

MAXIMILIAN PAULIN  
Theologische Fakultät  
Universität Luzern

## Fallibilismus als Anwalt der Opfer Der kritische Schlüssel René Girards und seine Parallelen im kritischen Rationalismus

„Religionen und Kulturen verbergen ihre Gewalttaten, um sich zu gründen und zu perpetuieren. Ihr Geheimnis zu entdecken heißt, das größte Rätsel der Humanwissenschaften, jenes von Natur und Ursprung des Religiösen, einer als *wissenschaftlich* zu bezeichnenden Lösung zuzuführen.“

*René Girard*

Zusammenfassung: Die mimetische Theorie René Girards mit ihrem Instrumentar zur Opferkritik einerseits und die von Karl Popper entwickelte Methodologie des kritischen Rationalismus, welche im heutigen wissenschaftstheoretischen und erkenntnistheoretischen Diskurs faktisch als allgemein akzeptiert gelten kann, andererseits weisen eine große systematische Affinität zueinander auf. Dies weist dieser Beitrag zunächst mit einer Analyse des Girard'schen Wissenschaftsverständnisses nach. Danach werden typische Missverständnisse und Engführungen der beiden Ansätze in ihrer Analogie betrachtet und ihr Zustandekommen aus der mimetischen Perspektive heraus erklärt. Dabei zeigt sich, dass auch die Mimetische Theorie einen – recht verstandenen – Fallibilismus impliziert, der theoretisch wie auch ethisch-praktisch motiviert ist.

Stichwörter: Hans Albert, Bekehrung, Dogma, Dramatische Theologie, René Girard, kritischer Rationalismus, Karl Popper, Relativismus, Sündenbockmechanismus, Totalitarismus, Wissenschaftstheorie.

### 1. Einleitung

Gewalt und Gewissheit stehen zueinander in einer ambivalenten Beziehung. Während weltanschaulich-ideologische resp. religiöse „Gewissheit“<sup>1</sup> und die ihr

---

<sup>1</sup> „Gewissheit“ steht hier unter Anführungszeichen, um anzudeuten, dass die Verfechter dieser Systeme häufig unterschwellig diese als gefährdet und damit gerade nicht gewiss wahrnehmen.

entspringenden Totalitarismen unter Generalverdacht stehen, die Gewalt zu befördern und Opfer zu produzieren, werden konkrete Gewalttaten von Individuen, aber auch Gruppen, unter einer psychologischen Perspektive ganz im Gegenteil meist als Ausdruck und Folge einer tiefgreifenden Verunsicherung erklärt. Mit Blick auf die Erkenntnisse René Girards lässt sich diese Ambivalenz noch präzisieren: Die existentielle Grundlage auch kollektiver Ausschreitungen liegt in einer Destabilisierung durch mimetisch-rivalistische und äußere Konflikte, die scheinbar perfekte Rechtfertigung der Tat aber (und damit die Basis für deren Perpetuierung) in der Unerschütterlichkeit einer sich selbst stabilisierenden kollektiven Illusion<sup>2</sup>.

Zugleich aber erfordert die Demaskierung der Illusion einen Standpunkt, der strukturell mit einem der möglichen Standpunkte innerhalb der Illusion nicht gleichwertig sein kann. Er muss die „relativen“, nämlich aus den wechselseitigen Beziehungen der Akteure und deren Krisen erfolgenden Zuschreibungen transzendieren, ihnen gegenüber also „absolut“ sein. Dementsprechend scheint ein weltanschaulicher Relativismus mit einem effizienten Eintreten für die Opfer, mit ihrer Demaskierung und Rehabilitierung unvereinbar zu sein<sup>3</sup>.

Wie also und von wo aus ist den Opfern zu helfen? Von einer unerschütterlichen Gewissheit aus, die mit den Illusionen aufräumt und zugleich noch Orientierung und Stabilität bietet? Dieser Weg stünde in Einklang mit einer bestimmten Auffassung (nicht nur) des Christentums. Gesetzt aber den Fall, auch diese Gewissheit wäre nur eine andere Spielart der – angstgeborenen – Illusion, die weitere, unbemerkte Opfer produziert? Ist dann nicht Skepsis und damit die Bereitschaft, mit Ungewissem zu leben, der einzige Weg, wenigstens nach und nach die Verblendungszusammenhänge aufzuhellen und – gerade vermöge der Einübung einer ganz bestimmten Versöhnung mit dem Ungewissen und, ja, dem Ungerechten – schrittweise zu einem menschlichen Miteinander zu kommen, das weniger von Gewalt geprägt ist?

<sup>2</sup> Zur verfolgungsspezifischen Monstroisierung und Sakralisierung des Opfers vgl. M. Paulin, *Sein und Streit. Die Strukturontologie Heinrich Rombachs im Lichte der mimetischen Theorie René Girards*, Freiburg i.B. 2013, S. 259–347; unter den Primärtexten Girards vgl. insbesondere: R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Düsseldorf 2006; ders., *Der Sündenbock*, Zürich 1988; ders., *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*, Zürich 1990; ders., *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München 2002.

<sup>3</sup> Józef Niewiadomski stellt mit Nachdruck heraus, dass die Relativierung des christlichen Absolutheitsanspruchs – theologisch legitimiert etwa durch die Pluralistische Theologie der Religionen – nur den Weg frei macht für die Logik des Supermarktes, in der alles austausch- und verhandelbar erscheint und das Starke sich letztlich durchsetzt (vgl. J. Niewiadomski, *Einmaligkeit und Anspruch. Jüdisch-christliche Tradition in einer multikulturellen Welt*, in: ders., *Herbergssuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Identität in der modernen Kultur*, Münster u.a. 1999, S. 101–114). Vgl. dazu auch F. Uhl, *Religion, Gewalt und Relativismus*, in: *Im Drama des Lebens Gott begegnen. Einblicke in die Theologie Józef Niewiadomskis*, hrsg. von N. Wandering, P. Steinmair-Pösel, Wien 2011, S. 316–331, der diese Frage mit Blick auf die Gianni Vattimo erläutert.

Girard scheint sich auf den ersten Blick eindeutig für den ersten Weg stark zu machen. Jede Art von Relativismus geißelt er mit Polemik, zuvorderst den ethnologischen Strukturalismus. Schon zu Beginn seiner Zusammenarbeit mit Raymund Schwager hat er zudem die Überwindung der Gewaltmechanismen sehr deutlich mit der biblischen Offenbarung, der Passion Christi und der Rolle der katholischen Kirche verknüpft<sup>4</sup>. Dennoch kann bezweifelt werden, dass die innere Logik seiner Theorie tatsächlich den absoluten, aus aller (Gewalt) verstrickung herausgehobenen Gottesstandpunkt voraussetzt oder auch nur ermöglicht. Dann bliebe nur noch der Weg ohne absolute Gewissheit. Dessen Rezeption durch die Theologie würde dem Glauben eine andere Färbung geben – eine christlichere, meine ich.

Die Warnung vor einer Gleichmacherei aller Standpunkte bleibt dennoch völlig berechtigt. Mehr noch: wo ein absoluter Anhaltspunkt fehlt, wird es umso wichtiger, im Rahmen des Möglichen sorgfältig zu differenzieren. Nur so erreicht man, wenn auch keine absolute, so doch *maximale* Gewissheit – als Basis für ebenso sorgfältiges Handeln. Dies aber führt uns zu jener Art und Weise des Sammeln und der Organisation von Wissen, die wir zu Recht für unser Leben – und zwar auch für die Bereiche der Religion und der Ethik – als höchst bedeutsam erachten: zur Wissenschaft.

Mit der Wissenschaft aber ist ein Stichwort genannt, dem auch Girard selbst für sein Unterfangen eine eminente Bedeutung beimisst. Nicht nur tritt er Kritikern, die seine Wissenschaftlichkeit bestreiten, entschlossen gegenüber, er versucht zugleich, das, was Wissenschaft ist, selbst vor dem Hintergrund seiner Einsichten zu beleuchten und zu präzisieren. Im Folgenden wird daher in einem ersten Schritt das Wissenschaftsverständnis Girards herausgearbeitet und auf die spezifische Rolle und Eigenart der „Gewissheit“ darin befragt. Danach werden Parallelen des wissenschaftstheoretischen Ansatzes Girards zum kritischen Rationalismus und dem dort vertretenen prinzipiellen Fallibilismus aufgewiesen<sup>5</sup>. Daraus versuche ich dann, eine m. E. konzisere Lesart der opferkritischen Entschlüsselung zu entwickeln, eine, die sich explizit mit dem Fallibilismus verträgt, ja, ihn sogar voraussetzt.

---

<sup>4</sup> Vgl. R. Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg i.B. 2009. Zur Chronologie der Begegnung zwischen Raymund Schwager und René Girard vgl. M. Moosbrugger, *Die Rehabilitierung des Opfers. Zum Dialog zwischen René Girard und Raymund Schwager über die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext*, Diss. Innsbruck 2012.

<sup>5</sup> Die wissenschaftstheoretische Frage wurde von der Innsbrucker Dramatischen Theologie denn auch explizit in ihrem Positionspapier aufgegriffen, und zwar bezeichnenderweise im Anschluss an Karl R. Popper bzw. Imre Lakatos, der mit seinem Konzept der „Forschungsprogramme“ erfolgreich auch die irrationalistische Anfrage von Thomas S. Kuhn integrieren konnte, und in Auseinandersetzung mit deren Rezeption bei Wolfhart Pannenberg, Nancey Murphy und Philip Clayton; vgl. R. Schwager, J. Niewiadomski, *Dramatische Theologie als Forschungsprogramm*, „Zeitschrift für katholische Theologie“ 1996, S. 317–344.

## 2. Zwischen maximaler aktueller Ungewissheit und maximaler potentieller Gewissheit: Zum Wissenschaftsverständnis René Girards

Es ist das erklärte Ziel Girards, das „Rätsel (...) von Natur und Ursprung des Religiösen einer als *wissenschaftlich* zu bezeichnenden Lösung zuzuführen“<sup>6</sup>. So ist es kaum ein Zufall, dass das kurze Kapitel „Die Wissenschaft der Mythen“ genau in der Mitte seines zentralen Werks *Der Sündenbock* steht. Geht es doch in diesem Abschnitt explizit darum, welchen Status die Sündenbocktheorie als eine Interpretation von Kulturphänomenen gegenüber jenen Interpretationen, die diese Phänomene selbst von sich geben, beanspruchen kann. Mit der Lösung dieser Frage steht und fällt die Theorie des Sündenbockmechanismus *als Aufdeckung des Sündenbockmechanismus* – und eben nicht bloß als eine weitere Selbstexplikation im Spiel der kulturellen Transfigurationen. Als engagierter Denker schreibt Girard auch hier, wie es auch sonst seine Art ist, *cum ira et studio*. So müssen seine Argumente zum Teil erst aus der Polemik rekonstruiert werden, um dann die Sache selbst, um die es ihm geht, nämlich die Kriterien von Wissenschaftlichkeit, in den Blick zu bekommen.

Zu Beginn des Kapitels paraphrasiert Girard ein im Rahmen der Wissenschaft „derzeit gültige[s] Dogma“, „wonach Wissenschaft im strengen Sinn im Bereich des Menschlichen unmöglich sei“. Wissenschaft *verbiete* also echte Wissenschaft in seinem Objektbereich; Girard sieht sich mit dem Vorwurf konfrontiert, „übertriebene Ansprüche“ zu verfolgen<sup>7</sup>. Ebendiese Situation in den Humanwissenschaften oder, wie er ironisch sagt, „Humannichtwissenschaften“ charakterisiert er seinerseits als „ständig sich beschleunigenden Wirbel von ‚Methoden‘ und ‚Theorien‘“, als „Defilee der Interpretationen, die einen kurzen Augenblick lang in der Gunst des Publikums stehen“, sodass sich der Anschein ergebe, „es gebe keine Stabilität und keine Wahrheit könne sich *halten*“. Gipfel dieser Mode sei die Aussage, „die Zahl der Interpretationen sei unendlich und sie hätten alle den gleichen Stellenwert, keine sei richtiger oder falscher als alle übrigen“. Girard hat also den – als solchen durchaus dogmatischen – wissenschaftstheoretischen Relativismus im Auge; und dekonstruiert ihn sofort auf der Grundlage seiner eigenen Theorie: Der vorgebliche „Freudentaumel über die endlich errungene Freiheit“ sei nämlich – mimetisch durchschaut – vielmehr ein eitler Streit, in dem keine Interpretation je „den entscheidenden Sieg über ihre Rivalinnen davontragen“ wird, eine oberflächliche „wechselseitige ritualisierte Ausmerzungen“ sogenannter „Methodologien“<sup>8</sup>. Solche „Pseudo-Entmystifikatoren“, so Girard weiter, könnten „sich gegenseitig zerfleischen,

<sup>6</sup> R. Girard, *Der Sündenbock*, S. 139; Hervorhebung i.O. Zum Wissenschaftsverständnis Girards und seinem „Ringem um Wissenschaftlichkeit“ vgl. auch M. Paulin, *Sein und Streit*, S. 240-251.

<sup>7</sup> R. Girard, *Der Sündenbock*, S. 139.

<sup>8</sup> *Ebd.*, S. 140.

ohne das *kritische Prinzip*, dem sie sich trotz wachsender Untreue verpflichtet fühlen, wirklich zu schwächen<sup>9</sup>.

Es ist also das „kritische Prinzip“, auf das Girard hinauswill. Und, mindestens für seinen Objektbereich, identifiziert er dieses kritische Prinzip mit dem Verfahren zur „Entschlüsselung der mit Verfolgung verbundenen Vorstellungen“ und setzt es so zugleich nochmals in eine besondere Beziehung zu der so prekär erscheinenden Anthropologie. Als das „älteste“ und „einzig wirklich beständige“ Entschlüsselungsverfahren des Abendlands erscheine es – jedenfalls im Kontext unserer Geschichte – als banal; es präge unsere Deutung so selbstverständlich, dass sie mit der unmittelbaren Wahrnehmung identisch zu sein scheine.

In Gefahr komme dieses Prinzip nun aber ausgerechnet dann, wenn die Verfolgungs-Entschlüsselung explizit durchgeführt wird. Dies geschähe nämlich allzu häufig in der Absicht, den ideologischen Gegner „der Verfolgungstendenzen zu bezichtigen“. Die explizite Anwendung des Entschlüsselungsverfahrens auf Dritte, d.h. auf den vorhistorischen und außereuropäischen Kontext und mithin den eigentlichen Gegenstand unserer Forschung, werde somit aber zugleich effektiv tabuisiert<sup>10</sup>. Würden nämlich Forschende es wagen, ernsthaft in fremden Kulturen Verfolgungen aufzuklären, würden sie von der Kollegenschaft sofort selbst der Verfolgungstendenzen gegenüber diesen Kulturen geziehen.

Für diese relativistische Verkennung von Bedeutung und Reichweite des kritischen Prinzips findet Girard sehr harte Worte: Die „endlosen Schikanen unserer textualisierten mimetischen Zwillinge“ hätten „keine Chance gegen die granitene Solidität der von uns analysierten Entschlüsselung“<sup>11</sup>. Er spricht von einer „Wahrheit“ der letzteren, die „keinen Kompromiß“ dulde; sie bleibe bestehen, „selbst wenn morgen niemand mehr auf der Erde leben sollte, um sie zu bezeugen“; es liege etwas vor, was „unserem kulturellen Relativismus und aller Kritik an unserem ‚Ethnozentrismus‘ entgeht“<sup>12</sup>.

Dies ist ohne Zweifel ein klares Plädoyer gegen den Relativismus. Doch in der darauf folgenden Schlüsselstelle, in der er nun, wohlgermerkt, seine „Wahrheit“ in eine explizite Beziehung zur Wissenschaftlichkeit stellt, argumentiert Girard differenzierter. Zunächst bekräftigt er im Sinne des klassischen Wissenschaftsverständnisses die praktisch absolute Gewissheit wissenschaftlicher Wahrheiten und erklärt die Wahrheit der Opfer für eine solche *par excellence*:

„Kann diese Wahrheit als wissenschaftlich qualifiziert werden? Viele Leute hätten dies zu einer Zeit bejaht, da der Ausdruck Wissenschaft sich vorbehaltlos auf die stärksten Gewißheiten anwenden ließ. Selbst wer heute die Menschen seiner Umgebung befragt, der wird von vielen ohne zu zögern die Antwort bekommen, allein die Wissenschaftlichkeit habe der Hexenjagd ein Ende bereiten können. Die magische Kausalität der Verfolgung stützt diese Jagd

<sup>9</sup> *Ebd.*, S. 140f.; Hervorhebung: M.P.

<sup>10</sup> *Ebd.*, 141.

<sup>11</sup> *Ebd.*

<sup>12</sup> *Ebd.*, S.142.

unterschwellig, und um von dieser abzulassen, muß gleichzeitig der Glaube an jene aufgegeben werden. Die erste wissenschaftliche Revolution findet im Abendland tatsächlich etwa gleichzeitig mit dem endgültigen Verzicht auf diese Hexenjagd statt. Um uns der Sprache der Ethnologen zu bedienen, sagen wir, eine entschiedene Ausrichtung auf die natürlichen Ursachen trage mehr und mehr den Sieg davon über die seit Menschengedenken herrschende Vorliebe der Menschen für die auf der Ebene der Beziehungen bedeutsamen Ursachen, die auch die der korrigierenden Einmischung unterworfenen Ursachen sind, mit anderen Worten: die Opfer.<sup>13</sup>

Es bleibt freilich die Anfrage zeitgenössischer Wissenschaftstheoretiker bezüglich der Möglichkeit „stabile[r] Gewissheiten“<sup>14</sup> – umgekehrt galt die durch diese „erste wissenschaftliche Revolution“ abgelöste „magische Kausalität“ *innerhalb ihres Horizonts* ja ebenso als mindestens so gewiss, dass sie eine „korrigierende Einmischung“ als aussichtsreich erscheinen ließ und so die Verfolgung rechtfertigte. Gewissheit kann also nicht das Kriterium von Wissenschaftlichkeit sein. Daher setzt Girard jetzt anders an: Nicht unangefochten Gewisses, ohne „Risiko“ und „Alternative“, bilde den Gegenstand von Wissenschaft<sup>15</sup>. So auch nicht die heute selbstverständliche und politisch geradezu alternativenlose aufgeklärte Lesart der Verfolgungstexte eines Guillaume de Machaut. Wissenschaft beginne dort, wo Dinge hinterfragt werden (müssen), wo kontrovers diskutiert wird, wo konkurrierende Theorien aufgestellt werden, wo also in diesem Sinn Gewissheiten instabil werden. In eben diesen Bereich will Girard mit seiner Unternehmung aber eintreten, indem er die im Rahmen der frühneuzeitlichen Verfolgungstexte bewährte Entmystifizierung nun „in den Bereich der Mythologie“ verschiebt. Dort mache „routinemäßige Evidenz (...) dem Abenteuer Platz, Unbekanntes tritt in Erscheinung. Die Konkurrenz weiterer Theorien ist groß, und zumindest zum jetzigen Zeitpunkt gelten sie als ‚seriöser‘ als meine“<sup>16</sup>. Nicht jedoch ihre Ungewissheit als solche mache Theorien wissenschaftlich. Sondern: „Um diesen Ehrentitel zu verdienen, muß eine Kombination von maximaler aktueller Ungewissheit und maximaler potentieller Gewißheit bestehen.“<sup>17</sup> Eine wissenschaftliche Hypothese muss also neben ihrem innovativen Gehalt („Ungewissheit“) das Potential haben, wieder in den Bereich „gesicherten Wissens“, von dem aus dann auch verantwortetes Handeln möglich ist, überzuführen.

Keinesfalls sei „eine solche Kombination (...) nur in mathematisch oder experimentell verifizierbaren Bereichen möglich“. Sie sei vielmehr auch im Bereich der *humanities* bereits mindestens einmal realisiert worden, namentlich bei der „Entmythifizierung der Hexerei und anderer Formen von verfolgungsspezifischem Aberglauben“, die, dazumal hoch kontrovers, heute, wie gesagt,

<sup>13</sup> *Ebd.*

<sup>14</sup> *Ebd.*, S. 142f.

<sup>15</sup> Vgl. *ebd.*, S. 144.

<sup>16</sup> *Ebd.*

<sup>17</sup> *Ebd.*, S. 145; Hervorhebung: M.P.

„eine unantastbare Gewißheit ist“<sup>18</sup>. Dasselbe Potential habe aber auch die Ausdehnung dieser Entmythifizierung vom Bereich des Historischen auf den Bereich der Mythologie. Sollte sich diese Erweiterung bewähren, so werde sie für die Interpretation der Mythologie einst eine analoge, ja banale, Gewissheit ermöglichen;<sup>19</sup> „in der Interimszeit jedoch zwischen der beinahe universalen Ablehnung von heute und der gleichermaßen universalen Zustimmung von morgen wird sie als *wissenschaftlich* gelten.“<sup>20</sup>

In diesem Zusammenhang, d.h. mit Blick auf jene „maximale *potentielle* Gewissheit“ – aber eben auch „maximale *aktuelle* Ungewissheit“ – spricht Girard nicht nur ausdrücklich von seiner Erkenntnis als einer „Hypothese“<sup>21</sup>, sondern auch davon, dass er „recht oder unrecht haben“ und „irren“ könne. Ja, – und dies ist für sein Wissenschaftsverständnis entscheidend – er müsse gar „nicht grundsätzlich recht haben, damit die Hypothese die einzig ihr angemessene Qualifikation erhält, nämlich wissenschaftlich zu sein“<sup>22</sup>. Und außerdem: „Würde sich diese Gewißheit [die der Entmythifizierung der Hexerei heute eignet] bereits morgen auch auf die Mythologie ausweiten, *wir würden dennoch keineswegs alles wissen*; aber wir hätten unwiderlegbare und *wahrscheinlich* endgültige Antworten auf eine Reihe von Fragen, die sich die Forschung zwangsläufig stellt oder stellen würde, hätte sie nicht *jede Hoffnung verloren*, sie jemals unwiderlegbar und endgültig beantworten zu können.“<sup>23</sup>

Hier bekräftigt Girard, dass Wissenschaft ein nicht abschließbares Unternehmen darstellt (wie meine Hervorhebungen verdeutlichen). Doch Resignation wäre darauf eine völlig falsche Reaktion. Daher die Polemik, mit welcher das Kapitel bedauerlicherweise schließt. Nimmt man sie zu wörtlich, ist es scheinbar wieder möglich, Girard im Sinne seines Beharrens auf der „Gewissheit“ über die „Wahrheit der Opfer“ für eine vorgeblich bessere Wissenschaft (bzw. in der Theologie: für eine versteifte Dogmatik) in Anspruch zu nehmen, die das herrschende Paradigma eines grundsätzlichen Fallibilismus, etwa Popper'scher Prägung, mutig hinter sich lässt. Dann hat man aber keineswegs den Kern der Girard'schen Argumentation erfasst.

Ist das Girard'sche Wissenschaftsverständnis im Kern aber gerade nicht starr und dogmatistisch, so ist es nicht schwierig, es mit dem derzeitigen Selbstverständnis der Wissenschaften in Verbindung zu bringen. Dieses heute faktisch allgemein akzeptierte Wissenschaftsverständnis hat sich im Laufe der Entwicklung der Naturwissenschaften immer weiter herauskristallisiert und ist, auf der Reflexionsebene, unter Vermittlung durch Kant, aus dem Antagonismus von Rationalismus und Empirismus hervorgegangen. Angesichts der offensichtlichen

<sup>18</sup> *Ebd.*

<sup>19</sup> *Ebd.*, S. 144.

<sup>20</sup> *Ebd.*, S. 145.

<sup>21</sup> *Ebd.*, S. 143 u.ö.

<sup>22</sup> *Ebd.*

<sup>23</sup> *Ebd.*, S. 145; Hervorhebungen: M.P.

Krise des Logischen Empirismus des Wiener Kreises hat schließlich Karl Popper mit seiner *Logik der Forschung*<sup>24</sup> in den 1930er Jahren einen adäquaten wissenschaftstheoretischen Rahmen geschaffen, der in der Folge zwar heftig und wortreich diskutiert, in seinen Grundzügen aber nicht mehr umgestoßen wurde<sup>25</sup>.

Entscheidend ist für diesen Vergleich, dass auch Popper seine Auffassungen unter einem entschiedenen ethischen Impetus ausgearbeitet hat. So hat Popper sich nicht nur in seinen jungen Jahren persönlich im Kampf gegen das soziale Elend im Wien der Zwischenkriegszeit engagiert, sondern auch sein wohl bekanntestes Werk, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*<sup>26</sup>, ursprünglich zur Frage des Historizismus ausgelegt, aus dem Exil in Neuseeland dann dezidiert sozialpolitisch und demokratieethisch ausgerichtet. Auch Hans Albert, der die Konzeption Poppers systematisiert und im deutschen Sprachraum als „kritischen Rationalismus“ verbreitet hat, verfolgt damit ein soziologisch-aufklärerisches, ja ein ethisches Programm, das die Wiederholung von politischen Katastrophen wie jener des Nationalsozialismus vermeiden helfen und das Individuum aus Fängen und Beteiligung an unterdrückenden Mechanismen, letztlich Opferzusammenhängen, freisetzen will.

Schließlich ist, ähnlich wie das Girard'sche, auch das Popper'sche Konzept einer Reihe von hartnäckigen Missverständnissen ausgesetzt, die vor allem aus plakativer Vereinfachung erwachsen<sup>27</sup>. Bei genauerem Hinsehen zeigen sich aber wohl auch hier mimetisch-antagonistische Effekte. Nicht zuletzt das spricht für eine ähnliche Grundausrichtung der beiden Programme. Dies soll im Folgenden gezeigt werden. Es wird sich zeigen, dass dabei manch vordergründige Differenzen, die sich in der Polemik Girards artikulieren, aufgelöst werden können.

### 3. Grundzüge heutiger Wissenschaftstheorie und der kritische Ration

Es hat einiges für sich, den Beginn des Unternehmens Wissenschaft anzusetzen mit der systematischen Unterscheidung sicheren Wissens von bloßem Meinen

<sup>24</sup> K. Popper, *Logik der Forschung*, hrsg. von H. Keuth, Berlin 2013.

<sup>25</sup> Zu dieser Diskussion vgl. summarisch den ausgezeichneten Aufsatz von K.-H. Niemann, *70 Jahre Falsifikation. Königsweg oder Sackgasse?*, „Aufklärung und Kritik“ 2005, 2, S. 52-79.

<sup>26</sup> K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bde., Tübingen 2003.

<sup>27</sup> Teils eklatanten Missverständnissen sieht sich auch die theologische Rezeption Girards ausgesetzt, wie jüngst das vernichtende Urteil Arnold Angenendts über die Deutung des christlichen Opfers durch die Dramatische Theologie zeigte. Vgl. A. Angenendt, *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, Freiburg 2011; dazu als Replik des Innsbrucker Forschungsclusters „Dramatische Theologie“: M. Moosbrugger, *Die Revolution des geistigen Opfers. Eine Erwiderung auf Arnold Angenendt – und eine Einladung zur Disputation*, „Zeitschrift für katholische Theologie“ 2013, S. 91-104.



und Glauben<sup>28</sup>. Wissenschaftlich wäre demnach jenes Wissen, das sich auf sichere Grundlagen oder Prinzipien zurückführen lässt. Noch Descartes hat – gerade durch seinen methodischen Zweifel – versucht, alles auf einem „unerschütterlichen Fundament“ aufzubauen. Auch Girard hat mit seinem Hinweis auf die „Zeit (...), da der Ausdruck Wissenschaft sich vorbehaltlos auf die stärksten Gewissheiten anwenden ließ“<sup>29</sup>, dieses Wissenschaftsverständnis im Blick. Diese Zeit ist jedoch, wie er selbst sieht, vorbei. Anstatt sich feinsäuberlich abscheiden zu lassen, hat der Zweifel mittlerweile sozusagen in das Gebäude der Wissenschaft selbst offiziell Eingang erhalten. Absolut sichere Fundamente ließen sich wegen der Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens, seiner Endlichkeit und Irrtumsanfälligkeit nicht halten. Keine Evidenz, die (sofern sie nicht rein formaler Natur ist, sondern inhaltlich eine Erweiterung unseres Wissens verbürgen soll) sich nicht hinterfragen lässt, keine „Letztbegründung“, die, soll sie aussagekräftig sein, nicht wiederum begründet werden müsste. Hans Albert bringt dies in seinem Bild vom „Münchhausentriemmas“ auf den Punkt<sup>30</sup>.

Um den Zweifel in seinen spezifischen Qualitäten und „Geltungsbereichen“ angemessen zu verstehen, ist es vielleicht hilfreich, sich in der allergrößten Kürze die Etappen seines Einzugs in die Wissenschaft in der neueren Geschichte zu vergegenwärtigen: Die sich herausbildenden historischen Wissenschaften haben im 19. Jahrhundert dem Menschen in bislang unerreichtem Ausmaß und Deutlichkeit vor Augen geführt, wie sehr alles menschliche Kulturwissen, damit aber auch Religion und Wertvorstellungen, auf spezifische historische Epochen und Kontexte bezogen (d.h. „relativ“) ist. Die Menschheit habe keineswegs immer und überall dasselbe als wahr, wertvoll und richtig erachtet; warum sollten also ausgerechnet die heutigen Vorstellungen (bzw. die eigenen Überlieferungen) für absolut und unfehlbar gehalten werden? Diese im sog. Historismus sich zuspitzende Problemstellung entfaltete eine einflussreiche Wirkungsgeschichte. Sie gipfelt in dem oben angeführten von Girard beklagten „Dogma“, „wonach Wissenschaft im strengen Sinn im Bereich des Menschlichen unmöglich sei“<sup>31</sup>. Wo aber dann? Ausschließlich im Bereich der Naturwissenschaften, das schien evident zu sein. Was also zu Beginn des 20. Jahrhunderts Wissenschaft bleiben oder werden wollte, musste empirische, mathematisch-exakte Wissenschaft werden. Dies auch für die Philosophie umzusetzen, hatte sich in den 1930er Jahren der Wiener Kreis vorgenommen. Aus dem Wiener Kreis ist unmittelbar die philosophische

---

<sup>28</sup> Vgl. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1991, S. 9f; ders., *Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens*, Tübingen 2000, S. 9; zum aristotelischen Wissensbegriff vgl. S. Herzberg, *Wahrnehmung und Wissen bei Aristoteles. Zur epistemologischen Funktion der Wahrnehmung* Berlin 2010, S. 18–47; K. von Fritz, *Die APXAI in der griechischen Mathematik*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte I*, 1955, S. 21.

<sup>29</sup> R. Girard, *Der Sündenbock*, S. 142.

<sup>30</sup> Vgl. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, S. 13–18; ders., *Kritischer Rationalismus*, S. 12f.

<sup>31</sup> R. Girard, *Der Sündenbock*, S. 139.

Richtung des Neopositivismus hervorgegangen, unter Anknüpfung an den späten Wittgenstein etablieren sich andererseits – für die kultur- und sozialwissenschaftlichen Belange – der amerikanische Pragmatismus sowie die analytische Sprachphilosophie des „linguistic turn“. Darin erscheinen Religionen und Kulturen grob gesprochen als in sich jeweils geschlossene Sprachspiele, deren Unterstellung unter ein externes Wahrheits- oder ethisches Kriterium schlicht keinen Sinn ergebe bzw. aus transzendentallogischen Gründen unzulässig sei.

In kritischer Auseinandersetzung mit dem Wiener Kreis hatte aber auch, wie erwähnt, Popper seine *Logik der Forschung* entwickelt. Indem er dessen aporetisches „Sinnkriterium“ zusammen mit dem naiven Verifikationismus dekonstruiert, demaskiert er nicht nur die Illusion einer „reinen Empirie“, sondern schafft zugleich wieder eine gemeinsame wissenschaftstheoretische Grundlage für Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften.

Die zentralen Einsichten<sup>32</sup>: *Erstens*: Das Ideal absolut sicheren Wissens ist grundsätzlich nicht erreichbar, und zwar weder in Religion und Philosophie noch in den Naturwissenschaften. Das für die Absicherung solchen Wissens angestrebte Begründungsverfahren wird faktisch offenbar immer an irgendeiner Stelle abgebrochen, sei es bei einer nicht mehr weiter hinterfragbaren religiösen „Offenbarung“, bei unmittelbar „einleuchtend“ erscheinenden philosophischen ersten Prinzipien oder, im Fall der Naturwissenschaften, bei der „Evidenz“ empirischer Daten. Sieht man sich diese jeweiligen „Grundlagen“ aber genauer an, taucht regelmäßig eine Menge Fragen auf, die weiterer Klärung bedürfen. So z.B.: Woran erkennt man eine Offenbarung als Offenbarung? Worauf beruhen unsere Prinzipien? Was ist überhaupt ein reines empirisches Datum – ist es nicht immer schon „theoriegeladen“ und damit irrtumsanfällig? Man kommt also in die nächste Runde der Begründung. Und so weiter. Der jeweilige als letzter angegebene Grund bleibt immer ungeklärt. *Zweitens*: Eine „Verifikation“ von Theorien, Daten, Aussagen ist daher nicht möglich, nur die „Falsifikation“ von Aussagen-Gesamtsystemen, sofern in ihnen Widersprüche auftreten. Möchte man einen Erkenntnisgewinn erzielen, muss man also gezielt nach solchen möglichen Widersprüchen suchen, indem man sich z.B. Experimente ausdenkt, deren Scheitern auf einen Fehler in einem möglichst genau eingrenzbar Bereich des Gesamtsystems hinweisen würde. Freilich sind auch solche Widersprüche nur soweit aussagekräftig, soweit die übrigen am Gesamtsystem beteiligten Annahmen als (zurzeit) unproblematisch gelten können (z.B. das Funktionieren der Messinstrumente). Auch eine Falsifikation ist also nur so „gewiss“ wie deren Voraussetzungen.

Die ausgewiesene *Begründungsproblematik* einerseits und die gegenüber früheren Konzeptionen eher bescheiden anmutende Leistungsfähigkeit der Methode der *Falsifikation* andererseits führen zusammen zu einem *konsequenten Fallibilismus*.

<sup>32</sup> Vgl. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*.

#### 4. Der Fallibilismus und die Entschlüsselung der Verfolgerperspektive – analoge Missverständnisse und ihre Korrektur

Bei der Rezeption dieser – auf den ersten Blick – so einschneidend neuen Beurteilung der menschlichen Erkenntnislage kam und kommt es freilich, wie erwähnt, zu plakativen Vereinfachungen und teils hartnäckig sich haltenden Missverständnissen. Gerade auch bedeutende Denker der engeren Popper-Schule wie Thomas Kuhn, Paul Feyerabend und Imre Lakatos beanspruchen bekanntlich, wesentliche Defizite der Popper'schen Konzeption aufgezeigt und behoben bzw. ad absurdum geführt zu haben, eine Kritik, die proportional mit der einschlägigen Forschungsliteratur bis heute anwächst, sich aber relativ leicht richtigstellen bzw. widerlegen lässt<sup>33</sup>. Systematisch lassen sich hierbei die folgenden beiden zu einander komplementären Fehldeutungen aufweisen. Bezeichnenderweise sind es genau jene Fehldeutungen, die auch bei der (verweigerten) Rezeption Girards eine entscheidende Rolle spielen:

##### 4.1. *Übersteigter Relativismus: die vorgebliche Gleichwertigkeit und der gleiche Rang aller Interpretationen*

Zahlreichen Interpretationen liegt in der einen oder anderen Weise die Deutung zugrunde, aus dem prinzipiellen Fallibilismus folge ein Relativismus, der, konsequent durchgehalten, keinerlei Ordnungs- und Entscheidungskriterien mehr bereitstellen kann. Deutlich wird das etwa bei Thomas S. Kuhn, der den „Paradigmenwechsel“ als den entscheidenden Motor der Wissenschaft durch letztlich irrationale Faktoren ausgelöst sieht. Geradezu schrill zeigt es sich in Paul Feyerabends anarchistischem Programm<sup>34</sup>. Popper habe gleichsam die vom Historismus für die Geisteswissenschaften aufgezeigte Problemlage als unterschiedslos die gesamten Wissenschaften betreffend ausgewiesen. Kein Standpunkt scheint einem anderen gegenüber noch Überlegenheit beanspruchen zu können, da ja auch der ausgefeilteste seine Wahrheit nicht mehr garantieren kann. Mehr noch: in der Forschung scheint kein eigentlicher Fortschritt mehr

<sup>33</sup> Vgl. hier und im Folgenden H.-J. Niemann, *70 Jahre Falsifikation*, S. bes. 54-61. Niemann moniert zunächst die z.T. erstaunlich verengte Sicht der ersten Generation der Popperschüler und -kritiker (Kuhn, Feyerabend, Lakatos); der jüngsten Welle der Popperkritik (Henning Genz, Ernst Peter Fischer, Manfred Spitzer und, in Hinblick auf den angeblichen „Konventionalismus“ Poppers, auch Gunnar Andersson) muss er eine – wir können sagen: mimetisch gesteigerte – Leichtsinnigkeit, ja Unlauterkeit vorhalten. Zum Temperament Poppers, das Missverständnissen überdies nicht gerade entgegengewirkt hat, vgl. D. J. Edmonds, J. A. Eidinow, *Wie Ludwig Wittgenstein Karl Popper mit dem Feuerhaken drohte. Eine Ermittlung*, Frankfurt a.M. 2003.

<sup>34</sup> Vgl. E. Oeser, *Popper, der Wiener Kreis und die Folgen. Die Grundlagendebatte der Wissenschaftstheorie*, Wien 2003.

möglich zu sein. Dabei wird aber übersehen, dass Popper wie selbstverständlich davon ausgeht, dass in der Wissenschaft keineswegs *alles zugleich* in Frage gestellt werden kann. Es werden vielmehr jeweils einzelne Theorieelemente aus einem gegebenen Anlass problematisiert – und an gegenwärtig weitgehend Unproblematischem gemessen. Ohne dieses Beständige, das freilich – theoretisch – auch immer nur vorläufig erhärtet ist, verliert man tatsächlich jeden vernünftigen Halt. Aber glücklicherweise sind die einzelnen Komponenten unseres Wissens faktisch gerade nicht im gleichen Maße unsicher.

Diese Fehlinterpretation des Fallibilismus im Sinne eines übersteigerten Relativismus hat Girard im Auge, wenn er sich beschwert, ihm würden „die ‚Falsifizierung‘ Poppers und weitere[r] Errungenschaften aus Oxford, Wien und Harvard entgegengehalten“; um, wie er es wolle, „auf Gewißheit zu setzen (...), müßten so drakonische Voraussetzungen erfüllt sein, dass selbst die exaktesten aller exakten Wissenschaften dieses Ziel vielleicht nicht erreichen würden“<sup>35</sup>. Girard kontert mit Gegenfragen, ob denn so auch etwa die Demaskierung des Hexenglaubens hinfällig sei.

Richtig verstanden, müssen wir gemäß dem Fallibilismus jedoch keineswegs auf die Entmythisierung eines Guillaume de Machaut verzichten<sup>36</sup>. Denn absolute Gewissheit ist dafür gar nicht erforderlich. Wenn man auch fallibilistisch kein absolut zweifelfreies Wissen erreichen kann, so verfügt man doch über zwar „weiche“, im jeweiligen Fall aber dennoch sehr konkrete Wahrheitskriterien<sup>37</sup>. Es gibt für verschiedene Aussagensysteme unterschiedliche Gewissheitsgrade oder, anders gesagt, Grade ihrer mutmaßlichen Wahrheitsnähe, die sehr wohl gegeneinander abwägbare sind. Kriterien dafür sind die „Bewährtheit“ einer Theorie, d.h. ob und wie konsequente Falsifikationsversuche sie überstanden hat, sowie ihre innere Widerspruchsfreiheit (Konsistenz) und auch der Umfang des Horizonts, innerhalb dessen sie eine Erklärungsleistung zu erbringen imstande ist (Kohärenz). So ist die Verfolger-Perspektive u.a. schon deshalb nicht haltbar, weil die für sie konstitutive Anklage, etwa Schadenszauber, sich durch Falsifikationsversuche (so man nur bereit ist, sie durchzuführen und ihr Ergebnis zur Kenntnis zu nehmen) kaum erhärten wird lassen. Auch ist sie von inneren Widersprüchen geprägt, nämlich von dem Ineinanderfließen von Bedrohlichkeit und Heilskraft des Opfers (welche erst durch die überlegene Perspektive ihrer Zurückführung auf den Opfermechanismus miteinander in Einklang gebracht werden können), um nur ein wichtiges Beispiel zu nennen. Schließlich ist der Horizont, in dem

<sup>35</sup> R. Girard, *Der Sündenbock*, S. 146.

<sup>36</sup> Entgegen der Befürchtung Girards scheint diese Entmythisierung übrigens sehr wohl „falsifizierbar“ im Sinne Poppers“ (R. Girard, *Der Sündenbock*, S. 146): Eine veränderte Datenlage aus der einschlägigen Geschichtsforschung könnte durchaus zu einer Revision bzw. einer Teilkorrektur oder ggf. Erweiterung der Theorie Girards Anlass geben, wenn man auch vermutlich kaum mehr ernsthaft zur wortwörtlichen Lesart der Verfolgungstexte zurückkehren wird können.

<sup>37</sup> Im Übrigen sind gerade auch die von Girard aufgewiesenen Kriterien der Opferselektion sowie die Stereotypen der Verfolgung solche *weichen* Kriterien.

sie zu funktionieren scheint, jeweils eng auf den Einzelfall und eine einzige Deutung (das Schuldigsein des Opfers und damit die Rechtmäßigkeit der Verfolgung) beschränkt. Die Stereotypie der Verfolgungsfälle tritt nicht zu Bewusstsein, konkurrierende Deutungen werden im Keim erstickt.

Unter jeder dieser Hinsichten ist die aufgeklärte Theorie des Sündenbockmechanismus der naiven Verfolger-Perspektive überlegen. Sie steht zudem schon deshalb nicht auf einer Linie mit der Perspektive der Verfolgung, weil sie als *Reflexion über* letzere ihr gegenüber immer schon eine Metaebene besetzt. Ebene und Metaebene sind nicht austauschbar, sondern letztere macht die erste zu ihrem Gegenstand und nicht umgekehrt. Sie tut dies, indem sie sie hinterfragt, also mit Irrtümern in ihr rechnet, alternative Erklärungen auf sie anwendet, die erst in ihrem, der Metatheorie, eigenen, weiteren Horizont denkbar sind. Sie tut es in der Absicht, bezüglich ihres Gegenstands Wissen von bloßem Meinen und Glauben zu unterscheiden, mithin Wissenschaft zu betreiben. Um formal im gleichen Rang zu stehen, muss die Verfolgerperspektive also erst noch ihre Selbstobjektivierung (und eo ipso die Konfrontation mit alternativen Erklärungshypothesen) überstehen – die Betroffenen werden kaum noch an ihr festzuhalten imstande sein, mögen die eingefleischten Relativisten ihnen auch noch so gut zureden. Und selbst wenn – immer von der Metaebene her gesehen – bestimmte Beschreibungen auf der untergeordneten Ebene als gleichwohl „wahr“, weil lediglich perspektivisch verschoben, gelten können, so können daraus gezogene Folgerungen doch „objektiv falsch“ sein, weil sie etwa einer perspektiventypischen Täuschung oder Irrannahme unterliegen<sup>38</sup>.

#### 4.2. *Vermeintliche Inkonsistenz: Fallibilismus und Dogma, Konvention, Entscheidung*

Die zweite Linie der Missverständnisse entspringt ebenfalls einer übersteigerten Anwendung des Fallibilismus auf sich selbst. Beklagt (oder feiert) man auf der Linie der ersten Fehldeutung den vermeintlich schrankenlosen Relativismus, so erscheinen jetzt die authentischen Vertreter des Fallibilismus bzw. des kritischen Rationalismus als ihrer eigenen Sache untreu, wenn sie etwa

---

<sup>38</sup> So kann zwar die unmittelbare Erfahrung, dass die Sonne aufgeht, verglichen mit der wissenschaftlich reflektierten Beschreibung, dass die Erde ihre den Beobachter tragende Seite der Sonne zuwendet, als „gleichermaßen wahr“ bezeichnet werden. Daraus folgt jedoch keineswegs, für die Meinung, die Sonne brauche für ihren anstrengenden Aufstieg die Kraft von Menschenopfern, verglichen mit der Hypothese, die Erde verdanke die periodische Sonnenausrichtung ihrer Hemisphären nur der Trägheit ihrer Eigenrotation, gelte dasselbe. Während es zur Widerlegung der ersten ausreicht, das Opfern versuchsweise auszusetzen, hat letztere beispielsweise einen Falsifikationsversuch, der einen Einfluss der Reibung (durch Winde, Gezeiten...) auf die Rotationsgeschwindigkeit und damit die Tageslänge postulierte und dessen Aufweis forderte, bisher tadellos bestanden: Die Erde verliert in der Tat Energie, und die Tage werden, verschwindend aber messbar, im Jahresmittel immer länger – völlig unabhängig davon, ob und wie viel geopfert wird.

auf die konstitutive Rolle von Konventionen<sup>39</sup> oder auch von „willkürlichen“ – im Sinne von (gemessen am klassischen Begründungsideal) nicht hinreichend durch Begründungen abzustützenden – Entscheidungen hinweisen<sup>40</sup>. So ist etwa Popper als Dezisionist oder gar als Dogmatiker bezeichnet worden<sup>41</sup>. Selbstverständlich gibt es auch in der fallibilistischen Wissenschaft Erkenntnisse, die so weit gesichert sind, dass sie (immer in einem bestimmten Kontext) als unumstößlich gelten können. Die Gesetze der Strömungslehre sind z.B. im Größenbereich der technischen Anwendung der Aerodynamik so sicher, dass man – was sie betrifft – bedenkenlos in ein Flugzeug einsteigen kann. Die Etablierung, Pflege und Weitergabe solcher Konventionen bezüglich des als unproblematisch Anzunehmenden ist ein unerlässliches Instrument zur Reduzierung der Komplexität, und zwar sowohl für die theoretische Forschung als auch für die praktische Lebensbewältigung<sup>42</sup>.

Interessant ist diese zweite Linie möglicher Missverständnisse freilich besonders für die Interpretation von Girard. Das ergibt sich zum einen daraus, dass Girard ganz offensichtlich gegen die erste Art des Missverständnisses, den Relativismus, polemisiert und dabei des öfteren eine dezidiert dogmatische Position einzunehmen scheint. Zum anderen scheint eine solche Position bestimmten theologischen Bedürfnissen auf der Seite der Rezipienten entgegenzukommen, gerade dann, wenn deren theologische Konzeptionen – unter den gegebenen Umständen in der katholischen Kirche – ihre Anerkennung durch das kirchliche Lehramt nicht noch zusätzlich gefährden wollen<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Mit „Konventionen“ sind jene Aspekte einer Theorie gemeint, die, wie oben erwähnt, als zurzeit unproblematisch erscheinen und daher nicht hinterfragt werden müssen, sondern umgekehrt als Grundlage zur Prüfung anderer, fraglicher, Aspekte herangezogen werden können.

<sup>40</sup> Welche Teile einer Theorie geprüft werden sollen und welche als unproblematisch gelten können, kann letztlich nur immer wieder neu aufgrund „weicher“ Kriterien bestimmt werden. Es bleibt also ein Moment einer „freien“ Entscheidung.

<sup>41</sup> H.-J. Niemann, *70 Jahre Falsifikation*, S. 54 u. 58f.; vgl. H. Keuth, *Die Philosophie Karl Poppers*, Tübingen 2000, S. 117 u. 127.

<sup>42</sup> „Man soll nie versuchen, exakter zu sein, als die Problemsituation es erfordert“ (K. Popper, *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, München 2006, S. 28). Die Reduzierung von Komplexität, wo immer es nur möglich ist, stuft Popper als hoch bedeutsam ein; sie ist sogar Voraussetzung für kritisches Denken (vgl. ebd. 68, wo Popper von einer unerlässlichen „dogmatischen Phase“ in allem Lernen und Forschen spricht, die der „kritischen Phase“ vorangehen muss). Józef Niewiadomski ist grundsätzlich zuzustimmen, dass es auch eine unerlässliche Aufgabe der Theologie ist, inmitten der modernen Unüberschaubarkeit „die faktische Komplexität zu reduzieren und neue und einfache Orientierungsmuster für die Lebensbewältigung anzubieten“, um nicht der Ersatzbefriedigung dieses legitimen Bedürfnisses durch fragwürdige Fundamentalismen Vorschub zu leisten (J. Niewiadomski, *Katholizismus – Synkretismus – Fundamentalismus*, in: *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, hrsg. von J. Niewiadomski, B. Braun, Thaur 1988, S. 195–203).

<sup>43</sup> Hier ist darauf hinzuweisen, dass sich die Innsbrucker Dramatische Theologie zu einer der heutigen wissenschaftstheoretischen Situation entsprechenden hypothetisch verfassten Theologie bekannt hat, gleichzeitig aber an einer subjektiven Glaubensgewissheit – um des unbedingten Glaubensengagements willen – festzuhalten versucht (vgl. R. Schwager, J. Niewiadomski,

Es ist in der Tat verlockend, den Wahrheitsanspruch des Christentums (der wie die meisten religiösen Wahrheitsansprüche vielen heute lebenden Menschen keineswegs mehr plausibel ist) apologetisch durch eine als absolut verstandene „Wahrheit“ der Girard’schen Entschlüsselung (welche den meisten heute lebenden Menschen in der Tat sehr plausibel erscheint) gleichsam zu unterfüttern, indem man im Sinne eines modernen Gottesbeweises die Aufdeckung des Sündenbockmechanismus mit dem Beistand des biblischen Gottes junktimiert. Versteht man diese Verbindung jedoch anders als prinzipiell hypothetisch, gelangt man schnell zu einem Triumphalismus, der sich nur schwer mit der Kenosis Gottes, mit dem Leiden und Sterben Christi am Kreuz verträgt. Anders gesagt, es treten hier – nicht nur vermeintliche, sondern tatsächliche – Inkonsistenzen auf, durch die die christliche Dogmatik in sich brüchig wird.

Aber auch der Entschlüsselung des Opfermechanismus und damit der Entschleierung und Rehabilitation, vielleicht sogar Rettung möglicher Opfer selbst tut eine dogma(tis)tische Fundierung keineswegs gut. Mit einem derartigen (scheinbar) geschlossenen weltbildlichen Rahmen, in dem es im Grunde für alles eine Erklärung gibt, nähert sie sich selbst in gefährlicher Weise dem Mythos an. Das heißt, sie neigt selbst dazu, Opfer zu produzieren und diese nicht mehr wahrzunehmen. Der Selbstanwendungstest der Girard’schen Theorie müsste dann in der Tat negativ ausfallen. Ähnlich wie ein Fallibilismus, der seiner selbst so sicher ist, dass er in diesem Punkt dogmatisch wird, walzt auch die felsenfeste Überzeugung, Opfer auf die einzig angemessene Art entschleiern zu können, diese (und viele andere Beteiligte) in Wahrheit nieder<sup>44</sup>. Ganz abgesehen von der drohenden Pervertierung zu einer Sündenbockjagd nach den Tätern, auf die Girard selbst nachdrücklich hingewiesen und die er bezeichnenderweise im apokalyptischen Kontext verortet hat<sup>45</sup>.

Nicht zuletzt führt ein dogmatisch-absolutes Verständnis der Theorie Girards auf die eine oder andere Weise auch tatsächlich zu einer „Ontologisierung der Gewalt“ – ein Einwand, der von der Gegenseite denn auch immer wieder mehr oder weniger explizit erhoben wird. Der Gewaltmechanismus gleitet dann unmerklich vom – unerklärten – *factum brutum* hinüber zum *factum necessarium*<sup>46</sup>. Auch wenn, etwa durch Eingliederung in die Erbsündenlehre, seine Ursprünglichkeit negiert werden soll, fällt die Gewalt irgendwo auf

---

*Dramatische Theologie als Forschungsprogramm*, S. 330–332). Die dort vertretene Lösung von einer persönlichen, intensiven, geschichtlichen Glaubenserfahrung her, der gegenüber jeder Zweifel nur noch Abstriche bedeuten könnte (ebd. S. 332, Anm. 50), erscheint mir allerdings nicht überzeugend zu sein.

<sup>44</sup> Etwa dadurch, dass sie sie „metaphysisch“ in der Opferrolle festmacht, statt bei und nach aller Aufdeckung sie wieder frei- und ihren eigenen Interpretationen zu überlassen.

<sup>45</sup> R. Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen*, S. 202–212; vgl. W. Palaver, *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Münster u.a. 2003, S. 316f.

<sup>46</sup> Vgl. M. Paulin, *Sein und Streit*, S. 491f.

das zugrunde gelegte letzte Prinzip, auf Gott, zurück<sup>47</sup>. Auch um Gottes willen sollte man von allzu gewiss erscheinenden – d.h. geschlossenen – Gedankengängen Abstand nehmen.

Ein wirklicher Rückfall hinter den Fallibilismus täte also gerade der christlichen Lehre und ebenso dem Girard'schen Programm alles andere als gut. Aber ebenso wie in Poppers kritischem Rationalismus gibt es auch hier mit allem Recht Momente, ja unerlässliche Momente, die aus einer übersteigerten Perspektive heraus den Anschein erwecken können, dogma(tis)tisch zu sein. So ist daran festzuhalten, dass man in einer gegebenen Situation, die man aufgrund von (im Sinne der Theorie Girards „konventionellen“) Indizien als Sündenbocksituation erkannt hat, das eigene Wissen über diesen Mechanismus als unproblematisch vorauszusetzen hat, um von diesem „festen“ Boden aus die Auffassungen der Verfolger zu dekonstruieren. Wenn es aber etwa darum geht, zu prüfen, ob das Phänomen des religiösen Opfers – um die Theorie zu erweitern bzw. zu verdichten – *ausschließlich* aus dem Sündenbockmechanismus erklärt werden kann, wird man alternative und ergänzende Erklärungen zulassen und abwägen müssen, denn in einer solchen Reflexion sind ja die mimetische Theorie und ihre Reichweite gerade nicht unproblematisch.

Auch ist nichts dagegen einzuwenden, schwierige Lebenssituationen aus dem Glauben zu deuten und so zu meistern, solange dieser Glaube der betroffenen Person selbst ehrlicher Weise als unproblematisch erscheint. Sieht sich die betroffene Person persönlich Zweifeln ausgesetzt, so kann und soll sie mit Recht in der Gemeinschaft der Kirche, in der „Tradition“ bzw. im „Dogma“, eine stabilisierende Instanz suchen. Gerade in einer fallibilistischen Anthropologie wird die soziale Gemeinschaft in ihrer synchronen wie diachronen Dimension zu einem unersetzlichen erkenntnistheoretischen Ort – m. a. W. zu einem unverzichtbaren Ort, an dem Lebensprobleme (bis auf weiteres) gelöst werden. Von daher kommt, unter fallibilistischem Vorzeichen, der Ekklesiologie eine eminente Bedeutung zu. Auf einer weiteren Ebene hat jedoch auch die Kirche sich selbst und ihre Tradition kritisch zu prüfen. So hat u.a. die akademische Theologie gerade das, was in der Pastoral den „festen Boden“ bildet, explizit zu problematisieren und einer systematischen und kritischen Prüfung auszusetzen, etwa angesichts von Einwänden, die in der Praxis der Seelsorge durchaus zurecht zunächst ausgeklammert oder mit ad hoc-Annahmen neutralisiert werden.

Auch innerhalb des akademischen Forschens wird es selbstverständlich Konstanten geben, die eine konstitutive Rolle im Erkenntnisprozess oder, mit leicht verschobenem Akzent, der Selbstfindung der Gemeinschaft der Gläubigen (und jeglicher Gemeinschaft) spielen, z.B. die Texte der Heiligen Schrift

<sup>47</sup> Z.B.: Warum hat Gott dem als mimetisch geschaffenen Menschen nicht ausreichend Fülle in seine Welt mitgegeben, so dass die Mimetik faktisch im Sündenbockmechanismus kollabiert ist? – Solange Fragen bleiben, steht man diesbezüglich freilich – um es paradox zu sagen – auf der „sicheren Seite“, denn die Fragen erhalten die Offenheit, fixieren gerade kein „Dogma“, verbleiben qua Fragen im besten Sinne performativ im Fallibilismus.



oder dogmatische Formulierungen der ökumenischen Konzilien. Doch werden diese „dogmatischen“, „konventionalistischen“, ja „dezernistischen“ Momente im Fallibilismus nie einfach aus sich selbst das letzte Wort haben können. Sie unterliegen als solche ja schon, wie weithin anerkannt wird, unhintergehbaren hermeneutischen Prozessen (die faktisch den Fallibilismus implizieren) und damit vielfachen, auf die jeweilige Problemlage bezogenen Modifikationen. Es gälte jedoch noch, die Scheu vor der offenen Widerlegung<sup>48</sup>, wo diese begründet erscheint, abzulegen. Dies wäre vor allem ein Schritt in der Mentalität, viel weniger in der Sache selbst. Aber er würde die Forschungsdiskussion und überhaupt den politischen Diskurs entspannen und darüber hinaus der Tradition (wie auch dem weltanschaulichen „Gegner“) weniger Anbiederung und mehr echten Respekt entgegenbringen<sup>49</sup>.

Diese in einem wohlverstandenen Sinn durchaus gegebene Konsistenz mit, ja Angewiesenheit des Fallibilismus auf bewährte Konvention, ja „Dogmatik“, zeigt nicht zuletzt, dass mit dem kritischen Rationalismus weder die Wissenschaft noch unsere Erkenntnispraxis neu erfunden werden, sondern dass in ihm lediglich ein Aspekt dieser Praxis explizit wird, der immer schon entsprechend der jeweiligen Situation gleichsam automatisch praktiziert wurde, weil menschliches Erkennen und Problemlösen eben so funktioniert. Allerdings wurde und wird die damit verbundene Infragestellung in bestimmten sozialen Konstellationen sanktioniert resp. unterdrückt, was auch zu erkenntnismäßigen Fehlleistungen führt(e), die aus der Sicht derer, die diese Blockaden hinter sich lassen konnten, wenigstens in einigen ihrer Aspekte als lebens- und freiheitsfeindlich erscheinen<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Eine Widerlegung, die fallibilistisch freilich ebenso wenig absolut zu verstehen ist, obwohl sie in einer gegebenen Erkenntnislage möglicherweise keinen vernünftigen Zweifel mehr zulässt.

<sup>49</sup> Die These Raymund Schwagers, wonach die biblischen Texte einen „Mischtext“ darstellen, der Elemente der Aufklärung des Sündenbockmechanismus enthält, aber auch solche, die ihm verhaftet bleiben (vgl. R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in biblischen Schriften*, Thaur 1994, S. 54-142; ders., *Dramatik der heutigen Weltsituation und Dramatik der Offenbarung. Zur Problematik der biblischen Texte als ‚Mischtexte‘*, in: Online Leseraum des Forschungsprogramms RGKW, <http://theol.uibk.ac.at/rgkw/leseraum/christologie/32.html>), kommt einer solchen offenen Widerlegung (des in den betreffenden Texten auf der Textebene ausgesagten) durchaus nahe.

<sup>50</sup> Genauso fängt die Überwindung des Sündenbockmechanismus nicht erst mit Girards Werk *Der Sündenbock* an und auch nicht mit dem Leiden und Sterben Jesu Christi. In letzterem ist nach christlicher Überzeugung alles zu seiner Überwindung, ja Heilung Nötige Wirklichkeit geworden, in ersterem ist es theoretisch expliziert worden. Aber schon lange davor gibt es Ansätze zu seiner Entschleierung und Überwindung (die nach christlichem Glauben seit Christus in der Kirche, wenn auch implizit, voll wirksam werden konnten), wie antike, u.a. biblische Schriften sowie geschichtliche Erfahrungen und deren Deutungen bezeugen. Der traditionelle Vorbehalt gegen „Neuerer“ kann von daher weder gegen Popper wissenschaftstheoretisch noch gegen Girard theologisch aufrecht erhalten werden. Darin freilich, dass sowohl in der fallibilistischen Entzauberung des Wissens als auch in der Entschleierung des Mimetischen menschliche Eitelkeiten berührt und dabei mitunter schmerzhaft Prozesse der Selbsterkenntnis induziert werden, zeigt sich eine weitere Dimension der Affinität zwischen dem kritischen Rationalismus und der mimetischen Theorie.

Es wäre interessant, im Einzelnen zu erforschen, inwieweit auch die Aufdeckung des Sündenbockmechanismus sich gerade gegen solche Blockaden durchsetzen musste und muss. Sie wäre dann in dieser Hinsicht ein spezielles Beispiel für den allgemeinen menschlichen Erkenntnisprozess, vermutlich ein paradigmatisches und jedenfalls eines seiner dramatischsten. Der Sündenbockmechanismus wäre *das* Beispiel dafür, wie der Erkenntnisprozess – wenn auch nicht unangefochten – in eine Sackgasse geraten kann, aus der er sich nur unter bestimmten Konstellationen – die theologische Rezeption nimmt einen Beistand von außen durch Gott selbst an – wieder mühsam befreien kann.

Nun wird diese Blockage-Situation in der Sackgasse, abgesehen von der tätlichen Gewalt, insbesondere dadurch ausgezeichnet, dass in ihr das System des „Gebens und Nehmens von Gründen“ (um mit Habermas zu sprechen)<sup>51</sup> geschlossen erscheint oder, anders gesagt, ein mythisch-geschlossenes Weltbild sich durchsetzen kann. Möchte man aus dieser Erfahrung strukturell etwas lernen, so ist festzuhalten, dass zur Rehabilitation von Menschen im Opferstatus resp. zur Prophylaxe weiterer Opfer folglich die Offenheit des *Begründungssystems* und somit des Weltbilds wo immer nur möglich zu stärken und seine Selbstverschließung, seine Tendenz, sich als abgeschlossen und absolut zu betrachten, zu bekämpfen ist. Eine Berufung auf Gott erscheint in Hinblick darauf nur insofern als möglich und förderlich, soweit Gott gerade als Garant dieser Offenheit verstanden wird bzw. sich selbst zu diesem Garant macht – was logisch impliziert, dass er sich selbst relativiert<sup>52</sup>. Ein absoluter

<sup>51</sup> Vgl. J. Habermas, *Die Lebenswelt als Raum der Gründe*, in: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012, S. 19–94.

<sup>52</sup> Dies könnte sich geradezu als der Kern der theologischen Lehre von der absoluten Transzendenz Gottes sowie, christlich, von der Selbstentäußerung Gottes erweisen. Denkansätze in diese Richtung scheinen mir sehr produktiv zu sein, z.B. der Ansatz Gianni Vattimos (vgl. J. H. Deibl, „Glauben zu glauben“. *Gianni Vattimos Apologie des Halbgläubigen*, „Communio“ 2011, 40, S. 284–300; ders., *Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo*, Wien 2013; F. Uhl, *Religion, Gewalt und Relativismus*, in: *Im Drama des Lebens Gott begegnen. Einblicke in die Theologie Józef Niewiadomskis*, hrsg. von N. Wandering, P. Steinmair-Pösel, Wien 2011, S. 316–331). Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Theologie hat Ansgar Kreutzer vorgelegt (A. Kreutzer, *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg i.B. 2011). Inwiefern sich das Absolute als die Kategorie Gottes bei Habermas und Kierkegaard noch im nachmetaphysischen Denken, in der Ironie und im Paradox durchhält, hat Vagn Andersen im Detail durchdekliniert (V. Andersen, *Transformationen Gottes. Abwandlungen des Begriffs des Unbedingten in der Moderne*, Aarhus 2008). In Hinblick auf die Dramatische Theologie ist freilich auch an Raymund Schwagers Ansatz von der Geschichtlichkeit des Dogmas und der damit notwendig mitgegebenen „Bedingtheit von Glaubensformulierungen“ zu erinnern, den er bereits anlässlich der Auseinandersetzung mit Hans Küng formuliert hat (vgl. R. Schwager, *Wahrheit und Gesellschaft*, in: *Fehlbar? Eine Bilanz*, hrsg. von H. Küng, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973, S. 163–183). Zur Kriteriologie bezüglich der Offenheit resp. Geschlossenheit ontologischer Systeme vgl. M. Paulin, *Sein und Streit*, bes. S. 125–190 u. 499–502.

Gott(esstandpunkt) hingegen macht sich, ganz abgesehen davon, dass er hermeneutisch als uneinholbar erscheint, unversehens selbst zum Schlussstein des mythischen Systems<sup>53</sup>.

## 5. Deutung der Missverständnisse aus der Perspektive der mimetischen Theorie und ein möglicher Ausweg

Kommen wir zurück zu Girards Polemik gegen den „Zustand extremer Dekadenz“<sup>54</sup>, in dem sich das kritische Denken gemäß seiner Diagnose zurzeit befindet. Diese steht, wie wir gesehen haben, mit einem sehr bestimmten Missbrauch des kritischen Prinzips *par excellence* in Zusammenhang, nämlich der fragwürdigen Verwendung der Verfolger-Entschlüsselung, um missliebige Mitbewerber im gesellschaftspolitischen Diskurs zu diskreditieren<sup>55</sup>. Damit wehrt sich Girard nicht nur gegen den Komplex der oben erwähnten Missverständnisse, er versucht auch, von seiner Position aus zu erklären, wie sie zustande kommen. Nun kommt er damit zwar in Verdacht, eine Art Selbstimmunisierung zu betreiben. Dass es sich hier nicht um eine ad hoc-Hypothese handelt, sondern um eine Folgerung, die sich aus dem Kern seiner Theorie ergibt, macht die Sache, für sich genommen, noch nicht besser. Eine mögliche Verallgemeinerung einer solchen These zur Genese von Missverständnissen und ihre Anwendung auf unterschiedliche Kontexte könnte die Skeptiker aber veranlassen, ihr jedenfalls eine gewisse Objektivität und Unabhängigkeit zuzugestehen. Und dies scheint in der Tat möglich zu sein.

Es scheint nämlich im Falle der von Girard aufgezeigten Verkehrung wie auch im Fall der missverstandenen Popper'schen Prinzipien und in anderen ähnlich gelagerten Fällen jeweils ein Missbrauch bzw. eine Missleitung unserer Fähigkeit zur Selbstkritik vorzuliegen. Kritik ist selbstverständlich immer auch als Selbstkritik auszulegen, d.h. jedes kritische Forschungsprogramm hat auch seine Selbstanwendung zu ermöglichen und zu bestehen. Allerdings entsteht durch diese Selbstanwendung bzw. die von außen geforderte Rückanwendung des Programms auf seine Vertreter wiederum eine spezifische soziale Konfiguration. Prekär wird es nun, wenn das Forschungsprogramm diese Konfiguration

---

<sup>53</sup> Allerdings wird selbst dort, wo man in aller Eindeutigkeit mit Gott für die Entschleierung und Rettung der Opfer eintritt, die Geschlossenheit dieses „Rettungssystems“ spätestens an der trotz allem verbleibenden Theodizeefrage brüchig. Und vielleicht ist das gut so. – Zur Theodizeefrage im Rahmen der Dramatischen Theologie vgl. N. Janovsky, *Actio und Reactio Gottes angesichts des Leids der Menschen. Theodizee im Blickwinkel der Dramatischen Theologie*, Diss. Innsbruck 2013.

<sup>54</sup> R. Girard, *Der Sündenbock*, S. 147.

<sup>55</sup> Vgl. *ebd.*, S. 141.

selbst im Blick hat. Dies aber ist bei der mimetischen Theorie und, in etwas anderer Weise, beim Fallibilismus der Fall. Die Theorie bewahrheitet sich so gleichsam performativ<sup>56</sup> und scheint den (skeptischen) Diskurspartner in eine Zwangslage zu bringen, in der dieser die fragliche Theorie häufig übernimmt, sie aber zugleich – radikalisiert – gegen ihren ursprünglichen Vertreter wendet. So wird dann gerade mittels der Entschlüsselung der Verfolgung deren Entschlüsseler der Verfolgung bezichtigt und mittels des Fallibilismus dem Fallibilisten sein Dogmatismus nachgewiesen.

Auf den ersten Blick ist dies einfach ein Problem schlechter Logik. Die mimetische Theorie stellt aber einen Schlüssel bereit, der Phänomene dieser Art auf einer sehr spezifischen Ebene erklären kann, nämlich als Kampf der sog. feindlichen Brüder. Dessen Charakteristikum ist es, dass die Kontrahenten unbewusst einander spiegeln, jedoch in einer jeweils gesteigerten Form, um den Sieg zu erringen, sodass eine Spirale der Gewalt entsteht, in der – auch im philosophischen Diskurs – Rationalität dann keineswegs mehr das letzte Wort hat.

Nun ist es eine wichtige und durchaus legitime Argumentationsfigur, den Gegner mit seinen eigenen Waffen zu schlagen oder besser – um den polemischen Jargon zu verlassen –, ihm die Implikationen seiner eigenen Position aufzuzeigen. Die eigentliche Kunst dabei ist aber die Art und Weise, in der man es tut. Und auch hier bietet die mimetische Theorie (jedenfalls einen möglichen) Schlüssel an. Der angezeigte Weg führt über die Selbsterkenntnis und hat, wie Girard eminent hervorhebt, eine spirituelle, geradezu geistliche Dimension<sup>57</sup>. In einem „Sieg über die ‚Eigenliebe‘“, der „Absage an die Faszination und den Haß“ und damit eine echte „Bekehrung“ ist, erkennt das Subjekt sich als dem faszinierenden Andern, dem Rivalen gerade in der Kontroverse *gleich*<sup>58</sup>. Von dieser – auch existentiellen – Einsicht her wird im Idealfall eine Lenkung der Argumentation möglich, die nicht mit weiteren Überbietungen den Partner in die Enge treibt und sich selbst auf Abwege bringt<sup>59</sup>.

Essentiell für die Möglichkeit einer solchen Lenkung scheint nun zu sein, wenn auch nicht unbedingt theoretisch, so doch praktisch und „performativ“

<sup>56</sup> Ähnliches geschieht auch bei diskurstheoretischen Letztbegründungen.

<sup>57</sup> Vgl. R. Girard, *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*, Thaur u.a. 1999, S. 295–322. In der Erfahrung der hier dargestellten „Bekehrung“ aus der Nicht-tüchtigkeit der Rivalität hat Girards Hinwendung zum Christentum ihren Sachgrund.

<sup>58</sup> Ebd., S. 306; zum Kern einer solchen „Bekehrung“ vgl. M. Paulin, *Toleranz als mimetische Kategorie. Warum Bekehrung im religiösen Dialog ein Reizwort bleibt*, „Zeitschrift für katholische Theologie“ 2010, S. 445–461, bes. 455–460.

<sup>59</sup> In diesem Sinn liest etwa Gianni Vattimo Nietzsches Philosophie des Todes Gottes so, dass im dort verkündeten Ende der Metaphysik nicht wieder ein neues Prinzip ein altes ablöst, was die (Gewaltherrschaft der) Metaphysik ja wieder nur perpetuieren würde (vgl. G. Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München – Wien 2004, S. 23 u.ö.). Im Sinne des kritischen Rationalismus ist allerdings gerade nicht gefordert, auf die Leitidee einer objektiven Wahrheit zu verzichten. Es genügt, dass wir alle die Erkenntnis dieser Wahrheit nicht abschließend beherrschen.

die Position eines nüchternen Fallibilismus zu beziehen. Mit dem Irrtum, der Inkonsequenz, den Fehlern, die ich beim Anderen zu erkennen meine, muss ich aufgrund unserer mimetisch induzierten Gleichheit, die ich in der „Bekehrung“ anerkannt und positiv integriert habe, potentiell immer auch auf meiner Seite rechnen. Zu diesem mimetisch-theoretischen Sachgrund für den Fallibilismus kommt noch ein strategischer: Er ermöglicht dem Gegenüber eine „aktive“ Einsicht im Sinne einer „Wahl“ des ihm richtig Erscheinenden. Damit wird seine Fixierung auf meine Person bzw. Position, die ihm, mimetisch gesehen, zugleich Vorbild und Hindernis ist, aufgebrochen.

Die Einsichten, die sich durch die mimetische „Bekehrung“ erschließen, begründen also genauso praktisch eine besondere Verantwortlichkeit anderen gegenüber, wie sie auch theoretisch eine „absolute“ Selbstsicherheit zerschlagen. Das führt natürlich zu der paradoxen Situation, dass, je mehr die mimetische Theorie und die Entschlüsselung des Sündenbockmechanismus – und, wenn man dies hinzunehmen möchte, deren Verbindung mit dem biblisch bezeugten Gott – für mich an Plausibilität gewinnen (eine Plausibilität, die unter Umständen entscheidend gerade aus dieser spezifischen „Bekehrung“-Erfahrung gespeist wird), desto mehr werde ich auch mit der eigenen Irrtumsanfälligkeit konfrontiert (und desto weniger ist es mir möglich, mich von der allgemein menschlichen Irrtumsanfälligkeit abzusetzen). So kann die Theorie Girards, genauso wie der Fallibilismus, und mit ihr das Eintreten für die Opfer und die Überwindung von Unterdrückungsstrukturen, selbstredend nie zu einer absoluten Gewissheit werden. Eine solche Gewissheit würde sich, theoretisch wie ethisch, selbst aushebeln.

Anstatt zu „lernen, die Bombe zu lieben“, sollten wir also lernen, die – relative – Ungewissheit zu lieben, gerade bei allem und in allem „unbedingten Engagement“<sup>60</sup>, das aus dem Glauben, oder auch einer allgemein lebensbejahenden Einstellung, erwächst. Sie ist es, die uns die letzte Erklärung der Welt – wohl – bleibend entzieht, die Welt aber auch gerade dadurch offenhält auf – echte – Transzendenz hin; und uns unsere Freiheit erhält. Bezogen auf die mimetische Theorie bedeutet dies, dass wir bei aller augenscheinlichen Bewährung nicht aufhören, sie zu hinterfragen: bezüglich ihrer psychologischen und soziologischen, vor allem aber auch religionsphänomenologischen und religionstheoretischen Ergänzungsbedürftigkeit, bezüglich der Exklusivität ihrer biblischen Fundierung und ihrer systematisch-theologischen, auch dramatisch-theologischen Sekundierung, um nur einige Problemfelder zu nennen. Gerade hinsichtlich des Modus unseres – und des recht verstandenen – christlichen Glaubens sind wohl noch lange nicht alle ihrer Schätze gehoben.

---

<sup>60</sup> Wie es, um es zu wiederholen, im Positionspapier der Dramatischen Theologie zurecht gefordert wird (R. Schwager, J. Niewiadomski, *Dramatische Theologie als Forschungsprogramm*, S. 330).

## Literaturverzeichnis

- Albert H., *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1991.
- Albert H., *Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens*, Tübingen 2000.
- Andersen V., *Transformationen Gottes. Abwandlungen des Begriffs des Unbedingten in der Moderne*, Aarhus 2008.
- Angenendt A., *Die Revolution des geistigen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie*, Freiburg 2011.
- Deibl J. H., „Glauben zu glauben“. *Gianni Vattimos Apologie des Halbgläubigen*, „Communio“ 2011, 40.
- Deibl J. H., *Menschwerdung und Schwächung. Annäherung an ein Gespräch mit Gianni Vattimo*, Wien 2013.
- Edmonds D. J., Eidinow J. A., *Wie Ludwig Wittgenstein Karl Popper mit dem Feuerhaken drohte. Eine Ermittlung*, Frankfurt a.M. 2003.
- von Fritz K., *Die APXAI in der griechischen Mathematik*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte I*, 1955.
- Girard R., *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg i.B. 2009.
- Girard R., *Das Heilige und die Gewalt*, Düsseldorf 2006.
- Girard R., *Der Sündenbock*, Zürich 1988.
- Girard R., *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*, Thaur u.a. 1999
- Girard R., *Hiob – ein Weg aus der Gewalt*, Zürich 1990.
- Girard R., *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München 2002.
- Habermas J., *Die Lebenswelt als Raum der Gründe*, in: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012.
- Herzberg S., *Wahrnehmung und Wissen bei Aristoteles. Zur epistemologischen Funktion der Wahrnehmung* Berlin 2010.
- Janovsky N., *Actio und Reactio Gottes angesichts des Leids der Menschen. Theodizee im Blickwinkel der Dramatischen Theologie*, Diss. Innsbruck 2013.
- Keuth H., *Die Philosophie Karl Poppers*, Tübingen 2000.
- Kreutzer A., *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg i.B. 2011.
- Moosbrugger M., *Die Rehabilitierung des Opfers. Zum Dialog zwischen René Girard und Raymond Schwager über die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext*, Diss. Innsbruck 2012.
- Moosbrugger M., *Die Revolution des geistigen Opfers. Eine Erwiderung auf Arnold Angenendt – und eine Einladung zur Disputation*, „Zeitschrift für katholische Theologie“ 2013.
- Niemann K.-H., *70 Jahre Falsifikation. Königsweg oder Sackgasse?*, „Aufklärung und Kritik“ 2005, 2.
- Niewiadomski J., *Einmaligkeit und Anspruch. Jüdisch-christliche Tradition in einer multikulturellen Welt*, in: ders., *Herbergssuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Identität in der modernen Kultur*, Münster u.a. 1999.

- Niewiadomski J., *Katholizismus – Synkretismus – Fundamentalismus*, in: *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, hrsg. von J. Niewiadomski, B. Braun, Thaur 1988.
- Oeser E., *Popper, der Wiener Kreis und die Folgen. Die Grundlagendebatte der Wissenschaftstheorie*, Wien 2003.
- Palaver W., *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Münster u.a. 2003.
- Paulin M., *Sein und Streit. Die Strukturontologie Heinrich Rombachs im Lichte der mimetischen Theorie René Girards*, Freiburg i.B. 2013.
- Paulin M., *Toleranz als mimetische Kategorie. Warum Bekehrung im religiösen Dialog ein Reizwort bleibt*, „Zeitschrift für katholische Theologie“ 2010.
- Popper K., *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, München 2006.
- Popper K., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bde., Tübingen 2003.
- Popper K., *Logik der Forschung*, hrsg. von H. Keuth, Berlin 2013.
- Schwager R., *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in biblischen Schriften*, Thaur 1994.
- Schwager R., *Dramatik der heutigen Weltsituation und Dramatik der Offenbarung. Zur Problematik der biblischen Texte als ‚Mischtexte‘*, in: Online Leseraum des Forschungsprogramms RGKW, <http://theol.uibk.ac.at/rgkw/leseraum/christologie/32.html>).
- Schwager R., *Wahrheit und Gesellschaft*, in: *Fehlbar? Eine Bilanz*, hrsg. von H. Küng, Zürich – Einsiedeln – Köln 1973.
- Schwager R., Niewiadomski J., *Dramatische Theologie als Forschungsprogramm*, „Zeitschrift für katholische Theologie“ 1996.
- Uhl F., *Religion, Gewalt und Relativismus*, in: *Im Drama des Lebens Gott begegnen. Einblicke in die Theologie Józef Niewiadomskis*, hrsg. von N. Wandering, P. Steinmair-Pösel, Wien 2011.
- Vattimo G., *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München – Wien 2004.

## Fallibilism appears for the victims. René Girard's critical key and its analogies to Critical Rationalism

### Summary

Providing a critical instrument to identify structures of victimization, René Girard's program is in fact very affine to Critical Rationalism methodology as developed by Charles Popper and widely assented in contemporary epistemology. In order to proof this thesis, in a first step, Girard's understanding of epistemology is reconstructed. His occasionally very strict objection to any form of relativism thereby is shown to be due to an obviously polemic context. In claiming his theory to be scientific, Girard indeed knows very well that it is the specification of science to approach things not apodictically, but hypothetically, and he clearly assents this principle. In a second step, typical

misunderstandings of both the Mimetic Theory and Poppers fallibilism are analysed and parallelized. They properly consist in an exaggeration of some aspects, while complementary aspects are suppressed. With the Mimetic Theory, just this uneven exaggeration can be explained as happening precisely in constellations of rivalry, as among the „hostile brothers”, and yet as happening unintentionally and therefore being so hard to detect. Therefore, the claim of showing this connection, as raised by the Mimetic Theory, itself cannot be presented in an apodictic manner because it so would force the counterpart into rivalry about the alleged truth, which would so again deform it, NB on both sides of the disputation. Besides this rather „ethical” reason, there also is a strongly „epistemic” reason why Mimetic Theory and the uncovering of scapegoat mechanism should consider themselves to be hypothetical and fallible: Without a continuous rising of this self-critical attitude, the self-vindicatory and self-enclosing spell of myth would have never been broken.

Keywords: Hans Albert, conversion, Critical Rationalism, dogma, Dramatic Theology, epistemology, René Girard, Charles Popper, relativism, scapegoat mechanism, totalitarianism.