

Klaus Hock (Hrsg.)

Wissen um Religion: Erkenntnis – Interesse

Epistemologie und Episteme
in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie



VERÖFFENTLICHUNGEN DER
WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT FÜR THEOLOGIE

WISSEN UM RELIGION: ERKENNTNIS – INTERESSE

VERÖFFENTLICHUNGEN DER
WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT FÜR THEOLOGIE
(VWGTH)

Band 64

Klaus Hock (Hrsg.)

WISSEN UM RELIGION: ERKENNTNIS – INTERESSE

EPISTEMOLOGIE UND EPISTEME IN
RELIGIONSWISSENSCHAFT UND
INTERKULTURELLER THEOLOGIE



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Redaktion und Satz: Dr. Wieland Berg, Halle (Saale)
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-06690-2
www.eva-leipzig.de

INHALTSVERZEICHNIS

Klaus Hock

Einleitung 7

Philipp Balsiger

Formen der Wissensproduktion

Skizze eines historisch-systematischen Abrisses 29

Michael Bergunder

Umkämpfte Historisierung

Die Zwillingsgeburt von »Religion« und »Esoterik« in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und das Programm einer globalen Religionsgeschichte 47

Heiner Hastedt

Zur Deutungsmacht von »Wahrheit« und »Wirklichkeit« als philosophischen Grundbegriffen

(deren Wahrheit und Angemessenheit selbst zur Debatte steht) 133

Andreas Heuser

Afropolitanität und Theologie der Klage

Perspektiven postkolonialer Theorie im Gespräch mit Achille Mbembe und Emmanuel Katongole 151

Klaus Hock

»Mission«, »Orakel«, »Religion«

Ifá als transkulturelle Agentur moderner Identitätsbildungsprozesse 169

Claudia Jahnel

»Pentecostal Body Logics«

Pentekostale Körperpraktiken und Körperwissen als Anfrage an Körper- und Religionsdispositive der Moderne – eine Annäherung 189

Conrad Krannich

Religion, Konversion und die diskursive Mechanik des Asylverfahrens

..... 215

Frieder Ludwig

Aufbrüche zur »Geschichte der Weltchristenheit« in Deutschland

Kirchengeschichte als Missionsgeschichte – Interkulturelle Geschichte des Christentums – Außereuropäische Christentumsgeschichte? 233

Daria Pezzoli-Olgiati

Sichtbare Religion und ihre epistemologischen Herausforderungen 251

Perry Schmidt-Leukel

Zur Hermeneutik interreligiöser Schriftkommentare

Am Beispiel eines christlichen Kommentars zum *Bodhicaryāvatāra* 277

Christian Stahmann

Wie Religionspolitik *Islam* prägt

Religionswissenschaftliche Vermessungen zum Islamischen

Religionsunterricht in Baden-Württemberg 297

Friedemann Stengel

Von Marranen und Mestizen

Identitäten in der Kontaktzone 317

Fabian Völker

Methodologie und Mystik

Plädoyer für eine integrale Religionswissenschaft 343

Simon Wiesgickl

Über erfundene Orte und die Epistemologie der interkulturellen

Theologie 367

Daniel Cyranka

Epistemische Grenzverschiebungen in Religionswissenschaft und

Interkultureller Theologie

Ein Ausblick 381

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 399

EINLEITUNG



0. VORBEMERKUNG¹

Die in diesem Sammelband versammelten Beiträge gehen zum größten Teil auf eine Konferenz zurück, die als Fachgruppentagung der Sektion *Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie* der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie von 10. bis 12. Mai 2019 an der Universität Rostock durchgeführt wurde, und zwar zu dem Thema, das auch in dem Titel dieser Veröffentlichung wieder aufgegriffen wird: *Erkenntnis - Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie*. Zu der Tagung wurde mit folgender Ausschreibung eingeladen:

¹ Das vorangestellte Bild findet sich unter [https://pixabay.com/de/illustrations/steam-punk-zahnräder-rohre-messing-3222894/#_="](https://pixabay.com/de/illustrations/steam-punk-zahnräder-rohre-messing-3222894/#_=), abgerufen am 12.3.2020. An dieser Stelle geht der ausdrückliche Dank des Herausgebers - auch im Namen der Autorinnen und Autoren - an Herrn Dr. Wieland Berg, Halle (Saale) für die sorgfältige Redaktionsarbeit und die Erstellung des Satzes.

Was sind eigentlich Voraussetzungen, Bedingungen und Möglichkeiten unseres Wissens über »Religion« – oder, um eine weitere Reflexionsebene einzuziehen, unseres Wissens über »anderes« Wissen über »Religion« –, und was macht es zu »wissenschaftlichem« Wissen? Dabei geht es nicht nur um die Frage, wie wir begründetes Wissen über Religion erlangen können, sondern um die Bedingungen der Möglichkeit, dass »Religion« überhaupt zum Gegenstand unseres Wissens wird.

Damit sind grundlegende Probleme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie thematisiert, die wir im Alltagsgeschäft unseres Forschens und Arbeitens vielleicht gelegentlich abblenden (müssen), aber auf Dauer nicht ignorieren können, da es sich dabei um fundamentale Fragen unseres Tuns handelt. Mit Blick auf den Religionsbegriff hat diesbezüglich beispielsweise Michael Bergunder (»Was ist Religion?«, in: ZfR 19/2011: 3–55) erste Perspektiven eröffnet, deren Konsequenzen für die konkrete Religionsforschung noch weiter zu erproben und durchzudeklinieren wären. Aber auch an anderen Knotenpunkten religionswissenschaftlicher und interkulturell-theologischer Arbeit brechen immer wieder fundamentale epistemologische Fragen auf, die dringend der Bearbeitung bedürfen: Wie verhält sich Wissen über »Religion« zu »religiösem« Wissen? Welche Dispositive bestimmen unser Forschen – und was bedeutet das für die Konstitution des Gegenstandes religionswissenschaftlicher Forschung? Droht sich dieser unter diskurstheoretischer Perspektive zu verflüchtigen, oder verheißt der *material turn* neue Evidenzen? Welche Beziehungen bestehen zwischen hegemonialem und subalternem Wissen über »Religion«? Wie wird in der Religionswissenschaft Wissen über Religion produziert, wie wird diese repräsentiert – und wie verlaufen entsprechende Konstruktionsprozesse in der Interkulturellen Theologie? ... Besteht zwischen »europäischen« und »außereuropäischen« Theologien ein epistemologischer Bruch – und welche Konsequenzen ergeben sich aus möglichen, vielleicht unvereinbaren Antworten auf diese Frage? Wann laufen welche Programmatiken Interkultureller Theologie Gefahr, ihre Kontextualität zu invisibilisieren, um sich selbst hegemonial zu stellen? Wie ist diesbezüglich das Verhältnis von Partikularität und Universalität zu bestimmen? ... Von welchen epistemologischen Voraussetzungen schließlich gehen unterschiedliche religionstheologische Entwürfe mit Blick auf die Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten einer Theologie der Religionen aus?

Die Reaktionen waren erfreulich positiv und insgesamt kamen knapp zwei Dutzend Teilnehmer*innen zusammen, die sich mit ausgewählten Aspekten dieser Thematik befassten. Das Spektrum der Beiträge reichte dabei von der Auseinandersetzung mit grundsätzlichen Fragen der Wissensproduktion über die Beschäftigung mit epistemologischen Herausforderungen »sichtbarer Religion« bis hin zu hermeneutischen Problemen interreligiöser Schriftkommentare.

Die Idee, zu diesem Thema eine Tagung durchzuführen, war schon seit Längerem herangereift. Insbesondere der Vorsitzende der Fachgruppe, Prof. Dr. Andreas Nehring (Universität Erlangen-Nürnberg), hatte immer wieder darauf gedrängt, sich innerhalb des Fachgebiets Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie verstärkt mit den in der Ausschreibung stichwortartig zusammengetragenen Fragen zu beschäftigen, die – jenseits der jeweiligen Spezialisierungen und unabhängig von einer stärker religionswissenschaftlichen oder interkulturell-theologischen Perspektivierung – ganz grundlegender Art sind und der Reflexion sowie des Austauschs darüber bedürfen. Allerdings haben wir es nicht nur mit fundamentalen, sondern auch mit »schweren« und »großen« Fragen zu tun,

die ihrerseits wieder sehr unterschiedliche thematische Schwerpunkte markieren und sich nicht ohne Weiteres in ein systematisiertes Raster vorgegebener Arbeitsfelder festlegen lassen. Im Folgenden will ich nur drei Aspekte ansprechen, die querschnittartig die ebenso umfassende wie komplexe Thematik durchziehen.

I. ERKENNTNIS – INTERESSE

Der Titel dieses Sammelbandes wie schon das Tagungsthema setzen »Erkenntnis« und »Interesse« ganz bewusst durch einen Geviertstrich mit umschließenden Leerzeichen in Beziehung. Die Assoziation zu »Erkenntnis und Interesse« und der Habermasschen Explikation dessen, was »Erkenntnisinteresse« umfasst, legt sich durchaus nahe und ist auch gewollt. Gebrochen wird diese unmittelbare Gedankenverknüpfung allerdings durch den Untertitel, in dem der Epistemologie die Episteme beiseitegestellt sind, womit wiederum eine gewisse Spannung markiert wird – auch dies durchaus absichtsvoll. *Erkenntnisinteresse* – im Sinne von erkenntnisleitendem Interesse, wie durch Jürgen Habermas entfaltet – und *Episteme* – namentlich in dem spezifischen Verständnis, mit dem Michel Foucault den altgriechischen *épistémè*-Begriff aufgenommen und neu ausgedeutet hat – annoncieren Differenzen, die sich in weiteren, nicht nur durch diese beiden Denker vertretenen theoretischen Explikationen zeigen. Dies wird exemplarisch deutlich im unterschiedlichen Diskursverständnis. Dabei haben beide – Habermas und Foucault – im Grunde ein gemeinsames Anliegen, denn es geht ihnen darum, mit Blick auf Wissenschaft und Wissensgesellschaft die darin wirkenden Macht- und Herrschaftsstrukturen zu analysieren und zu kritisieren. Allerdings sind ihre Ansätze in unterschiedlichen Kontexten verankert.

Habermas sieht als gemeinsame Grundlage sowohl des »technischen« (in den Naturwissenschaften) als auch des »praktischen« (in den Geisteswissenschaften) Erkenntnisinteresses ein emanzipatorisches Erkenntnisinteresse, dessen Ziel es ist, mittels einer kritischen Selbstreflexion der Wissenschaft eine »Befreiung aus dogmatischer Abhängigkeit«² zu erwirken:

»In der Selbstreflexion gelangt eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung. Das emanzipatorische Erkenntnisinteresse zielt auf den Vollzug der Reflexion als solchen [...] In der Kraft der Selbstreflexion sind Erkenntnis und Interesse eins.«³

In diesem Zusammenhang entwickelt Habermas dann auch ab den 1970er Jahren sein Verständnis von Diskurs, den er beschreibt als

² JÜRGEN HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, 256.

³ JÜRGEN HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main, 4. Auflage 1970 (1968), 163 f.

»die durch Argumentation gekennzeichnete Form der Kommunikation [...], in der problematisch gewordene Geltungsansprüche zum Thema gemacht und auf ihre Berechtigung hin untersucht werden.«⁴

Habermas arbeitet dies insbesondere im Rahmen der Theorie des kommunikativen Handelns weiter heraus, die eine stark interaktionistische und dialogische Ausrichtung aufweist:⁵ Im Diskurs geht es darum, die in einem idealerweise herrschaftsfreien Raum unterschiedlichen Geltungsansprüche rational auf einen Konsens hin auszuhandeln. Dabei wird Intersubjektivität im Sinne der Möglichkeit einer Kommunikation zwischen freien Subjekten vorausgesetzt und macht diesen Diskurs überhaupt erst möglich.

Auch wenn die Habermassche Kritik an Foucault⁶ sich weniger spezifisch an dessen Diskursverständnis festmachte und stärker auf das Foucaultsche Verständnis von Genealogie und Macht konzentrierte, hatte der unterschiedliche Zugang auch für den Diskursbegriff seine Folgen. Dabei scheinen einige Indizien eine gewisse Annäherung an Foucault zu signalisieren, allerdings bleiben letztendlich doch auch recht grundlegende Unterschiede bestehen.⁷

Das Problem des Diskursbegriffs bei Foucault⁸ besteht darin, dass er nicht eindeutig ist und sich auf verschiedene Bedeutungsebenen beziehen kann: auf eine allgemeine – im Sinne aller sprachlicher Äußerungen –, auf eine partikulare – im Sinne einer spezifischen sprachlichen Äußerung – und auf eine praktische, die für das Foucaultsche Diskursverständnis konstitutiv ist. Mit Blick auf die letztgenannte Bedeutungsebene begreift Foucault den Diskurs als eine sprachliche Äußerung, die bestimmte Sinnzusammenhänge herstellt und damit Vor-

⁴ JÜRGEN HABERMAS, *Wahrheitstheorien* (1972), in: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1995, 127–186, hier 130.

⁵ JÜRGEN HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt am Main 11. Auflage 2019 (1981).

⁶ JÜRGEN HABERMAS, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 2011 (1985), insbes. Kap. 9 (»Vernunftkritische Entlarvung der Humanwissenschaften: Foucault«, 279 ff.) und 10 (»Aporien einer Machttheorie«, 313 ff.). Ohne auf die Foucault-Habermas-Debatte einzugehen, ist jedoch einerseits festzuhalten, dass Habermas seine Kritik an Foucault später modifiziert hat und einige Aspekte dieser Kritik selbst zumindest teilweise fragwürdig sind – beispielsweise der Vorwurf fehlender Normativität –, und andererseits darauf hinzuweisen, dass die lange vorherrschende Sicht, Habermas und Foucault verträten diametral entgegengesetzte Theorien, zunehmend in Frage gestellt wurde. Inzwischen liegen auch Neuansätze vor, die beide Zugänge miteinander zu verknüpfen versuchen (siehe hierzu beispielsweise DAVID COUZENS HOY/THOMAS MCCARTHY, *Critical Theory*, Oxford u. a. 1994; THOMAS BIEBRICHER, *Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich*. Campus Verlag, Frankfurt/New York 2005).

⁷ »Bei Habermas konstituiert die Intersubjektivität den Diskurs, bei Foucault wird sie als je spezifisch-historische allererst von Diskursen konstituiert« (JÜRGEN LINK/URSULA LINK-HEER, *Elementare Literatur und generative Diskursanalyse*, München 1983, 89).

⁸ Foucault hat seinen Diskursbegriff vor allem in seinen Hauptwerken entwickelt: MICHEL FOUCAULT, *Die Ordnung des Diskurses*, München 1974; Ders., *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main 1981; Ders., *Sexualität und Wahrheit*, Bd. I: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main 1983.

stellungen erzeugt, die von Machtstrukturen und Interessen geprägt sind, aber diese Machtstrukturen und Interessen zugleich zur Geltung bringen. Diskurse sind somit

»nicht – nicht mehr – [...] als Gesamtheit von Zeichen [...], sondern als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen. Zwar bestehen diese Diskurse aus Zeichen; aber sie benutzen diese Zeichen für mehr als nur zur Bezeichnung der Sachen.«⁹

Vereinfacht ausgedrückt: In der »diskursiven Praxis«¹⁰ wird Wirklichkeit generiert und strukturiert, variiert und gegebenenfalls wieder aufgelöst.

2. WAHRNEHMUNGSMÖGLICHKEITEN UND -GRENZEN

Die Werke des niederländischen Künstlers und Grafikers Maurits Cornelis Escher (1898 – 1972) sind »Kult«, »Pop-Kult«, aber auch mehr. Seine Kunst hat nicht nur die Popkultur in allen ihren medialen Repräsentationsmedien – von Filmen über Musik bis hin zu Videospiele – nachhaltig beeinflusst,¹¹ sondern wirkt darüber hinaus. Nicht ohne Grund hat sie unter anderem das Interesse von Fachleuten aus Mathematik, Neurologie und Kognitionspsychologie geweckt,¹² wie in der Annonce des Verlags, der einen der vielleicht wichtigsten Bände über Eschers

⁹ MICHEL FOUCAULT, *Archäologie des Wissens*, Frankfurt am Main 1981, 74.

¹⁰ Ebd., 74.

¹¹ An dieser Stelle sei ausnahmsweise erlaubt, auf einen Wikipedia-Artikel zu verweisen, in dem diese Einflüsse Eschers auf die Popkultur komprimiert zusammengetragen sind und der für Interessierte auf weiterführende Links verweist (M. C. Escher in popular culture, https://en.wikipedia.org/wiki/M._C._Escher_in_popular_culture#cite_ref-11, abgerufen am 25.2.2020).

¹² Für die Mathematik gleichsam als »Urknall« war bedeutsam ein Artikel in der Kolumne »Mathematical Games« von MARTIN GARDNER, *The Eerie Mathematical Art of Maurits C. Escher*, in: *Scientific American* 214 (1966) 110–121. Die Faszination für Escher insbesondere unter Mathematikern hat auch in der Folgezeit angehalten (siehe etwa DORIS SCHATTSCHNEIDER, *The Mathematical Side of M. C. Escher*, in: *Notices of the AMS (American Mathematical Society)* 57/6 (2010), 706–718. Als Beispiel für die Rezeption Eschers in unterschiedlichen Disziplinen siehe insbesondere DORIS SCHATTSCHNEIDER/MICHELE EMMER (Hrsg.), *M. C. Escher's Legacy: A Centennial Celebration. Collection of Articles Coming from the M. C. Escher Centennial Conference, Rome 1998, Berlin/Heidelberg 2003*. Besondere Aufmerksamkeit bekam er auch durch den 1980 mit dem Pulitzer-Preis sowie dem American Book Award ausgezeichneten Bestseller von DOUGLAS R. HOFSTADTER, *Gödel, Escher, Bach – an Eternal Golden Braid. A Metaphorical Fugue in Minds and Machines in the Spirit of Lewis Carroll*, New York 1979 (deutsch erschienen als *Gödel, Escher, Bach – ein endloses geflochtenes Band*, Stuttgart 1985). Darin werden die Arbeiten des Mathematikers Kurt Gödel, des Graphikers M. C. Escher und des Musikers Johann Sebastian Bach aufeinander bezogen und in Exkursionen unter anderem mit dem Zen-Buddhismus und Überlegungen zur Künstlichen Intelligenz in Beziehung gesetzt.

Œvre publiziert,¹³ zutreffend hervorgehoben wird.¹⁴ Unter seinen bekanntesten Werken finden sich nämlich Zeichnungen, Bilder und Graphiken mit sog. »unmöglichen Figuren«¹⁵ – optischen Täuschungen oder »Paradoxa« –, und insbesondere bei den Paradoxa befinden wir uns plötzlich mitten in mathematischen, (quanten) physikalischen und kognitionswissenschaftlichen Debatten. Die »unmöglichen Figuren« spielen aber auch in neurologischen oder psychologischen Wissenschaftsdiskursen eine Rolle.

Auf einem der bekanntesten Bilder Eschers etwa ist ein Wasserlauf zu sehen, bei dem das Wasser, nachdem es sich über das im Vordergrund befindliche Wasserrad nach hinten, vom Betrachter weg bewegt hat, am Schluss in einen Wasserfall übergeht und – nun wieder im Vordergrund – nach unten von neuem über das Wasserrad vom Anfang läuft;¹⁶ ein anderes Bild wiederum zeigt eine auf ähnliche Weise konstruierte viereckige, Treppe, die dadurch zu einer endlosen Treppe wird, dass sich perspektivisch die Ebenen ineinander verschachteln – als eine Art visuelles Perpetuum mobile.¹⁷

Das Grundmodell für beide Bilder wie auch für viele andere Graphiken Eschers bildet die von dem britischen Psychiater und Genetiker Lionel Penrose (1898 – 1972) entworfene sog. unendliche Penrose-Treppe:¹⁸

¹³ BRUNO ERNST (Hrsg.), *Der Zauberspiegel des Maurits Cornelis Escher*, Köln 2018 (1978); eine erneute, offensichtlich stark erweiterte Neuauflage ist für dieses Jahr (2020) angekündigt. Zu Escher generell siehe insbesondere auch <https://mcescher.com> (abgerufen am 25. 2. 2020).

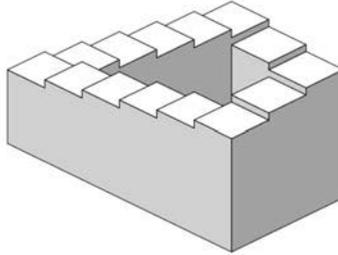
¹⁴ https://www.taschen.com/pages/de/catalogue/art/all/43442/facts.der_zauberspiegel_des_mc_escher.htm, abgerufen am 25. 2. 2020.

¹⁵ Der Begriff ist nicht auf die Kunst beschränkt, sondern findet insbesondere in der Psychologie und der Mathematik Verwendung, wie auch der Begriff der »Paradoxa« nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Quantenmechanik eine wichtige Kategorie darstellt. Siehe beispielsweise AL SEKEL, *Masters of Deception: Escher, Dalí and the Artists of Optical Illusion*, New York 2004; JOHN D. BARROW, *Impossibility. The Limits of Science and the Science of Limits*, London, 1998, deutsch: *Die Entdeckung des Unmöglichen. Forschung an den Grenzen des Wissens*, Heidelberg 1999; WILLARD VAN ORMAN QUINE (Hrsg.), *The Ways of Paradox and Other Essays*, Cambridge, Mass. u. a. 1976 u. ö. (1966), darin insbesondere der titelgebende erste Aufsatz aus dem Jahr 1962; ROGER PENROSE, *Shadows of the Mind. A Search for the Missing Science of Consciousness*, Oxford u. a. 1994, deutsch: *Schatten des Geistes. Wege zu einer neuen Physik des Bewusstseins*, Heidelberg u. a. 1995.

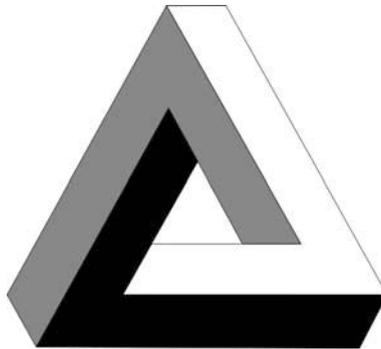
¹⁶ Wasserfall. Lithographie von 1961; siehe <https://www.escherinhetpaleis.nl/meisters-tueck/wasserfall/?lang=de>; abgerufen am 25. 2. 2020.

¹⁷ <https://www.escherinhetpaleis.nl/escher-today/ascending-and-descending/?lang=en>, abgerufen am 25. 2. 2020. Dort finden sich auch weitere Hinweise auf die Rezeption Eschers durch Lionel und Roger Penrose, wie weiter unten ausgeführt.

¹⁸ https://de.wikipedia.org/wiki/Penrose-Treppe#/media/Datei:Impossible_staircase.svg, abgerufen am 25. 2. 2020.



Ein diesem Modell zugrundeliegendes basales, immer wiederkehrendes Strukturelement ist das sog. Tribar oder Penrose-Dreieck: 1934 von dem schwedischen Künstler Oscar Reutersvärd (1915 – 2002) entwickelt, war es – wie auch die anderen seiner Werke – der Öffentlichkeit bis zum Ende des 20. Jahrhunderts weitgehend unbekannt geblieben. »Wiederentdeckt« wurde das Tribar Mitte der 1950er Jahre durch den Mathematiker Roger Penrose (*1931), Sohn von Lionel Penrose. Er hatte 1954 an einem internationalen Mathematik-Kongress in Amsterdam teilgenommen, zu dessen Rahmenprogramm auch eine Ausstellung von Werken Eschers gehörte. Inspiriert durch die Bilder des Künstlers begann er damit, sich näher mit dem Phänomen der »unmöglichen Figuren« zu befassen und selbst solche Formen zu entwerfen. Dabei kam er zu dem Schluss, dass das Tribar das grundlegendste Prinzip unmöglicher Figuren darstellte – »Unmöglichkeit in ihrer reinsten Form«:¹⁹



Gemeinsam mit seinem Vater, den er durch diese (Wieder-)»Entdeckung« dazu angeregt hatte, die bereits erwähnte »unendliche Penrose-Treppe« zu entwerfen, publizierte er 1958 im *British Journal of Psychology* einen Artikel zu diesem The-

¹⁹ AL SEKEL, *Masters of Deception*, 83. Bildquelle: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Penrose-dreieck.svg> (abgerufen am 25.2.2020). Siehe auch das vom Institut für den Wissenschaftlichen Film 1983 produzierte Lehrvideo »K 143 Demonstrationen zur psychologischen Optik »PENROSEs Impossible Triangle«« (<https://doi.org/10.3203/IWF/K-143>), abgerufen am 2.3.2020.

ma. Darin werden die allgemeinen Bedingungen bei der Wahrnehmung »unmöglicher Figuren« so beschrieben:

»Each individual part is acceptable as a representation of an object normally situated in three-dimensional space; and yet, owing to false connexions of the parts, acceptance of the whole figure on this basis leads to the illusory effect of an impossible structure.«²⁰

Anders ausgedrückt: Eine zweidimensionale Figur wird durch unser Wahrnehmungssystem als Projektion eines dreidimensionalen Gebildes interpretiert – oder noch anders gesagt: auf zweidimensionaler Fläche ist die Figur möglich, im dreidimensionalen Raum unmöglich. Da unserem visuellen Wahrnehmungssystem dabei eine wichtige Rolle zukommt, weitet sich das interdisziplinäre Feld der Interpretation dieses Phänomens über die Neurologie bis hin zur Kognitionspsychologie. So wird nachvollziehbar, dass das Thema aus der Kunst über die Mathematik schließlich zur Psychologie wanderte, aus der seitens der Gestaltpsychologie wichtige Impulse für die Erklärung solcher »unmöglichen Figuren« kamen. Diskutiert wird das Phänomen unter dem Oberbegriff der »Multistabilen Wahrnehmung«.²¹ Wenn ich es recht sehe, sind es vor allem zwei entscheidende Impulse, die sich aus diesen interdisziplinären Debatten ergeben: Erstens geht es bei Wahrnehmung nicht nur um einen rezeptiven Prozess, sondern um eine aktiv-interpretierende Handlung; zweitens ist Wahrnehmung ein transzendierender Prozess, das heißt, wir nehmen mehr als die Summe der einzelnen Teile eines Ganzen wahr. Letzteres als bloße »Täuschung« abzutun, würde die Sache wohl verkürzen. Zum einen eignet der »Illusion« offensichtlich eine Macht, der sich unsere Wahrnehmung auch dann nicht zu entziehen vermag, wenn etwas scheinbar Unmögliches wahrgenommen wird; zum anderen haben wir es mit spontan wechselnden, geradezu oszillierenden Interpretationen des Wahrgenommenen zu tun, mit Wahrnehmungswechseln, die weder vorhersehbar noch herstellbar oder vermeidbar sind. Daraus ergeben sich weiterführende, zunächst offene, aber in ihrer Folge doch fundamentale Fragen nach den Wechselbeziehungen von Illusion oder Täuschung auf der einen und Imagination auf der anderen Seite.

3. WISSENSORDNUNGEN UND WISSENSREGIME

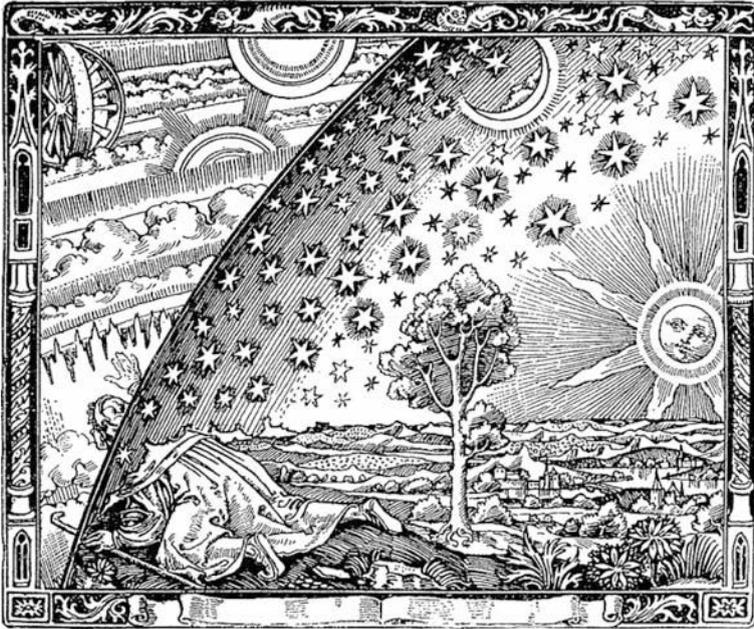
Die nachfolgende, recht bekannte Abbildung²² wird zumeist mit dem französischen Astronomen und Begründer der Astronomischen Gesellschaft Frankreichs

²⁰ LIONEL S. PENROSE/ROGER PENROSE, Impossible Objects: A Special Type of Visual Illusion, in: *British Journal of Psychology* 49 (1958), 31–33; hier 31.

²¹ DAVID A. LEOPOLD/NIKOS K. LOGOTHETIS, Multistable Phenomena: Changing Views in Perception, in: *Trends In Cognitive Science*, 3/7 (1999), 254–264; 275 und passim; siehe auch PETER KRUSE/MICHAEL STADLER (Hrsg.), *Ambiguity in Mind and Nature: Multistable Cognitive Phenomena*, Berlin/New York 1995.

²² <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Flammarion.jpg>, abgerufen am 2.3.2020.

(1887), Nicolas Camille Flammarion (1842 – 1925), in Verbindung gebracht, der sich auch als Verfasser populärwissenschaftlicher Bücher einen Namen gemacht hat. Das Bild ist als »Flammarions Holzstich«²³ bekannt, trägt aber auch Titel wie *Wanderer am Weltenrand* (im Französischen *au pèlerin, Auf Pilgerschaft*), und ist das Werk eines unbekanntes Künstlers. Die Verbindung zu Flammarion ergibt sich daraus, dass der Holzstich erstmals in dessen Werk *L'atmosphère. Météorologie populaire* (Paris 1888) erschienen war, und zwar im Unterkapitel *La forme du ciel* innerhalb des Kapitels *Le jour*. Der dramaturgische Schwerpunkt des Bildes liegt auf der linken Seite, wo die dargestellte Gestalt die um die Erde gewölbte Sphäre durchstößt und in eine dahinterliegende Dimension blickt. Das Bild selbst



ist von einer ornamentalen Rahmung umgeben, aber es findet sich weder eine erklärende Erläuterung, noch ist der Holzstich mit einer Signatur gekennzeichnet. Bis heute ist ungeklärt, wer das Werk wann geschaffen hat, auch die Authentizität ist fraglich. Mehrheitlich herrscht die Meinung vor, dass das Bild der Neurenais-

²³ Siehe beispielsweise FRANZ VON KUTSCHERA, *Der Weg der westlichen Philosophie*, Paderborn 2019, 4.

sance zuzurechnen sei;²⁴ vielleicht war es sogar von Flammarion selbst in Auftrag gegeben worden.²⁵

Flammarion hat das Bild mit folgender Anmerkung untertitelt:

»Ein Missionar des Mittelalters erzählt, dass er den Punkt gefunden hat, wo der Himmel und die Erde sich berühren [...]«²⁶

Auf der vorausgehenden, gegenüberliegenden Seite führt Flammarion aus:

»[...] Ein naiver Missionar des Mittelalters erzählt sogar, dass er auf einer seiner Reisen auf der Suche nach dem irdischen Paradiese den Horizont erreichte, wo der Himmel und die Erde sich berühren, und dass er einen gewissen Punkt fand, wo sie nicht verschweißt waren, wo er hindurch konnte, indem er die Schultern unter das Himmelsgewölbe beugte. [...]«²⁷

Im Kontext dieser kurzen einführenden Assoziationen kann ich hier nicht auf weitere Details eingehen. Auffällig ist, dass Flammarion in seinen anderen Veröffentlichungen immer wieder einmal diese Geschichte erzählt, allerdings in verschiedenen Versionen. Dabei bezieht er sich häufig auf François de La Mothe le Vayer (1588 – 1672), einen französischen Philosophen, der sich kritisch mit – vermutlich größtenteils fiktiven – Reiseberichten aus dem 16. Jh. auseinandergesetzt hat, in denen er Ähnlichkeiten zu phantastischen Reisegeschichten aus der Antike sah.²⁸ Das Interesse der beiden Gelehrten war jedoch durchaus unterschiedlich gelagert: Le Vayer, dem Skeptiker, ging es wohl primär um die Kritik an ungeprüft weitergegebenen Behauptungen, deren Wahrheitsgehalt er bezweifelte; Flammarion wiederum verweist auf die Geschichte primär deshalb, um überkommene kosmologische Vorstellungen zu karikieren. Flammarions Holzstich bleibt aber auch deshalb rätselhaft, weil die konkrete Bildunterschrift und die von ihm referierten dazugehörigen Geschichte(n) in einer gewissen Spannung, vielleicht sogar im Widerspruch zueinander stehen.

Bemerkenswert ist die Wirkungsgeschichte des Bildes: Insbesondere zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde das Bild mehrfach verwendet und dabei zu meist als mittelalterliche Darstellung des ›Weltsystems‹, also als Repräsentation

²⁴ Es gibt jedoch auch starke Gegenpositionen, die es durchaus in die Renaissance datieren – siehe etwa HANS GERHARD SENER, »Wanderer am Weltenrand« – ein Raumforscher um 1530? Überlegungen zu einer peregrinatio inventiva, in: JAN A. AERTSEN/ANDREAS SPEER (Hrsg.), Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter, Berlin u. a. 1998.

²⁵ Hierzu und zum Folgenden siehe BRUNO WEBER, Ubi caelum terrae se coniungit. Ein altertümlicher Aufriß des Weltgebäudes, in: Gutenberg-Jahrbuch 84 (1973), 381–408.

²⁶ CAMILLE FLAMMARION, L'atmosphère. Météorologie populaire, Paris 1888, 163; s. htt ps://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k408619m/f168.image.texteImage (abgerufen am 27. 2. 2020).

²⁷ Ibid., 162.

²⁸ Siehe etwa ROBERT MCBRIDE, La théorie et la pratique des voyages selon La Mothe Le Vayer, in: *La Découverte de nouveaux mondes : aventure et voyages imaginaires au xvii^e siècle*. Actes du XXII^e colloque de Centre méridional de rencontres sur le xvii^e siècle (Gênes, 23 – 25 janvier 1992, recueillis et présentés par Cécilia Rizza), Fasano 1993, 327–337.

mittelalterlicher Kosmologie aufgefasst. Doch diese Interpretation ging in mehrfacher Hinsicht an der Sache vorbei. Gemäß dem mittelalterlichen Weltbild gab es nämlich jenseits des Erdkreises noch mehrere Himmelsphären, und darüber schließlich einen Feuerhimmel, das *empyreum*. Entscheidend ist jedoch, dass die Annahme, die Vorstellung einer flachen Erde sei typisch für das mittelalterliche Weltbild gewesen, sich historisch nicht halten lässt.²⁹ Diese Annahme hat sich vielmehr als Teil einer komplexen Erzählung erwiesen, mit der das Projekt der Moderne vom ›dunklen Mittelalter‹ abgegrenzt werden sollte, wobei die Anfänge dieser Erzählung wohl in die Zeit vor der Aufklärung zurückreichen.³⁰ Zugleich verband sich damit eine implizite Kritik an der Kirche. Deren Dogmatismus wurde dafür verantwortlich gemacht, dass die angeblich nach den Wirren der Völkerwanderung verloren gegangenen Erkenntnisse der Antike – darunter auch das Wissen um die Kugelgestalt der Erde – der Vergessenheit preisgegeben worden waren, so dass sich schließlich die Vorstellung der Erde als flache Scheibe durchsetzen konnte.³¹ Nach diesem Narrativ wurden dann im Zuge der Aufklärung die althergebrachten Weltanschauungen einer rationalen Überprüfung unterzogen und die damit verknüpften Weltbilder widerlegt. Diese Sichtweise wurde im Verlauf des 20. Jahrhunderts nach und nach popularisiert, bis sie zum Grundbestand schulisch vermittelten Allgemeinwissens avancierte.³²

Zu rekonstruieren, wie sich bestimmte Wissensbestände im Laufe der Zeit phasenweise narrativ übereinander abgelagert und dann sukzessive verfestigt haben, stellt sich als äußerst herausforderndes Unterfangen dar. Doch es ist durchaus der Mühe wert, ein wenig ›Archäologie‹ zu betreiben, um die historischen Überlagerungen von Wissensarten, Wissensordnungen und Wissensregimen freizulegen, die sich bei genauerem Besehen ein wenig anders darstellen, als sie auf den ersten Blick erscheinen.

²⁹ RUDOLF SIMEK, *Erde und Kosmos im Mittelalter: Das Weltbild vor Kolumbus*, München 1992, insbesondere 37–54; RUDOLF SIMEK, *Die Scheibengestalt der Erde im Mittelalter*, in: ULRICH MÜLLER/WERNER WUNDERLICH (Hrsg.), *Burgen, Länder, Orte, Konstanz 2008* (= *Mittelaltermythen* 5), 789–802; REINHARD KRÜGER, *Das lateinische Mittelalter und die Tradition des antiken Erdkugelmodells* (ca. 550 – ca. 1080) (= *Eine Welt ohne Amerika*, Teil 3), Berlin 2000.

³⁰ REINHARD KRÜGER, *Ein Versuch über die Archäologie der Globalisierung – Die Kugelgestalt der Erde und die globale Konzeption des Erdraumes im Mittelalter*, in: *Wechselwirkungen* (Jahrbuch aus Lehre und Forschung der Universität Stuttgart), Stuttgart 2007; online verfügbar unter: https://elib.uni-stuttgart.de/bitstream/11682/5268/1/Reinhard_Krueger.pdf (abgerufen am 28.2.2020).

³¹ JEFFREY BURTON RUSSELL, *Inventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians*, New York u. a. 1991.

³² ROLAND BERNHARD, *Der Eingang des »Mythos der flachen Erde« in deutsche und österreichische Geschichtsschulbücher im 20. Jahrhundert*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 64 (2013), 687–701.

Erkenntnis und Interesse, Möglichkeiten und Grenzen der Wahrnehmung, Wissensordnungen und Wissensregime – diese drei thematischen Aspekte können das komplexe Feld epistemologischer Herausforderungen, denen sich Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie gegenübersehen, auch nicht annähernd hinreichend umreißen. Die vorhergehenden, ebenso assoziativ wie ungeordnet zusammengestellten Überlegungen sollten lediglich blitzlichtartig herausstellen, wie fundamental und zugleich elementar diese Herausforderungen sind. Das alles bleibt selbstverständlich noch weiter zu konkretisieren und darüber hinaus auch auf einer zweiten Reflexionsebene kritisch zu differenzieren, auch wenn das nicht in diesem Band geschehen kann.

Letzteres wird insbesondere dort virulent, wo wir im Interferenzbereich französischsprachig und deutschsprachig geprägter Denktraditionen auf Idiosynkrasien treffen, die sich möglicherweise eher aus dem strittigen und wechselseitig unverstandenen Verhältnis beider zueinander erklären lassen, als aus tatsächlich essenziellen Spannungen und Widersprüchen. Die obigen skizzenhaften Hinweise auf das Verhältnis zwischen Habermasschem und Foucaultschem Diskursverständnis haben das angedeutet. Epistemologie ist eben nicht *épistémologie*, und Episteme (*ἐπιστήμη*) nicht *épistème*, und doch gibt es je recht dichte Bezüge zwischen beiden. Hier bleibt auch in Zukunft noch viel Klärungsarbeit zu leisten.³³

Ersteres, die Konkretisierung der skizzierten Herausforderungen, kann in diesen einführenden Bemerkungen nicht geleistet, nur angedeutet werden, wenn gleich sich der eine oder andere Aspekt in den hier versammelten Beiträgen wiederfindet. Dies gilt insbesondere für Fragen nach den titelgebenden Aspekten »Erkenntnis« – und – »Interesse«, die für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie insofern konstitutiv sind, als diese ihre »Gegenstände« als kommunikatives Handeln bzw. diskursive Praktiken nicht nur betrachten, sondern auch selbst setzen. Diesbezüglich war für die Religionswissenschaft, zumindest im deutschsprachigen Raum, meines Wissens Hans Kippenberg der erste, der sich bereits vor Jahrzehnten daran gesetzt hatte, die Konturen einer diskursi-

³³ Durchaus klärungswürdig wäre auch die Frage des Verhältnisses von epistemisch und epistemologisch – und das, obgleich es eigentlich geklärt scheint, zumindest begriffsanalytisch: »Epistemisch« beschreibt, was sich auf Wissen und Erkenntnis, »epistemologisch«, was sich auf die Bedingungen und Möglichkeiten von Wissen und Erkenntnis bezieht. In Psychologie und Erziehungswissenschaft wird dies in der Regel vergleichsweise streng unterschieden – siehe etwa LUCIA MASON/RAINER BROMME, *Situating and Relating Epistemological Beliefs into Metacognition. Studies on Beliefs about Knowledge and Knowing*, in: *Metacognition Learning* 5 (2010), 1–61 – und auch der Wissenschaftsphilosoph Richard F. Kitchener mahnt eine entsprechende Unterscheidung an, obgleich verschiedene Lesarten möglich sind, siehe RICHARD F. KITCHENER, *Personal Epistemology and Philosophical Epistemology. The View of a Philosopher*, in: JAN ELEN u. a. (Hrsg.), *Links between Beliefs and Cognitive Flexibility: Lessons learned*, Berlin 2011, 79–103, hier 92. Wie in einem Großteil traditioneller Arbeiten zur Erkenntnistheorie wird in den vorliegenden Beiträgen keine strikte Differenzierung zwischen den beiden Begriffen vorgenommen, aber auch nicht weiter diskutiert.

ven Religionswissenschaft zu skizzieren,³⁴ und in der Folge ist die Diskussion über diese Frage fortgeführt worden.³⁵ Auf ganz konkrete Weise hat etwa zur gleichen Zeit Talal Asad den Islam als diskursive Tradition bestimmt³⁶ – ein Ansatz, den viele nach ihm aufgegriffen und weiterentwickelt haben.³⁷ Im Bereich der Interkulturellen Theologie wurden entsprechende Debatten ebenfalls aufgenommen, obgleich in den Theologien der Begriff ›diskursiv‹ traditionellerweise anders besetzt war. Hier war er, beispielsweise in Islam und Christentum, mit dem *kalām* oder mit scholastischer Theologie verknüpft, und dann in modernen theologischen Debatten bisweilen – als Gegenbegriff zu ›narrativ‹ oder ›poetisch‹ und anderen Bestimmungen – mit ›systematisch-argumentativ‹ identifiziert, also äußerst formal und allgemein gefasst. Wenngleich vor diesem Hintergrund nicht von einer ›diskursiven Interkulturellen Theologie‹ gesprochen werden kann, arbeiten viele Ansätze innerhalb der Interkulturellen Theologie durchaus analog zu den Verfahrensweisen diskursiver Religionswissenschaft bzw. nehmen deren Anstöße auf.³⁸ Viele Anregungen kamen in diesem Zusammenhang insbesondere von den Postcolonial Studies.³⁹

Nicht nur Fragen der Möglichkeiten und Grenzen von Wahrnehmung, sondern Wahrnehmung selbst ist für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie zu einem konstitutiven Teil ihrer Arbeit avanciert. Hubert Cancik und Hubert Mohr hatten 1988 die Religionsästhetik als neue Teildisziplin der Religionswissenschaft angezeigt.⁴⁰ Mehr als drei Jahrzehnte später ist die Religionsästhetik – oder vielleicht besser: die mit religionsästhetischen Aspekten befasste Religionswissenschaft – ins Zentrum religionswissenschaftlichen Arbeitens gerückt. Dabei hat sich die Debatte gegenüber den Anfängen vor mehr als drei Jahrzehnten grundlegend verändert. So rückt unter anderem die Kategorie der Wahrnehmung ins Zentrum und in dieser erweiterten Perspektive wird die Re-

³⁴ HANS G. KIPPENBERG, *Diskursive Religionswissenschaft: Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemeingültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert*, in: BURKHARD GLADIGOW/HANS G. KIPPENBERG (Hrsg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, 9–28.

³⁵ Hier wären viele Namen aufzuführen; stellvertretend sei hier exemplarisch lediglich verwiesen auf ANGELIKA ROHRBACHER, *Eurozentrische Religionswissenschaft? Diskursanalytische Methodik an den Grenzen von Ost und West*, Marburg 2009 und FRANK NEUBERT, *Die diskursive Konstitution von Religion*, Wiesbaden 2016.

³⁶ TALAL ASAD, *The Idea of an Anthropology of Islam*, Washington 1986.

³⁷ Auch hier wären viele Namen zu nennen! Stellvertretend seien hier nur genannt: Reinhard Schulze, Paula Schrode oder Markus Dressler.

³⁸ Siehe etwa ANDREAS FELDTKELLER, *Umstrittene Religionswissenschaft. Für eine Neuvermessung ihrer Beziehung zur Säkularisierungstheorie*, Leipzig 2014.

³⁹ Siehe etwa ANDREAS NEHRING/SIMON TIELESCH (Hrsg.), *Postkoloniale Theologien 1: Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Stuttgart 2013; ANDREAS NEHRING/SIMON WIESGICKL (Hrsg.), *Postkoloniale Theologien 2: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2018.

⁴⁰ HUBERT CANCEK/HUBERT MOHR, *Religionsästhetik*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band 1, 1988, 121–156.

ligionsästhetik zur Religionsästhetik.⁴¹ Beispielsweise wird auch die Praktische Religionswissenschaft als »Wahrnehmungswissenschaft« konstituiert,⁴² was ein weiteres Indiz dafür ist, dass mit der Kategorie der Wahrnehmung die Konnotationen mit der Religionsästhetik in ihrem anfänglichen Verständnis weit überschritten wird. Im Bereich der Interkulturellen Theologie ist vielleicht weniger die Verknüpfung mit dem Ästhetischen und auch nicht mit dem Aisthetischen grundlegend, als die mit Perspektiven und Standorten, Perspektivischem und Situativem, Konstruktivität und Diskursivität, wodurch sie »die Grenzen traditioneller Hermeneutik überschreitet«. Dadurch wird Interkulturelle Theologie – analog zur Religionswissenschaft – zur »Wahrnehmungskunst [...], die die Grenzen traditioneller Hermeneutik überschreitet [und] [...] nur noch im Zusammenspiel vieler Disziplinen betrieben werden«⁴³ kann.

Mit der Frage nach der Bedeutung von Wissensordnungen und Wissensregimen für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie schließt sich gewissermaßen der Kreis zum ersten der hier herausgegriffenen Aspekte. Dabei geht es nämlich – wiederum – um Probleme, die durch diskurstheoretische Zugänge (in der Regel: Foucaultscher Provenienz) thematisiert und dann (beispielsweise um wissenssoziologische Perspektiven⁴⁴) erweitert werden. Dies betrifft nicht nur das ureigenste Thema der Religionswissenschaft – »Religion«, die zu einem der zentralen Begriffe europäischer Wissensordnungen geworden ist, sowie ihre außereuropäischen Korrelat-Begriffe⁴⁵ –, sondern auch Fragen einer globalen Religionsgeschichte,⁴⁶ bei der unterschiedliche Epistemologien als weltweit mit-

⁴¹ Siehe beispielsweise JÜRGEN MOHN, Wahrnehmung der Religion: Aspekte der komparativen Religionswissenschaft in religionsästhetischer Perspektive, in: Erwägen, Wissen, Ethik, 23/2. (2012), 241–254, spricht in diesem Zusammenhang sogar von »Religionsästhetik als Paradigmenwechsel« (252).

⁴² UDO TWORUSCHKA, Praktische Religionswissenschaft: theoretische und methodische Grundüberlegungen, in: MICHAEL KLÖCKER/UDO TWORUSCHKA (Hrsg.), Praktische Religionswissenschaft – ein Handbuch für Studium und Beruf, Köln/Weimar/Wien 2008, 13–24, hier 16. Auch die Reihe der »Studien und Dokumentationen zur Praktischen Religionswissenschaft« ist entsprechend unter das Motto gestellt: »Praktische Religionswissenschaft ist eine interdisziplinäre ‚Wahrnehmungswissenschaft‘, die das reiche Potential von ‚Spiritualität‘, von Sinnstiftungen für die Lebens- und Weltgestaltung in Religion/en bis hin zu ihrem heutigen Gestaltwandel erhellt.« (<http://www.lit-verlag.de/reihe/sdpr> (abgerufen am 1.3.2020)).

⁴³ ULRICH DEHN, Interkulturelle Theologie als Wahrnehmungswissenschaft weltweiten Christentums, 16 (https://www.theologie.uni-hamburg.de/einrichtungen/institute/moer/material/interkulturelle_theologie.pdf, abgerufen am 1.3.2020); vgl. auch Ulrich Dehn, Weltweites Christentum und ökumenische Bewegung, Berlin 2013.

⁴⁴ REINER KELLER, Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms, Wiesbaden, 3. Aufl. 2011 (2008).

⁴⁵ KARÉNINA KOLLMAR-PAULENZ, Außereuropäische Religionsbegriffe, in: MICHAEL STAUSBERG (Hrsg.), Religionswissenschaft, Berlin/Boston 2012, 81–94.

⁴⁶ KARÉNINA KOLLMAR-PAULENZ, Mongolische Geschichtsschreibung im Kontext der Globalgeschichte, in: PETER SCHALK (Hrsg.), Geschichten und Geschichte, Uppsala 2010, 247–279.

einander verflochtene Wissensordnungen in den Blick zu nehmen sind.⁴⁷ Wenn wir davon ausgehen, dass Wissensordnungen »ein umfassender, kulturell und institutionell fest verankerter Rahmen«⁴⁸ dafür sind, wie Wissen zu verstehen und zu bewerten ist, während Wissensregime sich »zumeist auf spezifische Handlungsfelder und Problembereiche beziehen«,⁴⁹ ist mit Blick auf religiöse Wissensregime in unserem Zusammenhang insbesondere von Interesse, inwieweit diese durch Homogenisierung und Hierarchisierung oder durch Pluralisierung und Enthierarchisierung integrative oder exkludierende, hegemonialisierende oder enthegemonialisierende Effekte zeitigen. Dabei ist jedoch festzuhalten, dass bereits unsere Fragestellungen (und erst recht unsere Erkenntnisse; Stichwort »Erkenntnis – Interesse«) in Wissensregime eingelagert sind, denen wir uns nicht ohne Weiteres entziehen können. Hinzu kommt, dass durch die Konstitution eines als »religiös« kategorisierten Forschungsgegenstandes qua Grenzziehung (religiös vs. nicht-religiös) zwar eine Wissensproduktion zu diesem Gegenstand stattfindet, diese aber nicht frei ist von machtvoller Übergriffigkeit – schon die Wahl eines Forschungsthemas ist eine politische Intervention.⁵⁰ Der Konnex von Wissen und Macht ist also von Beginn an unabweisbar, wenn wir Religionsforschung betreiben.

DIE BEITRÄGE

Als der eingangs zitierte »Call for Papers« in die Runde gesandt wurde, um Beiträge für unsere Sektionstagung zu akquirieren, geschah das bewusst in Gestalt einer offenen Einladung, also ohne eine Vorauswahl durch gezielte Anfragen an handverlesene Referent*innen zu treffen – und damit durchaus in der Absicht, eine Momentaufnahme unterschiedlicher Beiträge im Kontext des recht breit gerahmten thematischen Feldes zu bieten, ein – notgedrungen: exemplarisches – Panoptikum gegenwärtiger Zugänge. Es gab bei der Vorplanung jedoch zwei bzw. drei Ausnahmen. Um unsere Diskussionen verantwortungsvoll in interdisziplinäre Kontexte einordnen zu können, schien es uns geboten, fachexterne Expertise für vornehmlich drei Gebiete einzuholen; so hofften wir auf (1) einen Beitrag, der sich mit der Entwicklung der Debatte im französischen Kontext beschäftigt

⁴⁷ Programmatisch eingefordert bzw. skizziert beispielsweise von KARÉNINA KOLLMAR-PAULENZ, Lamas und Schamanen: Mongolische Wissensordnungen vom frühen 17. bis zum 21. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Debatte um außereuropäische Religionsbegriffe, in: PETER SCHALK (Hrsg.), Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs, Uppsala 2013, 151–200.

⁴⁸ MARTIN HUBER, Wissensordnung, in: RAINER SCHÜTZEICHEL (Hrsg.), Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung, Konstanz 2018 (2007), 797–800, hier 797.

⁴⁹ PETER WEHLING, Wissensregime, in: RAINER SCHÜTZEICHEL (Hrsg.), Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung, Konstanz 2018 (2007), 704–712, hier 705.

⁵⁰ Siehe hierzu beispielsweise PAULA SCHRODE, Grenzen, Schwellen, Transfers – Konstituierung islamischer Felder im Kontext, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 27/1 (2019), 3–26, hier 16.

– wie gesagt: *épistémologie* ist ja nicht Epistemologie [...] –; (2) einen, der unter historischer Perspektive die Entwicklung der Debatte um die Epistemologie in Referenz auf Kant in den Blick nimmt; und (3) einen, der gegenwärtige Positionen und Kontroversen in der Diskussion an einem ausgewählten Thema systematisch und pointiert diskutiert. Für die beiden letzten Bereiche war es uns gelungen, außerordentlich kompetente und hochgeschätzte Kollegen zu gewinnen: Philipp Balsiger, Professor für Philosophie und zur Zeit zuständig für den Elite-Masterstudiengang »*Standards of Decision-Making Across Cultures*« an der Universität Erlangen-Nürnberg, und Heiner Hastedt vom Institut für Philosophie an der Universität Rostock. Leider waren wir nicht erfolgreich darin, jemanden für das erste Thema zu rekrutieren. Trotz der Versicherung, dass wir von dem Beitrag lediglich einige Orientierungspunkte und nicht finale Erkenntnisse auf diesem zugestandenmaßen komplexen Gebiet erwarten, erhielten wir nur Absagen – äußerst freundliche Absagen, die allerdings auch oft mit dem Hinweis verknüpft waren, dass das angefragte Thema auf ein Terrain mit erheblichen Untiefen und Unwägbarkeiten führt.

Der vorliegende Sammelband vereint zum größten Teil die (überarbeiteten) Beiträge zu der eingangs erwähnten Sektionstagung. Zwei Beiträge (Bergunder und Hock) wurden für die Veröffentlichung durch thematisch neue substituiert, einer (Stengel) zusätzlich aufgenommen, da er sich äußerst passförmig in die Thematik fügt und quasi »von außen« die inter-, wenn nicht gar transdisziplinäre Ausrichtung Interkultureller Theologie bestätigt und aufgrund seiner präzisen Analyse einen ausgesprochenen Gewinn für diese Anthologie darstellt.

Angesichts der Vielfalt und Buntheit der hier versammelten Beiträge stellt sich die Frage nach dem berühmten ›roten Faden‹ und nach der Möglichkeit, bei aller ihrer Disparatheit so etwas wie eine grobe Systematik zu erstellen, in die sie sich eingliedern lassen. Bei der Antwort auf die erste Frage lässt sich schelmisch darauf verweisen, dass ein roter Faden stets aus einzelnen roten Strängen oder Fasern besteht und von daher selbst thematisch zusammenhängende Ausführungen nicht linear, aber doch aneinander anknüpfend miteinander verflochten sind. Schwieriger ist es mit der Frage nach einer möglichen systematischen Zuordnung der hier zusammengestellten Beiträge. Dabei können wir lediglich bestimmte Verdichtungen und provisorische Zuordnungen vornehmen oder auch große Nähen und sogar Überschneidungen ausweisen, aber es lässt sich keine geordnete oder gar geschlossene Systematik erstellen. Entsprechend sind die für diesen Band vorgenommenen Zuordnungen wie auch die ihnen zugewiesenen Schlagworte in gewisser Weise willkürlich und dienen einer bloß vorläufigen Kartierung des äußerst vielgestaltigen Geländes, das diese Zusammenstellung abbildet.

Wissen – Macht – Erkenntnis

Selbstverständlich stehen die beiden Gastbeiträge am Anfang dieses Sammelbandes. *Philipp Balsiger* fragt in seinem Beitrag »Formen der Wissensproduktion – Skizze eines historisch-systematischen Abrisses« zunächst unter systematischen Gesichtspunkten nach dem ›Logos‹ der Erkenntnismöglichkeit, bevor er einen historischen Abriss der Debatte um Erkenntnis gibt. Diese mündet gegenwärtig

darin, dass vormalig als kohärent geltende Formen der Wissensproduktion angesichts der Vielfalt der Erkenntnismöglichkeiten in Frage gestellt werden. Der Ausweg hieraus könnte in der Akzeptanz eines »erkenntnisleitenden Perspektivismus« bestehen.

Heiner Hastedt diskutiert unter dem Titel »Zur Deutungsmacht von ›Wahrheit‹ und ›Wirklichkeit‹ als philosophischen Grundbegriffen (deren Wahrheit und Angemessenheit selbst zur Debatte steht)« vor dem Hintergrund der Ausgangslage gegenwärtiger Debatten philosophischer Erkenntnistheorie, die sich – vereinfacht zugespitzt – auf die Formel »Realismus vs. Anti-Realismus« reduzieren ließen, mögliche Auswege jenseits der Alternative von Relativismus und Wahrheitsdogmatismus. Mögliche Optionen des Auswegs aus diesem Dilemma führt er unter dem Stichwort des wohlwollenden Verstehens zusammen. Wird dieses als Wahrheitsprinzip gegenüber dem Fremden praktiziert, ergibt sich eine Perspektiverweiterung, die zusammen mit dem Verzicht auf Kampf um Macht als Selbstzweck auch interkulturell Widersprüchliches zusammenführen kann, indem »das Wahre im Abgelehnten« anerkannt wird.

Geschichte, Historisierung, Identität

»Kirchengeschichte als Missionsgeschichte – Interkulturelle Geschichte des Christentums – Außereuropäische Christentumsgeschichte?« *Frieder Ludwig* gibt unter dieser Frageperspektive einen Überblick, der den großen Bogen schlägt – zunächst von den Anfängen des Bemühens, globale Perspektiven in die Kirchengeschichtsschreibung einzuzeichnen, bis zur Gegenwart, namentlich dem Münchner Projekt der »Außereuropäischen Christentumsgeschichte«. Die nomenklatorische Verschiebung hin zur »Munic School of World Christianity« markiert die Verbindung zum Ansatz der Connected Histories. Aus den nun wirklich übergreifenden Wissenschaftsdiskursen haben sich jüngste Entwicklungen globaler Christentumsgeschichtsschreibung ausgeformt, bei denen neben transkulturellen Bezügen Aspekte der »Transloyalität« in den Vordergrund treten.

Friedemann Stengel legt eine kirchengeschichtliche Detailanalyse vor – »Von Marranen und Mestizen. Identitäten in der Kontaktzone« –, die ebenso kongenial wie filigran den Wissenschaftsdiskurs um die Möglichkeiten einer globalen Christentumsgeschichte aus einer »geerdeten« Perspektive heraus beleuchtet. Dabei werden am konkreten Material die Interaktionsprozesse zwischen – vereinfacht und recht platt gesprochen – Kolonisierenden und Kolonisierten, Missionierenden und Missionierten, Hegemonialen und Subalternen rekonstruiert und die häufig damit einhergehenden, simplifizierenden Annahmen wesenhaft gedachter, meist idiosynkratischer Identitäten dekonstruiert. Wie der Autor am Altarbild der Kathedrale von Cuzco analysiert, das ein Abendmahl mit Cuy (statt Lamm) darstellt, bleiben Mimikry und Widerstand untrennbar aufeinander bezogen. Entsprechend sind Identitäten, wie auch Religionen und Kulturen, nicht statisch, und eröffnen so dynamische Gestaltungsmöglichkeiten – durchaus in der Spannung von Zurückweisung und Identifikation.

Klaus Hock untersucht in seinem Beitrag (»Mission«, »Orakel«, »Religion: Ifá als transkulturelle Agentur moderner Identitätsbildungsprozesse«) am Beispiel

des westafrikanischen Divinationssystems jene Entstehungs- und Differenzierungsprozesse, die in Westafrika (und darüber hinaus) ›Religion‹ in ihren drei Repräsentationsformen Islam, Christentum und Afrikanische Traditionelle Religion konstituiert haben. Dem *Ifá* kam dabei die Rolle eines zentralen religionsgeschichtlichen Transmissionsriemens zu, da es aufgrund seines Hybridcharakters kollektive wie auch individuelle Identitätsbildungsprozesse moderierte.

Der Beitrag von *Michael Bergunder*, »Umkämpfte Historisierung. Die Zwillingsgeburt von ›Religion‹ und ›Esoterik‹ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und das Programm einer globalen Religionsgeschichte«, fällt sowohl in seinem Umfang als auch in der Reichweite seiner programmatischen Ausrichtung aus der Reihe der hier veröffentlichten Beiträge heraus. Der Autor hatte bereits unter anderem in seinem Artikel »Was ist Religion«⁵¹ eine radikale Historisierung religionswissenschaftlicher Forschungsgegenstände gefordert und in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit der Arbeit an einer globalen Religionsgeschichte angemahnt. Beides bekräftigte er in der Folge immer wieder. Bei dem vorliegenden Text haben wir es mit einem Beitrag zu tun, in dem Bergunder verschiedene thematische Stränge erneut aufgreift, und in den er vielerlei Vorarbeiten – beispielsweise auch zur Esoterik oder zum Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft – einfließen lässt. Damit liegt hier nun erstmals eine in sich geschlossene und prägnant ausgearbeitete Entfaltung seines Konzepts einer globalen Religionsgeschichte vor, das zugleich geschichtstheoretisch begründet und an reichhaltigem Material zum Teil äußerst detailreich exemplifiziert wird.

Religionstheologie, interreligiöse Hermeneutik und Postkolonialismus

Wie bereits im Thema seines Beitrags anzeigt (»Afropolitänität und Theologie der Klage: Perspektiven postkolonialer Theorie im Gespräch mit Achille Mbembe und Emmanuel Katongole«), setzt *Andreas Heuser* die zwei im Titel genannten Denker in Beziehung, die auf den ersten Blick wenig miteinander zu tun haben. Korrelate zwischen den beiden ergeben sich dann jedoch beispielsweise einerseits aus der Nutzung religiöser Sprachrepertoires seitens des Philosophen, Historikers und Postkolonialismus-Theoretikers Mbembe, andererseits aus der politischen Theologie des katholischen Theologen Katongole mit seiner Kritik an den Gründungsmythen des postkolonialen Staates in Afrika. Mit anderen afrikanischen Denker*innen teilen sie die Auffassung, dass die Einsicht in die Ambiguität der afrikanischen Postkolonie unauflösbar sei. Aus dieser Einsicht, so die These des Autors, kann ein narratologischer Neuansatz möglich werden kann, nicht zuletzt in Verknüpfung mit theologischer Symbolik.

»Über erfundene Orte und die Epistemologie der interkulturellen Theologie« handelt der Beitrag von *Simon Wiesgickl*, der in einem historischen Durchgang epistemologische Grundfragen mit Blick auf das koloniale und missionarische Projekt traktiert. Für die postkoloniale Situation deutet er mögliche Perspektiven

⁵¹ MICHAEL BERGUNDER, Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 19 (2011), 3–55.

an, die – in Gestalt antihegemonialer theoretischer Ansätze wie dem Konzept »Asia as method« des Kulturwissenschaftlers Kuan-Hsing Chen – eine »Dezentrierung des Erkenntnisinteresses« für eine kritische interkulturelle Theologie fruchtbar machen können.

Hinter dem Titel des Beitrags von *Perry Schmidt-Leukel*, »Zur Hermeneutik interreligiöser Schriftkommentare. Am Beispiel eines christlichen Kommentars zum *Bodhicaryāvatāra*«, verbirgt sich mehr, als beim ersten Blick auf diese eher deskriptive Formulierung erscheinen mag. An konkretem Material exemplifiziert, werden Möglichkeiten und Grenzen interreligiöser Textkommentierung entfaltet, wobei sich an den hermeneutischen Problemen ganz fundamentale epistemologische Grundsatzfragen auftun. Sich diesen Herausforderungen zu stellen, ermöglicht es, den Erfordernissen historisch sensibler Textexegese gerecht zu werden. Zugleich lässt sich ein religionstheologischer Erkenntnisgewinn erlangen, der für mehrere zentrale theologischen Themen relevant ist, namentlich für Fragen der Spannung zwischen Geist (*pneuma*) und Fleisch (*sarx*) in seiner Relation zur Spannung zwischen dem Geist des Erwachens (*bodhicitta*) und den Befleckungen (*kleśa*), was die Frage nach gemeinsamen Fundamenten unterschiedlicher Religionstraditionen aufwirft.

Fabian Völker fragt in seinem Beitrag »*Methodologie und Mystik*. Plädoyer für eine integrale Religionswissenschaft« nach den wissenschaftlichen Verständnismöglichkeiten mystischer Erfahrung – auch im Kontext alternativ gestalteter Erfahrungswelten anderer Religionen. Unter Bezugnahme auf Rudolf Otto und dessen transzendentaler Hermeneutik religiöser Traditionen arbeitet der Autor heraus, wie die Transzendentalphilosophie für eine vergleichende Religionswissenschaft und interkulturelle Theologie fruchtbar gemacht werden kann.

Wahrnehmungen, Medien, Mächte

»Sichtbare Religion – und ihre epistemologischen Herausforderungen« betitelt *Daria Pezzoli-Ogliati* ihren Beitrag, in dem sie gewissermaßen den Bogen von den Bildern über die Medialisierung religiöser Motive und die religiöse Performanz des Sehens bis hin zur Religionstheorie schlägt. Dabei skizziert sie exemplarischen Grundfragen religionswissenschaftlicher Bildforschung, die durchaus auch auf die Untersuchung anderer Medialisierungsformen von Religion übertragbar sind. Die anhand visueller Kommunikation betriebene Religionsforschung – exemplarisch dargestellt am Motiv der Pietà – muss sich ganz spezifischen epistemologischen Herausforderungen stellen, kann jedoch dazu beitragen, zentrale epistemologische Dimensionen in anderen Medien von Religion zu beleuchten.

Claudia Jahnel (»Pentecostal Body Logics«. Pentekostale Körperpraktiken und Körperwissen als Anfrage an Körper- und Religionsdispositive der Moderne – eine Annäherung«) thematisiert eine Wahrnehmung anderer Art, deren Erforschung aber durchaus Bezüge zur religionswissenschaftlichen Bildforschung aufweist. Dies betrifft insbesondere die auch hier erfolgte Ausweitung der Fragestellungen, die jenseits der Befassung mit Phänomenen des Körperlichen oder der Verkörperung des Religiösen auf das damit verbundene Körperwissen und seine »Verstehensmöglichkeiten« fokussieren. Dabei werden Dispositive von Körper,

Sakralem und Moderne thematisiert und es wird aus postkolonialer Perspektive erörtert, welche Diskurse die Forschungsansätze prägen.

Wissen, Macht, Politik

Christian Stahmann setzt in seinem Beitrag »Wie Religionspolitik *Islam* prägt. Religionswissenschaftliche Vermessungen zum Islamischen Religionsunterricht in Baden-Württemberg« bei der Einsicht an, dass ›Religion‹, wie auch ›Islam‹, sich einer essenzialistischen Verortung entziehen. Den aus allgemeinen Theoriedebatten abgeleiteten Modus des epistemologischen Zugriffs auf den Gegenstandsbe-
reich appliziert er konkret auf die Diskussionen im Bereich der Schnittstelle von Islampolitik, Schul- und Curriculumforschung im Baden-Württembergischen Kontext. Sein Ziel dabei ist es, anhand ausgewählter Beispiele freizulegen, wie hegemoniale Debatten ablaufen.

In seinem Beitrag »Religion, Konversion und die diskursive Mechanik des Asylverfahrens« traktiert *Conrad Krannich* mit dem analytischen Instrumentarium der Laclauschen Hegemonie- und Demokratietheorie das Thema der diskursiven Konstruktion von Entscheidbarkeit. Die Untersuchung wird am konkreten Material von Asylverfahrensdokumenten durchgeführt – es geht um die Überprüfung der Berechtigung des Schutzersuchens iranischer Konvertiten auf Grundlage der Ermittlung der ›Echtheit‹ ihrer Konversion –, und fragt nach spezifischen Handlungsperspektiven innerhalb eines Macht-/Wissens-Komplexes, bei dem die Betroffenen selbst – die iranischen Christ*innen – bislang vom Verfahren weitgehend ausgeschlossen sind.

Daniel Cyranka, der die Tagung als Reflektor begleitet hat, beleuchtet zum Abschluss des Bandes nochmals einige Aspekte der Diskussion auf der Tagung selbst sowie in den hier veröffentlichten Beiträgen, die der kritischen Reflexion und Weiterführung bedürfen. »Epistemische Grenzverschiebungen in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie. Ein Ausblick« ist sein Beitrag überschrieben, womit zugleich signalisiert wird, dass es nicht bei der Rückschau bleibt. Mit einer »Intervention« mahnt Cyranka zur (selbst)kritischen Reflexion, um sich ebenso elementare wie neuralgische ›blinde Flecken‹ in den Wissenschaftsdiskursen insbesondere der Interkulturellen Theologie bewusst zu machen, damit den Herausforderungen begegnet werden kann, die sich – für alle – aus den Krisen der Einen Welt ergeben.

Das dieser Einleitung vorangestellte Bild mag vielleicht Assoziationen zeitlicher und räumlicher Unzugänglichkeit auszulösen, zeigt es doch eine verschlossene Tür – quasi »mit sieben Siegeln« in Gestalt von Uhren als metaphorischen Zeitschlössern – und scheint uns damit zu signalisieren: Hier kommt Ihr nicht rein, es ist unmöglich, die Schwelle zu überschreiten und diese Tür zu öffnen, und was sich hinter dieser Tür verbirgt, wird Euch unzugänglich bleiben. Aber vielleicht

beruht eine solche Interpretation auch auf einer irrigen Wahrnehmung oder ist ganz einfach falsch?

Was sind die Bedingungen der Möglichkeit unseres Erkennens und Wissens innerhalb eines bestimmten Kontextes von Ort und Zeit? Hermeneutische und diskursanalytische Antworten, so unterschiedlich sie auch ausfallen mögen, werden sich mit dieser Problematik immer wieder von neuem auseinandersetzen müssen – auch wenn sie am Ende tatsächlich unüberwindbar unterschiedlich bleiben sollten. Die Frage, was ›Religion‹ ist bzw. war und was ›Wissen um Religion‹ heißt – und dabei insbesondere wissenschaftliches Wissen über Religion – wird Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie auch künftig als bleibende Herausforderung begleiten.

FORMEN DER WISSENSPRODUKTION

Skizze eines historisch-systematischen Abrisses

Philipp W. Balsiger, Universität Erlangen-Nürnberg

Die Wahrheit ist Tradition, nicht die Wahrheit.¹

I EINLEITUNG

Für die abendländische Philosophie ist die Beantwortung der Frage nach der angemessenen Form der Produktion menschlichen Wissens eine der philosophischen Kernfragen. Die nachfolgenden Ausführungen konzentrieren sich deshalb auf die abendländische Philosophie und lassen andere Erkenntnistraditionen unberücksichtigt. Diese Nichtberücksichtigung impliziert kein Werturteil über nicht-abendländische Erkenntnistraditionen. Jedoch ist der hier interessierende Wissensbegriff vollständig in der abendländischen Philosophie integriert. Darlegungen anderer Wissensformen und deren Erkenntnisprozesse gehen von Voraussetzungen aus, die auf andere kosmologische und teilweise anthropologische Voraussetzungen rekurrieren.

Die Frage nach Form und Angemessenheit menschlicher Wissensproduktion findet sich bereits lange vor dem Einsetzen philosophischer Bemühungen gestellt. In verschriftlichter Form umfasst das sogenannte Erkenntnisproblem mittlerweile eine historische Dimension von nahezu 3000 Jahren. Gelten die weltweit verstreuten, paläolithischen Festhaltungen an Felswänden und Tierknochen ebenso als menschliche Ausdrucksformen kognitiver Selbst-Verortung, so sind es eher 40.000 Jahre. »Weltauffassung und Selbstdeutung«² basieren auf »Grundzüge[n], [die] beim Einsetzen schriftlicher Überlieferungen vorhanden und daher in prä-historischen Epochen vorgebildet waren.«³ Alle diese verschiedenen Formen gilt

¹ THOMAS BERNHARD, *Verstörung*, Frankfurt a. M. 1982, 164.

² ERNST TOPITSCH, *Erkenntnis und Illusion: Grundstrukturen unserer Weltauffassung*, Hamburg 1979, 7.

³ A. a. O., 7.

es zu einem stringenten, sicheren Ausdruck zusammenzuführen. Kurz gesagt, die Geschichte der Produktion, Transformation und Prüfung von Wissen ist nicht mehr und nicht weniger als eine Menschheitsgeschichte.

Durch Wissen wirklichkeitsrelevanter Dinge und den Zusammenhängen, in denen sie zu- und miteinander stehen, konstruiert der Mensch die seinen Lebensbedürfnissen und Lebensfähigkeiten richtige Sicht auf die Welt, die ihm angemessene und erforderliche Weltanschauung.⁴ Durch Zusammenfassen solchen Wissens von Zusammenhängen in der in ihrer Mannigfaltigkeit der Erscheinungen herausfordernden Welt kann diese Welt als seinsartig gestaltetes Gefüge gefasst werden,⁵ so dass dem Menschen darin Orientierung möglich wird.⁶ Angesichts dieser Aufgabe stellt sich die Frage, wie sicher denn solches Wissen überhaupt ist – und zwar in zweierlei Hinsicht. Einmal ist zu prüfen, ob das Ergebnis solcher Wissensproduktion, die Aussagen über die wahrgenommene Wirklichkeit, sich vollständig oder zumindest graduell mit dieser Wirklichkeit deckt (*adequatio intellectus et rei*). Diese Prüfung der Angemessenheit zum Sein und damit der Richtigkeit von Denken wird als »materiale Logik« bezeichnet. Als »formale Logik« wird demgegenüber die Prüfung der Einhaltung und Befolgung des logischen Regelwerks innerhalb des zu Erkenntnis führenden Denkprozesses bezeichnet.

Wie sehr sich Wirklichkeit (Sein) und Bewusstsein decken sollen, um Wissen als gesichert bezeichnen zu können, bestimmt die Auffassung davon, wann eine Aussage über die Wirklichkeit für »wahr« gehalten wird. Die hier geschilderte Form einer Deckung von tatsächlich seiendem Sachverhalt und darüber getätigter Aussage (Bewusstsein) wird in dieser allgemeinen Form als Korrespondenztheorie bezeichnet. Für die meisten, philosophisch nicht weiter berührten Menschen erfüllt diese Theorie die Ansprüche an Wahrheit, weil dadurch Wirklichkeit vermeintlich »objektiv« erfasst werde. Philosophisch ist diese Haltung jedoch nicht haltbar. Insbesondere bleibt nämlich ungeklärt, woran denn gemessen werden kann, ob eine getätigte Aussage auch alle für diese Aussage relevanten Elemente aus der Wirklichkeit erfasst. Der Versuch einer Beantwortung dieser Frage mündet aber in einem infiniten Regress. Ab welchem Punkt kann dann also davon gesprochen werden, dass Wissen »wahres« bzw. sicheres Wissen ist? Wie soeben gezeigt, bedarf die Beantwortung dieser Frage eines Prüfungsvorgangs, weil nur solches Wissen, das mindestens geprüfte Ansprüche erfüllt, dem Menschen die adäquate Ordnung zum Überleben garantiert. Dies bedeutet, dass der Erkenntnisprozess in all seinen Teilen nachvollzogen und überprüft werden können muss. In der Geschichte der Philosophie wurde deshalb für die Korrespondenztheorie⁷

⁴ GOTTFRIED GABRIEL, Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Von Descartes zu Wittgenstein, Paderborn, München, Wien, Zürich 1998.

⁵ HERMANN KEYSERLING, Das Gefüge der Welt. Versuch einer kritischen Philosophie, Darmstadt 1922, Kap. 1. Digital auch unter : <https://schuledesrades.org/palme/schule/gefuege/?Q=4/7/63/30> [Zugriff: 6. 9. 2019].

⁶ LUC FERRY, Leben lernen: Eine philosophische Gebrauchsanweisung, München 2007, 34.

⁷ Vgl. zur Diskussion verschiedener Wahrheitstheorien u. a.: GUNNAR SKIRBEK (Hrsg.), Wahrheitstheorien: Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1977.

während langer Zeit auf unterschiedliche, transzendente Autoritäten referiert. Seit der Frühen Neuzeit befriedigt ein solcher transzendenter Referenzpunkt jedoch nicht mehr. Deshalb werden heute in der Philosophie die Konsens- bzw. die Kohärenztheorie bevorzugt. Für beide Theorien werden immanente Referenzpunkte angenommen, die nicht unmittelbar mit dem Sein in Verbindung stehen. Während die Konsens- bzw. die Kohärenztheorie beispielsweise auf die Übereinstimmung unter den Menschen referiert, referiert die Kohärenztheorie auf das System von Aussagen, die bereits für gesichert gehalten werden. Die Konsens- bzw. die Kohärenztheorie geht demnach davon aus, dass Menschen sich über den Wahrheitsgehalt einer Aussage über Wirklichkeit im Gespräch konsensual einigen können. Dadurch wird aber streng genommen nichts über Wirklichkeit als vielmehr über die Form der Vereinbarung unter Gesprächspartnern ausgesagt. Und stillschweigend wird dabei unterstellt, dass je größer die Zahl der übereinstimmenden Gesprächspartner ist, desto sicherer (»wahrer«) wird die Aussage. Nun ist jedoch bekannt, dass sich nicht nur viele Menschen gemeinsam irren können, sondern sich solche übereinstimmende Meinungen durch gezielte Beeinflussung auch herstellen lassen. Der Wahrheitsgehalt einer konsensual zustande gekommenen Aussage ist demnach nicht »gewiss«, sondern bestenfalls in hypothetischem Sinne brauchbar. Wie Popper gezeigt hat, kann dies aber zumindest im Bereich der Wissenschaften durchaus ausreichen.⁸ Die Kohärenztheorie nimmt diesen Einwand auf und verwendet anstelle der diskursiven Übereinstimmung als Referenzsystem solche Aussagen, die für bereits als gesichert gehalten werden. In dieses Referenzsystem muss eine neue Aussage widerspruchsfrei integriert werden können. Lässt sich also eine solche neue Aussage ohne bereits getätigten Aussagen zu widersprechen in das Referenzsystem einbauen, gilt sie als gesicherte, i. e. wahre Aussage über die Wirklichkeit.

Aus dieser einleitenden Bemerkung ergeben sich zwei hypothetische Konsequenzen, die jede erkenntnistheoretische Bemühung beschränken. So kann Erkenntnis weder hinsichtlich ihres Prozesses noch hinsichtlich ihres Ergebnisses absolut aufgefasst werden. Die Philosophie des 21. Jahrhunderts vermag deshalb den Prozess des Erkennens und das sich daraus ergebende Wissen nicht mehr in einer verbindlichen, allgemeingültigen Form darzustellen. Daraus ergibt sich als zweite Behauptung, dass die nachfolgenden Ausführungen dieses kurzen erkenntnistheoretischen Abrisses dem Anspruch wahrer Aussagen nicht gerecht werden können. Sie sind bestenfalls als Annäherungen zu verstehen.

⁸ KARL POPPER, *Logik der Forschung*, Tübingen 1982.

2 SYSTEMATISCHE PROBLEME PHILOSOPHISCHER REFLEXION AUF MENSCHLICHE ERKENNTNISFÄHIGKEITEN

2.1 Erkenntnissubjekt

Die philosophische Bearbeitung der Produktion von Wissen hat im historischen Verlauf zahlreiche systematische Problemstellungen identifiziert. In erster Hinsicht ist da festzustellen, dass der Gewinn von Erkenntnis Ausdruck eines aktiven Bemühens des Subjekts als Träger des Erkenntnisaktes ist. Das Erkenntnissubjekt ist bestrebt, mittels seiner natürlich gegebenen Fähigkeiten des Denkens und des Wahrnehmens, das das Subjekt umfassende Sein zu ordnen beziehungsweise das Subjekt in dieses Sein einzugliedern. Angesichts von Denken und Wahrnehmen als diejenigen beiden zur Verfügung stehenden Fähigkeiten des Zugangs zum Sein, ist der Erkenntnisakt ein subjektgebundener und in Abhängigkeit der eingesetzten Fähigkeit entweder ein rein denkerischer (rationaler) oder ein auf Erfahrung basierender Akt. Dass es sich beim Träger des Erkenntnisaktes um ein menschliches Subjekt handelt, hebt Kern⁹ durch die Bezeichnung »vernünftige Erkenntnisfähigkeit« hervor, mit der sie den Wissensbegriff bestimmt. Im Rahmen der denkerischen Zugangsweise zum Sein wird im Erkenntnisprozess das Verhältnis von Denken und Sein zum Problem, im Fall erfahrungsbasierter Erkenntnis hingegen Form und Qualität der Seinswahrnehmung.

2.2 Initiierung des Erkenntnisprozesses

Als nächste systematische Problemstellung drängt sich die Frage nach dem prozedural ersten Schritt auf. Womit soll ein Erkenntnisprozess beginnen oder gründend auf welchen Voraussetzungen kann ein Erkenntnisprozess initiiert werden? Setzt der Erkenntnisprozess auf *apriorisch* vorhandene Denkfähigkeiten des Subjekts und arbeitet anhand von aus diesen Fähigkeiten gegebenen Möglichkeiten angestrebte Erkenntnisse aus, oder vertraut das menschliche Subjekt auf seine Wahrnehmungsfähigkeiten und gründet den Erkenntnisprozess *aposteriorisch* auf mögliche, bereits gemachte Erfahrungen? Wahrnehmung erweist sich für den Abgleich von Denken und Sein insofern als günstig, als sie im sinnlichen Vollzug vereinheitlicht und aktual sich Zeigendes oder Vollziehendes instantan zustimmend akzeptiert und als Bestandteil von Erkenntnis in den Prozess des Erkennens aufnimmt. Das in den abendländischen Naturwissenschaften seit dem 17. Jahrhundert geübte Verfahren des Experimentes, i. e. das unter festgelegten Randbedingungen antizipierte Wahrnehmen möglicher Erfahrungen, ist für den Erkenntnisvorgang deshalb besonders dienlich, weil sich im Experiment *apriori-*

⁹ ANDREA KERN, Quellen des Wissens. Zum Begriff vernünftiger Erkenntnisfähigkeiten, Frankfurt a. M. 2006, 182.

sche Festlegungen und *aposteriorische* Wahrnehmungen zu einer zumindest probabilistischen Erkenntnis vereinheitlichen lassen.¹⁰

2.3 Differenzierung von Erkenntnisprozess und Prozessergebnis

Eine weitere systematische Problematik besteht darin, zwischen dem Prozess des Erkennens, egal ob als logischer, sensueller und/oder psychischer Akt, und dessen Ergebnis, der Erkenntnis, zu unterscheiden. Und angesichts der Erkenntnis erweist sich als problematisch, ob solche Erkenntnis bereits als Wissen bezeichnet werden kann oder ob zwischen Erkenntnis und Wissen eine logisch zu klärende Differenz besteht. Besitzt in theoretischer Hinsicht Wissen einen von Erkenntnis zu unterscheidenden Status und wodurch kann ein solch möglicher, alternativer Status überhaupt gerechtfertigt werden? In diesem Zusammenhang ist an die einleitende Bemerkung von Kant in seiner »Kritik der reinen Vernunft« zu denken, wonach Meinen und Wissen theoretisch zu unterscheidende Sachverhalte sind. Die Nachhaltigkeit dieser Problemstellung belegt der drei Seiten umfassende, auch heute weiterhin stark diskutierte Beitrag von Edmund L. Gettier.¹¹

2.4 »Meinen« und »Wissen«

Die beiden eingeführten Differenzen zwischen »Meinen bzw. Vermuten« und »Wissen« einerseits und »Erkenntnis« und »Wissen« andererseits bedürfen einer näheren Klärung. Für den Aspekt des »Meinens und Vermutens« kann festgehalten werden, dass im Akt des Erkennens etwas als tatsächlich Seiend wahrgenommen wird. Diese Wahrnehmung alleine vermag aber nicht zugleich auch die Gründe des Vorhandenseins eines solchen Etwas anzugeben. Durch die dahingehend geäußerte »Meinung« (*doxa*) bezeichnet das Erkenntnissubjekt demnach den Hinweis auf das Vorhandensein eines Ergebnisses im Erkenntnisprozess, liefert aber keine Auskünfte auf die Frage nach dem »Warum« dieses Vorhandenseins.

2.5 Sicherung von Wissen

Oder anders gesagt: Die Faktizität eines Gegenstandes oder eines Sachverhaltes kann zwar festgestellt, diese aber nicht begründet werden. Vermag hingegen zusätzlich zur Feststellung des So- bzw. Daseins von einem Gegenstand oder Sachverhalt ein Begründungszusammenhang (*context of discovery*) für diese Feststellung angegeben werden, so kann ein solches Wahrnehmungsergebnis als »Wissen« bestimmt werden. Es gilt also, dass erst wenn dieser Begründungszusammenhang bekannt ist, von einem »gesicherten Wissen« die Rede sein kann. Die Aufgabe, den Begründungszusammenhang anzugeben, ist aus philosophischer Sicht jedoch kein genuiner Bestandteil des Erkenntnisprozesses. Vielmehr obliegt diese den Einzelwissenschaften, die unter methodischer Vorgehensweise

¹⁰ Vgl. dazu: BENJAMIN NELSON, *Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess*, Frankfurt a. M. 1986, 165–172.

¹¹ EDMUND L. GETTIER, *Is Justified True Belief Knowledge?*, *Analysis*, Vol. 23, No. 6 (Jun., 1963), pp. 121–123. Digital auch verfügbar unter: <http://links.jstor.org/sici?sici=0003-2638%28196306%2923%3A6%3C121%3AIJTbk%3E2.0.CO%3B2-1> [Zugriff: 17. 9. 2019]

die geforderte Begründung für bisher Gemeintes zu leisten haben. Gelingt dies in befriedigender Weise, i. e. wenn sich ein Begründungszusammenhang für das problematische Gemeinte intersubjektiv reproduzieren lässt, so wird solches Wissen häufig als »gesichertes Wissen« bezeichnet.

Dieses Paradigma eines »gesicherten Wissens« revolutioniert Popper 1935 im wahrsten Sinn des Wortes.¹² Bis zu diesem Zeitpunkt – und davon zeugt die Sprechweise der »Sicherung des Wissens« – werden philosophisch alle Schritte unternommen, um erarbeitetes Wissen zu verifizieren. Popper argumentiert, dass die bislang verfolgte erkenntnistheoretische Konzeption, das Wissen zu verifizieren, falsch ist. Kriteriell ist es nämlich nicht möglich, Wahrheit in absolutem Sinn (i. e. Gewissheit) zu stützen.¹³ Popper schließt daraus eine veränderte Aufgabenstellung für die Wissenschaften. Bisher erarbeitetes, vermeintlich sicheres Wissen soll nur als vorläufig, i. e. bestmöglich gesichert, aber eben nicht als gewiss aufgefasst werden. Für Popper besteht die Aufgabe der Wissenschaften deshalb nicht darin, solch vermeintlich sicheres Wissen zu verifizieren, sondern zu widerlegen, zu falsifizieren. Solange vermeintlich sicheres Wissen sich jedoch wissenschaftlich nicht widerlegen lässt, soll solches Wissen als weiterhin gültig gehalten werden und damit weiterhin zur Grundlage von Theoriebildung dienen.

Basierend auf dieser Erkundung wissenschaftlicher Reproduktion von Begründungszusammenhängen hat in den 1960er Jahren der ungarisch-stämmige Chemiker und spätere (Wissenschafts-)Philosoph Michael Polanyi hinsichtlich des Wissens-Begriffs eine Unterscheidung eingeführt, die wesentlich zur Differenzierung zwischen Epistemologie und Episteme geführt hat.¹⁴ Polanyi fiel auf, dass die allgemeine Verwendung des Wissens-Begriffs zu unspezifisch ist und zwischen *explicit knowledge* und *tacit knowledge* unterschieden werden muss. Während *explicit knowledge* ein Wissen bezeichnet, das dem erkennenden Subjekt bewusst ist (die Lehre von solchem Wissen wird »Epistemologie« genannt), bezeichnet *tacit knowledge* ein Wissen, über dessen relevante Zustände sich das Erkenntnissubjekt nicht bewusst ist, das jedoch strukturell den Erkenntnisprozess erheblich beeinflusst (i. e. »Episteme«).

2.6 Erkenntnisgegenstand

In systematischer Hinsicht auch von Bedeutung ist für den Erkenntnisprozess die Frage nach dem Gegenstand, den es zu erkennen gilt. Ist dieser Gegenstand wirkliches Sein und in seiner substantiellen Form »die Wirklichkeit«, also ein Gegen-

¹² POPPER, Logik (siehe Anm. 8).

¹³ Ein Problem, das sich bspw. in der Teilchenphysik (CERN Genf) stellt. Der Nachweis des Higgs-Bosons kann nicht direkt erfolgen, solange weltweit keine weitere Maschine existiert, die den Nachweis reproduzieren könnte. Die Falsifikation gelingt nur für diejenigen methodischen Schritte, die durch andere, bestehende Elektronenbeschleuniger geleistet werden können. Ist keine Falsifikation dieser Schritte möglich, so wird der Nachweis nicht als gesichert, aber als mit hoher Wahrscheinlichkeit zutreffend angenommen.

¹⁴ MICHAEL POLANYI, Tacit Knowledge: Its Bearing on Some Problems of Philosophy, in: Reviews of Modern Physics, 34 (No 4), 1962, 601–616. Ders., The tacit dimension, Chicago 1966; dt. erschienen unter: Ders., Implizites Wissen, Frankfurt a. M. 1985.

stand phänomenaler Welt, oder handelt es sich dabei um ein dem Erkenntnissubjekt Unsicheres, Scheinhaftes, um einen Gegenstand transphänomenaler Welt?¹⁵ Kann hier überhaupt mit Bestimmtheit von einer einzigen Wirklichkeit die Rede sein und davon ausgegangen werden, dass es genau diese eine, eben erkannte Wirklichkeit gibt? Oder besteht die Funktion des Erkenntnisprozesses darin, diese für gegeben gehaltene Wirklichkeit nur zu prüfen, i. e. den Wahrheitsgehalt der Beziehung zwischen Bewusstsein und vorausgesetztem Sein festzustellen? Die Aufgabe besteht demnach in der Prüfung, ob die vom Erkenntnissubjekt unterstellte Wirklichkeit hinsichtlich ihrer Objektivität als allgemeine und damit für alle Erkenntnissubjekte gleich gültige Wirklichkeit bestimmt werden kann.

Descartes hatte diesbezüglich seine Zweifel. In seiner ersten Meditation hält er fest, dass dieser Erkenntnisprozess nur dann zu einem allgemeinen Ergebnis führen kann, wenn eine geklärte Grundlage in Form eines selbstgewissen Erkenntnissubjekts für diesen Prozess vorliegt.¹⁶ Spätere Theoretiker der Erkenntnis wie Aldous Huxley¹⁷ hielten an diesem Zweifel fest und bemerkten, dass die Voraussetzungen des Bewusstseins eines Erkenntnissubjekts stets die Erkenntnis unterschiedlicher Wirklichkeiten zulassen. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts hat Harry G. Frankfurt in einem Essay¹⁸ dieses permanente und ideologisch oftmals gewollte Scheitern an der Problematik des Verhältnisses von Erkenntnissubjekt zu einer zu erkennenden Wirklichkeit durch eine detaillierte Analyse der beim Scheitern dieses Erkenntnisversuches verwendeten Sprache erneut zum Thema gemacht. Die aktuelle Debatte um *fake news* ist Ausdruck genau dieses auf Heraklit und Parmenides zurückgehenden Ringens um die Erkenntnis von Wirklichkeit.¹⁹ Eine literarische Verarbeitung der Konstruktion von Wirklichkeit findet sich bei Umberto Eco.²⁰

2.7 Bemerkungen zur Terminologie

Wie oben an Michael Polanyi dargelegt, bedarf die terminologische Regelung der beiden Begriffe »Epistemologie« und »Episteme« im aktuellen deutschsprachigen Diskurs der Erkenntnistheorie einer Erläuterung. Allerdings wird nicht auf den historisch zwar relevanten, im heutigen Sprachgebrauch jedoch nur beschränkt und spezifisch für die Erkenntnislehre in der Spätantike verwendeten Begriff »Gnosis«²¹ eingegangen. Auf den ersten Blick ist der Sachverhalt – zumindest

¹⁵ MICHAEL STADLER/PETER KRUSE, Über Wirklichkeitskriterien, in: VOLKER RIEGAS/CHRISTIAN VETTER (Hrsg.), Zur Biologie der Kognition. Ein Gespräch mit Humberto R. Maturana und Beiträge zur Diskussion seines Werkes, Frankfurt a. M. 1990, 133–158.

¹⁶ RENE DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia. Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Hamburg 1992.

¹⁷ ALDOUS HUXLEY, *Die Pforten der Wahrnehmung*, München 5 1970.

¹⁸ HARRY G. FRANKFURT, *On Bullshit*, Princeton [u. a.] 2005.

¹⁹ JAAP MANSFELD, *Die Vorsokratiker I. Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides*, Stuttgart 1983.

²⁰ UMBERTO ECO, *Nullnummer*, München 2017.

²¹ Vgl. dazu: HANS JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis*, in: *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, 51, NF.: Heft

für den deutschsprachigen Bereich – weniger herausfordernd als zunächst angenommen: In der deutschsprachigen philosophischen und wissenschaftstheoretischen Literatur des letzten Drittels des 20. Jahrhunderts werden die Begriffe »Erkenntnistheorie« und »Epistemologie« zunehmend äquivalent gebraucht. Leider scheint diese Sprachregelung unter terminologischen Gesichtspunkten unzureichend. Denn, eine solche terminologische Verkürzung bzw. Identifizierung gilt weder in der aktuellen englischsprachigen noch besonders in der französischsprachigen Verwendung – und sie gilt auch nicht hinsichtlich der Wissenschaftsgeschichte. So ist bspw. für eine wissenschaftshistorische Sprachregelung auf die beiden englischen Empiristen John Locke und David Hume zu verweisen, die beide für ihre großen Untersuchungen menschlicher Erkenntnismöglichkeiten an die Tradition der antiken (Erkenntnis-)Philosophie anschließen und dies durch die Verwendung des Begriffs *Human Understanding* anzeigen. Dass sowohl in den aktuellen englischsprachigen wie französischsprachigen philosophischen Beiträgen für den Begriff »Erkenntnis« weiterhin zwischen zwei verschiedenen Möglichkeiten unterschieden wird, hängt mit philosophie- und wissenschaftshistorischen, aber auch sprachlichen Entwicklungen zusammen. Die englischsprachige Literatur unterscheidet zwischen der *Theory of Knowledge* und der *Epistemology*. Der erste Begriff bezeichnet ein »explizites Wissen, ein Wissen, dessen sich das Erkenntnissubjekt bewusst ist«, der zweite Begriff steht dagegen für ein »implizites Wissen, ein Wissen, über dessen Bedeutung sich das Erkenntnissubjekt nicht unmittelbar selbst bewusst ist.«²² Eng an diese Unterscheidung angelehnt, wird auch in der französischsprachigen Literatur zwischen der *Théorie de la connaissance*, nämlich der eher analytisch orientierten Untersuchung der menschlichen Erkenntnisfähigkeiten und der *Épistémologie*, der eher hermeneutisch orientierten Untersuchung derjenigen Wissensformen unterschieden, die gleichsam als Hintergrundfolie die Gestaltung von Welt steuern oder zumindest beeinflussen (i. e. *Episteme*). Diese, die deutschsprachige Philosophie nicht betreffenden Unterscheidungen, haben sich im Zuge der Globalisierung von Wissenschaft zu Ende des 20. Jahrhunderts insgesamt durchgesetzt.

Ein historischer Blick in die deutschsprachige, philosophische Terminologiebildung veranschaulicht die Bemühungen um den Prozess des Erkennens und dessen Ergebnisse. Bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts werden diese oftmals unter dem Begriff der »Erkenntnislehre« subsumiert; Fichte spezifiziert in diesem Zusammenhang ab 1797 Positionen des 20. Jahrhunderts, die weitere Genese der Erkenntnislehre antizipierend als »Wissenschaftslehre«.²³

33, Göttingen 1988; Teil 2: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, in: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Heft 159, 1993. ERNST HAENCHEN/WERNER KRAUSE/ALEXANDER FOERSTER (Mitw.), Die Gnosis. Zeugnisse der Kirchenväter, Düsseldorf 2007.

²² Vgl. dazu: MICHAEL POLANY, Implizites Wissen, Frankfurt a. M. 1985, 29.

²³ JOHANN GOTTLIEB FICHTE, Fichtes Werke, Berlin 1971. Digital auch verfügbar unter: https://books.google.de/books?id=LUBmMsDQgFAC&printsec=frontcover&hl=de&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false [Zugriff: 17. 9. 2019]