

Das wissenschaftlich- religionspädagogische Lexikon im Internet

(WiReLex)

Jahrgang 2016

Erkenntnistheorie

Bernhard Dressler

erstellt: Februar 2022

Permanenter Link zum Artikel:

<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/201003/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Erkenntnistheorie

Bernhard Dressler

1. Vorbemerkungen zu Thema und Gliederung

Zwischen „Erkenntnistheorie“ und „Religion“ scheint ein Gegensatz zu herrschen, demgemäß wissenschaftliche Erkenntnis und religiöser Glaube miteinander unverträglich sind. Doch diese verbreitete Meinung bedarf der Aufklärung in Form einer genaueren Bestimmung von kritischer Erkenntnis und theologischer Einsicht in die Eigenart von Religion.

Spätestens im Gefolge der „kopernikanischen Wende“ in der philosophischen Erkenntnistheorie durch Immanuel Kant, in welchem Zusammenhang auch die Kant'sche Kritik der Gottesbeweise zu stehen kommt (Hiltscher, 2008), kann religiöse Erkenntnis nicht mehr analog zu Objekt- bzw. Sachverhaltswahrnehmungen Geltung beanspruchen. Damit ist auch das vorneuzeitlich geltende Wahrheitskriterium – die Korrespondenz zwischen Begriff und Sachverhalt – obsolet. Freilich ist eine Ahnung für die damit verbundenen Problemstellungen auch schon im vormodernen Denken vorhanden. Schon biblisch gilt Gott, über das Kultbildverbot im Dekalog (→ [Bilderverbot \(AT\)](#)) hinausgehend, als „unsichtbar“ (→ [Unsichtbarkeit Gottes](#)), als „verborgen anwesend“ bzw. als im Entzug präsent ([Ex 3, 13-15](#); [Lk 24,31](#)). Sobald Religion reflexiv wird, geht es – in moderner Terminologie – um → [Hermeneutik](#), also um das Verstehen geistiger Äußerungen im Unterschied zur Erkenntnis sachverhaltsförmigen Wissens.

Freilich kann im Kontext religionstheoretischer Reflexion zum einen nach „Erkenntnistheorie“ gefragt werden, um im differenztheoretisch interessierten Vergleich schärfer herauszuarbeiten, was die Eigenart religiöser „Erkenntnis“ im Vergleich zu wissenschaftlicher Erkenntnis, aber auch zu lebensweltlichen Erkenntnishorizonten ist. Zum anderen kann es im Blick auf Lernprozesse analog zur erkenntnistheoretischen Fragestellung von Interesse sein, wie sich im Lernvorgang Erkenntnisse (im weitesten Sinne: geistige Einsichten) bilden. Hierin liegt die Affinität lerntheoretischer Fragestellungen zu konstruktivistischen Theoremen begründet. Insofern sind erkenntnistheoretische Fragen von religionspädagogischem Interesse. In diesem Zusammenhang sind auch bildungstheoretische Aspekte von Belang, weil im Rahmen von Bildung unter anderem danach gefragt wird, wie „Differenzkompetenz“ zu fördern ist, u.a. im Hinblick auf die Unterscheidung unterschiedlicher Weltzugänge, wie sie im

schulischen Fächerkanon repräsentiert sind, in dem sich → [religiöse Bildung](#) zu positionieren hat (Dressler, 2006). In dieser Hinsicht sind Fragestellungen der Erkenntnistheorie eng mit denen der → [Wissenschaftstheorie](#) verbunden.

2. Philosophiegeschichtlicher Überblick

2.1. Vorneuzeitliche Problemlage

Erkenntnistheorie (in philosophischer Fachterminologie: Epistemologie; von gr. *episteme*: Erkenntnis/Wissen) beansprucht, den Vorgang zu klären, mit dem ein Subjekt auf bestimmte Weise versucht, ein Objekt (oder noch genereller: die Welt der Objekte) zu erkennen bzw. wahrzunehmen. Erkenntnistheorie behandelt also elementare Aspekte unseres Weltverhältnisses und lässt sich der ersten der von Immanuel Kant (1724-1804) formulierten drei philosophischen Grundfragen der zuordnen: Was kann ich wissen?, Was soll ich tun?, Was darf ich hoffen?, zusammengefasst in der Frage: Was ist der Mensch? (Kant, 1989, 815f.). Schon hier ist zu sehen, dass sich die Gegenstände der Erkenntnistheorie von denen der Religion unterscheiden bzw. als deren Grenzbestimmung angesehen werden können.

Die am Beginn der Menschheitsgeschichte vorherrschenden (gewissermaßen: „naiven“) Annahmen über die Richtigkeit unserer Weltwahrnehmungen (gesichert durch göttliche Mächte und reflektiert in Mythen) werden ca. 600-400 v. Chr. in der sogenannten „Achsenzeit“ (Karl Jaspers) brüchig. Lebensverhältnisse und Weltbezüge werden im Buddhismus (Reflexion des Verhältnisses von Sein und Nichts), in der griechischen Philosophie (Reflexion des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem bzw. von Begriff und Einzelding) und bei den Propheten Israels (Mythoskritik im Monotheismus) reflexiv und im Blick auf universalisierbare Prinzipien durchdacht. Im weiteren Verlauf der bis zum Beginn der Neuzeit eng mit der Theologie verknüpften Philosophiegeschichte lassen sich hinsichtlich der Frage, ob und wie Erkenntnisse für Menschen überhaupt möglich sind, unterschiedliche Positionen als Hauptströmungen der Erkenntnistheorie ausmachen: Im *Dogmatismus* wird auf der Erkenntnisfähigkeit des Menschen beharrt; der *Skeptizismus* hält dagegen die Beweisbarkeit von Wahrheit grundsätzlich für fraglich (Extremfall: *Solipsismus*). Eine Zwischenposition wird im Kritizismus eingenommen, als dessen maßgeblicher Vertreter Immanuel Kant gilt: Menschliche Erkenntnis sei im Rahmen kritischer Prüfung begrenzt möglich. Innerhalb des Kritizismus lassen sich *Empirismus* und *Rationalismus* unterscheiden.

2.2. Neuzeitliche Erkenntnistheorie vor Immanuel Kant

Im *Empirismus* (Francis Bacon, John Locke und David Hume) wird angenommen, dass Erkenntnis und Wissen nur aufgrund von (Sinnes-)Erfahrungen möglich sind.

Locke und Hume werden auch als „Sensualisten“ bezeichnet (Locke: „Nihil est in intellectu, quod non sit prius in sensu“ – „Nichts ist im Verstand, was nicht vorher in den Sinnen war“). In der Gegenwart wird vor allem der sogenannte Positivismus (in kritischer Bezeichnung auch: Szientismus) zum Empirismus gerechnet. Er lässt tatsachenbasierte Erkenntnis zu, vor allem im Rahmen empirischer Wissenschaften.

Gegen den Empirismus lässt sich (durchaus auch alltagspraktisch) kritisch einwenden, dass Sinnesdaten begrenzt und unzuverlässig sind, Sinneserfahrung oft auf nichtsinnlichen Voraussetzungen (Hypothesen, apriorisches Wissen) beruhen, unbewusste Impulse, Erwartungen, Einstellungen und (erkenntnisleitende) Interessen die Wahrnehmung steuern, dass chaotische Sinneseindrücke durch den Verstand geordnet werden u.a.m. Grundsätzlich: Alle Erkenntnis bleibt perspektivisch, weil es keinen „Blick von nirgendwo“ gibt (Nagel, 2015).

Im *Rationalismus*, dem erkenntnistheoretischen Gegenpol zum Empirismus bzw. zum Sensualismus, wird der Anteil der Vernunft an der menschlichen Erkenntnisleistung gegenüber sinnlicher Wahrnehmung betont. Als Vertreter des Rationalismus gilt klassisch (neben Leibniz und Spinoza) René *Descartes*. Den Ausgangspunkt der cartesianischen Erkenntnistheorie bildet in den „Meditationen“ von 1641 ein radikaler Zweifel, mit dem alles in Frage zu stellen ist, bis auf das zweifelnde denkende Ich selbst: „Cogito, ergo sum“ (Descartes, 2020). Dabei greift Descartes zugleich die seit der Antike traktierte (und bis heute strittige, oft als unlösbar betrachtete) Frage auf, wie sich Leib (Körper) und Seele (Bewusstsein, Geist) zueinander verhalten. Descartes betrachtet Leib und Seele als zwei verschiedene, aber in Wechselwirkung stehende Substanzen („res extensa“ und „res cogitans“). Das denkende Ich wird durch seine Korrespondenz mit der Außenwelt zum Ausgangspunkt des Rationalismus: Im Unterschied zum Empirismus könne man nicht durch Sinneserfahrungen, sondern nur durch nachdenkende Vernunft zu Gewissheit gelangen. Der Weg der Erkenntnis führt in dieser Sicht von der autonomen Vernunft zur Welt der Erscheinungen. Die Vernunft gilt als Garant der Erkenntnis.

Descartes veranschlagt neben dem denkenden Ich noch eine weitere, nicht bezweifelbare Gewissheit: Gott. Gott ist gleichsam der Garant der prinzipiellen Erkennbarkeit, der (später u.a. von Kant so bezeichneten) Intelligibilität der Welt. Die unbezweifelbaren Prinzipien der menschlichen Vernunft gelten so als von Gott empfangen und daher a priori, d.h. von vornherein erfahrungsunabhängig im Verstand enthalten (bei Descartes als „angeborene Ideen“).

Das rationalistische Erkenntnisideal ist die Mathematik. Mathematische Sätze („ $1+2=3$ “ oder „ein Kreis ist rund“) sind keine empirischen Wahrnehmungen, sondern logische Einsichten und als solche gewiss.

2.3. Kritizismus: Immanuel Kant

Eine zwischen Empirismus und Rationalismus vermittelnde Position bezieht der *Kritizismus*, als dessen Hauptvertreter Immanuel *Kant* gilt („Kritik der reinen Vernunft“ von 1781, 2. Aufl. 1787; hier zitiert nach der bei Reclam leicht zugänglichen Ausgabe: Kant, 1989). Als Grundproblem stellt sich für Kant (ähnlich wie schon bei Platon) die Frage, wie Aussagen über die Welt zugleich allgemeingültig und empirisch gehaltvoll sein können. Kant wendet sich gegen Extrempositionen: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“ (Kant, 1989, 120). Denn „dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel. [...] Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung“ (Kant, 1989, 49). Die Sinne sind dann nicht mehr zugleich eindrucksstiftend und ordnend. Zu den sinnlichen Wahrnehmungen hinzu tritt deren Synthesis durch den Verstand als regelndes, strukturierendes Vermögen. Wahrnehmung ist zugleich geformte und bewusste Wahrnehmung. Bedeutungen werden der Wahrnehmung zugeschrieben. Wissen wird vom erkennenden Subjekt konstituiert, oder – mit anderen Worten – wahrgenommene Erscheinungen werden modelliert. Unveränderliche Erkenntnisstrukturen sind bei Kant nicht „angeborene“ Eigenschaften im Sinne psychologischer und biologischer Erforschbarkeit, sondern Funktionsweisen der Vernunft.

Als kritische Fragen stellen sich hier: Wie kann aus bedeutungslosem empirischem Dasein Bedeutung werden? Wie wird das Nichts der Erscheinung ohne das Verhältnis zum Bewusstsein ein Etwas, dessen Erklärung die kritische und nicht die metaphysische Philosophie nachzuvollziehen hätte?

Zu verallgemeinerbaren – modern formuliert: intersubjektiv gültigen – Erkenntnissen kommt man laut Kant nicht nur mittels der Erfahrung, aus der immer nur einzelne, zufällige Tatsachen zu gewinnen sind. Wie aber gelangen wir dann zu allgemeinen und notwendigen Aussagen, die dennoch als Erkenntnisse unser Wissen erweitern – zu den so genannten „synthetischen Urteilen a priori“? Als Denkmöglichkeit bleibt: Die Notwendigkeit kommt nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem menschlichen Geist selbst. Diese Annahme revolutioniert das Denken in einer so dramatischen Weise, dass bezüglich der Kantischen Philosophie von einer kopernikanischen Wende gesprochen wird. Pointiert formuliert: Die Erkenntnis richtet sich nicht nach den Objekten, sondern die Objekte richten sich nach der Erkenntnis. Zwar ist der Mensch nicht der Schöpfer der Dinge, aber er erzeugt im Denken die Dinge, wie sie ihm erscheinen. Die „Dinge an sich“, wie sie unabhängig von unserer Erkenntnis existieren, sind nach Kant nicht erkennbar.

Die Erkenntnistheorie („Was kann ich wissen?“) tritt als philosophische Leitdisziplin gewissermaßen an die Stelle der Ontologie, der Frage nach dem Sein (zugespißt als Frage, warum es überhaupt etwas gibt und warum nicht nichts?).

Die (in Kants Terminologie) transzendente (d.h. auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis gerichtete) Frage tritt an die Stelle der Erkenntnis transzendenter Sachverhalte. Anders formuliert: Die *Transzendentalphilosophie* tritt an die Stelle der Ontologie als einer Theorie der nicht-empirischen Bedingungen von Empirie unter der Annahme eines grundsätzlich zumindest annäherungsweise erkennbaren Seins.

Hier soll die (philosophisch nach Kant durchaus umstritten bleibende) Rede vom „Ding an sich“, das als solches unserer Erkenntnis prinzipiell entzogen bleibt, kurz noch etwas präzisiert werden: Alle Erkenntnisgegenstände bauen sich nur in der durch Formen der Anschauung (Raum und Zeit – sie „liegen im Gemüte bereit“) und durch Kategorien des Verstandes (z.B. Kausalität) bestimmten Weise auf. Erfahrungen sind durch die Anschauungsformen und Denkkategorien überhaupt erst möglich. Indem denkenden Wesen diese Bedingungen der Erkenntnis immer schon vorausliegen, unterliegt der erkennende Verstand Bedingungen, die sich nicht empirisch bestimmen lassen. Von entscheidender Bedeutung sind in diesem Zusammenhang die Begriffspaare „a priori“ und „a posteriori“ sowie „analytisch“ und „synthetisch“. Eine Erkenntnis a priori ist erfahrungsunabhängig und allgemeingültig, wogegen die unter Verwendung von Sinnesdaten aufgenommenen Erkenntnisse – a posteriori – nicht allgemeingültig und notwendig sein können. Induktiv gewonnene Naturgesetze gelten nicht a priori, da sie der Erfahrung entstammen.

Steht die Wahrheit von Äußerungen nur aufgrund von definitorischen oder logischen Vereinbarungen fest, spricht Kant (Kant, 1989, Einleitung, 49-78) von „analytischen“ Sätzen, durch die es nur zur Erläuterung von Sachverhalten, nicht aber zur Erweiterung des Wissens kommt („Der Kreis ist rund“; „Der Schimmel ist ein weißes Pferd“). Analytische Sätze sind immer a priori. Alle anderen wahren Sätze sind „synthetisch“. Synthetische Sätze erweitern unser Wissen, indem sie Erfahrungen im Sinne von Weltwahrnehmungen voraussetzen. Sie sind („Der Kreis ist rot“; „Quecksilber ist flüssig“) also in der Regel a posteriori. Nun muss es aber eine Verbindung von apriorischen Einsichten und aposteriorischen Erkenntnissen geben. Sie besteht darin, dass es apriorische, rein begrifflich verfasste Urteile gibt, die sich der Anschauungsformen von Raum und Zeit bedienen. Dafür steht die Mathematik, die sich als Geometrie auf den Raum, als Arithmetik auf die Zeit (des Zählens) bezieht. Man kann diese „synthetischen Urteile a priori“ als Modelle betrachten, unter denen unser Welterkenntnis möglich wird. Was wir erkennen, ist uns also immer schon im Modus der Wissensform bewusst, die im Verstand grundgelegt ist. Menschliche Erkenntnis geht über ein Reiz-Reaktions-Schema hinaus: „Das ‚ich denke‘ muss all meine Vorstellungen begleiten können, [...] denn sonst würde etwas in mir vorgestellt, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein“ (Kant, 1989, 175).

Erkenntnis ist also konstitutiv mit Bewusstsein verknüpft – und Bewusstsein ist nicht naturalisierbar, d.h. nicht als ein empirisches Phänomen zu erfassen. Es bleibt uns in dieser Hinsicht rätselhaft (Bieri, 1994), weil wir nie dahinter zurückgelangen, sondern immer schon von seiner Verfasstheit Gebrauch machen müssen.

Die Eigenständigkeit der Vernunft im emphatischen Sinne zeigt sich bei Kant daher darin, dass für die Bestimmung des menschlichen Handelns nicht auf die durch Sinnlichkeit vermittelte Erkenntnis zurückgegriffen wird. Vielmehr ist es die Selbstbeziehung der Vernunft, wie sie sich im „kategorischen Imperativ“ ausspricht, die das menschliche Sollen (und damit auch die praktische Verwendung der wissenschaftlichen Erkenntnisse) orientiert (→ [Ethik](#), [interreligiös](#); → [Medizinethik](#)).

2.4. Nach Kant: Phänomenologie – Existenzphilosophie – Semiotik

Bei allen Unterschieden wird man sagen können, dass in der sogenannten *Phänomenologie* Edmund Husserls ein Grundgedanke Kants aufgenommen und zugespitzt wird: Erkannt wird nur, was sich gleichsam „im Inneren“ des Bewusstseins befindet; Gegenstand der philosophischen Analyse sind nichts als die Inhalte des menschlichen Bewusstseins (Husserl, 1996). Bei Husserl und den ihm folgenden phänomenologischen Entwürfen wird der erkenntnistheoretische Grundgedanke ergänzt durch das Konzept der „Lebenswelt“ (Husserl, 1986; Fellmann, 2006). Husserl versteht darunter eine unfragliche, gleichsam präreflexiv vorgegebene Welt von Selbstverständlichkeiten, in der unser Lebensalltag von den Anstrengungen und Irritationen erkenntnistheoretischer Reflexion entlastet wird, indem die Wirklichkeit als die in epistemologischer Hinsicht bedrängende Totalität auf Abstand gehalten wird (→ [Lebenswelt](#)).

Schon bei Husserl, verstärkt bei einigen seiner Nachfolger, u.a. bei Maurice Merleau-Ponty, Bernhard Waldenfels und Hermann Schmitz, wird – in deutlichem Gegensatz zur cartesianischen Tradition – die Leiblichkeit des Menschen als Bedingung von Erkenntnisvorgängen betont. Dem phänomenologischen Lebensweltbegriff entspricht somit ein leibgebundener Subjektbegriff, der von den kontextfreien Idealisierungen des *cogito* absieht. Eine epistemologische Pointe bei Bernhard Waldenfels kann darin gesehen werden, dass in den verschiedenen perspektivischen Modi der Welterkenntnis „keine andere Welt“, aber jeweils „diese Welt als eine andere“ wahrgenommen wird (Waldenfels, 1994, 231).

Die sogenannte *Existenzphilosophie* (auch: „Existenzialismus“) (als Hauptexponenten: Sören Kierkegaard, Jean-Paul Sartre, Karl Jaspers, Martin Heidegger) stellt sich in gewisser Weise außerhalb des erkenntnistheoretischen Fragekreises: Ansatzpunkt ist der Umstand, dass der Mensch offenbar nicht bereit ist, sein Vorhandensein in der Welt als bloßes Faktum hinzunehmen, ohne

nach einer Erklärung für diese Existenz zu fragen. Insofern geht „die Existenz der Essenz voraus“ (Sartre). Das Philosophieren im Rahmen eines Systems wird entschieden abgelehnt, da Systemdenken eine Wirklichkeit eher überforme und stilisiere, statt sie angemessen zu erfassen. Philosophisches Denken solle konkret vom einzelnen Menschen und seiner jeweiligen Situation (Heidegger: „Dasein“) ausgehen, weil jeder Mensch in jeweils individuelle Existenzsituationen verstrickt ist.

Nicht ohne den Vorlauf der Philosophie Immanuel Kants, insbesondere in der Ablösung erkenntnistheoretischer Fragen von ontologischen Zusammenhängen, ist in erkenntnistheoretischer Hinsicht die sogenannte „semiotische“ Philosophie zu verstehen – grundlegend Charles S. Peirce (eine Einführung in das kaum zu überschauende Gesamtwerk bietet: Pape, 2015); vergleichsweise populär mit literaturwissenschaftlichem Schwerpunkt: Umberto Eco (zur Affinität seines philosophischen Denkens zum Kritizismus siehe Eco, 2000).

Peirce wird dem in Nordamerika einflussreichen *Pragmatismus* zugerechnet, unterscheidet sich jedoch deutlich von dessen utilitaristischen Strömungen. In erkenntnistheoretischer Hinsicht liegt für Peirce der Maßstab der Erkenntnis anders als bei Descartes und Kant nicht im Subjekt, insofern die Menschen immer schon eingebunden sind in kollektive Erfahrungszusammenhänge. Entscheidend ist bei Peirce vor allem, dass es kein zeichenunabhängiges Denken gibt: Alles Erkennen bewegt sich gleichsam in einem Zeichenstrom. Ein Zeichen ist bei Peirce freilich nicht das, was im Alltagssinne darunter verstanden wird (ein Gegenstand, ein Laut, eine Geste oder ähnliches), sondern immer eine dreistellige Relation, in der etwas 1. von jemandem 2. als etwas 3. verstanden wird. Das Zeichen steht also nicht außerhalb des Verstehensprozesses dem erkennenden Subjekt gegenüber. Da jedes Zeichenverständnis wiederum nur durch Zeichen erklärbar ist, wird die Semiose als Zeichenstrom prinzipiell unabschließbar, auch wenn sie in der Alltagspraxis abgebrochen werden kann, wenn sich im Handeln ein Konsens einstellt. Bedeutungen „gibt es“ nicht. Sie werden zugeschrieben. Zuschreibungen schließen den Erkenntnisprozess nicht ab, sondern sind nur Segmente im unabschließbaren Netz der Semiose. In semiotischer Hinsicht ist kein Verstehen voraussetzungslos; immer ist nach Verknüpfungsregeln des Zeichengebrauchs (Codes) zu fragen. Erkenntnissuche richtet sich bei Peirce nicht auf Wahrheit (allenfalls als eine Art Grenzbegriff, im Sinne eines approximativen Endpunkts allen Denkens). Die energische Verabschiedung eines metaphysischen Realismus führt zur Ablehnung des klassischen korrespondenz- bzw. adäquationstheoretischen Wahrheitsbegriffs (→ [Wahrheit](#)).

Kritizistische und semiotische Aspekte werden in der „Philosophie der symbolischen Formen“ von Ernst Cassirer (Cassirer, 1987) aufgegriffen und weiterentwickelt: Kants transzendente „Bedingungen der Möglichkeit“ von

Erkenntnis werden um kulturelle Erfahrungsdimensionen erweitert und bereichert – aus der Kritik der Vernunft wird gewissermaßen eine Kritik der Kultur. Zugleich wird damit die bei Kant wirksame Maßgeblichkeit mathematisch-naturwissenschaftlicher Rationalitäts- und Präzisionskriterien bei Cassirer auch als regulative Idee verabschiedet. In diesem Zusammenhang lassen sich unterschiedliche Rationalitätsformen im Kontext unterschiedlicher Erkenntnismodi und unterschiedlicher kultureller Praxen bedenken. Der Mensch „lebt nicht mehr in einem bloß physikalischen, sondern in einem symbolischen Universum“ (Cassirer, 1996, 50). Cassirer unterscheidet als Dimensionen der symbolischen Formen Sprache, Mythos, Religion, Kunst und Wissenschaft, die nicht nebeneinander bestehen, sondern sich auch teilweise überlagern. Ohne auf einheitswissenschaftliche Konzepte zurückzufallen, kann mit Cassirer an einer Art gemeinsamer Vernunft festgehalten werden, die gegenüber den Differenzen unterschiedlicher Weltwahrnehmungsperspektiven zwar keine Meta-Perspektive geltend macht, aber ein Regelwissen einschließt, nach dem das Differenzbewusstsein sich richtet. Es ist das Bewusstsein, dass wir uns in den irreduziblen kulturellen Praxen, an denen wir partizipieren, immer schon in einem kommunikativen Zusammenhang symbolischer Formen bewegen. Die Zeichengebundenheit der Kommunikation ist unhintergebar. Niemals steht die Welt an sich dem Erkenntnis- bzw. dem Bildungsprozess gegenüber. Sie tritt uns, wenn wir sie „lesen“, nicht unmittelbar, sondern schon immer vermittelt eines Zeichensystems entgegen.

Die Zeichensysteme, mit denen wir unser jeweiliges Weltverständnis konzeptionieren und kommunizieren, sind nicht mit der Wirklichkeit zu verwechseln. Ähnlich wie bei Peirce ist bei Cassirer ein Zeichen nicht das, was es bedeutet. Es gibt keinen sprachlich unvermittelten Zugang auf die Wahrheitsbedingungen von Erkenntnissen. Das ist die Bedingung dafür, auch naturwissenschaftliche Themen in der Schule vermittelt der Ingebrauchnahme jener Zeichensysteme zu erschließen, mit denen sich Naturwissenschaften als kulturelle Praxen von szientistisch-naturalistischen Konzepten unterscheiden lassen. Naturphänomene sind weder „wahr“ noch „falsch“, wohl aber Aussagen über Naturphänomene. Vor diesem Hintergrund ist Cassirers Philosophie vor allem auch in bildungstheoretischer Hinsicht von erheblichem Erkenntnisgewinn, weil sie die Unverrechenbarkeit und Nicht-Hierarchizität der Symbolsysteme betont, die jeweils mit unterschiedlichen kulturellen Praxen konvergieren und gleichsam den kognitiven Horizont eines auf die urteilsfähige Partizipation der gesellschaftlichen Gesamtpraxis zielenden Bildungsprozesses markieren (Dressler, 2018, 58-61;222f.).

2.5. Positionen nach dem „linguistic turn“

Der österreichische-englische Philosoph Ludwig *Wittgenstein* kann als ein Pionier des dann u.a. von Jürgen Habermas für sich in Anspruch genommenen

„nachmetaphysischen“ Denkens gelten. Er nimmt die Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis ganz in die Sprache zurück: „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“. Und: „Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern ist eine Grenze der Welt“ (Wittgenstein, 1984, Tractatus, Sätze 5.6 und 5.632). Die Sprache in ihrer alltäglichen Verwendungssituation gewinnt damit so etwas wie eine transzendente Funktion für die Möglichkeit von Erkenntnis.

Verschiedene Strömungen des zeitgenössischen philosophischen Denkens laufen in der sprachpragmatischen Philosophie von Jürgen Habermas zusammen, vor allem in seinem Hauptwerk „Theorie des kommunikativen Handelns“ (→ [Handlungswissenschaft](#)). Sein Grundimpuls ist, dass in den Gebrauch der Sprache eine Verständigungsabsicht (in gewisser Weise als ein Ineinander von hermeneutischen und semiotischen Aspekten) immer schon eingebaut ist. Habermas stellt sich in die Entwicklung von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie und zur Semiotik. Er sieht diese Entwicklung (mit Verweis auf Peirce) als „Detranszendentalisierung“ im klassischen Sinne gekennzeichnet: „Die Relationen zwischen Sprache und Welt, Satz und Sachverhalt lösen die Subjekt-Objekt-Beziehungen ab. Von der transzendentalen Subjektivität gehen die weltkonstituierenden Leistungen auf grammatische Strukturen über“ (Habermas, 1988, 15).

In der „Theorie des kommunikativen Handelns“ sind Impulse der sogenannten *Sprechaktttheorie* (Austin, 1972) wirksam, die über den Performanz-Begriff auch didaktisch inspirierend wirkt (→ [Performativer Religionsunterricht, evangelisch](#); → [Performativer Religionsunterricht, katholisch](#)). Sprechen dient nicht nur dem Informationsaustausch und der Feststellung von Sachverhalten, sondern ist auch ein Handeln, das nicht auf eine außersprachliche „Wahrheit“ referiert, sondern sich als Beziehungsgeschehen bewahrheiten oder aber misslingen kann. Auch in religionstheoretischer Hinsicht ist es von Belang, dass sich kommunikative Vollzugswahrheiten erkenntnistheoretischen Fragestellungen herkömmlicher Art weitgehend entziehen. Die Kategorie der Performanz ermöglicht es (hierin der Philosophie symbolischer Formen ähnlich), kulturelle Lebensäußerungen vergleichend zu beobachten, und zwar nicht mehr („nur“) als Produkte des Geistes oder der Gesellschaft, sondern als kulturelle bzw. kommunikative Konstruktionen. In der Folge der sprachtheoretischen Wende – des sogenannten „linguistic turn“ – kann Kultur als Text, d.h. als strukturierter Zusammenhang von Zeichen verstanden werden. Der „performative turn“ knüpft hieran an und rückt Kultur nicht mehr nur als textförmige Objektivationen in den Blick, sondern als ereignisförmige Phänomene.

Im Blick auf die „Idealisierung“, die im Vollzug des kommunikativen Handelns stattfindet, sieht Habermas einen detranszendentalisierten Vernunftgebrauch wirksam, der über Kants Ideen „reiner Vernunft“ hinaus zur Konzeption von einer

Art kantischem Pragmatismus führt (Habermas, 2001). Michael Moxter rechnet Habermas jenen zeitgenössischen philosophischen Positionen zu, „die zwischen Realismus und Antirealismus einen Wirklichkeitsbegriff reformulieren, der weder Interpretation und Faktum ontologisch trennt noch in einen Konstruktivismus abgeleitet“. Gültig bleibt dabei, dass „kein Satz [...] einen propositionalen Sachverhalt einfach nur ab[bildet]“. Entscheidend ist hier, dass der Abschied von einem Repräsentationsmodell von Wahrheit bzw. „von der ontologischen Korrespondenz zwischen Satz und Tatsache [...] weder den Referenz- noch den Wirklichkeitsbegriff (tilgt)“ (Moxter, 2003, 248).

Neu und insbesondere gegenüber dem sogenannten Konstruktivismus akzentuiert werden erkenntnistheoretische Fragestellungen derzeit unter dem Begriff des „Neuen Realismus“, in Deutschland vor allem durch Markus *Gabriel* (Gabriel, 2013a). Gabriel wendet sich gegen ein szientistisches bzw. naturalistisches Konzept von Wahrheit, weil dessen uneinlösbare Voraussetzung der Blick eines gleichsam nicht zur Welt gehörenden erkennenden Subjekts sei. Ganz ähnlich argumentiert der amerikanische Philosoph Thomas Nagel (Nagel, 2015). Gabriel profiliert eine multi-perspektivische Blickvielfalt auf die Welt, mit der unterschiedliche „Sinnefelder“, aber niemals die Welt als Ganze zu erschließen ist. In unterschiedlichen Wissensformen äußern sich jeweils auf bestimmte Weise wahre Erkenntnisse, doch deren jeweils schmaler Bedeutungskern konkretisiert sich auf je verschiedene Weise. In dieser Hinsicht ist Gabriels „neuer Realismus“ auch anregend für die Begründung einer Bildungstheorie, die unterschiedliche, nichtkompatible Modi des Weltverstehens für die Möglichkeit der Entwicklung von Urteils- und Handlungsvermögen veranschlagt (Dressler, 2013). Gegen den (nach seinem Verständnis „postmodernen“) Versuch, „Geist“ als bloße Konstruktion zu verabschieden, will Gabriel den Geist wieder in sein Recht setzen. Das deutende Verstehen der menschlichen Welt unterscheidet sich kategorial vom Naturverstehen, ist aber nicht ipso facto unwissenschaftlich (Gabriel, 2013b).

Gabriel teilt eine wesentliche Denkvoraussetzung mit Thomas *Nagel*, der die Entwicklung geistigen Lebens nicht für naturwissenschaftlich erklärbar hält (Nagel, 2013): Das Phänomen geistig-bewussten Lebens kann nur unter der Voraussetzung verstanden werden, dass die Wirklichkeit verständlich (intelligibel) ist. Bewusstes Wissen hat in dieser Perspektive eine eigenständige Realität, die nicht auf materialistische Weise reduzierbar ist: Warum ist die Welt „lesbar“, auch wenn damit nicht zwingend ein „Autor“ veranschlagt werden muss? Nagels Philosophie erinnert an den berühmten, Friedrich Schelling zugeschriebenen Ausspruch: „Die Natur schlägt im Menschen die Augen auf und bemerkt, dass sie da ist“. Nicht zuletzt hier wird der enge Zusammenhang von Erkenntnistheorie und → [Wissenschaftstheorie](#) deutlich.

Vor diesem Hintergrund stellt sich in der Perspektive der Kritik an Szientismus

(Verengung valider Erkenntnis auf empirische Wahrnehmung) und Naturalismus (Konzipierung von Erkenntnis als rein materiellem Vorgang) die Frage, ob nicht doch in einer Philosophie des Geistes erkenntnistheoretische und ontologische Fragestellungen verbunden werden können.

Im Zusammenhang mit der Kritik naturalistischer Theorien ist auch die sogenannte „Evolutionäre Erkenntnistheorie“ (Lorenz, 1973) zu erörtern, die das (Kantsche) ontogenetische Apriori als phylogenetisches Aposteriori deutet: Erkenntnis(fähigkeit) beruht auf einem evolutionären Erkenntnisvorteil; die Anpassung der Organismen und ihres Erkenntnisapparates an die Bedingungen der Natur erfolgte durch Erfahrung nach der Methode von Versuch und Irrtum bzw. Mutation und Selektion. Raum, Zeit und Kausalität sind Resultate stammesgeschichtlicher Lernprozesse. Indes kann es keine Naturwissenschaft welchen Typs auch immer geben, die ihre Resultate nicht in Sprachform präsentiert und mit personenübergreifenden Geltungsansprüchen verknüpft. Naturvorgänge sind nicht wahr oder falsch – wohl aber Behauptungen darüber. Die Naturwissenschaft ist ein kulturelles bzw. „kultürliches“ Phänomen (Janich, 2006). Naturalismus (alles, was erkannt werden kann, kann naturwissenschaftlich erkannt und erklärt werden) erklärt dagegen Kultur (und Bewusstsein samt Erkenntnisvermögen) zum Naturgegenstand. Einen naturalistischen Begriff von Wahrheit kann es nicht geben.

2.6. Grenzprobleme jenseits der Erkenntnistheorie: Hermeneutik

Mit der Semiotik und der Sprechakttheorie sind Konzepte des Weltverstehens in den Blick geraten, die, wie die Konzepte der philosophischen Hermeneutik insgesamt, nicht direkt bzw. im strengen Sinne zum erkenntnistheoretischen Problemfeld gehören, wohl aber in gewisser Weise zu dessen Grenzmarkierungen. Insofern religionstheoretische und theologische Fragen ins Spiel geraten, soll hier ein kurzer Blick auf die → [Hermeneutik](#) als die Kunstlehre des Verstehens von Äußerungsformen menschlicher Kultur und/oder historischen Ereignissen geworfen werden: Grundlegend ist die Unterscheidung von Erklären und Verstehen. Die systematische Entgegensetzung naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Erkenntnisweisen geht auf Wilhelm *Dilthey* zurück: „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir“ (Dilthey 1884/1990). Insofern kann man sagen, dass bei Dilthey die Hermeneutik als eine Art Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften verstanden wird. Diese Unterscheidung wird von naturalistischen/materialistischen Erkenntnistheorien eingezogen.

Das theologische Interesse an diesen Begriffs- und Theoriekonzepten hängt unmittelbar damit zusammen, dass die theologischen Einzeldisziplinen, wenn sie Verfahren und Erkenntnisse der Geistes-, Human- und Sozialwissenschaften in Gebrauch nehmen, sich in gewisser Weise auch auf deren wissenschaftliche Standards verpflichten. Als eine Kunst des Interpretierens ist Hermeneutik ein

Verfahren der sinnverstehenden Erschließung von Kunstwerken, Texten und Sprechakten. Insofern soziale Interaktionen immer symbolisch vermittelt sind und Bedeutungen generieren, die, um verstanden zu werden, gedeutet werden müssen, kommen auch in den Human- und Sozialwissenschaften hermeneutische Verfahren zum Zuge. Mit ihren Erkenntnissen verbindet sich ein „hermeneutisch gebrochener Objektivitätsanspruch“ (Habermas, 2012, 170).

Die gewisse (den Bezug auf Wirklichkeit nicht zwangsläufig aufhebende) Relativität (Perspektivität/Aspektivität/Modalität) von Erkenntnis (auch von wissenschaftlicher Erkenntnis) hat sich mit der im 19. Jahrhundert begonnenen und seither beschleunigten Ausdifferenzierung unterschiedlicher epistemologischer Perspektiven verschärft. Zugleich werden die Grenzen szientistischer Realitätskonzeptionen/-konstruktionen deutlich. Erkenntnistheorie ist, so gesehen, ein Teil der reflektierten kulturellen Weltaneignung.

3. Fragen im religionspädagogischen Kontext: Religionstheologie – Bildungstheorie – Konstruktivistische Lerntheorien

3.1. Erkenntnis und Religion

Das in erkenntnistheoretischer Hinsicht in Frage stehende Verhältnis von Glauben und Wissen wird in der Gegenwart auch von philosophischer Seite (u.a. von Jürgen Habermas, Volker Gerhardt und Holm Tetens) so diskutiert, dass darin kein kontradiktorisches Gegensatzpaar, sondern sich wechselseitig bedingende Modi des Weltverstehens zu sehen sind. Dabei muss religionstheoretisch bzw. theologisch allerdings zum Tragen kommen, dass das im Format des „credo“ geäußerte Gottvertrauen sich kategorial von jenem „glauben“ unterscheidet, das den Status eines Vermutens (eines gleichsam nur schwachen Wissens) beansprucht. Insofern unterscheiden sich religiöse Wahrheitsansprüche kategorial von jenen Wirklichkeitsannahmen, die sich empirisch überprüfen lassen. Es geht in den ausdifferenzierten Perspektiven und Praxen der Welterschließung und des Weltumgangs – zumal in Bildungsprozessen – jeweils darum, *modale* Unterscheidungen von Wahrheitsansprüchen geltend zu machen (Dressler, 2017).

Die konstitutive Metaphorizität der christlichen Glaubenssprache nimmt die „im Gleichnis als Gleichnis zur Sprache“ kommende Wahrheit (Eberhard Jüngel) ganz in die → [Sprache](#) und noch darüber hinaus in Sprechakte und andere kommunikative Vollzugsformen hinein. Darin liegt das theologische Interesse für zeitgenössische sprachphilosophische Positionen begründet. Der Gedanke, dass sich religiöse Weltdeutungen nicht als Wissensformen im Sinne von Sachverhaltsbehauptungen verstehen lassen, ist indes nicht neu (Korsch, 2005,

219-263).

Sofern religiöse Vorstellungen im theologischen Diskurs kaum vermeidlich in der grammatischen Form propositionaler Sätze reformuliert werden, müssen sie für diese gewisse Inkongruenz durchsichtig bleiben. Indes: Wenn anerkannt wird, dass alle Modi des Weltverstehens prinzipiell deutenden Charakter haben und die Welt auf je eigentümliche Weise modellieren, dann erschließt sich mit der Sprachrelativität die Erkenntnis, dass jede Wirklichkeitsbeschreibung durch das ihr zugrunde liegende spezifische Symbolsystem präformiert ist: „Religion ist wie die Sprache, der Mythos, die Kunst oder auch die Wissenschaft eine Form der Wirklichkeitsinterpretation. Ihre spezifische Differenz liegt darin, wie sie diese Wirklichkeitsinterpretation vornimmt“ (Lauster, 2005, 12) – und eben die Reflexion auf die besondere Leistungskraft dieser Differenz ist konstitutiv für → [religiöse Bildung](#) im Gesamtzusammenhang allgemeiner Bildung.

Insofern es in der Religion nicht um die Erkenntnis von Faktischem, sondern um Erfahrungen der Präsenz des Göttlichen geht (Fischer, 2019), lässt sich die Theologie nach dem Ende des antiken und mittelalterlichen Bündnisses von Theologie und Metaphysik nicht mehr ungebrochen in den herkömmlichen erkenntnistheoretischen Fragenkreis einbeziehen. Im Anschluss an die oben dargestellte Problematik der „Intelligibilität“ der Welt“ stellt sich mit Friedrich Schleiermachers „Reden über die Religion“ die Frage der Leibvermitteltheit der „Anschauung des Universums“ im „Gefühl“ (als unterschieden von psychologisch fassbaren „Gefühlen“). Dabei wird der Gedanke akzentuiert, dass dann, wenn Menschen als endliche Wesen der Unendlichkeit gewahr werden, das Universum gleichsam in sich selbst eine Beobachtungsperspektive eröffnet, in der Endlichkeit sich zur Unendlichkeit ins Verhältnis setzt – weshalb der Mensch als mehr erscheint als ein kontingentes Produkt der Evolution. An dieser Stelle setzt die Metapher der „Gottebenbildlichkeit“ ein, die für die Begründung von personaler Würde und auch für die Unterscheidung zwischen Personen und Sachen konstitutiv ist.

In der systemtheoretischen Perspektive Niklas *Luhmanns* lässt sich Religion als eine Art erkenntnistheoretischer Grenzfall verstehen: Sie ist eine Form der Realitätsverarbeitung mit Bezug auf die Unbeobachtbarkeit der Welt und die Unverfügbarkeit des Selbst. Es ist unmöglich, als Teil des Ganzen den Sinn des Ganzen zu entdecken oder zu erfassen. Ein Geschöpf kann schon aus logischen Gründen nicht der gesamten Schöpfung ansichtig werden. Aber die Fragen nach dem Sinn und dem Ganzen sind nicht stillzustellen. Vor diesem Hintergrund konzipiert Luhmann Religion als „Beobachtung des Unbeobachtbaren“ (Luhmann, 2000, 19f. und öfter). Als solche besteht sie nicht primär aus moralischen Regeln oder semantischen Traditionen. Zwischen Wahrnehmung und Kommunikation der Wahrnehmung ist zu unterscheiden (→ [Systemtheorie](#)).

3.2. Religiöse Bildung und Religionsdidaktik

Der Bildungsbegriff, wie er im deutschsprachigen Raum wirkmächtig ist, setzt Lernprozessen die urteilsfähige Beobachtung und Teilnahme an den unterschiedlichen, gesellschaftlich wirkmächtigen kulturellen Praxen zum Ziel. Bildungstheoretisch ist deshalb an den Differenzen unterschiedlicher – epistemischer, moralischer, ästhetischer – Rationalitätsformen im Unterschied zu einer vorgegebenen einheitlich-ganzheitlichen Ordnung der Welt festzuhalten. Zugleich ist in Bildungsprozessen ein geistiges Vermögen wirksam, „an das keine Erfahrungswissenschaft heranreicht, weil es aller Erfahrung zugrunde liegt und sie überhaupt erst möglich macht“ (Türcke, 1986, 18). Ohne das von Subjekten aufgebote produktive Vermögen zur geistigen Synthesis könnte kein Mensch etwas lernen – aber weder eine Lerntheorie noch eine empirische Beschreibung von Lernvorgängen reicht an diese synthetisierende Kraft des Subjekts unmittelbar heran. Lernprozesse gibt es nur, weil „zwischen dem Vermögen zur Synthesis und der konkreten Synthesis, die der Lernende dann faktisch vollzieht, [...] ein Kontingenzschritt [besteht]“ (Türcke, 1986, 18). Beobachtbar sind deshalb immer nur die in Lernprozessen erworbenen Kompetenzen, soweit sie in kommunikativen Handlungen darstellbar sind. Ein radikal-konstruktivistischer Lernbegriff wäre in bildungstheoretischer Hinsicht kaum denkbar, sofern er keinen gehaltvollen Subjektbegriff einschließen kann.

Indes ist in der Religionspädagogik der Konstruktivismus (→ [konstruktivistischer Religionsunterricht](#)) vor allem unter lerntheoretischen Aspekten rezipiert worden. Üblich, allerdings nicht unwidersprochen (Brieden, 2010), ist die Unterscheidung „zwischen radikalem und gemäßigtem Konstruktivismus“ unter dem Gesichtspunkt, dass der „gemäßigte religionspädagogische Konstruktivismus [...] weniger ontologisch, als lerntheoretisch ausgerichtet“ ist (Gärtner, 2015, 26f.). Aus dem Befund, dass sich „eine Art *pragmatischer Konstruktivismus* [...] zur Alltagstheorie des Religionsunterrichts entwickelt“ zu haben scheint, folgert Stefan Altmeyer, es werde eine „Haltung epistemischer Bequemlichkeit“ kultiviert, die dem Bildungsanspruch des Religionsunterrichts zuwiderlaufe. Als „common sense“ gelte, „dass der Sinn des Gelernten vor allem subjektiv zu entscheiden sei – gerade in Sachen Religion“ (Altmeyer, 2014, 352). Es ist aber zu unterscheiden zwischen der unvermeidlichen subjektiven Anverwandlung religiöser Vorstellungen, also der Unhintergebarkeit von Subjektivität bei religiösem Lernen, und der Haltung interpretativer Willkür. Eine konstruktivistische Didaktik ist auch darauf zu befragen, wie in Bildungsprozessen ein Sinn für die reale Gegenständlichkeit der Welt nicht nur erhalten, sondern auch gefördert werden kann. Es ist fraglich, ob und wie man die Wirklichkeit ohne Rücksicht auf den Widerstand verstehen kann, den sie dem Denken entgegenstellt: „Wirklichkeit ist das Restrisiko der Interpretation“ (Moxter, 2003, 250). Der Gedanke unterschiedlicher Modellierungen des Weltverstehens blendet die Widerständigkeit nicht ab, mit der die Welt unserem Denken und Erkennen entgegensteht. Wenn sich Subjektivität nur in zeichenvermittelter Form zeigt, ist gerade religiöses Lernen nur als Rekonstruktion des Überindividuellen

und als Konstruktion *zugleich* denkbar. Kommunizierende (und erkennende, Wissen gewinnende) Subjekte sind eingebunden in überindividuelle Geltungsregeln des Zeichengebrauchs. Dass konstruktivistische Überlegungen „das theologische ‚Gefälle-Paradigma‘ im Verhältnis zwischen Lehrer/innen und Schüler/innen epistemologisch erschüttert“ haben (Simojoki, 2014, 359), ist jedenfalls nicht nur positiv zu sehen.

Im Vergleich zu konstruktivistischen Didaktikkonzepten aussichtsreich, weil hermeneutisch anschlussfähiger, scheinen *rezeptionsästhetische* Konzepte zu sein, mit denen anerkannt wird, dass religiöse Äußerungsformen nur in Gestalt je individueller Lesarten wahrnehmbar sind. Entscheidend bleibt, der „Wut des Verstehens“ (Schleiermacher) als einem Vereindeutigungswillen eine Art religiöser – *sit venia verbo* – „Erkenntnistheorie“ als Theorie des nichtbeliebigen Umgangs mit Mehrdeutigkeit entgegenzusetzen.

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Dressler, Bernhard, Art. Erkenntnistheorie, in: Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet (www.wirelex.de), 2022

Literaturverzeichnis

- Altmeyer, Stefan, Vom Eigenleben der Dinge. Der religionspädagogische Konstruktivismus quer gelesen mit Bruno Latour, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 66 (2014) 4, 349-357.
- Austin, John, Zur Theorie der Sprechakte (Orig.: How to Do Things with Words, 1955), Stuttgart 1972.
- Bieri, Peter, Was macht Bewußtsein zu einem Rätsel?, in: Singer, Wolf (Hg.), Gehirn und Bewusstsein, Heidelberg 1994, 172-180.
- Brieden, Norbert, Radikal heißt nicht beliebig. Der Konstruktivismus im Streit um die Wahrheit, in: Büttner, Gerhard/Mendl, Hans/Reis, Oliver u.a. (Hg.), Lernen mit der Bibel. Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik Bd. 1, Hannover 2010, 165-179.
- Cassirer, Ernst, Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur (Orig.: Essay on Man, 1944), Hamburg 1996.
- **Cassirer, Ernst, Philosophie der symbolischen Formen (1923), Darmstadt 1987.**
- **Ernst, Gerhard, Einführung in die Erkenntnistheorie, Stuttgart 6. Aufl. 2016.**
- **Descartes, René, Meditationes de Prima Philosophia. Meditationen über die Erste Philosophie. Lateinisch/deutsch. Übersetzt von Andreas Schmidt. Mit einem Nachwort von Gregor Betz, Ditzingen 2020.**
- Deuser, Hermann, Gott: Geist und Natur, theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce' Religionsphilosophie, Berlin 1993.
- Dilthey, Wilhelm, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894), in: Dilthey, Wilhelm, Gesammelte Schriften, Stuttgart/Göttingen 9. Aufl. 1990, 139-240.
- Dressler, Bernhard, Religionsunterricht. Bildungstheoretische Grundlegungen, Leipzig 2018.
- **Dressler, Bernhard, Wahrheiten und Vielfalt der Weltzugänge im Kontext religionspluraler Bildung, in: Nord, Ilona/Schlag, Thomas (Hg.), Renaissance religiöser Wahrheit. Thematisierungen und Deutungen in praktisch-theologischer Perspektive. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie Bd. 49, Leipzig 2017, 171-184.**
- Dressler, Bernhard, Fachdidaktik und die Lesbarkeit der Welt. Ein Vorschlag für ein bildungstheoretisches Rahmenkonzept der Fachdidaktiken, in: Müller-Roselius, Katharina/Hericks, Uwe (Hg.), Bildung – Empirischer Zugang und theoretischer Widerstreit, Opladen/Berlin/Toronto 2013, 183-202.
- Dressler, Bernhard, Unterscheidungen. Religion und Bildung, Leipzig 2006.
- **Eco, Umberto, Kant und das Schnabeltier, München 2000.**
- Eco, Umberto, Die Grenzen der Interpretation, München 1992.
- Eco, Umberto, Semiotik und Philosophie der Sprache, München 1985.
- Fellmann, Ferdinand, Phänomenologie zur Einführung, Hamburg 2006.

- Fischer, Johannes, Präsenz und Faktizität, Tübingen 2019.
- **Gabriel, Markus, Warum es die Welt nicht gibt, Berlin 2013a.**
- Gabriel, Markus, Wissen und Erkenntnis – Essay, 2013b. Online unter: <http://www.bpb.de/apuz/158651/wissen-und-erkenntnis?p=all>, abgerufen am 25.01.2021.
- **Gabriel, Markus, Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie, Freiburg i. Br. 2012.**
- Gärtner, Claudia, Religionsunterricht – ein Auslaufmodell? Begründungen und Grundlagen religiöser Bildung in der Schule, Paderborn 2015.
- **Gerhardt, Volker, Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang, Stuttgart 2016.**
- Habermas, Jürgen, Nachmetaphysisches Denken II, Aufsätze und Repliken, Frankfurt a. M. 2012.
- **Habermas, Jürgen, Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft, Stuttgart 2001.**
- Habermas, Jürgen, Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2001.
- Habermas, Jürgen, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990, Leipzig 1990.
- Habermas, Jürgen, Nachmetaphysisches Denken I, Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1988.
- Habermas, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1981.
- Hiltcher, Reinhart, Gottesbeweise, Darmstadt 2008.
- Husserl, Edmund, Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie (1936), hg. und eingeleitet von Elisabeth Ströker, Hamburg 1996.
- Husserl, Edmund, Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II, Stuttgart 1986.
- Janich, Peter, Kultur und Methode. Philosophie in einer wissenschaftlich geprägten Welt, Frankfurt a. M. 2006.
- **Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft (1781, 2. Aufl. 1787). Studienausgabe, hrsg. von Ingeborg Heidemann, Stuttgart 1989.**
- Korsch, Dietrich, Ist die christliche Religion wahr?, in: Nord, Ilona/Schlag, Thomas (Hg.), Renaissance religiöser Wahrheit. Thematisierungen und Deutungen in praktisch-theologischer Perspektive. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie Bd. 49, Leipzig 2017, 45-54.
- **Korsch, Dietrich, Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, Tübingen 2005.**
- **Lauster, Jörg, Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute, Darmstadt 2005.**
- Lorenz, Konrad, Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte des menschlichen Erkennens, München 1973.
- Luhmann, Niklas, Die Religion der Gesellschaft, hrsg. v. André Kieserling, Frankfurt a. M. 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 6. Aufl. 1966.
- Moxter, Michael, Riskierte Wirklichkeit. Warum braucht Religion Theologie?, in: Theologische Literaturzeitung 128 (2003) 3, 247-260.
- **Nagel, Thomas, Der Blick von nirgendwo, Frankfurt 2. Aufl. 2015.**
- Nagel, Thomas, Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, Frankfurt a. M. 2013.

- **Nord, Ilona/Schlag, Thomas (Hg.), Renaissance religiöser Wahrheit. Thematisierungen und Deutungen in praktisch-theologischer Perspektive, Leipzig 2017.**
- Pape, Helmut, Charles Sanders Peirce zur Einführung, Hamburg, 2. Aufl. 2015.
- Sartre, Jean Paul, Ist der Existenzialismus ein Humanismus? (1946), Reinbek 2000.
- Schmitz, Hermann, Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie, Freiburg i. Br./München 2009.
- Schurz, Gerhard, Erkenntnistheorie. Eine Einführung, Stuttgart 3. Aufl. 2021.
- Simojoki, Henrik, Wo „steht“ die konstruktivistische Religionsdidaktik? Versuch einer theologischen Ortsbestimmung, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 66 (2014) 4, 357-366;
- **Tetens, Holm, Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart 2015.**
- Türcke, Christoph, Vermittlung als Gott. Metaphysische Grillen und theologische Mücken didaktisierter Wissenschaft, Lüneburg 1986.
- Waldenfels, Bernhard, In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt a. M. 1994.
- **Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher. Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a. M. 1984.**

Impressum

Hauptherausgeberinnen:

Prof. Dr. Mirjam Zimmermann (Universität Siegen)

Prof. Dr. Heike Lindner (Universität Köln)

„WiReLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft

Balinger Straße 31 A

70567 Stuttgart

Deutschland

www.bibelwissenschaft.de