenn einerseits der lebensdienliche Impuls hinter einer Aktion den Beteiligten selbst nicht bewusst ist oder wenn diese Aktion auf einer rein rationalen und wertenden Bewusstseinssebene verarbeitet wird (Rosenberg, 2006, S. 13–14). Ein tatsächliches Kollidieren von Strategien einer individuellen Bedürfniserfüllung verschärft dann andererseits eine bereits verkantete Situation, in welcher gegebenenfalls alle Beteiligten ihre *eigentlichen* Bedürfnisse nicht kennen. Empathie im Kontext der GFK ist Modus und Medium eines Ausweges aus solch verhängnisvollen Situationen (Rosenberg, 2016, S. 113-124). Die modale Komponente besteht im GFK-Prozess selbst. Dieser kann nach innen auf das Selbst und auch auf das Gegenüber gerichtet werden. Eine empathische Verbindung aufzunehmen bedeutet dann, alle Informationen auszublenden, die von der rationalen Bewusstseinssebene bereitgestellt werden. Dieser Vorgang und Zustand wird als Präsenz bezeichnet (Rosenberg, 2016, S. 95-97). Den Fokus allein auf die Gefühle und Bedürfnisse des Gegenübers zu richten, erfordert alles, was nicht zu dieser Bewusstseinssebene gehört, auszublenden: Meinungen und Urteile über die andere Person sowie intellektuelle Diagnosen und daraus resultierende Rat- und Vorschläge. So sagt Rosenberg: „Empathie tritt in Kontakt mit anderen Menschen nur dann auf, wenn wir alle vorgefassten Meinungen und Urteile über sie abgelegt haben“ (Rosenberg, 2016, S. 95). Der wichtigste und im GFK-Verständnis einzige Kanal einer einfühlsamen Verbindung von Mensch zu Mensch findet sich auf der Ebene von Gefühlen und Bedürfnissen. Empathie wird gleichermaßen als Kraft klassifiziert, die Störungen und Verzerrungen dieses Kanals aus dem Weg räumt, ihn öffnet und offenhält und als Kennzeichen der Verbindung selbst.

2.3 GFK in der Sozialen Arbeit

2.3.1 Rezeption und Anschlüsse der GFK in Kontexten Sozialer Arbeit

Die Anwendungsfelder der GFK besitzen hohe Schnittmengen mit der Praxis in verschiedenen Kontexten Sozialer Arbeit sowie sozialen und (sozial-)pädagogischen Berufsfeldern. Hier bestehen bereits Implementierungen in Feldern von Erziehung (Hahn, 2010; Muth, 2010), berufliche Konfliktlösung und Mediation (Oboth & Seils, 2005; Ludewig, 2017; Pásztor & Gens, 2010) sowie Beratung (Bryson, 2012; Fritsch, 2012). Für eine wissenschaftliche Verortung in den betreffenden Fachdiskursen steht dabei meistens ein empirisch nachweisbarer Kompetenzerwerb durch Anwendung der GFK im Vordergrund. Hier muss die Arbeit von Karoline Bitschnau genannt werden, die solche Kompetenzzuwächse in ihrer Dissertation

2007 systematisiert und 2008 in überarbeiteter Form veröffentlicht hat. Sie ermittelt „außerordentliche Veränderungen, die Menschen erleben, wenn sie sich intensiv auf eine länger andauernde Auseinandersetzung mit sich selbst im Rahmen der Gewaltfreien Kommunikation einlassen“ (Bitschnau, 2008, S. 306). Hauptsächlich geht es dabei um einen Zuwachs im Bereich relationaler und sozialer Kompetenz, der in der dortigen Analyse systematisch ausdifferenziert wird. Eine Studie von Wacker und Dziobek (2018) im Kontext von Heilberufler*innen, die an einem dreitägigen GFK-Training teilnahmen, zeigt bei diesen eine Zunahme an emotionsbezogener Artikulation und einen damit einhergehend Zuwachs an Kommunikationsfertigkeiten. Tobias Altmann und Marcus Roth schließlich entwickelten vor dem Hintergrund wachsender Reflexionskompetenzen durch GFK ein Praxistraining für Pflege, Soziale Arbeit und Erziehung. Ziel ist dabei „die langfristige Prävention von emotionalen Fehlbelastungen, die durch eine unreflektierte Empathie entstehen können“ (Altmann & Roth, 2014, S. 7). Immer auch gestützt durch verschiedene Formen empirisch belegter Kompetenzzuwächse wird die GFK auch in pädagogische Kontexte eingeordnet. Beispielsweise ermitteln Julia Lang und Gregor Lang-Wojtasik Chancen für das Konzept GFK und verorten diese gemäß der Universalität eines bedürfnisorientierten Schwerpunktes „von der Elementarbildung bis zur Andragogik und von der schulischen zur außerschulischen Bildungsarbeit“ (Lang & Lang-Wojtasik, 2015, S. 160). Dem hinzuzufügen wäre noch das breite Feld von Friedenspädagogik und den dortigen Bezügen von antizipierter Gewaltfreiheit. Norbert Frieters-Reermann ordnet die GFK als mögliche „Erweiterungsoption für friedenspädagogisches Denken und Handeln“ ein (Frieters-Reermann, 2016, S. 7). Dabei wird dieses Potential zur Erweiterung wiederum in den GFK-spezifischen emotionalen und sozialen Kompetenzen gesehen. Letztlich muss der Einfluss und die Relevanz von Selbstwirksamkeitserfahrungen auf Seiten von Klient*innen betont werden. Hier markiert auch der personenzentrierte Ansatz Carl Rogers‘ eine Schnittmenge, indem sich GFK und klientenzentrierte Gesprächsführung direkt auf ihn beziehen (Weinberger, 2013, S. 19–40). Ähnliches gilt für Bedürfnistheorien nach Maslow und auch für die biopsychosozioökulturelle Theorie menschlicher Bedürfnisse, die sich wohl in einem Hierarchisierungsanspruch unterscheiden aber in der Grundlogik eines individuellen Primats mit Rosenberg übereinstimmen (Leideritz, 2016, S. 66–86). Auf Seiten der Professionellen wiederum besteht eine thematische Schnittmenge, die Ableitungen aus positiver Psychologie und bedürfnisorientierten Konzepten als Präventionsmaßnahmen arbeitsmedizinischer Herausforderungen und hier insbesondere Burnoutprophylaxe nutzbar machen will. Dies wird schließlich auch durch die Arbeit von Altmann & Roth untermauert, sowie durch Karoline

Bitschnau, die Entwicklungen durch die GFK im Rahmen individueller Salutogenese einordnet (Bitschnau, 2014, S. 267–275).

2.3.2 GFK als Leitbild Sozialer Arbeit

Im Kontext des durch sie transportierten Welt- und Menschenbildes bietet sich GFK als Reflexionsebene theoretischer Konzepte Sozialer Arbeit an und kann als Leitbild praktisches Handeln reflektieren und Beiträge leisten, die theoretischen Grundlagen eines Professionsverständnis Sozialer Arbeit zu bereichern bzw. zu erweitern. In ihrem Buch „Gewaltfreie Kommunikation in der Sozialen Arbeit“ (2018) entwickeln Sören Bendler und Sören Heise Chancen, die GFK als solch eine handlungstheoretische Metaperspektive - inklusive der bereits erwähnten kompetenzorientierten Entwicklungspotentiale - in das eigene professionelle oder berufliche Selbstverständnis zu integrieren. Das Konzept einer professionellen Rolle dürfe den betreffenden Menschen nicht von dessen Gefühlen als Wurzel seines Menschseins abschneiden, sondern muss ihnen einen der Profession angemessenen Raum geben. Gerade in sozialen Berufen komme es dann darauf an, die Gefühlsebene professionell zu reflektieren, anstatt sie a priori als kategorisch unprofessionell ausblenden zu müssen. Indem Gefühle den Kern menschlichen Wesens erfassen,

„sagen [sie] uns, was wir brauchen, um ein gutes Leben zu führen. Sie ermöglichen es auszudrücken, was uns in unserem Inneren bewegt und befähigen uns, mit anderen Menschen darüber im Austausch zu sein. Somit sind sie das verbindende Element im Miteinander.“ (Bendler & Heise, 2018, S.11)

Dies deckt sich mit den bereits umrissenen Annahmen der GFK, in welchen die Gefühl-Bedürfnis-Ebene den Ausgangspunkt lebendiger Verbindungen von Mensch zu Mensch bildet. Nach einem Teil der Einführung in den Prozess und die Haltung der GFK und grundlegenden Schlüsselbegriffen wendet sich der Großteil ihres Textes ausgewählten Feldern sozialer Berufe und auch explizit Sozialer Arbeit als Profession zu und sucht nach relevanten Anschlussstellen für empathische Verbindungen innerhalb professioneller Kontexte. Diese werden als grundsätzlich gegeben vorausgesetzt, da eine Verbindung von Mensch zu Mensch potentiell immer und überall möglich ist, sobald eine Synchronisation der Gefühl-Bedürfnis-Ebene antizipiert wird (Bendler & Heise, 2018, S. 15-18). Die Universalität einer einführenden Verbindung von Mensch zu Mensch wird umso wichtiger in Kontexten, die von außen - teils notwendigerweise - dieses *gleichmachende* Moment mit soziologischen Ungleichgewichten (Alter-, Geschlecht-, Milieuunterschiede, Professionelle-Klient-Beziehung, institutionelle Grenzen, etc.) überlagern. Die GFK als Metaperspektive hilft den Professionellen in sozialen

Berufen dem Gegenüber als Mensch zu begegnen, ohne die notwendige oder der Beziehung ursächliche Ungleichheit auszublenden (Bendler & Heise, 2018, S. 115-138). Wenn keine andere Theorie von Mitmenschlichkeit zur Verfügung steht, befindet sich die professionelle Beziehung unter doppeltem Druck: durch Manifestation des Ungleichgewichtes und durch methodisches Auflösen dieses Unterschiedes. Letzteres will durch die Aufhebung eines vermeintlich entmenschlichenden Settings zum Gegenüber durchdringen, während ersteres dies stets - und dann auf Kosten eines produktiven Kommunikationsgeschehens - zu vermeiden sucht. Im Text von Bendler und Heise wird GFK als Metaperspektive gegen diesen Doppeldruck platziert, letztlich weil sie eine Theorie von Mitmenschlichkeit transportiert, die von äußeren Umständen unabhängig und damit in nahezu allen Kommunikationssettings anschlussfähig ist. Auch wenn die äußeren Umstände den Kommunikationskanal stören können, haben sie keinen Einfluss auf die Qualität des Kanals selbst. Ist die Verbindung einmal hergestellt, können auch die äußeren Umstände lebensdienlich und mit transformativem Vektor integriert werden. Aus der Perspektive empathischer Verbindung schärfen sich die Rollen von Klient*in und Professionelle*r in der gemeinsamen Entwicklung lebensdienlicher Strategien innerhalb der äußeren Umstände und über diese hinaus (Bendler & Heise, 2018, S. 109 und 121-124). Solch theoretische Grundlage, die den Menschen in seinem Menschsein adressiert und nicht darauf angewiesen bleibt, ein Mandat immer nur indirekt über soziologische, demografische oder wirtschaftswissenschaftliche Kenngrößen herzuleiten wie auch zu evaluieren, wird im Text als adäquate Untermauerung Sozialer Arbeit mit dem Anspruch einer Menschenrechtsprofession angesehen (Bendler & Heise, 2018, S. 191-195). Sie entwickelt ihr Potential als „konsequente Selbstfürsorge“ und die dadurch aktivierte Selbstfürsorge beim Gegenüber. Damit kann GFK klassischen Dilemmata in sozialen Berufen begegnen, die ein Spannungsfeld von Selbst- und Fremdfürsorge zugunsten einem der beiden Pole aufzulösen suchen (Bendler & Heise, 2018, S. 197-198). Schließlich würdigt im Vorwort zu Bendler und Heises Buch Silvia Staub-Bernasconi ausdrücklich das Potential der GFK für die Soziale Arbeit, umso mehr da diese sich bereits im Kontrast und „größter Distanz“ zu gesellschaftlichen Entwicklungen verortet, welche Soziale Arbeit in die Richtung einer Dienstleistung verschiebt und dortigen neoliberalen Marktmechanismen unterwirft (Bendler & Heise, 2018, S. 9). Die GFK scheint wie geschaffen, interne und externe Herausforderungen der Profession Soziale Arbeit adressieren zu können. Der Hauptfokus dieser Arbeit soll nun sein, diese *funktionale* - und beinahe *intuitive* - Plausibilität der GFK auf den Prüfstand zu stellen. Soziale Arbeit als Menschenrechtsprofession fokussiert sich nach Staub-Bernasconi auch auf strukturelle und institutionalisierte „gewalttätige Kommunikation“ und bearbeitet quasi ein „Bedürfnis nach sozialer Gerechtigkeit“ (Bendler & Heise, 2018, S. 9-10). Ob es

genügt, dass sich die Relevanz der GFK für derartige Zielstellungen allein aus ihrer kontradiktorischen Verortung und Stoßrichtung speist, sollte zumindest hinterfragt werden. Aus Sicht dieser Arbeit genügt es nicht, die spezifischen Kompetenzzuwächse durch Anwendung und Auseinandersetzung mit der GFK methodologisch auf eine Stufe mit den theoretischen Grundannahmen zu stellen, die dann den Kontext für eine Reflexion dieser Kompetenzerwerbe darstellen. Dies untermauert lediglich eine funktionale Plausibilität der GFK. Für eine Überprüfung inhaltlicher Plausibilität müssen blinde Flecke und Grenzen theoretischer Prämissen einer systematischen Analyse unterzogen werden. Einen ähnlichen Bedarf sieht Staub-Bernasconi hauptsächlich für die Konzeption menschlicher Bedürfnisse und deren „theoretisch-wissenschaftliche Begründungsbasis“ (Bendler & Heise, 2018, S. 10). Diese Arbeit möchte auch dafür einen Beitrag leisten und das Konzept GFK kritisch einordnen. Die zugunsten einer funktionalen Plausibilität oft unreflektiert übernommenen anthropologischen, psychologischen und theologischen Grundannahmen werden im Folgenden systematisiert entfaltet, um auch deren Grenzen und blinde Flecke insbesondere in Bezug auf ihre Erklärungsmuster zu menschlicher Gewalt bzw. Gewaltlosigkeit aufzuzeigen. Hier wird ein Beitrag erhofft, der sich in die von Staub-Bernasconi erwünschte „Weiterentwicklung des methodischen Ansatzes [der GFK] - bezogen auf gesellschaftliche Machtverhältnisse in Familien, Schulen, Gemeinwesen, am Arbeitsplatz usw.“ einfügen kann, genauso wie in eine „breitere Verankerung in den Fachdiskurs der Sozialen Arbeit“ (Bendler & Heise, 2018, S. 10).

2.4 Anthropologie der GFK

2.4.1 Anthropologische Grundannahmen der GFK

Eine Anthropologie der GFK entfaltet sich innerhalb eines Paradigmas, das der Autonomie des individuellen Selbst ein Primat gegenüber zwischenmenschlichen und relationalen Bezügen zukommen lässt. Was Menschen antreibt, sind ihre intrinsischen Bedürfnisse und die dadurch verursachten Gefühle. Daraus resultierende Handlungen und menschliches Verhalten rufen zwingend Effekte im zwischenmenschlichen Bereich hervor, doch selbst wenn Menschen meinen oder glauben, dass sie mit ihrem Denken, und Handeln direkt auf andere Menschen reagieren, ist solche Reaktion in letzter Konsequenz stets eine Äußerung eines individuellen Gefühls, das wiederum auf ein im entsprechenden Moment erfülltes oder auch nicht erfülltes Bedürfnis verweist. Da jede menschliche Aktion auf diesen inneren Ausgangspunkt zurückgeführt werden kann, müssen alle Effekte im zwischenmenschlichen Bereich als dazu

sekundär klassifiziert werden. Dieser Denkraum erlaubt es, den Menschen als grundlegend *gut* anzusehen, wenn alle menschlichen Bedürfnisse als „dem Leben dienend“ und damit eben auch als gut gesetzt werden (Orth, 2016, S. 30). Die Tragik der menschlichen Existenz besteht nun darin, dass autonome Individuen auf andere autonome Individuen treffen und ihre Strategien zur Bedürfnisbefriedigung kollidieren. Hier verortet Rosenberg 2006 die Wurzel menschlicher Gewalt (S. 18-19): Alle externen und internen Mechanismen, welche dazu beitragen, lebensdienende Impulse als zerstörerische Impulse zu verkennen, fördern mittelbar Gewalt, da sie unmittelbar die Verbindung zwischen den Menschen stören und unterbrechen. Viele dieser Mechanismen ordnet Rosenberg auf der Ebene menschlicher Rationalität ein, weil kognitive Leistungen einen Bezugsrahmen und die dafür nötigen sprachlichen Mittel erstellen, Handlungen *und* handelnde Personen einzuordnen. Dies können Werturteile in moralischen Kategorien sein oder jegliche „Diagnosen“ über Kausalitätszusammenhänge von Handlung und Person. Dazu Rosenberg:

„Sobald ich die Überzeugung nähre, in welchem Ausmaß auch immer, dass es so etwas gibt wie ‚rücksichtsloses Handeln‘, oder ‚pflichtbewusstes Handeln‘ oder einen ‚gierigen Menschen‘ oder einen ‚anständigen Menschen‘, dann trage ich zur Gewalt auf diesem Planeten bei. [...] Ich verstehe jeden Ärger als Ergebnis einer lebensentfremdenden Art zu denken.“ (Rosenberg, 2016, S.140)

Dabei verursacht die Erfahrung eines Hindernisses durch andere mit großer Wahrscheinlichkeit zunächst negative Zeichnungen solcher Werturteile oder Annahmen. Dies entfremdet die handelnden Personen dann umso mehr. Hier sollte auch betont werden, dass Rosenberg menschliche rationale Intelligenz nicht a priori negativ und entfremdend einstuft, sondern vielmehr eine Priorisierung von Vernunft gegenüber Gefühl. Viele Leistungen rational-kognitiver Art führen in einem Denkraum, der ihnen in allen Belangen Überlegenheit zusichert, dazu, den emotionalen Anteil des Bewusstseins als menschlichen Antrieb zu unterdrücken oder gar komplett auszublenden und damit aber immer auch den Zugang zur lebensdienlichen Quelle (Rosenberg, 2015, S. 23).

Gewalt entsteht für die GFK in einem Prozess des Vergessens bzw. des Ausblendens einer grundsätzlich friedlichen, weil einfühlsamen Natur (Rosenberg, 2016, S. 25). Gewalt ist somit prinzipiell ein sekundäres Phänomen, obwohl es durch Jahrtausende „kultureller Konditionierung“ solche Ausmaße annimmt, dass es dann als *natürlich menschlich* verkannt wird (Rosenberg, 2016, S. 16). Durch diese Entwicklung innerhalb mythologischer Strukturen wurde Gewalt dem Menschen anerkannt. Menschen wurden irgendwann als von Grund auf böse angesehen und damit Gewalt zunehmend als notwendiges ordnendes Mittel. Dort wo Gewalt diesen Stellenwert erhält, entwickeln sich Denk- und Kommunikationsformen, die

Menschen adaptieren und tradieren. Hier verortet Rosenberg moralische Kategorisierungen, welche Urteile über Menschen aussprechen, indem sie diese als potentielle Adressaten einer gerechtfertigten Gewalt einordnen, wenn sie beispielsweise etwas *falsch* gemacht haben und somit *Strafe verdienen*. Er sieht in dieser Terminologie moralischen Urteilens entmenschlichende Sprache, da sie Menschen zu Objekten einer gewaltsamen Gerechtigkeit macht und in einer Kultur, die solches tradiert, das Dilemma fortbestehender menschlicher Gewalt (Rosenberg, 2006, S. 18-19). In diesem Zusammenhang erschließt sich auch die Ambivalenz menschlicher Vernunft und Rationalität. Auch wenn die negativen und unnatürlichen Einflüsse von außen kommen, wirken sie dennoch im Innen. Da aber diese äußeren Einflüsse nicht als Verursacher negativer Gefühle in Frage kommen, braucht es eine Instanz, welche diese *entfremdende Übersetzung* vollbringt. Fehlgeleitete Rationalität objektiviert im Modus moralischen Urteilens das Gegenüber als Verursacher eigener Gefühle. Dies stört die Verbindung zu diesem aber auch die Verbindung zu den eigenen Bedürfnissen, den eigentlichen Ursachen der ausgelösten Gefühle. Das Projekt der GFK versteht Rosenberg als Offenlegen dieses Dilemmas durch einen Prozess, der Denken und Fühlen nicht gegeneinander ausspielen, sondern in eine lebensdienliche Ausrichtung bringen will (Rosenberg, 2006, S. 19). Dazu ist es immer wieder nötig, Terminologie entfremdenden Denkens im Sinne der GFK umzupolen oder zu ersetzen. Besonders schwerwiegend ordnet sich ein Konzept von Lohn und Strafe ein, welches nach Rosenberg überhaupt nur in einem Denkraum natürlicher und wesenhafter menschlicher Gewalt sinnvoll erscheint. GFK positioniert sich dazu als Gegenmittel: Indem sie zunächst jenem Denkraum seine axiomatische Gültigkeit entzieht und die dann umso größere Inkompatibilität eines entfremdenden Lohn-und-Strafe-Denkens mit der Natur des Menschen offensichtlich wird.

2.4.2 Anschlüsse und Verortung der GFK im anthropologischen Diskurs

Die Arbeit Paul Shepards kann ein mögliches anthropologisches Framework bilden, um Auffassungen der GFK zu stützen. Shepards Ansatz im Buch „Coming Home to Pleistocene“ vermutet im prähistorischen Menschsein kulturell verschüttete Kompetenzen und Fertigkeiten, die den aktuellen globalen und ökologischen Bedrohungen eher gewachsen sein könnten als solche, die moderne Errungenschaften nur auf Kosten der eigenen Bedrohung generieren (Shepard, 1998). Indem prähistorische Menschen die Interdependenz mit ihrer natürlichen Umwelt unmittelbarer erlebten als alle Menschen folgender Zivilisationsstufen, ist prähistorische menschliche Rationalität auf die Erhaltung dieser Gleichgewichte hin

optimiert. In Anbetracht aktueller Bedrohungen und zerstörter Gleichgewichte, fragt er sich „in what sense our present dilemmas are measured by departure from some kind of diffuse, primordial scheme of human life and what is possible in terms of recovery” (Shepard, 1998, S. 5). Ähnlich Rosenbergs Vorstellung einer kulturellen Konditionierung sieht auch Shepard moderne Rationalität und das, was sie hervorbringt als Störfaktor eines menschlicheren Umgangs mit der Natur und sich selbst. „The tools we have invented for communicating our ideas and carrying information have actually impaired our memories. We must begin remembering beyond history” (Shepard, 1998, S. 6). Dies impliziert, dass durch solches Erinnern, Kommunikationsformen hervortreten und entwickelt werden können, die sich grundlegend von den Störmodi unterscheiden und diesen entgegenwirken. GFK wäre dann eine dieser Kommunikationsformen, die Menschen an das erinnert, was sie sein könnten. Jede so verortete Anthropologie hat dann den Anspruch Kooperations- und Synchronisationsleistungen aus evolutionärer Perspektive empirisch zugänglich zu machen. Hier sei die Arbeit von Frans de Waal genannt. In einem Artikel sammelt er empirische Daten, die empathisches Kooperieren, Teilen oder andere sozial stabilisierende Verhaltensweisen in Kontexten indigener Völker oder eben auch nicht-menschlicher Primaten ausmachen und vergleichen. Er vermutet in Fähigkeiten zur Empathie die wichtigste Ressource, um Kooperation, Tausch oder Teilen überhaupt zu ermöglichen. Damit entstehen wichtige Voraussetzungen, um Frieden zu stiften und zu erhalten. Dabei integriert er aber bereits ein Konzept von Moral bzw. Lohn und Strafe, das an diesem Prozess beteiligt ist. Während Rosenberg hier einwenden könnte, dass *ohne* ein Konzept von Moral eventuell gar keine Bedarfe des Friedensschaffens entstanden wären, nimmt De Waal einen anderen, aber grundsätzlich mit Rosenberg nicht inkompatiblen Standpunkt ein:

„Unser Gewaltpotential möchte ich keineswegs leugnen. Aber nach meiner Überzeugung hat uns insbesondere die Neigung zur Kooperation dorthin gebracht, wo wir heute stehen. Wir konnten auf Kompetenzen aufbauen, die bei nicht-menschlichen Primaten entstanden waren. So vermochten wir Gesellschaften aus komplex vernetzten Individuen zu schaffen, die miteinander vielfältig kooperieren.“ (DeWaal, 2018, S. 73).

2.5 Psychologie der GFK

2.5.1 Psychologische Grundannahmen der GFK

Eine Psychologie der GFK muss das Spannungsverhältnis zwischen rationaler und emotionaler Intelligenz bzw. zwischen den betreffenden Bewusstseinssebenen aufgreifen und theoretisch integrieren. Dabei werden Denken und Fühlen als grundsätzlich heterogene Modalitäten des Bewusstseins verstanden (Rosenberg, 2016, S. 51-53). Gefühle verweisen auf intrinsische Bedürfnisse, die auch ohne ein rationales Bewusstsein vorhanden wären, weil sie dem Leben bzw. der Erhaltung der Art dienen. Ein rationales Verarbeiten dieser Gefühle in Denk- und Sprachkonzepte ist nun ambivalent zu betrachten als einerseits lebensdienlich oder aber auch andererseits als entfremdend und zerstörend. Der Mensch ist durch die Leistungsfähigkeit seines Gehirns in der Lage, seine intrinsischen Impulse kognitiv so zu verarbeiten, dass seinem und dem Leben seiner Mitmenschen gedient ist. Hierfür hilft ein Denk- und Sprachkonzept, das in seiner Grundstruktur auf diese Option ausgerichtet ist. In den Prämissen der GFK wird diese Option als *eigentliche* Natur des Menschen beschrieben, in welcher sein evolutionärer Fortschritt dann auch darin besteht, seine kognitiv-reflexiven Fähigkeiten für immer komplexere Kooperationsleistungen zu synchronisieren (Rosenberg, 2006, S. 18-19). Jedoch kann sich die Ebene des rationalen Bewusstseins immer auch zerstörerisch auf menschliches Handeln auswirken, selbst wenn Kooperationsleistungen intendiert sind. Innerhalb einer gewaltaffinen Kultur integrieren Denk- und Sprachkonzepte die sie umgebende Gewalt, was sich auf individueller Ebene als kulturelle Konditionierung niederschlägt. Menschen haben es dann verlernt, gewaltfrei zu denken und zu sprechen (Rosenberg, 2017, S. 11-12, 19-21). Dies reproduziert unweigerlich eine Kultur der Gewalt, indem Gewalt in alle kulturellen Errungenschaften eingepreßt wird. Ein Strang dieser kulturellen Prägung sieht die GFK in der Entwicklung wertender und urteilender Kategorien, die letztlich immer auf eine Differenz von richtig und falsch bzw. gut und böse zurückzuführen seien. Auf psychologischer Ebene versteht sich GFK als Gegenkonditionierung zu dieser kulturellen Entwicklungsgeschichte (Rosenberg, 2015, S. 15-16).

In diesem Kontext ist auch eine Psychologie der GFK zu verstehen. Es wäre deshalb unangemessen, die Grundannahmen der GFK in ihrer Einfachheit und ungenügenden Trennschärfe bezüglich psychologischer Terminologie a priori als unwissenschaftlich abzutun. Gewiss ist das, was die GFK *Gefühle* nennt, aus psychologischer Perspektive zu undifferenziert, um ein komplexes Kommunikationsgeschehen abzubilden, genauso wie ein Konzept von *Bedürfnis*, das eher an axiomatische Bedingungen geknüpft ist als an die Gestalt und das Zustandekommen eines intrinsischen subjektiven Antriebes. Dem muss aber

entgegengehalten werden, dass Rosenberg gewisse Vereinfachungen aus didaktischen Gründen trifft, eben weil die GFK als eine einfach zu erlernende Sprache begriffen und praktiziert werden soll. Der Fokus einer Psychologie der GFK sollte sich also einerseits auf den durch sie antizipierten Lernprozess richten und andererseits dann doch auf einen psychologischen Rahmen, welcher aber nicht in erster Linie einen impliziten psychologisch-theoretischen Unterbau ausarbeitet, sondern welcher das Erlernen der *Sprache* GFK überhaupt erstrebenswert erscheinen lässt.

Der Lernprozess der GFK kommt also einem Umlernprozess gleich, als Gegenkonditionierung kulturell geprägter Individuen. Die strikte Trennung eines auslösenden von einem verursachenden Moment menschlicher Gefühle oder Empfindungen ist darauf ausgelegt, objektivierende Rationalität bei jedem Kommunikationsverlauf möglichst sofort zu unterbinden und zunehmend zu verunmöglichen. Hier werden dem lernenden Individuum mitunter hoch komplexe kognitive Leistungen abverlangt, indem Lernschleifen so oft zu wiederholen sind, bis alle sprachlichen Mittel, den Gegenüber als verursachendes Objekt zu verstehen, ausgeschöpft und als unangemessen erkannt wurden (Rosenberg, 2016, S. 149-152). Erst wenn diese Basis hergestellt wurde, kann menschliche Rationalität nun unter lebensdienlichen Vorzeichen beispielsweise Strategien von Bedürfnissen unterscheiden und diese dann zum Wohle aller anpassen. Gewaltfreie menschliche Rationalität ist dann darauf ausgelegt, Win-Win-Lösungen zu ermöglichen. Diese Tendenz geht aber verloren, sobald Menschen selbst Objekte ihres unterscheidenden Denkens und damit einer gewaltvollen Rationalität werden (Rosenberg, 2005, S. 18-19).

Aus diesem Grund ist das Erlernen der Sprache GFK auch erstrebenswert: Für die Erhaltung der Art im Allgemeinen und grundsätzlich für immer komplexere Herausforderungen an die Menschheit wäre es ja umso vernünftiger, sich für die gewaltfreie Option zu entscheiden. Es scheint aber naheliegend, dass diese Entscheidung nicht mit einer gewaltvollen Rationalität getroffen werden kann. Ein psychologischer Rahmen, in welchem also GFK sinnvoll und erstrebenswert erscheinen kann, braucht ein Konzept von Rationalität, welches die Auswirkungen einer cartesianischen Trennung von Verstand und Gefühl transformiert oder wenigstens neu ordnet. Hier sieht sich Rosenberg in der Tradition humanistischer Psychologie nach Carl Rogers, der den Menschen als fühlendes Wesen in den Mittelpunkt der Wirklichkeit stellt. Jede wissenschaftliche Disziplin - auch und gerade die der Psychologie - die das subjektive Gefühl zugunsten programmatischen Objektivier- und Messbarkeitstendenzen ausklammert, entfernt sich von Lebenswirklichkeiten und schließlich vom Leben selbst (Rogers, 2019, S. 157-162).

2.5.2 Anschluss der GFK im psychologischen Diskurs - Die Arbeit Antonio Damasio

Eine hier anschlussfähige Perspektive auf menschliche Rationalität entfaltet Antonio Damasio in seinen Büchern „Descartes‘ Irrtum“ (2004) und „Der Spinoza Effekt“ (2005). Vor dem Hintergrund neurophysiologischer und -anatomischer Forschung entwickelt er ein Konzept von Emotionen und Gefühlen als grundlegende Bausteine menschlicher Rationalität. Hierbei wird der Komplexitätsgrad einer neurophysiologischen Verarbeitung umweltbezogener Reize zum Indikator evolutionären Fortschritts. Emotionen und Gefühlen kommt dabei eine Schlüsselrolle zu. Während bei sehr einfachen Organismen Reiz-Reaktions-Zusammenhänge ohne erlebbare Körperzustände ablaufen, werden bei höheren Lebewesen im Laufe ihrer individuellen Entwicklung bestimmte Reize durch die Verknüpfung mit ausgelösten Emotionen kartiert (Damasio, 2005, S. 50–68). Auf diese Weise entsteht quasi ein unbewusstes emotionales Gedächtnis, indem eine Emotion einen Körperzustand bewirkt, welcher wiederum eine optimierte Reaktion auf einen neuen Reiz ermöglicht. Der Leistungsgrad des menschlichen Gehirns ermöglicht es, diese Körperzustände bewusst als Emotionen zu erleben und darüber hinaus im Bewusstsein zu reflektieren. Dieser zweite Schritt bringt das hervor, was Damasio unter *Gefühlen* versteht (Damasio, 2005, S. 101-107). Im Vergleich zu Lebewesen ohne ein reflexives Bewusstsein ermöglicht das menschliche neuronale System eine zusätzliche Kartierungsebene: Bewusst-gemachte Gefühle kartieren wiederum die ihnen zu Grunde liegenden Emotionen, welche weiterhin Körperzustände kartieren und damit das ständige Abgleichen von Umweltreizen mit bereits Erlebtem optimieren. Hier liegt für Damasio der Schlüssel zum Menschsein: Einerseits befindet sich der Mensch in evolutionärer Linie des Lebens auf diesem Planeten, indem sein Reiz-Reaktions-Mechanismus auf Strukturen basiert, die auch seine tierischen nahen und fernen Verwandten nutzen. Andererseits ist sein Gehirn soweit entwickelt, dass er sich - wenn nötig - über seine natürlichen Triebe erheben könnte, indem er deren körperliche Entsprechungen reflexiv verarbeiten kann. Indem er Gefühle denken kann, ist er auch in der Lage, diese in einer Zukunft zu antizipieren und somit ihre sofortige Herbeiführung aufzuschieben. Doch auch wenn dieser beim Menschen hoch entwickelte Entscheidungsmechanismus zu äußerst komplexen Leistungen im Stande ist, kann sich der Mensch nicht von dessen evolutionär-biologischen Wurzeln lösen und damit auch nie von seinen Emotionen und Gefühlen. Emotionen und Gefühle sind der Grundstein rationalen Denkens, selbst und gerade wenn dieses Denken sie von Zeit zu Zeit *ausschaltet* (Damasio, 2004, S. 227–237). Obgleich in Damasio's neuro-psychologischen Konzeptionen Gefühle und Emotionen differenziertere Einordnung finden als bei Rosenberg, können die getroffenen theoretischen Ableitungen Gefühlen den Status

verleihen, welchen auch die GFK antizipiert. Gefühle als *rationalisierte Emotionen* werden zwar von Rosenberg nicht so bezeichnet, aber dieser Begriff fasst präzise das GFK-eigene Verständnis. Die Beteiligung der *Ratio* an der internen oder externen Konstruktion eines Begriffes und dessen, was er bezeichnet, ist nicht von der Hand zu weisen. Dies wird von Rosenberg auch nie explizit zurückgewiesen, dennoch erfordert sein didaktisches Konzept wenigstens die Möglichkeit einen Teil der *Ratio* auszuschalten, um das zu *fühlen*, was aber wiederum unter Beteiligung der *Ratio* gelernt wurde oder werden muss. Hier kann Damasio Arbeit den theoretischen Unterbau der GFK stabilisieren. Die Relevanz von Gefühlen im komplexen Zustandekommen menschlicher Rationalität deckt sich an der entscheidendsten Stelle mit den Grundannahmen der GFK: Gefühle befinden sich als Emotionen an der Wurzel des menschlichen lebensdienlichen Antriebes. Einerseits unterscheidet sich der Mensch damit nicht grundsätzlich von anderen Lebewesen, die diesen Umstand nicht bewusst reflektieren können, andererseits kann dann die universelle Wurzel dieser zusätzlichen Fähigkeit nicht als mangelhaft oder inferior betrachtet werden. Hier ähnelt Damasio Einschätzung wertender Rationalität der von Rosenberg:

„Selbst wenn die emotionale Reaktion ohne bewusste Kenntnis des emotional besetzten Reizes erfolgt - den ich als ein Objekt definiere, das Triebe und Emotionen auslösen kann -, ist die Emotion trotzdem das Ergebnis einer Situationseinschätzung durch den Organismus. Dabei spielt es keine Rolle, dass die Bewertung dem Selbst nicht richtig bewusst wird. In diesem Zusammenhang hat man einfach den Begriff der Bewertung zu wörtlich genommen und ihn als bewusste Beurteilung, so als wäre die enorme Leistung, eine Situation automatisch zu bewerten und auf sie zu reagieren, biologisch minderwertig.“ (Damasio, 2005, S. 69)

2.6 Theologie der GFK

2.6.1 Theologische und spirituelle Grundannahmen der GFK

Eine theologische Einordnung der GFK erschließt sich entlang des Begriffes von *Spiritualität*. Für Rosenberg wird Spiritualität zum Synonym einer qualitativen Beschreibung empathischer Verbindungen. Das Erleben einfühlsamer Verbindungen auf der Ebene der inneren Gefühle und Bedürfnisse wird als Kontakt mit einer „geliebten göttlichen Energie“ (Rosenberg, 2015, S. 9) beschrieben. Kennzeichen solcher Spiritualität ist, dass sie keine individuellen rationalen Glaubensüberzeugungen bemühen muss, da diese einem gefühlsmäßigen Erleben eher entgegen stünden. Aus diesen Gründen entwickelt Rosenberg auch kein explizites Konzept einer Spiritualität der GFK, eben damit „ihre Schönheit nicht durch abstraktes Philosophieren zerstört wird“ (Rosenberg, 2015, S. 9). Grundsätzlich ist solch ein Konzept von Spiritualität einerseits direkt an die Anthropologie der GFK anschlussfähig, indem empathische Verbindungen mit dem Erleben und Erfahren einer göttlichen Energie gleichgesetzt werden. Wenn Menschen sich auf einer Ebene begegnen, wo sie gegenseitig freiwillig ihr Leben bereichern, stehen sie in Kontakt mit dieser göttlichen Kraft und erleben Harmonie, Schönheit, Frieden oder andere Aspekte spiritueller Bedürfnisse. Andererseits wird ein Konzept von Spiritualität nicht zwingend als theoretische Grundlage der GFK benötigt, da die Erfahrungen einfühlsamer Beziehungen auch in nicht-theologischen Kategorien greifbar sind. Harmonie und Frieden können dann genauso erlebt werden, auch ohne transzendente Bezugnahme. Diese Unterscheidung bleibt schließlich unerheblich, weil die Erfahrung von *Verbindung* immer dieselbe und nicht vom Postulat einer spirituellen Ebene abhängig ist. Das menschliche Reden von Gott steht für Rosenberg in einem daraus abzuleitenden Dilemma: Alle Religionen referieren in ihrem Kern letztlich auf dieses lebensdienliche zwischenmenschliche Moment des Friedens, der Verbundenheit oder Liebe. Jeder Versuch dieses aber auf anderen Ebenen zu systematisieren oder zu konzeptualisieren, entreißt es unmittelbar seiner Quelle und entfremdet mittelbar Menschen untereinander, wenn über kurz oder lang verschiedene Konzepte dann um Absolutheitspositionen ringen. Verschärfend komme noch hinzu, dass die menschliche Rede von Gott durch die gleiche negative Konditionierung im Sinne einer gewaltsamen Kultur und Sprache geprägt sei (Rosenberg, 2015, S. 16). Am Anfang dieses Prozesses verortet Rosenberg „zerstörerische Mythologien“, welche grundsätzlich gewaltsame Sprache einfordern, „eine Sprache, die Leute entmenschlicht, sie in Objekte verwandelt“ (Rosenberg, 2015, S. 17). Unweigerliche Folge daraus sind Denkstrukturen, welche dann moralische Kategorien innerhalb verschiedener glaubenstheoretischer Systeme kreieren müssen, um Konzepte von Gott innerhalb einer

gewaltaffinen Kultur zu integrieren. Ein solcher - immer potentiell Gewalt einfordernder - Gott ist dann zweifach problematisch: Einerseits trennt er sich als religiöses oder theologisches Konzept grundsätzlich vom *eigentlich Göttlichen* und andererseits entwickelt sich diese Trennung innerhalb einer gewaltgeprägten Kultur. Für Rosenberg stehen alle Konzepte von Liebe innerhalb menschlicher Religionen dafür, dies umzukehren (Rosenberg, 2015, S. 10-13). Diese Essenz führt Religionen dahin, ihr eigenes Konzept dort zu hinterfragen, wo es seiner Quelle und seinem Ziel - nämlich den lebendigen und einfühlsamen Verbindungen von Mensch zu Mensch - entgegen steht.

2.6.2 Theologische Rezeption der GFK durch Gottfried Orth

Gottfried Orth stellt die GFK mit ihren ex- und impliziten spirituellen Grundannahmen in einen Rahmen theologischer Reflexion (Orth, 2016). Dabei nutzt er die eben erwähnte Spannung zwischen universeller religiöser Essenz und deren multiforme religiöse Differenzierung als ein Dilemma, welches wiederum durch die GFK adressiert werden kann, ohne dabei unter den Druck einer religiösen und damit identitären Entdifferenzierung zu gelangen. Eine GFK-Perspektive auf den interreligiösen Dialog sieht in der Pluralität der Religionen eine analoge Pluralität von Strategien, das menschliche Bedürfnis nach Sinn und Identität zu stillen (Orth, 2016, S. 150). Angestrebt wird ein Denkraum und „eine Hermeneutik des Vertrauens“ (Orth, 2016, S. 151), in welchem es grundsätzlich gut ist, viele solcher Strategien zu sammeln und darüber in einen Austausch zu geraten. Damit steht er dennoch in gewisser Spannung zu den Anteilen einer Religion, die - im Sinne der GFK-Prämissen - die gewaltsame Kultur ihrer Entwicklungsgeschichte in diese einprägen. Diese Anteile könnten dann logischer Weise nicht jenes Bedürfnis erfüllen, da es per definitionem frei von Gewalt sein muss. Chance einer GFK-Perspektive auf den interreligiösen Dialog ist dann wiederum, im gegenseitigen Austausch ein tieferes und geschärftes Verständnis der eigenen Tradition zu entwickeln. Orth differenziert hierfür zwischen „doxologischen Absolutheitsaussagen“ und „dogmatischen Absolutheitsansprüchen“ (Orth, 2016, S. 151). Während letztere über kurz oder lang einen Kampf um die Wahrheit antizipieren, können erstere in Frieden nebeneinanderstehen, weil sie die Identität der eigenen religiösen Tradition nicht über eine Abgrenzung gegen andere, sondern über die Rückbindung an eine gewissermaßen eigene *Tradition des Bedürfnisses nach Identität und Sinn* herstellen.

In einem anderen Kapitel möchte Orth die Spiritualität der GFK in das Konzept „transformativer Spiritualität“ aus dem Bereich ökumenischer Bewegungen integrieren (Orth, 2016, S. 181-189). Hier sieht er viele Schnittmengen aber auch Potentiale sich gegenseitig zu bereichern. Transformative Spiritualität setzt sich als Ziel, die globalen Herausforderungen eines zerstörerischen Anthropozentrismus durch eine lebensdienliche Ausrichtung allen menschlichen Strebens zu bewältigen. Die Umkehrung eines ausbeuterischen und zerstörerischen Vektors in einen lebensdienlichen wird dabei auch als spirituelle Aufgabe angesehen. Die dabei antizipierte Transformation könnte man als groß angelegte spirituelle Synchronisation auf das Leben beschreiben. Diese muss notwendigerweise die globale Vielfalt religiöser Traditionen und deren lebensdienliche Tendenzen integrieren, da sie auf die Menschheit und den von ihr bewohnten Planeten als Ganzes im Blick hat. Die Spiritualität der GFK wird hier als anschlussfähig erachtet, da sie einerseits immer auf gegenseitige und freiwillige Bereicherung des Lebens zielt und diese ermöglichen kann und andererseits damit ein Bewusstsein kultiviert, welches sich damit automatisch in den Widerstand gegen lebensfeindliche Systeme und Strukturen begibt, immer mit dem Potential diese lebensdienlich zu transformieren. Ähnlich seiner Logik des interreligiösen Dialogs wird auch hier die Akkumulation lebensdienlicher Strategien als positiv erachtet und alle Anhänger verbindender Spiritualität als potentiell Verbündete:

„Dabei geht es um Neuinterpretationen [...] von tief im kollektiven Bewusstsein verankerten religiösen Grundlagen und Orientierungen. Menschen, die angeregt und bewegt sind von Gewaltfreier Kommunikation und ihrer Spiritualität, wären dazu in meinen Augen wichtige Bündnispartnerinnen und Bündnispartner.“ (Orth, 2016, S. 189)

2.7 Kritik der GFK, Grenzen und blinde Flecke

Aus der Binnenlogik der GFK heraus gibt es nur eine relevante Grenze bzw. alle Hindernisse und Grenzerfahrungen lassen sich auf den einen Umstand zurückführen, die GFK erstens als Technik zu verkennen, die anderen Menschen den eigenen Willen aufzuzwingen könnte und sie zweitens in dieser Annahme verwenden zu wollen (Bender & Heise, 2018, S. 56). Wird die GFK aber aus einer Haltung heraus angewendet, die allein in empathischen Kontakt mit den eigenen Gefühlen und Bedürfnissen und denen der Mitmenschen treten möchte, steht dem grundsätzlich nichts im Weg (Lang & Lang-Wojtasik, 2015, S. 160). Selbst faktische Behinderung sprachlicher und kognitiver Artikulationsfähigkeit stünden einer Haltung, sich empathisch mit den Gefühlen und Bedürfnisse anderer zu verbinden, nicht entgegen, da ein Bewusstsein dafür und alles, was daraus geschieht, notfalls auch ohne gesprochene Worte

auskäme (Rosenberg, 2016, S.22 und 2017, S. 79–80). Damit wird die Unterscheidung, die GFK aus einer „falschen“ oder „richtigen“ Haltung heraus angewendet zu haben, auch zum Modus der Kritikverarbeitung. Ein Bewusstsein über die tieferen Ziele empathischer Verbindung, verortet sich jenseits jeglicher Kritik, mit Ausnahme solcher kritischen Überprüfung, die fragt, ob das GFK-Bewusstsein in bestimmten Situationen ausreichend zum Tragen kam oder von trennenden und bewertenden Tendenzen überlagert wurde. Dies macht das Konzept der GFK zu einem geschlossenen System und einer systematischen Kritik unzugänglich. Durch die bis hierhin systematisierte Verortung der GFK Grundannahmen in jeweiligen disziplinären Kontexten können nun deren blinde Flecke bzw. die daraus entstehenden Grenzen herausgearbeitet werden und damit auch ein Zugang für kritische Reflexion.

2.7.1 Anthropologische Grenzen der GFK

Im Grunde entwickelt die GFK eine Möglichkeit den Menschen als von Natur aus *gut* anzusehen, ohne solch ein Klassifizierungssystem zuzulassen. Das Korrelat solchen Gut-Seins wird dann hauptsächlich in den kooperativen Fähigkeiten eines natürlichen Einfühlungsvermögens gesucht und gefunden. Dieser Zustand wird als prinzipiell herstellbar angesehen, umso mehr da die dafür notwendige Empathie das Menschsein überhaupt ausmache. Rosenbergs einzige Erklärung für die überwältigenden Belege menschlicher Gewalt besteht darin, dass diese sich im Laufe menschlicher Entwicklung in das Denken und damit auch allem, was es hervorbringt, eingenistet hat. Seine Fähigkeiten zur Kooperation hat der Mensch dadurch nicht verloren. Nur gehen zwangsläufig Kooperationsleistung ohne empathische Verbindung auf Kosten derjenigen, zu denen diese Verbindung unterbrochen wurde. Die Anthropologie der GFK kommt an ihre Grenzen, wenn sie dieses Abwenden von einer empathischen hin zu einer gewaltproduzierenden Kooperation erklären soll. Wenn Mythologien den Teil der Antwort ausmachen, den Rosenberg andeutet, dann muss die Frage gestellt werden, woher die Gewalt in den Mythen kommt bzw. worauf diese verweist. „Die Mythen begannen sich vor langer Zeit zu entwickeln“ (Rosenberg, 2005, S. 17). Weiter zurück geht Rosenberg nicht. Trotz dieser zugestanden Entwicklung scheinen Mythen und Gewalt sich relativ unvermittelt als kultureller Irrweg in der Geschichte der Menschheit aufzutun und werden zum ersten Schritt einer kulturellen Konditionierung. Die GFK fragt nicht nach ihrem ursprünglichen Sinn und hat keine Mittel ihn herzuleiten. Dabei vermeidet sie jede Perspektive, die einen primären Bezug des Menschseins zu Gewalt herstellen will. Einen von Natur aus gewalttätigen Menschen könnte die GFK nicht adressieren, da ihm seine Natur

immer wieder in die Quere käme. Einen von Natur aus gewalttätigen Menschen kann die GFK aber auch nicht adressieren, weil sie ihn nicht denken darf. Weil solches Denken die Wurzel von Gewalt per se darstellt. Dieser blinde Fleck der GFK soll ausgeleuchtet werden, indem in Teil B dafür eine Perspektive vorgestellt wird, die es ermöglicht einen genuinen Bezug des Menschen zu Gewalt herzustellen, ohne ihn automatisch im moralischen Bewertungsraster einer „bösen“ oder gewalttätigen Natur verorten zu müssen.

2.7.2 Psychologische Grenzen der GFK

Die Grenzen der psychologischen Grundannahmen treten hervor, wenn man die getroffenen Ableitungen für das menschliche Bewusstsein in Beziehung zu menschlicher Gewalt setzt. Die Psychologie Damasio und die der GFK kann Gewalt jeweils nur einen sekundären Status gegenüber der individuellen Psyche zuschreiben, vor allem da das menschliche Bewusstsein ohne genealogischen Bezug zu Gewalt aufgefasst wird. Ein in diesem Sinne gewaltfreies oder neutrales Bewusstsein steht zwar immer vor den Herausforderungen, über wahrgenommene Gewalt zu reflektieren, aber in seinem Kern hat es letztlich nichts mit Gewalt an sich zu tun. Sicherlich kann der Modus des Reflektierens gewalthafte Züge annehmen, aber weil dieser „nur“ auf rationaler Ebene stattfindet, ist er einem prinzipiell neutralen Bewusstsein zugänglich und veränderbar. Darauf basiert das Konzept der GFK und auch Damasio Arbeit stellt einen ähnlichen Zusammenhang über einen neurophysiologischen Weg her: Indem das biologische Substrat einer individuellen Psyche grundsätzlich nicht „nur“ überleben will, sondern homöostatische Zustände anstrebt, ist die Struktur und der Mechanismus, den es hervorbringt, darauf ausgelegt, diese Zustände herbeizuführen und zu erhalten (Damasio, 2005, S. 46-47). Selbst *Gewalt*, die eine sofortige Herbeiführung solchen Zustands kurzfristig unterdrückt, dient dann einer aufgeschobenen (und für „sinnvoller“ erachteten) Homöostase (Damasio, 2005, S. 195-200). So ist das Bewusstsein eher auf die Abwendung von gewalthaften Auswirkungen für das individuelle biologische Substrat ausgelegt. Selbst dazu dienliche gewalthafte Handlungsoptionen, müssen in *einem* Entwicklungsprozess *eines* sich-bewussten Lebewesens als ursprünglich von außen kommend und somit sekundär verstanden werden. Wenn der individuelle Entscheidungsmechanismus Homöostase anstrebt und aber auch Handlungen hervorbringt, die ihr (auch in einer antizipierten Zukunft) eindeutig zuwiderlaufen, muss dies dann auf Pathologien des Mechanismus zurückzuführen sein. Auf psychologischer Ebene kann dies u.a. als Unterdrückung menschlicher Emotionen und damit auch des Entscheidungsmechanismus gedeutet werden. Damit kann diese Psychologie

Gewalt aber nie als primäres Phänomen adressieren. Hinzu kommt, dass die GFK dies auch gar nicht *will*, wenn Gewalt dafür ontologisch als gewaltvolle Natur des Menschen verankert werden müsste. Die MT wird es erlauben, Gewalt als ein primäres Phänomen im Bezug zum menschlichen Bewusstsein zu beschreiben, *ohne* es ontologisieren und beispielsweise in einem individuellen Unterbewusstsein „verstecken“ zu müssen.

2.7.3 Theologische Grenzen der GFK

Wenn gewalt-reflektierende Narrative einen großen Teil jener kulturellen Konditionierung ausmachen, in welcher die GFK den Ursprung von Gewalt vermutet, muss eine Theologie der GFK gegen diese Stellung beziehen und grundsätzlich ohne solche Narrative auskommen. Wenn ein Lohn-und-Strafe-Prinzip als Ursache von Gewalt gilt, kann es auf individueller moralischer Ebene kein adäquates Mittel gegen Gewalt werden, schon gar nicht wenn dieses Prinzip transzendent verlängert wird, indem beispielsweise ein Gott moralisches Handeln belohnt oder unmoralisches bestraft. Aus einer Perspektive, die derartige Konzepte immer lieber sofort und als Ganzes verwirft, wird es beinahe unmöglich innerhalb gewalt-reflektierender Narrative zu differenzieren. Eine Theologie oder Spiritualität, die sich aus dieser Perspektive konstituiert wird damit aber im Bezug zu Gewalt substanzlos. Ihr einziger Referenzpunkt ist die mögliche gewaltfreie Sphäre, die - zwar durch gewalthafte Konditionierung verdeckt - aber primär existent und jederzeit wieder durch entsprechende Gegenkonditionierung erreichbar ist. Eine Spiritualität, die im Grunde nur diesen Zustand bezeichnet, hat damit keinen qualitativen Mehrwert. Einer Theologie der GFK ist es nicht möglich, den Zustand der Menschheit als Verhängnis zu beschreiben, da sie dafür nötige sprachliche Kategorien immer a priori verwirft. Sie kann somit aber auch nicht zwischen Rezept und Erlösung differenzieren. Falls die Menschheit diese Differenz tatsächlich *nicht* benötigen sollte, könnte auch die GFK ihr ganzes Potential entfalten. Falls aber die Konstellation des Menschen zu seiner Gewalt nicht allein durch ein angemessenes Rezept ausreichend adressiert werden kann, liegt genau dort der blinde Fleck einer Theologie der GFK. Um diesen auszuleuchten, darf dann Erlösung natürlich nicht allein als jenseitige Belohnung durch eine Gottheit für menschliches Gut-Sein verstanden werden, sondern vielmehr als Ausweg aus diesseitigen gewalthaften Verstrickungen.

2.7.4 Narrative Dissonanzen

Auf der Ebene der Gesamtnarration produziert die GFK etliche Ambivalenzen, die durch ihre Binnenlogik aber nur bedingt erklärbar sind. Hierzu gehört das GFK eigene Verhältnis zu ihren Grenzen. Viele Texte betonen, dass die GFK missverstanden würde, wenn man sie als manipulatives Kommunikationstool begreift, das andere nach dem eigenen Willen handeln lässt. Dennoch ist die Pointe zahlreicher Beispiele, dass die GFK *gerade* dann *funktioniert*, wenn man eine nicht manipulative Haltung einnimmt. Dies wäre nicht weiter auffällig, wenn der Fokus solchen Funktionierens auf kreativen Win-Win-Situationen läge, bei denen Menschen freiwillig gegenseitig ihr Leben bereichern und nicht auf solchen, wo eine Person letztlich *sogar* das bekommt, was sie durch ein intentionales und technisches Verkennen der GFK fälschlicherweise antizipiert hätte. Die Struktur solcher Beispielschilderungen setzt an den Beginn ein Hindernis, lässt es im Prozess der empathischen Einfühlung zweitrangig werden, um es aber als finale Pointe schließlich doch aus dem Weg zu räumen, *als hätte man genau das intendiert* (Rosenberg, 2016, S. 119-120 oder 2006, S. 64-65).

Weiterhin scheint die GFK durch die Art der Veranschaulichung immer wieder „bei Null zu beginnen“. Nicht alle Beispiele sind in eben erwähnter Form pointiert, aber die überwiegende Mehrheit ist so strukturiert, dass sich eine verfahrenere Situation im Prozess einfühlernder Verbindung löst und Optionen generiert, die vorher nicht denkbar waren. Die GFK zeigt sich damit aber in der Gesamtsicht als *funktionierend* und *intervenierend*. In der Narration verschiedener Beispiele muss sie natürlich jeweils „bei Null beginnen“, aber dies scheint zunehmend nicht nur der Erzählstruktur geschuldet zu sein, sondern auch etwas über ihre Funktionsweise widerzuspiegeln. Die GFK kann immer wieder einzelne Situationen entschärfen, Eskalationen bremsen und rückgängig machen. Damit fungiert sie aber weniger als antizipierte kulturprägende Kraft, sondern vielmehr dann doch als Kommunikationstool, das verfahrenere Situationen entschärfen und auflösen kann (aber dazu anscheinend seine *Toolhaftigkeit* verneinen muss). Wenn die kulturelle Konditionierung derart stark ist, dass GFK auch immer wieder verlernt wird, bleiben die punktuellen und potentiell herausragenden Erlebnisse ihres Funktionierens der wichtigste Anker, ihr das Potential einer Gegenkonditionierung nicht absprechen zu müssen. Diese Ambivalenz schafft sich die GFK aber selbst. Wäre das Problem menschlicher Gewalt nicht allein durch *falsche* Erziehung bzw. Konditionierung erklärbar, würde es unter Umständen weniger widersprüchlich erscheinen, warum die GFK zwar funktioniert aber als potentielle Gegenkonditionierung oft auch zweifelhaft bleibt.

Bei der Lektüre von GFK-Bedürfnislisten fällt auf, dass bestimmte Bedürfnisse sich gegenseitig mehr oder weniger ausschließen und deshalb auch nicht gleichzeitig in gleicher Qualität auftreten können. Dies würde ihren Antriebscharakter für ein autonomes Individuum auf einen sehr anfälligen Mechanismus zurückführen. Somit muss davon ausgegangen werden, dass bestimmte Bedürfnisse in bestimmten Situationen durch ausgelöste Gefühle stärker auf sich aufmerksam machen und eine Form von Priorität erlangen. Im Primat individueller Autonomie muss zumindest ein Modus denkbar sein, in welchem das innere Selbst diese Priorisierung ohne äußere Inputs vornimmt und dies über Gefühle mitteilt. Der Normalfall scheint aber zu sein, dass äußere Reize auf diese Priorisierung Einfluss nehmen, indem sie *auslösen, was in uns lebendig ist*. Die für die GFK so wichtige Trennung zwischen Auslöser und Ursache von Gefühlen wird hier aber unscharf: Indem ein äußerer Reiz den Fokus auf ein bestimmtes Bedürfnis legt, wird er - zwar indirekt - aber dann doch Ursache des Gefühls, das auf dieses Bedürfnis verweist und das ohne den Auslöser unter Umständen nicht zu diesem Zeitpunkt lebendig geworden wäre. Die GFK deutet diesen Umstand natürlich nicht negativ, sondern sieht in allen durch soziale Situationen ausgelösten Gefühlen, Chancen das Leben zu bereichern. Diese Vision menschlichen Potentials lebt von sozialer Komplexität, da diese erst solche Chancen generiert. Weil der Mensch aber in derartigen komplex-sozialen Wirklichkeiten lebt, ist ein Grundmodus einer inneren Bedürfnispriorisierung *ohne* Abgleich mit der Umwelt strenggenommen fast unerheblich. Menschen mögen - gerade auch auf neurophysiologischer Ebene - nicht die primären Verursacher der Gefühle anderer Menschen sein, aber indem sie immerfort solche Gefühle auslösen, haben sie unter Umständen größeren Einfluss auf individuelle Gefühle und Bedürfnisse als ihnen eine *direkte Nichtkausalität* absprechen könnte. Die GFK entwickelt letztlich einen in Bezug zu ihren Grundannahmen paradoxen Gedanken: Der Mensch braucht andere, um zu wissen, was er eigentlich will.

Im Verständnis von Empathie und der Verwendung dieses Begriffes zeigt sich ein weiterer blinder Fleck der GFK. Innerhalb der engeren - und nur bedingt wissenschaftlichen - Literatur der GFK entfaltet sich ein Verständnis von Empathie, welches sich dann hauptsächlich auf die Fähigkeit bezieht, auf der Gefühl/Bedürfnis-Ebene mit anderen Menschen eine Verbindung aufzubauen. Damit fokussiert das Empathiekonzept der GFK größtenteils auf den affektiven Anteil von Empathie und antizipiert dadurch eine Veränderung des rationalen Anteils auf individueller Ebene. Indem Rosenberg ein Primat des Fühlens transportieren möchte, das bei ihm oft von einer Skepsis gegenüber systematisierten, rationalen Differenzierungen begleitet wird, entfaltet sich auch ein in diesem Sinne unscharfes Verständnis von Empathie. Empathie ist dann gleichzeitig Fähigkeit und Qualitätsmerkmal der Folgen dieser Fähigkeit.

Wissenschaftliche Rezeption der GFK, die disziplinäre Differenzierungen bezüglich Empathie einbezieht (Roth & Altmann, 2014 oder Ludewig, 2017) gelangt schließlich an Punkte, die dann in Spannung zu solch unscharfem Verständnis stehen. Zu erwähnen ist hier unbedingt der von Marcus Roth und Tobias Altmann beschriebene „Empathische Kurzschluss“ (Roth & Altmann, 2014, S. 20-28). Dieser bezeichnet ein Verhalten, das eine emotional fordernde Situation abkürzt, indem die Auseinandersetzung, Kommunikation und schließlich auch Differenzierung der eigenen und fremden Gefühle vermieden wird. Auf Dauer führt dies zu „Fehlbelastung“ der emotionalen Stabilität (Roth & Altmann, 2014, S. 27). Dies deckt sich mit den Auswirkungen einer kulturellen Konditionierung bei Rosenberg, die dann auch solche Kurzschlüsse produziert. Schließlich möchten Altmann und Roth ja explizit GFK als Empathietraining verstehen. Der wesentliche Unterschied besteht aus Sicht dieser Arbeit darin, dass Empathie bei Altmann und Roth so beschrieben wird, dass die empathischen Fähigkeiten des Menschen Probleme hervorrufen, die wiederum durch Training reflexiver und differenzierender Kompetenzen verringert werden können. Es ist also die Empathie *selbst*, die unter Umständen für Menschen gefährlich werden kann. Natürlich besteht die Möglichkeit, diese Ambivalenz menschlichen Einfühlungsvermögens für die Logik der GFK zu vermeiden, sobald solche Kurz- oder andere Fehlschlüsse als erlernte Form von Gewalt gedeutet werden, die eben Empathie *erst dann* bzw. *nur so* gefährlich werden lassen. Trotzdem gilt es die Differenz wahrzunehmen, zwischen einer grundsätzlich positiven *Macht der Empathie* in der engeren GFK-Logik und einem wissenschaftlich untermauerten Bedarf, Empathie und „das eigene empathische Handeln zu reflektieren“ (Roth & Altmann, 2014, S. 28).

Schließlich tritt auch an vielen Stellen des GFK Materials die Paradoxie einer antimoralischen Moral hervor. Die durch die GFK entfaltete Option, Mensch zu sein, wird für *gut* befunden. Sprachliche Substitutionen allein können diesen Umstand nicht unterdrücken. Damit aus der GFK keine explizite Form moralischen Handelns oder Entscheidens ableitbar sind - denn solches wäre mit ihren Prämissen unvereinbar-, kann ihre Vision vom Menschsein auch nicht in Form einer Option moralischer Entscheidung auftreten. Die GFK *löst* dieses Dilemma, indem sie das durch sie intendierte Menschsein als „die eigentliche Natur“ des Menschen präsentiert. Interessanter Weise basieren wissenschaftliche Belege dieser Hypothese - so auch bei Damasio - auf internen Belohnungssystemen und ihren neurophysiologischen Substraten. Dass diese so bezeichnet werden, könnte natürlich Ausdruck der kulturellen Konditionierung durch ein Lohn-und-Strafe-Denken sein. Dass aber ein davon unberührtes Prinzip einer internen positiven Verstärkung als Grundoperation menschlicher Entscheidungen Belege für

ein natürliches und erstrebenswertes Handeln jenseits jeder externen Moral liefert, ist unter Umständen mehr als nur eine ironische Fußnote.

2.7.5 Grenzen in der Sozialen Arbeit

All dies kann in verschiedensten Arbeitsfeldern Sozialer Arbeit relevant werden. Will man also die GFK innerhalb Sozialer Arbeit professionalisieren bzw. professionell verankern, müssen diese Grenzen kritisch hinterfragt werden und nicht nur an ein „tieferes Verständnis“ der GFK gekoppelt werden, das bei Grenzerfahrungen nicht oder nicht ausreichend besteht. Indem Bandler und Heise die Anschlussmöglichkeit der GFK für ein Verständnis Sozialer Arbeit als Menschenrechtsprofession über deren gemeinsame Schnittmenge der Bedürfnisorientierung nutzen, setzen sie die GFK innerhalb des fachlichen Diskurs Sozialer Arbeit damit auch einerseits den Grenzen einer bedürfnisorientierten Begründungsbasis aus, sowie den Grenzen eines menschenrechtsbasierten Professionsverständnisses. Tobias Nickel-Schampier (2018) umreißt diese Grenzen und betont erstens, dass eine für den Diskurs maßgebliche Theorie menschlicher Grundbedürfnisse auch solche umfassen muss, die nicht ausschließlich individuell, weil „körperlich messbar“ und „verankert“, aufzufassen sind (S. 409). Zweitens sieht er in der Fokussierung auf eine rechtliche Begründungsbasis, einen dadurch umso unschärferen Bereich ethisch-normativer Orientierung in konkreten Handlungssituationen (Nickel-Schampier, 2018, S. 410-412). Es spiegelt sich hier das Muster eines impliziten moralischen Imperatives in der GFK: Aus der offensichtlichen Begründungs- und Rechtfertigungsgrundlage *allein* leitet sich noch nicht - schon gar nicht automatisch - ab, *wie* genau innerhalb spezifischer Belange einer konkreten Situation zu verfahren ist. Die GFK geht davon aus, dass sich dies im Prozess ergibt, solange alle in einfühlsamen Kontakt miteinander stehen. Dieser Anspruch ist nicht unbegründet, wie der Text von Bandler und Heise zeigen möchte. Schließlich möchte deren Verständnis einer professionellen Verankerung der GFK in Sozialer Arbeit als Menschenrechtsprofession gerade die von Nickel-Schampier umrissene Vagheit normativer Implikationen, die sich aus solch einem Anspruch ergeben, dahingehend präzisieren, die gesamte Gesellschaft und nicht nur vulnerable Gruppen zu adressieren (Bender & Heise, 2018, S. 192-193). Dennoch bleibt fraglich, ob die GFK die nötige „ethische Reflexionkompetenz“ entfalten kann, die eine bedürfnis- und menschenrechtsorientierte Begründungsbasis nach Nickel-Schampier allein nicht garantiert (Nickel-Schampier, 2018, S. 412).

2.7.6 Kritische Reflexion der GFK durch Markus Fischer

Gesonderte Erwähnung soll hier noch die kritische Reflexion der GFK durch Markus Fischer finden. Er beleuchtet in seinem Buch „Die Neue Gewaltfreie Kommunikation“ vielfältige Grenzsituationen und Fehlentwicklungen in Praxis und Theorie der GFK (Fischer, 2020). An vielen Stellen finden sich Überschneidungen zu den oben ausgeführten Grenzen. In seinen Ausführungen stößt er an die Grenzen des Theoriekonzeptes der GFK, welche für ihn in erster Linie durch den blinden Fleck einer theoretisch nicht integrierten individuellen Persönlichkeitsentwicklung hervorgerufen werden. Damit verbindet er Polemiken, die von außen an die GFK herangetragen werden - beispielsweise die einer „Zensur von Denken und Sprechen“ - mit Praxiserfahrungen der Innenperspektive, die derartige Intuitionen nur schwer artikulieren kann, selbst wenn diese bestehen (Fischer, 2020, S. 34). Für Fischer gelangt die GFK immer dann an ihre Grenzen, wenn das durch sie transportierte Weltbild mit der Wirklichkeit kollidiert, die durch den persönlichen Entwicklungsstand der jeweiligen Beteiligten determiniert wird. Fischers Weiterentwicklung der GFK möchte nun dieses Faktum in den Prozess der GFK integrieren und im Zuge dessen sich von dogmatischen und scheinbar essentiellen Grundannahmen lösen, die er als Missverständnisse deutet (Fischer, 2020, S. 146-164). Für diese Arbeit ist Fischers Buch deswegen zu erwähnen, weil es die Forschungslücke spiegelt, die es gilt zu bearbeiten: Innerhalb der Binnenlogik der GFK entwickelt selbst die kritischste Reflexion ihre Ergebnisse im Paradigma primärer individueller Autonomie. Auch Fischers Kritik artikuliert schließlich erneut ein Verkennen der GFK als Technik. Bei ihm besteht dieses dann darin, den Prozess zu instrumentalisieren, um Gewaltfreiheit durch Sprache herzustellen. Seine Antwort darauf wiederum resultiert erneut in der Entwicklung eines Bewusstseins über die Haltung der GFK. Dabei werden Grundannahmen eben dieser Haltung als Missverständnisse polemisiert. Es fehlt ein Bezugspunkt, der es ermöglicht, diese „Missverständnisse“ nicht allein auf individueller Ebene und primärer individueller Autonomie deuten zu müssen. Diesen möchte diese Arbeit im Folgenden entwickeln.

3. TEIL B - RENÉ GIRARDS MIMETISCHE THEORIE

The instinct of imitation is implanted in man from childhood, one difference between him and other animals being that he is the most imitative of living creatures.

Aristoteles

Every post you can hitch your faith on, is a pie in the sky, chock full of lies, a tool we devise to make sinking stones fly.

James Mercer, The Shins, "A comet appears"

3.1 Überblick

Um die MT als humanwissenschaftliches Konzept greifbar zu machen, wird zunächst anhand der Hauptwerke Girards von 1961 „Figuren des Begehrens“ (Girard, 2012), 1972 „Das Heilige und die Gewalt“ (Girard, 2006) und 1978 „Das Ende der Gewalt“ (Girard, 2009) die Chronologie der veröffentlichten Entwicklung nachgezeichnet. Anschließend soll auch hier eine Analyse der Grundannahmen in ihrer disziplinären Verortung und Rezeption vorgenommen werden. Auch dafür ist die Struktur aus „Das Ende der Gewalt“ *Anthropologie - Psychologie - Theologie* maßgebend. Diese Art der Systematisierung ist darauf ausgelegt, als Analyseinstrumentarium die Prämissen und blinden Flecke der GFK dann im dritten Teil weiter zu erforschen. Der erste bedeutende Aspekt der MT ist die Entdeckung des *mimetischen Begehrens*. Innerhalb literaturwissenschaftlicher Studien zu Shakespeare, Cervantes, Proust, Stendahl und Dostojewski entdeckte Girard bei diesen Autoren im Vermögen mimetisches Begehren abzubilden ein ihnen gemeinsames Merkmal. Mimetisches Begehren ist immer ein trianguläres Begehren und entfaltet sich zwischen Subjekt, Objekt und Modell (Girard, 2012, S. 11-58). Ein Objekt wird erst zu einem zu begehrenden Objekt, wenn dies dem Subjekt durch das Begehren des Modells (für das Objekt) vermittelt wird. Diese Vermittlung geschieht, indem das Subjekt das Begehren des Modells imitiert. Ist das Modell räumlich oder auch zeitlich außerhalb der Reichweite des Subjektes spricht man von externer Vermittlung, ist eine Interaktion mit dem Modell möglich von interner Vermittlung (Girard, 2012, S. 17-18). Im Bereich von interner Vermittlung wird schnell klar, dass das *ursprüngliche* Modell selbst reziprok zum Subjekt wird, wenn es das imitierte Begehren wiederum imitiert. Der oder die Imitierende wird zum Modell und das wechselseitige Begehren wächst mit dieser Reziprozität.

In diesem Prozess wird das Objekt immer begehrenswerter und zunehmend transzendiert, während sein durch die begehrenden Subjekte zugemessener Wert im selben Maße wächst, wie deren wechselseitiges Begehren. Das ursprüngliche Modell erscheint dem Subjekt zunehmend als Rivale um das Objekt und/oder als Hindernis. Hier ist nun aller Grund gelegt für eine gewaltsame Eskalation zwischen Subjekt und Modell (Girard, 2017, S. 42). In diesem Prozess gibt es keine Autonomie des individuellen Begehrens, da dieses immer durch das Modell vermittelt wird. Die Autonomie des Subjektes bezüglich seiner Wahl eines Objektes als begehrenswert ist also eher eine Illusion und mindestens sekundär. Das Vermögen diesen Umstand in Romanen zur Entfaltung zu bringen, entdeckt Girard zu Beginn seiner Arbeit hauptsächlich bei den genannten Autoren. Er führt sogar dies als Differenzkriterium ein, welches einen *großen* bzw. *romanesken* Autor im Gegensatz zu einem *nur* romantischen Autor, welcher in der romantischen Illusion individueller Autonomie verhaftet bleibt, definiert (Girard, 2012, S. 25). Wenn diese Autoren also etwas beschrieben, das über ihr fiktionales Werk hinaus humanwissenschaftliche Relevanz zeitigt, dann ist es der Umstand, dass menschliches Begehren sich nicht aus der Natur eines Objektes speist, sondern - ermöglicht durch imitative bzw. mimetische Fähigkeiten - aus einer durch andere vermittelten Modellhaftigkeit (beispielsweise in Aneignungsverhalten). Dies wiederum bedeutet, dass in Kontexten interner Vermittlung nahezu *alles* Objekt mimetischen Begehrens werden kann. Girard sagt dazu: „Only mimetic desire can be free, can be genuine desire, human desire, because it must choose a model more than the object itself“ (Girard, 2017, S. 42-43). Da trianguläres Begehren die Möglichkeit zur gewaltsamen Eskalation bereits *enthält*, ist dann auch diese grundsätzlich bei jedem Objekt möglich, umso mehr bei solchen, die explizit nicht aufteilbar sind oder von mehreren besessen werden können. In einem Paradigma primärer individueller Autonomie scheint die Differenz von mimetischem Begehren und menschlichen Grundbedürfnissen dann relevant zu werden. Und innerhalb dieses Denkrahmens müsste man mimetisches Begehren als sekundäre Applikation an menschliche Grundbedürfnisse beschreiben: ein Objekt, welches in der Lage ist, natürliche Grundbedürfnisse zu stillen (z. Bsp. Nahrung), wird *noch* begehrenswerter, gerade weil es auch von anderen begehrt wird. In einem Denkrahm, welcher diese zweite Ebene als sekundär betrachtet, kann dann das in ihr wurzelnde Gewaltpotential nur unscharf bzw. unzureichend herausgearbeitet werden. Entscheidend bei der Genese von Gewalt wird dann schließlich immer das knappe Gut, das Objekt individueller Bedürfnisbefriedigung. Gewalt entsteht dann, wenn dieses nicht genügend vorhanden ist und bei kompletter Eskalation darum gekämpft werden muss. Mimetisches Begehren ist dann „nur“ Brandbeschleuniger, denn der wahre Grund liegt im individuellen Bedürfnis nach einem knappen Gut. Grob gesprochen geht es im Projekt Girards darum, dieses Paradigma zu

untergraben. Der *Übergang* eines sekundären Phänomens in etwas, das solche Ausmaße annimmt, dass alles, was ihm vorausging, von da an als sekundär aufgefasst werden muss, geschieht, wenn menschliche (Grund-)Bedürfnisse durch mimetisches Begehren „kontaminiert“ werden (Girard, 2017, S. 41). In Kontexten interner Vermittlung - also der stetigen Reichweite eines oder mehrerer Modelle - könnte man mimetisches Begehren dann selbst als primäres Subjekt betrachten; in der Lage sich überall festzusetzen, Reziprozitätszusammenhänge und eben auch Gewaltspiralen zu starten. Brandbeschleuniger für solche werden dann in der Tat unteilbare oder knappe Güter. Das, was die großen modernen Autoren erahnen und erfassen, müsste dann schon immer menschliche (und vor-menschliche bzw. solche an der Schwelle zur Hominisation) Gesellschaften durchdrungen und vor große Probleme gestellt haben. Hier muss eingeschoben werden, dass die primitiven Gesellschaften natürlich nicht jenes mimetische Begehren hervorbringen, welches neuzeitliche Autoren abbilden, vielmehr geht es um ein entsprechendes Phänomen, welches im Potential der mimetischen Fähigkeiten wurzelt und sich jederzeit zerstörerisch aufschaukeln kann (Girard, 2009, S.337). Unsere Vorfahren mussten diese Gefahr zwangsläufig auf irgendeine Weise kanalisieren.

Spuren dessen sucht Girard dann in seinem zweiten Werk „Das Heilige und die Gewalt“ und im ersten Teil von „Das Ende der Gewalt“. In einer vergleichenden Analyse von Mythologie und Ethnologie begibt er sich zu den Anfängen menschlicher Kultur und findet im *versöhnenden Opfer* den Mechanismus, welcher diesen Grund legen kann: Alle menschliche Kultur wurzelt im Mechanismus des *versöhnenden Opfers* bzw. des *Sündenbockes*, weil dieses bzw. dieser in der Lage ist, die verheerenden Auswirkungen mimetischer Gewalt einzuhegen. Diese Auswirkungen mussten zwangsläufig für frühe oder primitive Kulturen alles oder nichts bedeuten und dürfen deswegen nicht als analoges Zielobjekt moderner Problemlösungsstrategien nur eben mit primitiven Mitteln missverstanden werden (Girard, 2006, S. 31–41). Mimetische Gewalt, einmal entfesselt, führt entweder zur unmittelbaren Auslöschung oder wenigstens zur ständigen Bedrohung dieser, durch immerwährende und teilweise aufgeschobene Racheakte. Der mimetischen Gewalt muss ein „Charakter solcher Intensität zuerkannt werden, dass die Gewalt unmöglich von selbst verschwinden kann, wenn sie sich einmal in der Gemeinschaft festgesetzt hat“ (Girard, 2006, S. 124). Die existentielle Art dieser Bedrohung macht es unmöglich, sich als primitive Gesellschaft auf eine Lösung, im modernen Sinne rationaler Abwägungen, zu einigen. Vielmehr wird die primitive Gesellschaft durch die Lösung geeinigt. Diese entfaltet Girard als sozialanthropologischen Mechanismus: Auf dem Höhepunkt der Krise entfesselter mimetischer Gewalt gehen alle Differenzen

verloren. Alle Antagonisten gleichen sich im Nachahmen ihrer gewalttätigen Modelle. Jeder ist auf sein Modell fixiert, somit wird jeder für den anderen zum Hindernis und somit wird auch jeder von jedem als zerstörbar und als zu zerstören wahrgenommen. Durch die Aufhebung aller Differenzen werden die Antagonisten zu Doppelgängern. Das heißt, aus einer Außenperspektive gleichen sich alle im Nachahmen der zwischenmenschlichen Gewalt. Nochmals: dies ist für eine primitive Gesellschaft ohne jegliche Institutionen die größtmögliche Bedrohung. Um dauerhaft weiterbestehen zu können, braucht es eine Lösung, welche die Gewalt sich dort festsetzen lässt, wo sie nicht mehr gerächt werden kann. Mimesis *findet* schließlich den Teil der Gesellschaft, die Person, die alle Gewalt auf sich zieht. Aus alle gegen alle wird alle gegen einen (Girard, 2009, S. 52). Entlädt sich nun an diesem einen die kollektive Gewalt, ist sie im Moment seines Todes plötzlich verschwunden. Einmütigkeit wurde durch die mimetische Fokussierung auf das Opfer hergestellt. Durch die Opferung *verschwindet* schließlich das Opfer, während die Einmütigkeit *bleibt*. Einmal stattgefunden und erfahren, muss solches Geschehen eine extrem ambivalente Wirkung haben: Die Gewalt, die eben noch in der Gruppe wütete, wurde plötzlich aus dieser verstoßen. Diese Erfahrung muss notwendigerweise dem Opfer zugeschrieben werden, in welchem sich diese Ambivalenz festsetzt:

„dieses Opfer [wird] nichts weniger als absolut singulär, einzigartig gelten, und zwar nicht bloß wegen der auf es fokussierten hasserfüllten Idolatrie und der von ihm inzwischen inkarnierten Krise, sondern auch und vor allem wegen der aus dieser einmütigen Fokussierung resultierenden versöhnenden Wirkung.“ (Girard, 2009, S. 53)

Das *versöhnende Opfer* ist gleichzeitig das größte aller Monster *und* in der Lage, der Gemeinschaft Frieden und Versöhnung zu schenken. Hier sieht Girard den Beginn religiösen Denkens. Religiöses Denken in diesem Sinne hat nun die Aufgabe, diese Erfahrung bzw. ihren Benefit zu reproduzieren. Die Gewalt, die die Gruppe verlassen hat, muss als in der Lage gedacht werden, zu kommen und zu gehen. Im religiösen Denken wird demnach die Gewalt von der Gruppe unterschieden. Gleichzeitig muss ihr eine Macht über die Gruppe zugestanden werden. Die Erfahrung ihres Verschwindens steht dem Horror ihrer Wiederkehr gegenüber. Die Gesellschaft wird nun alles tun, jenen Moment der Erlösung so genau wie möglich zu imitieren. Hier wurzelt nach Girard der Ritus und mit ihm alle menschliche Kultur, denn „gerade weil diese gründende Einmütigkeit stattfindet, setzt sie eine Maschinerie in Gang, die ihr eigenes Tun in gemilderter Form unendlich zu wiederholen hat: das rituelle Opfer.“ (Girard, 2006, S. 390). Damit der Mechanismus des versöhnenden Opfers funktioniert, muss er wiederholt, muss er nachgeahmt werden. Damit er wiederholt werden kann, muss er als Mechanismus der Gemeinschaft verborgen bleiben. Beides wird vom religiösen Denken aufgenommen und im

Mythos verarbeitet. Wie die Gewalt über die Menschen kommt und geht, so kommt und geht auch die Gunst der Götter der Mythen. Damit die primitive Gesellschaft fortbesteht, muss die ihr eigene Gewalt nach außen verlagert und schließlich transzendiert werden. Der Mord der Gründer muss als der Lynchmord, der er ist, verdeckt und verschleiert werden. Er muss als *notwendige* Tat gedacht werden, die Gewalt von der Gruppe fernzuhalten. Das religiöse Denken versorgt nun die Menschen mit den nötigen Mitteln, diese Tat zu reproduzieren und sie als notwendig erscheinen zu lassen. *Nebenprodukt* dieses immer komplexeren Prozesses ist nichts weniger als die kulturelle Entwicklung der Menschheit (Girard, 2009, S. 75-114). Damit eine primitive Gesellschaft fortbestehen kann, benötigt sie den Schutzraum des Heiligen. Den Ort, an welchen die Gewalt hin verschwindet, aber von welchem sie auch stets zurückkommen könnte. Menschliche Kultur oder eben in der Lesart Girards das reproduzierte *versöhnende Opfer* sorgen dafür, diesen Schutzraum des Heiligen zu erhalten und die Gewalt dorthin zu verschieben.

Im Buch „Das Ende der Gewalt“ entfaltet Girard unter anderem den dritten Schwerpunkt in der Entwicklung der MT. Es geht um die Rolle der biblischen Offenbarung in Bezug auf das *versöhnende Opfer*. Girard postuliert dafür eine grundlegende Differenz zwischen (allen) Mythen und der Bibel: Das, was der Mythos versteckt und verschleiert - die Reziprozität der Gewalt, die Unschuld des versöhnenden Opfers und letztlich den ihm zu Grunde liegenden Lynchmord – vermögen biblische Narrative in unterschiedlichem Stärkegrad aufzudecken (Girard, 2009, S. 194-208). Dieser Unterschied ist schwer auszumachen. Perspektiven, die in der biblischen Überlieferung einen Mythos unter vielen (aber letztlich auch einen wie jeden anderen) meinen zu sehen, ist es unmöglich diesen zu erfassen. Es braucht die Perspektive *versöhnenden Opfers*, die Perspektive der Person gegen welche sich die Menge verschworen hat, die Perspektive des Einen, dessen Tötung Ruhe und Frieden einkehren lässt. Die Differenz von Mythos und Bibel liegt dabei nicht nur im Unterschied der Perspektiven, sondern ebenso bereits in der Möglichkeit einer anderen Perspektive, denn

„wenn der Mythos also die nachträgliche Sicht der Verfolger über ihre eigene Verfolgung [des Opfers] ist, dann können wir einen Perspektivwechsel, der darin besteht, sich auf die Seite des Opfers zu schlagen und dessen Unschuld sowie die Schuld der Mörder zu verkünden, nicht als bedeutungslos beurteilen.“ (Girard, 2009, S. 197-198)

Ist der Mechanismus des *versöhnenden Opfers* und seine kulturstiftende Wirkung erkannt, kann diese Lesart eine Vielzahl an Beispielen ausmachen, in denen sich biblische Texte auf die Rolle des *versöhnenden Opfers* fokussieren. Ohne die Perspektive des *versöhnenden Opfers*, ohne die Aufdeckung seiner grundsätzlichen Unschuld und damit aber auch seiner individuellen Ohnmacht in Bezug auf den Effekt, welchen seine Tötung haben wird, gibt es

einzig und allein die Götter, die sich der Mensch durch die ihm eigene Gewalt schafft, indem er diese Gewalt immer wieder externalisiert (Girard, 2009, S. 67-69). Schuld bzw. Unschuld darf hier nicht als moralisches Kriterium missverstanden werden. Erst das religiöse Denken kann derartiges überhaupt einführen. Diese Einführung gehört aber bereits zu jenem Prozess der Verkennung bzw. der Veräußerung menschlicher Gewalt. Die Unschuld des versöhnenden Opfers muss anthropologisch gedeutet werden und bezieht sich eher auf die Rolle des *Sündenbockes* im Prozess der mimetischen Krise. An dieser hat er genauso wenig Schuld oder Unschuld wie jeder andere auch. Im Zustand der totalen Entdifferenzierung und der entfesselten mimetischen Gewalt gleichen sich alle. Moralische Raster würden hier jede*n Antagonist*in zum Monster machen. In diesem Zustand kann auch jede*r zum *Sündenbock* werden, was auch nichts anderes bedeutet als dass jede*r „schuld“ ist. Nun ist es aber der *Sündenbock*, der diese „Schuld“ aller auf sich nimmt und jene in ihrer kollektiven „Unschuld“ eint. Dass hier bereits ein christliches Grundmotiv anklingt, ist unschwer zu übersehen. Dies soll aber eine tiefere Analyse an gegebener Stelle folgen lassen. Hier gilt nur zu sagen, dass die Rolle der biblischen Offenbarung im Kontext der MT nicht ist, dieses Grundmotiv zu entwickeln und zu tradieren, sondern es auf anthropologischer Ebene zu dekonstruieren (Girard & Vattimo, 2008, S. 64). Das, was die Tragödie abbilden aber nicht enthüllen kann – der Mensch als Spielball mimetischen Begehrens und mimetischer Gewalt, letztlich die Tragik seiner mimetischen Natur – wird im Evangelium, wird am Kreuz von Golgatha komplett offengelegt. Dieses Ereignis und die Berichte über dieses Ereignis besitzen das Potential den Mechanismus des *versöhnenden Opfers* dem Menschen vor Augen zu führen (Girard, 2009, 218-220). Für Girard ist solch eine Dekonstruktion des *versöhnenden Opfers* das eigentliche Projekt des Christentums. Auch wenn es natürlich die Möglichkeit gibt, dieses Ereignis oder seine Rezeption wieder „zurückzumythologisieren“, d.h. die offen gelegte Gewalt erneut zu externalisieren, indem ihre Notwendigkeit in ein göttliches Prinzip der Versöhnung direkt und kausal integriert wird. Doch auch wenn Theologien im Verlauf solch sakrifizieller Lesart mehr oder weniger bedienen, sei es nunmehr unmöglich, den Mechanismus des *versöhnenden Opfers* über kurz oder lang zu verkennen (Girard, 2009, S. 245-246). Darin liegt nach Girard der Gehalt biblischer Offenbarung und dann auch ihrer Tradierung im Christentum. Selbst wenn diese immer wieder Formen annahm, welche das bezeichnete Ereignis sakralisiert, kann nicht mehr rückgängig gemacht werden, was diese Berichte aufdecken: die Unschuld des *versöhnenden Opfers* an der Tragik der menschlichen Existenz. Dies mag heute allzu einleuchtend klingen, doch je einleuchtender dies erscheint, umso mehr wird die - in der Logik der MT – Kehrseite dessen verkannt: Wenn die Verschleierung des Sündenbockmechanismus kulturstiftend ist, muss seine Enthüllung kulturzersetzend sein (Girard, 2009, S. 260-264). Der

Mensch wird immer noch Wege finden, seine Gewalt zu externalisieren, aber er kann es nicht mehr, ohne latent den Mechanismus zu kennen, der dies geschehen lässt. Dem Menschen gehen die Opfer aus, weil es ihm das *versöhnende Opfer* selbst offenbart hat. Hier reihen sich die späten Texte Girards ein. Sie sind im Kontext der MT eine konsequente Weiterentwicklung der Rolle der biblischen Offenbarung in Gestalt der apokalyptischen Texte. Die biblische Offenbarung erscheint zwangsläufig als Paradox, weil sie die (bislang) einzige Möglichkeit, Menschen zu versöhnen, zunehmend unmöglich macht:

„People will escalate violence in reaction to the revelation because they will be increasingly unable to find an outlet for their mimetic struggles. [...] The great paradox in all this is that Christianity provokes the escalation to extremes by revealing to humans their own violence. It prevents people from blaming the gods for their violence and places them before their responsibility.” (Girard, 2010, S. 118)

In anthropologischer und mimetischer Lesart beschreibt also biblische Apokalyptik eine reale und ultimative Opferkultkrise. Konnten die Menschen ohne das Wissen um ihre Sündenböcke aus solchen Krisen durch dann neue Sündenböcke geeint hervorgehen, können sie das mit dem Wissen um diese nicht mehr. Selbst wenn sie den letzten Strohalm ergriffen und dieses Wissen und das, was es bereitstellt, selbst zum Sündenbock machten, werden sie notwendigerweise immer wieder auf ihre Gewalt zurückgeworfen. Dieses Wissen lässt aber gleichzeitig den einzigen Ausweg, nicht als Hoffnung am Horizont, sondern mitten im Chaos aufscheinen: Dieser besteht darin, die mimetische Gewalt mimetisch in den Griff zu bekommen, was bedeuten muss, Gewalt nicht mit Gewalt zu bekämpfen und Einmütigkeit nicht über einmütige Gewalt zu erreichen.

3.2 Mimetische Anthropologie

3.2.1 Anthropologische Grundannahmen der MT

Mimesis bei Girard kann man als Kategorie beschreiben, welche die Rolle von Nachahmung und Imitation in der menschlichen Existenz als grundlegend setzt und die daraus folgenden Ableitungen ebenso tiefgründig verankert. Während Nachahmung in verschiedenen Disziplinen gewisse Wertigkeiten besitzt und wieder verliert, beispielsweise innerhalb lerntheoretischer und psychologischer Modelle, bleibt sie meistens etwas sekundäres im Bezug zum Primat der individuellen Autonomie. Das heißt dann immer, dass das Subjekt autonom in seiner Wahl ist, wen und was es imitiert bzw. auch gegenüber einer Option nicht zu imitieren. Dies ist zwar auch in der Perspektive Girards durchaus möglich, aber längst nicht alles, was zu Imitation und Nachahmung zu sagen wäre. Im Kontext primärer individueller Autonomie kann Nachahmung zwangsläufig nur in den Fällen die nötige Relevanz zuerkannt werden, wenn das Subjekt jene Autonomie besitzt, seine Modelle zu wählen oder aber, wenn es diese Autonomie (beispielsweise aus psychopathologischen oder entwicklungspsychologischen Gründen) eben nicht bzw. noch nicht besitzt. Diese beiden Optionen scheinen dann den kompletten Bereich von Nachahmung abzudecken, während nichteinzuordnende Erscheinungen Epiphänomene oder Ausnahmen bilden und stets nur oberflächlich Betrachtung finden. Nachahmung und Imitation wird gewissermaßen nur als Spitze greifbar, während Mimesis versucht, den ganzen Eisberg zu beschreiben bzw. davon ausgeht, dass dieser Eisberg auch tatsächlich existiert. Dies geschieht, indem unbewusste Nachahmung durch verkannte Vermittlung bzw. Modellhaftigkeit und die unmittelbar daraus hervorgehenden Potentiale menschlicher Gewalt in ein Konzept von Nachahmung integriert werden (Girard, 2017, S. 43-45). Hier liegt für Girard die Differenz zwischen Nachahmung und Mimesis und gleichzeitig erklärt sich dadurch ein modernes oder postmodernes thematisches Desinteresse, weil eben diese Unterscheidung nicht hervortritt:

„There is less awareness in *mimetism* and more in *imitation*. [...] I think one of the reasons for this general avoidance is that the concept of imitation, removed from its conflictual element, is too ‘simple’ and disappoints the present (very mimetic) appetite for ‘complexity’.” (Girard, 2017, S. 44)

Anlehnend an Aristoteles These, die dem Menschen von allen Lebewesen die größte Fähigkeit zur Nachahmung zuschreibt, versucht nun das girardsche Konzept von Mimesis deren Implikationen konsequent zu verankern, vor allem indem ein unmittelbarer Bezug zu menschlicher Gewalt hergestellt wird. Gerade auch weil Nachahmung oder Imitation im Tierreich in verschiedensten Facetten und Ausprägungen (Mimikry, Prägung, Modellernen bei Primaten) Bedeutung besitzt, kann Girard die Schwelle zur Hominisation dort verorten, wo die

mimetischen Fähigkeiten ein Ausmaß erreichen, mimetisches Begehren - bzw. ein diesem modern kontextualisierten Begriff äquivalentes Phänomen der Vor-menschen - hervorzubringen. Diese versetzen den Menschen in die Lage, sich quasi über eine Existenz zu erheben, die nur auf die Stillung von Grundbedürfnissen ausgelegt und durch ihre natürlichen Triebe gekennzeichnet ist (Girard, 2008, S. 31–32). Während im Tierreich durchaus auch mimetische Rivalitäten um Objekte natürlicher Triebbefriedigung eine Rolle spielen, kann nur der Mensch mimetische Rivalitäten hervorbringen, die eine Objektfixierung natürlicher Triebbefriedigung übersteigen und dabei gleichzeitig immer auch das Potential existentieller Bedrohung durch die eigene Gewalt generieren. Gewalt innerhalb einer tierischen Gattung hat nie das Potential, dass eine Gruppe sich durch entfesselte mimetische Gewalt selbst auslöscht. Rangordnungen sorgen dafür, dass sich Aneignungsverhalten nicht mimetisch aufschaukelt, sondern bei rangniederen unterdrückt wird (Girard, 2009, S. 120–123). Menschlicher mimetischer Rivalität jedoch wohnt das Potential einer Eskalation der Gewalt inne. Wenn mimetisches Begehren dazu führt, dass die begehrten Objekte aus dem Blick geraten und transzendieren, fixiert es auf das jeweilige Modell und macht es zum Rivalen. Es gibt somit eine Eskalationsstufe, welche die Rivalität ohne faktischen Objektbezug fortbestehen lässt. Auch dies mag im Tierreich bis zu einem gewissen Grad möglich sein, dieser bleibt aber durch die mimetischen Fähigkeiten der Gattung begrenzt. In Bezug auf den Menschen spricht Girard wohlweislich vom Transzendieren des Objektes. Aus dem Blick geraten ist dabei nicht gleichzusetzen mit aus dem Sinn geraten. Für die betreffenden Rivalen geht es auf mehreren Ebenen um alles oder nichts (Girard, 2008, S. 47). Der Wert eines Objektes tierischer Rivalitäten könnte nie das Ausmaß adäquat zur betreffenden Triebbefriedigung überschreiten. Der Wert eines Objektes menschlich-mimetischer Rivalität jedoch steigt mit dem Wert eines sich ständig wechselseitig reproduzierenden - weil imitierten - Begehrens. Wenn das Objekt also aus dem Blick gerät, hat es gewissermaßen unendlichen Wert erreicht. In gleichem Maße wächst das Hindernis, das sich durch die Anwesenheit des Rivalen darstellt. Diese quasi metaphysische Rivalität hat stets das Potential bis ins Extrem zu eskalieren, was bedeuten muss, das Hindernis aus dem Weg zu räumen, also den Rivalen auszulöschen. Das Alles-Sein des Objektes spiegelt sich im gewünschten Nicht-Sein des Rivalen. Genauso korrespondiert der Alles-Wert des Objektes innerhalb der mimetischen Reziprozität zum relativen Nicht-Wert des Objektes, wenn es im Besitz wäre und von niemandem mehr begehrt werden könnte. Aufgrund seiner mimetischen Fähigkeiten ist der Mensch somit tatsächlich in der Lage, sich wegen *nichts* selbst auszulöschen. Das, was den Menschen zum Menschen macht, kann ihn auch zerstören. Aus evolutionärer Sicht musste der Mensch also Wege finden, die diese Zerstörung mindestens hinausschieben und bestenfalls

verhindern. Am Beginn dieser Wege steht nach Girard der Mechanismus des *versöhnenden Opfers*. Die Verarbeitung und Reproduktion dieser Erfahrung gehört genauso zur Schwelle der Hominisation wie die ihr zugrunde liegenden mimetischen Fähigkeiten:

„Begehren in dem uns allein zugänglichen Sinn, also unserem eigenen Sinn, kann es nur geben, wenn die mimetischen Interferenzen nicht mehr unmittelbar den tierischen Instinkt und Drang betreffen, sondern ein durch die Hominisation radikal verändertes Feld, verändert nämlich durch die kulminierte Wirksamkeit unzähliger mimetischer Interferenzen und symbolischer Umgestaltungen.“ (Girard, 2009, S. 337)

Das menschliche Denken, welches erst aus dieser Erfahrung heraus entsteht, kann deshalb nicht neutral und davon unabhängig betrachtet werden. Die Sphäre dieses Denkens ist aber notwendigerweise von Anfang an das Religiöse, weil es den metaphysischen Charakter mimetischer Kreisläufe verarbeiten muss, letztlich immer mit der Externalisierung menschlicher Gewalt und der Verschleierung des Mechanismus. Hier könnte selbst die Entstehung des menschlichen Ich-Bewusstseins eingeordnet werden, welches bereits einen Weg darstellt, die ihm vorausgehenden mimetischen Wechselwirkungen auszublenden (Girard, 2009, S. 338). So sehr wie mimetisches Begehren den Menschen in die Lage versetzt, dieses jenseits absoluter Grundbedürfnisse zu verorten, umso mehr steigt immer auch das Potential mimetischer Gewalt. Weil sie sich in metaphysischen Erfahrungen entlädt, muss diese Spannung metaphysisch verarbeitet werden. Menschliches Denken ist nach Girard genau das. Menschliches Denken ist von Beginn an religiöses Denken.

Für eine mimetische Anthropologie ist es also auch notwendig, Aspekte von Nachahmung zu berücksichtigen, welche unbewusst ablaufen oder dem Bewusstsein verborgen bleiben müssen. Die Entwicklung eines Ich-Bewusstseins und individueller Autonomie muss dabei dadurch gekennzeichnet sein, dass die zwischenmenschlichen mimetischen Wechselwirkungen aus ihrer metaphysischen (aber dabei innerweltlichen) Wirklichkeit in einer physischen verankert werden. Das bedeutet, dass das Begehren, welches zwischen den Menschen existiert, in die physische Realität, die es letztlich auch hervorgerufen hat, integriert wird. Genauere Ausführungen dazu werden im Unterkapitel zur *interdividuellen* Psychologie folgen. Hier sollte erwähnt sein, dass in einer Anthropologie, die sich aus dem Sündenbockmechanismus entwickelt, individuelle Autonomie sekundär sein muss. Ihr sekundärer Charakter wiederum bedeutet aber nicht, dass sie weniger real oder gar nicht existent wäre, sondern dass das ihr vorausgehende Ereignis durch sie solche Verarbeitung erfährt, dass überhaupt Entwicklung möglich wird (Girard, 2017, S. 42-43 und 52).

3.2.2 Anschlüsse und Rezeption anthropologischer Grundannahmen der MT

Im Folgenden sollen wichtige Grundannahmen solch einer Anthropologie aufgeführt und ein Bezug zu ihrer wissenschaftlichen Rezeption hergestellt werden. Zunächst muss es darum gehen, das mimetische Potential des Menschen als alleinstehend im Tierreich zu betrachten und ein evolutionstheoretisches Korrelat dafür zu finden. Hier, wie auch bei anderen Hominisationstheorien, ist die Hirnentwicklung relevant. Girard propagiert, dass das entwickelte Gehirn die Fähigkeiten des Primaten zur Nachahmung und Imitation an eine Schwelle geführt hat, ab der ein mimetisches Begehren bzw. ein existentiell bedrohliches Eskalationspotential von Gewalt möglich wurde. Vergleichende und evolutionäre Anthropologie kann hier Daten liefern, welche sich auf mimetische Fähigkeiten beziehen. Michael Tomasello et. al haben innerhalb ihrer Forschung mittels vergleichender Studien am Leipziger Max-Planck-Institut die Relevanz von Imitationslernen für menschliche Kognition und dessen qualitativen Unterschied zu nichtmenschlichen Primaten mehrfach herausgearbeitet. In einer neueren Studie wurden 2- und 3-jährige Kinder mit Menschenaffen in ihren Fähigkeiten verglichen, von „iconic gestures“ zu lernen (Tomasello et al., 2020, S. 873). Diese Gesten haben keinen direkten Objektbezug, sondern übermitteln die Intention eines Objektbezuges oder „actions that would have an effect“ (Tomasello et al., 2020, S. 873). Es zeigte sich, dass Kinder eher dazu in der Lage waren von solchen Gesten zu lernen als Menschenaffen, was wiederum die Vermutung von „high-fidelity copying abilities“ bei Menschen im Vergleich zu nichtmenschlichen Primaten unterstütze (Tomasello et al., 2020, S. 873). Trotzdem sollte man diese Fähigkeit zur Imitation von Intentionen nicht sofort mit mimetischem Begehren gleichsetzen, da in Tomasellos theoretischer Reflexion immer der primäre Bezug zu Gewalt fehlt. Dennoch ist eine hohe Schnittmenge zu vermuten, was eine tiefgründige Rezeption Tomasellos Arbeit aus Perspektive der MT erstrebenswert gestalten würde. Sein Konzept der Genese menschlicher Rationalität in Bezug auf Ursache und Wirkungszusammenhänge geht schließlich auch von einem Primat der Kultur aus, was bei ihm bedeutet,

„dass die einzigartige Fähigkeit des Menschen äußere Ereignisse anhand von vermittelnden intentionalen oder kausalen Kräften zu verstehen, bei der Evolution des Menschen zunächst auftrat, um Individuen die Vorhersage und Erklärung des Verhaltens ihrer Artgenossen zu ermöglichen, und dass diese Fähigkeit von da aus auf das Verhalten unbelebter Gegenstände angewendet wurde.“ (Tomasello, 2011, S. 38)

Projiziert man darauf die existentielle Bedrohung der mimetischen Krise bzw. ihre Auflösung im *versöhnenden Opfer*, ist Tomasellos Argumentation direkt an Girards Hypothese zur Entwicklung menschlichen Denkens anschlussfähig.

Dass wiederum die höheren Fähigkeiten zur Imitation nur beim Menschen zu mimetischem Begehren führen, leitet Girard auch indirekt davon ab, dass es im Tierreich keinen Sündenbockmechanismus, keine Lynchmorde bzw. keine Eskalation von Gewalt innerhalb einer Gattung ins Extrem gibt. Zu der Zeit als Girard an „Das Ende der Gewalt“ arbeitete, erschienen nach damaligem Forschungsstand die „dominance patterns“ im Tierreich als natürliche Brechung aneignungsmimetischer Eskalation und damit auch indirekt als Verunmöglichung (weil Verunnötigung) von versöhnenden Lynchmorden (Girard, 2009, S.120-124). Melvin Konner zeichnet in seinem Aufsatz „Sacred Violence, Mimetic Rivalry, and War“ die Kontinuität und Diskontinuität von tierischer zu menschlicher Gewalt im Kontext der MT nach (Konner, 2011). Hier sammelt er auch empirische Daten zu tierischer Gewalt, die seit „Das Ende der Gewalt“ erhoben wurden (Konner, 2011, S. 158-159). Hier zeigt sich, dass tierische Gewalt menschlicher Gewalt in bestimmten Fällen sehr viel ähnlicher erscheint, als dass eine Grenze von dominance patterns einen hominisierenden Bruch darstellen könnte. Wenn bereits Schimpansen dazu in der Lage sind, ihre Artgenossen zu lynchen, ist menschliche Gewalt der Tierischen eventuell doch näher und damit weniger existentiell bedrohlich als es die MT postuliert. Eine weitere empirische Studie, die die Kontinuität menschlicher zu tierischer Gewalt in den Blick nimmt, zeigt, dass die Beobachtung menschenähnlicher Gewalt wohl bei Schimpansen gelang, wobei Bonobos kein derartiges Verhalten zeigen (Konner, 2011, S.159). In diesem Fall bietet sich dann als Erklärungshypothese eine genetische Prädisposition zu Gewalt an, in welcher der Mensch dann dem Schimpansen näher steht als dem Bonobo, aber gerade deshalb die ihm eigene Gewalt keinen strukturellen Bruch zum Tierreich darstellt, sondern in graduellen Unterschieden ihrer Ausprägungen aufgeht. Die MT hingegen fokussiert Gewalt immer im Zusammenhang mit Nachahmung. Gewalt als empirisch zu erfassendes Phänomen ohne Bezug zu dessen mimetischer Genese und Reproduktion blendet den nach der MT entscheidenden Aspekt der Wirklichkeit aus. So können natürlich solche zunächst scheinbaren Falsifikationen von Grundannahmen der MT in diese integriert werden: Dass bereits beim Schimpansen Phänomene auftreten, die beim Menschen aber erst die grundlegende Rolle übernehmen, welche ihnen die MT zuschreibt, ist kein Widerspruch, sondern eher Beleg für einen evolutionären Weg, der sich bei unseren nahen Verwandten *vorzeigt* (ohne damit implizieren zu wollen, dass diese sich zwangsläufig in einem Hominisierungsprozess befinden). Auch wenn es tatsächlich ein äußerst zweifelhaftes „Gewalt-Gen“ geben sollte, wäre der Unterschied vom Mensch zum Schimpansen nicht dessen primäre graduelle Ausprägung, sondern die Auswirkungen erweiterter Fähigkeiten zur Nachahmung in Bezug zu diesem; also Fähigkeiten, an die eine „genetische Gewalt“ umso besser andocken und die ganze Situation verschlimmern könnte. Nur Menschen eskalieren

ihre Gewalt bis ins Extrem und darüber hinaus. Die dafür notwendige genetische Disposition bezieht sich primär auf die Fähigkeiten, die das ermöglichen. Dazu Girard:

„Yes, so perhaps it is known that chimpanzees do kill each other. But regardless, we know that a human being will fight to the finish, will kill his opponent, his rival. Not only that, human beings will fight beyond the finish. If you fight to the death with someone in an archaic culture, that's not the end of it. The victim's brother will pick up the fight, and kill the murderer. And then the brother of the second victim will pick up the fight and so forth. But if this happens, of course, there cannot be any dominance factor; there can be only continuous fighting, people being killed. So human beings have vengeance, which is worse than killing.” (Girard, 2011, S. 222)

Die für die MT interessantere Frage hinsichtlich genetischer Disposition stellt sich dann eher dahingehend, welche biologischen Faktoren menschliche mimetische Fähigkeiten ermöglichen. Auch wenn dabei die Hirnentwicklung eine wichtige Rolle spielt, braucht es dennoch innerhalb dieser Annahme ein konkretes neurophysiologisches Substrat. Ein Teil bzw. eine Funktionseinheit des Gehirns müsste die dem Menschen exklusiv eigenen mimetischen Fähigkeiten ermöglichen und vermitteln. Vittorio Gallese entfaltet in einem Aufsatz den hierfür aktuellen Forschungsstand (Gallese, 2011). Einen Meilenstein in diesem Forschungsgebiet stellte die Entdeckung der Spiegelneurone dar. Zunächst bei Affen, dann schließlich auch beim Menschen entdeckt, zeigen diese Neurone Aktivität, gleich ob vom Subjekt zielorientierte Handlungen selbst durchgeführt oder solche bei anderen beobachtet werden (Gallese, 2011, S. 92-97). Hier ist wichtig, dass nicht bloße fragmentierte Bewegungssequenzen gespiegelt und verarbeitet werden, sondern zielorientierte Bewegungsabläufe als intentionale Handlungen. Dies ist bereits bei Primaten und Menschen nachgewiesen worden (und stützt damit auch Tomasellos Forschung). Für die MT ist dies der aufschlussreichste Kandidat eines neurophysiologischen Substrates imitierten Begehrens, wobei natürlich die Art der Vermittlung als neurophysiologischer Prozess und der für die MT essentielle qualitative und quantitative Unterschied bezüglich der Leistungsfähigkeit dieses Systems beim Menschen noch lange nicht ausreichend bzw. noch gar nicht erforscht ist. Um dieses für ein Konzept von Mimesis adäquat zu erfassen, muss ein komplexeres Spiegelsystem angenommen werden, das andere Gehirnareale bzw. das gesamte neuronale System integriert und beteiligt. Hier fügen sich Emotionen und ihre Bedeutung für derartige Systeme ein, indem sie natürlich auch an motorische Sensationen, beispielsweise der Gesichtsmuskulatur, gekoppelt sind, aber andererseits auch *mehr* repräsentieren als einen intentionalen Bewegungsablauf (Gallese, 2011, S. 95). Die von Gallese dargelegten Daten deuten für ihn darauf hin, dass „the same neural circuits underpinning our own actions, intentions, emotions, and sensations also underpin our capacity to recognize and identify with actions, intentions, emotions, and sensations of others” (Gallese, 2011, S. 96)

Dieser Mechanismus schließt einen unbewussten oder vorbewussten Aspekt menschlicher Nachahmung weder zwingend ein noch aus. Es erscheint jedoch äußerst plausibel, dass es eine Hintergrundaktivität des Spiegelsystems geben kann, die ohne ein Bewusstsein offen zu Tage und mit der Entwicklung eines solchen immer mehr in eben jenen Hintergrund tritt. Die entwicklungspsychologische Forschung bei Neugeborenen von Andrew N. Meltzoff kann innerhalb dieser Hypothese interpretiert werden, wobei auch Gallese diesen Bezug herstellt: „neonates are innately prepared to link to their caregivers through imitation“ (Gallese, 2011, S. 96). Und auch Meltzoffs eigene Standortbestimmung im Forschungsfeld weist zweifelsohne in diese Richtung und damit auch in die der Hauptthese dieser Arbeit:

„A stumbling block for classical theories of human psychology was that the self-other equivalence was postulated to be late developing - emerging from language or deliberate and complex cognitive analyses. My research stands this proposition on its head. It suggests that young infants register the acts of others and their own acts in commensurate terms. The recognition of self-other-equivalences is the starting point for reacting to other humans - a precondition for human development, not the outcome of it.“ (Meltzoff, 2011, S. 69)

Entscheidend für die MT ist dann schließlich, wie ein menschliches Bewusstsein in Beziehung zu dieser „precondition“ gesetzt wird. Dieses Gebiet soll im nächsten Abschnitt bezüglich der psychologischen Grundannahmen der MT erhellt werden. Mit den bis hier dargelegten empirischen Zugängen zu anthropologischen Grundannahmen der MT verhält es sich nun so, dass Licht auf Einzelaspekte geworfen werden kann. Plausibilitäten werden deutlich und untermauert. Die Bezugnahme der Einzelaspekte zueinander kann aber dadurch nicht *bewiesen* werden. Analog fehlender Brückentiere in der Evolutionstheorie, erfordert die MT ähnliche Verbindungsstücke, die noch unzugänglich sind, beispielsweise die genaue Funktionsweise einer vor- oder unbewussten Nachahmung oder ein Korrelat, welches mimetische Fähigkeiten als mimetisches Begehren in Abgrenzung zu anderem fassen könnte. Letzteres ist bisher nur indirekt durch die Theorie selbst möglich, da sie ihre eigenen Ableitungen allein beim Menschen ausmacht.

3.3 Mimetische Psychologie

3.3.1 Grundannahmen einer mimetischen Psychologie

Girards Verhältnis zur Psychologie ist dadurch gekennzeichnet, dass er ihre Entwicklung bereits in eine mimetische Lesart der Menschheitsgeschichte einbettet. In dieser nehmen seit der Neuzeit und bis in die Moderne die Möglichkeiten, Gewalt durch Opfer einzudämmen, immer mehr ab: „Das Wesen der Moderne besteht also demnach im Vermögen, sich in einer immer schlimmeren Krise des Opferkultes einzurichten“ (Girard, 2006, S. 344). Metaphorisch gesprochen zeigt also das Projekt der Moderne eine Menschheit, die den Sündenbockmechanismus, um ihn endlich wieder zu verstecken, in noch nicht erhellte Bereiche vor sich herjagt. In diesem Prozess mag es für eine gewisse Zeit gelingen, ihn aus dem Blick zu bekommen und neue Varianten zu entwickeln, der Prozess selbst führt aber letztlich immer zu einer weiteren Offenbarung. Dieses „Verstecken“ gelingt zeitweilig, so lange wie mythische Modalitäten im Kontext ihrer Zeit noch entwickelt werden können, um die mimetische Wahrheit über menschliche Gewalt zu verschleiern. Die Entwicklung der Psychologie liest Girard mittels dieses Meta-Narratives. Vor allem die Psychoanalyse wird zum Paradebeispiel, den Sündenbockmechanismus vor Augen zu haben aber final *und* a priori zu verkennen. Auch hier kann letztlich die Grundthese dieser Arbeit nachgezeichnet werden. Auch wenn Freud immer wieder Intuitionen gegenüber mimetischen Zusammenhängen und Wechselwirkungen entwickelt, kann er sie nie in ein Paradigma einordnen, das ihre Zwischenmenschlichkeit primär setzt. Um die Gründe für evidente zwischenmenschliche Zusammenhänge und Wechselwirkungen allein im Individuum verankern zu können, entwickelt er durch den Ödipuskomplex und dessen Verdrängung ins Unbewusste ein System, das ihre Ambivalenz absorbieren kann. Die Starrheit dieses Systems wird deutlich, wenn man bedenkt, dass dann jede individuelle Psyche ihre *eigene* Ambivalenz kreieren muss, um sie gleich wieder zu verdrängen. Aus mimetischer Perspektive wird die „völlige Überflüssigkeit“ (Girard, 2006, S.259) solch eines Systems überdeutlich, wenn es darum geht, tatsächliche zwischenmenschliche Ambivalenzen und ihre individuelle Verarbeitung zu erklären. Es gilt anzuerkennen, dass es „zwischen Nachahmer-Wunsch und Modell-Wunsch ein kritisches und potentiell verheerendes Element gibt“ (Girard, 2006, S. 260). Dies ist nicht zwangsläufig auf die bei Freud essentielle kindliche Erfahrung der triangulären Familienbeziehung fixiert, sondern ständige Realität in Kontexten interner Vermittlung. Das mimetische und damit zwangsläufig Ambivalenzen produzierende Element wird in ein mythisches Unterbewusstsein funktional externalisiert, obwohl und gerade weil dieses dann *in* der individuellen Psyche verortet wird. Die Errichtung solch eines Theoriekonzeptes geschieht zwangsläufig auf Kosten

der Möglichkeit die relationale Zwischenmenschlichkeit angemessen fokussieren und beschreiben zu können:

„Wer den Konflikt auf die materielle Undurchlässigkeit des Subjektes zurückführt, der macht aus der Not eine Tugend und erklärt, die Beziehung, die zu entschlüsseln man nicht in der Lage ist, sei nicht nur unentschlüsselbar, sondern es handle sich überhaupt nicht um eine Beziehung.“ (Girard, 2006, S. 267)

Was dem Bewusstsein aus Sicht der MT jedoch tatsächlich verborgen bleibt, ist die unbewusste Wahl und Nachahmung eines Modells und die dynamische Reziprozität solch eines Prozesses. Die MT würde den Ort des Unbewussten *zwischen* den Individuen beschreiben, während die jeweiligen Psychen diesen dann sekundär internalisieren. Dieses unbewusste Zwischen ist aber dann kein allein unverarbeiteter oder verdrängter Konflikt einer individuellen Entwicklung, kein allein individueller Komplex, sondern die Verkenning der stets zwischen Menschen stattfindenden wechselseitigen Nachahmung, ihrer mimetischen Zwischenmenschlichkeit und immer auch des Sündenbockmechanismus. Wenn Psychologie ursprünglich eine weitere Option darstellte, dies zu verkennen, kann eigentlich nur solcher Pfad weiterverfolgt werden, der dies offenlegen will. Bis hierhin wurde anhand Girards Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse exemplarisch verdeutlicht, dass jegliche individuelle Psychologie zu starre Systeme produziert, wenn sie Mimesis ausklammert. Hier soll im Folgenden jene Psychologie umrissen werden, die sich direkt aus der MT ableitet. Eine *wahre* Psychologie im Sinne der MT kann vor dem Hintergrund obiger Ausführungen nur eine inter-individuelle Psychologie sein. Um zusätzlich das Primat einer zwischenmenschlichen und relationalen Ebene zu betonen, schufen René Girard und Jean-Michel Oughourlian schließlich den Begriff der *interdividuellen* Psychologie.

3.3.2 Psychologische Rezeption der MT durch Jean-Michel Oughourlian

Oughourlian schließlich versucht in seinem Buch „The Mimetic Brain“ (2016) eine *interdividuelle* Psychologie zu systematisieren und sie auf der Ebene von Individuen greifbar zu machen. Dafür postuliert Oughourlian in Addition zum kognitiven, rationalen (First Brain) und emotionalen (Second Brain) neuronalen System das *Third Brain*. Dieses verarbeitet die relationalen, imitatorischen und mimetischen Informationen. Auch hierfür scheinen die Spiegelneuronen ein vielversprechendes anatomisches Substrat und Bezugssystem darzustellen. Gleichzeitig gibt Oughourlian auch die Hypothese wieder, dass nicht nur spezifische Spiegelneurone für ein derartiges neuronales System anzunehmen sind, sondern eine Spiegelfunktion bei „almost all neurons“ (S. 29). Dieses Third oder Mimetic brain

bearbeitet und leistet nun jene oben beschriebene Internalisierung des zwischenmenschlichen Rapports:

„Human beings are the plaything of mimetic mechanisms, of rivalries that emerge out of imitation. All of this occurs at the level of the interdividual rapport, which [...] I will propose we individualize under the name ‘third brain.’” (Oughourlian, 2016, S. 46)

Ein Aspekt davon könnte die Genese des menschlichen Bewusstseins sein. Wären die mimetischen Fähigkeiten der Menschen derart groß, dass sie stets eskalationsbereit zwischen ihnen stehen, könnte ein Bewusstsein dazu dienen, diese in den jeweiligen Körpern zu bändigen, so dass sich ihr verheerendes Potential nicht immer sofort entfalten muss. Hierfür benutzt Oughourlian eine metaphorische physikalische Analogie: Ähnlich der Gravitationskraft bei auch unbelebten Körpern, deutet er Mimesis als potentiell fatale zwischenmenschliche *Anziehungskraft* (Oughourlian, 2016, S. 35-36). Auch wenn Oughourlian den Sündenbockmechanismus soziologisch und mimetisches Begehren psychologisch deutet, hilft es, sie für diese These zusammen zu halten: Der kollektiven Verkennung der Gründungsgewalt in der Vergöttlichung des Opfers entspricht eine individuelle Verkennung der mimetischen Wechselwirkungen durch Transzendierung der physischen Entsprechungen dieser in ein (letztlich metaphysisches) Bewusstsein. Für eine individuelle Psyche ist dies natürlich kein einmaliges, biografisches Ereignis innerhalb der Kindheit, sondern ein ständiger, dynamischer Prozess (Oughourlian, 2016, S. 41-43).

Nun möchte Oughourlian aber keine totale Dekonstruktion der Psychologie vorlegen, sondern die kontemporäre Psychologie erweitern und bereichern. Hierfür versucht er Funktionsweisen des mimetischen Gehirns bzw. psychologischer Verarbeitung des *interdividuellen* Rapports herauszuarbeiten und modellhaft zu schematisieren. Dafür unterteilt Oughourlian in Anlehnung an das trianguläre, mimetische Begehren drei Grundmodi des mimetischen Gehirns, die andere Person (hinter dem Rapport) wahrzunehmen: als Model, als Rivalen oder als Hindernis (Oughourlian, 2016, S. 73-87). Dazu kommen noch drei Grundformen den Rapport zu verarbeiten: normal, neurotisch oder psychotisch. In einer normalen Erfahrung konstituiert sich schließlich ein Selbst, wenn der Rapport verkannt wird, indem das mimetische Begehren als eigenes und dem der anderen Person vorausgehendes Begehren gesetzt wird. Fixierungen an einem dieser zwei Knotenpunkte, also einerseits die Posteriorisierung des mimetischen Begehrens als Begehren der anderen Person und andererseits dann die Behauptung des anterioren Komplexes als eigenes Begehren, führen schließlich zu psychotischen bzw. neurotischen Erfahrungen (Oughourlian, 2016, S. 39-47). Weitere Unterklassifizierungen dienen als Bereicherung klinischer Psychologie und

Psychiatrie. Für die spätere Analyse der GFK innerhalb dieser Matrix genügen die bis hierhin erarbeiteten Grundannahmen. Individuelle Autonomie oder ein psychisches Selbst aus der Perspektive einer mimetischen Psychologie ist also eine Art Schutzmechanismus, das - immer auch zerstörerische - Potential des *interdividuellen* Rapports in ein Selbst zu transformieren. So wie Gravitation Himmelskörper entstehen lässt, die umeinander kreisen, lässt Mimesis Individuen mit einem Bewusstsein entstehen, die genau deshalb nicht sofort „ineinander stürzen“ (Oughourlian, 2016, S. 36).

3.4 Mimetische Theologie

3.4.1 Die strukturelle Matrix mimetischer Theologie

Um die Legitimierung von Theologie an dieser Stelle als adäquateste Disziplin hinsichtlich der Diskussion eines Auswegs aus dem Menschheitsverhängnis Mimesis und Gewalt zu erläutern, ist es vorher hilfreich, erneut die Analogie der MT zur Evolutionstheorie zu bemühen. Aus der Sicht evolutionärer Anthropologie ist es natürlich denkbar, dass Mutationen menschlicher Denk- und Verhaltensmuster auftreten. Hier sei dahingestellt, ob diese innerhalb einer menschlichen Ausstattung mit mimetischen Fähigkeiten auftreten oder als Varianz dieser. Entscheidend müsste sein, ob diese Mutationen sich evolutionär durchsetzen. Durchgesetzt hat sich aber allen Anschein nach der Mensch mit Sündenbockmechanismus, wohl weil ihn sein Verhängnis dazu geführt hat. Evolutionäre Anthropologie müsste also die Frage stellen, ob es Mutationen menschlicher Denk- und Verhaltensmuster *von innerhalb* des Verhängnisses, also hervorgebracht durch eine Sündenbockmechanismus-Menschheit, gab oder gibt und was diese dazu bringt, fortzubestehen. Das Paradox einer solchen Mutation - wengleich Normalität im Bereich genetischer Mutationen - ist, dass diese nur aus dem Verhängnis heraus führen kann, wenn sie innerhalb dessen Mechanismen entsteht. Eine Option heraus aus dem Verhängnis bedeutet aber gleichzeitig eine evolutionär existenzielle Bedrohung, da sie, indem sie diese dekonstruiert, den Menschen aller bisherigen Formen beraubt, seine Gewalt zu bändigen. Aus einer evolutionären Logik heraus ist es für den Menschen überlebenswichtig Frieden mit sich und seiner Gewalt zu finden. Falls es eine Mutation gäbe, die aufzeigt, dass er dies seit jeher *durch* Gewalt erreicht hat, wäre ihr Auftreten ein „point of no return“ (Girard, 2009, S. 260). Evolutionäre Anthropologie kann hier nur deskriptiv arbeiten. Die einzige Stellung, die als evolutionär sinnvoll zu beziehen wäre, besteht darin, den Menschen in seinem Verhängnis zu belassen. Dies soll keine implizite ethische Unzulänglichkeit zuschieben, nur die groben Grenzen einer Disziplin beschreiben. Einen Pfad der Gewaltlosigkeit oder auch einen Pfad heraus aus dem Verhängnis wissenschaftlich zu verfolgen, muss also aus Sicht der MT zwingend eine Disziplin einbeziehen, die sich genau solches zu ihrem Hauptgegenstand erklärt. Evolutionäre Paradoxa greifbar zu machen, war seit jeher Aufgabe religiösen Denkens. Umso mehr kann das Paradoxon einer Mutation zur Gewaltlosigkeit nur in einer Mutation solchen Denkens und nicht „nur“ in dessen Weiterentwicklung stattfinden. Mimetische Theologie wird in dieser Arbeit genau dort verortet: als Reflexion einer antireligiösen Mutation innerhalb des religiösen Denkens. Mimetisch ist sie deswegen, weil antireligiös hier eben nicht bedeutet, dass Religion oder religiöses Denken zum Sündenbock gemacht werden kann. Religiöses Denken – das

einziges Denken, was der Mensch aus Sicht der MT hat – wird durch die Mutation nicht abgeschafft, sondern transformiert. Jede Rationalität, die sich den Offenbarungen der MT entzieht und sich a priori im Gegensatz zu und als Ersatz für religiöse Denkstrukturen verortet, bleibt damit in der religiösen Denkstruktur verhaftet, die sie glaubt abzulösen. Die antireligiöse Mutation des religiösen Denkens richtet sich gegen diese Struktur und ihre Genese aus Gewalt. Sie kann somit auch als Mutation einer Rationalität in Erscheinung treten, die auf derselben Struktur beruht. Das grundlegende Element der hier skizzierten mimetischen Theologie ist diese Differenz (Girard, 2009, S. 212-213).

Die gewählte Analogie soll hauptsächlich einen Umstand verdeutlichen: Genauso wie biologische Mutationen auf eine Veränderung des genetischen Codes (in Differenz zu nichtmutierten Varianten) zurückzuführen sind, müsste sich eine Mutation menschlichen Denkens auf die Veränderung eines Code-Äquivalents beziehen können. Diese Art von Code existiert aber nicht so, wie eine DNA existiert. Zumindest ändert die Vermutung oder Behauptung eines ontologischen Codes nichts an seiner Unzugänglichkeit. Es gibt somit im Bild der Analogie keinen Genotyp menschlicher Denk- und Verhaltensmuster. Bezogen auf eine determinierende Grundstruktur menschlicher Kultur, auf die „strukturelle Matrix jeder Religion“, gibt es nichts als und nur einen Phänotyp (Girard, 2009, S. 231). Indem die MT diesen Phänotyp analysiert, kommt sie zu dem Schluss, dass die mimetische Natur des Menschen diesen dazu geführt hat, sich mit dem Mechanismus des *versöhnenden Opfers* eine determinierende Grundstruktur *selbst* zu schaffen. Dass die MT zu diesem Schluss kommen *kann*, hat auch damit zu tun, dass bestimmte Aspekte im Bereich des Phänotyps in der Lage sind, diese determinierende Grundstruktur offen zu legen. Um den Schwerpunkt der MT für die Relevanz der biblischen Offenbarung zu verstehen, ist es notwendig, nicht vorschnell eine determinierende mit einer ontologischen Grundstruktur gleichzusetzen, damit eben auf der anderen Seite nicht gleiches mit der Offenbarungstendenz geschieht. Die offenbarenden Aspekte jüdisch-christlicher Überlieferung sollen nicht primär als Beweis einer konträr-determinierenden und ewig-göttlichen Grundstruktur betrachtet werden, sondern als konter-determinierende und ent-ontologisierende Tendenzen, deren Ursprung und Auftreten nur innerhalb jener vom Menschen selbst geschaffenen Grundstruktur möglich war und ist. Es gilt den Unterschied wahrzunehmen zwischen einerseits völliger Diskontinuität und andererseits Diskontinuität in der Kontinuität. Jede Theologie, die göttliches Wirken a priori als determinierend und ontologisch fasst, als in völliger Diskontinuität zu allem, was sie als widergöttlich begreift, bräuchte in letzter Konsequenz kein Konzept von Inkarnation;

beziehungsweise braucht sie dann ein Verständnis von Inkarnation, das ihr nur ein *Gefäß* für die absolute Diskontinuität des Göttlichen bereitstellt.

Die MT entwickelt nun eine Perspektive, die es ermöglicht, einen *methodischen Genotyp* menschlicher Denk- und Verhaltensmuster zu beschreiben. Eben nicht, indem sie eine Substanz oder Instanz entwickelt, die diesen Code enthält oder darstellt, sondern indem sie eine Differenz (bzw. eine Mutation) in diesem Code herausstellt. Das hier vorgeschlagene Verständnis einer mimetischen Theologie reflektiert diese Differenz.

„Our learned scholars cannot understand that there are two different kinds of transcendence. For them, religion is always the same opaque mass of superstitious absurdity. They don't see that Christianity sheds light on mythical religion whereas mythical religion doesn't shed light on anything at all.” (Girard, 2014, S. 102)

An wenigen Stellen drückt Girard den betreffenden Code so explizit aus wie in diesem Zitat. Dies mag auch darin begründet liegen, dass die Annahme einer falschen und einer wahren Transzendenz eben als Axiom der MT aufgefasst werden könnte, welches einen Gott in eine entmystifizierte Theologie hinüberretten möchte. Diese Unterscheidung ist aber gerade für die Logik der MT nicht präexistent. In Girards Arbeit entfaltet sie sich eher abduktiv und kristallisiert im Prozess seiner Arbeit zunehmend aus: Zunächst in der Unterscheidung mythologischer und biblischer Literatur anhand des Perspektivwechsels innerhalb eines Textes hin zum Opfer (Girard, 2009, S. 191-208), dann in der Unterscheidung zwischen sakrifizieller und nichtsakrifizieller Lesart des Judentums, des Christentums und der Geschichte (Girard, 2009, S. 233-314) und schließlich als Unterscheidung innerhalb menschlicher Denk- und Verhaltensmuster in Bezug auf ihre Gewalt (Girard, 2009, S. 315-333). So wie Licht und Dunkelheit sich unterscheiden, müssen die Offenbarungen der MT das was vorher verkannt oder verschleiert war, in Bezug zu dessen Offenlegung als einen binären Zustand wahrnehmbar machen. Diese Differenz - sobald sie erkannt ist - funktioniert natürlich dann auch als Prämisse, deren systematisierende Stärke für die Ziele dieser Arbeit weiter entfaltet werden soll. Aus Sicht der MT gibt es also eine Transzendenz des versöhnenden Opfers (T) und die Transzendenz der Offenbarung, welche im Modus des versöhnenden Opfers erscheint und den Modus selbst abschafft (T'). Diese Unterscheidung entwickelt sich zwingend aus Girards anthropologischer Lesart der biblischen Überlieferung. Hier sieht er eine Tendenz, welche sich durch die gesamte Bibel zieht, aber in unterschiedlichen Qualitäten deutlich wird. So gibt es im AT bereits Strömungen, welche innerhalb mythologischer Strukturen mythologische Strukturen aufbrechen. Ein gutes Beispiel ist der Kain und Abel Text. Die Tragik der mimetischen Existenz des Menschen ist hier bereits dargestellt, ohne jedoch vollständig enthüllt zu sein. Das mimetische Begehren erhält eine metaphysische Manifestation in Form

des Gottes, der das eine Opfer ansieht und das andere nicht. Die potentielle Willkür des mimetischen Begehrens und dessen metaphysischer Charakter kristallisiert als ein Gott, der anscheinend willkürliche Unterschiede macht. Dies kann als Konstruktion religiösen (T)-Denkens gedeutet werden: Hinter diesem Gott stehen praktizierte Opferrituale und hinter diesen an irgendeinem Punkt die reale und stattgefundene Gewalt aller gegen einen. Nun gibt es aber auch interessante und für Mythen völlig untypische Merkmale. Im weiteren Verlauf schützt dieser Gott den Täter mit einem Zeichen. Dies ist aus der Perspektive einer Mutation religiösen Denkens äußerst interessant. Ein als Täter einer Schandtat idealer Sündenbock bekommt zusätzlich ein Zeichen, was ihn noch mehr in die Position eines potentiellen Lynchopfers bringt. Nun spricht aber ein Gott genau mit dem unterscheidenden Merkmal einen Schutzbefehl über den Träger des Merkmals aus. Girard sieht hierin bereits einen Perspektivwechsel auf das versöhnende Opfer angelegt (Girard, 2009, S. 197-198). Wenn dem so ist, kann (T) diesen Perspektivwechsel aber nicht selbst hervorbringen, da es ja gerade in dessen Ausblenden weiterbesteht. Das Auftreten eines solchen Wechsels kann damit keine Weiterentwicklung von (T) sein, wenn gerade dadurch seine Weiterentwicklung unterminiert würde. Das Auftreten des Perspektivwechsels in absoluter Diskontinuität zu (T) ist aber genauso unmöglich, da dafür jeglicher Bezugsrahmen für sein Auftreten fehlen müsste. Indem die jüdisch-christliche Offenbarung in diesem Bezugsrahmen einen Perspektivwechsel entwickelt, formuliert sie eine Differenz. Diese soll mit (T)-(T') bezeichnet werden und stellt gewissermaßen den Code der Mutation religiösen Denkens dar. Hierbei sei nochmals erwähnt, dass es primär weniger wichtig ist, eine Quelle von (T') apologetisch zu vereinnahmen, als den Fokus auf die Möglichkeit zu legen, diese Differenz überhaupt wahrnehmen zu können. Entscheidend wäre vielmehr, interreligiöse und interdisziplinäre Spuren und Weiterentwicklungen von (T') bzw. (T)-(T') zu erforschen, als immer sofort ontologische Schlüsse bezüglich einer Quelle von (T') ziehen zu müssen. Statt eines Gottesbeweises durch eine *wahre* Transzendenz in Gestalt der *Falschen*, liegt in der theologischen Nutshell der MT vielmehr das Potential einer *inkarnatorischen Humanwissenschaft*: die Weiterentwicklung eines Denkens und Verhaltens innerhalb des Verhängnisses mimetischer Wechselwirkung und Gewalt, über dieses ohne Gewalt und Opfer hinaus gehen zu können. Die einzige Option echten Friedens.

Waren also im Alten Testament bereits solche Spuren angelegt, wobei exemplarisch noch die Josefnovelle (Girard, 2009, S. 199-202), das Buch Hiob (Girard, 2008, S. 151-153), Jona (Girard, 2014, S. 77,120) oder die generelle Stoßrichtung der prophetischen Literatur (Girard, 2009, S. 204-208) genannt werden könnten, kann die Differenz zum mythologischen Denken (T) erst in

den Evangelien - und insbesondere der Passion - klar hervortreten. Sie kann es deshalb, weil sie buchstäblich Fleisch angenommen hat. In Jesu Verkörperung dieses Unterschiedes wird erstmals deutlich, dass er sich auf eine Gottheit beziehen kann, die nicht durch externalisierte menschliche Gewalt generiert wird:

„The Passion is the first founding murder that becomes the subject of a non-mythical narrative, an objective, realistic, historical narrative, a narrative that lets the effects of mimetic desire be seen.“ (Girard, 2014, S.77)

An nahezu allen entscheidenden Punkten in den Darstellungen von Jesu Wirken könnte dies nachgezeichnet werden. Die Geschehnisse der Passion und final die Kreuzigung werden schließlich zum Brennpunkt der Offenbarung: Der erhoffte Akt der Gewalt eines Gottes, den Jesus seinen Vater nannte, bleibt aus. Wichtig ist hier herauszustreichen, dass dieser Akt der Gewalt *in den Berichten* über dieses Ereignis ausbleibt. Die Perspektive des versöhnenden Opfers wird bis zum Schluss *und darüber hinaus* konsequent durchgehalten. Erst dies macht die Emergenz von (T') überhaupt möglich. Auch Girard stellt dies heraus, wenn er schreibt:

„Die Evangeliumsberichte sind die einzigen Texte, in denen der Bruch der [mythenproduzierenden] Einmütigkeit sich gewissermaßen vor unseren Augen abspielt. Dieser Bruch ist Teil des Geoffenbarten. Er ist umso verblüffender, als er [...] erfolgt, *nachdem* die Jünger den Mut verloren haben, *nach* dem schlagenden Beweis für die extreme Macht der gewalttätigen Mimetik sogar über die Apostel, trotz allem, was Jesus sie gelehrt hat.“ (Girard, 2008, S. 160)

Der Sündenbockmechanismus tritt erstmals als Mechanismus in Erscheinung, weil die Darstellung penibel darauf achtet, dem Opfer jegliche Verstrickung in mimetische Gewalt zu entziehen. Umso mehr werden diese Verstrickungen auf Seiten seiner Gegner deutlich, die schließlich während der Kreuzigung eine Menge *aller gegen einen* anwachsen lassen und selbst vor seinen Jüngern - exemplarisch durch die Verleugnung des Petrus - nicht haltmachen. Die „Unschuld“ des Opfers wird offenkundig genauso wie der Mechanismus seiner Opferung. Die Überlieferung dieses Ereignisses in dieser Art ist der Anti-Mythos in Reinform und letztlich kann auch nur durch sein Auftreten rückwirkend im Alten Testament oder vorauswirkend in der Christentums- und Kirchengeschichte eine Differenz von mythologischen und anti-mythologischen Tendenzen ausgemacht werden. Damit ist man nun auch in der Lage den Unterschied von (T) und (T') in theologischen Konzepten ausfindig zu machen. Hier kann es nicht darum gehen, eine umfängliche mimetische Theologie, eine Theologie der Differenz zu entwerfen bzw. solch einen Entwurf in Relation zu bestehenden theologischen Konzepten zu stellen. Das allein würde den Umfang dieser Arbeit überschreiten. Vielmehr sollen hier die wichtigsten theologischen Schlüsselbegriffe für das Analyseinstrument erarbeitet werden.

3.4.2 Inhaltliche Schwerpunkte mimetischer Theologie

Was ist das Verhängnis?

Durch die Wahrnehmung der Differenz als Differenz wird erst das Ausmaß des Verhängnisses deutlich. Die Logik der Offenbarung funktioniert nicht, indem den Menschen die Lösung ihres Problems als Lösung offenbart wird, denn diese Lösung und all ihre Derivate sind ihnen ja bestens bekannt. Die Logik der Offenbarung funktioniert, indem ihnen die Lösung ihrer Probleme als Verhängnis offenbart wird. Ein Verhängnis, das darin besteht, Gewalt immer wieder zu reproduzieren, indem Gewalt mittels Gewalt zum Verschwinden gebracht wird. Es gibt nur zwei Möglichkeiten: „Entweder wersetzt man sich gewaltsam der Gewalt und arbeitet ihr unabsichtlich in die Hände oder aber man wersetzt sich ihr nicht und sie stopft einem augenblicklich den Mund“ (Girard, 2009, S. 273). Dass diese banal erscheinende Sachlage Eingang in das rationale Denken gefunden hat, geht für Girard darauf zurück, dass es einen Fall in der Menschheitsgeschichte gab, wo ein Bericht aus der Perspektive desjenigen verfasst wurde, der sich gewaltlos wersetzt hat, *obwohl* ihm durch die Gewalt augenblicklich der Mund gestopft wurde (Girard, 2009, S. 273-274). Die für moderne Kontexte eventuell banale Erkenntnis, dass Gewalt nicht mit Gewalt bekämpft werden kann, bezieht ihre Banalität hauptsächlich aus dem Verkennen der mimetischen Natur von Gewalt, die eigentlich unmöglich macht, dass Gewaltlosigkeit als Mittel gegen Gewalt eine Option darstellen könnte. Das moderne rationale Denken versucht nur die Sinnlosigkeit der ersten Option so deutlich wie möglich zu machen, ohne sich konsequent zur Zweiten bekennen zu müssen. (T')-Rationalität hingegen kann, anhand der Berichte über Jesu Leben und Wirken, die Option von Gewaltlosigkeit exemplifizieren: Die einzige Option Gewalt an ihrer Reproduktion zu hindern, wobei aber ihre strukturelle Unmöglichkeit jedem modernen Verfechter meistens erst in Gegenwart größter Bedrohungen einleuchtet.

Sünde

Ein Konzept, das mit dem theologischen Terminus „Sünde“ belegt ist, kann nun durch die (T)-(T')-Folie betrachtet werden. Die Option, den Begriff als anachronistisch komplett zu verwerfen, weil er auf den Glauben an einen Gott rekurriert, kann innerhalb eines (T)-Denkens *und* innerhalb eines (T')-Denkens erfolgen. Innerhalb von (T) wird aber der Begriff und sein Bezugspunkt verworfen (und die Macht, die dieses Opfer fordert, zum neuen Gott erhoben).

Innerhalb von (T') muss aber der Anachronismus nicht im Begriff selbst gesucht werden, sondern in dem, was er *nicht* enthüllt. Eine Lesart, welche den Begriff *Erbsünde* als eine Möglichkeit herausstellt, den Menschen als grundlegend böse darstellen zu wollen, erweist sich als nicht haltbar. Es sei denn, man entscheidet sich dafür, Mimesis als grundlegend böse und schlecht zu klassifizieren. Zum Verhängnis wird sie, weil es keinen Ausweg gibt. Weil die Sünde darin besteht, Gewalt immer wieder zu reproduzieren. Hier hat das Wort *Erbsünde* tatsächlich biologische Relevanz, wenn man es auf die biologischen Voraussetzungen menschlicher mimetischer Fähigkeiten bezieht. Aus dieser Perspektive wäre der *Sündenfall* nichts anderes als das Überschreiten der Schwelle zur Hominisation.

Inkarnation

Mimetische Theologie fragt danach, wofür *Inkarnation* eine Lösung darstellen könnte. Und die Antwort darauf wurde bereits angedeutet. Wenn es nur darum ginge, die Grenzen eines geschlossenen Systems zu sprengen, einen Zustand der Befreiung herbeizuführen, dann versorgt das religiöse Denken die Menschen mit ausreichend Vorstellungen von göttlichen (und menschlichen) Mächten, die solches vollbringen. Selbst mit Vorstellungen von Göttern, die sich in Erscheinungsformen des Innen kleiden oder solche annehmen, um Menschen zu erreichen und zu erlösen. Diese Logik ist Teil des verhängnisvollen Systems. Aber Inkarnation bedeutet eben nicht, dass eine Macht von außen eingreift, sondern dass etwas, das nur im Innen entstehen konnte (indem es auftaucht), über die immer noch unüberwindlichen Grenzen des Innen hinausgeht.

„Die Inkarnationstheologie ist [damit] keine völlig aus der Luft gegriffene Extrapolation; sie entspricht schlicht der Textlogik. In Wahrheit erhellt sich in einem eigentlich religiösen Kontext der Begriff der Fülle des Menschseins, die Fülle des Göttlichen ist. Jesus allein kann den Gründungsmord und das Ausmaß seines Einflusses auf die Menschheit offenbaren, weil sich dieser Einfluss in keinem Augenblick auf ihn erstreckt. Jesus lehrt uns die wahre Berufung der Menschheit: sich diesem Einfluss entziehen.“ (Girard, 2009, S. 271)

Sich diesem Einfluss zu entziehen bedeutet Gewaltlosigkeit. Diese Gewaltlosigkeit muss aber zwangsläufig die offenbaren Aspekte bezüglich menschlicher Gewalt einbeziehen. Deswegen bedeutet „entziehen“ nicht nur Gewalt als konkrete Option abzulehnen, sondern sich auch dem zu entziehen, was Gewalt als zwischenmenschliches Hindernis immer wieder anwachsen lässt. Es bedeutet, das Begehren Jesu zu imitieren, sich am wechselseitigen Erschaffen jeglicher Hindernisse nicht zu beteiligen. Es bedeutet schließlich immer auch Jesu

Bewusstsein zu teilen, dass dies unter Umständen dazu führt, selbst als Hindernis wahrgenommen zu werden.

Bekehrung/Conversion

Wenn Jesus am Kreuz spricht, *Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun*, dann bedeutet das nicht, dass die Unwissenheit über das Falschsein ihres Tuns in Jesu verkannter Gottheit begründet liegt, sondern gerade in der Totalität seines Menschseins. Es gibt etwas, das Menschen zu dem Schluss kommen lässt, das was dem Mensch Jesus widerfährt, sei notwendig und gerechtfertigt. Diese nach Girard „persekutorische Nichtbewusstheit“ sorgt dafür, dass Menschen im Extremfall nicht wissen, was sie tun, wenn sie einen aus ihrer Mitte entfernen (Girard, 2008, S. 161). Bekehrung aus Perspektive der MT bedeutet in erster Linie, die Verkennungsmechanismen wahrzunehmen, die dieses Nichtwissen generieren. „Indem das Neue Testament die Selbsttäuschung der Gewalttätigen offenlegt“, schafft es auch eine Ahnung für die Möglichkeit, sich dieser Selbsttäuschung zu entziehen (Girard, 2008, S.163). Die Möglichkeit mimetische Verkennungsmechanismen wahrzunehmen, hat am Brennpunkt der Offenbarung und den Berichten davon seinen Ursprung. Sie ist aber damit gerade nicht an Glaubenssätze jeglicher Art gebunden, sondern kann überall gesucht und gefunden werden, weil sie final *alle* Glaubenssätze menschlichen Denkens dekonstruiert, welche auf Verkennung der mimetischen Natur menschlichen Begehrens beruhen (Girard, 2017, S. 123). Girard selbst formulierte schließlich zuerst eine *Conversion* ohne offensichtlichen religiösen Bezug, indem er im Werk bestimmter Autoren einen Wechsel ihrer Sicht auf die Welt ausmachte; nämlich ihre Intuition für den blinden Fleck jeglicher romantischer Idealvorstellung. Um die Relevanz des Begriffes *Conversion* für andere humanwissenschaftliche Kontexte übertragen zu können, lohnt es sich im Bereich theologischer Reflexion zu vergewissern, wie sich dieser dort einordnet. Hier ist eine Spannung auszumachen, die sich aus der Gegenüberstellung von Bekehrung und Erlösung speist. Die mimetische Perspektive kann hier Orientierung schaffen. Bekehrung besteht dann darin, die Differenz wahrzunehmen. Sobald einer Person solches möglich wurde, kann es eigentlich nicht mehr rückgängig gemacht werden. Die Wirklichkeit wird sich dieser Person von nun an immer durch diese Folie präsentieren und selbst, wenn sie sich weigerte, in bestimmten Situationen die Welt in dieser Art betrachten zu wollen, wird sie nicht vergessen, dass es trotzdem möglich ist. In diesem Zusammenhang ist Bekehrung gleichermaßen eine Folge der Erlösung wie auch ihre Voraussetzung. Die - nicht allein theologische - Deutung von Erlösung durch die MT ist demnach folgende:

„Jesus saves all human beings because of his revelation of the scapegoat mechanism, which also deprives us more and more of sacrificial protection, therefore forcing us to abstain from violence if we want to survive. In order to reach the kingdom, man has to renounce violence.“ (Girard, 2017, S. 148)

Gewaltlosigkeit ist nicht nur ein Modus oder Zustand menschlicher Existenz, dessen Überlegenheit doch irgendwann dem Letzten einleuchten sollte. Gewaltlosigkeit ist zunächst einmal unmöglich. Denn Gewaltlosigkeit wird menschlichem Denken gerade dann nie einleuchten, wenn sie am nötigsten wäre. Weil aber die Welt - aus welchem Grund auch immer - um diesen Fakt weiß, transformiert Gewaltlosigkeit unaufhaltsam die menschliche Existenz, die sie nicht fassen kann.

3.4.3 Theologische Rezeption der MT

Für die Ziele dieser Arbeit ist damit eine Theologie umrissen, die sich direkt aus der MT ableitet. Die Engführung auf eine Theologie der Differenz mit den dafür wichtigsten Schlüsselbegriffen blendet notwendigerweise auch einen Großteil theologischer Bezüge aus, die in der theologischen Rezeption Girards auch hergestellt werden. Hier sei auf die Arbeit von Wolfgang Palaver (2004) verwiesen und den Text von Michael Kirwan, der solche Bezüge in „Girard and Theology“ (2009) umfänglich entfaltet. Hier wird nun der Teil theologischer Rezeption Girards zur Sprache kommen, der sich bereits im inhaltlichen Fokus dieser Arbeit und der besagten Engführung verortet. In der Auseinandersetzung mit drei Theologen, welche im Bezug zu Girard zuweilen ähnliche Schwerpunkte herausstellen, können diese für das hier zu entwickelnde Verständnis weiter geschärft werden. Im Diskurs mit John Milbank und der Radical Orthodoxy (RO) soll deutlich werden, dass ein inkarnatorisches Prinzip die angemessenste Antwort auf menschliche Gewalt als Verhängnis sein muss. Anschließend wird im Gespräch mit Walter Wink die programmatische Verortung des Begriffes *Gewaltlosigkeit* innerhalb einer Theologie herausgearbeitet. Dies gewinnt an Relevanz, da Rosenberg mehrfach direkten Bezug zu Winks Theologie herstellt, während Wink wiederum in großen Strecken Girard folgt. In einem Konzept sekundärer individueller Autonomie wird schließlich die Frage unvermeidlich, wie gerecht Gewaltfreiheit ist. Ein interessanter Gesprächspartner auf der Ebene von Theologie ist in diesem Zusammenhang Miroslav Volf und dessen 2012 erschienenes Buch „Von der Ausgrenzung zur Umarmung“.

René Girard und John Milbank - Mutation in one city

Auch wenn John Milbanks explizite Auseinandersetzung mit Girard in „Theology and Social Theory“ (Milbank, 2006, S. 395–402) erfolgte, bevor Girard die apokalyptische Dimension der mimetischen Theorie ausführlich entwickelte, kann man trotz dieser Lücke anhand Milbanks Abarbeiten an Girards theologischen Implikationen den Begriff der Inkarnation schärfen. Für eine knappe Auseinandersetzung mit der RO folgt diese Arbeit den Darlegungen in Andreas Weiss 2019 veröffentlichter Dissertationsschrift „Der politische Raum der Theologie“. RO versteht sich dort als Gegenkraft der Säkularisierung. Säkularisierung wiederum begreift die RO-Logik als Tiefenstruktur der Moderne (Weiss, 2019, S. 145-272). Die Analyse dieser Tiefenstruktur durch die RO könnte vereinfacht als falsche Weichenstellung umschrieben werden (Weiss, 2019, S. 160): Prämissen und Narrative der Aufklärung übernahmen die Absolutheitsposition vormoderner Wirklichkeitsverständnisse und resultieren schließlich im modernen Wissenschaftskonzept und dessen programmatischem Objektivier- und Messbarkeitsansatz. Für Milbank sei es nun essentieller Anspruch an die Theologie sich grundsätzlich vor dieser Weichenstellung und gegen das Programm, das diese verursacht hat, zu verorten. Theologie, die sich durch die Stoßrichtung der Moderne in die Position einer Sekundärwissenschaft gedrängt fühlt und/oder einrichtet, könne ihrem eigentlichen Gegenstand nicht gerecht werden. Programm der RO ist eine Emanzipation der Theologie von einer Rolle, die ihr die Moderne (noch) zuerkennt (Weiss, 2019, S. 148-153).

Milbank lanciert ein Wirklichkeitsverständnis einer Ontologie göttlichen Friedens, welches in den Entwicklungen der Moderne immer mehr aus dem Blick gerate. Aufgabe und Selbstverständnis der Kirche ist es, Hüter dieser Wahrheit zu sein. Milbank meint dies weniger exklusivistisch oder konservativ als es diese Formulierung zunächst erscheinen lässt. Hüter dieser Wahrheit bedeutet für Milbank hauptsächlich Verwalter des einzig wirkungsvollen Narratives zu sein, fatalen menschlichen Fehlentwicklungen nicht nur entgegenzutreten, sondern diese auch zu heilen (Weiss, 2019, S. 151). Die Stoßrichtung und Selbstwirksamkeit dieses Narratives vermag es, alle Exklusivismen zu sprengen und Frieden herzustellen. Milbank benötigt dafür aber selbst einen grundlegenden Exklusivismus: Das christliche Narrativ kann nur diese Wirkung entfalten, wenn es immer auf die Radikalität des Bezugsereignisses (radical) und die daraus relevanten glaubenstheoretischen und -praktischen Schlüsse bezogen bleibt (orthodox). Gerade weil die Wirkmacht des christlichen Narratives alle Grenzen überwinden kann, braucht es aber dafür einen konkreten Ausgangspunkt. Hier verortet Milbank zeitlich und räumlich Kirche und Theologie. Die Exklusivität in Milbanks Ansatz erscheint damit indirekt: Um die Vision eines göttlichen

Friedens, der nicht auf Gewalt gründet, zu entwickeln und zu verfolgen, braucht es eine Instanz, die *exklusiv* genau dafür da ist. Wenn das Narrativ durch Integration in Fehlentwicklungen oder Teilnahme an und Begleitung solcher unkenntlich gemacht wird, ist es Aufgabe von Kirche und Theologie es wieder zu seinen Wurzeln zurückzuführen oder es wäre Aufgabe von Kirche und Theologie gewesen zu verhindern, dass ersteres überhaupt geschieht (Weiss, 2019, S. 157-158).

Aus Perspektive der RO und Milbanks bleibt schließlich auch Girard hinter dem zurück, was das Proprium von Theologie ausmacht. Milbanks Hauptkritikpunkte an Girard zeugen davon, dass er einerseits die sozialanthropologische Komponente der MT teilweise missversteht und damit auch ihre christologischen Ableitungen. Zunächst wird Girards Arbeit innerhalb einer positivistischen religionswissenschaftlichen Tradition verortet und damit bereits in Gegenposition zur RO (Milbank, 2006, S. 397). Zusätzlich würde Girard noch ein modern liberales Framing auf traditionelle Gesellschaften übertragen. Zu diesem Schluss kommt Milbank, da für ihn mimetisches Begehren grundsätzlich eine Form der Gleichheit einfordere, um die verheerenden Folgen zu entwickeln, für die wiederum die MT Antworten anbietet (Milbank, 2006, S. 397). Indem Milbank Girard modernistische Tendenzen anhängt, wird für ihn die (eher wenig modernistische) Hypothese einer prä-existenten hierarchischen Gesellschaft zu einer Möglichkeit Mimesis in den Griff zu bekommen, *bevor* sie „Religion erfindet“ (Milbank, 2006, S. 397). Dass Milbank Religion bei Girard als sekundäres Phänomen zu erkennen meint, ist äußerst kurios, da man dafür vieles ausblenden müsste, was Girard ausdrücklich hervorhebt. Aber auch nur so kann der zweite Kritikpunkt deutlicher hervortreten, der eine relativ spärliche Christologie Girards anprangert, die final nur in einem „negative refusal“ bestehe und keine „positive, alternative practice“ entwickeln und tradieren könne (Milbank, 2006, S. 398). Der vermeintlich fehlenden narrativen Matrix für Girards theologische Ableitungen wird noch ein wissenschaftliches (und allzu theoretisches) Inkarnationsverständnis anbei gestellt (Milbank, 2006, S. 397). RO kann damit ideal positioniert werden, beide Unzulänglichkeiten adäquat zu adressieren.

Die RO ist für das Projekt dieser Arbeit deshalb so relevant, weil sie eine ähnliche differenzierende Grammatik entwickelt wie eine mimetische Theologie der Differenz. Für die RO wird es jedoch essentiell, dass das christliche Bezugsereignis in erster Linie einen ontologischen Gegencode - also den Genotyp obiger Analogie - offenbart. Dieser selbst wird dann zur Differenzierungsgrundlage. Für eine Theologie der MT hingegen wird allein die offenbarte Differenz zur Differenzierungsgrundlage, eben weil der Genotyp unverfügbar und unzugänglich bleibt. Für Milbank erscheint dies hingegen so: „Girard does not, in fact really

present us with a theology of two cities, but instead with a story of one city, and its final rejection by a unique individual” (Milbank, 2006, S. 398). Milbank entwirft in „Theology and Social Theory“ ein komplexes Panorama der westlichen geistesgeschichtlichen Entwicklungen und ihren internen Wechselwirkungen; meistens mit dem Ziel, Prämissen moderner Wirklichkeitsdeutungen und ihre funktionale Inkompatibilität mit dem christlichen Narrativ herauszuarbeiten. Auf dieser Ebene könnte man eine bei Milbank und Girard gemeinsame modernekritische Tendenz ausmachen. Ihre Analysen geistesgeschichtlicher Strömungen gehen oft über mehr oder weniger lange Strecken gleiche Wege. Ihr Hauptunterschied besteht darin, dass Girard diese Entwicklungen als durch das christliche Narrativ und sein Bezugsereignis hervorgerufen einordnet und Milbank als Abwendung von diesem. Die einzige Option echten Friedens kann bei Girard nicht erscheinen, ohne gleichzeitig die Falschen aufzudecken. Die dadurch hervorgerufene Tendenz, neue falsche Optionen zu finden oder Aufgedecktes wieder zu verhüllen, ist eigentlich keine Gegenströmung im ontologischen Sinne, sondern führt auch letztlich zu immer weiterer Enthüllung. Die Gewalt, welche Milbank hinter menschlichen Fehlentwicklungen und als ihr Ergebnis offenlegt, ist die jener Pseudo-Gegenströmung bei Girard: die Gewalt, welche das religiöse/rationale Denken (T) wieder oder weiter zu externalisieren sucht. Der Unterschied zwischen einer Pseudo-Gegenströmung und einer Gegenkraft ist für das Inkarnationsverständnis im Sinne einer mimetischen Theologie grundlegend: Wenn die Geschlossenheit des Systems das Verhängnis ausmacht, kann das Konzept eines Ausweges nur entwickelt werden, wenn ein Außen zumindest postuliert wird. Dieses Außen muss sich aber von all den Außen unterscheiden, die das System selbst hervorbringt. Auch wenn Milbank in Bezug auf das christliche Narrativ natürlich diesen Unterschied treffen würde, kann ein inkarnatorisches Prinzip, das im Rahmen von RO diesen Unterschied ontologisiert, die Statik der dafür notwendigen Prämissen immer wieder nur reproduzieren: Das einmalige Erscheinen des wahren Außen im Innen tradiert sich im Narrativ dessen und im Fortbestehen der räumlichen und körperlichen Entsprechung dieses singulären Ereignisses, nämlich der Kirche. Aus den Grundannahmen der MT lässt sich jedoch ein viel dynamischeres Inkarnationsverständnis ableiten: Das Erscheinen des Außen im Innen nimmt tatsächlich Bezug auf ein singuläres Ereignis, letztlich auch um überhaupt in Erscheinung treten zu können. Entscheidend für seine „Wirkmacht“ ist aber nicht, *wo* im Innen es auftritt, sondern *dass* es überhaupt auftritt. Auf dieser Grundlage ist dann die narrative Matrix zu betrachten, die natürlich bei Girard nicht aufgrund von Unzulänglichkeiten fehlt, sondern weil sie in Form der jüdisch-christlichen Überlieferung bereits vorhanden ist und wirkt. Während Milbank eigentlich ein Inkarnationsverständnis adäquat zu (T') transportieren will, hat er in letzter Konsequenz kein System dafür, was diesem den Raum geben kann, den

es verspricht. Schließlich kommt Milbank dem hier vorgeschlagenen (mimetischen) Verständnis von Inkarnation an keiner Stelle näher, als wenn er – ironischer Weise in Abgrenzung zu Girard – ausführt:

„Speculatively Jesus is divine, because whereas the self-punishment of sin does not overcome sin’s constitutive blindness, forgiving practice is an entirely new beginning, whose infinite generosity is ‘adequate’ to God, and which inaugurates, *ex nihilo*, a series in no ontological continuity with sin and its own self-antidotes. (Milbank, 2006, S. 400)

Indem Milbank Mimesis und Sündenbockmechanismus eher sequentiell versteht und nicht als hominisierenden zyklischen Prozess derart tief verankert, wie es die MT fordert, erscheinen ihm die inkarnatorischen Bezüge dieser als oberflächlich. Inkarnation heißt aber, dass Jesu Wirken und Tod nicht nur entweder (a) das Medium der Aufdeckung des Verhängnisses ist oder (b) der Modus dieser Aufdeckung ist, sondern beides. Von Milbanks Standpunkt aus scheint Girard nur (a) zu liefern und nicht viel Substantielles mehr. Umso weniger kann er dann Girards (c) einordnen: den Ausweg aus dem aufgedeckten Verhängnis.

René Girard und Walter Wink - Die Macht der Gewaltlosigkeit und machtlose Gewalten

Die von Milbank empfundene Unzulänglichkeit der MT besteht darin, zwar eine Art von Diagnose zu liefern, aber den Menschen grundsätzlich dann mit dieser allein zu lassen. Aus mimetischer Sicht ist genau dies eine treffende Beschreibung der apokalyptischen Situation; nicht als mythologisches sondern als reales Untergangsszenario durch komplette Offenlegung der seit jeher wahrscheinlichsten und bedrohlichsten aller Katastrophen: die Vernichtung des Menschen durch seine eigene Gewalt. Gewaltlosigkeit kann dann nur als kategorischer Begriff vage erscheinen. Wenn aber Gewaltlosigkeit den alles entscheidenden Unterschied fasst, also die Mutation religiösen Denkens auf der Ebene von Verhaltensmustern, wird dieser Terminus zum Vorzeichen einer Praxis und nicht zum Überbegriff. Walter Wink entwickelt in „Die Verwandlung der Mächte“ eine so verstandene programmatische Gewaltfreiheit und verankert diese in einer Mächtetheologie (Wink, 2018). Den Ausgangspunkt dafür bildet auch Girards Lesart der Passion als Offenlegung und Abschaffung des Sündenbockmechanismus (Wink, 2018, S. 81). Der Weg Jesu fordert alle Mächte und Gewalten heraus, die die Welt im Griff zu haben scheinen. Ausgehend davon kann Wink einerseits herausarbeiten, was genau der Begriff von „Mächten“ oder „Gewalten“ zu fassen versucht, ohne anachronistische Wirklichkeitsdeutungen bemühen zu müssen. Andererseits versucht er möglichst präzise herzuleiten, was genau am Weg Jesu jene Mächte dazu bringt, von ihm vorgeführt zu werden. Mächte sind bei Wink übermenschliche Kräfte aber dabei Teil der

Schöpfung bzw. Wirklichkeit. Übermenschlich bedeutet dort eher überindividuell und verweist auf „Institutionen, Strukturen und Systeme“ (Wink, 2018, S. 36). Dabei sind ihre materiellen Manifestationen genauso real wie deren spirituelle Entsprechungen. Diese Realität gelte es nicht auszublenden, nur weil wenig nicht-anachronistische Terminologie zur Verfügung steht (Wink, 2018, S. 38-39). Wink ordnet nun diese grundlegende Darstellung in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang ein. Als Teil einer guten Schöpfung sind Mächte gleichzeitig auch gefallen und bedürfen der Erlösung. Ihr Gefallen-Sein äußert sich in dem, was Wink das Herrschaftssystem nennt: die Mächte vereinigen sich unter dem Mythos der erlösenden Gewalt. Gefallene Mächte lenken Menschen über kurz oder lang immer dahin, dass gewaltsame Akte als letzte und einzige Lösung ihrer Probleme erscheinen und schließlich auch ergriffen werden (Wink, 2018, S. 47-55). Die Erlösungstat im christlichen Narrativ besteht darin, den Mythos der erlösenden Gewalt zu untergraben. Jesu gesamtes Wirken ist der inkarnierte Modus, der das möglich macht und geschehen lässt. Damit wird Gewaltfreiheit zum Schwerpunkt im Sinne eines Vorzeichens solcher Praxis. Wichtig ist, solche Gewaltfreiheit nicht mit Passivität gleich zu setzen. Das was Wink den „dritten Weg Jesu“ nennt, äußert sich in aktivem Widerstand gegen das Böse aber ohne dabei dessen gewalttätige Modi zu spiegeln (Wink, 2018, S. 92-102). Gewaltfreiheit bei Wink bedeutet auch Gewalt in übermenschlichen Strukturen und Institutionen aufzudecken, die im Modus der erlösenden Gewalt funktionieren. Ein Weg der Gewaltfreiheit leistet dann beides: Überall, wo dieser beschränkt wird, deckt er unweigerlich die Mächte auf, die sich dem Mythos der erlösenden Gewalt unterworfen haben. Dies ruft Widerstand hervor. Gewaltfreiheit ist dann gleichermaßen der aktive Widerstand dagegen und der einzige Weg zum Frieden.

Wink ist für eine mimetische Theologie deshalb interessant, weil er dem Modus der Gewaltfreiheit die nötige Relevanz zukommen lässt. Die Verwandlung der Mächte, die durch „dritte Wege Jesu“ gleichermaßen antizipiert und erreicht werden kann, beschreibt sehr präzise den Ausweg aus dem Menschheitsverhängnis in mimetischer Lesart. Wenn das Verhängnis im Mythos der erlösenden Gewalt besteht, erscheint im christlichen Narrativ auf allen relevanten Ebenen dazu der Anti-Mythos. Während das religiöse und rationale Denken darauf aus ist, den Mythos der erlösenden Gewalt zu reproduzieren, muss die Mutation dieses Denkens (T') aus dem Anti-Mythos hervorgehen und diesen imitieren. Das entsprechende Verhaltensmuster dazu ist Gewaltfreiheit. Dem Beispiel Jesu zu folgen ist auf dieser Ebene die klarste Fassung der entscheidenden Differenz. Aus mimetischer Perspektive ist Winks Ansatz dennoch ambivalent zu betrachten. Während seine programmatische Konzeption von Gewaltfreiheit analog zum Modus der Offenbarung bei Girard dessen Unschärfe an den

relevanten Stellen konkretisieren kann und damit die Differenz von (T) und (T') so deutlich wie möglich herausstellt, kann die Einbettung dieses Programms in eine Mächtetheologie solch klare Unterscheidung nur unter großen Anstrengungen aufrechterhalten. Die Unterscheidung zwischen *gut geschaffener bzw. verwandelter* und *gefallener* Mächte bedeutet wiederum nichts anderes als eine mögliche Unterscheidung von positiver und negativer Mimesis zu postulieren. Die negativen oder positiven Auswirkungen der mimetischen menschlichen Natur als übermenschliche Kategorie und ihre metaphysischen Aspekte als deren spirituelle Entsprechungen zu beschreiben, ist eine charakteristische Leistung des religiösen Denkens (T) wie auch die Entwicklung von Weltbildern, die diese mehr oder weniger fassen können. Die entscheidende Differenz durch das (T')-Denken besteht darin, dass diese Mächte und ihre Übermenschlichkeit eine *falsche* Transzendenz generieren, die Teil der Schöpfung ist. Gerade deshalb ist ja diese Transzendenz und ihre Übermenschlichkeit so real. Als physische und metaphysische Prolongationen der humanen mimetischen Wechselwirkungen können sie aber keine eigene Existenz im ontologischen Sinne besitzen, sondern sind ein humanes Phänomen. Ihre inhärente Ambivalenz (gut und gefallen) in eine lineare Heilsgeschichte (gut -> gefallen -> verwandelt) aufzubrechen - auch wenn beides zusammen gedacht wird (Wink, 2018, S. 42) - verhüllt nur wieder mehr als es aufdecken kann. Die Mächte können jederzeit als gut, böse oder verwandelt erscheinen. Dass allein daraus keine gesicherten Ableitungen bezüglich einer stattfindenden bzw. stattgefundenen Erlösung getroffen werden können, macht ja gerade das Verhängnis aus. Analog einer Entgegnung an Milbank wäre hier auch zu sagen, dass Inkarnation weniger auf einen innerweltlichen göttlichen Vektor (gut->böse->gut) in Richtung einer erlösten Zukunft zielt, sondern vielmehr immer und überall auf das Erscheinen einer Möglichkeit in der Unmöglichkeit. Die Möglichkeit selbst dann auf Gewalt zu verzichten, wenn wirklich alle und alles dagegen spricht.

René Girard und Miroslav Volf - Gewaltlosigkeit und Gerechtigkeit

Wie bereits erwähnt, stellt jedes Konzept einer ausgleichenden und schützenden Gewalt in Täter-Opfer-Zusammenhängen eine Form normativer Kontextualisierung der eben genannten Unmöglichkeit dar. In der Logik der MT muss natürlich jede Form von institutionalisierter ausgleichender Gewalt (bspw. eines Rechtssystems) auf die grundlegende Unterscheidung des (T)-Denkens zurückzuführen sein, welches zwischen guter und böser Gewalt unterscheidet. Was ist dann die Antwort des (T')-Denkens, das in jeder Form von Gewalt ihr Fortbestehen anprangert? Das Buch des Theologen Miroslav Volf „Von der

Ausgrenzung zur Umarmung“ kreist insgesamt um die Frage, wie gerecht Gewaltfreiheit ist oder sein kann. Dabei nimmt er auch Bezug auf René Girard und stellt die Bedeutung der Aufdeckung des Sündenbockmechanismus heraus (Volf, 2012, S. 391). Doch auch er wendet sich - wie Milbank - sogleich gegen eine Singularisierung der christlichen Offenbarung auf allein diesen Schwerpunkt. Girard würde an dieser Stelle entgegen, dass er diese Schwerpunktsetzung nicht als Theologe vornimmt. Genauso wenig fordert eine sekundäre theologische Reflexion dann solch eine Verengung ein, wenn die mimetische Natur des Menschen als sein Verhängnis vorher integriert wurde. Doch das scheint Volf nicht mitzudenken, wenn er schreibt:

„Sind die Strategien des ‚Absorbierens‘ und ‚Aufdeckens‘ die einzigen Mittel, mit denen Jesus Gewalt bekämpfte? Ist das Erleiden von Gewalt paradoxerweise das einzige Heilmittel? Sicher nicht. Das Kreuz ist, drittens, Teil des *Kampfes* Jesu für Gottes Wahrheit und Gerechtigkeit.“ (Volf, 2012, S. 392)

Wegen der mimetischen Dimension von Sünde als Verhängnis ist ja gerade das aufgedeckte paradoxe Erleiden und Absorbieren von Gewalt der entscheidende Teil eines Kampfes für wahre Gerechtigkeit. Wollte jemand dies Begehren Jesu nachahmen, müsste er sich immer auf die Seite der Opfer stellen, ohne die Täter zu verdammen (d.h. sie zu Opfern werden zu lassen).

Das gesamte letzte Kapitel von Volfs Buch entfaltet dessen Lesart der Apokalypse und zeichnet einen Gott, der sich zwar in Gewaltlosigkeit offenbart aber dadurch gleichermaßen Stellung gegen zugefügtes Leid bezieht und dies – wenn nicht vorher geschehen – notfalls im jüngsten Gericht ausgleicht. Volf geht bis zur äußersten Grenze von (T), vor welcher legitimierte Gewalt noch sein darf. Dazu postuliert er für ein christliches Programm der Gewaltfreiheit ein notwendiges Gewaltmonopol in der Transzendenz Gottes (Volf, 2012, S. 404). Um überhaupt richten und der Ohnmacht von innerweltlich praktizierter Gewaltlosigkeit entgegen treten zu können, gehöre Gott das einzig legitimierte Gewaltpotential. Gewissermaßen versucht Volf damit eine aufgedeckte und enthüllte Variante der Externalisierung menschlicher Gewalt in Form einer Theologie zu liefern. Er ist damit in der Lage, die Diskrepanz eines offenbaren Modus und dessen offenbarte Ohnmacht, Naivität oder eventuell sogar Widergöttlichkeit auf der anderen Seite der Wirklichkeit wieder zusammen zu bringen. Dies geschieht ausdrücklich nicht als selbstreferentielle oder abstrakte Theologisierung, sondern als tragfähige Antwort eines christlichen Lebensentwurfes in einer Welt voller erlebtem Leid (Volf, 2012, S. 406-407). Auch wenn Volf sofort einwendet, dass jede Inanspruchnahme dieses Gewaltmonopols seitens Jesu-Nachfolgern unzulässig sei, eröffnet sich dadurch letztlich doch genau diese Möglichkeit. Und sei es auch nur im alleräußersten

Notfall allerschlimmster Gewalt. Einen Gott zu denken, der den Bogen derart überspannt, indem er eingreifen könnte, aber um der Gewaltfreiheit willen das letzte Wort behalten möchte, unterscheidet sich in den tragischen Konsequenzen für die Menschheit nicht viel mehr von einem (durch Volf abgelehnten) Gott, der um der Gewaltlosigkeit willen Gewalt geschehen lässt. Die Grenzen einer solchen entbetteten Gewaltfreiheit arbeitet Volf immer wieder heraus und verortet sie teils in liberalen Ideologien oder westlichen Theologien (Volf, 2012, S. 406). Dabei sind aus mimetischer Sicht nicht die Grenzen unzureichender Gefäße einer programmatischen Gewaltfreiheit das Problem, sondern die Unmöglichkeit von Gewaltfreiheit – egal in welcher Einbettung. Wäre dem nicht so, bräuhete es kein Konzept von Erlösung. Volf kann oder möchte diesen letzten Schritt nicht gehen. Bemerkenswerter Weise formulieren die letzten Sätze seines Buches:

Aber wenn man sich entscheidet, die Soldatenkluft anzulegen, statt das Kreuz auf sich zu nehmen, sollte man das nicht mit der Religion rechtfertigen wollen, die den gekreuzigten Messias anbetet. [...] Freilich könnten Sie einwenden, dass religiöse Symbole nur *gerechte* Kriege legitimieren und inspirieren sollten. Aber zeigen Sie mir eine Kriegspartei, die nicht denkt, ihr Krieg sei gerecht! Schlichte Logik sagt uns, dass wenigstens die Hälfte unrecht haben *muss*. Es könnte jedoch sein, dass sich schlichte Logik auf die chaotische Kriegswelt nicht anwenden lässt. Dann hätten alle recht, was hieße, dass alle unrecht hätten, was hieße, dass der Terror herrschte – im Namen derselben Götter, die man von Teufeln nicht mehr unterscheiden kann. (Volf, 2012, S. 410)

Die letzte Möglichkeit ein Konzept von Logik zu erhalten, ist hier das Vermuten einer Ausnahme, die die Regel bestätigt. Aus Sicht der MT jedoch ist die Logik der chaotischen Kriegswelt seit jeher dieselbe Logik, die vor diesem Chaos schützen will: die Logik des menschlichen Denkens. In dieser Logik ist kein Platz für einen Gott, der der Gewalt *absolut nichts* schuldet. Dennoch zeigt er sich am Kreuz von Golgatha genauso. Die berechtigten Einwände gegen ein in Frieden und Freiheit entwickeltes Konzept von Gewaltfreiheit, das im Chaos des Krieges jegliche Relevanz verliert, sind unwiderlegbar und ein Gott, der dennoch das letzte Wort behält, ist dann aber unter Umständen nur ein schwacher Trost. Wenn jegliche „falsche“ Transzendenz menschliche Gewalt bindet und externalisiert, muss eine „wahre“ Transzendenz diese auf den Menschen zurückwerfen. An einen Gott zu glauben, der dies um des Friedens willen tut, ist genauso logisch, wie zu glauben, dass Tote wieder auferstehen.

3.5 Kritik der mimetischen Theorie

Als interdisziplinäre humanwissenschaftliche Meta-Theorie bietet die MT natürlich enorme Angriffsfläche hinsichtlich spezifisch disziplinären und unter-disziplinären empirischen Zugängen. Der dann relevante Teil, also das jeweilige Ausmaß der Angriffsfläche, einer kritischen Auseinandersetzung mit einer spezifischen Disziplin wird dann oft in dieser verengten Sicht wahrgenommen. So entsteht der Eindruck, dass die MT immer wieder in der Lage wäre, empirische Daten in ihr Konzept zu integrieren, die sie eigentlich widerlegen müssten oder dies aus Sicht der Kritiker offensichtlich tun. Exemplarisch sei hier ein Aufsatz T.R. Kovers (Kover, 2017) genannt, in welchem Paul Shepards anthropologisches Framework gegen Girards These des rituellen Ursprungs menschlichen Jagdverhaltens in Stellung gebracht wird. Die dabei nur unschwer zu übersehende Polemik kristallisiert sich immer wieder an der Frage, ob dem prähistorischen Menschen eine ihm inhärente und damit hauptsächlich ihn selbst bedrohende Gewalt zugesprochen wird oder nicht. Dabei werden Girards Ableitungen für eine Notwendigkeit des *versöhnenden Opfers* zwar nicht mit der Karikatur einer von Grund auf gewalttätigen, blutlustigen und brutalen Menschheit gleichgesetzt aber stets in einen Zusammenhang gestellt (Kover, 2017, S. 546-553). Kovers Argumentation bezieht ihre Energie dann immer aus der augenscheinlichen Übersimplifikation solcher „assumptions“, die die MT anscheinend braucht und willkürlich erhebt. Wenn menschliche Jagd auf das *versöhnende Opfer* bzw. den Furor eines Lynchmordes zurückgeht und die gewählten Beutetiere „simply a symbolic substitution“ darstellen (Kover, 2017, S. 550), erscheinen Belege für komplex-kooperative Mammutjagd natürlich als kontradiktorisch. Dass selbst solche Belege wieder in die MT integriert werden könnten, wird aber auf *dieselben* als unzureichend herausgestellten „assumptions“ zurückgeführt. Die Kritik spiegelt damit gewissermaßen das geschlossene System der MT, das diese für sie darstellt. Dabei wird übersehen, dass es zwei Möglichkeiten gibt, mit empirischen Daten umzugehen: Entweder man betrachtet die empirischen Belege, die gegen die theoretischen Verknüpfungen der MT (bzw. auch gegen Girards Herleitung dieser Verknüpfungen) sprechen als potentielle Falsifikation der Theorie selbst oder als bereits bestehende Derivate des *versöhnenden Opfers* und all seiner kulturgenerierenden Effekte. Die einzig relevante Kritik an der MT muss eigentlich darin bestehen, diesen Modus von Ambivalenzabsorption zu hinterfragen. Intradisziplinär schwimmt dieser Metazustand und äußert sich in Widerstand gegen Übersimplifikation und notwendiger Vernachlässigung innerdisziplinärer Plausibilitäten, wie dies auch in Milbanks Kritik innerhalb der Theologie deutlich wurde. Solche Kritik ist nicht irrelevant, aber sie kann sich nicht zum Ziel machen, die MT zu

widerlegen. Dass die Struktur der MT dies gar nicht erlaubt, gilt es viel eher zu hinterfragen. Dies kann aber nicht innerhalb einer Disziplin erfolgen, wenn deren disziplinäre Schranken es erschweren, das gesamte Konzept der MT in seiner Interdisziplinarität zu adressieren bzw. dieser Zustand genutzt wird, die eigene Kritik zu untermauern (indem die fachfremden Anteile a priori als Belege für unzureichende Plausibilität verwendet werden). Dass die MT Ambivalenz absorbieren und erklären kann, ist offensichtlich. Die Frage ist, ob dies als Kritik hinsichtlich ihrer Wissenschaftlichkeit angebracht ist. Interessanterweise befasst sich Girards Auseinandersetzung mit Freud in „Das Heilige und die Gewalt“ mit der gleichen Problematik. Dort wird Freuds Verständnis des Unterbewusstseins und seine Konzeptionen psychologischer Komplexe als ambivalenzabsorbierend herausgestellt, um dessen Unzulänglichkeit hinsichtlich *Ambivalenzklärung* zu verdeutlichen. Die Absorption bestehe dann darin, Komplexe zu konstruieren, die sich gegenüber und gegeneinander stehen, um ambivalente Intuitionen und tatsächliche Belege menschlichen Verhaltens psychologisch im Individuum zu verankern. Das menschliche Unterbewusstsein werde schließlich zur *Black Box*, die alle menschliche Ambivalenz bezüglich seiner Impulse fassen muss und kann (Girard, 2006, S. 266 - 280). Betrachtet man Girard in seiner dortigen Argumentation, ergibt sich eine weitere Parallele: So wie Girard in seinem späteren Werk „Battling to the End“ (Girard, 2010) Clausewitz' mimetisches Begehren analysiert, Napoleon gleich zu werden *und* darüber hinaus zu gehen, könnte der Text über die Rolle der Ambivalenz bei Freud einiges über Girards eigenes mimetisches Begehren bezüglich Freud offenbaren. Indem Girard ein Konzept liefert, dass Ambivalenz nicht nur absorbieren, sondern plausibler erklären kann, ahmt er Freud nach *und* geht darüber hinaus. Dies allein bestätigt zunächst eher die Logik der MT, aber gleichzeitig stellt sich so auch die Frage, wieviel von Freud eventuell noch in Girard ist. Und zwar in dem Sinne, ob und wo Girards Ambivalenzklärung immer noch Black-Box-Charakter hat. Grob gesprochen könnte man behaupten, dass Girard einfach die Black Box aus dem inneren Selbst in ein *interdividuelles* Zwischen verlagert, welches nun für alle ambivalenten Erscheinungsformen menschlicher Realität herhalten muss und kann. Relevante Kritik an der MT muss dort ihre Daten erheben. Dafür muss sie aber dieses *interdividuelle* Zwischen aus der Perspektive sekundärer individueller Autonomie betrachten bzw. diese Perspektive in das Design empirischer Forschung integrieren. Letztlich basiert die MT auf einer grundlegenden *assumption*: die Qualität und das Ausmaß menschlicher mimetischer Fähigkeiten und das Gewaltpotential dieser. Dies ist zu unterscheiden von der Annahme einer rein gewalttätigen oder gar brutalen Natur. Alles weitere - auch die Kritik an der MT - leitet sich davon ab. Diese Grundannahme ist empirisch nicht unzugänglich und wie hier dargelegt, können bereits

bestehende empirische Daten auf sie hin interpretiert werden und weitere Forschung generieren.

4. TEIL C - DIE TRANSFORMATION DER GFK

„Herr hast du nicht guten Samen auf deinen Acker gesät? Woher kommt das Unkraut? [...] Sollen wir gehen und es ausreißen?“ [...] „Nein, damit ihr nicht zusammen mit dem Unkraut den Weizen ausreißt.“

Matthäus 13: 27-29 (EÜ)

4.1 Analyse der GFK durch die MT

4.1.1 Mimetische Anthropologie der GFK - Mythos GFK

Bedürfnisse und mimetisches Begehren

Das Konzept menschlicher Bedürfnisse, wie es die GFK entfaltet, ist unzureichend, um die mimetische Dimension menschlicher Wirklichkeit in den Blick zu bekommen. Für eine erweiternde Grundlegung durch die MT müsste nun mimetisches Begehren in ein Konzept intrinsischer Bedürfnisse integriert werden und vice versa. Dies kann in zwei Richtungen verfolgt werden: einerseits würde in sozialen Zusammenhängen mimetisches Begehren ein intrinsisches Bedürfnis überlagern, andererseits könnte ein intrinsisches Bedürfnis bereits ein sekundäres Konstrukt eines primären mimetischen Begehrens darstellen. Der am besten geeignete Startpunkt, um den GFK Prozess mimetisch zu deuten, liegt auf der Ebene der Strategien. Im GFK-Verständnis ist deren Unterscheidung von inneren Bedürfnissen grundlegend. Strategien kollidieren in der GFK-Logik aus Gründen der unzureichenden Passung einerseits gegenüber den Strategien anderer Menschen und andererseits gegenüber dem eigenen Bedürfnis dahinter. Aus mimetischer Sicht kollidieren Strategien in erster Linie, weil sie nachgeahmt werden. Dies schließt natürlich Passungsprobleme oder eventuelle Knappheit aneignungsbarer Güter ein, aber das Hauptproblem wechselseitig imitierter Strategien ist, dass sie selbst unter konformen Rahmenbedingungen zu Hindernissen anwachsen können. Dies nimmt die GFK ausdrücklich nicht war. Das Bedürfniskonzept der GFK möchte gewissermaßen ein Verständnis rein biologischer Grundbedürfnisse auf alle Bereiche menschlichen Lebens und menschlicher Wirklichkeit ausweiten und diese methodologisch auf eine Stufe stellen. Für Menschen bedeutet dann Leben eben nicht nur Erhaltung ihrer Körperfunktionen, sondern Erhaltung all dessen, was menschliches Leben im

Positiven ausmacht. Die Bedürfnisse der GFK erscheinen deshalb in ihrer Vielfältigkeit als untereinander gleichwertig. Falls man ihnen dennoch eine implizite Hierarchisierung unterstellen möchte, dann höchstens in der Gestalt, dass „Autonomie“ in der GFK-Literatur immer als erstes erscheint (was man zumindest bei Rosenberg auch auf eine alphabetische Ordnung zurückführen kann). Hier nun eine Liste von Bedürfnissen im GFK-Verständnis nach Rosenberg:

„Autonomie (Träume/Ziele/Werte wählen, Pläne für die Erfüllung der eigenen Träume/Ziele/Werte entwickeln), Feiern (die Entstehung des Lebens und die Erfüllung von Träumen feiern, Verluste feierlich begehen [...]), Integrität (Authentizität, Kreativität, Sinn, Selbstwert), Interdependenz (Akzeptieren, Wertschätzung, Nähe, Gemeinschaft, Rücksichtnahme, [...]), Nähren der physischen Existenz (Luft, Nahrung, Bewegung, [...]) Sexualeben, Unterkunft, Körperkontakt, Wasser), Spiel (Freude, Lachen), Spirituelle Verbundenheit (Schönheit, Harmonie, Inspiration, Ordnung, Frieden).“ (Rosenberg, 2016, S. 64-65)

Auffallend ist, dass all diese Bedürfnisse zunächst *objektlos* erscheinen. Die Bedürfnisse zum Nähren der physischen Existenz sind dabei die Ausnahme und selbst im Versuch, diese in einer objektlosen Formulierung zu fassen, bleiben sie *objektspezifisch*. Diese Objektlosigkeit der nicht-biologischen Bedürfnisse in der GFK ist einerseits notwendig, um dann objektfokussierende Strategien von ihnen unterscheiden zu können, andererseits wird dadurch die *Erzungenheit* einer methodologischen Gleichstellung offensichtlich. Mimetisches Begehren als Phänomen menschlicher Nachahmung ist in seiner Grundstruktur auch *objektlos*. Es bezeichnet zwar Objekte, aber erstens ist die Natur der Objekte dafür unerheblich und zweitens existiert es unabhängig von diesen. Somit ist in der Bedürfnisliste der GFK auch die grundlegendste Unterscheidung der MT abgebildet, obwohl diese in der Art der Darstellung ja gerade vermieden werden möchte:

„First of all, we should distinguish between desire and appetites. Appetites for things like food or sex - which aren't necessarily connected with desire - are biological grounded. However, all appetites can be contaminated with mimetic desire as soon as there is a model.“ (Girard, 2017, S. 41)

Das heißt dann auch, dass die Bedürfnisse zum Nähren der physischen Existenz immer auch mimetisch kontaminiert werden können und dass alle anderen Bedürfnisse in der Liste bereits kontaminiert sind. Es ist beinahe unmöglich, sich für alle anderen Bedürfnisse einen nicht-mimetischen Grundmodus analog der Aufrechterhaltung physiologischer Prozesse vorzustellen. Dies soll natürlich keine naturalistisch reduktionistische Auffassung des Menschseins propagieren, indem physiologische von allen anderen menschlichen Bedürfnissen unterschieden werden. Diese Unterscheidung ist deshalb zwingend, weil sich für die MT daraus die Kontinuität und Diskontinuität des Menschseins in der Natur erklärt. Einige

Kategorien der GFK Bedürfnisliste sind beinahe selbstevident, wenn es gilt, ihren mimetischen Charakter herauszustellen: *Interdependenz, Spirituelle Verbundenheit, Spiel, Feiern*. Der intrinsische Charakter dieser Bedürfnisse ist damit natürlich nicht widerlegt und schon gar nicht nicht-existent. Aus Sicht der MT hat dieser aber keinen ontologischen Wert, weil er sich - wie der mimetische Wunsch - erst sekundär internalisiert. Dies geschieht hauptsächlich, um mimetische Wechselwirkungen nicht eskalieren zu lassen und generiert auf der Ebene der Individuen ein Selbst und auf der Ebene der Gemeinschaft Kultur. „Grundlegende Bedürfnisse, die wir alle haben“ (Rosenberg, 2016, S. 212), haben wir tatsächlich alle, aber anders als die GFK es einordnet. Während für die GFK die Individualität menschlicher Bedürfnisse zum universellen Moment wird, ist für die MT die Individualität der Bedürfnisse - gerade solcher jenseits physiologischen Funktionierens - aus dem universellen Moment der Mimesis hervorgegangen. Der relevante Unterschied dieser Sichtweisen tritt nur hervor, wenn man das Gewaltpotential anerkennt, das dieser Modus gleichermaßen bearbeitet und hervorbringt. Die Bedürfnisliste der GFK erscheint als ein Versuch die mimetische Wirklichkeit der Menschheit auf der Ebene einzelner Individuen greifbar zu machen, und zwar allein in ihrer positiven Ausprägung. Während sie dann ein Konzept von Strategien benötigt, um negative Interferenzen und letztlich auch Gewalt zu erklären, verkennt sie - indem sie positiv formuliert - dass gerade die Objektlosigkeit ihrer Bedürfnisse bereits das Potential zur mimetischen Eskalation *enthält*. Die GFK kreiert einen Mythos, der das Primat der zwischenmenschlichen und mimetischen Wirklichkeit des Menschen zugunsten seiner individuellen Autonomie opfert. Positive *Effekte*, welche über diesen Weg im zwischenmenschlichen Bereich auftreten, werden als „einfühlsame Verbindung“ und „Erleben göttlicher Energie“ verklärt. Dass die Verbindung gewissermaßen immer besteht und ihr genuines Charakteristikum darin liegt, dass sie jederzeit vom Positiven ins Negative springen kann, wird notwendigerweise ausgeblendet.

Nachahmung in der GFK

Wie die GFK diesen Mythos aufrechterhält, lässt sich an ihrem Verhältnis zum Konzept von Nachahmung darstellen. In ihrer Logik darf Nachahmung zunächst generell nur im Kontext individueller Autonomie seinen Platz finden. Gleichzeitig teilt die GFK, wenn sie ihre Schwerpunkte auf Authentizität setzt, die von Girard herausgestellte moderne Skepsis bezüglich Nachahmung bis hin zu einem implizit zugeschriebenen Antagonismus von Authentizität und Nachahmung: „Normally the word ‚imitation‘ is reserved to designate what

is considered *inauthentic*“ (Girard, 2017, S. 43). Nun steht die Relevanz von imitativem Verhalten in Rosenbergs Konzept einer Gegenkonditionierung vor dem gleichen Dilemma wie im Behaviorismus im Allgemeinen: *Die Konditionierung selbst braucht keine Nachahmung, aber so gut wie keine menschliche Konditionierung ist nicht von Nachahmung beeinflusst*. Um die Haltung der GFK zu entwickeln und zu verinnerlichen, wurde sie als erlernbar und trainierbar systematisiert. Gerade aus einer Perspektive, die in einer kulturellen Konditionierung das Hauptproblem verortet, müsste eigentlich in den Prozess der Gegenkonditionierung *Lernen durch Nachahmung* integriert werden. Dies macht die GFK aber nie explizit. Vielmehr sagt sie:

„Daher sind unsere Seminare so angelegt, dass sie den Menschen helfen, sich darüber klar zu werden, dass sie sich von einer Spiritualität leiten lassen, die sie selbst wählen, und dass sie dahin kommen, gesellschaftlichen Wandel aus dieser Spiritualität heraus zu erschaffen, statt sich weiter auf ihre durch kulturelle Erziehung verinnerlichte Haltung zu stützen.“ (Rosenberg, 2015, S. 9)

So wie die GFK hier ihr grundlegendes Ziel artikuliert, bräuchte es konsequenter Weise keine Seminare, keine Literatur und auch gar keine GFK selbst. Indem die Menschen auf individueller Ebene diese Spiritualität selbst entdecken und sich von ihr leiten lassen müssen, bräuchten sie nur jemand, der ihnen dies aufzeigt. Dennoch spricht die GFK auch vom Trainieren und vom Erlernen dieser neuen Art zu kommunizieren und stellt schließlich auch Trainer bereit. Es zeugt beinahe von kognitiver Dissonanz, dass die Realität der Relevanz von Nachahmung für das Erlernen der GFK nie explizit gemacht wird, obwohl diese unübersehbar ist. Zahlreiche Bücher im engeren GFK Kontext *ahmen* Rosenbergs Struktur nach, in der sich viele biographische Praxisbeispiele mit allgemeinen Darstellungen und Zusammenfassungen abwechseln, um sich wiederum aufeinander zu beziehen. Diese Struktur wiederum *ahmt* den Prototyp eines GFK-Seminars nach, indem dessen interaktive Verfasstheit verschriftlicht wird (inklusive natürlich auch tatsächlich *erzählter* Beispiele). Die Beispiele wiederum dienen - neben ihrer bildhaften Verdeutlichung eines abstrakten Inhalts - als konkrete Modelle für imitatives Verhalten. Diesen Aspekt kann oder will die GFK in ihrer mythischen Verblendung nicht wahrnehmen, sondern kann umso mehr betonen, dass die „Schönheit der Anwendung“ nicht durch „abstraktes Philosophieren zerstört“ werden soll (Rosenberg, 2015, S. 9). Dennoch ist es für das Erlernen der GFK unerlässlich, dass Lernende in den Beispielen oder in den jeweiligen Trainern Modelle für zunächst imitatives Verhalten suchen. Da er aber diesem augenscheinlichen Faktum nicht zu Ungunsten individueller Autonomie und Authentizität zu viel Raum geben möchte, wird der Idealtyp eines GFK-Trainers - sicherlich ohne es zu wollen - zu einem der Gurus „who claim to be imitating nobody, but who want to be imitated on that basis“ (Girard, 2014, S. 47).

(T)-(T')-Differenz in der Anthropologie der GFK

Jedes theoretische Konzept an welches man die (T)-(T')-Folie anlegt, muss sich damit zwei Fragen stellen: Was wird in Bezug zu *interdividueller* Reziprozität, zum Sündenbockmechanismus und zu menschlicher Gewalt offenbart? Was wird verschleiert? Im Bezug zur Anthropologie der GFK wird deutlich, dass sie Effekte positiver Mimesis antizipiert, ohne ihrer mimetischen Struktur Rechnung tragen zu können. Sie geht von einer Reziprozität aus, die auf Basis individueller Autonomie hergestellt wird. Sie kann damit offenbaren, dass „Störungen“ dieser Reziprozität auf der Ebene individueller Subjekte zugänglich sind und dass dafür ein Bewusstsein über den eigenen Denkmodus geschaffen werden muss, welcher zu diesen „Störungen“ beiträgt. Um ihr unbedingtes Axiom primärer individueller Autonomie zu halten, trennt sie aber kategorisch und ontologisch Reziprozität von allem, was diese stört oder unterdrückt. Dabei verkennt sie, dass Störungen der Zwischenmenschlichkeit selbst auch Zwischenmenschlichkeit sind. Sie antizipiert einen Denkmodus, der sich von den störenden Einflüssen wertender und bewertender Kategorien befreit, bleibt aber damit in einem Modus verhaftet, der einen Zustand herbeiführen möchte, indem ein ermittelter Störfaktor eliminiert wird. Die hergestellte Verbindung, das zwischenmenschliche Sich-Einigen, wird als wiederhergestellter Grundzustand angesehen. Die dabei auch stattfindende Einigung *gegen* den Störfaktor wird ausgeblendet oder als notwendig deklariert. Dieser Anteil der GFK bleibt damit im (T)-Denken verhaftet. Dennoch entwickelt sie auch einen (T')-Anteil, indem sie einen Denkmodus anstrebt, der Rationalisierungssequenzen verunmöglichen soll, an deren Ende Menschen als solche Störfaktoren auftauchen. Auf die Frage, wie man Störfaktoren integriert, würde die GFK immer antworten: Indem man verlernt, sie als solche zu wahrzunehmen. Aus Perspektive der MT reicht das allein nicht aus. Nicht weil es falsch wäre, sondern weil die Auffassung der GFK über das Zustandekommen dieser Wahrnehmung und den Modus des Verlernens unzureichend ist.

4.1.2 Mimetische Psychologie der GFK - Modus GFK

GFK als psychologischer Mechanismus

Hier soll es zunächst darum gehen, das „Funktionieren“ der GFK aus der Perspektive *interdividueller* Psychologie zu beleuchten. So wie es auch zahlreiche Beispiele im GFK-Material schildern, zeigt sich der GFK-Prozess als Eskalationsbremse in konfliktreichen Kommunikationssituationen. Während Nachahmung für die GFK innerhalb kultureller Konditionierung durchaus eine Rolle spielen mag, beispielsweise wie Menschen lernen über andere Menschen zu urteilen, wird eine direkte Relevanz von Nachahmung für und in Eskalationsprozessen eher ausgeblendet. In der Eskalation verstärkt sich dann nur jeweils das Vorurteil, indem eigene negative Gefühle der jeweils anderen Person angelastet werden. Auch hier setzt die MT einen anderen Schwerpunkt. Als *die* grundlegende Hintergrundaktivität aller menschlich-sozialen Interaktionsformen ist Nachahmung in gewissem Sinne immer auch Ursache von Konflikten und trägt dann wesentlich dazu bei, wenn solche Konflikte gewaltsam eskalieren. Hier kann der GFK-Prozess negativer Mimesis als Hindernis erscheinen, grundsätzlich indem mimetisches Begehren in ein autonomes Bedürfnis *gebrochen* wird. GFK setzt an eine konfliktbeladene Situation an und startet einen Reflexionsprozess. Während dann das verfahrenere Kommunikationsgeschehen gemeinsam auf einer Meta-Ebene dekonstruiert wird, erschweren sich die Anschlussmomente der unbewussten Nachahmung, die bereits zur Eskalation geführt haben. Dies wird in einem Großteil der geschilderten Beispiele durch die vermittelnde Anwesenheit der Rolle eines GFK-Trainers gestützt. Die mimetische Gewalt der Sprache wird gebrochen, indem sie zunächst nicht „erlaubt“ wird. Wertende und deutende Aussagen werden konsequent immer wieder an das Subjekt zurückgebunden, indem ein Bewusstsein der Verantwortung für die eigenen Gefühle und Bedürfnisse aufgebaut wird. Das gegenseitige Wahrnehmen der herausgearbeiteten Bedürfnisse unterminiert dann gewisse subjektive Deutungen und Wertungen bezüglich der Motivation des Gegenübers. So erschwert es jeder Schritt im GFK-Prozess zunehmend, dass sich negative Mimesis verfängt bzw. reproduziert. Dies erhöht die Chance, weitere Eskalation zu bremsen bzw. eine Deeskalation einzuleiten. Aus mimetischer Sicht ist dies die größte Stärke der GFK. Aus der Perspektive individueller Psychologie können dann die Auswirkungen solcher Erfahrung kurzfristig als Dekonstruktion empathischer Kurzschlüsse und langfristig als Zuwachs reflexiver Kompetenzen gedeutet werden, so auch bei Altmann und Roths Empathietraining durch GFK (Altmann & Roth, 2014, S. 28-35). Doch auch wenn in solchen Effekten ein Korrelat für das *Funktionieren* der GFK auf individueller Ebene ausgemacht

werden kann, ist damit allein ein potentielles *Nicht-funktionieren* der GFK noch nicht ausreichend erfasst. Aus mimetischer Perspektive kann eine Eskalation nicht *allein* den fehlenden reflexiven und kommunikativen Kompetenzen der Beteiligten angelastet werden, weil sie größtenteils aus der dynamischen Reziprozität unbewusster Nachahmung erwächst. Deshalb ist Eskalation auch im GFK Prozess grundsätzlich möglich, selbst wenn Klarheit über die eigentlichen Ziele der GFK besteht und die Bereitschaft sich darauf einzulassen. Diese Möglichkeit wird in der GFK aber stets als Fehldeutung ihrer Ziele interpretiert, aber damit auch zum Großteil verkannt. Alle Techniken, eine nicht-wertende Haltung zum Gegenüber einzunehmen, erhöhen sicherlich die Chancen, die andere Person psychologisch nicht sofort als Hindernis zu verarbeiten, aber die GFK hat keine theoretische Grundlage, dies als unbewusstes zwischenmenschliches Phänomen zu begreifen. Ihr Angriffspunkt ist das rationale Bewusstsein, das es dort auszuschalten gilt, wo es andere als Verursacher eigener Gefühle einordnet. Alles, was aus mimetischer Sicht über den *interdividuellen* Rapport im Individuum ausgelöst wird, hat im GFK-Verständnis seine Wurzeln im Individuum selbst. Die GFK versucht damit eine negative rationale Einfärbung dieses auslösenden Momentes durch eine positive zu ersetzen, indem sie lebensdienliche Bedürfnisse „unterstellt“. Die GFK wird von ihren eigenen Grundannahmen hinterfragt, wenn man die mimetische Ebene integriert: Die Rationalität, welche das Gegenüber als potentielle*n Lebensdiener*in sehen will, wird unter Umständen durch tiefer liegende Gefühle untergraben. Diese verweisen dann aber nicht in erster Linie auf ein ebenso tiefer liegendes eigenes Bedürfnis, sondern auf ein unbewusst nachgeahmtes Gefühl bzw. ein mit einer unbewusst nachgeahmten Handlung oder Situation in Verbindung gebrachtes Gefühl. Damasio's Konzept ist somit auch an eine *interdividuelle* Psychologie anschlussfähig, sobald Emotionen und Gefühle mimetisch verstanden werden. Alles, was diese zu menschlicher Rationalität beitragen, wird durch die MT auf erweiterten Grund gelegt: Integriert man das neurophysiologische Substrat des Entscheidungsmechanismus in das Spiegelsystem (was rein anatomisch bereits der Fall ist), ist von Fähigkeiten auszugehen, die Emotionen und mit ihnen korrelierende Intentionen qualitativ hochgradig nachahmen. Ein reflexives Bewusstsein und eine damit einhergehende Rationalität sind dann keine neutralen Entsprechungen dieser Fähigkeiten bzw. von ihnen unabhängige Phänomene, sondern entwickeln sich zwangsläufig zu Strukturen, die die existentiell bedrohlichen Potentiale mimetischer Fähigkeiten minimieren. Aus Damasio's Sicht *kann* der Mensch in erster Linie seine Gefühle reflektieren. Für die GFK kann er somit etwas wiedererlangen, was ihn evolutionär bevorteilt hat. Aus Sicht der MT *muss* der Mensch Gefühle als *seine* reflektieren, weil dies ihn evolutionär überleben lässt. Für die GFK ist dies aber dann

unpassend, weil sich die Wurzel dieser evolutionären Notwendigkeit eben nicht im jeweiligen Individuum befindet, sondern im *Dazwischen* ihrer wechselseitigen Nachahmung.

Wie könnte nun eine Integration der mimetischen Wirklichkeiten in ein Verständnis der GFK erfolgen, ohne ihr gewaltbindendes Potential zu verlieren? Der Fokus einer nichtwertenden Wahrnehmung sollte erweitert werden. Die Frage nach dem, *was in uns lebendig ist*, sollte mindestens ergänzt werden durch die Frage, *was zwischen uns lebendig ist*. Diese Fragen gehen sogar logischerweise ineinander über, indem ein Gefühl, das im Inneren wahrgenommen wird, meistens auf eine mimetische Wechselwirkung verweist. Ein Ziel könnte dann sein, Anteile einer unbewussten Nachahmung ins Bewusstsein zu rücken. Ein sich wechselseitig entwickelndes Bewusstsein über eine Situation als mimetischen Prozess ohne die Aufgabe einer wertungsfreien Haltung sollte möglich sein. Die daraus abzuleitenden Bedürfnisse sind dann weniger absolut zu verstehen. Nicht als Weg, tiefe eigene Bedürfnisse zu erspüren, sondern eher als lebensdienliche Möglichkeit, aus dieser Situation eigene lebensbereichernde Bedürfnisse zu konstruieren. Ein transparenter Prozess im Primat der zwischenmenschlichen Ebene und individuellen Bedürfnissen als sekundäres Phänomen, könnte so einerseits das leisten, was GFK aus dieser Perspektive sowieso bereits tut und andererseits Nachahmung die Relevanz zugestehen, die sie für zwischenmenschliche Konzepte braucht.

Zwei Textanalysen

Diese nun bereits skizzierte mimetische Vermessung der GFK soll an zwei exemplarischen Textstellen im GFK Material verdeutlicht werden. Zuerst gilt es, ein Beispiel Rosenbergs aus dessen klinisch psychologischen Erfahrungen zu betrachten. Im Abschnitt zum Thema „Bitten“, dem vierten Schritt im Prozess, soll der dort abgedruckte Gesprächsverlauf zwischen Therapeut (Rosenberg, „ICH“) und Patient (an Depression leidend, „PATIENT“) veranschaulichen, dass unzureichende sprachliche Mittel und Ausdrucksformen, den Zugang zur Gefühlsebene verstellen. So verlören Menschen den Kontakt zu ihrem Antrieb und es verkümmere damit zunehmend ein Bewusstsein für das, was sie sich von sich und anderen wünschen. Hier nur die letzten Wortwechsel:

„ICH: Also, was soll ich oder jemand anderes tun?

PATIENT: Wenn ich mir genau überlege, was ich möchte, wenn ich um Liebe bitte, dann möchte ich, dass Sie erraten, was ich will, möglichst bevor es mir selbst klar wird. Und dann möchte ich, dass Sie das immer so machen.

ICH: Ich bin dankbar für ihre Klarheit. Ich hoffe, Sie können jetzt erkennen, dass es für Sie unwahrscheinlich ist, jemanden zu finden, der ihr Bedürfnis nach Liebe erfüllt, wenn er das dafür tun soll.“ (Rosenberg, 2016, S.79)

Aus Sicht der GFK und Rosenbergs muss die Pointe dieses Beispiels im extrem überzeichneten Wunsch der Patientin liegen, der keinen Raum mehr für jegliche emotionale Selbstverantwortlichkeit lässt. Dies macht diesen Fall zum Inbegriff des Depressionsverständnisses im GFK Denkraum. Menschliche Bedürfnisse werden nicht erfüllt, weil Menschen die Kontaktaufnahme mit diesen verlernt haben. Im Extremfall des Beispiels geben Menschen dann die komplette Verantwortung für ihr Selbst und dessen Wünsche an andere ab und nennen das auch noch *Liebe*. Die Pathologie dieses Musters soll hier nicht als solche hinterfragt werden, denn sie ist evident im therapeutischen Fokus von geminderter Selbstwirksamkeit und geringem Selbstwert. Dieses Beispiel wurde hier gewählt, weil es die GFK und ihre blinden Flecke aus Perspektive der MT verdichtet widerspiegelt. Dabei liegt hier der „psychisch Kranke“ näher an der (mimetischen) Realität als der „Gesunde“, dessen normalitätsgenerierenden Verkennungsmechanismen für den *interdividuellen* Rapport *funktionieren*. *Etwas zu wollen, bevor es einem selbst klar wird*, ist die tatsächliche Sequenz des mimetischen Wunsches bezogen auf ein einzelnes Individuum. Das Versteifen oder der überzeichnete Anspruch auf die Anteriorität der eigenen *Klarheit darüber, was man will*, ist nach Oughourlian Ausdruck einer neurotischen Erfahrung der Wirklichkeit (Oughourlian, 2016, S. 39–43). Depression kann dann - unter anderem - als Gegenreaktion zu diesem überzeichneten Anspruch gedeutet werden: die *Anteriorität des eigenen Wunsches* wird nicht ersetzt oder relativiert, sondern geopfert oder (erschöpft) aufgegeben. Der Modus der Erfahrung wird aber beibehalten. Die GFK nun, die in gewissem Sinne die *Anteriorität des eigenen Wunsches* verkörpert, fokussiert auf die Opferung oder Aufgabe des eigenen Wunsches, sieht in der kulturellen Konditionierung einen Modus, der diese Opferung einfordert, und findet in der Überwindung der kulturellen Konditionierung eine Chance, die *Anteriorität des eigenen Wunsches* wiederherzustellen. Nochmals, dies heißt nicht, dass es keine Kontexte gäbe, in denen die Herstellung oder erstmalige Erfahrung von *Anteriorität des eigenen Wunsches* nötig und therapeutisch sinnvoll wären. Gerade dies Vermögen und dessen flexible Anwendung ist ja eine Stärke der GFK. Der blinde Fleck der GFK besteht in ihrem Unvermögen, die *Anteriorität des eigenen Wunsches* zu relativieren. Sie hat dafür keinen

Bezugspunkt, weil diese Anteriorität selbst ihr wichtigster Bezugspunkt ist. Ohne den Kontext einer psychischen Erkrankung ausblenden zu wollen, kann man - aus MT Perspektive - ein Bedürfnis nach Liebe kaum besser ausdrücken, als es diese Patientin tut. Ihr Satz ist verdichtete Schilderung positiver Mimesis als individuelle Erfahrung. Sicherlich ist ihr Wunsch nach einer ständigen, bewussten und auf dieses Bedürfnis hin intendierten Handlung auf Seiten ihres Gegenübers überzeichnet und solches von ihm oder ihr konkret einzufordern, unter Umständen bereits pathologisch. Jedoch wenn es etwas gibt, das es verdient *Liebe* genannt zu werden, dann sind Erfahrungen, die sich diese Patientin wünscht, davon mindestens eine Teilmenge. Diese sind in einem Denkraum primärer positiver Mimesis beinahe zwingend logische Option und viel weniger unrealistisch als es Rosenberg erscheinen lässt. Sie sind aber natürlich kaum zugänglich über den Weg, den die GFK anbietet. Am Verständnis von Liebe zeigt sich erneut, der von der GFK konstruierte Mythos: das Primat des zwischenmenschlichen Bereiches bzw. des *interdividuellen* Rappports wird zugunsten individueller Autonomie geopfert. Daraus resultierende positive Effekte (das Verhindern von negativ-mimetischen Eskalationstendenzen) werden als „empathische Verbindung“ und einzig relevante Form der Zwischenmenschlichkeit verklärt. Sie kann damit ein Konzept von Liebe nur schwer greifen. Einerseits antizipiert sie Effekte, die dem Wunsch der Patientin auf der Ebene der individuellen Erfahrung sehr nahekommen („von Herzen geben“, „freiwillig das Leben bereichern“, „das tun, was dem Leben dient“) und ein gegenkonditioniertes Bewusstsein, das dies irgendwann natürlich und ohne darüber nachzudenken geschehen lässt (inklusive Erfahrungen, die als „Erraten der eigenen Wünsche, bevor man sich darüber klar wurde“, dann zwingend erscheinen müssten). Andererseits ist ihr einziger Zugang, dies zur Entfaltung zu bringen, der individuelle Wunsch; also das individuelle Bedürfnis in Form einer Bitte und die Akzeptanz, dessen Erfüllung jenseits individueller Autonomie verorten zu müssen. Das Verständnis von Liebe in der GFK baut damit zwingend auf das Axiom, dass Menschen „mitfühlendes Geben genießen“ (Rosenberg, 2015, S. 14). Dies mag stimmen. Aber es sollte bis hierhin klar geworden sein, dass mimetische Interferenzen in der Lage sind, diesen Glaubenssatz unter enormen Druck zu stellen bzw. enormen Druck für die Erhaltung seiner Gültigkeit auszuüben.

„Zum Schluss möchte ich noch eine Begebenheit erzählen, die mir deutlich machte, welchen Effekt das Verbergen von Gefühlen haben kann. Ich unterrichtete eine Schülergruppe aus einem weitgehend von Farbigen bewohnten Stadtteil. Als ich am ersten Tag in den Raum kam, wurden die Schüler, die sich fröhlich und angeregt unterhalten hatten, ganz still. ‚Guten Morgen!‘, begrüßte ich sie. Schweigen. Ich fühlte mich sehr unwohl in meiner Haut, hatte aber Angst das zu sagen. Stattdessen machte ich so professionell wie möglich weiter [...] Ich präsentierte weitere Informationen über die GFK, aber keiner schien zuzuhören. [...] Ich fühlte mich immer unwohler, sagte aber weiterhin nichts. Schließlich meldete sich eine Schülerin, die sicher mehr Mut hatte als ich: ‚Es ist Ihnen einfach zuwider, mit Schwarzen zusammen zu sein, stimmt’s?‘ Ich war fassungslos, realisierte jedoch sofort, wie ich mit meinem Versuch, mein Unbehagen zu verbergen, zur Einschätzung der Schülerin beigetragen hatte. ‚Ich bin wirklich sehr nervös‘, gab ich zu, ‚aber nicht, weil ihr schwarz seid. Meine Nervosität hat damit zu tun, dass ich hier niemanden kenne. Ich wollte akzeptiert werden, als ich hier hereinkam.‘ Dieser Ausdruck meiner Verletzlichkeit hatte eine merkbare Wirkung auf die Schüler. Sie fingen an, Fragen über mich zu stellen, mir etwas von sich zu erzählen, und drückten ihre Neugier über die GFK aus.“ (Rosenberg, 2016, S. 50-51)

Aus der Perspektive primärer individueller Autonomie scheint diese Geschichte, das von Rosenberg intendierte und im ersten Satz genannte Ziel zu erfüllen. Aus mimetischer Perspektive beleuchtet, sagt es aber noch viel mehr über die GFK selbst und ihre blinden Flecken aus. Das Unbehagen Rosenbergs entsteht nach GFK-Logik durch die Unterdrückung des Impulses, sein Gefühl in diesem Moment offen zu artikulieren. Dieser primäre unterdrückte Impuls hat sekundäre Auswirkungen, indem wiederum ein - bei den Schülern vermutetes und durch ihre Äußerung dann wohl bestätigtes - primäres Vorurteil verstärkt. Die artikuliert Offeneheit bezüglich des Gefühls, dieser „Ausdruck von Verletzlichkeit“ löst schließlich die verfahren Situation. Diese Art der Deutung ist aber relativ unscharf, weil die ihr zugrunde liegende Logik, das vermutete Vorurteil auf Seiten der Schüler nicht primär mit dem Wachsen Rosenbergs‘ Unbehagen und vice versa - also in einen Reziprozitätszusammenhang - bringen darf, sondern nur als sekundären Effekt in Gestalt bestätigter individueller Vorurteile versteht. Aus mimetischer Perspektive ist es unerheblich, ob Rosenbergs individuelles Unbehagen *tatsächlich* nichts mit seiner und der Hautfarbe der Schüler zu tun hat, denn das sich mimetisch reproduzierende Unbehagen in diesem Beispiel hat mit hoher Wahrscheinlichkeit solche Anteile, ob Rosenberg das will oder nicht. Bezeichnenderweise lässt die deutsche Übersetzung Rosenberg sprechen: „Ich fühlte mich sehr unwohl in meiner Haut“ noch lange bevor die Schülerin ihre Vermutung geäußert hat (Rosenberg, 2016, S. 50). Egal ob Rosenberg die gleichen Worte in der Originalsprache verwendet hat oder nicht, entscheidend ist, dass mimetische Interferenzen in diesem Beispiel tatsächlich genau dieses Gefühl im wörtlichen Sinn auslösen können, auch wenn einzelne beteiligte Individuen solche Vorurteile ausdrücklich nicht teilen und ablehnen. Rosenberg ist es natürlich nicht zuwider, mit Schwarzen zusammen zu sein, aber den Eindruck, dass es so

ist, hat nicht allein der unterdrückte Ausdruck seiner Verletzlichkeit hervorgerufen, genauso wenig wie allein das Vorurteil der Schüler und auch nicht allein die tragische aber statische Kombination dieser zwei Komponenten, sondern die dynamische Reziprozität dieser Anteile im *interdividuellen* Rapport und aller daraus entstehenden mimetischen Interferenzen. Dass die Logik und Anwendung der GFK die Situation entspannt, könnte zu dem Schluss führen, dass es dann ja unerheblich sei, die Situation mimetisch zu betrachten, wenn doch die GFK auf beiden Ebenen *funktioniert*. Hier kann man aber leicht ein Muster übersehen, welches viele Beispielschilderungen im GFK-Material strukturiert und das bereits im Kapitel „Narrative Dissonanzen“ anklang: Das Funktionieren der GFK im Beispiel verifiziert dann immer die implizite Grundannahme der GFK-Haltung. Rosenberg schildert die Situation, um aufzuzeigen, *welchen Effekt das Verbergen von Gefühlen haben kann*. Die MT bietet nun eine erweiterte Perspektive, die Genese dieses *Effekts* einzuordnen. Dass die GFK die Situation entschärft, bestätigt dann nicht mehr ihre eigenen Grundannahmen, sondern in erster Linie ihr Funktionieren in bestimmten Situationen. Es gilt hier herauszustellen, dass sich das Funktionieren der GFK erklären lässt, ohne ihre Grundannahmen absolut setzen zu müssen. Dies wird zum relevanten Faktor, wenn es im nächsten Kapitel darum gehen soll, Chancen für potentielle Modifikationen zu ermitteln.

(T)-(T')-Differenz in der Psychologie der GFK

Auch hier können die beiden Kernfragen der MT gestellt werden, einerseits was durch die GFK offengelegt und was andererseits verschleiert wird. Während sich Letzteres mit einem Großteil der psychologischen blinden Flecken der GFK deckt, soll hier zunächst der Offenbarungsaspekt in den Blick genommen werden. Das was die GFK richtigerweise als konfliktfördernd erkennt, spielt auch aus mimetischer Perspektive eine Rolle: die rationale Kategorisierung einer Situation in Form von (Be-)Wertungen, Deutungen und/oder auch Theorien bezüglich Handlungen zu Grunde liegenden Motivationen. Hier gibt es eine Schnittmenge mit der GFK, indem ein kausaler Zusammenhang solchen Denkens mit steigendem Gewaltpotential hergestellt werden kann. Auch das dadurch abgeleitete Erstreben einer Transformation solchen Denkens als Möglichkeit, Gewalt zu verhindern ist noch Teil dieser Schnittmenge. Der Unterschied zwischen MT und GFK jedoch besteht darin, dass die GFK ein primär neutrales Denken vermutet, welches dann auch den Zielpunkt einer solchen Transformation darstellt, während die MT menschliches Denken genealogisch mit dem Sündenbockmechanismus und so auch mit gewaltbindender Gewalt verknüpft. Die GFK

lässt das Offenbarungsmoment der MT soweit zu, dass Gewalt in menschlichem Denken ausgemacht werden kann, selbst wenn diese noch keine überexpliziten Ausmaße angenommen hat, die beispielsweise im Gegenüber ein Monster oder einen Bösen sehen. Die GFK verortet richtiger Weise an der Wurzel solcher Kategorien differenzierendes Denken. Aber auch hier deutet die GFK Gewalt sekundär: differenzierendes Denken nimmt gewalthafte Züge an, wenn Menschen Objekte solcher Differenzen in Form von Bewertungen und moralischer Kategorien werden. Sie sieht somit auch diese *Fehlentwicklung* als umkehrbar an und findet in der sprachlichen Verweigerung der entsprechenden Kategorien den Großteil ihrer Mittel. Die richtige Intuition der GFK bezüglich menschlicher Rationalität und Gewalt wird auf einem Weg weiterverfolgt, der eine Änderung menschlichen Denkens antizipiert, aber letztlich damit dieses Denken weiterbestehen lässt. Dies wird deutlich, indem die GFK ihr Paradoxa einer moralfreien Moral produziert. Auch hier wird ein neutraler Raum imaginiert, welcher hergestellt werden kann, wenn er von allem befreit wird, was Gewalt generiert. Betrachtet man dies als Teil des Offenbarungsmoments zu Mensch und Gewalt von Seiten der MT wird vieles klarer. Menschliches Denken ist von Beginn an differenzierendes Denken, weil es auf ein Geschehen zurück geht, das eine Differenz in eine existentielle Entdifferenzierungskrise eingeführt hat. Dieses Geschehen ist mit Gewalt verflochten, weil es durch einen gewaltsamen Akt Gewalt zum Verschwinden gebracht hat. Um die *Vorteile* der Gewalteindämmung zu erhalten, muss es diese ihm zu Grunde liegende Gewalt verschleiern. Objektivierung des Gegenübers, die Autonomie des eigenen Begehrens und schließlich auch Moral sind Entwicklungsschritte menschlichen Denkens, welche Gewalt eindämmen, um evolutionär zu überleben. Den neutralen Ursprung, den die GFK wieder herstellen will, gibt es aus Sicht der MT nicht. Und auch wenn die GFK dies anerkennen würde, und eher einen herstellbaren Zustand verfolgte - selbst wenn es diesen noch nie gegeben hätte - muss sie dabei aus Sicht der MT mit einem menschlichen Denken arbeiten, das aus Gewalt entstanden und mit Gewalt verflochten ist.

4.1.3 Mimetische Theologie der GFK - Medium GFK

Der Mythos der GFK spiegelt sich auch in ihren theologischen und spirituellen Grundannahmen wider. Die Verklärung positiver Effekte im zwischenmenschlichen Bereich findet beispielsweise in Modalitäten einer *göttlichen Energie* ihre Terminologie. Dabei sind diese positiven Effekte oft das Verschwinden von Vorurteilen, von Widerstand und von sich aufschaukelnder Gewalt. Dieses Verschwinden trägt dabei zur Verklärung bei. Denn die dadurch anscheinende Nichtigkeit der trennenden Elemente - wenn diese doch so leicht verschwinden - wird unterschätzt und ihrem Wesen nach verkannt. Ob diese trennenden Elemente *genauso* leicht wieder auftauchen könnten, fragt die GFK folglich nicht konsequent genug. Exemplarisch soll dies hier durch ein Zitat von Gottfried Orth untermauert werden. Er formuliert:

„Spiritualität verbindet Menschen, sie trennt sie nicht. Mache ich im spirituellen Prozess die Erfahrung der Verbundenheit, können sich Intoleranz und die damit verbundene Gewalt in der Begegnung zwischen Menschen auflösen.“ (Orth, 2016, S. 183)

Nichts an diesem Zitat ist per se falsch. Der positive Effekt, wenn er sich so zeigt, ist real. So wie der Satz formuliert wird, macht er aber einen Schritt zurück in den Mythos. Der metaphysische Charakter von Gewalt wird verkannt, indem er in eine Art *Nichtigkeit* übersetzt wird. (T')-Denken erinnert daran, dass Gewalt, die sich quasi in Luft auflöst, nur zu leicht dem Menschen als extern betrachtet werden kann. Sie gibt ihm das Gefühl, er hätte sie im Griff, wenn er nur immer wieder das wiederholt, von dem er meint, es hätte dieses Auflösen herbeigeführt.

Ausgehend also von der Hypothese einer Mutation religiösen Denkens, muss die Stellung der GFK zu dieser überprüft und ihre theologischen Grenzen neu eingeordnet werden. Dabei soll die (T)-(T')-Differenz als Folie dienen, diesen Abgleich zu strukturieren. Viele Kennzeichen von (T') erscheinen auch bei der GFK, beispielsweise die grundlegende Einsicht, dass Gewalt nicht mit Gewalt bekämpft werden kann. Um Gewaltspiralen zu stoppen, braucht es eine Form der Abwesenheit von Gewalt, bzw. eine Gegenkraft. Auf einer tieferen Ebene enthüllt die GFK die Entstehung von Gewaltspiralen, indem die Beteiligten auf tragische Art die Natur ihres Antriebes verkennen, der sie zunehmend in eine Richtung treibt, die konkrete Gewalt immer wahrscheinlicher werden lässt. Auf theologischer Ebene bedeutet das, dass die Trennung von einem göttlichen Prinzip der spirituellen Verbundenheit - gleichbedeutend mit einer Konditionierung zur Entfremdung, Entmenschlichung und Gewalt - durch die GFK rückgängig gemacht werden kann. Rosenberg schreibt: „Gewaltfreie Kommunikation ist ein Werkzeug, um mir über meine kulturelle Konditionierung hinweg zu helfen, damit ich zu dem

wunderschönen Ort [der spirituellen und göttlichen Verbundenheit] gelangen kann“ (Rosenberg, 2015, S. 15). Jedoch ist damit der transzendente Bezugspunkt der GFK nur die Bezeichnung des Zustandes, den sie anstrebt bzw. die Bezeichnung der Kraft („göttliche Energie“), die dies geschehen lässt. Diese Kraft oder Verbundenheit kann aber nach Rosenbergs Logik nicht innerhalb der Konditionierung *sein*, gegen die sie sich richtet (Rosenberg, 2015, S. 9). Die GFK braucht damit kein Konzept von Inkarnation, kann aber so auch nicht das Verhängnis eines geschlossenen Systems erkennen. Zwar schildert sie eine anscheinend verhängnisvolle Entwicklung, in welcher eine ursprünglich friedliche Natur soweit umgestaltet wurde, dass ihr diese Friedlichkeit und Gewaltlosigkeit zunehmend fremd und schließlich nicht mehr als ihre eigene Natur erschien (Rosenberg, 2006, S. 18-19). Ihr Gegenmittel jedoch besteht darin, diese friedliche Natur *freizulegen* und Verbundenheit *herzustellen*. Dies drängt die Transzendenz der GFK in ein dualistisches Schema. Die Abwesenheit dessen, was von göttlicher Verbundenheit trennt (kulturelle gewalthafte Konditionierung), stellt diese Verbundenheit her. Hier tritt in den Vordergrund, dass gewisse Deutungen des Christentums genau so funktionieren, wenn ihr Verständnis von Sünde funktional dem entspricht, was in der GFK durch kulturelle Konditionierung besetzt wird. Aber auch *solch* christliche Logik und eben die Logik der GFK verfehlen damit die exakte Formulierung eines Verhängnisses, das nicht allein durch die Wiederherstellung eines Zustandes beantwortet werden kann. (T)-Denken allein hat keine Mittel innerhalb des Friedens, den es hervorbringt, zu unterscheiden, ob dieser auf Gewalt beruht oder frei von Gewalt ist. Jedes Konzept von Sünde (selbst die Sünde, die darin besteht, ein Konzept von Sünde zu entwickeln), das ein Rezept für ihr Verschwinden benötigt, ist Resultat sündenbockmechanistischen Denkens. Hier wird deutlich, wie schnell der Wechsel von (T') zurück zu (T) erfolgen kann, wenn diese Differenz nicht klar herausgestellt wird. Ein großer Anteil christlicher Theologie funktioniert bestens in (T) und bräuchte dann aber konsequenter Weise nicht die inkarnatorischen Aspekte, welche aber spezifisch für (T') sind. Eine Trennung von Gott oder göttlicher Energie benötigt einen - wenigstens extrapolierten - Zustand der Verbundenheit. Götter, die diesen Zustand herstellen, hat das religiöse Denken seit jeher produziert. Menschliche Praktiken, die darauf zielen, Götter zu bewegen, diesen Zustand herzustellen, auch. Die jüdisch-christliche Offenbarung zielt aus Sicht der MT hauptsächlich darauf, dass all diese Götter Götzen sind, selbst der jüdisch-christliche Gott, wenn Menschen ihn in diesem Modus *benutzen* würden. Dieser Modus selbst ist ein Götze. Auch seine Weiterentwicklung als Modus menschlicher Praktiken, die nun *selbst* das bewegen wollen, wofür dereinst die Götter zuständig waren. Der Mythos der GFK ist also auch mimetisch-theologisch nicht haltbar.

(T') sucht immer die Sünde bei den Erlösten. Ein Großteil des NT behandelt diese Spannung. Aber diese Spannung ist kein Paradox. Und sie darf auch nicht als selbsterhaltendes Frömmigkeitssystem fehlgedeutet werden, in welchem es irgendwann plausibel wird, die eigene Erlösungsbedürftigkeit durch Aufspüren vielstmöglicher individueller Sünden zu sichern. All diese Deutungen entfallen, wenn man Sünde als menschliches Verhängnis einer mimetischen Natur begreift. Dann wird Sünde zum blinden Fleck jeder Erlösung. (T') und alles, was es hervorbringt, versetzt Menschen in die Lage, dies wahrzunehmen. Mit der Einnahme eines Standpunktes, der das Verhängnis als Verhängnis wahrnehmen kann, ist Erlösung im Sinne von (T') aber noch nicht *vollzogen*, sondern zunächst einmal möglich. Immer und überall. Dies lässt sich nun auch auf die GFK übertragen. Wenn Sünde darin besteht, die eigentlich friedliche und gute Natur der Menschen durch ein Konzept von Sünde, Schuld, Strafe und Lohn in einem kulturellen Konditionierungsprozess zu korrumpieren und Erlösung darin besteht, sich davon freizumachen, dann würde die Tendenz des (T')-Denkens stets nach der Sünde bei den Befreiten suchen. Nach der Sünde, die sie am wenigsten wahrnehmen können, weil ihr Verständnis von Befreiung darauf beruht. Deeskalation durch Brechen von negativer Reziprozität ist die größte Stärke der GFK. Ihre größte Schwäche ist, wenn sie darauf „eine neue Welt aufbauen möchte“. Indem sie negativ mimetische Tendenzen, welche durch sie unterbrochen werden können, nicht als solche wahrnimmt, kann sie auch nicht sehen, dass diese durch deren Unterbrechung nicht verschwinden. Schon gar nicht kann sie fragen, ob die Art der Unterbrechung wirklich gewaltfrei ist oder ob diese an irgendeiner Stelle der Gewalt doch etwas schuldig bleibt. Wenn man den Modus der GFK und seine expliziten Anleihen an buddhistische Traditionen (Rosenberg, 2015, S. 10) aus dieser Perspektive betrachtet, wird die Arbeit von Ilkwaen Chung relevant. Er analysiert den Buddhismus aus Perspektive der MT und findet den Sündenbockmechanismus in der Interiorisierung des Opfers (Chung, 2010, S. 151-152). Dort und an anderen Stellen deckt er Tendenzen der gewaltsamen Gewaltverarbeitung auf, die letztlich der (T)-typischen Externalisierung von Gewalt nahekommen, nur eben in ein metaphysisches Über-Innen. Chung umreißt natürlich auch das „Friedenspotential des Buddhismus“ (Chung, 2010, S. 266-269). Letztlich bleibt aber unklar, ob dieses auf den Versöhnungseffekt nach innen ritualisierter gründender Gewalt zurückgeht oder auf eine bereits bestehende (T')-Tendenz. Hier zeigt sich eine weitere Notwendigkeit der (T)-(T')-Perspektive. Letztlich müsste man innerhalb von Versöhnungseffekten und im Frieden, den sie hervorbringen, differenzieren. Was in Bereichen von durch Waffen hergestellte Frieden offensichtlich ist, ist in subtileren Wirklichkeiten mit weniger konkreter Gewalt logischerweise auch möglich. Die hier herausgearbeitete Ambivalenz der GFK beweist nicht, dass die Gewaltlosigkeit der GFK allein auf Gewalt basiert

bzw. auch Gewalt generiert, aber sie erhöht die Plausibilität dafür, dass dies überhaupt und tatsächlich möglich sein könnte und deswegen nicht ignoriert werden darf.

Die nun relevante Frage besteht darin, ob es sich lohnt, die Ambivalenz der GFK entweder nach jeweils einer Seite aufzulösen (Option 1 und 2) oder sie beizubehalten (Option 3). Das Problem mit ausgeleuchteten blinden Flecken ist, dass der Prozess des Ausleuchtens nicht rückgängig gemacht werden kann. Dies ist Charakteristikum einer Offenbarungstendenz und eben auch die von (T'). Somit entfällt die erste Option: man kann den Mythos nicht aufrechterhalten, wenn er entmythologisiert wurde. Die zweite Option entfällt aber auch, denn die GFK braucht den Mythos individueller Autonomie, um als psychologischer Mechanismus zu funktionieren. Es bleibt schließlich nur die dritte Option, also die Ambivalenz beizubehalten und in das eigene Konzept transparent zu integrieren. Theologie kann dazu vieles beitragen. Die *Conversion* von der Girard immer wieder spricht, kann man natürlich in streng theologischen und teils moralisch aufgeladenen Kategorien ausdrücken. Dann wird Bekehrung zu einem Akt innerer Entscheidung, sein Leben von diesem Punkt an nach Gott oder für Gott auszurichten, Jesus nachzufolgen, oder ähnliches. Der entscheidende Punkt aus Sicht der MT ist nicht dieser Start- und Ausgangspunkt eines neuen Weges, sondern die Wahrnehmung und Anerkennung *zweier* Wege. Natürlich ist damit eine Entscheidung für einen dieser Wege verbunden, aber das Verhängnis menschlich-mimetischer Natur - dass durch eine Bekehrung nicht überwunden, sondern eben wahrgenommen wird - kann niemals garantieren, dass der gewählte Weg der des echten gewaltfreien Friedens, der des Reiches Gottes ist. „An den Früchten sollt *ihr* sie erkennen“ (Matthäus 7: 16), heißt in erster Linie, dass das Fruchtsein nicht aus einer Innenperspektive beurteilt werden kann. Die mimetische menschliche Natur führt zwangsläufig dazu, dass alles, was ein zerstörerischer Modus hervorbringt, dann als Frucht erscheint, wenn es diesen Modus verdecken und verschleiern kann. Die Möglichkeit immer und an jeden Bereich der Wirklichkeit die (T)-(T')-Folie anzulegen besteht aber *dennoch*. Selbst wenn Menschen hundertprozentig überzeugt sind, dass sie Gottes Willen tun, dass sie im Sinne der Menschenrechte handeln, dass sie ihrer einfühlsamen Natur folgen und alle Indikatoren und Fakten dafürsprechen, kann die Frage gestellt werden, welches Begehren sie in diesem Moment imitieren und ob sie unter Umständen damit ein Hindernis mit Gewaltpotential zwischen sich auf türmen. Damit entsteht die Option eines *kreativen Verzichts*; hier zu verstehen als ein Verzicht, an der Reproduktion solchen Begehrens weiter beteiligt zu sein. Die Frage kann aber nur gestellt werden, wenn sie auf die mimetischen Verstrickungen zurückgeführt wird, sonst wird sie zu einer moralischen Forderung an ein Individuum. In GFK Sprache wäre die entscheidende Bitte an das Individuum, im Zweifel freiwillig darauf zu

verzichten ein Begehren nachzuahmen. Nicht weil es in menschlicher Natur liegt, gerne durch freiwilligen Verzicht das Leben anderer zu bereichern, sondern weil (sekundäre aber dennoch reale) individuelle Autonomie der einzige Zugang auf die potentiellen Bedrohungen *interdividueller* und mimetischer Verstrickungen ist. Damit wäre es natürlich unklug, den Teil der GFK aufzugeben, der dabei hilft, diese Autonomie überhaupt erst zu generieren oder erlebbar zu machen. Genauso unklug ist es aber, diese Autonomie so zu verabsolutieren, wie es die GFK eben auch tut. Es geht darum, individuelle Autonomie humanwissenschaftlich realistisch einzuschätzen. Das bedeutet, dass individuelle Freiheit hauptsächlich darin besteht, aus dieser Perspektive heraus freiwillig auf die Imitation von Begehren zu verzichten, gerade dann, wenn nicht alle Parameter bekannt sind und gerade, *weil* nie alle Parameter bekannt sind. Im Zweifel ist die Option des *kreativen Verzichts* vorzuziehen. Nicht im Sinne eines neurotisch-altruistischen Verzichtes (der die Fremdheit im eigenen Begehren gar nicht sieht und es dagegen opfert, um dann diese Opferung zum eigenen Begehren zu machen), sondern im Sinne eines Verzichts, der um die Fremdheit im eigenen Begehren weiß und es erst damit wirklich *freiwillig* aufgeben kann. „Im Zweifel“ heißt dann aber auch, dass selbst der *kreative Verzicht* keinen gewaltfreien Ausgang einer Situation garantieren kann. Wie bereits erwähnt, wirft die Offenbarung menschliche Gewalt immer wieder auf die Menschen zurück. Die Gewalt, welche ein *kreativer Verzicht* entfesselt, müsste dann auch wieder mimetisch betrachtet und eventuell mit kreativem Verzicht beantwortet werden, um schließlich zu verschwinden.

Ein Großteil des Neuen Testamentes behandelt diese Spannung zwischen grundsätzlich zwei Optionen. Manchmal in ihren Auswirkungen auf lebenspraktische Bezüge (paulinische Korrespondenz), manchmal in bildhaften Beschreibungen (Gleichnis vom breiten und schmalen Weg), manchmal als scheinbar dualistische Konstellationen (Gott-Satan). Ohne die Perspektive der MT werden all diese Kristallisationsformen der entscheidenden Differenz (T)-(T') schnell als exklusivistisch verkannt, was eine Akzeptanz ihrer humanwissenschaftlichen Relevanz gerade in pluralistischen Wirklichkeiten umso prekärer macht. Aus der hier dargelegten Sicht ist es aber das Beste, was menschliches, differenzierendes Denken jemals hervorgebracht hat, diese eine grundlegende Unterscheidung zu treffen. Dieses Vermögen ist aber an nichts - und damit auch nicht zwangsläufig an eine Glaubens- oder Religionszugehörigkeit - gebunden, außer an eine *Conversion*, die darin besteht, die mimetische Wirklichkeit wahrzunehmen. Betrachtet man biblische Imperative aus dieser anthropologischen Sicht, geht es in den meisten Fällen darum, Wege zu entwickeln, Auswirkungen negativer Mimesis einzudämmen und mit der Spannung umzugehen, die das

Wissen um diesen Mechanismus zwangsläufig generiert. Das heißt für die GFK, sie muss die hier herausgearbeitete Ambivalenz in ihr Konzept integrieren. Das bedeutet, dass auf der Ebene ihrer Grundannahmen individuelle Autonomie realistisch eingeordnet werden muss und die Relevanz von Nachahmung für menschliches Leben und die GFK notwendige Beachtung findet. Damit müssen natürlich in der Haltung der GFK Relativierungen möglich sein und auch der Prozess der GFK sollte sich notwendigerweise anpassen. Diese Arbeit geht davon aus, dass dies möglich ist, ohne dass die GFK ihr Konzept „aufgibt“, sondern dass ihr bisheriges Verständnis in Spannung zu einem erweiterten Verständnis nebeneinander existieren kann. Da Gewaltfreiheit durch Gewalt bzw. auf Gewalt basierende Versöhnungseffekte eben nicht in der Praxis so klar von Effekten gewaltloser Gewaltfreiheit zu differenzieren sind - obwohl diese Differenz natürlich besteht - wählt diese Arbeit für dieses Dilemma einen eher pragmatischen Weg im Sinne des Gleichnisses „Von Unkraut unter dem Weizen“. Es geht nicht darum, a priori den Weizen und das Unkraut exklusivistisch zu kategorisieren und dann zu trennen. Dass dies unter Umständen nicht möglich ist, scheint ja einen nicht unerheblichen Bedeutungsinhalt des Gleichnisses zu umfassen. Im Folgenden soll ein Verständnis der GFK umrissen werden, welches neben dem klassischen Verständnis existieren kann bzw. welches zusammen mit dem klassischen in ein Hybrid-Verständnis integriert wird. Die Differenz wahrzunehmen, bedeutet nicht die klassische GFK als Unkraut und eine durch die MT transformierte als Weizen zu betrachten, sondern zu antizipieren, dass es in beiden beides gibt. Somit kann in der Hybridisierung im besten Fall der Weizen beider Verständnisse zum Tragen kommen und die Chance, das Unkraut zu erkennen, erhöht werden.

4.2 Entwurf einer transformierten GFK - GFK' und GFK-GFK'-Hybrid

4.2.1 Haltung und Prozess der GFK'

Zunächst muss es darum gehen, das transformierte Verständnis der GFK (GFK') zu umreißen, um es im zweiten Schritt mit dem klassischen Verständnis zu hybridisieren. Ein transformiertes Verständnis betrifft Haltung und Prozess der GFK. In beide gilt es zwei Schwerpunkte zu integrieren: die Relevanz von Nachahmung bzw. Mimesis für menschlich-soziale Wirklichkeiten und die sekundäre Natur individueller Autonomie bezogen auf eigene Bedürfnisse und Wünsche. Für die Haltung der GFK' ist es notwendig, die mimetische Natur des Menschen in ihre Anthropologie aufzunehmen. Sicherlich könnte ein *Bedürfnis zur Nachahmung* formuliert werden. Dieses müsste im Fall einer impliziten Bedürfnishierarchisierung mindestens auf gleicher Stufe stehen wie das - so oft erstgenannte - *Bedürfnis nach Autonomie*. Da Nachahmung für das Erlernen der GFK notwendig ist, kann eine GFK' auf den Zwiespalt verzichten, dies implizit zu nutzen aber explizit nicht wahrhaben zu müssen. Da sich das Selbst eben nicht selbst konstruiert, kann jeder, der sich als Lehrer oder Trainer der GFK betrachtet, offen darauf verweisen, dass Nachahmung konkreter Beispiele und Kommunikationssequenzen genauso erwünscht ist, wie das Nachahmen eines Begehrens nach gewaltfreien und einfühlsamen Verbindungen von Mensch zu Mensch. Gleichzeitig muss die Haltung der GFK' darum wissen, dass diese Nachahmung - selbst in positiver Färbung - zu einem zwischenmenschlichen Hindernis anwachsen kann, welches Gewalt generiert. Diese Gewalt gilt es zu verstehen, um schließlich auch in der GFK' Möglichkeiten zu entwickeln, mit ihr umzugehen. Aufgrund der mimetischen Natur des Menschseins ist individuelle Autonomie zu relativieren. Dies ist nicht als Verlust für die GFK zu werten, sondern als großer Gewinn. Da sich ein Bedürfnis ohnehin eher sozial konstruiert (beispielsweise, wenn die GFK es durch einen sozialen Anlass in ein individuelles Bewusstsein bringt), kann diese Konstruktion nutzbar werden, wenn deren Zustandekommen transparent gemacht wird: Man könnte im Kommunikationsprozess Bedürfnisse entwickeln, die beiden dienen, ohne dass man diese zwingend als primär intrinsisch und individuell fixiert betrachtet, sondern als das, was sie sowieso immer sind. Eine reichlich gefüllte „Schatztruhe“ an Bedürfnissen erhöht dann immer auch die Chance, Möglichkeiten zu finden, eine Situation zu entspannen und das Leben zu bereichern (Bendler & Heise, 2018, S. 9). Für den Prozess der GFK ergeben sich daraus weitere Ableitungen für die einzelnen Schritte:

(1) Beobachten, ohne zu bewerten. Den Beobachtungsfokus und die Wahrnehmung gilt es auf eventuell stattfindende reziproke Imitation zu richten. Nicht zwingend nur in Bezug auf das Gegenüber des Kommunikationsanlasses, sondern auch in Bezug auf weitere Möglichkeiten

interner oder externer Vermittlung, die auf das eigene Handeln und Denken in diesem Moment einwirken. Eine konkrete Frage dafür könnte lauten: *Welches Begehren ahme ich in diesem Moment nach? Wen oder was kopiere ich gerade?* Die Qualität des Vermögens nicht-wertend wahrzunehmen, müsste an dieser Frage besonders deutlich werden.

(2) Gefühle wahrnehmen und ausdrücken. Hier gilt es den Fokus so zu erweitern, dass nicht nur der äußere Kommunikationsanlass Auslöser der momentanen inneren Gefühle ist, sondern dass diese Gefühle auch im Bezug zu eventueller reziproker Nachahmung stehen und sich damit nicht nur im Inneren *befinden*, sondern auch im Dazwischen. Vielmehr entstehen sie schließlich im Inneren, weil sie sich *vorher* im Dazwischen befanden, wo sie aber kein biologisches Substrat finden, an dem sie kristallisieren und *sein* können. Die strikte Trennung von Auslöser und Ursache individueller Gefühle kann getrost relativiert werden. Wenn sich eine Handlung und ein damit verbundenes Gefühl mimetisch spiegeln, sind alle Beteiligten Ursache und Auslöser. Die Reziprozität von Gefühlen - ohne die letztlich auch Empathie nicht wirklich denkbar ist - ist im starren Dogma der GFK unzureichend abgebildet. Fragen, die dies flexibler bearbeiten, könnten lauten: *Welches Gefühl löst das* (imitierte Begehren, beobachtete Nachahmen) *in mir aus? Welches Gefühl sende ich damit aus?*

(3) Anstatt den Fokus auf ein Innen zu richten, das unter Umständen die Bedürfnisliste der GFK noch gar nicht kennt, kann der Fokus direkt auf die Bedürfnisliste gerichtet werden und somit das, was im Trainieren der GFK sowieso stattfindet, flexibler zugänglich gemacht werden. Bedürfnisse könnten auch im Dazwischen verortet werden, wobei der Kommunikationsprozess dann dahin zielt, sich aus der Situation heraus auf Bedürfnisse oder eventuell sogar ein gemeinsames Bedürfnis zu einigen: *Welches Bedürfnis macht uns/macht mir diese Situation deutlich? Könnten wir uns auf eines einigen?* Wie oben erwähnt garantiert dies allein keine Gewaltfreiheit oder ein Dazwischen ohne wachsende Hindernisse. Deswegen sollte sich auch hier der Fokus auf die beobachtete reziproke Nachahmung eines Begehrens richten, um beispielsweise diese Fragen zu stellen: *Welches Bedürfnis könnte mein imitiertes Begehren erfüllen? Welches Bedürfnis könnte ich mir erfüllen, wenn ich dieses Begehren nicht weiter imitiere?* Somit ergibt sich bereits die Option eines *kreativen Verzichts*, der wiederum durch die Verknüpfung mit einem Bedürfnis noch erstrebenswerter erscheinen könnte.

(4) Auch hier soll das Dazwischen fokussiert werden und das Konzept einer Bitte aus *interdividueller* Perspektive aufgreifen. Fragen, die sich aus der hier vorgeschlagenen Variation des GFK Prozesses ergeben, könnten sein: *Welche Bitte könntest Du mir stellen? Worauf kann ich verzichten?*

Somit sind Haltung und Prozess der GFK' grob umrissen, nun muss es darum gehen, ihre Verortung in einem GFK-GFK'-Hybrid praxisrelevant zu eruieren. Hier scheinen zwei grundlegende Möglichkeiten gleichermaßen sinnvoll und erstrebenswert: (1) aufeinander aufbauend als zwei Schritte eines Meta-Prozesses und (2) nebeneinander existierend mit jeweils situations- bzw. kontextspezifischer Schwerpunktsetzung.

4.2.2 Verortung der GFK' im GFK-GFK'-Hybrid

(1) GFK und GFK' als zwei Schritte im Meta-Prozess

Das kompetenzfördernde Potential für selbst- und fremdreflexive Prozesse, für emotionale und soziale Entwicklungsbereiche ist für Kontexte Sozialer Arbeit zwingend auch an den Anteil klassischer GFK gebunden. Dieser kann individuelle Autonomie als Selbstwirksamkeit in Bezug auf die erlangten Kompetenzen erfahrbar machen. Er kann den Fokus auf das eigene Selbst und die damit verbundene Eigenverantwortung schärfen. In diesem ersten Schritt soll individuelle Autonomie und deren Chancen überhaupt wahrgenommen werden; gerade in prekären Kontexten, deren Rahmenbedingungen solches von verschiedenen Seiten unter Druck setzen. In einem zweiten Schritt wird dann dieses erlangte Bewusstsein individueller Autonomie realistisch eingeordnet. Durch die GFK' kann sich ein *Bewusstsein über das Bewusstsein* der eigenen Autonomie entwickeln, dass diese einerseits als Produkt der mimetischen Reziprozität deuten lernt und gleichzeitig auch als die einzige Möglichkeit (bspw. in Form eines *kreativen Verzichtes*) Einfluss auf diese Reziprozität auszuüben und negativ-mimetische Tendenzen zu unterbrechen und zu überwinden. Wie GFK und GFK' als distinkte Komponenten - didaktisch getrennt und aufeinander aufbauend - einerseits und ihren interdependenten Bezügen zueinander andererseits in eine Haltung der GFK-GFK' integriert werden können, steht letztlich im gleichen Dilemma wie Prozess und Haltung in der klassischen GFK. Die dortige Methodologie kann hier auch helfen: praktisches Ausprobieren und Reflexion; mit dem wichtigen Zusatz die dafür notwendige Relevanz von Nachahmung und Bereitstellung von Modellen anzuerkennen.

(2) GFK und GFK' als Möglichkeit situations- und kontextspezifischer Schwerpunktsetzung

Vorauszuschicken wäre hier noch, dass in der Praxis die Optionen (1) und (2) nicht notwendigerweise als die distinkten Optionen zu behandeln sind, die die Art der Darlegung suggeriert. So kann die kontextspezifische Schwerpunktsetzung auch darauf zielen, wie die Sequenz der zwei Schritte von Option (1) an eine spezifische Situation angepasst werden. Beispielsweise können in frühpädagogischen und schulischen Kontexten die Schritte in distinkte aufeinander aufbauende Lerneinheiten transferiert werden. In schulischen Kontexten könnte GFK' dann als *GFK für Fortgeschrittene* tituliert werden, während GFK den *Grundkurs* darstellt. In frühpädagogischen Kontexten ist dann die Abfolge der Schritte noch mehr an den Entwicklungsstand der Kinder gebunden. Hier könnte die klassische GFK das Kindergartenalter dominieren, während dann im Vorschulalter erstmalige Auseinandersetzungen mit der GFK' denkbar sind. Gleichzeitig sollte die Hybrid-Haltung der GFK-GFK' als Reflexionsfläche pädagogischen Handelns zusammengehalten werden und somit natürlich auch das Arbeiten mit allen Altersgruppen immer mitbestimmen. In Kontexten akuter Konfliktlösung wiederum kann der Schwerpunkt komplett auf die klassische GFK und ihr deeskalierendes Potential gelegt werden. Dies kann auch ohne jeglichen Bezug auf eine Sequenz der beiden Anteile erfolgen. Entscheidend wird in bestimmten Kontexten dann eher, den für die Situation adäquaten Hybridanteil zu ermitteln und dann sprechen zu lassen. Während akute und offene Konflikte eher GFK einfordern, könnte bei latenten und schwelenden Konflikte GFK' sinnvoller sein.

4.3 Chancen des GFK-GFK'-Hybrids in der Sozialen Arbeit

4.3.1 Pädagogik

Während die Verortung in pädagogische Kontexte bereits im vorherigen Kapitel erwähnt wurde, soll hier noch ein inhaltlicher Bezug hergestellt werden. Die GFK-GFK' stellt ein ideales Instrument zur Entwicklung von *Mündigkeit* dar, wenn sie eben nicht bei einer Verabsolutierung generierter individueller Autonomie verharret, sondern diese in Bezug zu menschlicher Mimesis setzt. Mündigkeit, die final darin besteht, einen *kreativen Verzicht* nicht als individuelles Opfer zu verkennen, ist damit Zielpunkt solcher pädagogischer Prozesse und basiert dabei aber auf einer Autonomie, die nicht a priori zugunsten anderer immer auf alles verzichtet. Diese Spannung ist Realität und sie ist in nahezu alle Paradoxa und Dilemmata eingeschrieben, die menschliche Theorien und auch Theorien der Sozialen Arbeit generieren. Selbst eine Theorie, die sie - wie die MT - hinreichend erklärt, kann sie nicht verschwinden lassen. Aber weil das so ist, sollte ihre *Erklärung* notwendiger Teil von Pädagogik sein; letztlich immer, um besser und gewaltfreier mit ihr umgehen zu lernen. Die GFK-GFK' kann ein dafür relevantes Tool sein. Sie sollte noch weiter sozialpädagogisch konzeptualisiert und praktisch erprobt werden. Eine relevante Frage dafür scheint zu sein, wann der *geeignete* Moment eines pädagogischen Prozesses gekommen ist, ein Bewusstsein über das Bewusstsein individueller Autonomie zu entwickeln. Dies konnte hier nur vermutet werden. Weitere und fundierte entwicklungspsychologische Auseinandersetzung ist somit zwingend notwendig.

4.3.2 Konfliktlösung, Mediation, Gesprächsführung

In sozialarbeiterischen Kontexten bezüglich Konfliktlösung und Mediation kann die GFK-GFK' die Stärken der klassischen GFK beibehalten und zusätzlich neue Chancen generieren. In allen Bereichen geht es dann in erster Linie darum, unbewusste reziproke Nachahmung wahrzunehmen. Sei es in der Außenperspektive eines Mediators oder in der Innenperspektive eines geführten Gespräches. Die Flexibilität der GFK-GFK' kann dies wiederum für die spezifische Situation fruchtbar machen. Wenn ein Selbst überhaupt erfahren werden soll oder ein schwaches Selbst gestärkt werden muss, dann geht es darum, zwischen Gefühlen, Vorurteilen, Bedürfnissen und Strategien unterscheiden zu lernen: Die Gesprächsführung gestaltet sich dann zunehmend klientenzentriert. Mediation achtet darauf, dass die genannten Begriffe differenziert, artikuliert und gehört werden. Dies ist gerade bei offenen und akuten Konflikten notwendig. GFK kann damit Impulse setzen, die mimetischen Doppelgänger aus ihrer Entdifferenzierung zu bewegen. Sie hat aber wenig Spielraum ihre

Logik präventiv zu nutzen, da ihr Prozess Entdifferenzierung und negative Mimesis nicht verunmöglichen kann. Daher ist für latente Konflikte und Entdifferenzierungsprozesse eher der GFK'-Anteil passend. Der Fokus einer Gesprächsführung wird dann zwischen-zentriert und Mediation fragt eher nach reziproker Nachahmung bzw. nach dem Begehren, das sich im Dazwischen befindet. Sie fragt nach den Gefühlen, die damit transportiert werden und nach Bedürfnissen, die sich daraus konstruieren lassen, um einer latenten Eskalation entgegenzuwirken. Schließlich fragt sie auch, welche Möglichkeiten zum Verzicht bestehen. Dies sollte insbesondere in allen Anwendungsbereichen Sozialer Arbeit, die durch Gruppenkonstellationen geprägt sind, Relevanz entwickeln. Hier kann GFK' in Prozess und Haltung direkt den Sündenbockmechanismus als mimetisches Phänomen adressieren. Wenn Setting und Rahmenbedingungen die mimetische Fokussierung auf ein Opfer ermöglichen oder erleichtern, kann die GFK' die Nichtbewusstheit der dafür nötigen Nachahmung offenlegen und bearbeiten. GFK' schließt damit an mimetische Analysen beispielsweise innerhalb von Schulsozialarbeit (Jürgensmeyer, 2010) oder Gruppentherapie (Scott, 2016) an und kann diese Kontexte bereichern.

4.3.3 GFK-GFK' im Diskurs einer bedürfnis- und menschenrechtsorientierten Begründungsbasis Sozialer Arbeit als Profession

Während die GFK von Bendler und Heise einerseits innerhalb Sozialer Arbeit so platziert wird, um etwaige Grenzen einer menschenrechtsorientierten Fokussierung zu überwinden, sie dabei aber andererseits an ihre eigenen Grenzen bedürfnistheoretischer Grundannahmen stößt, ist es nun möglich, die von Tobias Nickel-Schampier aufgeworfenen Fragen erneut zu adressieren. Hinsichtlich der unzureichenden Berücksichtigung menschlicher Wirklichkeit durch allein individuell physisch und psychisch verankerte Bedürfnisse, sollte in dieser Arbeit deutlich geworden sein, dass dies auch für Soziale Arbeit hochgradig relevant sein muss. Während Nickel-Schampier den blinden Fleck einer Bedürfnisorientierung eher im Bereich empirischer Unzugänglichkeit, Kontingenz und Zuschreibungen von außen verortet (Nickel-Schampier, 2018, S. 409), hat die Perspektive der MT gezeigt, dass selbst empirisch nachweisbare individuell „verankerte“ Bedürfnisse nicht ohne interdependente Bezüge ent- und bestehen bzw. losgelöst von solchen zu betrachten sind. Dieser Umstand wiederum erhellt zusätzlich jede weitere theoretische Überlegung bezüglich Kontingenz und äußeren Zuschreibungen. Die GFK-GFK' soll im Primat eines *interdividuellen* Zwischenbereiches - und seines aus individueller Perspektive dann anscheinend determinierenden Charakters - Handlungsfähigkeit generieren und erhalten. Die GFK-GFK' allein kann dies auch nicht

garantieren, aber sie ermöglicht Räume, die solche Perspektiven überhaupt denkbar werden lassen. Ein durch die GFK' erweitertes Verständnis menschlicher Bedürfnisse um ihre mimetische Verfasstheit kann ein überzeugenderer Ausgangspunkt Sozialer Arbeit sein, als allein physisch und psychisch verankerte Bedürfnisse und ihr Transfer in eine rechtliche Norm. Gleichzeitig wird diese Norm durch ein *interdividuelles* Primat unter Druck gesetzt, weil dieses individuelle Verantwortlichkeiten relativieren könnte. Deswegen möchte das Hybridverständnis *beide* Anteile in ein Konzept und schließlich auch in die Soziale Arbeit integrieren: eine rechtlich normative Begründungsbasis und der Prozess ihres Zustandekommens. Dabei sollten beide Anteile jeweils und gemeinsam in Theorie und Praxis im Dialog stehen. Eine ausreichende Analyse, ob die GFK-GFK' solches Potential entfalten kann, erfordert zunächst eine ausführlichere Entwicklung ihres Konzeptes und dessen notwendige Erprobung in und Verfeinerung durch die Praxis. Gleichzeitig kann allein ein Konzept GFK-GFK' nicht alle ethischen, rechtlichen und sozialen Ableitungen ausreichend adressieren, die eine mimetische Lesart der Sozialen Arbeit hervorrufen würde. Letztere würde mehr Umfang erfordern, als diese Arbeit allein bieten konnte. Durch die Fokussierung auf ein Konzept wurde erhofft eine Richtung anzuzeigen, welche Fragen sich Soziale Arbeit *auch* stellen muss. Eine dieser Fragen wird in Zukunft sein, ob und wie ein *kreativer Verzicht* mimetischen Begehrens Teil einer normativen Begründungsbasis Sozialer Arbeit und Gegenstand ethischer Reflexion professionellen Handelns sein kann, darf oder muss.

4.3.4 GFK-GFK' als Leitbild und handlungstheoretische Metaperspektive der Sozialen Arbeit

So wie sich die GFK-GFK' möglicherweise besser eignet die Begründungsbasis Sozialer Arbeit zu stabilisieren als allein die Prämissen der GFK, so kann sie auch den von Bendler und Heise antizipierten Leitbildcharakter professionellen Handelns realistischer ausfüllen. Dies wird in diesem letzten Abschnitt dargelegt. Zunächst sollen an einer exemplarischen Textstelle erneut die GFK eigenen Grenzen dieses intendierten Anwendungsbereiches herausgestellt werden:

„Gleichzeitig birgt der Ansatz der GFK mit den vier Schritten im Zentrum die Gefahr, dass sie als Kommunikationstechnik verkannt wird. Rein technisch angewandt, kann sie ihre Wirkkraft nicht entfalten, sondern läuft im Gegenteil in Gefahr, Trennung und Widerstand zu erzeugen. Soll heißen, wenn GFK nur in bestimmten Momenten als eine Technik angewendet wird, um ein bestimmtes Verhalten beim Gegenüber zu bewirken, ist dies manipulativ und widerspricht ihrer Grundhaltung. Diese besagt, dass sie nicht zur Erreichung bestimmter Ziele angewendet wird, sondern ihr eigentliches Ziel die Verbindung zu den eigenen Bedürfnissen und zum anderen ist. Was sich im Laufe des

Prozesses entwickelt, bleibt wie im non-direktiven Ansatz von Rogers offen. Das heißt, um dem Menschen die Möglichkeit zu geben, seine eigenen Lösungen zu entwickeln, verzichten wir als Professionelle auf das Vorgeben von Lösungen oder manipulierender Eingriffe. Auf diese Weise wird eine Begleitung auf Augenhöhe möglich. Voraussetzung dafür ist ein Menschenbild, welches davon ausgeht, dass der Mensch ein kooperatives Wesen ist, das an vertrauensvollen Beziehungen interessiert ist und gern zum Leben anderer beiträgt.“ (Bendler & Heise, 2018, S. 56)

Theorien der Sozialen Arbeit, die von der primären Natur individueller Autonomie ausgehen, brauchen zwingend die im letzten Satz artikulierte Voraussetzung, wenn Soziale Arbeit frei von jeglicher Manipulation sein und auf Augenhöhe stattfinden soll. An dieses positive Menschenbild wird das Erreichen der GFK-Ziele geknüpft, die für die Soziale Arbeit darin bestehen, eine gemeinsame Basis zu schaffen, um dann fallspezifische Ziele und Lösungsstrategien gemeinsam und auf Augenhöhe zu entwickeln. GFK wird hier platziert, um zu verhindern, dass Professionelle ihre fallspezifischen Prozesse steuernd und manipulierend determinieren. Erneut wird der Mythos der GFK evident, der stets ihre größte Stärke verschleiern will. GFK kann gerade „in bestimmten Momenten als eine Technik“ ihr deeskalierendes Potential entfalten. Dies anzuerkennen, heißt nicht automatisch sie ihrer Wirkkraft zu berauben - welche auf mystische Weise stets an die Einnahme einer nicht-manipulativen Haltung gekoppelt wird. Aber non-direktives und professionell steuerndes Handeln schließen sich nicht aus. Es ist schließlich trotz allem ein manipulativer Akt, wenn ein*e Professionelle*r die GFK bewusst nutzt, um eine gemeinsame Basis herzustellen. Indem die GFK „nur“ die Basis schafft, bleibt die Art der dann folgenden - und tatsächlich wahrscheinlicheren - Kooperation auf Augenhöhe dennoch Faktoren ausgeliefert, die die GFK nicht verschwinden lassen kann. Dies muss gar nicht sequentiell geschehen, es soll nur deutlich werden, dass die GFK bis zu dem Punkt gelangt, Menschen ihr kooperatives Potential so weit wie möglich bewusst zu machen. Sie schweigt sich aber notwendigerweise dazu aus, *wie* Menschen mit diesem Potential umgehen und umgehen *sollten*. Der handlungstheoretische Impuls der GFK geht dahin, eigene Bedürfnisse wahrzunehmen und zu artikulieren und empathisch auf die Bedürfnisse anderer einzugehen, was bedeutet diese im Kommunikationsprozess auch wahrzunehmen und sie als den Eigenen gleichwertig stehen zu lassen. Was Menschen dann machen, wird quasi ihrem Kooperationspotential und allein der Annahme überlassen, dass der Mensch „gern zum Leben anderer beiträgt“. Als tragfähige Handlungstheorie und Metaperspektive Sozialer Arbeit bleibt die GFK damit aber unzureichend. Indem sie dynamisch-reziproke Interdependenzen stets auf der Ebene von Individuen bricht, kann sie deren Relevanz für individuelle Verfasstheiten nicht in den Blick bekommen. Dies sollte aber wegweisend für Soziale Arbeit sein, gerade wenn die negativen Auswirkungen dieser Reziprozität ihre Arbeitsfelder determinieren. Die Herstellung einer

mitfühlenden Basis ist nur der erste handlungstheoretische Schritt. Dem folgen bzw. diesen ergänzen muss ein Schritt, der diese Basis als sekundäre Konstruktion aber damit als tatsächliche Arbeitsgrundlage anerkennt. Und dies gerade auch, um Manipulation selbst dort zu erkennen, wo die GFK blind ist: Nämlich in Formen von Manipulation, die nicht individuell bewusst intendiert sind, sondern genau gegenteilig entstehen. Somit wird der GFK'-Anteil im Hybrid zur adäquaten Ergänzung, eine professionelle Haltung zu entwickeln und die eigene professionelle Rolle fundiert zu reflektieren.

Soziale Arbeit als Menschenrechtsprofession nach Bendler und Heise zielt darauf, „einem unmenschlichen System, welches soziale Missstände in Kauf nimmt, ein Selbstverständnis von Solidarität und gesellschaftlicher Verantwortung entgegen[zu]stellen“ (Bendler & Heise, 2018, S. 192). Dabei wird die GFK in Stellung gegen das unmenschliche System gebracht. Sie prangert es an, indem sie das Menschliche in uns klar herausstellen kann. Dies anerkennt die GFK-GFK' ausdrücklich auch und steht diesem Anteil in keiner Weise entgegen. Sie blendet dabei aber nicht aus, dass gerade das Menschliche in uns dieses System auch am Leben erhält. Selbst wenn alle Menschen in ausreichendem Kontakt mit ihren Bedürfnissen wären und dadurch alle verletzten individuellen Rechte offenbar würden, müssten Menschen mit dieser Situation umgehen. *Wie* sie damit umgehen sollen, finden sie nicht in erster Linie in ihrem Inneren, sondern in den Modellen, die sie mehr oder weniger unbewusst imitieren. Ein Bewusstsein dafür möchte die GFK-GFK' entwickeln. Damit strebt sie eine Form von Mündigkeit an, welche die Absolutheit der eigenen Bedürfnisse relativiert. Dem könnte entgegengehalten werden, dass solch ein Ansatz wieder auf Kosten der Schwachen geht, deren Bedürfnisse am ehesten „relativiert“, will heißen *übergangen*, werden oder dass die Menschen, denen solches widerfährt in diesem System die „neuen“ Schwachen werden. Die GFK-GFK' möchte aber solches explizit vermeiden. Die moralfreie Moral der GFK sieht in unmenschlichen Systemen hauptsächlich immer Derivate einer kulturellen Prägung, die Ungleichheiten schafft, indem sie differenziert und bewertet. Die GFK-GFK' versucht zu fragen, ob Menschen, selbst wenn sie „im Mitgefühl sind“, wenn sie sich „sozial verhalten“, „verantwortungsbewusst“ und „mit Freude geben“ (Bendler & Heise, 2018, S. 193), unter Umständen immer noch einer kulturellen Prägung unterliegen, die aus Sicht der MT hauptsächlich darin besteht, zu meinen, dass sie das, was sie trennt, abschaffen könnten. Die GFK-GFK' hilft das Dilemma zu reflektieren, nicht alles, was Menschen und Leben trennt, notwendigerweise immer außerhalb menschlicher Natur verorten zu müssen, ohne dass solch eine Natur dann Menschen aus ihrer Verantwortung vor- und füreinander entlässt. Soziale

Arbeit, die sich so versteht, ist aus der hier dargelegten Sicht noch näher an Bandler und Heises Vision, denn:

„Dadurch ermöglicht sie einen Umgang mit Privilegien, Unterdrückung, Diskriminierung und Benachteiligung jenseits der Schuldfrage. Sie schafft somit einen konstruktiven Diskurs, der zum Verständnis, Solidarität und Veränderung im Sinne einer Gesellschaft mit wahrhafter Chancengleichheit führt.“ (Bandler & Heise, 2018, S. 193)

5. FAZIT

Peace. It is a providence, and no great change; we are only what we always were, but naked now.

Arthur Miller, "The Crucible"

The first step is Love. The second step is Mercy.

Joe Connelly, "Bringing Out the Dead"

Es hat sich gezeigt, dass die Perspektive der MT den Blick auf blinde Flecken im Konzept der GFK schärfen kann. Die aus den blinden Flecken resultierenden Grenzen sind schwerwiegender, als es allein ein *Anwenden mit falscher Grundhaltung* erklären könnte. Die im klassischen Verständnis essentiellen Prämissen können aber die Ambivalenzen, die sich die GFK in ihr Konzept einbaut, nicht auffangen, sondern werfen das an der GFK scheiternde Subjekt auf die wahre aber wenig Orientierung gebende Annahme zurück, dass kein wirkliches Scheitern existiert, solange eine tiefe Verbindung mit den Bedürfnissen und Gefühlen - und seien es notfalls nur die eigenen - angestrebt wird. Diese wichtige Grenze entkräftet aber nicht all das, was die GFK im Positiven zu leisten im Stande ist. Um Gewalt abzubauen und Konfliktspiralen zu bremsen, braucht es ein individuelles Selbst, das sich seiner Gefühle und Bedürfnisse bewusst wird und zwischen Bedürfnissen und Strategien unterscheiden lernt. Solches nicht einzuüben, würde nur die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass sich in Eskalationsprozessen, ein gegenseitiges Vorurteil immer mehr bestätigt; schließlich auch weil immer mehr Fakten für diese Bestätigung anfallen. Die klassische GFK kann aber kein realistisches Verständnis dafür entwickeln, dass dies nur ein Schritt von Zweien sein muss. Wenn das klassische Verständnis seine Differenzierungsgrundlage für Bedürfnisse und Strategien aus der Annahme einer friedlichen und kooperativen Natur des Menschen bezieht, setzt sie diese Grundlage immer dann zunehmend unter Druck, wenn bereits dekonstruierte und gelöste Konfliktsituationen immer wieder in gleicher Weise auftreten. Dabei soll nicht gesagt sein, dass Lernerträge durch die GFK nicht auch verhindern können, dass sich bei den gleichen Beteiligten Konfliktmuster wiederholen. Geht man aber von einer mimetischen Natur des Menschen und seiner Konflikte aus, erscheint es als nicht unwahrscheinlich, dass Menschen immer wieder die gleichen Hindernisse zwischen sich aufbauen. Dies mit einem Verständnis der klassischen GFK immer wieder rationalisieren zu müssen, generiert unter

Umständen ein fatales und dann durch die GFK nicht mehr abzubauen Vorurteil, nämlich dass der oder die andere keine friedliche Natur besäße. Das hier umrissene transformierte Verständnis der GFK versucht einen zweiten Schritt zu formulieren, der darin besteht, ein Bewusstsein über das Bewusstsein der eigenen Gefühle, Bedürfnisse, Strategien und Bewertungen zu entwickeln. Dafür müssen die erlangten reflexiven Fähigkeiten des *Beobachtens ohne zu werten* auf den Aspekt eigener unbewusster Nachahmung fokussieren und diese in Relation zu den eigenen Gefühlen, Bedürfnissen, Strategien und Bewertungen setzen. Wahre Autonomie besteht dann darin, das tun zu können und Chancen wahrzunehmen, wenn ein individueller Verzicht mimetischen Begehrens lebensdienlich sein könnte.

Die Unterscheidung zwischen Gut und Böse ist gefährlich. Die klassische GFK beleuchtet alle Gefahren, die das Treffen dieser Unterscheidung hervorbringt und stellt einen Weg vor, dies zu vermeiden. Das Verhängnis der Unterscheidung besteht aber nicht im Treffen dieser, sondern im Umstand, sie treffen zu können. Weder eine Substitution der Terminologie noch ein Leugnen der Faktizität garantiert dafür ein Entkommen. Wenn das Axiom einer guten oder friedlichen oder kooperativen Natur des Menschen gehalten werden muss, wird es zwangsläufig durch jede Erfahrung von Wirklichkeit geschwächt, die als Beleg dagegen interpretiert werden könnte; selbst wenn man diese so einpasst, dass das Axiom zunächst seine Gültigkeit behält. Sobald aber - um solches zu vermeiden - das Böse, als Teil oder in Gänze, axiomatisch in die menschliche Natur integriert wird, steht man vor allen Problemen und Gefahren, die aus Motivationen entspringen, Böses auszurotten oder zu entschuldigen. Die MT ermöglicht eine Perspektive auf die Welt, die dieses Dilemma freilich auch nicht aufhebt, aber es genauer beschreibt als alle Theorien, die sich explizit oder implizit sowie a priori oder situativ für eine Seite des Dichotoms entscheiden. Theorien der Sozialen Arbeit müssen ihre Stellung zu diesem Dichotom einordnen und reflektieren, welche Auffassung von menschlicher Natur für sie maßgebend sind. Aus diesem Grund wäre eine ausführliche Auseinandersetzung solcher Theorien mit der MT äußerst wertvoll und könnte schließlich Ansätze für eine mimetische Theorie Sozialer Arbeit auf den Weg bringen. Das hier entwickelte Analyseinstrument der (T)-(T')-Differenz kann auch dafür einen adäquaten und anschlussfähigen Startpunkt darstellen. Viele bedeutende Fragen und potentielle Unüberwindlichkeiten zeichnen sich bereits ab und erfordern eine umfassende ethische Reflexion. Aktuelle Beiträge im thematischen Kontext dieser Arbeit finden sich dazu beispielsweise bei Severino und Morrison (Severino & Morrison, 2012) oder bei Duncan Morrow (Morrow, 2020). Die etwaige Nähe einer mimetischen zu einer bösen Natur bereitet

dann ähnliche Probleme: wenn die *interdividuelle* Fremdheit im Selbst dazu führt, individuelles Verhalten mit dieser Fremdheit zu entschuldigen bzw. keine Verantwortung mehr für individuelles Verhalten übernehmen zu müssen. Dann wäre die MT ein schlechter Ratgeber für jegliche humanwissenschaftliche Disziplin und gerade auch für die Soziale Arbeit. Das hier entwickelte Hybrid-Verständnis der GFK will genau das vermeiden und damit einen Weg vorgeben, wie durch ein Bewusstsein über die *interdividuelle* Fremdheit im Selbst individuelle Verantwortung übernommen werden kann, die nicht mehr zwischen dem Fremden und dem Selbst unterscheiden muss und genau dadurch ein wahrhaft mündiges Selbst hervorbringt. Dass ein solches Selbst gleichsam möglich wie unmöglich ist, illustriert kein vages Paradoxon des Lebens ohne wissenschaftliche Relevanz, sondern formuliert aus friedentheoretischer Sicht die einzig wissenschaftliche Relevanz. Es ist in die Logik des geschlossenen Systems eingebaut, dass solche Art von Mündigkeit gerade dann am schwersten zu verkörpern ist, wenn sie am nötigsten wäre. Gleichzeitig hat die Mutation dafür gesorgt, dass sie am Extrempunkt der Unmöglichkeit am deutlichsten als Option hervortritt. Die Unmöglichkeit zu akzeptieren, heißt Gnade, die Möglichkeit zu ergreifen, Liebe. Es steht einer Humanwissenschaft mit dem Anspruch nach Relevanz frei, eine *neutrale* oder *fachliche* Terminologie zu entwickeln und diese Begriffe von anachronistischen Deutungsanteilen und disziplinärer Inkompatibilität zu befreien. Aber es gilt, die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass die Verhältnisse gespiegelt sein könnten und alle Anachronismen und Inkompatibilitäten durch eben das relativiert werden, worauf Liebe und Gnade schon immer verweisen.

Zwei Menschen laufen aufeinander zu, antizipieren eine mögliche Kollision und versuchen auszuweichen. Dabei weichen sie jedes Mal zur gleichen Zeit in die gleiche Richtung aus, so dass sie sich immer wieder den Weg versperren. Schließlich entscheidet sich eine Person, das Muster zu durchbrechen und bleibt stehen, nur um festzustellen, dass die andere Person schon wieder das Gleiche tut. Es bleiben erneut zwei Möglichkeiten, wie die Situation sich fortsetzt. Erstens, eine etwaige innere Überzeugung, dass Verzicht ein sinnvoller Weg sein könnte, wird durch den Frust des nachgeahmten Verzichts zunehmend zersetzt, um schließlich doch die Option des Rempelns zu ergreifen. Oder zweitens, der hier notwendige Verzicht zu imitieren, wird in einem Kommunikationsprozess offengelegt, um gemeinsam nötige Schritte zu entwickeln, die verfahrenre Situation zu lösen. Für die Art dieses Prozesses gibt es jedoch auch zwei Möglichkeiten. Während der *Frustmodus* eines Prozesses um die tatsächliche Verstrickung weiß, aber im Gegenüber immer nur eine Person sehen kann, ohne die es diese Verstrickung nicht gegeben hätte, versucht der *Gnademodus* anzuerkennen, dass das Selbst immer auch der oder die andere ist.

II. ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

GFK - gewaltfreie Kommunikation nach Marshall B. Rosenberg

GFK' - transformierte gewaltfreie Kommunikation

MT - mimetische Theorie nach René Girard

RO - Radical Orthodoxy

AT - Altes Testament

NT - Neues Testament

T - Transzendenz des versöhnenden Opfers bzw. den Sündenbocks

T' - Transzendenz der Offenbarung des Sündenbockmechanismus

III. LITERATURVERZEICHNIS

- Altmann, T., & Roth, M. (2014). *Mit Empathie arbeiten - Gewaltfrei kommunizieren*. Praxistraining für Pflege, Soziale Arbeit und Erziehung. Verlag W. Kohlhammer.
- Aristotle, A. (2015). *The Poetics of Aristotle*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Bendler, S., & Heise, S. (2018). *Gewaltfreie Kommunikation in der Sozialen Arbeit*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bitschnau, K. (2014). *Die Sprache der Giraffen. Zur Qualität zwischenmenschlicher Beziehungen. Wie die GfK Ihr Leben verändern kann*. Junfermannsche Verlagsbuchhandlung.
- Bohn, M., Kordt, C., Braun, M., Call, J., & Tomasello, M. (2020). Learning Novel Skills From Iconic Gestures: A Developmental and Evolutionary Perspective. *Psychological Science*, 31(7), 873–880. <https://doi.org/10.1177/0956797620921519>
- Bryson, K. (2012). *Sei nicht nett, sei echt! Ein Handbuch für gewaltfreie Kommunikation*. Junfermann.
- Chung, I. (2010). *Paradoxie der weltgestaltenden Weltentsagung im Buddhismus: Ein Zugang aus der Sicht der mimetischen Theorie René Girards*. LIT.
- Connelly, J. (2010). *Bringing Out the Dead*. Knopf Doubleday Publishing Group.
- Damasio, A. R. (2004). *Descartes' Irrtum: Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*. List Taschenbuch.
- Damasio, A. R. (2005). *Der Spinoza-Effekt: Wie Gefühle unser Leben bestimmen*. List Taschenbuch.
- DeWaal, Frans. (2018). *Die Ursprünge der Menschheit im Labyrinth unserer Evolution*. *Spektrum der Wissenschaft*, 2.18, 70–73.
- Fischer, M. (2020). *Die neue gewaltfreie Kommunikation: Empathie und Eigenverantwortung ohne Selbstzensur*. BusinessVillage GmbH.

Frieters-Reermann, N. (2016). Friedenskompetenz durch Friedensbildung? Ausgewählte aktuelle Dilemmata und Diskursbereiche der Friedenspädagogik. *ZEP: Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik*, 39(4), 4–9.

Fritsch, G. R. (2012). Praktische Selbst-Empathie: Herausfinden, was man fühlt und braucht; gewaltfrei mit sich selbst umgehen. Junfermann.

Fromm, E. (2016). Erich Fromm Gesamtausgabe: Herausgegeben von Rainer Funk. Open Publishing Rights GmbH.

Gallese, V. (2011). The Two Sides of Mimesis: Mimetic Theory, Embodies Simulation, and Social Identification. In S. R. Garrels (Hrsg.), *Mimesis and Science: Empirical research on imitation and the mimetic theory of culture and religion*. (S. 87-108). Michigan State University Press.

Garrels, S. R. (Hrsg.). (2011). *Mimesis and science: Empirical research on imitation and the mimetic theory of culture and religion*. Michigan State University Press.

Girard, R. (2006). *Das Heilige und die Gewalt*. Patmos-Verl.

Girard, R. (2008). *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz: Eine kritische Apologie des Christentums*. Verlag der Weltreligionen.

Girard, R. (2009). *Das Ende der Gewalt: Analyse des Menschheitsverhängnisses; Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort*. Herder.

Girard, R. (2010). *Battling to the end: Conversations with Benoît Chantre*. Michigan State University Press.

Girard, R. (2011). *Mimesis and Science: An Interview with René Girard*. In S. R. Garrels (Hrsg.), *Mimesis and Science: Empirical research on imitation and the mimetic theory of culture and religion*. (S. 215-253). Michigan State University Press.

Girard, R. (2012). *Figuren des Begehrens: Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*. LIT.

Girard, R. (2014). *When These Things Begin: Conversations with Michel Treguer*. Michigan State University Press.

Girard, R. (2017). *Evolution and conversion: Dialogues on the origins of culture*. Bloomsbury Publishing.

Girard, R., & Vattimo, G. (2008). *Christentum und Relativismus*. Herder.

Hahn, B. (2010). *Ich will anders, als du willst, Mama: Kinder dürfen ihren Willen haben - Eltern auch; Erfahrungen mit der Anwendung von GFK in der Familie*. Junfermann.

Jäger, U., & Kruck, A. (2020). Herausforderungen und Chancen: Friedenspädagogik in Zeiten von Covid-19. *ZEP: Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik*, 43(3), 13–17.

Jürgensmeier, T. (2010). Der Schüler Jonas - Das Opfer. In Breyvogel, Wilfried (Hrsg.), *Wie aus Kindern Risikoschüler werden. Fallstudien zu den Ursachen von Bildungsarmut*. (S. 35-51). Brandes & Apsel.

Kirwan, M. (2009). *Girard and theology*. T & T Clark.

Konner, M. (2011). Sacred Violence, Mimetic Rivalry, and War. In S. R. Garrels (Hrsg.), *Mimesis and Science: Empirical research on imitation and the mimetic theory of culture and religion*. (S. 155-174). Michigan State University Press.

Kover, T. R. (2017). Of Killer Apes and Tender Carnivores: A Shepardian Critique of Burkert and Girard on Hunting and the Evolution of Religion. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 46(4), 536–567. <https://doi.org/10.1177/0008429817735302>

Kriesi, H. (2012). *Political Conflict in Western Europe*. Cambridge University Press.

Lang-Wojtasik, Gregor & Frieters-Reermann, Norbert (Hrsg.). (2015). *Friedenspädagogik und Gewaltfreiheit. Denkanstöße für eine differenzsensible Kommunikations- und Konfliktkultur*. pedocs. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0111-pedocs-158417>

Larsson, L., & Hoffmann, K. (2013). *42 Schlüsselunterscheidungen in der GFK: Für ein tieferes Verständnis der Gewaltfreien Kommunikation*. Junfermannsche Verlagsbuchhandlung.

Leideritz, M. (Hrsg.). (2016). *Professionelles Handeln in der Sozialen Arbeit - Schwerpunkt Menschenrechte: Ein Lese- und Lehrbuch*. Verlag Barbara Budrich.

Ludewig, K. (2017). *Beziehungskompetenz in sozialen Organisationen: Gewaltfreie Kommunikation als Methode für die professionelle Interaktion*. Tectum Verlag.

Meltzoff, A. N. (2011). Out of the Mouths of Babes: Imitation, Gaze, and Intentions in Infant Research - the "Like Me" Framework. In S. R. Garrels (Hrsg.), *Mimesis and Science: Empirical research on imitation and the mimetic theory of culture and religion*. (S. 55-74). Michigan State University Press.

Mercer, J. (2007). *Winning the Night Away* [Audio CD]. The Shins. Sub Pop., Track 11.

Milbank, J. (2006). *Theology and social theory: Beyond secular reason*. Blackwell Publishers.

Miller, A. (2000). *The Crucible: A Play in Four Acts* (Reprint Edition). Penguin Classics.

Morrow, D. (2020). No End of (Mimetic) Crises? Reflections on Mimetic Escalation, Order, and the Nature of Peacemaking in the Shadow of Brexit. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 27, 15–40. <https://doi.org/10.14321/contagion.27.2020.0015>

Müller, M., & Metz, C. (2018). In Mitleidenschaft gezogen – Empathie und Mitgefühl an der Grenze: Leidfaden 2018 Heft 4. Vandenhoeck & Ruprecht.

Muth, C. (Hrsg.). (2010). „dann kann man das ja auch mal so lösen!“. Auswertungsinterviews mit Kindern und Jugendlichen nach Trainings zur gewaltfreien Kommunikation. Ibidem-Verl.

Nickel-Schampier, T. (2018). Bedürfnisse als Ausgangspunkt Sozialer Arbeit. *Soziale Arbeit - Zeitschrift für soziale und sozialverwandte Gebiete*, 11.2018, 405-414.

Oboth, M., & Seils, G. (2005). *Mediation in Gruppen und Teams: Praxis- und Methodenhandbuch. Konfliktklärung in Gruppen, inspiriert durch die GFK: Praxis- und Methodenhandbuch. ... durch die Gewaltfreie Kommunikation*. Junfermann Verlag.

Orth, G. (2016). *Gewaltfreie Kommunikation in Kirchen und Gemeinden: Die Nächsten lieben wie sich selbst*. Junfermann Verlag.

Oughourlian, J.-M. (2016). *The mimetic brain*. Michigan State University Press.

Palaver, W. (2004). *René Girards mimetische Theorie: Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*. Lit-Verl.

Pásztor, S., & Gens, K.-D. (2010). *Mach doch, was du willst! Gewaltfreie Kommunikation am Arbeitsplatz*. Junfermann.

Reckwitz, A. (2019). Das Ende der Illusionen: Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne. Suhrkamp Verlag.

Rogers, C. R. (2019). Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit. Klett-Cotta.

Rosenberg, M. B. (2006). Die Sprache des Friedens sprechen - in einer konfliktreichen Welt: Was Sie als Nächstes sagen, wird Ihre Welt verändern. Junfermann.

Rosenberg, M. B. (2015). Lebendige Spiritualität: Gedanken über die spirituellen Grundlagen der gewaltfreien Kommunikation: eine Zusammenstellung von Fragen an Dr. Marshall B. Rosenberg und seine Antworten. Junfermann.

Rosenberg, M. B. (2016). Eine Sprache des Lebens (I. Holler, Übers.; 12., überarbeitete und erweiterte Auflage). Junfermann Verlag.

Rosenberg, M. B. (2017). Gewaltfreie Kommunikation und Macht: In Institutionen, Gesellschaft und Familie. Junfermann Verlag.

Scott, C. A. (2016). Deconstructing Empathy and Creating a “We Space” in Group Therapy. *Group*, 40(2), 103–120. <https://doi.org/10.13186/group.40.2.0103>

Severino, S. K., & Morrison, N. K. (2012). Three Voices/One Message: The Importance of Mimesis for Human Morality. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 19, 139–166.

Shepard, P. (1998). Coming home to the Pleistocene. Island Press.

Tomasello, M. (2011). Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens: Zur Evolution der Kognition. Suhrkamp.

Volf, M. (2012). Von der Ausgrenzung zur Umarmung: Versöhnendes Handeln als Ausdruck christlicher Identität. Francke-Buch.

Wacker, R., & Dziobek, I. (2018). Preventing empathic distress and social stressors at work through nonviolent communication training: A field study with health professionals. *Journal of Occupational Health Psychology*, 23(1), 141–150. <https://doi.org/10.1037/ocp0000058>

Weinberger, S. (2013). Klientenzentrierte Gesprächsführung: Lern- und Praxisanleitung für psychosoziale Berufe. Beltz Juventa.

Weiss, A. G. (2019). Der politische Raum der Theologie: Entwurf einer inkarnationstheologischen Ereignistheologie als Antwort auf Radical Orthodoxy. Aschendorff Verlag.

Wink, W. (2018). Verwandlung der Mächte: Eine Theologie der Gewaltfreiheit. Verlag Friedrich Pustet.

IV. ERKLÄRUNG DER EIGENSTÄNDIGKEIT

„Hiermit erkläre ich, dass ich die vorliegende Arbeit eigenständig verfasst und bei der Abfassung keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel verwendet habe.“

14.7.2021

Datum

Silvio Finken

Unterschrift