

MORITZ KLENK, YULIA LOKSHINA und
ADRIAN HERMANN (Hrsg.)

SETZUNG – WENDUNG – MITSCHRIFT

SETZUNG WENDUNG MITTSCHRIFT

Dokumentation einer Arbeitsform

Herausgegeben von

MORITZ KLENK
YULIA LOKSHINA
ADRIAN HERMANN

Forum Internationale Wissenschaft
Universität Bonn

2022

Moritz Klenk, Yulia Lokshina und Adrian Hermann (Hrsg.): *Setzung – Wendung – Mitschrift*. Dokumentation einer Arbeitsform.
Forum Internationale Wissenschaft, Universität Bonn, © 2022

EINE PUBLIKATION DES
Forum Internationale Wissenschaft
Universität Bonn

DRUCK:
epubli

ORT:
Bonn

JAHR:
2022

CREATIVE COMMONS BY-NC-ND LIZENZ:
Dieses Werk ist unter einer [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) Lizenz veröffentlicht.



INHALTSVERZEICHNIS

- 1 *Moritz Klenk und Yulia Lokshina*
Vorwort: *Setzung – Wendung – Mitschrift: Dokumentation einer Arbeitsform* ix
- I Workshop mit Erika Balsom**
- 2 *Erika Balsom*
Setzung: *To Narrate or Describe? Experimental Documentary beyond Docufiction* 5
- 3 *Adrian Herrmann*
Wendung Balsom I: *Encountering the Real in the Documentary* 15
- 4 *Yulia Lokshina*
Wendung Balsom II: *Alone in the Forest of Things* 27
- 5 *Moritz Klenk*
Mitschrift *Balsom* 35
- II Workshop mit Gabriele Dietze**
- 6 *Gabriele Dietze*
Setzung: *Okzidentalismuskritik* 51
- 7 *Rafaela Eulberg*
Wendung I: *Okzidentalismuskritik – Impuls für die Antiziganismusforschung* 67
- 8 *Petra Tillessen*
Wendung II: *Okzidentalismuskritik – praktisch gewendet* 77

9	<i>Yasmina Burezah</i> Mitschrift <i>Dietze</i>	87
III Workshop mit Jürgen Mohn		
10	<i>Jürgen Mohn</i> Setzung: <i>Ein Religionsmodell für die Religionswissenschaft? Religionsästhetische und religionssemiotische Überlegungen</i>	97
11	<i>Adrian Hermann</i> Wendung Mohn I: <i>Vielfältige Grundlagen der Theoriebildung und die metatheoretische Debatte in der Religionswissenschaft und Religionsforschung</i>	113
12	<i>Moritz Klenk</i> Wendung Mohn II: <i>Religionstheorie ist kein Baukasten</i>	127
13	<i>Petra Tillessen</i> Mitschrift <i>Mohn</i>	135
IV Workshop mit Christoph Ernst		
14	<i>Christoph Ernst</i> Setzung: <i>Computer, Interfaces und implizites Wissen</i>	155
15	<i>Adrian Hermann</i> Wendung Ernst I: <i>»Sensational Forms« als »religiöse Interfaces«</i>	173
16	<i>Stefan Priester</i> Wendung Ernst II: <i>Bewusstsein, Kommunikation und Computer: Soziologische Anmerkungen zum Verhältnis von implizitem Wissen und struktureller Kopplung</i>	181
17	<i>Yulia Lokshina</i> Mitschrift <i>Ernst</i>	189

v *Anhang*

A Textnachweise 207

B Die Autor:innen 209

VORWORT: SETZUNG – WENDUNG –
 MITSCHRIFT: DOKUMENTATION EINER
 ARBEITSFORM

VON MORITZ KLENK UND YULIA LOKSHINA

Geisteswissenschaftliche Arbeit ist Arbeit am Text. Nach dem *linguistic turn* muss vielleicht noch präzisiert werden: Arbeit am geschriebenen Text. Der wissenschaftliche Diskurs vollzieht sich in geschriebenen Texten, in Artikeln wissenschaftlicher Zeitschriften, in Monographien und Sammelbänden. Dieser hier vorliegende ist insofern keine Ausnahme. Das so gezeichnete Bild der Wissenschaft lässt jedoch gerade darin die konkrete Arbeit, die wissenschaftliche Erkenntnisproduktion als Praxis und Tätigkeit, unsichtbar werden. Was für die Naturwissenschaften und andere nichtgeisteswissenschaftliche Disziplinen spätestens seit den 1980er Jahren in den sogenannten *Laborstudien* (Latour, Knorr-Cetina und andere) in der Wissenschaftsforschung kritisch reflektiert wird, bleibt für die Arbeit am Text in den Geisteswissenschaften noch immer unterbelichtet. Die »Writing-Culture-Debatte« vor allem in der Kultur- und Sozialanthropologie, die massgeblich für die *cultural turns* der Geisteswissenschaften prägend war, bildet hier eine längst historisch eingeordnete doch in ihren Konsequenzen nicht ausgeschöpfte Ausnahme. Jeder Versuch, die geisteswissenschaftliche Reflexion der Erkenntnisproduktion als Textarbeit vom Kopf auf die Füße (oder Hände – so viel Akrobatik muss sein) zu stellen, bleibt methodologische Marginalie.¹ Die Gründe mögen in der notwendig mythischen Dimension wissenschaftlicher Arbeit liegen, im Mangel an Reputationsgewinn durch reflexive Textproduktion, oder schlicht in der Gefahr der Transparenz. »*The proof of the pudding is in the eating*« – und dort hat er zu bleiben. Man kann bisweilen sich des Eindrucks nicht erwehren, dass wir (die sogenannte wissenschaftliche ›Community‹) es gar nicht so genau

¹ Eine wunderbare Ausnahme, die herzlich empfohlen werden muss, ist der Sammelband *Library Life*, Krentel u. a. 2015.

wissen wollen, durch welche Mühsal und Qual elend langsamer Schreiarbeit die ruhmreiche Erkenntnis denn zustande kam.

François Jacob unterscheidet in verwandtem Zusammenhang Tag- und Nachtwissenschaft. Die Tagwissenschaft sucht beständig die Illusion aufrecht zu erhalten, dass wissenschaftliche Erkenntnis von Wahrheit zu Wahrheit geradlinig fortschreitet, glorreich, ›rein‹, in strahlendem Licht der Wahrheit:

»Wie ein Räderwerk greifen die Beweisführungen der Tagwissenschaft ineinander, und ihre Resultate haben die Kraft der Gewißheit. Ihre majestätische Ordnung läßt sich bewundern wie ein Gemälde von Leonardo da Vinci oder eine Fuge von Bach. Man kann sich darin ergehen wie in einem französischen Garten. Ihrer Vorgehensweise bewußt, stolz auf ihre Vergangenheit und ihrer Zukunft sicher schreitet die Tagwissenschaft im Licht und im Ruhm voran.«
(Jacob 2000, 164)

Von der Nachtwissenschaft schweigt der Fachdiskurs wie sonst nur zu prekären Beschäftigungsverhältnissen, welche diese Nachtwissenschaft gerade so am Leben und in strengsten, die Machtverhältnisse bewahrenden Abhängigkeiten erhält, obwohl die Tagwissenschaft die mythische Spitze des Eisbergs (vgl. Blumenberg 2012) wissenschaftlicher Erkenntnisproduktion betrifft. Die ›eigentliche‹ Arbeit dagegen bleibt unbeobachtet, intransparent, im Dunkeln.

»Die Nachtwissenschaft [...] ist blindes Irren. Sie zögert, stolpert, weicht zurück, gerät ins Schwitzen, schreckt auf. An allem zweifelnd, sucht sie sich, hinterfragt sich, setzt immer wieder neu an. Sie ist eine Art Werkstatt des Möglichen, in der das künftige Material der Wissenschaft ausgearbeitet wird.« (Jacob 2000, 164)

Es ist diese Werkstatt des Möglichen, deren Prozesse, deren Raum für Idiosynkrasien und deren (Such-)Bewegungen es gilt zu beschreiben. Mehr als nur die Kartographie der Irr- und Abwege geht es dabei darum, etwas aus diesen Bewegungen im Ringen um die eigene Sprache, ständig konfrontiert mit eigenen kritischen Einwänden oder den Fragen Anderer – sei es in Form ihrer Texte, sei es im persönlichen Gespräch – zu lernen; über die

Sachen selbst (die Gegenstände der Forschung), die Möglichkeit der Erkenntnis (Erkenntnistheorie und -praxis) sowie eben jenes, was man den wissenschaftlichen Diskurs nennt. Wenn es uns gelingt, mit dieser Publikation eine kleine Kerze im Dunkel der Nachtwissenschaft anzuzünden, wäre schon viel gewonnen.

Die konkrete Praxis geisteswissenschaftlicher Arbeit ist selbstverständlich weit mehr als einsame Arbeit am Schreibtisch; vielleicht ist letzte sogar selbst wieder eine idealisierte, aus der klösterlichen Klausur herkommende Form der Erzählung von Heroen der Forschung, die Genese von Heldenmythen und damit die Vorbereitung des Mythos der Tagwissenschaft. Noch unsichtbarer – ja unerhört – bleiben die zahlreichen Gespräche und Diskussionen, die mit Kolleg:innen auf Konferenzen, Workshops, bei Treffen in und ausserhalb der Universität, online oder in Präsenz, telefonisch, in Text- oder Sprachnachrichten, und so weiter geführt werden.² Obgleich dies den vielleicht grössten Teil der konkreten, täglichen Praxis geisteswissenschaftlicher Arbeit ausmacht – *your mileage may vary* – finden sich davon kaum methodologische, theoretische oder anders explizite Darstellungen.

Gilt es aber nicht, dieses mindestens ebenso genau, reflexiv und kritisch zu befragen, wie Methoden und Theorien der Forschung? Die Herausforderungen, die sich einem solchen Unterfangen stellen würden, sind zahlreich: schon der Versuch könnte als Zeitverschwendung betrachtet werden, die notwendige Transparenz der Darstellung ist für alle Teilnehmenden riskant, es gibt selten Fördermittel für derlei Projekte, und die Textgattungen, die dafür notwendig sind, müssten gegebenenfalls noch erfunden werden, oder vielleicht auch nicht? Ergebnisoffen, riskant, die Mittel müssen mitentwickelt, die Arbeit selbst zur Darstellung gebracht werden – kurz: ein solches Unterfangen ist experimentell.

² Konferenzbände oder Sammelbände, die aus Workshops und Tagungen hervorgehen, sind in diesem Sinne keine Ausnahmen, veröffentlichen sie doch ›nur‹ (dies ist keinesfalls als Abwertung oder Geringschätzung zu verstehen) die jeweiligen Ergebnisse, schweigen aber meist über den Weg. Vielleicht zählen Briefwechsel verstorbener Klassiker noch am ehesten zu solchen Dokumenten aus dem ›Maschinenraum‹ der Textproduktion. Zeiten, in denen akademischer Diskurs als gelebtes Gespräch versucht wurde, selbst zur Darstellung zu bringen, sind aber – zumindest weitgehend – mit den berühmten *Poetik und Hermeneutik* Kolloquien verschwunden.

Mit dem hier vorliegenden Band und den darin versammelten Texten versuchen wir, uns den Herausforderungen zu stellen. Es sind dann aber auch genau (nur) dies: Versuche, im hoffentlich besten wie im bescheidensten Sinne. Was daraus erwächst, kann zu diesem Zeitpunkt nicht gesagt werden, ob und wenn ja welche Anschlüsse daraus erwachsen, bleibt offen. Wir hoffen jedoch, dass dieses Buch zumindest jenen Mut macht, die eine ähnliche Lakune wissenschaftlicher Textproduktion erkennen und vermissen.

Auch wenn die Lücken in der Reflexion wissenschaftlicher Arbeit gross, zahlreich und heterogen sind, wollen wir uns mit diesem Band nur einem Format widmen. Es geht um *die Arbeit am Text in Form des gelebten, schriftlichen wie mündlichen Diskurses im Medium des Workshops* (als Werkstatt des Möglichen möglicher Texte).

Der vorliegende Band ist ein Buchprojekt zu einer Reihe von Workshops im Rahmen der *Perspektiven der Moderne*-Reihe im Wintersemester 2019/20 mit dem Titel »Medien – Religion – Geschichte: Moderne Konfigurationen« am Forum Internationale Wissenschaft (FIW) der Universität Bonn. Wie viele solcher Ringvorlesungsreihen wurden hierzu eine Reihe von Gastvortragenden eingeladen, von ihrer Arbeit zu berichten. So interessant und abwechslungsreich eine Ringvorlesungsreihe sein kann, so eröffnet sie oft weit mehr Fragen als sie beantworten kann. Wissenschaftlich ist dies kein Problem (eher erhofft und Absicht), fällt dann aber bisweilen ins Nichts anders verlaufender Arbeitszusammenhänge am Ort der Austragung. Aus diesem Grund entstand im Vorfeld die Überlegung, an die Abendvorträge am darauffolgenden Vormittag einen Workshop mit dem jeweiligen Gast durchzuführen. Die Vorträge enden dann nicht einfach in einer kurzen Diskussion, sondern geben Raum für einen intensiven Austausch, eben das, was wissenschaftliche Arbeit als *Tätigkeit und Praxis* konkret ausmacht: das Ringen um Argumente, die Arbeit am Text, an Sprache, Begriffen, ihrer Anschaulichkeit und der Belege, Kritik und Gegenkritik, eben *Wissenschaft als Diskurs und Gespräch*. Die zweifelsohne nachgefragten akademischen Abendvorträge gerade universitärer Formate, die sich auch an ein ausseruniversitäres Publikum richten, bieten oft nur lose Enden und bleiben für die Wissen-

schaft folgenlos, nur habituelles Ornament bereits erreichter Reputation, wenn ihre Fragen nicht aufgegriffen werden.

Das hier entwickelte Format und ähnliche, aller möglichen Ortens zu findende Arten solcher Workshops stellen den Versuch einer Intensivierung und Verdichtung des Diskurses dar. Sie zwingen Rede und Gegenrede, Argument und Widerspruch in eine Nahbeziehung und schaffen zugleich die Offenheit einer geschützten Gesprächssituation. Wenn das Format der Abendvorträge zur Präsentation von Abschlüssen und (ver)fertig(t)en Erkenntnissen verleitet, so hebt das Kolloquium diese Abschlussfiguren wieder auf und öffnet sich dem Gespräch. Das erreichte Ziel wird Ausgangspunkt und Moment für neue, andere Wege, Abwege.

Was wir hiermit versuchen, ist jedoch mehr als nur die Veröffentlichung von Texten und darauf reagierenden Einwänden zur möglichst genauen Wiedergabe des Diskurses. Es ist das Ringen um die Darstellung einer Arbeitsform der Abteilung für Religionsforschung am Forum Internationale Wissenschaft der Universität Bonn, die sich der Überzeugung verpflichtet, dass es gerade nicht nur um das Ziel geht, sondern auch um den Weg und alle Abwege; dass wissenschaftliche Wahrheit und Erkenntnis in ihrem Anspruch eben nur dann beurteilt werden kann, wenn sie die Entwicklung selbst transparent offenlegt. Man macht sich angreifbar, verletzlich, setzt der Kritik aus, was vor dieser üblicherweise geschützt wird.

Der Band verfolgt, über diese Einordnung und Ausgangsbeschreibung hinaus, mindestens drei konkrete Ziele.

Zum einen soll die Publikation die Arbeit der Abteilung in ihrer *Themenvielfalt* und doch als einen inhaltlichen Zusammenhang dokumentieren. Die Ringvorlesungsreihe *Perspektiven der Moderne*, welche schon viele Jahre die Arbeit des FIW für ein breiteres Publikum zugänglich zu machen sucht und immer wieder Anschläge bekannter und noch unbekannter Wissenschaftler:innen erlaubt, setzt hierfür organisatorisch und inhaltlich immer wieder neue Schwerpunkte im Wechsel der koordinierenden Abteilungen. Die Publikation der sich an dieses Format anschließenden Workshops und ihrer Arbeit in einem wissenschaftlich anerkannten Format schriftlicher Publikation versucht daher nicht zuletzt die Transparenz und Öffnung des Diskurses auch für ihre *Werkstätten des Möglichen* für Anschläge und Weiterentwicklungen zugänglich machen.

Daneben soll die Arbeitsform, die wissenschaftliche Arbeit als *Arbeit an und mit Texten in verschiedenen Formen*, dargestellt und reflektierbar gemacht werden. Hat man es üblicherweise mit Lektüre und Verfassen von wissenschaftlichen Beiträgen zu tun, so gestalten die oft verschwiegenen Arbeitsprozesse der Nachwissenschaft, die mündlichen und schriftlichen Verhandlungen und eben die konkrete Arbeit in Kolloquien in sehr unterschiedlichen Weisen die wissenschaftliche Erkenntnis mit. Die Publikation soll – dem Format und Wesen der Workshops entsprechend – wissenschaftliche Textarbeit zumindest als dreifache Variation darstellen und so auch Zwischenstufen (noch Unfertiges, ›einfach‹ Mitgeschriebenes, Assoziatives oder Argumentatives) dokumentieren und als Textsorten erschliessen. Es geht um die Dokumentation der Arbeitsform, nicht nur der Ergebnisse. Für jene unfertigen, notierten, vielleicht den Labornotizen entsprechenden Formen der Mitschriften des lebendigen Diskurses, aber auch für die knappen Einwände, welche die Systematizität der Abhandlung nicht nur nicht leisten, sondern nicht einmal wollen können, müssen mithin neue (oder variierte alte) Textgattungen entwickelt werden (siehe dazu weiter unten). Wir legen Anfänge aus, statt das allgegenwärtig wachsende Bedürfnis nach Abschlussfiguren zu bedienen, eher vorläufige Interpunktionen des Diskurses statt seiner Denkmäler.

Schliesslich soll die Veröffentlichung der Texte auch dazu beitragen, die *Arbeitsweisen* in der Abteilung *intern zu reflektieren, mit neuen Textformen zu experimentieren* und möglicherweise für uns neue Wege geisteswissenschaftlicher Gestaltung und Produktivität zu finden. Ein solches Buchprojekt steht gerade als ein experimentelles, andere Wege und Formen suchendes Projekt für die Arbeit der Abteilung als solcher. Die Abteilung für Religionsforschung unter der Leitung von Prof. Dr. Adrian Hermann zeichnet sich durch ein solches experimentelles, heuristisches, inter- und transdisziplinäres Arbeiten aus und bringt dabei Wissenschaftler:innen und Künstler:innen aus ganz unterschiedlichen Bereichen zusammen. Dass wir, Moritz Klenk und Yulia Lokshina, gemeinsam mit Adrian Hermann, nun die Verantwortung für die Publikation übernommen haben, ist selbst nur unter solchen offenen Bedingungen gemeinsamen Arbeitens auf Augenhöhe, im echten Austausch und im (trotz aller durch die Struktur des Wissenschaftsbetriebs erzwungenen Limitationen) freien Diskurs möglich. Dem Prozess der Arbeit

an den Texten, der gemeinsamen Abstimmungen, Fragen der gemeinsamen Verantwortung bis hin zu pragmatischen und wissenschaftspolitischen Fragen der Herausgeber:innenschaft wurde in der Vorbereitung des Publikationsvorhabens Raum eingeräumt. Alle beteiligten Mitarbeiter:innen der Abteilung sowie die beteiligten Assoziierten tragen das Projekt als Ganzes gemeinsam. Ihnen allen verdankt sich das Zustandekommen. Das Buch steht damit für die Überzeugung ein, dass solchen in der öffentlichen Wissenschaft oft unterbelichteten Fragen und Dimensionen des Arbeitens an ›Erkenntnissen‹ mehr Aufmerksamkeit gegeben werden muss. Die Reflexion der Arbeit der Abteilung als Teil einer Forschungseinrichtung wie dem FIW ist immer Teil der Produkte selbst und muss als solche ernst genommen werden.

AUFBAU UND STRUKTUR DER BEITRÄGE

Der Aufbau des Bandes folgt der Chronologie der Workshops, die im Wintersemester 2019/20 stattfanden. Die Heterogenität der Themen der jeweiligen eingeladenen Gäste wird hier nicht nachträglich geglättet oder anderweitig integriert werden. Das bewusst offen gehaltene Thema der Vorlesungsreihe – »Medien – Religion – Geschichte: Moderne Konfigurationen« – steht im Ganzen für die Vielfalt der Themen der Abteilung für Religionsforschung ein, die selbst über den Gegenstand der Religion hinausgeht, diese Anschlüsse bewusst sucht und damit immer wieder auch die Grenzen des Fachdiskurses überschreitet und befragbar macht. Die Einheit der Publikation wird eher durch die Absicht der Dokumentation der Arbeitsform und Konzeption der Workshops sowie der Formate der hier versammelten Texte gestiftet. Aus diesem Grund wählten wir auch den Titel *Setzung – Wendung – Mitschrift: Dokumentation einer Arbeitsform*. Aus der Form des Bandes entstehen dann jedoch, dies ist zumindest unsere Hoffnung, auch inhaltliche Zusammenhänge und -klänge, eine Art Collage, die nebeneinander legt, was im Rahmen der Workshops und ihrer Durchführung in einem Semester ebenfalls in einen solchen zeitlich begrenzten und damit verdichteten Arbeitszusammenhang gebracht wurde und werden kann. So lassen sich auch Texte zu ganz unterschiedlichen Fragen und Gegenständen vergleichen,

zusammen denken und ins Gespräch bringen, die sich sonst der Abgeschlossenheit der Diskurse geschuldet fremd bleiben müssten. Form und Gestaltung der Publikation soll damit Ausdruck der Interdisziplinarität geisteswissenschaftlicher Arbeit im Rahmen und am Ort eines Instituts oder einer Abteilung sein.

Die Publikation besteht aus einzelnen Teilen, zu jedem Workshop einem, die wiederum je dreifach gegliedert sind. Die folgenden Überlegungen zu den unterschiedlichen Textsorten sollen die konzeptuellen Überlegungen verdeutlichen. Jeder Teil besteht a) aus einer *Setzung* in Form eines – in dieser oder ähnlichen Form bereits veröffentlichten³ – Texts der eingeladenen Wissenschaftler:innen als Diskussionsgrundlage, b) aus je zwei *Wendungen* als einer Form des Anschlusses oder Einwands, die ebenfalls für den Workshop von Teilnehmer:innen bereits vorbereitet und mündlich vorgetragen wurden, sowie c) aus einer *Mitschrift* als zentrales Dokument einer Arbeit im Gespräch, als idiosynkratische Beobachtung, Protokoll, Reflexion, Spiel und sprachlich-ästhetische Intervention. Diese Textsorten können auf eine lange und je eigen bedeutungsvolle Geschichte im akademischen Diskurs zurückblicken, doch in ihrer Gestaltung zum Zwecke einer Publikation mussten neue Wege gefunden werden. Die hier vorgelegten Texte sind damit allesamt Versuche einer solchen erst am Beginn stehenden oder zumindest marginalen Form der Veröffentlichung wissenschaftlicher Diskurse. Die Publikation nimmt die Dreifachgliederung der Texte als Reflexion wissenschaftlicher Arbeit an und mit Texten als wesentlichen Beitrag zum Diskurs ernst.

Die Setzung

Die Setzung repräsentiert das klassischste wissenschaftliche Textformat, wie es sich in Artikeln in wissenschaftlichen Zeitschriften findet.

Zum Zweck der Diskussion wurden die Vortragenden gebeten, eine ausgewählte Publikation in einer auf ein, zwei präzise Argumente gekürzten Fassung vorzustellen, die (möglicherweise mit einem Weiteren, hier aber unberücksichtigten Text) im Workshop als Grundlage der Diskussion mit dem:der jeweiligen Autor:in diene. Insofern es sich um einen bereits veröffent-

³ Die Textnachweise finden sich [am Ende des Bandes](#), 207.

lichten Text handelt, aber auch falls er in grösserem Kontext noch nicht erschienen ist, soll dieser Text die Anschlussreferenz und der Bezugspunkt sein. Die *Setzung* repräsentiert all jene Texte der Wissenschaft, die ihrem Prinzip und Modus entsprechend der Kritik und dem Diskurs angeboten werden, ja in ihrer (vorläufigen oder endgültigen) Abgeschlossenheit gerade diese Kritik suchen.

Die *Setzung* ist im Stil dem Originaltext sowie den klassischen Gepflogenheiten und Kriterien wissenschaftlichen Arbeitens entsprechend gehalten und lediglich dem Layout dieser Veröffentlichung angepasst und gegebenenfalls von dem:der Autor:in für diesen Rahmen minimal überarbeitet.

Wendung

Den zweiten Teil stellt eine Art Antwort, Reaktion, Erweiterung oder Kritik des Textes der Vortragenden dar, die im Idealfall bereits in ähnlicher Weise mündlich in der Diskussion im Workshop eingebracht wurde, oder dort zumindest im Gespräch vorentwickelt werden konnte. Die *Wendung* oder der Einwand repräsentiert jene klassische wissenschaftliche Textform der (kritischen⁴) *Erwiderung*, der *Iteration* auf dem Weg zu weiterer wissenschaftlicher Erkenntnis.

Wie auch die *Setzung* sollen die *Wendungen* je *einen Punkt, ein Argument* entwickeln. Es geht hierbei *nicht* um eine ausführliche Würdigung des Beitrags und noch weniger um eine Referenzierung des umfassenderen wissenschaftlichen Diskurses zum Thema. Der Systematizität der Abhandlung, die oft genug im wissenschaftlichen Diskurs ein kluges Argument verhindert, statt es zu ermöglichen, soll hier in der Kürze des Textes begegnet werden. Die Begrenzung auf *einen Einwand/eine Wendung* betont auch das Konzept der Arbeit an der Arbeitsform, bringt überhaupt erst die Form der Veröffentlichung dieser mit hervor und zur Darstellung.

Diese zweite Textsorte ist in Stil und Form tendenziell konzeptionell wissenschaftlich-schriftlich und folgt daher weitestgehend den Gepflogenheiten wissenschaftlicher Texte in Ge-

⁴ Kritisch verstanden hier im weitesten Sinne insofern der Modus wissenschaftlicher Erkenntnis selbst Kritik genannt werden kann und muss. Darin inbegriffen sind selbstverständlich immer auch Affirmation, Weiterentwicklungen, Anschlüsse, Antworten, und vieles mehr.

nauigkeit und Ausdruck. Die zugespitzte Form auf nur einen spezifischen Einwand oder Anschluss aber ist Ausdruck der lebendigen, ergebnisoffenen und vielleicht noch unfertigen Verhandlung wissenschaftlichen Wissens in der Arbeit in Workshops, Gesprächen – und solchen Texten. Der zweite Teil kann damit auch formal-textlich bereits in Grenzen mit üblichen Formalia des Diskurses brechen.

Die Mitschrift

Das letzte Kapitel eines jeden Teils bildet schliesslich die Mitschrift, die von einer am Workshop teilnehmenden Person angefertigt wurde. Wo die ersten beiden Textformen wissenschaftlich etablierte Formate nur zuspitzen und im Kontext der Veröffentlichung so jeweils spezifische Arbeitsschritte und -dimensionen herausstellen, sprengt die dritte Form nun den konventionellen Rahmen. Mitschriften (in Vorlesungen, zu Konferenzen, Vorträgen oder Diskussionen) sind immer unfertige, skizzenhafte Momentaufnahmen einer Situation, d.h. eines Geschehens vor Ort und zu seiner konkreten Zeit. Sie sind darüber hinaus vielleicht die riskanteste Textform, da sie als persönliche Beobachtung von einem Standpunkt sich ganz der Idiosynkrasie verpflichten. Was als *Subjektivität* noch immer verpönt, ja mit dem Anspruch wissenschaftlichen Wissens unvereinbar zu sein scheint, ist hier die zentrale Referenz.

Mitschriften gewinnen aus unterschiedlichen Gründen kaum je Aufmerksamkeit, geschweige denn jemals die Anerkennung als eigenes wissenschaftliches Format⁵. Und dennoch sind sie oft ganz wesentlich an der Produktion wissenschaftlichen Wissens beteiligt. Mit der Veröffentlichung der Mitschriften zu den jeweiligen Workshops soll zum einen die Diskussion vor Ort dargestellt werden, d.h. ein Einblick in die Arbeit an und mit wissenschaftlichen Texten im Gespräch gegeben werden. Zum anderen aber sollen die Mitschriften jenes Unfertige, möglicherweise Assoziative, oder auch nur die Chronologie des Geschehens, eben jene Aspekte des Diskurses darstellen können, von denen konventionelle wissenschaftliche Texte erst mühsam befreit werden müssen, um überhaupt Anerkennung zu finden. In

⁵ Es sei denn natürlich, sie dienen der Rekonstruktion verlorener Vorlesungsmanuskripte oder Audioaufzeichnungen renommierter Autor:innen, doch sind sie dann nur Hilfstexte oder Material.

der Mitschrift liest man den Text beim Schreiben, die Beobachtung der einzelnen Autor:innen; sie sind Zeugnisse der Prozesse der Verfertigung des Denkens beim (mit)schreiben.

Die Form der Mitschriften ist in ihrer Gestaltung vollkommen frei. Mit oder ohne Fussnoten, im Fliesstext oder in Stichpunkten, wörtlicher Rede, freien Assoziationen, in Reimform oder in Zeichnungen – den Ausdrucksformen der Mitschriften sind lediglich die Grenzen des in Druckerzeugnissen Abbildbaren gesetzt. Von der Limitation wissenschaftlicher Konventionen wird hier *explizit* Abstand genommen; dies bedeutet aber keineswegs, dass es sich deshalb gleich um unwissenschaftliche Erzeugnisse handeln muss. Ohne ein Experimentieren mit der Form lässt sich die Konvention weder in ihrer Berechtigung noch in überholter Erstarrung reflektieren.

Die verschiedenen Teile repräsentieren und unterstreichen in ihrer Unterschiedlichkeit noch ein Weiteres, was es hier zu betonen gilt: in keiner Weise soll mit dieser Arbeit die Legitimität und Notwendigkeit klassischer wissenschaftlicher Textgattungen und Formen des Diskurses in Abrede gestellt werden. Im Gegenteil: wir sind der Überzeugung, dass es eher der Bedeutung etablierter Formate dienen kann, wenn der Prozess, die Anschlüsse und die Diskussion der Beiträge in der hier versuchten Form transparent gemacht werden. Es geht um eine Erweiterung und Entwicklung wissenschaftlicher Textgattungen statt um ihre Abschaffung.

In diesem Sinne ist schliesslich noch ein Letztes, vielleicht als eine Lektüreempfehlung mit auf die eigenen Wege durch das Labyrinth der Texte mitgegeben: die je verschiedenen Texte zu den Workshops reflektieren immer auch die Perspektivenvielfalt, die im wissenschaftlichen Diskurs ganz in die Gespräche und Texte eingeflochten entstehen kann und welche die lebendige Qualität der Diskurse darstellt. Mit den Augen und Ohren der Teilnehmer:innen und den schriftlichen Spuren ihrer Blicke, ihres Zuhörens und Sprechens lassen sich so die Dinge von ihren verschiedenen Seiten her betrachten, die Zugänge variieren und die Anschlüsse erkennen, die man im Wechselspiel der Positionen aufgreifen kann. In Setzung, Wendung und Mitschrift gewinnen die Gegenstände des Diskurses Konturen, werden zu Gebilden, lösen sich aus

der Zweidimensionalität linearer Texte, verschieben sich im Raum, der immer auch Gesprächs- und Arbeitsraum ist. In solchen mehrdimensionalen Dokumenten einer Arbeitsform statt nur der Ergebnisse kann, so ist es unsere Hoffnung und Überzeugung, der Eindruck bei den Leser:innen entstehen, sie wären praktisch dabei gewesen. So bereichernd dies sein kann, stellt es aber vor allem die ungleich wichtigere Frage: bei *was* wäre man gerne dabei gewesen? Was ist dieser Diskurs, wenn nicht der lebendige? Wie hängen Wege und Ziele der Erkenntnisproduktion zusammen? Und wie lässt sich dies schreiben, damit experimentieren, sie selbst zur Darstellung bringen? Wir wünschen uns, dass dieses Buch auch zu jenen Fragen und Anschlüssen anregen möge.

EDITORISCHE NOTIZ

Aus konzeptionellen und formalen Gründen sehen wir von einem strengen Lektorat und nachträglicher oder in Vorgaben erzwungener formaler Einheitlichkeit der Texte ab. Von den knappen Vorgaben zu den einzelnen Teilen (siehe einen Abschnitt zuvor) abgesehen sind die Beiträge von den Autor:innen frei und selbstverantwortet und darin auch in ihrer Form ein Beitrag zum Diskurs; es geht um eine experimentelle, versuchende Haltung auch zum Schreiben, zur Arbeit an, in und mit den Grenzen des Diskurses. Es ist ein Buch aus der *Nachtbibliothek*, zur Lektüre bei Tag oder bei Nacht empfohlen, mit vermutlich je eigenen Anschlüssen und eigener Kritik. Insofern die Setzungen aber auch gekürzte und nur leicht überarbeitete Versionen bereits veröffentlichter Texte darstellen, ist auch bei diesen eher formal konventionellen Texten keine Einheitlichkeit zu erreichen. Wir vertrauen auf die Erfahrung bei der Lektüre ganz unterschiedlicher Textsorten der Leser:innen und hoffen im schlimmsten Fall auf Ihre Nachsicht.

(Prä-)pandemische Notiz

Die Vorlesungsreihe und Workshops, zu denen dieser Band erscheint, fanden allesamt vor oder zu Beginn der Corona-Pandemie statt. Im Schreiben dieses Vorworts und bei der Lektüre der Texte lässt es einen bisweilen erschauern; ob der Unbe-

rührtheit von Fragen und Krisen, die zeitlich so nahe und doch unvorhersehbar schienen. Man kann sich der Frage nicht ganz entziehen, ob hier nicht eine Arbeitsform dokumentiert wurde, wie sie so vielleicht auf unabsehbare Zeit – zumindest als notwendig auch leibkörperliches Zusammenkommen und Ko-Präsenz – nicht wieder erfahren werden kann. Der Text trägt diese Fragen, von heute und in diesem ›neuen‹ Licht betrachtet, als sein Anderes in sich, ohne davon selbst zu sprechen. Dies gilt zwar für praktisch alle Texte, die vor 2020 geschrieben wurden, doch wiegt es für den Versuch der Arbeit an einer Arbeitsform und ihrer Dokumentation schwer. Sollte es zu einer Fortsetzung dieses Publikationsformats zur Arbeit der Abteilung kommen, werden solche Fragen vermutlich zentralen Raum einnehmen. Zu hoffen bleibt, dass sie die Fragen zu Form und Inhalt ähnlich ›an den Sachen‹ und im lebendigen Miteinander verhandeln kann.

Wir freuen uns schliesslich umso mehr, dass bereits vor der Pandemie und den nun um sich greifenden Distanzformaten via Zoom, Webex, etc. diese Workshopreihe (wie bereits zuvor die Arbeit an der Abteilung) nicht zuletzt aufgrund des Forschungsinteresses an Medien und Medientechnologien, sowie aufgrund der verstreuten Orte der Teilnehmer:innen, Mitarbeiter:innen und Assoziierten schon eine Umsetzung sogenannter ›Hybridveranstaltungen‹ war. In einem eigens dafür ausgestatteten Raum für Videokonferenzen des FIW fanden die Workshops immer mit Teilnehmer:innen in Präsenz sowie via Audio/Video zugeschalteten Externen statt. Wie bedeutsam diese Form selbst, ihre Zwänge und Möglichkeiten für die Arbeit am Text werden kann, scheint in den Beiträgen bisweilen durch. Keine Frage: heute wäre die Reflexion dieser Umstände grösser ausgefallen.⁶

DANKSAGUNG

Schliesslich möchten wir uns ganz herzlich bei den Vortragenden bedanken, dass sie sich auf diese Form des Austausches

⁶ Vergleiche dazu auch den mittlerweile erschienen Band *Experimente mit digitaler Lehre: Überlegungen und Modelle jenseits einer Defizitperspektive*, der die Arbeit der Abteilung mit digitaler Lehre unter aktuellen Bedingungen reflektiert, Hermann 2021.

eingelassen haben. Es ist bei weitem nicht selbstverständlich. Erst ihre Beiträge erlaubten es, die Fäden des Diskurses zu verknüpfen, weiter zu weben und zu verbinden. Darüber hinaus danken wir allen Beitragenden des Bandes für ihre Texte und den Mut, der zu einem solchen Experiment nötig ist. Adrian Hermann gehört schliesslich der grösste Dank, dessen Organisation und unbesiegbarem Willen zum Diskurs allein diese Publikation wie zahlreiche der je einzelnen Arbeiten Vieles verdanken. Nicht zuletzt auch danken wir ihm und Doris Westhoff für ihr sorgfältiges Korrektorat.

Mannheim/Berlin, den 15. Januar 2022
Moritz Klenk und Yulia Lokshina

LITERATURVERZEICHNIS

- Blumenberg, Hans. 2012. *Quellen, Ströme, Eisberge*. Herausgegeben von Ulrich von Bülow und Dorit Krusche. Bibliothek Suhrkamp 1469. Berlin: Suhrkamp. (Siehe Seite x).
- Hermann, Adrian, Hrsg. 2021. *Experimente mit digitaler Lehre: Überlegungen und Modelle jenseits einer Defizitperspektive*. Bonn: Forum Internationale Wissenschaft. <https://doi.org/10.48565/bonndoc-3>. (Siehe Seite xxi).
- Jacob, François. 2000. *Die Maus, die Fliege und der Mensch: Über die moderne Genforschung*. dtv 33053. München: dtv. (Siehe Seite x).
- Krentel, Friedolin, Katja Barthel, Sebastian Brand, Alexander Friedrich, Anna Rebecca Hoffmann, Laura Meneghello, Jennifer Ch. Müller und Christian Wilke. 2015. *Library Life: Werkstätten kulturwissenschaftlichen Forschens*. Lüneburg: meson press. (Siehe Seite ix).

Teil I

WORKSHOP MIT ERIKA BALSOM

SETZUNG: TO NARRATE OR DESCRIBE?
EXPERIMENTAL DOCUMENTARY BEYOND
DOCUFICTION

BY ERIKA BALSOM

In her 2013 text »Art or Life? Documentary Jargons of Authenticity«, artist and theorist Hito Steyerl (2013, 7) asked, »Truthfulness instead of genuineness: can documentarism resign itself to being art and relinquish the jealously guarded property of genuine life? Can it relinquish its inherent ›passion for the real‹ and the paranoia of authenticity it engenders?« Steyerl posed these as questions, but she knew the answers already. Countless critics, curators, art historians, film scholars, and artists – including Steyerl herself – have, over the last two decades, described the documentary turn in contemporary art in just such terms, or have made work in this vein. At least since Okwui Enwezor’s Documenta 11 in 2002, documentary practices have been a prominent feature of contemporary art, with a spate of documentary-themed exhibitions occurring in the early years of the millennium alongside a more generalized embrace of artistic practices making a claim on actuality, both in gallery spaces and in film festivals such as CPH:DOX and FIDMarseille. While the field is pluralistic, encompassing an array of aesthetic styles and topical concerns, notions of doubt, contamination, hybridity, and impurity recur repeatedly as critical preoccupations. Fictionalization is never far out of sight, viewed not as an unfortunate inevitability but as a quality to cultivate; its presence is needed if the artist is to adopt a sophisticated approach to the representation of reality. As art historian T. J. Demos writes, »The deepest understanding of reality, particularly a traumatic one, necessitates an *engagement with the fictional and conflictual aspects of images*. This realization allows me to situate this work on the cutting edge of globalization’s system of images, wherein *the representational link between sign and referent has been severed and truth must be reinvented on the grounds of uncertainty*« (De-

mos 2013, xxi; emphasis mine). Accounting for documentary practices included in Documenta 11, art historian Linda Nochlin suggested, »Many of these works function in the documentary mode but transform and expand it, making it into *a kind of hybrid* that appeals not merely to curiosity, a quest for specific information about some topic, but to *imagination*, political consciousness, and *unconscious fears and desires*« (Nochlin 2002, 162; emphasis mine).

Art's infatuation with documentary is equally a critique of documentary, or at least of a certain kind of documentary. Lionizing fictionalization and imagination, the theorization of documentary in contemporary art relies on an implicit denigration of the observational mode, which accords primacy to the mechanical operation of the lens-based capture of physical reality.¹ To record and re-present the appearances of the phenomenal world, without injecting a charge of overt fictionalization, would entail being too taken with a »passion for the real« and the »paranoia of authenticity« Steyerl derides. It would be painfully uncreative, shackled to the legacy of a discredited scientism. [...]

The vitality of the documentary impulse in contemporary art might be understood as a symptom of a fatigue with postmodernist textualism, as evidence that this paradigm has now given way to a new cultural dominant. While this is very persuasive and in some respects accurate, one must simultaneously take care to weigh how substantially postmodernist discourse continues to inform theory and practice in this domain. As documentary scholar Brian Winston (1995a, 243) put it, »Postmodernist concern transforms ›actuality‹, that which ties documentary to science, from a legitimation into an ideological burden.« When Steyerl urges documentary to »resign itself to being art«, she is calling for it to unload precisely this weight. Postmodernist thought launched an assault on concepts such as objectivity, authenticity, and neutrality in the name of a progressive politics, rightly problematizing their naturalization as profoundly ideological and showing them to be historically-contingent social constructions. The referential power of lens-based capture did not escape unscathed. [...] If the image is conceived not as trace,

¹ Bill Nichols (1991, 38–44) aligns the observational mode with direct cinema and *cinéma vérité*, characterizing it as stressing the nonintervention of the filmmaker, relying on an impression of real time, the »exhaustive depiction of the everyday«, lacking retrospective commentary, and providing the »expectation of transparent access.«

but as the product of representational conventions and social forces, a picture constituted by the play of codes, with the »representational link between sign and referent« severed, as Demos puts it, documentary's dependence on an indexical claim to reality becomes a liability. Documentary must instead reinvent itself on the new groundless ground of hybridity. As digitization raised the specter of invisible manipulation, weakening the image's testimonial value, and as Baudrillard prophesied the »fading of the real«, the vanguard of documentary practice turned to artifice, reflexivity, and performativity, »blurring boundaries« and establishing a new critical paradigm that understood the observational mode as irremediably lured by the *fata morgana* of immediacy. As the new millennium began, critics would repeatedly point to precisely these characteristics as typical of contemporary art's documentary turn. For many, these strategies were evidence of a sophisticated approach to questions of truth that favorably differentiated them from that poor straw man, »traditional documentary«, whose mystified beliefs in the apparatus's ability to capture reality were to be abandoned.

Steyerl's questions must be understood within the context of these theoretical debates. Although her queries are formulated in the register of ability, they are more properly situated in the domain of prescription, setting out an agenda for practice. Documentary should not take as its priority the tasks of observing, recording, or describing, for this would shackle it to the legacy of a bad scientism, a naïve objectivity, a stupid artlessness. Documentary – to be sophisticated, which is to say, to be art (or perhaps it is the other way around) – must plunge headlong into the realms of imagination and subjectivity, fiction and emotion. Evidential claims to actuality are to be cast aside.

When Demos writes of the »deepest understanding« of reality and Nochlin of »unconscious fears and desires«, both turn to a penetrative rhetoric, implicitly opposing the profundity of the practices they champion to the superficiality of others. In this they are not alone. Werner Herzog's widely-known 1999 manifesto, »The Minnesota Declaration: Truth and Fact in Documentary Filmmaking«, also contains topographical thinking that aligns docufiction strategies with the inner reaches of human creativity, while condemning the observational mode as but

mechanically skimming the surface. Herzog (1999) elaborates his critique of *cinéma vérité* as »a merely superficial truth, the truth of accountants«, writing, »There are deeper strata of truth in cinema, and there is such a thing as poetic, ecstatic truth. It is mysterious and elusive, and can be reached only through fabrication and imagination and stylization.« Faced with the appearances of the world, which may be chaotic, deceptive, or simply banal, the gifted filmmaker must penetrate this superficiality and uncover the fundamental truths that lie beneath it by deploying a contaminated docufictional form. Truth is the domain of subjectivity and emotion, to be distinguished from facts and surpassing them in importance. In *Little Dieter Needs to Fly* (1997), Dieter Dengler reenacts his experiences as a Vietcong prisoner of war, accompanied by Herzog; in *Lessons of Darkness* (1992), images of burning oil fields in Kuwait in the aftermath of the first Gulf War are accompanied by the filmmaker's poetic, science-fiction voiceover. The Minnesota Declaration provides a synoptic agenda for this vein of practice and contains an explicit articulation of three elements that appear as ubiquitous features of contemporary art's discourse on documentary: first, there is a claim to artistry; second, this claim to artistry depends on elevating a certain kind of contemporary practice over and above »traditional documentary«, especially practices grounded in observation; and third, this is conceptualized as the triumph of subjective and imaginative creativity, producing a truth superior to the facticity of recording.

The denigration of surfaces also marks ideology critique. But whereas in that paradigm, the mistrust of appearances stems from their status as ideological fictions, here the problem is that appearances are too bluntly, too stupidly, factual. Replaying the Platonic phobia of appearances, this line of argumentation sees the capture of profilmic reality as unthinking mimesis, an uncreative copying devoid of the transformative power of art – an action that might even be involved in a dissimulation, or masking, of processes of mediation that should be foregrounded. In arguing for fiction and artifice, what one might term the »ecstatic truth« paradigm maligns one of documentary's primary tools – the descriptive power of lens-based capture – even as it often continues to depend upon it.

[...] If the theorization of documentary in contemporary art is in some sense a radicalization of the postmodern critique of

documentary and its debunking of the testimonial power of lens-based capture, in aligning human creativity with fictionalization, the »ecstatic truth« paradigm offers a second stimulus for eschewing practices that prioritize the recording of what is. To be sure, a tension exists between these two positions. The notion of ecstatic truth, after all, depends on a continued attachment to a traditional conception of the artist, whereby creativity and truth stem from the deepest reaches of the authentic individual. It is marked by an implicit investment in subjective uniqueness and a fear of the machine – qualities determinedly at odds with the critiques of originality and celebration of surfaces associated with a postmodern sensibility. And yet both positions work together to offer a powerful disqualification of the observational mode. As the banal, artless »truth of accountants«, it is cast as bad object, bad copy, as superficial recording lacking intelligence and creativity. Struck by a »passion for the real«, it is deemed naïve and insufficiently reflexive. It falls short twice over.

But as Lukács reminds us in »Narrate or Describe?«, aesthetic styles must be considered in relation to larger socio-historical circumstances. In 2008, curator Mark Nash (2008) declared it to be »certainly true that there is no longer any mileage to be gained from the opposition between fiction and reality«. If this were ever »certainly true«, is it anymore?

Today, truths are multiple, siloed, and subjective; evidence-based claims are given the same weight as speculative, conspiratorial fancy; the US President deems real news fake, attacks journalists, and circulates falsehood, and many listen. [...] Contemporary art's documentary turn is now almost twenty years old; perhaps it is time to interrogate some of its *idées fixes* in light of this emergency.² Given how much has changed, in documentary practice and in the world at large, since the initial articulation of the crucial critiques of the observational mode, perhaps it is now time to rehabilitate the power of description as produced through lens-based capture – not to dispense with docufiction, nor to deem it reactionary or outmoded, but to see what can be salvaged in those observational strategies that have

² In 2017, at the invitation of the Walker Art Center, where the »Minnesota Declaration« was first delivered in 1999, Herzog returned to his manifesto, concisely adding six additional points without altering his position (Herzog 2017). He admits that »Facts cannot be underestimated as they have normative power«, but adds, »But they do not give us insight into the truth, or the illumination of poetry.«

for so long been overshadowed by the orthodoxy of ecstatic truth.

In their introduction to a special issue of *Representations* on the subject of description, Sharon Marcus, Heather Love, and Stephen Best acknowledge all the objections leveled against »bad description«: it is lacking in analysis, »reproductive rather productive«, mechanical. Looking across the humanities and social sciences, the editors assemble charges against description that echo those levelled against the observational mode: »that description is impossible, because all knowledge is situated; that it is ideological, because objectivity always masks interests; and that it is insufficiently critical or even tautological, because it simply repeats what anyone can see or hear« (Marcus, Love, and Best 2016, 4). Nonetheless, they advocate for the importance of »a better description«, one that would involve, among other things, an adjustment of the negative attitude towards literalism and tautology, and an embrace of stray details.

Marcus, Love, and Best do not specifically address cinema in their multi-disciplinary special issue, but their call for a »better description« offers a way of pushing back against the widespread denigration of observation in theorizations of the documentary turn in contemporary art. The inscriptions of lens-based capture can offer thick descriptions of the surfaces of the world around us, precisely at a time when reality has supposedly collapsed, and precisely at a time when computer-generated images with little to no grounding in profilmic reality proliferate. The power of photographic detail is most often understood, following Barthes's notion of the punctum, in the singular: it is the lone shock of contingency that shoots out of the image to bruise the subject, exerting a centripetal fascination that binds her to the photograph and, through it, to the captured moment. Yet what of the power of the many, *many* details of the photograph, which is to say, of its capacity for description? Perhaps all those elements of the studium are not so banal, not so devoid of cathexis, as Barthes makes them out to be. Barthes (1982, 27) writes that the studium belongs to »the order of *liking*, not *loving*.« But what if photographic description were indeed a domain of love, a site for the Arendtian practice of *amor mundi*? Rather than revealing a truth hidden beneath the surface, capturing appearances and making them available

to collective consideration might provide a scene for building the common world – a scene endowed with the possibility of reckoning with the complexity of actuality, unsettling received ideas, accommodating multiple points of view, and surpassing solipsism.³

The postmodern critique of photography's regime of truth as socially and historically constructed was a necessary and important scholarly intervention. Yet one must acknowledge that beyond whatever protocols and discourses come to determine the photographic image's capacity to testify to what passed before the lens, there is a significant ontological difference between those images produced with the wild participation of the world through the automatism of lens-based capture and those synthetic images created *ex nihilo*, cut from whole cloth without such existential referentiality. Rather than resigning oneself to the notion that »the representational link between sign and referent has been severed«, and thereby relinquishing the lens-based image's capacity to capture traces of the world, one might reparatively reassert this bond, rebuilding it from the ruins by choosing belief over suspicion.

In a 1993 text, Brian Winston suggested that in the wake of postmodernism, it was perhaps best for documentary practices to »roll with the epistemological blow, abandoning the claim to evidence« (Winston 1995b, 56). In many cases, and especially in the domain of experimental documentary, whether situated within the art world or outside of it, this is more or less what came to pass. To conclude his Spring 2017 Artforum article »Real Fictions: Alternatives to Alternative Facts«, Hal Foster (2017, 174) repeats the old truism that the task now is to mobilize artifice and »the utopian glimmer of fiction« in »the service of the real«, »avoiding a simple retrenchment to [its] positivistic framing.« But is artifice necessarily the royal road to truth? In some instances, perhaps it is – as stated above, the aim of these pages is emphatically not to disqualify hybridity or malign those techniques associated with the ecstatic truth paradigm. But it is worth underlining the extent to which a film like *El Mar La Mar*⁴ points to a different way forward, one founded

3 On Arendt's notion of the »common world«, see Arendt 1958, 50–58. Arendt considered using »Amor Mundi« as a title for the book that became *The Human Condition*.

4 Joshua Bonnetta and J.P. Sniadecki's *El Mar La Mar* (2017) [...] provides some sense of what a »better description« in film might look like and why

in reasserting the evidential status of the image and making use of the contingencies of recording to bind us to reality while recruiting the transformative powers of cinema to enable us to encounter it anew, and across time and distance. Whereas many theorizations of documentary in contemporary art have manifested a suspicion of surfaces, implicitly framing the lens-based capture of reality as a machinic stupidity to be overcome by individual creativity or as a mystified empiricism, *El Mar La Mar* is exemplary of a diverging trajectory. It is a path taken not only in Bonnetta and Sniadecki's collaboration, but also found in the works of many other artists and filmmakers – to note only a few, Éric Baudelaire, Wang Bing, Maeve Brennan, Antje Ehmann/Harun Farocki, and Kevin Jerome Everson – for whom the automatism of lens-based capture is a powerful tool of revelation with the capacity to attest to shared, enworlded existence. In their work, a passion for the real meets a passion for form.

[...] The value of clinging to the surface articulated in these pages is not grounded in a prescriptive pursuit of cinematic specificity. Rather, it is both a response to recent artistic practice and a hypothesis that emerges out of a consideration of what this medium – so lacking in innocence, so closely associated with imperial modernity and the domination of life – might offer to our contemporary predicament. Shorn of its problematic associations with immediacy and the »view from nowhere«, observation harbors the possibility of a noninstrumentalized encounter with the alterity of the world we inhabit together – a hope for an ethics and politics of attunement.

it might be important to undertake such a project. This feature-length film is a collaboration between an anthropologist and an artist, in other words, between two individuals coming from disciplines that, as noted above, each have clearly articulated suspicions of surface appearances. And yet this is precisely the realm the film confronts. Shot on Super 16mm, *El Mar La Mar* moves through the necropolitical landscapes of the Sonoran Desert, crossed by individuals attempting to enter the United States from Mexico without papers. It is not a film of information or talking heads, but a film of huge skies, changing light, rugged vegetation, thirst, and disorientation – a film in which the epic mythologies of the American West are invoked and overturned for an age of border walls and mass deportations.

BIBLIOGRAPHY

- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press. (Cited on page 11).
- Barthes, Roland. 1982. *Camera Lucida: Reflections on Photography*. Translated by Richard Howard. New York: Hill and Wang. (Cited on page 10).
- Demos, T. J. 2013. *The Migrant Image: The Art and Politics of Documentary during Global Crisis*. Durham: Duke University Press. (Cited on page 5).
- Foster, Hal. 2017. »Real Fictions: Alternatives to Alternative Facts.« *Artforum* 55 (8). <https://www.artforum.com/print/201704/real-fictions-alternatives-to-alternative-facts-67192>. (Cited on page 11).
- Herzog, Werner. 1999. »Werner Herzog Reads His Minnesota Declaration: Truth and Fact in Documentary Cinema.« *Crosscuts*, April 30, 1999. <http://walkerart.org/magazine/minnesota-declaration-truth-documentary-cinema-1999>. (Cited on page 8).
- . 2017. »Werner Herzog Makes Trump-Era Addition to His Minnesota Declaration.« *Crosscuts*, June 19, 2017. <http://walkerart.org/magazine/werner-herzog-minnesota-declaration-2017-addendum>. (Cited on page 9).
- Marcus, Sharon, Heather Love, and Stephen Best. 2016. »Building a Better Description.« *Representations* 135 (1): 1–21. <https://doi.org/10.1525/rep.2016.135.1.1>. (Cited on page 10).
- Nash, Mark. 2008. »Reality in the Age of Aesthetics.« *Frieze*, no. 114. <https://www.frieze.com/article/reality-age-aesthetics>. (Cited on page 9).
- Nichols, Bill. 1991. *Representing Reality: Issues and Concepts in Documentary*. Bloomington: Indiana University. (Cited on page 6).
- Nochlin, Linda. 2002. »Documented Success.« *Artforum* 41 (1): 161–164. (Cited on page 6).

Steyerl, Hito. 2013. »Art or Life? Documentary Jargons of Authenticity.« In *Truth, Dare, or Promise: Art and Documentary Revisited*, edited by Jill Daniels, Cahal McLaughlin, and Gail Pearce, 1–10. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. (Cited on page 5).

Winston, Brian. 1995a. *Claiming the Real: The Griersonian Documentary and Its Legitimations*. London: British Film Institute. (Cited on page 6).

———. 1995b. »The Documentary Film as Scientific Inscription.« In *Theorizing Documentary*, edited by Michael Renov, 37–57. New York: Routledge. (Cited on page 11).

WENDUNG BALSOM I: *ENCOUNTERING THE REAL IN THE DOCUMENTARY*

BY ADRIAN HERMANN

When I came across Erica Balsom's work, it really struck a chord with me, because her texts connected two different strands of my own thinking. In »To Narrate or Describe?«, she, on the one hand, discusses the implications of the – as she calls it – »postmodern critique of documentary« which includes a questioning of concepts like »objectivity, authenticity, and neutrality« (Balsom, 9) by »problematizing their naturalization as profoundly ideological and showing them to be historically-contingent social constructions« (Balsom, 6). She argues that this »postmodern critique of photography's regime of truth« was both a »necessary and important scholarly intervention« (Balsom, 11) and at the same time might have led to a premature rejection of actuality as an »ideological burden« (Winston) (Balsom, 6) and of claims to authenticity as »paranoia« (Steyerl) (Balsom, 6). On the other hand, she displays a continuing desire to »stay fascinated« by the documentary and its claims to the real. In a section in her text in which she puts this fascination in traditional philosophical terms, Balsom writes of the »significant ontological difference« that distinguishes »those images produced with the wild participation of the world through the automatism of lens-based capture«, images whose »capacity to testify to what passed before the lens« should not be reduced to their ideological and discursive context (Balsom, 11). I share this interest to think through the »postmodern« critique of photography while at the same time being likewise continually fascinated by the visible evidence that documentary provides.

For me, this is connected with some of the questions I regularly engage with in the religion studies context, where the critique of the concept of religion and the development of a »discursive study of religion« (e.g., Wijsen and von Stuckrad 2016) is of central importance, but at the same time often leads to sim-

plistic ideas of discursive construction or claims that religion is ›just‹ a Western invention. This neglects the historical performative effects of the establishment of ›religion‹ as a global category and the ways in which it has become a constitutive aspect of our entangled post-colonial modernity (Hermann 2016). In both cases, ›religion‹ and the ›documentary‹, I am interested in a position informed by post-structuralist philosophy that allows us to recognize both: the historical nature of the ›real‹ as well as its ontological weight.

It seems to me that by engaging with specific examples of how documentaries navigate this space between postmodern critique and a continuing claim to represent reality, Balsom's texts are interested to do similar work for film studies. Her case studies are trying to open up a discussion of these questions beyond the postmodern critique while not wholeheartedly rejecting it. At the same time, it seems to me that the way she discusses her examples can only be a starting point for the epistemological and ontological questions her work raises.

In summary, what Balsom argues she is interested in, is to »reparatively reassert this bond [between sign and referent], rebuilding it from the ruins by choosing belief over suspicion« (Balsom, 11). In a certain sense, in our ›post-truth age‹ this project might now be more important than ever, as this is no longer only relevant for the rather academic questions posed by the »documentary turn in contemporary art« (Balsom, 5), but instead has been deeply entangled with the everyday question of how the moving images we are ceaselessly confronted with can evidence an intersubjective reality.

What we need, then, is a theory of documentary that can account for these issues. A theory that does recognize the post-modern critique of representation but still allows us to continue thinking about the documentary as a specific medium, beyond the claim that it is only the individual spectator's subjective perspective that makes a particular audiovisual recording a ›documentary‹ or not. In this sense, any theory of documentary is part of a discourse about objectivity. It is not sufficient, it seems to me, to claim that what a particular spectator views as a ›documentary‹ is a documentary only in the act of viewing, as in this way the documentary becomes something that is in-

dependent from the particular quality of its images.¹ Instead, I would argue, we need a theory that still allows us to speak about the ›documentary quality‹ of particular (moving) images. If we follow Balsom's lead, it might be helpful to consider this both a question of a close reading of particular films, as well as a complex philosophical question of image and film theory.

How can we actually arrive at such a theory of documentary? What could it look like? And is this even something that Balsom wants to work towards? How central are such epistemological and ontological questions to her work? On the one hand, it seems that her whole argument is based on this kind of premise. But on the other, it is not the central part of her essay. She is not a philosopher (and neither am I). But what then, is that »significant ontological difference« of documentary images? How can it be theorized beyond the appeal we find in Balsom's work that we should strive to be part of the »reality based community« (Balsom 2018)? If we closely follow her arguments, we might at least get a glimpse of what Balsom's answer to these questions might be. In her text, it seems to me, she chooses an approach that does not address these issues head on. Rather than engaging in a detailed philosophical exploration of the epistemological and ontological implications of her claim of a »significant ontological difference«, her way of exploring these questions seems to consist in a detailed close reading of particular documentaries, in order to show how such an ontological difference is at work and is being produced in the representational economy of specific films. In this way, the ›evidentiary quality‹ of the documentary image might be theorized as a historical and always contextual success or failure in representing reality. A representation, however, that is not purely determined by the image's reception, but rather is the product of a particular and always historical constellation of the encounter of the »automatism of lens-based capture« with a particular audience at a particular point in time.

A second question I am interested in, which is more directly informed by my religion studies background but also connected to the issues raised so far, is what difference the choice of subject matters makes for such questions of documentary representa-

¹ This position seems to be argued by Winston (2013, 9) in his introduction to *The Documentary Film Book*, where he claims that »the reception of the image by the audience is the final determinant of its status.«

tions of reality. This, I would argue, is connected to the issue of the spectator's experience. What kind of experience is produced by watching a particular documentary, by exposing oneself to the recorded images?

For some time, I have wondered in regard to these questions of ›representing reality‹ if the argument that a particular documentary opens up a particular experience to the viewer can and should really be discussed independent of the subject matter of the film. This is particularly relevant in light of a recent debate in visual anthropology about the merits of the films produced by the Harvard Sensory Ethnography Lab, directed by Lucien Castaing-Taylor. These films, forming part of what has been described as an »aesthetic‹ turn« (Grimshaw 2011, 259) in visual anthropology, promise an »engagement of the affective, the imaginative, and the sensory« (258) beyond the possibilities of regular ethnographic films. Castaing-Taylor, Ilisa Barbash, and Véréna Paravel, the directors of films like *Sweetgrass* (2009) and *Leviathan* (2012), claim, as Castaing-Taylor put it in his 1996 article on »Iconophobia«, that these films »not only constitute[] discourse about the world but also (re)present[] experience of it«. Such assessments are reproduced by scholars who argue that »sensory ethnography offers a cinema of sensuous plenitude and perceptual richness, embodied experience, and visceral immediacy« (Pavsek 2015, 5) and assert, as in a review of *Leviathan*, that in watching the film we »are experiencing not only the labor of the fishermen, but the labor of the filmmakers themselves, from inside their experience« (MacDonald 2012). At the same time, this ›immediate experience‹ is also critically reflected upon, in that despite all the claims to be offering a superior »sensuous richness and thickness«, in watching *Leviathan* »the experience that the film offers remains quite *blind*« (Pavsek 2015, 5). This debate about the ways in which other forms of representation beyond the text are able to »open a space of suggestive possibilities between the experiential and propositional, between the perceptual and conceptual, between lived realities and images« (Grimshaw 2011, 257f.) and allow anthropology to hint at what members of the Sensory Ethnography Lab, using a phrase of James Agee, call »the cruel radiance of what is« (Castaing-Taylor, Paravel, and Rivers 2016), is interesting from a religion studies perspective.

The filmmaking of the Sensory Ethnography Lab seems to imply the idea that reality is something that pushes against you; something we continually are faced with but do not encounter directly. This resistance of the world (*Widerständigkeit der Welt*) that one could read Castaing-Taylor and Paravel's »cruel radiance« as referring to, resonates with what, in a different context, visual anthropologist Matthijs van de Port (2015, 86) calls »the-rest-of-what-is«. A reality that pushes towards experience, but also resists it; which is not directly experienced, but nevertheless grounds all experience.

I myself am quite fascinated by the documentary work of the Sensory Ethnography Lab. Nevertheless, I wonder if my own and Balsom's equally apparent sympathy for these films – which »provide thick description of the irreducible complexity of the world, its vital excessiveness and ambiguity« and manage to create an aesthetic form that allows them to »intensify, rather than erode, their claims on actuality« (Balsom 2018, 68f.) – might be troubled by reflecting on it from a religion studies perspective. In doing so, I am indebted to other visual anthropologists like van de Port or Christian Suhr who in recent years have produced films about the Brazilian tradition of spirit possession in Candomblé (*The Possibility of Spirits*, 2016) or about Islamic exorcism and Danish psychiatry (*Descending with Angels*, 2013; see Suhr 2019) and in parallel have reflected explicitly on the problems of representing religious traditions and their ›invisible aspects‹ through moving images (Suhr 2015; Mattijs van de Port 2018).

As argued by Christopher Pavsek (2015, 10), there is a sense of »eternal presence« to the experience that a film like *Leviathan* conveys. The encounter with the »the cruel radiance of what is« is an immersive experience of the situation on a fishing trawler in the ocean during catching season. In an »experience of an experience« (Castaing-Taylor, Paravel, and Ward 2013) the spectator is exposed to the cold, the wetness, the wind, and the hard work. The particular context of the specific voyage is of little importance. As a viewer, this experience might be something one is interested in, or not. But there is little room for questions to be asked about it. In a certain way, this represents a lack of contextualization. We do not learn anything about the fishing industry beyond the single voyage we accompany. While some commentators have taken issue with this (e.g., Starzmann

2014, 381), such critiques seem to be mostly about a lack of analytical focus, and not so much about whether or not it is acceptable from a documentary ethics standpoint to open this particular sort of experience up for people to re-experience in cinematic form. Or even, that it might be dangerous or problematic to do so.

Seen from a religion studies context, I wonder what this has to do with the particular choice of subject matter, which in *Leviathan* – despite the title which elevates the grim and hard work of fishing to a mythical endeavor – is decidedly mundane. Are there some subjects in regard to which this question is not so easily avoided, and if so, why?

It seems to me, that just as with *Leviathan*, such questions do also *not* suggest themselves in regard to the documentaries Balsom discusses in the longer version of her text: *El Mar la Mar* (2017, d. Joshua Bonnetta, J.P. Sniadecki) and *15 Hours* (2017, d. Wang Bing). Equally, here there are many political and analytical questions to be asked and possible critiques to be formulated, but they probably would not lead the observer to claim that it might be unacceptable to make a film that attempts to open up these experiences of the migrants on the U.S.-Mexican border or the workers in the Chinese factory to the viewer. Rather, the argument likely would be that there is something valuable to be learned from being confronted with this existential reality, to be ambushed in a sensory way by the »cruel radiance« of what is the reality of these peoples' lives.

But can we imagine a different subject matter, a situation in which the reality that the viewers are supposed to be confronted with is itself contested? A relevant case could be what the Leipzig Documentary Festival (DOK Leipzig) discussed in 2019 under the heading »The Political Enemy in the Camera's Gaze« (Der politische Feind im Blick der Kamera) (Antony and Eue 2019). Following harsh critical commentary on the 2018 jury's decision to award the film *Lord of the Toys* (2018, d. Pablo Ben-Yakov) with a main festival prize, in 2019, DOK Leipzig decided to hold a small symposium to address the criticism. *Lord of the Toys* portrays a group of young YouTubers who express certain right-wing leanings and make light of anti-Semitic slogans and NS propaganda. In this case, giving these young men in their twenties a »platform« through their being portrayed in the film was heavily criticized. The jury defended itself by claiming

that the filmmakers expose the ideological convictions of the young men and turn their self-presentation against them. Nevertheless, some critics were not convinced that the film actually accomplishes this goal and saw the documentary as unwillingly providing public propaganda for these right-wing »Nazis« (as the main protagonist once calls himself in the film).

It seems to me that in the case of the portrayal of ›political enemies‹, no-one is quick to argue that it would be good to make the sensory experience of being a young Neo-Nazi YouTuber available for the viewer in the same way that *Leviathan* does for the experience of working on a fishing trawler. Rather, what the critical commentators on *Lord of the Toys* expect is a proper form of critical distancing that allows for an ›authentic‹ portrayal but does not unacceptably provide the ›enemy‹ a platform. But who decides which experiences are worthy for cinematic sensory representation? In regard to the work of the Sensory Ethnography Lab, similar questions have been asked in regard to the film *Caniba* (2017, d. Véréna Paravel, Lucien Castaing-Taylor), which portrays the infamous Japanese cannibal Issei Sagawa and, as one reviewer puts it, places the viewer into his »intimate company« (Lodge 2017) for in an in-depth exploration of the »cannibalistic desire in human history« (Ginsburg 2018, 42).

I am wondering if these differences might be even more apparent in a religious context, in which not only political points of view might be contested but rather the ontological basis of reality itself. What happens, in such cases, to our fascination with these new forms of audiovisual storytelling that Balsom is describing as a triumphant return of observation (e.g., in regard to *15 Hours*)? In some cases, it seems to me, the same argument would still hold. A film like *Into Great Silence* (2005, d. Philip Gröning) can be described as »an experience from within a repetitive, spiritual existence« (French 2006) that opens up the Christian world of the Carthusian monastery of the Grande Chartreuse to the viewer. The film completely abstains from spoken words and, like *Leviathan*, reduces the act of viewing to a sensory experience. Its way of making available the »cruel radiance of what is« and its attempt at immersing the viewer in this experience are acceptable and do not challenge the liberal middle-class sentiment of most of the documentary audience.

But what happens in other cases? What if the religious context is different, what if it implies a much more contested reality? What if a documentary attempts to ›immerse‹ the audience in the experiences of a ›Scientologist‹, an ›Islamic Fundamentalist‹, or a ›Satanist‹? Would it still be acceptable to offer this as an existential experiential confrontation?

In such cases, I would argue, the ontological reality of what is being depicted is much more contested. Here, filmmakers, spectators, and critics would not only have to confront general issues of representation that are being highlighted by the »postmodern critique of documentary«, which has led to a general suspicion toward documentary's representations of reality. Rather, the question becomes not just if a certain reality is being represented ›objectively‹ in a film, but rather, what the ontological status of the reality to be represented actually is. If a ›religious experience‹ is opened up to immersive and sensory cinematic consumption, would the aesthetic strategies that the Sensory Ethnography Lab uses still be acceptable? And if not, what does this say about the value orders that rank the subject matters which could be treated in such films? It demonstrates that some religious experiences are valued differently from others. In the case of *Into Great Silence*, I would argue that the Christianity (re)presented here is seen as ›good religion‹. As the enthusiastic reviews of the film demonstrate, critics' reactions imply that it is a laudable endeavor to make this experience accessible. The audience is encouraged to watch this film to experience some aspects of what it is like to be a silent monk. I think the reactions would be different in regard to films about Scientology, about an Islamic fundamentalist, or about other forms of ›bad religion‹ that I imagined above (for a more detailed exploration of the public rhetoric of ›good‹ and ›bad‹ religion, see Dorrough Smith, Führding, and Hermann 2020). I am wondering if in these cases there would be a different critical discussion, since all involved parties – filmmakers, spectators, critics – begin with different ideas of how the nature of the ontological reality to be represented should be understood. What value do these different actors attribute to being exposed to and immersed in the »cruel radiance« of such lives and to the attempt to turn them into filmic possibilities of ›experiences of an experience‹?

In the end, this is of course not limited to ›religion‹. As mentioned before, the attempt of the Sensory Ethnography Lab

to make accessible the world of a Japanese cannibalistic murderer was equally met with very hard criticism (while also being awarded a number of documentary film prizes). Its grizzly subject made visible the discursive limits of what is considered ethically acceptable when making particular experiences accessible. But still, unlike in the religious contexts I refer to above, while some people might find it unacceptable to give this experience a cinematic treatment, I would think (most) people do not disagree about the ontology of what is represented. What of religion then? These questions point to open faultlines in a possible theory of documentary that retains its fascination for the power of lense-based capture while continuing to investigate – in regard to concrete documentary examples – the ontological and epistemological basis on which such a theory is built.

In this sense, Balsom's text asks us to renew our interest in a theory of documentary that starts from a close reading of specific films, rekindles our fascination for the epistemological and ontological questions that a description of documentary as a vehicle of confronting the »cruel radiance of what is« implies, and pushes us to continually retheorize the encounters with reality that lense-based capture makes possible.

BIBLIOGRAPHY

- Antony, Marie-Thérèse, and Ralph Eue, eds. 2019. *Wem gehört die Wahrheit? Der politische Gegner im Visier der Kamera*. Wien: Synema. (Cited on page 20).
- Balsom, Erika. 2018. »The Reality-Based Community.« In *The Thickness of Cinema*, edited by Mark Williams, 59–75. Wellington: Circuit. (Cited on pages 17, 19).
- Castaing-Taylor, Lucien, Véréna Paravel, and Ben Rivers. 2016. »»The Cruel Radiance of What Is«: Lucien Castaing-Taylor, Véréna Paravel, and Ben Rivers in Conversation.« In *Documentary across Disciplines*, edited by Erika Balsom and Hila Peleg, 40–79. Cambridge: The MIT Press. (Cited on page 18).
- Castaing-Taylor, Lucien, Véréna Paravel, and Jason Ward. 2013. »The Wordless Sea: An Interview with Directors Lucien Castaing-Taylor and Véréna Paravel.« Oh. <https://ohmag.co.uk/stories/2012/10/18/an-interview-with-directors-lucien-castaing-taylor-and-paravel>. (Cited on page 19).

- Dorrough Smith, Leslie, Steffen Führding, and Adrian Hermann, eds. 2020. *Hijacked: A Critical Treatment of the Public Rhetoric of Good and Bad Religion*. NAASR Working Papers. Sheffield: Equinox. (Cited on page 22).
- French, Philip. 2006. »Into Great Silence.« *The Guardian*, December 3, 2006. <http://www.theguardian.com/film/2006/dec/31/worldcinema.documentary>. (Cited on page 21).
- Ginsburg, Faye. 2018. »Decolonizing Documentary On-Screen and off: Sensory Ethnography and the Aesthetics of Accountability.« *Film Quarterly* 72 (1): 39–49. <https://doi.org/10.1525/fq.2018.72.1.39>. (Cited on page 21).
- Grimshaw, Anna. 2011. »The Bellwether Ewe: Recent Developments in Ethnographic Filmmaking and the Aesthetics of Anthropological Inquiry.« *Cultural Anthropology* 26 (2): 247–262. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2011.01098.x>. (Cited on page 18).
- Hermann, Adrian. 2016. »Distinctions of Religion: The Search for Equivalents of ›Religion‹ and the Challenge of Theorizing a ›Global Discourse of Religion‹.« In *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, edited by Franz Wijsen and Kocku von Stuckrad, 97–124. Leiden: Brill. (Cited on page 16).
- Lodge, Guy. 2017. »Film Review: ›Caniba‹.« *Variety*, September 19, 2017. <https://variety.com/2017/film/reviews/caniba-review-1202563494/>. (Cited on page 21).
- MacDonald, Scott. 2012. »Leviathan.« *Framework: The Journal of Cinema and Media*. <https://www.frameworknow.com/news/leviathan-review>. (Cited on page 18).
- Pavsek, Christopher. 2015. »Leviathan and the Experience of Sensory Ethnography.« *Visual Anthropology Review* 31 (1): 4–11. <https://doi.org/10.1111/var.12056>. (Cited on pages 18, 19).
- Starzmann, Maria Theresia. 2014. »Leviathan: Directed by Lucien Castaing-Taylor and Véréna Paravel. New York, NY. 2013, 87 Min, DVD, Color.« *Dialectical Anthropology* 38 (3): 379–381. <https://doi.org/10.1007/s10624-014-9351-4>. (Cited on page 19).

- Suhr, Christian. 2015. »The Failed Image and the Possessed: Examples of Invisibility in Visual Anthropology and Islam.« *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21 (S1): 96–112. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12168>. (Cited on page 19).
- . 2019. *Descending With Angels: Islamic Exorcism and Psychiatry*. Manchester: Manchester University Press. (Cited on page 19).
- Van de Port, Matthijs. 2015. »Reading Bruno Latour in Bahia: Or, How to Approach the »Great, Blooming, Buzzing Confusion« of Life and Being without Going Mad.« In *What Is Existential Anthropology?*, edited by Michael Jackson and Albert Piette, 84–104. London: Berghahn. <https://doi.org/10.2307/j.ctt9qcthj.6>. (Cited on page 19).
- Van de Port, Mattijs. 2018. »In Love with My Footage: Desirous Undercurrents in the Making of an Essay Film on Candomblé.« *Visual Anthropology Review* 34 (2): 136–146. <https://doi.org/10.1111/var.12164>. (Cited on page 19).
- Wijsen, Frans, and Kocku von Stuckrad, eds. 2016. *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*. Supplements to Method & Theory in the Study of Religion 4. Leiden: Brill. (Cited on page 15).
- Winston, Brian. 2013. »Introduction: The Documentary Film.« In *The Documentary Film Book*, edited by Brian Winston, 1–29. Basingstoke: Palgrave Macmillan. (Cited on page 17).

WENDUNG BALSOM II: *ALONE IN THE FOREST OF THINGS*

BY YULIA LOKSHINA

The multitude of discourses on documentary film describe a recurring negotiation process around the interference of artistic and epistemic demands and projections. The desire and urge for localization of truth in documentary film on epistemic and artistic territory frequently comes with a set of binary concepts. Truthfulness and genuineness, truth and invention, documentary mode and hybridity, artfulness and dullness, artfulness and scientism, infatuation and critique, narration and description, artistic strategies and automatism of recording, are deployed within an oppositional line-up of documentary film's narrative strategies and its ontological stance. As a central mainstay of this line-up, truth often is described as a passive object that meets certain requirements within a one-directional communication that gets to be deconstructed or resurrected. In this text I would like to interrogate the active quality of evidentiality and truth in documentary film, beyond this oppositional tension, through the process of its situation and through an illustrative detour of discussing the perception of archival documentary film in contrast to the observational documentary mode. When T. J. Demos calls for a ›reinvention of truth‹ on the basis of the severance of the representational link between sign and referent, as Erika Balsom quotes him (Balsom, 6), he establishes a consequent call for action, that is at least to be reconsidered. What does it mean to reinvent truth and on what grounds? A reinvention process itself can be looked at and investigated before turning to its outcome. The referential gap invites us, filmmakers and film audiences, to localize and situate our knowledges and observations, based on where we stand.

Arguing for the concept of situated knowledge in pursuit of objectivity (which can be read as truth in the documentary film context) Donna Haraway uses *vision* as metaphor to construct

a notion of (feminist) objectivity that »turns out to be about particular and specific embodiment and definitely not about the false vision promising transcendence of all limits and responsibility. The moral is simple: only partial perspective promises objective vision.« (Haraway 1988, 582f.) To suggest one possible description of the documentary film, I would say that it unfolds in the moment when image and sound come together, in their presence or absence, producing a third element, one that is hereditary to its material sources, yet not completely anticipated. Something surprising and unknown, something perceived and interpreted differently, depending on the position of the viewer. On the specific eyes and ears watching and listening, on personal history, political views, emotional state, the particular visual and discursive experience. I would therefore say that it cannot incorporate an absolute and complete position, answering all the needs, questions, anxieties, all the possible inquiries we could have about our selves, or the matter outside of us. A position that would, independently of a context or genre, socio-economical, technological or political setting, in itself provide something to be called a truth.

Werner Herzog's infamous Minnesota declaration from 1999 on ecstatic truth that »is mysterious and elusive, and can be reached only through fabrication and imagination and stylization« (cf. Herzog 2014) calls for transcendence, but it also is a response to a specific time and state of image production in documentary film. Truth is described as a certain kind of artistic-epistemic epiphany that is required to provide legitimacy to the work. Truth is something to be found, excavated and formed. Considering the situatedness of manifestoes, which like all sorts of knowledge production are always embedded in specific historic, socioeconomic, technological, and not least personal frameworks, it should be insightful to link them to their claim, in order to enrich the understanding of their legacy.

In a conversation with Paul Cronin, Herzog describes the night of writing the manifesto hanging out alone in an Italian hotel room zapping through porn and nature documentaries on TV (Cronin 2014, 286f.). Both finally entered a competition of reality bluntness, nature was losing. A manifesto was born. However that night and the days to follow actually played out in detail, that year Herzog was working on a lesser known of his films – *New Worlds*. The film was the 9th episode of the

TV series »2000 years of Christianity«, released shortly after the millennium, in January 2000. The show was and is a typical specimen of German public broadcasting – didactic narration, functional imagery, held together by an informative voiceover. Herzog's episode circles on rituals and contemporary Christian tradition in Latin America. It takes some liberties in the duration of continuous uncommented sequences, the choice of music and later some mystifying voice over remarks, though the limits of these liberties stayed strongly palpable. That year and this commissioned TV work closed a challenging decade of Herzog's filmmaking, marked by troubled reception of *Cobra Verde* (1987) and *Lessons in Darkness* (1992). The films were accused of a missing or a misleading contextualization of images of colonial violence and war. In the 90s Herzog mainly produced documentary films. I imagine, in 1999, Herzog's manifesto was nourished by the recurring cooperation with the German TV editors within a modulated narrative corset, as well as continuous confrontation with public and professional critique, challenging his personal approach to filmmaking. Both camps produced a continuous fight on the battlefield of the concepts of truth and reality.

The introduction of direct cinema and cinema verité techniques in the 60s was groundbreaking amidst highly constructed and narrated documentary films. It planted the idea of an unmediated image – though a troubled concept in itself – and thus problematized the existing dominant way of recounting reality. As this concept grew into a dogma, the claim of an unmediated image was questioned and crossed. The concept itself turned from a liberation into a limitation, it was rethought and suspended by new liberation preachers of ecstatic truth. Today, when the boundary between fiction and reality has long been highly contested within the critical professional community and beyond in online spheres, this Herzogian claim too has lost its weight and explosive nature.

The pursuit of truth in documentary film often is accompanied by an affective relationship between the audience, the film, and its makers. The search for a form promising a more righteous truth than its fellows gravitates to a standpoint from which, once reached, the viewer can find trust in the narration of the film. The viewer is invited to become an accomplice of the filmmaker. It may be accurate, or let's say possible for certain

films and audiences to follow each other on a common journey. Yet this type of complicity tends to be of a passive kind, where the viewer is asked to accept the film's teaching, or in a fiercer case its preaching on any kind of truth.

When we say that »today, truths are multiple, siloed and subjective« (Balsom, 9) it could be added that they always were. Only some of them were articulated and listened to and some were not. In the context of the contemporary post-truth debate we can observe how little use there is in just proving that a certain statement by a public figure is a lie and giving it a truthful counterpart. Those who know seem to know. Knowledge is performative and so is truth. It can be and is used to differentiate oneself/the audience from disbelievers, to challenge contrary information, to build closed and isolated communities, and to outline enemy images. Bracketing the question of its truthfulness, we can explore what a certain statement does and what kind of communication arena it produces.

In her effort to rehabilitate the scolded observational documentary form, though in a new guise, Erika Balsom stresses the potential of the ›surfaces of things‹ within a narrative gateway in documentary film over its suspicion. She ascribes the observed and depicted surfaces a reassertion of »the evidential status of the image« that are able »to bind us to reality« (Balsom, 12). She outlines the automatism of lens-based capture as »a powerful tool of revelation with the capacity to attest to shared, enworlded existence« (Balsom, 12) and preferences it over a total deconstruction of the connection between sign and referent. The core of this standpoint aligns with Eve Kosofsky Sedgwick's idea of »reparative reading«. According to Sedgwick, suspicion and paranoia with their essential belief in exposure and demystification, have become a cultural dominant of critical thought. Instead Sedgwick invites us to »disentangle the question of truth value from the question of performative effect« (Sedgwick 2003, 129). She calls for a reparative perspective that is open to mistakes and surprise that »wants to assemble and confer plentitude on an object that will then have resources to offer to an inchoate self« (149). While positions of reparation and paranoia exclude each other, the text stays rather vague on how to turn the reparative perspective into practice.

In order to get away from the binary of doubt and trust, I would like to suggest a particular viewing regime that can be

illustrated through archival documentary films and by invoking the position of an emancipated spectator, as described by Jacques Rancière. Initially mapped out for theatre context, Rancière's idea can be applied to the cinema audience, since both viewing regimes, despite their ascribed collectivity, encompass »always only individuals who go their own way through the forest of things, actions and signs« (Rancière 2009, 16). Rancière's emancipated spectator is one that transgresses both the idea of spectatorial passivity of watching and its activation into action induced by the proceedings on stage (or screen), since both these positions rely on the identity of cause and effect of their showing. Both approaches entertain a pedagogical relationship with the spectator where s/he is passively or actively supposed to learn something. Following Rancière, »knowledge is not a collection of fragments of knowledge, but a position«(9), and this position is variable. He continues: »The effect of the [artistic] idiom cannot be anticipated. It requires spectators who play the role of active interpreters, who develop their own translation in order to appropriate the ›story‹ and make it their own story. An emancipated community is a community of narrators and translators.« (22) With this idea of an unanticipated idiom – independently of a specific documentary mode – in mind, I would now like to turn to a particular viewing experience of an archival documentary film.

In 2018 the Ukrainian director Sergei Loznitsa presented the archival documentary *The Trial*. *The Trial* is a re-montage of the documentary footage from the Industrial Party Trial from 1930, produced for a Soviet propaganda film. The show trial was dealing with the criminal charges of »wrecking« towards the Soviet Union against a row of Soviet engineers and academics and was covered by cameras. The eight accused men were convicted and later rehabilitated. Loznitsa reassembles the footage, which is by the nature of a show trial already a fiction and a documentary in its performance. He frames the images with a number of informative plates, providing names or stations of the trial as well as an authorial sound design and foleys. The courtroom footage is introduced by an opening sequence of shots of Moscow in winter. Trams and carriages are passing by the Kremlin. The sights look familiar, but the snowy streets are oddly empty and produce a bewildering scenic effect. It is a tidy backdrop for the upcoming events. The shots become

closer, we see a row of officials arriving and being escorted to the court house. The court room is getting filled, the accused enter. The trial begins and we follow its course chronologically, as if the audience, the filmmakers and the jury didn't know what will be the outcome of this multi-layered mise-en-scene, as if we were watching the story as it unfolds. The film abstains from an associative montage, commonly deployed in archival or found footage film. Like a classic observational documentary, it seeks linearity and a concentration of attention on the action. And yet we all know its end from the start. We know the trial is staged, we know the footage was shot for propaganda reasons, we know how much relevant information must have been left out of frame, but we do acknowledge the very documentary nature of these images in the reassembly of today's moment. The film does not seek to shift or re-contextualize the material in its reuse, but rather to reinterpret the same images due to the historical time shift.

There is an interesting discrepancy in the perception of contemporary, or not-yet-historical observational documentary film and archival material or found footage films; and I wonder what can be learned from their confrontation. The familiar allegations of the non-possibility of truthfulness within the documentary genre are not so easily uttered here, since we watch the archival film from a temporal but also a perceptual distance and we assume we share this distance with the filmmaker. We do not expect the footage to be genuine or extensive and acknowledge its fragmentariness, incompleteness and artificiality. Something in the distance to the images allows us to read them differently. We see a film within a film. The rearrangement and re-examination of these images enables us to reflect on their creation. But the rearrangement itself is also a second construction that stands next to the first and is also viewed and reflected on. Thomas Elsässer attributes a double movement to the observation of found footage, an emphatically immersive shifting into the world of images taken from oblivion, while maintaining a critical-reflexive distance (Elsässer 2016, 138). Like the found footage film, the archive film focuses on »the indexical-documentary relationship of the photographic image to the depicted reality. [...] In the gesture of showing itself, implicitly or explicitly present in the act of montage« (138).

Although this argument was made for the archive film, I would suggest that we can use and transfer this double-movement viewing regime to our interactions with the documentary moving image, be it observational or explicitly hybrid. Without renouncing the evidential claim of the observational documentary in its integrity, or rehabilitating it to a lonesome reign, we can try to look at the present as we do at the past: as a multiple ramified story, as something that actually happens and is also inflicted in a specific narrative process. Neither turning with suspicion and mistrust against the image in order to demystify and discredit it, nor affirmatively seeking soothing through exposure, but in practice of emancipated spectatorship that tries to enter deeper into the image, non-regarding where it might lead us to.

BIBLIOGRAPHY

- Cronin, Paul, ed. 2014. *Werner Herzog: A Guide for the Perplexed*. London: Faber & Faber. (Cited on page 28).
- Elsässer, Thomas. 2016. »Die Geschichte, das Obsolete und der found footage-Film.« In *Ortsbestimmungen: das Dokumentarische zwischen Kino und Kunst*, edited by Eva Hohenberger and Katrin Mundt, 135–158. Texte zum Dokumentarfilm 18. Berlin: Vorwerk 8. (Cited on page 32).
- Haraway, Donna. 1988. »Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective.« *Feminist Studies* 14 (3): 575–599. <https://doi.org/10.2307/3178066>. (Cited on page 28).
- Herzog, Werner. 2014. »The Minnesota Declaration.« In *Werner Herzog: A Guide for the Perplexed*, edited by Paul Cronin, 476–477. London: Faber & Faber. (Cited on page 28).
- Rancière, Jacques. 2009. *The Emancipated Spectator*. London: Verso. (Cited on page 31).
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 2003. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Series Q. Durham: Duke University Press. (Cited on page 30).

MITSCHRIFT *BALSOM*

VON MORITZ KLENK

[[Adrian began with his meandering introduction and I already lost it.]]

– Habe einfach völlig vergessen mitzuschreiben. Keine Sorge, ich habe ja noch das recording, kann es später nachhören.

Worüber spricht er überhaupt? Worum geht es hier?

[[Was ist das für 1 reality?]]

Kurz zum setting:

Das Kolloquium findet in Bonn statt, im Raum im angrenzenden Neubau neben dem Hauptgebäude des FIW, das als Video-Konferenzzimmer eingerichtet wurde. Offensichtlich ein wunderschöner Tag, die Sonne scheint durch das Fenster, aber mir bleibt nur das Bild.

Ich sitze einige hundert Kilometer weiter südlich in meinem Zimmer in Bern an meinem Schreibtisch.

Bluejeans does the magic. Videokonferenz ist in unserer Abteilung tatsächlich der Standard der Kommunikation.

Aber heute passt es gerade besonders gut. Es geht um Dokumentarfilm, um Fragen der Realität (becoming the reality-based community). Und schon der Split hier zwischen dem Geschehen vor Ort und meiner Teilnahme, die Dimension der Vermittlung und gerade des »lens-based capturing« oder wie Erika das nennen könnte, und die Frage, wie sich meine Mitschrift diesen Fragen überhaupt zuwenden kann.

2020-01-16, 09:31:09

2020-01-16, 09:31:53

Ich muss wieder zuhören. Worum geht es gerade?

Erika versucht ihre Antwort zu Adrians rambling introduction.

Über Filme sprechen... »sprechen Sie weiter, hier gibt es nichts zu sehen«.

Sie spricht über Wahrheit, näher: über die Frage je eigener Wahrheiten, statt einer gemeinsam geteilten, konsensuellen Wahrheit.

»I don't talk much about truth - per se - and that's like very strategic?«

Und doch geht es darum, wie Bewegtbilder die Welt repräsentieren können;

*»facticity«
»concreteness«*

Mit Hannah Arendt denkt sie daran, eine gemeinsame Welt zu bauen.

Eine gemeinsame Welt bilden. Things like bridges.... infrastructure... könnte documentary be something public, something common...

*»could documentary contribute to that?«
»documentary constructing the common world«
»facilitating the experience of a common reality through the cinema...«*

Yulia schliesst an die Fragen an, verstehe noch nicht, was genau sie sagt. Sie endet auf jeden Fall mit der Frage, wie man sich dem problematischen Verhältnis von Ideologie als der geteilten, inheränten, impliziten, vielleicht unsichtbaren ((aber dann: natürlich nicht im Film. Es ist sichtbar, es ist Bild und Ton, aber funktioniert implizit, vielleicht als unser implizites Verständnis?)) Interpretation und dem »guten Willen« der *guten*

Dokumentation stellt.

[[Ich muss kurz in den rocket chat ultraschall feature request channel schreiben, dass ich ein timestamp feature bräuchte]]

Währenddessen spricht Erika über historische Kontingenz, nicht sicher, dass sie hier den richtigen Ausdruck findet, und die Frage bleibt offen.

[[Ein *time stamp feature* wäre wirklich stark: wenn ich wie jetzt mir notizen machen möchte hier und zugleich in einer Aufnahme markieren möchte. Ein absoluter, in beiden Dokumenten identischer Zeitmarker wäre meine Synchronisation.]]

»*mediality is key*«

Wieder reingehört, was Erika gerade sagt:

es geht nicht um ein »*forgetting of form*«

»*extremely formal gestures, right?*«

Die Dokumentarfilme, über die wir sprechen machen gerade nicht den klassischen move...

»*not aimed at the feeling of being there...*«

Eher geht es um eine Verhältnisbestimmung von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit?

Aber was ist das Verhältnis zur vorhin angestrebten Faktizität? Wie kann diese als verlässliches »*concrete*« (was im Englischen nicht nur konkret bedeutet, sondern auch immer die Bedeutung des festen Bodens trägt, auf dem wir vermeintlich (gemeinsam?) stehen) gedacht werden?

Nach der Lektüre der Texte frage ich mich ja auch, was dann das Problem mit der Realitätskonstruktion of *what Erika calls »postmodernism«* ist.

Adrian meint gerade:

»*it is not like fly on the wall but fish in the middle*«

Erika »an experience that is only possible through cinema«

Die Erfahrung der gemeinsamen Welt ist eine Erfahrung, die kein »analog« in der Realität ausserhalb des Films kennt: der Punkt ist interessant! Und doch hält sie an der Faktizität der Realität fest. Wenn es eben nicht um die Beobachterinnenposition geht, sondern um eine Position des dabei seins – fish in the middle – was bedeutet das dann für die Darstellung im Film? Und funktioniert das immer gleich? Für alle gleich?

»it is not the reality, the world how it is, but it is a ›relation‹ to the world, ›realation‹«

Ich stelle die Frage, die mich jetzt länger hier beschäftigt: wie verhält sich diese Perspektive zu dem polemischen Ausdruck »reality based community«? Geht man davon aus, dass auch der Dokumentarfilm konstruiert, und sei es Faktizität, was bedeutet es dann, von den Befürworterinnen der eigenen Position und Weltanschauung als »reality based community« zu sprechen? Lässt das nicht alle anderen, die das nicht vollumfänglich teilen, oder selbst die, die noch nie davon gehört haben, als realitätsferne Spinner erscheinen?

Realität ist doch kein naiver Begriff, zu dem man sich erst noch verhalten kann; er unterstellt bereits, dass man bei ihm auf der ›richtigen‹ Seite ist... oder in eine Frage gebracht: »what is the ›real‹ of the reality«? Was hat das mit der Welt zu tun?

Erika sagt digital und photochemische Videotechnologie beide »do capture testimonial traces of the world«.

Testimonial... Zeuginnenschaft, Bekenntnisse, Reality Based Community... die Semantiken werden religiöser, klingt mehr und mehr wie eine Beschwörung (oder ein Einschwören in die Gemeinschaft?)

Erika schreibt und spricht von der Technologie fast schwärmerisch: »lens-based capture to register traces of actuality«.

Schwärmerisch zumindest, wenn man bei solchen Ausdrücken keine Gänsehaut bekommt. Warum hört hier scheinbar niemand

sonst: *Überwachungsstaat* mit?

Yulia stellt die wichtige (mir auch besonders viel wichtigere) Frage:

»what is real and what is possible«

Ich suche kurz die im Text und Gespräch nun zitierten Stellen zu Werner Herzogs Minnesota Declaration... in meinem Kopf und hier in meinen Notizen formuliert sich langsam ein Einwand.

Quatsch. Ich formuliere den Einwand, suche nach Worten, bastle, will ja versuchen, ihn gut ›rüberzubringen‹ (über was? einen Graben des Verständnisses? Rüber, ins Lager der Realities?)

Die Bezeichnung klingt gut. Realities als Ausdruck für die Mitglieder der »reality based community« und in der Endung schwingt der ihnen so unliebsame Plural mit)

Ok. Fragen, Stichpunkte:

1. The shared world: is it a real world or is it a meaningful world of truth
2. Thick description through inscription of lens-based capture Clifford Geertz, ironically speaks about this thin and thick description, understanding thick as opposed to the surface and particular to the lens-based mode of registration of a video-camera
3. ...

Erika schreibt von einem ›argument against the habitus of critique in academia...‹ Was soll das heissen? Ich lese hier, etwas genervt etwas in der Art: man sollte mal aufhören, alles kaputt zu zweifeln. Der Klimawandel, die Demokratie, die Identitäten, mit akademischer Kritik und der Methode des zweifelnden Hinterfragens kommt man nicht weiter. Es braucht nun ein starkes Plädoyer für Realitätsaffirmation. »So ist es!« Zwischenrufe, statt »Das sehe ich anderes«, oder »das verstehe ich

noch nicht« Einwände...

Als wäre die Kritik nun verdorben, weil sie von den politischen Gegnern auch verwendet wird.

Mein Eindruck ist, dass für solche Reaktionen der Realities es dabei ganz unerheblich ist, ob die kritischen Einwände der Realitätsbezweifler wirklich wissenschaftlichen Kriterien, dem Anspruch und der Verpflichtung gegenüber der Möglichkeit von Erkenntnis gerecht werden. Sie müssen nur so zu tun, als wäre es Kritik und schon ist sie verdorben.

Kritik ist Lava.

Dabei ist die Realität nichts, was man einfach unbezweifelt hinnehmen oder gar akzeptieren kann. Wie kommt man auf diese Idee? Es wirkt oft wie eine sehr skurrile Faszination und Affirmation des Status Quo, der aber natürlich gerade von den realities als das Problem beschrieben wird.

Und das ist es! Ein Problem!

Wie aber kann man die Realität inakzeptabel finden und ihrem Anspruch an Gültigkeit gegenüber zugleich blinden Gehorsam fordern?

Erika schreibt von »register« – »capture« – »capture of bodily movements« (mit Harun Farocki)

Ich werde die Assoziation des faschistischen Staates nicht los, der Gedanke der Davidsterne und Dreiecke auf die Kleidung genäht, massenhafte Videoüberwachung im öffentlichen Raum, Drohnenmorde aus der Luft nur durch »capturing of bodily movements« Technologie gesteuert..

Dann ist ihre Überzeugung aber zugleich auch, dass Realität erzeugt werden muss. Mit Hannah Arendt wieder.

»Reality is not something that is just there, but that has to be build...«

Aber wie geht das zusammen?

the common world is something we build together - how is being told what is real by the implied mode of just registering - photochemical or digital - cameras help us to build it, to enable people to take part, to share this world in an active sense, not only in a social political sense, but also in a epistemological sense?

[hat sie das so gesagt? hab ich das aus dem Text?]

Ich denke wieder an unser Setting, das Setting des Workshops: ist diese Videokonferenz nicht die ideale Szene, um all die Fragen des Kolloquiums zu behandeln?

Welche Realität wird hier erzeugt oder schlicht »gefasst«?

[Im Deutschen würde man Capture vermutlich hier mit *erfasst* übersetzen, aber das ist zu harmlos. Die Bedeutung der gewaltsamen Ergreifung, die im Englischen Wort noch zu hören ist, geht verloren...]

Auf was muss ich mich verlassen, wenn das Bild und der Ton aus dem Raum übertragen wird? Meinte Adrian das mit »*fish in the middle*«?

Erikas Argument ist doch hier z.b. gültig: ich muss »glauben«, dass das, was ich auf meinem Bildschirm sehe, »real« ist, dass es stattfindet, was immer das heisst...

Aber eben. *Was immer* das heisst.

Und ein Dokumentarfilm ist es auch nicht sondern eine Videokonferenz, das Arbeiten mit Video unter Bedingungen von Gleichzeitigkeit.

Schon eher ist meine Mitschrift Dokumentation, zugleich aber ist sie mein Widerstand. Gegen das Geschehen. Ausdruck meiner Einwände, meiner Perspektive. Und in der Reflexion der Situation auch Ausdruck und Darstellung meiner Abwesenheit. Sie ist Vermittlung der Vermittlung der gemeinsamen Arbeit an etwas, das man Realität nennen kann. Oder Erkenntnis?

...we have to build it together...

thick description....

how does the...

self-evidentiality

– comprehensibility

m

Adrian meint auch, dass die frage nach self-evidentiality die zentrale frage sei...

Erika antwortet dazu: es geht nicht um das Medium im Allgemeinen, sondern um das Medium in einer bestimmten Zeit, in einem bestimmten Diskurs, usw.

Wo kam das denn jetzt her? Mir fehlen Teile der Diskussion...

Mitschriften sind immer auch *Lückentexte*.

Aber das ist gerade ihr Vorteil, nicht ihr Makel! Sie geben nicht vor, dass sie die Gesamtheit abbilden. Sie sind Ausdruck und Dokument der Brüchigkeit der in der Erfahrung möglicherweise als konsistent unterstellten Realität. Warum ist das nicht die Aufgabe von Dokumentarfilm? Warum muss ich noch mal mich von den Realities missionieren lassen?

[[Wir machen eine kurze Pause. 15–20 Minuten vielleicht. Das Video und der Ton laufen weiter. Erika bleibt sitzen. Ich fragte mich schon immer wieder, ob sie nicht erschöpft ist, wenn sie ständig zu ihren Texten so Stellung nehmen muss. Er ist ja, wie sie sagt, für ein Publikum geschrieben, das wohl eher zustimmen und Beifall geben wollte. Bei der Premiere sicher die richtige Reaktion und verdient. In der Nachbesprechung aber darf man vielleicht auch nachhaken.]]

Wir sehen eine Videoinstallation von Yulia Lokshina mit dem Titel: »FEAST«. Es geht um ein in jüngerer Zeit sehr populär

gewordenes Ritual in Russland (»Russia«)... Eisbaden.

[Heute bei der Überarbeitung meiner Notizen finde ich diese Übersetzung in Klammern: »Russia« – rätselhaft, warum ich sie da hingeschrieben hatte... vielleicht wegen des Klangs? Russland klingt so gross, weit und geografisch in meinen Ohren. »Russia« dagegen wie der Gegner, klingt wie ein politisches Phänomen, vielleicht sogar Problem... Was so viele Jahre amerikanische Filmkultur mit dem Gehör machen.]

Die Lichter gehen aus – dort (in Bonn) wie hier (in meinem Arbeitszimmer in Bern) – und wir schauen uns das Video an.

Ich habe sofort Kinoatmosphäre. Oder vielleicht Kunstgalerie? Auf jeden Fall ist es dunkel im Raum. Meine schwarzen, schweren Schallschutzvorhänge aus Molton hüllen mich ein wie in einen Kokon. Ich blicke auf das Video der anderen auf meinem zweiten Bildschirm und sehe dort das nur leicht abgedunkelte Zimmer. Die Sonne bricht immer noch zwischen den Vorhängen hindurch. Was das wohl mit der gemeinsamen Realität macht?

Das Video auf jeden Fall ist online abgelegt, nur mit Einladung zugänglich. Aber ohnehin in gewisser Weise den raumzeitlichen Bedingungen entzogen.

Immer und überall verfügbar.

Und doch:

Je an einem Ort zu einer Zeit nur wird es konkret, wenn ich es mir anschau. Oder die anderen dort in Bonn. Aber sie könnten natürlich überall sein. Ich nenne das jetzt mal Bonn. Macht keinen Unterschied für mich.

Ich trage Kopfhörer, weil ich doch in die Konferenz eingebunden bin. Der sound fasst sofort nach meinen ohren... *in meinem Kopf* ich bin sofort drin.

.

.
.
Das Video ist zu Ende, doch ich denke immer noch über die Installation nach und versuche Worte zu finden, während Yulia schon erzählt.

Und jetzt hat sogar Adrian schon etwas gesagt; zum religiösen Hintergrund.

Hintergrund.

Meine Mitschriften vernichten die Realität, der sie sich doch stellen wollen.

[[Michael Taussig, den ich erst viel später gelesen habe, vor ein paar Tagen von heute aus betrachtet, dem Tag, an dem ich diese Mitschriften überarbeite, zitiert in einem Buch über Feldnotizen Stéphane Mallarmé: »the flowers that fall from my mouth are changed into toads«...

Jetzt spricht Yulia wieder und ich versuche durch die Worte, die ich höre, meine eigenen, stummen Worte zu hören und an dem, was Yulia gerade sagt, vorbeizuschmuggeln... direkt hier als eine Notiz. Die Kopfhörer sind massiv im Weg.

Oder vielleicht sind auch nur Yulias Worte einfach am selben »Ort« wie meine.

Auch wenn ich mir das nicht vorstelle. Ich ›höre‹ nicht, was ich denke,

ausser ich flüstere mit meinen lippenbewegungen, wenn ich tippe.

Und das mache ich normalerweise auch nicht.

Nur jetzt, um mich gegen Yulia durchzusetzen.

Die Notiz hier ruiniert beides, aber sie drückt aus, worum es geht: um die Realitätskonstruktionen.

Ich höre wieder rein: kein Voice-Over. War eine bewusste Entscheidung. Lage war komplex. Wenn du drüber gesprochen hättest, sagt Yulia, würde man die verschiedenen Dimensionen und Perspektiven zerstören.

[Das ist GENAU das, was ich mir gerade gegen die Stimme Yulias und meine eigene in der Notiz errungen habe. Verrückt!]

Die non-lineare Realität wäre in die Linearität der Erzählerinnenstimme gebracht... Ambiguität, alterity, usw. wäre eine unzulässige (oder einfach nur nicht gewünschte Vereindeutlicht...). Das ist die Rückbindung an die Diskussion zuvor und es wird mit einem Mal deutlicher, die Konturen schärfer. Auch die Einwände.

Leonie fragt: was ist die Verbindung von alterity und den Personen, die hier gefilmt werden. Was ist mit deren Perspektive, die hier ins Wasser steigen...

»alterity« ist das negativ konnotiert?

Was ist dieses *Anderere*? Und welche Realitätsbegriffe spielen hier eine Rolle?

Die Anderen als vor allem eine andere Realität, die Realität der Anderen?

[Ich falle ständig aus dem Gespräch. Jetzt immer öfter; bin müde, kann mich nicht konzentrieren. Das zu notieren ist es mir aber wert, weil wie oft ist das doch entscheidend für ein Gespräch, seinen Verlauf, die Ideen, die sich entwickeln und die Möglichkeit und Unmöglichkeit von Anschlüssen? Man steigt ein und aus aus Gesprächen, sammelt auf den kleinen Exkursionen in den eigenen Gedanken Ideen auf, bringt sie ein, verliert andere, schneidet sich gerade entwickelnde Fäden dadurch ab, usw.]

Die Videoinstallation von Yulia macht, so ist zumindest mein Eindruck, keine dieser starken Behauptungen und Bevormundungen der ›Realities‹.

Wenn ich das Argument abwäge, dass diese als bedroht geglaubte Realität doch wirklich nur von einigen Institutionen als verloren geglaubte, bedrohte Realität gilt (Massenmedien, Wissenschaft.... usw.) und es ist nicht ›die Realität‹, die bedroht ist, sondern nur die je eigene Deutungshoheit darüber, was ›real‹ ist, was ›wahr‹ ist, was getan werden soll, und vor allem: was alle anderen am besten tun sollen, weil man selbst ja schon das Richtige macht oder zumindest die Richtige Seite erkannt hat.

Was mir also dabei auffiel ist: wenn ich mit Vielen spreche, dann herrscht da weder die Vorstellung EINER Wahrheit über die Welt noch ein Konstruktivismus (Wahrheit ist konstruiert), sondern eine radikale Subjektivität: Wahrheit ist immer MEINE...

Das Problem daran ist aber doch nicht ›Poststrukturalismus‹ – das wirkt auch sehr akademisch abgehoben – sondern die Ideologie des für alles verantwortlichen Hyperindividualismus als Persönlichkeitsideologie des Kapitalismus, der auf je individuelle Kaufentscheidungen, Bedürfnisgenerierung, usw. angewiesen ist. DAS scheint hier Antrieb der Frage nach der Realität zu sein.

Ich denke an Althussers Subjekt-Theorie; die moralisch-wissenschaftliche hoheitliche Verpflichtung der Individuen als Subjekte auf die faktizistische, erfassbare Realität erscheint mir mehr und mehr in krassem Widerspruch zur Idee des gemeinsamen Bauens der Welt zu stehen.

Die gemeinsame Welt ist eben keine gemeinsame, weil wir uns auf je eigene Kaufwelten konzentrieren müssen – würde auch sonst auffallen, dass wir die ganze Zeit zum Leid der Welt beitragen... ich schweife ab, ich weiss, und doch: Abschweifungen als Obertöne des Instruments des Gesprächs zum Klingen bringen.

Alterity.... Adrian spricht mich gerade direkt an. Muss wieder zuhören, kann meinen Gedanken hier nicht fortsetzen. Vielleicht kann ich ihn gleich noch ins Gespräch einbringen und hören, was andere dazu sagen? Die Obertöne versuchsweise in die Melodie einbauen... und lauschen, was man dann so hört.

Adrian spricht immer wieder von Ontologie. Ich hab ja schon für das Wort nichts übrig und frage mich gerade bei Adrian immer und immer wieder, was er daran findet. Ob das schon Markus Gabriel ist.

Alterity als das Andere des Anderen vs. das necessarily non-identical of the manifoldness (mit Adorno und Deleuze). Ich hatte daran mal bei der Lektüre der Negativen Dialektik herumgedacht.

Erika wirkt müde und erschöpft. Kann ich nachvollziehen... zwischendurch frage ich mich immer wieder, ob mein Kommentar vorhin sie betroffen gemacht hat. Dass es mir protofaschistisch scheint, so auf die ›capturing‹ Funktion von Kamera als blosses Erfassen (Fassen, Aufgreifen, Ergreifen) zu setzen.

Wir diskutieren am Beispiel der Dokumentation von *15 hours* die Frage nach dem, was hier gezeigt wird, wenn man so lange einem Arbeitstag folgt...

›if it was only 90 minutes it wouldn't work‹

»it is not creating a community by providing the facts about reality as a commonly shared reality«

»it is forcing a connection of our own perspective«

Erika sagt, es ist keine sozialkritische naive, gut gemeinte Dokumentation, die einen sich gut fühlen lässt, weil man mit dem Leid anderer mitfühlen kann.

[[Was ist das für 1 reality?]]

Teil II

WORKSHOP MIT GABRIELE DIETZE

SETZUNG: OKZIDENTALISMUSKRITIK

VON GABRIELE DIETZE

Grundannahme für die folgenden Überlegungen ist, dass ›Okzidentalität‹ zu einer neuen Leitdifferenz in europäischen, insbesondere deutschen, Einwanderungsgesellschaften nach dem Mauerfall und verstärkt nach ›9/11‹ geworden ist. Als ›Okzidentalismus‹ wird im Folgenden eine teils bewusste und teils im kollektiven Unbewussten stattfindende Referenz auf ›Abendländischkeit‹ der ›abstammungsdeutschen‹ Mehrheitsgesellschaft als ›überlegene‹ Kultur bezeichnet. Okzidentalismuskritik versteht sich in diesem Zusammenhang als systematische Aufmerksamkeit gegenüber identitätsstiftenden Neo-Rassismen, die sich über eine Rhetorik der ›Emanzipation‹ und Aufklärung definieren. [...]

Wort- und Begriffsgeschichte

Der Begriff ›Okzidentalismus‹ bezieht sich auf die Annahme eines ›Okzident‹. Dieser wiederum steht in binärer Beziehung zu einem ›Orient‹. Von der Wortbedeutung her entlehnt sich ›Orient‹ dem Lateinischen ›oriens (sol)‹ – wörtlich ›aufgehende Sonne‹ oder entsprechend ›Land der aufgehenden Sonne‹ oder ›Morgenland‹. [...] Das *Oxford English Dictionary* spricht von ›occident‹ als »the countries, civilization, or culture of the West«. (*Occident, n. and Adj.* 2009) Damit wird Okzident zu einem politischen Begriff. Die Verwendung von ›Kultur‹ im Singular weist auf ein implizites Überlegenheitsverständnis hin: »›we‹ have culture while culture has ›them‹, or we *have* a culture while they *are* culture. Or we are a democracy, while they are a culture«. (Brown 2006, 151; Hervorhebung Brown). Interessanterweise verzeichnen einige deutsche Wörterbücher und Lexika das Wort ›Okzident‹ bis in die 1960er Jahre überhaupt nicht. Das weist darauf hin, dass ›Okzident‹ wie andere herrschende Prinzipien

(z.B. die männliche Form in der Grammatik) den Platz einer ›stillen Norm‹ einnimmt, die nicht bezeichnet werden muss, da sie das ›Allgemeine‹ verkörpert. Wenn im Folgenden von ›Okzidentalismus‹ gesprochen wird, ist der Aspekt einer ›stillen Norm‹ erkenntnisleitend.

Die Verwendung des Neologismus ›Okzidentalismus‹ orientiert sich an der Wortprägung ›Orientalismus‹ (orientalism) eines der Gründerväter der postkolonialen Theorie, Edward Said, der darunter die epistemische Gewalt okzidentaler KolonialistInnen gegenüber einem von ihnen erfundenen ›orientalischen Anderen‹ verstand (vgl. Said 1979).

Nun kann man unterschiedliche Aspekte von ›Orientalismus‹ betonen. Man kann die Perspektive auf die Logik des ›Othering‹ zuspitzen, so wie Said die historisch spezifischen Phantasmen gegenüber einem zu erfindenden ›Orient‹ in der französischen und britischen Kolonialimagination betont hat. Oder man kann sich auf den Benefit konzentrieren, den solche ›Othering‹-Prozeduren für ein okzidental hegemoniales Selbst erbringen. [...]

Wenn im Folgenden im Rahmen einer zu entwickelnden Forschungsperspektivierung von ›Okzidentalismus‹ gesprochen wird, schließt das an die im postkolonialen Kontext entwickelte Begriffsverwendung von Coronil (2002) und Mignolo (2000) an. Okzidentalismuskritik ist mit Projekten verwandt, denen es um Dezentrierung und Dekonstruktion von Hegemonialität mit Blick auf ihre Konstruktionslogik und um »Hegemonie(selbst)kritik« (Dietze 2008b) geht [...]. Im Unterschied zu Coronil und Mignolo, die sich auf die konkreten Folgen des Kolonialismus an der Nord/Süd-Achse konzentrieren, motiviert sich hier die Inanspruchnahme des Begriffs ›Okzidentalismus‹ über eine neue Orient/Okzident-Binarität. Mit der Anknüpfung an den Orientalismusbegriff der postkolonialen Studien verbindet sich die Hoffnung, zusätzliches Handwerkszeug für die Analyse gegenwärtiger Neo-Orientalismen zu gewinnen.

Ausländerfeindlichkeit und Neo-Rassismus

Die Geschichte und Bedeutung der Diskurs-Figur ›Ausländerfeindlichkeit‹ und der ihr zugrunde liegenden Migrationsregime ist vielfach erforscht und beschrieben worden. Ich greife im Folgenden einige Elemente heraus, die für spätere Überlegungen

zu Okzidentalismus als Meta-Rassismus von Belang sind. Am Begriff ›Ausländerfeindlichkeit‹ hat Mark Terkessides entwickelt, dass der rassistierende Diskurs seine Objekte in institutionellen Praktiken selbst hervorbringt (Terkessidis 2004, 20). MigrantInnen und ihre Familien blieben in Deutschland nur deshalb AusländerInnen, weil das deutsche ›ius sanguinis‹ (Blutrecht) ihnen die in den meisten vergleichbaren Ländern übliche Einbürgerung durch Geburt qua ›ius solis‹ (Bodenrecht) bis zum neuen Einwanderungsgesetz im Jahr 1999 verweigert hatte. Kritische Sozialwissenschaften betrachten diese Zusammenhänge zu Recht im Rahmen von Ausschluss und Marginalisierung von ›AusländerInnen‹. Für eine okzidentalismuskritische Perspektive interessiert hier noch ein anderer Aspekt, nämlich die ›kulturelle Arbeit‹, die ein solcher Begriff für diejenigen leistet, die ihn inflationär verwenden. Mit der Negativ-Fixierung auf Ausländischkeit wurde es in Deutschland möglich, eine Inländischkeit oder auch ein Deutsch-Sein affektiv zu besetzen, das sonst als zutiefst prekär empfunden wurde.¹ Der Nationalsozialismus hatte das ›Deutsch‹-Sein so nachhaltig beschmutzt, dass es eines Umwegs bedurfte, sich die Gruppenselbstzuordnung wieder zuzumuten. [...]

Bei der Verschiebung von ›Ausländerfeindlichkeit‹ gegenüber türkischen und arabischen ›GastarbeiterInnen‹ von einem Klassen- zu einem Kulturrassismus geriet die gemeinsame Religion einer Migrantengruppe, der Islam, in den Mittelpunkt der kulturalisierenden Festlegung und differentialistischen Abgrenzung. Diese »Muslimisierung des Einwanderers« (Schiffauer 2007, 117) verkennt zum einen große Unterschiede innerhalb der religiösen Affiliationen der Migrationsbevölkerungen (vgl. Rumpf, Gerhard und Jansen 2003) und reduziert deren komplexe Lebenswirklichkeiten auf eine als einheitlich und aufklärungsresistent verstandene Religiosität.² Es spricht viel dafür,

1 Étienne Balibar stellt fest, dass keine moderne Nation eine ›reine‹ ethnische Basis hat und deshalb von »fiktiven Ethnizitäten« (Balibar und Wallerstein 1990, 15) gesprochen werden muss, die sich in ihrem Wunsch nach einer puren Nation in Formulierung von Übernationalität, wie ›Franco-Franzosen‹ oder ›englische Engländer‹ retten (vgl. 76). Im Umfeld von Kanak Attak benutzt man für ein ähnliches deutsches Phänomen ironisch den Begriff ›biodeutsch‹ (vgl. Heidenreich 2006).

2 Bielefeldt unterscheidet zwei ›Islam‹-konstruierende Binaritäten: Säkularität versus Traditionalismus oder zivilisiertes Christentum gegen barbarischen Islam (vgl. Bielefeldt 2003).

dass nicht das vergleichsweise kleine Bevölkerungssegment ›religiöse MuslimInnen‹ in Deutschland das Problem ist, sondern dass eine Neu-Verhandlung der ›eigenen‹ Kultur nach dem Mauerfall sich dieses Bevölkerungssegment zum Probierstein nimmt. Begriffe wie ›Leitkultur‹, ›Wertegemeinschaft‹ und die Wiederkehr von verschüttet geglaubten Vokabeln wie ›christliches Abendland‹ werden gegen einen angeblich drohenden kulturellen Identitätsverlust positioniert. [...]

Auffällig ist, dass in jüngster Zeit in Deutschland zum ersten Mal von PolitikerInnen von einem »jüdisch-christlichen Erbe« gesprochen wird. So hat Angela Merkel dieses Kompositum prominent auf ihrem Grußwort zum 50. Jahrestag der EU als damalige Ratsvorsitzende in Stellung gebracht: »Europa beruht auf gemeinsamen Werten und geistigen Wurzeln. Die religiösen Wurzeln: unser jüdisch-christliches Erbe, sind ein prägender Teil unserer Gesellschaft« (Merkel 2003). Damit wird klar, dass der dritte Monotheismus, der ›Islam‹, keinen Platz in der angesprochenen Wertegemeinschaft hat. Diese neue Ausklammerung steht in Widerspruch zu bisher artikulierter ›Verwandtschaft‹ der drei großen Buchreligionen, die gegen ›primitivere‹ polytheistische oder animistische Religionen privilegiert wurden. [...]

Ich möchte die gegenwärtige Fixierung auf ein ›orientalisches Anderes‹ mit Sigrid Nökel und Levent Tezcan »islamischen Komplex« nennen (Nökel und Tezcan 2006, 10), um damit klar zu machen, dass dabei weder ein imaginiert homogener Islam gemeint ist noch die Vorstellung einer monolithischen ›muslimischen Zivilisation‹. Zudem enthält das Wort »Komplex« neben Verweisen auf die innere Kompliziertheit auch eine Dimension psychologischer Befangenheit, die ein Kernelement von Okzidentalismus ist. [...]

Okzidentalismus als Meta-Rassismus

Antimuslimischer Rassismus als spät-modernes Phänomen entwickelte sich erst mit den postkolonialen NachzüglerInnen aus den ehemaligen Kolonien (England, Frankreich, Spanien) und mit den über Arbeitskontrakte einreisenden MigrantInnen (Deutschland). Ein antimuslimischer Rassismus begann langsam, verstärkte sich, als die Familien nachkamen und gewann an Bedeutung, als fundamentalistische Strömungen innerhalb

des Islam geopolitisch als ›Feind des Westens‹ gesehen wurden. Nun glaubte man sicher zu sein, einer fremden und mit ›dem Eigenen‹ inkompatiblen ›Kultur‹ gegenüber zu stehen, die sich nicht mit dem ›okzidental Wertesystem‹ vereinbaren lasse. Kulturalistische Rassismen sind als Rassismen schwer greifbar, weil sie sich nicht als Rassismen, sondern als gediegene und (auch wissenschaftlich) abgesicherte Urteile verstehen, als vernünftige Reaktion auf ›zu viele‹ AusländerInnen, oder vielmehr als angemessene Antwort auf die gefährlichen Ressentiments der national-autochthonen niederen Klassen. Deswegen spricht Balibar auch von einem »Meta-Rassismus« (Balibar und Wallerstein 1990, 30). [...]

Solche Positionen wurden (und werden) von LeitartiklerInnen, ExpertInnenkommissionen und PolitikerInnen eingenommen und münden in Islamfragebögen oder Gesetzen zur Restriktion des Nachzugs minderjähriger ›muslimischer Bräute‹. Ich möchte in diesem Zusammenhang den Begriff Okzidentalismus zuspitzen und ihn einen ›Meta-Rassismus‹ der Eliten nennen. Kennzeichnend für einen solchen Rassismus ist, dass er geleugnet wird, da Bildungseliten sich als aufgeklärt und im deutschen Fall zudem als postfaschistisch geläutert verstehen. Okzidentalismus verbirgt sich insofern eher hinter einer ›Problemtisierungskompetenz‹³ oder einem ›Wissensbestand‹.⁴ So bestreitet eine okzidentalistische meta-rassistische Selbstwahrnehmung, dass ihre ›berechtigte Kritik‹ an islamistischem Fundamentalismus rassistische Elemente haben könnte. [...]

Der okzidentalistische Geschlechterpakt

Wenn von ›Werteordnung‹ oder ›Leitkultur‹ die Rede ist, ist beinahe ausnahmslos entweder direkt oder indirekt die Emanzipation ›der (westlichen) Frau‹ als Qualitätsmerkmal ›abend-

3 Philomena Essed weist in *Understanding Everyday Racism* darauf hin, dass die Problemtisierungsdiskurse der Eliten über ›einzusehende Schwierigkeiten‹ eine zentrale Funktion im rassistischen Diskurs haben (Essed 1991, 10).

4 Im Allgemeinen werden die so genannten bildungsfernen Schichten als die eigentlichen AkteurInnen fremdenfeindlicher Ressentiments verstanden. Wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe, lässt sich das zumindest nicht über die ›bildungsfernen‹ Medien des Privatfernsehens sagen. Reality-TV-Formate, Talk- und Gerichtsshow präsentieren ein breites Spektrum individualisierter MigrantInnen und machen sie in Castingshows zu Superstars (vgl. Dietze 2008a).

ländischer Kultur« (im Singular) präsent. Im okzidentalistischen Hegemoniediskurs ist das Geschlechterverhältnis – insbesondere die ›Frauenfrage« – kein ›Nebenwiderspruch«, sondern seine Signatur. [...] Damit wird die ›bedeckte Frau« zu einem zentralen Signifikanten von ›Andersheit«.

Nun ist eine Skandalisierung von Bedeckung nur möglich, wenn Unbedecktheit als kulturelle Norm funktioniert. Chafiq Chahla und Farhad Khosrokhavar sprechen von einem ›offenen« okzidental und einem ›bedeckten« orientalischen Gendersystem (zitiert nach Scott 2007, 154). [...] Enthüllung und Bedeckung sind somit zwei unterschiedliche Sichtbarkeitsregime. Für den aufgeregten okzidentalistischen Blick ist allerdings nur die Bedeckung sichtbar. Kopftücher werden damit zur Meistermetapher. Im Kontrast zu ihnen wird die ›Freiheit« der okzidentalischen Frau in der Nichtbedeckung, gegebenenfalls auch in der Nacktheit, inszeniert.

Die Freiheit der Frau ist aber ein leerer Begriff, wenn er nicht mit ›Gleichheit« gefüllt werden kann. Damit sind wir an einer zentralen Gelenkstelle des okzidentalistischen Diskurses und seiner Fixierung auf das Kopftuch angekommen: Die ›Frauenfrage« stellt für das Gleichheitspostulat des Okzidents eines seiner größten Legitimationsprobleme dar, werden doch Demokratie, Chancengleichheit und Gerechtigkeit als Hauptindiz für seine Überlegenheit angeführt. Über 200 Jahre nach der philosophischen Formulierung des Frauenemanzipationspostulats im Aufklärungsdiskurs [...] verdienen okzidentale Frauen weniger, sind über geschlechtsspezifische Arbeitsteilung meist allein für die Reproduktionsarbeit zuständig, fungieren als hauptverantwortliche Agentur von Kinderaufzucht und Altenpflege, werden dadurch von signifikanter Berufstätigkeit abgehalten und haben zudem eine geringere Halbwertzeit als Männer, da ihr Tauschwert durch die steigende Macht visueller Regime immer mehr an sexuelle Attraktivität und Jugend gebunden wird. [...]

Hier kommt eine Struktur ins Spiel, die ich ›okzidentalistische Dividende« nennen möchte. Wie in Robert Connells Formulierung ›hegemoniale Männlichkeit« (Connell 1999) für unterdrückte oder sozial marginalisierte Männer (z.B. Homosexuelle) eine ›patriarchale Dividende« abfällt, nämlich über ›ihre« Frauen Herrschaft ausüben zu können, auch wenn sie in der männlichen Hierarchie weit unten rangieren, so fällt für kulturell ›weiße« Frauen eine Überlegenheitsdividende gegenüber den

neoorientalisierten ›Anderen‹ ab.⁵ Die okzidentale Frau kann sich im Kontrast zur ›Orientalin‹ als frei – in der Liebeswahl – imaginieren, als sexuelles Wesen fühlen – es ist ihr erlaubt, ihre körperlichen Assets zu enthüllen. [...]

Die ›Kopftuchfrau‹ als verkörpertes Emanzipationsdefizit erinnert jedoch subkutan an die Unvollständigkeit der eigenen Emanzipation. Birgit Rommelspacher argumentiert, dass je größer die Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit sei, desto größer sei das Bedürfnis, über eine forcierte Emanzipationsrhetorik die eigene Fortschrittlichkeit unter Beweis zu stellen (vgl. Rommelspacher 2002). Die Mehrheit der okzidentalen Frauen weiß, dass wirkliche Emanzipation die Aufhebung der geschlechtlichen Arbeitsteilung bedeuten würde, vollen Zugang zu jeglicher Berufstätigkeit (samt gut organisierter Kinderbetreuung) bei gleichem Lohn für gleiche Arbeit und das Durchstoßen von karrierehemmenden Glasdecken. Das sind seit langer Zeit geforderte – aber nicht eingelöste – Projekte einer ausstehenden Geschlechterdemokratie. [...]

Aus dieser Gemengelage entsteht etwas, das ich den ›okzidentalistischen Geschlechterpakt‹ nennen möchte. In der Ablehnung und Stigmatisierung der unterdrückten ›Orientalin‹ wird plötzlich die Berechtigung und Notwendigkeit einer ›Emanzipation‹ anerkannt, die zuvor für die immer noch androzentrisch-patriarchale Grundstruktur auch okzidentaler Gesellschaften als unnötig und/oder überflüssig angesehen wurde – als ›Gedöns‹, um das Diktum des früheren Bundeskanzlers Schröder zu benutzen. Bei diesem Prozess wird allerdings der zweite Schritt vor dem ersten gemacht, ohne materielle Grundlage, allein aufgrund der männlichen ›Anerkennung‹ der Richtigkeit einer Emanzipation. Die okzidentale Frau wird damit sozusagen performativ als bereits emanzipiert inszeniert. Die so privile-

5 Zum ersten Mal wurde in deutschen Zusammenhängen dieses Überlegenheitsmuster von Helma Lutz als ›Orientalismus‹ identifiziert (Lutz 1993). Diese Logik einer weiblichen Hegemonie-Dividende ist auch für andere Zusammenhänge vielfach entfaltet worden. Siehe für die Frauen im Faschismus Christina Thürmer-Rohr (1983), für jene britischer Siedler-Kolonisatoren McClintock (1995), und für Frauen deutscher Kolonialisten Martha Mamozai (1982), Katherina Walgenbach (2005) und Anette Dietrich (2007).

gierte ›Emanzipationsdarstellerin‹⁶ verzichtet im Gegenzug auf nervende Gerechtigkeits- und Gleichheitskämpfe. [...]

Beim okzidentalistischen Geschlechterpakt handelt es sich allerdings um eine ›asymmetrische Kompromissbildung‹ (vgl. Karakayali 2008, 249). Denn die Nachtseite des oben beschriebenen Prozesses ist, dass der organisierte Feminismus durch die Kontrastierung zur ›orientalischen‹ Frau die Konfliktfähigkeit gegenüber der ›eigenen‹ unvollendeten Emanzipation ›zu Hause‹ verliert, weil der kulturelle Hegemoniezugewinn sich nicht gegen einen Gerechtigkeitszugewinn im okzidentalischen Patriarchat rechnet. ›Feministischer Okzidentalismus‹ ist insofern ein guter Deal für heimische ›Patriarchen‹, denn er erledigt (und verschiebt) die häusliche Frauenfrage auf zaubergleiche Weise. Oder anders ausgedrückt: Der okzidentalistische Geschlechterpakt ist ein Friedensvertrag zwischen den Protagonistinnen einer unvollendeten Revolution und dem okzidentalischen Sex-Gender-System⁷ auf Kosten der Muslimin, die diesen Pakt als »Verdichtungs- oder Kollektivsymbol« (vgl. Schiffer 2005, 25; zitiert nach Braun und Mathes 2007, 365) zu verkörpern hat. Man könnte auch sagen, die ›Kopftuchfrau‹ ist ein apotropäisches (angstabwehrendes) Zeichen fühlbarer, aber nicht anerkannter, westlicher Emanzipationsdefizite. [...]

Okzidentalismuskritik als ›korrektive Methodologie‹

Im Laufe der obigen Überlegungen wurde auf unterschiedlichste kritische Theorien zurückgegriffen [...]. Im Angesicht des dort mobilisierten analytischen Potenzials ist es geboten, am Ende noch einmal nachzufragen, ob und inwiefern Okzidentalismuskritik eine zusätzliche Erkenntnisdimension erschließt, die in anderen kritischen Zugängen so nicht repräsentiert ist.

6 In *Frauen sehen besser aus* (Sichtermann und Kaiser 2005) bezeichnen 2005 die Fernsehjournalistinnen Barbara Sichtermann und Andrea Kaiser diese Struktur als ›Emanzipationsfassade‹.

7 Gayle Rubin hat in ihrem für die Gender Studies grundlegenden Aufsatz »Frauentausch. Zur politischen Ökonomie von Geschlecht« (2006) darauf hingewiesen, dass der Begriff ›Patriarchat‹ eine ungenaue Bezeichnung für die Vielfalt der historisch bekannten Gesellschaftsformen ist, die sich über ausbeutende geschlechtsspezifische Arbeitsteilung organisieren. Sie schlägt deshalb vor, auf die Bezeichnung Sex-Gender-System auszuweichen (vgl. Rubin 2006, 77f.). Wenn im Text dennoch gelegentlich von ›Patriarchen‹ die Rede ist, möge man das eher in einem ironischen Modus lesen.

Hier möchte ich auf den mit Elahe Haschemi Yekani und Beatrice Michaelis gemeinsam entwickelten Begriff der »korrektiven Methodologie« zu sprechen kommen (vgl. Dietze, Haschemi und Michaelis 2007, 136ff.). Der Begriff entstand beim Bemühen, Theorien der Intersektionalität (die meist Sexualitäten und Normativitäten nicht reflektieren) und Queer Theorie (die erst in jüngster Zeit mit Queer of Color-, Queer of Diaspora- und Queer of Class-Ansätzen Intersektionalitäten Rechnung getragen hat) füreinander produktiv zu machen. Dabei zeigte sich, dass die Felder, in denen gültige Aussagen gemacht werden konnten, weit auseinander lagen. Versuche der Synthetisierung ergaben eher schwache Aussagen mit vergleichsweise geringem Erklärungswert. Allerdings verhalf die Kritik aus der jeweilig anderen Perspektive, die an den Mängeln der jeweiligen Ansätze formuliert wurde, nicht nur zur Präzision und zu neuen Antworten, sondern auch dazu, zu neuen Fragen zu kommen.

[...] Okzidentalismuskritik versteht sich in diesem Sinne zwar nicht als korrektive Methode im engeren Sinne, denn sie ist eine Variante generell dekonstruktiver Verfahren, die etwa Phallogozentrismus oder Ethnozentrismus dezentrieren. Aber sie ist eine korrektive Perspektive, die nicht nur Antworten anderer Sichtweisen präzisiert, sondern auch neue Fragen aufwirft, wenn sie auf unterschiedliche Produktionsweisen okzidentaler Hegemonie aufmerksam macht. Oder anders ausgedrückt: Okzidentalismuskritik ist in Anlehnung an Gayatri C. Spivaks »strategischen Essentialismus« auch ein »strategischer Kategorialismus« (Dietze, Haschemi und Michaelis 2007, 138), der die Vokabel »Okzident« ins Zentrum stellt, um Diskriminierungsmuster einer neuen orientalisierten Leitdifferenz erkennbar zu machen.

Was aber kann eine Forschungsperspektive Okzidentalismuskritik und was kann sie nicht? Zum Ersten kann als Gewinn verzeichnet werden, dass sie eine synthetisierende Perspektive ist. So fügt sie unterschiedliche *historische* Besonderheiten in Westeuropa zusammen: den Fall der Mauer einerseits und einen sich daraus ergebenden neuen europäischen Identitätsfindungsprozess nach der Ost/West-Binarität. [...] Zum Zweiten ist Okzidentalismuskritik untrennbar mit der Analyse von Sexualpolitik verbunden. Da die »okzidentalistische Selbstvergewisserung« (vgl. Brunner 2008) fast immer den Weg über angeblich inakzeptable Geschlechterverhältnisse nimmt, sind es diese selbst,

über die gesprochen wird, wenn die Rhetorik dieses vorgebliehen Kulturkonflikts dekonstruiert werden soll. Damit wird auf Legitimationsprobleme und Gerechtigkeitsdefizite in der okzidentalischen Geschlechterfrage aufmerksam gemacht. [...] Die hier angebotene Lesart von Okzidentalismus als Meta-Rassismus von Eliten beinhaltet des Weiteren, dass die Aufmerksamkeit auf Mediendiskurse, Theorieproduktion, Gesetzesvorhaben, Parteiprogramme und so genanntes ExpertInnenwissen gerichtet ist. Die Problematisierung von Rassismus kann nicht auf Ressentiments unterer ›bildungsferner Schichten‹ oder so genannter ›ModernisierungsverliererInnen‹ verschoben werden. Insofern bedeutet eine okzidentalismuskritische Perspektive auch eine permanente Selbstreflexion akademischer Tätigkeit und Wissensproduktion. Womit zum letzten Punkt zu kommen ist, nämlich der Einbindung von Okzidentalismuskritik in eine postkoloniale Tradition. Das zwingt zur Reflexion der fortdauernden Auswirkungen der kulturellen – aber vor allem ökonomischen – Spätfolgen des Kolonialismus, der damit nicht als eine beendete, sondern als eine ›weltsystemisch‹ gegenwärtig hoch wirksame gesehen wird. [...]

Es sind auch Gegenargumente zu verzeichnen: Okzidentalismuskritik kann eine ausdifferenzierte Rassismuskritik nicht ersetzen. Sie stellt zwar Werkzeuge zur Analyse von gegenwärtigen antimuslimischen Rassismen [...] bereit, aber es entgehen ihr wichtige Dimensionen eines auf schwarze Hautfarbe fixierten oder auf Roma konzentrierten Rassismus. [...]

Es muss außerdem festgehalten werden, dass eine okzidentalismuskritische Perspektive keinerlei ExpertInnenanspruch stellt, zur Verfasstheit des *Anderen* Wissen zu produzieren. Okzidentalismuskritik ist mit dem *Eigenen*, dem okzidentalischen Selbst, beschäftigt und untersucht, wann und warum es zu welchen rassistierenden und orientalisierenden Othering-Prozeduren kommt, was sie herstellen und welche Funktion sie im Konzert dominanter Diskurse haben. D.h. Okzidentalismuskritik zielt auf die Analyse der *Konstruktion des Eigenen am Anderen*.

[...] Zum Schluss möchte ich noch einmal betonen, dass Okzidentalismuskritik sich vor allem als *Perspektivierung* oder Sichtachse versteht. Sie beleuchtet die Funktion eines orientalisierten konstitutiven Außens für ein Re-Arrangement europäischer Identität als okzidentaler Identität nach krisenhaften Erfahrungen im 20. und 21. Jahrhundert. Muslimische MigrantInnen

werden dabei zu grenzmarkierenden Objekten (boundary objects). *Markiert* werden dabei Geschlechterordnungen – man kann auch sagen nicht-okzidentale Sex-Gender-Systeme.

Diesen werden okzidentale Emanzipationserfolge von Frauen und sexuellen Minderheiten gegenübergestellt. Die derart Angerufenen tauschen ihre Restunzufriedenheit mit Sexismus und Heteronormativität gegen eine, wie oben entwickelt, ›okzidentale Dividende‹. Dreht man allerdings die okzidentalismuskritischen Suchscheinwerfer auf diesen Geschlechterpakt, kann man eines der bestgehüteten Geheimnisse des ›emanzipierten‹ Abendlandes ausleuchten: sein ebenfalls macht-asymmetrisches Sex-Gender System.

Indem man sich jedoch auf die Metapher des Kopftuchs als sichtbares Zeichen hierarchisierter Sex-Gender-Systeme fixiert, werden eigene Machtasymmetrien unsichtbar. [...] Für den weißen, heterosexuellen, männlichen Partner des okzidentalistischen Geschlechterpaktes liegt in dieser Matrix eine stille Schönheit: Das Enthüllungsdispositiv ermöglicht ihm eine fortdauernde Verobjektivierung des weiblichen Körpers bei gleichzeitiger Überzeugung des ›Objekts‹, sich selbst gewählt und in Freiheit seiner Attraktivitätsmacht zu bedienen. Insofern ist für FeministInnen (und unter anderen Voraussetzungen für queer people) die Perspektivierung Okzidentalismuskritik nicht nur ein moralischer Imperativ der Hegemonie(selbst)reflexion, sondern auch ein Instrument der Analyse und Kritik des okzidentalen und heteronormativen Sex-Gender-Systems.

LITERATURVERZEICHNIS

- Balibar, Étienne, und Immanuel M. Wallerstein. 1990. *Rasse, Klasse, Nation: Ambivalente Identitäten*. Übersetzt von Michael Haupt und Ilse Utz. Hamburg: Argument. (Siehe Seiten 53, 55).
- Bielefeldt, Heiner. 2003. »Westliche« versus »islamische« Menschenrechte? Zur Kritik an kulturalistischen Vereinnahmungen der Menschenrechtsidee«. In *Facetten islamischer Welten*, herausgegeben von Mechthild Rumpf, Ute Gerhard und Mechthild M. Jansen, 123–142. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839401538-005>. (Siehe Seite 53).

- Braun, Christina von, und Bettina Mathes. 2007. *Verschleierte Wirklichkeit: Die Frau, der Islam und der Westen*. Berlin: Aufbau. (Siehe Seite 58).
- Brown, Wendy. 2006. *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton: Princeton University Press. (Siehe Seite 51).
- Brunner, Claudia. 2008. »Sinnformel Selbstmordattentat: Epistemische Gewalt und okzidentalistische Selbstvergewisserung in der Terrorismusforschung«. Unveröffentlichte Dissertation, Universität Wien. (Siehe Seite 59).
- Connell, Robert W. 1999. *Der gemachte Mann: Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. Opladen: Leske + Budrich. (Siehe Seite 56).
- Coronil, Fernando. 2002. »Jenseits des Okzidentalismus: Unterwegs zu nichtimperialen geohistorischen Kategorien«. In *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, herausgegeben von Sebastian Conrad und Shalini Randeria, 176–219. Frankfurt am Main: Campus. (Siehe Seite 52).
- Dietrich, Anette. 2007. *Weißer Weiblichkeit: Konstruktionen von »Rasse« und Geschlecht im deutschen Kolonialismus*. Bielefeld: transcript. (Siehe Seite 57).
- Dietze, Gabriele. 2008a. »Casting Shows und Cultural Citizenship: ›Deutschland sucht den Superstar‹ als BONGO für Beheimatung von Migranten«. *MedienJournal* 32 (3): 19–30. <https://doi.org/10.24989/medienjournal.v32i3.233>. (Siehe Seite 55).
- . 2008b. »Intersektionalität und Hegemonie(selbst)kritik«. In *Transkulturalität: Gender und bildungshistorische Perspektiven*, herausgegeben von Wolfgang Gippert, Petra Götte und Elke Kleinau, 27–45. Bielefeld: transcript. (Siehe Seite 52).
- Dietze, Gabriele, Elahe Yekani Haschemi und Beatrice Michaelis. 2007. »Checks and Balances: Zum Verhältnis von Intersektionalität und Queer Theory«. In *Geschlecht als interdependente Kategorie*, herausgegeben von Katharina Walgenbach, Gabriele Dietze, Antje Hornscheidt, Daniela Hrzán und Kerstin Palm, 107–141. Opladen: Budrich. (Siehe Seite 59).

- Essed, Philomena. 1991. *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*. Newbury Park: Sage. <https://doi.org/10.4135/9781483345239>. (Siehe Seite 55).
- Heidenreich, Nanna. 2006. »Von Bio- und anderen Deutschen: Aspekte der Verkennung des deutschen Ausländerdiskurses«. In *Weiß, Weißsein, Whiteness: Kritische Studien zu Gender und Rassismus*, herausgegeben von Martina Tißberger, Gabriele Dietze, Daniela Hrzán und Jana Husmann, 203–219. Frankfurt am Main: Peter Lang. (Siehe Seite 53).
- Karakayali, Serhat. 2008. *Gespenster der Migration: Zur Genealogie illegaler Einwanderung in der Bundesrepublik Deutschland*. Bielefeld: transcript. (Siehe Seite 58).
- Lutz, Helma. 1993. »Sind wir uns immer noch fremd? Konstruktionen von Fremdheit in der weißen Frauenbewegung.« In *Entfernte Verbindungen: Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung*, herausgegeben von Ika Hügel, Chris Lange, May Ayim, Ilona Bubeck, Gülsen Aktas und Dagmar Schultz, 138–156. Berlin: Orlanda. (Siehe Seite 57).
- Mamozai, Martha. 1982. *Schwarze Frau, weiße Herrin: Frauenleben in den deutschen Kolonien*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. (Siehe Seite 57).
- McClintock, Anne. 1995. *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*. New York: Routledge. (Siehe Seite 57).
- Merkel, Angela. 2003. »Grußwort zum 50. Jahrestag der EU«. Miteinander wie sonst. Besucht am 9. Juni 2009. www.miteinander-wie-sonst.de/pdf/07g_Angela-Merkel.pdf. (Siehe Seite 54).
- Mignolo, Walter. 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press. (Siehe Seite 52).
- Nökel, Sigrid, und Levent Tezcan, Hrsg. 2006. *Islam and the New Europe: Continuities, Changes, Confrontations*. Yearbook of the Sociology of Islam 6. Bielefeld: transcript. (Siehe Seite 54).

- Occident, n. and Adj.* 2009. Oxford English Dictionary Online, Oxford University Press. Besucht am 9. Juni 2009. <https://www.oed.com/view/Entry/130137?rskey=kVIXyX&result=1>. (Siehe Seite 51).
- Rommelspacher, Birgit. 2002. *Anerkennung und Ausgrenzung: Deutschland als multikulturelle Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus. (Siehe Seite 57).
- Rubin, Gayle. 2006. »Frauentausch: Zur Politischen Ökonomie von Geschlecht«. In *Gender Kontrovers: Genealogien und Grenzen einer Kategorie*, herausgegeben von Gabriele Dietze und Sabine Hark, 69–123. Königstein: Helmer. (Siehe Seite 58).
- Rumpf, Mechthild, Ute Gerhard und Mechthild M. Jansen, Hrsg. 2003. *Facetten islamischer Welten: Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*. Bielefeld: transcript. (Siehe Seite 53).
- Said, Edward W. 1979. *Orientalism: Western Concepts of the Orient*. New York: Vintage Books. (Siehe Seite 52).
- Schiffauer, Werner. 2007. »Der unheimliche Muslim: Staatsbürgerschaft und zivilgesellschaftliche Ängste«. In *Konfliktfeld Islam in Europa*, herausgegeben von Monika Wohlrab-Sahar und Levent Tezcan, 111–132. Baden-Baden: Nomos. (Siehe Seite 53).
- Schiffer, Sabine. 2005. »Der Islam in deutschen Medien | APuZ«. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 20:23–30. <https://www.bpb.de/apuz/29060/der-islam-in-deutschen-medien>. (Siehe Seite 58).
- Scott, Joan W. 2007. *The Politics of the Veil*. Princeton: Princeton University Press. (Siehe Seite 56).
- Sichtermann, Barbara, und Andrea Kaiser. 2005. *Frauen sehen besser aus: Frauen und Fernsehen*. München: Kunstmann. (Siehe Seite 58).
- Terkessidis, Mark. 2004. *Die Banalität des Rassismus*. Bielefeld: transcript. (Siehe Seite 53).
- Thürmer-Rohr, Christina. 1983. »Aus der Täuschung in die Enttäuschung: Zur Mittäterschaft von Frauen«. *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 6 (8): 11–25. (Siehe Seite 57).

Walgenbach, Katharina. 2005. *›Die weiße Frau als Trägerin deutscher Kultur‹: Koloniale Diskurse über Geschlecht, ›Rasse‹ und Klasse im Kaiserreich*. Frankfurt am Main: Campus. (Siehe Seite [57](#)).

WENDUNG DIETZE I:
OKZIDENTALISMUSKRITIK – IMPULS FÜR DIE
ANTIZIGANISMUSFORSCHUNG

VON RAFAELA EULBERG

Ausgangspunkt der Forschungsperspektive *Okzidentalismuskritik*, wie von Gabriele Dietze entworfen, ist das Postulat einer asymmetrischen Ordnung des sozialen Raums. Es handelt sich um eine auf Dekonstruktion von hegemonialen Ansprüchen abzielende Forschungsperspektive – genauer, eine Forschungsperspektive, welche die Dekonstruktion der Produktion okzidentaler Normen ins Zentrum rückt, um korrektive und auf Veränderung abzielende neue Perspektivierungen zu ermöglichen. Damit ist sie im Sinne Gramscis eine ideologiekritische und interventionistische Forschungsrichtung mit korrektiver Methodologie.

Die von Dietze angeführten Argumente stellen in erster Linie eine Gegenwartsanalyse dar und dienen als Instrument der Untersuchung aktueller Diskriminierungsmuster. Die Forschungsperspektive verwendet die Kategorie ›Okzident‹ dabei nicht essentialisierend oder identitätspolitisch, sondern in einem strategischen Sinne, um gesellschaftsstrukturierende Diskriminierungsmuster sichtbar zu machen, die bisher verdeckt waren. Dietzes Texte beschäftigen sich mit der gegenwärtigen Fixierung auf ein ›orientalisches Anderes‹ mit Fokus auf den sog. ›islamischen Komplex‹ (vgl. (Dietze, 54)). Sie sind jedoch mit älteren historischen Narrativen zur Beziehung zwischen Orient und Okzident verknüpft.

Obwohl Ressentiments gegenüber Rom*nija nicht explizit thematisiert, sondern in erster Linie Ausgrenzungsmechanismen von als ›arabisch/muslimisch‹ klassifizierten ›Anderen‹ in den Blick genommen werden, finden sich meiner Meinung nach in den okzidentalismuskritischen Analysen instruktive Anstöße für

Antiziganismus-Kritik¹. Dazu will ich einige Impulse geben und Linien zum Weiterdenken aufzeigen: Antiziganistische Diskurse zeichnen sich oftmals durch das Postulat von homogenen Gruppen aus, die mit einer spezifischen Herkunftsregion verbunden werden: ›zivilisierte Mehrheitsgesellschaft‹ und die ›fremden Zigeuner‹ (im Folgenden wird dieses Konstrukt typographisch mit dem Zeichen *!z* abgekürzt)². Wenn auch nicht so prominent wie beispielsweise im gegenwärtigen Diskurs zu ›den Muslimen‹ schwingt dabei oftmals die Unterscheidung zwischen Okzident (als Heimat der ›Wir-Gruppe‹) und Orient (als Herkunftsregion der *!z*) mit.

Dietzes Texte deuten eine historische Perspektivierung des Okzidentalismusparadigmas an, die ich antiziganismuskritisch ergänzen will: Dem postulierten Paradigmenwechsel um das Jahr 1492 – der sich in der Vertreibung der als Mauren bezeichneten Gruppe und auch der jüdischen Bevölkerung aus Spanien sowie im Beginn des modernen Kolonialismus zeigte (der zur »historischen Schnittstelle zwischen Antisemitismus im Inneren und Anti-Negrismus im Äußeren« führte, vgl. Dietze 2009, 31) – soll der Aspekt der Erfindung bzw. Rezeption der *!z* im 15. Jahrhundert hinzugefügt werden. Ihnen wird eine zum okzidentalen Lebensstil inkompatible Kultur, die mit dem ›abendländischen Wertesystem‹ unvereinbar sei, zugeschrieben. Die Zuordnung

¹ Wie Markus End gezeigt hat, ist theoriebasierte Antiziganismus-Kritik im deutschsprachigen Raum bislang stark von Ansätzen der Kritischen Theorie, insbesondere von der »Dialektik der Aufklärung« von Horkheimer und Adorno, geprägt (vgl. u.a. End 2019).

² Ich möchte in diesem Text mit dem typographischen Zeichen *!z* experimentieren, um die Wiederholung und damit Perpetuierung des Wortes ›Zigeuner‹ zu vermeiden. Damit will ich versuchen, den konstruierten Sinngehalt des Wortes auch im schriftlichen Ausdruck zu verdeutlichen. Die Akkolade, die auf den Buchstaben *!z* zeigt, soll anzeigen, dass der Begriff als eine Zusammenfassung fungiert. Die Mengenklammer ist nur an einer Seite geschlossen, was den Konstruktionsakt symbolisiert; die Öffnung nach links macht deutlich, dass keine essentialisierende Festlegung vorgenommen werden soll. Dieses Typographie-Experiment zielt also auf zwei Dimensionen ab: Es soll auch visuell deutlich machen, dass *!z* ein diskursives Konstrukt ist. Zum anderen will diese die Iteration vermeidende Abkürzungspraktik einer Verfestigung des diskriminierenden *!z*-Wortes entgegenwirken.

!z ist als ein Verweiszeichen zu verstehen. Die Verwendung dieses Zeichens grenzt sich bewusst von einer einfachen Abkürzung mit einem groß geschriebenen Anfangsbuchstaben ab; jene Praxis, die von den Nationalsozialisten im Zuge des *Porajmos* eingeführt wurde und die als Ziel die Vernichtung jener Menschen hatte, die der *!z*-Gruppe zugeordnet wurden.

von *ʒ* als Nicht-Okzidental ist ein beständiges Motiv europäischer Geschichte; *ʒ* stellen *eine* Konfiguration der Figur der ›orientalisch Anderen‹ dar. Analog zu dem Dietzes Text (Dietze 2009) vorangestellten Zitat von Aziz Al-Azmeh zur »Islamisierung des Islam« kann auch von der Erfindung einer sog. ›*ʒ*-Kultur‹ gesprochen werden, die sich durch exotische Fremdartigkeit auszeichnet. In *Europa erfindet die Zigeuner* beschreibt der Literaturwissenschaftler Klaus-Michael Bogdal diesen historischen Konstruktionsprozess seit dem 15. Jahrhundert (Bogdal 2011). Diese Analyse schließt an die Konzepte der Kritischen Okzidentalismus-Forschung an, die Orientalismen als Produkt von Okzidentalismus mit dem Ziel der abendländischen Bestätigung der eigenen Überlegenheit ansehen.

Ein Beispiel (und es könnten viele weitere aufgeführt werden): Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann (1756–1804), der mit seiner Dissertation *Die Zigeuner* die rassistische Wissensproduktion maßgeblich vorantrieb, spricht von der »orientalischen Abstammung« (Grellmann 1787, 3f.) der *ʒ*. Der *ʒ* »hört, vermöge seines orientalischen Ursprungs und der damit verbundenen Denkart, nicht leicht auf zu seyn, was er einmahl ist« (6). Grellmanns rassistische Thesen wurden vielfach reproduziert: Er konstruierte eine homogene europaweit einheitliche *ʒ*-Gruppe, die sich fundamental von der einheimischen Bevölkerung Europas unterscheidet (vgl. Fings und Lotto-Kuschein 2017, 1149f.) und deren Wesen statisch sei (vgl. Grellmann 1787, 1). Durch dieses *othering* entsteht die Konstruktion eines zivilisierten Okzidents. Der Topos *ʒ* kann als Konstrukt eines ›inneren Orients‹ innerhalb des ›zivilisierten‹ Europas bezeichnet werden (vgl. Kallenberg 2010).

In der Genealogie antiziganistischer Stereotype ist eine Dialektik zwischen der Zuschreibung als »Volk des Orients« (beispielsweise Grellmann 1787, 4) und der Beschreibung der *ʒ* als umherziehende Gruppe ohne Heimatbezug zu finden. Diese Zuschreibungen beziehen sich auf unterschiedliche Ebenen: Als vermeintliches Forschungsergebnis von ›Tsiganologen‹ wird eine orientalische Herkunft der Gruppe postuliert. Auf der anderen Seite wird jedoch konstatiert, dass die Gruppe selbst keine Erinnerung aufrechterhalten habe – passend zur Zuschreibung, dass die *ʒ* kein Geschichtsbewusstsein besäßen und »in den Tag hineinleben« – und daher ohne territorialen Heimatbezug als Nomaden*innen lebten. Im Gegensatz zu anderen Gruppen,

die als nicht-okzidental ›Andere‹ klassifiziert werden, wird im neuzeitlichen europäischen Diskurs die Figur der /z nicht als Migrant*innen gezeichnet, die im Fall des Verstoßes gegen okzidentale Normen abgeschoben werden können. Sie werden als kontinuierlich migrierend, ohne Bezugsregion gezeichnet und entziehen sich damit einer abendländischen ›Heimat‹-Logik, die darauf insistiert, dass Herkunft territorial gedacht wird. Das Bedrohungsszenario scheint durch den Status der /z als ausschließlich ›interne Fremde‹ größer zu sein als jenes von Migrant*innen, die als interne Fremde wahrgenommen werden, aber in der Vergangenheit auch als externe Fremde angesehen wurden und zu solchen auch wieder werden können. Die orientalisierte Andersheit der /z kann mit keiner aktuellen nationalen Zuordnung korreliert werden. Eine pauschale Negativ-Zuschreibung als ›undeutsch‹ bzw. ›uneuropäisch‹ als Exklusionsmechanismen aus der nationalen/kontinentalen Gemeinschaft scheint daher noch bedeutsamer zu sein, um eine asymmetrische Machtbeziehung zu festigen (vgl. Eulberg 2019).

Als Ausgangspunkt, um Okzidentalkritik für die Antiziganismusforschung weiter fruchtbar zu machen, möchte ich folgende Hypothesen zur Diskussion stellen:

1. Ein historisch verankerter antiziganistischer Diskurs über Rom*nija als Orientale steht in einem genealogischen Verhältnis zu gegenwärtigen Neo-Orientalismen in Bezug auf als muslimisch markierte Menschen. Eine Motivkontinuität bei unterschiedlicher Polarisierung ist festzustellen.
2. Unterschiedliche Migrationsregime in Europa haben zu unterschiedlichen europäischen Okzidentalkritiken geführt (siehe Dietze 2009, 46, FN 31). In auf Rom*nija bezogenen Argumentationslinien findet sich aber ein gemeinsamer, umfassender europäischer Okzidentalkritik. Antiziganistische Formationen stellen einen tief in der europäischen Geschichte verwurzelten Orientalismus dar. Okzidentalkritik, der eine als /z bezeichnete Gruppe als konstitutive Gegenfolie einsetzt, kann als einer der Prototypen des europäischen Orientalismus-Paradigmas angesehen werden.
3. Antiziganismus ist einer der unsichtbarsten gegenwärtigen Rassismen. Anders als andere rassistische Orientalismen wie antisemitische Ressentiments, die weg von der

Dominanzgesellschaft beispielsweise an muslimische Akteur*innen ausgelagert werden, wird Antiziganismus in gegenwärtigen gesamtgesellschaftlichen Diskursen über Rassismen nicht reflexiv aufgegriffen und ist deshalb in der breiten Öffentlichkeit weitgehend unausgesprochen.

4. Okzidentalismus ist mitunter ein ›Meta-Rassismus‹ der Eliten, der sich in »Mediendiskursen, Theorieproduktionen, Gesetzesvorhaben, Parteiprogrammen und sog. ExpertInnenwissen« (vgl. Dietze 2009, 47) zeigt. Die sog. Tsiganologie, die im Feld sog. »völkischer Wissenschaft« anzusiedeln ist, und maßgeblich zu einem rassifizierenden Blick auf die Gruppe beigetragen hat (vgl. Fings und Lotto-Kuschein 2017), ist dafür ein Paradebeispiel.

Die Wendung des Blickes auf die Eigengruppe ist ein zentrales Element sowohl von Okzidentalismus- wie auch Antiziganismuskritik: Beide Kritiken wollen nicht nur die Prozesse des *othering* sondern vor allem die damit verbundenen, oft unhinterfragten Prämissen von *selfing* in den Blick nehmen. Hegemoniekritik ist in diesem Kontext immer auch hegemoniekritische Selbstreflexion und Offenlegung von Hegemonieproduktion. Erkenntnisleitend in den Argumenten der Okzidentalismuskritiker*innen ist, dass ›Okzident‹ als ein herrschendes Prinzip der Dominanzgesellschaft zu einer »stillen Norm« wird, die das Allgemeine verkörpert und nicht expliziert wird (vgl. Dietze 2009, 25). Eine kritische Theorie des ›Okzidents‹/des Antiziganismus ruft zu einem Blickwechsel auf und will an erster Stelle das okzidentale ›Selbst‹³ analytisch in den Blick nehmen.⁴

3 Analog zur Setzung des typographischen Zeichens *1/z* könnte, um den Konstruktionscharakter dieser Gruppe visuell zu verdeutlichen, das Zeichen *1/wir* experimentell eingesetzt werden. Zielsetzung eines solchen ästhetischen Mittels ist jedoch im Unterschied zur Praxis, wie in Fußnote 2 beschrieben, in erster Linie die dort genannte erste Dimension: auch in der Lesepraxis soll visuell deutlich gemacht, dass es sich bei ›uns‹ um eine diskursiv hervorgebrachte Gruppenkonstruktion handelt.

4 Hier schließt sich die Frage an, an wen sich die Forderungen nach permanenter Selbstreflexion von Wissensproduktion richten. Eine okzidentalismuskritische Perspektive scheint sich in erster Linie an eine okzidentale Öffentlichkeit als Hegemonialbereich der Eliten zu wenden. Diese Perspektivierung sollte nicht so missverstanden werden, dass akademische Tätigkeit immer mit dem Handeln von Okzidentalern gleichgesetzt und damit die Möglichkeit nicht-okzidentaler Wissensproduktion ausgeklammert wird. Ich möchte anregen, konkreter darüber nachzudenken, wie eine okzidentalismuskritische

Beide Kritiken wollen keine essentialisierenden Aussagen über die Anderen machen. Vielmehr zielen sie auf »die Analyse der Konstruktion *des Eigenen am Anderen*« (Dietze 2009, 48).⁵ Untersucht wird »wann und warum es zu welchen rassisierenden und orientalisierenden Othering-Prozeduren kommt, was sie herstellen und welche Funktionen sie im Kontext dominanter Diskurse haben« (ebd.).⁶

Okzidentalismuskritik ist somit nicht auf eine wissenschaftliche Disziplin beschränkt, sondern versteht sich als transdisziplinär anwendbare Forschungsperspektive. In den von Dietze analysierten Neo-Orientalismen ist aus religionswissenschaftlicher Perspektive folgende Bewegung besonders interessant: In den Neo-Orientalismen, die sich auf Migrant*innen aus Nordafrika oder Syrien beziehen, wird eine postulierte gemeinsame Religion zum Mittelpunkt des Neo-Rassismus. Eine ›Muslimisierung‹ der Menschen stellt den Islam ins Zentrum der Abgrenzung zur Wir-Gruppe der Okzidentalern. Dabei wird das Label ›Muslimisch-Sein‹ als eine homogene Gruppenzugehörigkeit und der Islam als eine aufklärungsresistente Religion beschrieben (vgl. 29). Auch in antiziganistischen Formationen sind Religionsdiskurse im Postulat nicht-okzidentaler Zuschreibung zentral: Unabhängig davon, ob in den unterschiedlichen historischen Epochen *iz* als soziale oder ethnische Kategorie betrachtet wurde, werden immer auch Ausgrenzungszuschreibungen aus dem semantischen Feld ›Religion‹ als Distinktionsmerkmal zur Dominanzgesellschaft herangezogen. Dabei sind unterschiedliche Spielarten der Verwendung der Ungleichheitskategorie ›Religion‹ auszumachen: Der historische Vorwurf der ›Religi-

Methode und Methodologie, angelehnt an dekoloniale Methoden, aussehen kann. Wie gestaltet sich die geforderte Selbstreflexion genau, wo setzt sie an, wie äußert sie sich, wie wird sie öffentlich gemacht, was folgt aus ihr? Konkret: Wie kann ich mir der sedimentierten und durch genealogische Bezüge und Sozialisation eingeschriebenen Rassismen bewusst werden und diese bearbeiten?

5 Die Leiterin des feministischen Romnja Archivs *RomaniPhen* Isidora Randjelović stellt die Frage »Wer spricht in der Antiziganismusforschung?« und kritisiert diese als einen Ort »exklusiver Weißer Selbstreflexion«, der die Stimmen von Rom*nija und ihre Gewalterfahrungen nicht genügend einbezieht (vgl. Randjelović 2014).

6 Hier sind die psychoanalytisch geprägte Analysen von Franz Maciejewski zum antiziganistischen Komplex zu nennen: Er beschreibt antiziganistische Abwehrreaktionen als Projektion nicht-integrierbarer und abgewehrter Selbstanteile (vgl. Maciejewski 1996).

onslosigkeit« der *l/z* impliziert einen normativen, am Paradigma des christlichen Monotheismus orientierten Religionsbegriff, der Ausdruck abendländischer Hegemonie ist. Diese Zuschreibungsprozesse dienen der hegemonialen Schließung des Bereichs ›Religion‹: Es werden Grenzen gezogen und ausgehandelt, was Religion und was Nicht-Religion ist. In den Diskursen, die den *l/z* eine eigene ›Religion‹ zuschreiben, wird diese ›*l/z*-Religion‹ meist als non-konforme Religion, eine queere religiöse Praxis, beschrieben, die durch ihren vermeidlichen Ungehorsam im religiösen Feld und ihre abweichende epistemologische Positionierung provoziert. Die Zuschreibung eines abweichenden religiösen Lebens der als *l/z* Markierten wurde dabei häufig mit ihrer ›fremden Herkunft‹ korreliert.

Oftmals wird in den Diskursen, die distinkte *l/z*-Praktiken thematisieren, die dem semantischen Feld ›Religion‹ zugeschrieben werden, mit dem Begriff der *Magie* als Gegenbegriff zum Religionsbegriff operiert. Der *Magie*-Begriff als relationaler, sozial konstruierter Gegenbegriff zum Religions- (und Wissenschafts-) begriff wird innerhalb dieser Diskurse als substantiell von Religion unterschieden betrachtet (vgl. Otto und Stausberg 2013). Die Distinktion Religion/Magie zieht meist eine Abwertung der als ›magisch‹ bezeichneten Praktiken und ihrer Durchführenden nach sich: »Als Magie [...] wird also zunächst immer die Religion der Anderen, die fremde Religion bezeichnet und, da Religionen immer auch eine moralische Gemeinschaft konstituieren, mit einer moralischen Abwertung verbunden. Die Unterscheidung von Religion und Magie ist also ein Resultat der sozialen Prozesse« (Zinser 1997, 101). Kennzeichnend für Magiezuschreibungen ist die Verknüpfung mit einer Kategorisierung als *fremde* Praktiken: Die Kategorie Magie kann als ein Resultat unkritischer Ethnozentrismen beschrieben werden, die Ausgrenzung und Aufwertung produzieren – entstanden vor allem im Kontext kolonialer Hegemonieansprüche (vgl. Otto 2011, 98ff.).

Auffallend im ›*l/z*-Diskurs‹ ist die Prominenz der weiblichen Magie-Spezialistin; die Wahrsagerin ist zugleich Frau, Magierin und *l/z*.⁷ Das *Imaginaire* der weiblichen *l/z* als mit Übersinnlichem in Beziehung Stehende ruft zusätzlich den Gender-Diskurs wie auch Religionsdiskurs auf. In der Figur der Wahrsagerin, jener

⁷ Im kulturellen Bildgedächtnis nimmt gerade die Darstellung von *l/z*-Frauen einen großen Stellenwert ein. Die vermutlich erste visuelle Darstellung der als *l/z* bezeichneten Gruppe zeigt ausschließlich *l/z*-innen (vgl. Fings 2019, 23).

»der die Zukunft gehört«, wird die lineare Zeitachse durch die /z-Gruppe dekonstruiert.

Zentrale Argumentationslinie in der von Gabriele Dietze formulierten Okzidentalismuskritik ist die Analyse der systematischen Interferenz von Okzidentalitäts- und Genderkonstruktionen. Der »okzidentalistische Geschlechterpakt« besagt, dass die Emanzipation der westlichen Frau Qualitätsmerkmal der ›abendländischen Kultur‹ sei (vgl. Dietze 2009, 33). Die okzidentale Frau wird als bereits befreit inszeniert, während die Orientalin noch aus patriarchalen Zwängen befreit werden müsse. Die bedeckte, kopftuchtragende Frau wird im Gegenzug zum zentralen Signifikanten für ›Andersheit‹ (vgl. 34).⁸ Auch im Kontext von modernen Rom*nija-Diskursen wird das Argument gemacht, dass eine überlegene okzidentale sexuelle demokratische Moderne einer frauenunterdrückenden Kultur gegenüberstehe (vgl. Winter 2019) und besonders die »Rom*nija-Schwestern« *Junsera*, d.h. eine okzidentale Solidarität, benötigten. So etwa schreibt ein sich als progressiv verstehendes Magazin 2014: »In der Diskussion um Roma muss besonders die Situation der Frauen berücksichtigt werden. Denn der Tradition nach sind Roma-Frauen den Roma-Männern untergeordnet. Ihre Rolle ist jene der Hausfrau und Mutter in einer paternalistischen Gesellschaft. [...] In der traditionell paternalistischen Gesellschaft der Roma ist es eine schlechte Nachricht für die Familie, wenn ein Mädchen geboren wird. [...] Aufgrund der paternalistischen Tradition ist das Recht von Roma-Frauen und -Mädchen auf freie Entscheidungen oder Bewegungsfreiheit nicht gegeben.«⁹ Im Kontrast mit der als unterdrückt gezeichneten Orientalin wird hier, so Dietzes Argument, die unvollendete Emanzipation im Okzident verschleiert.

Zusammenfassend zeigt sich, dass Kritische Okzidentalismusforschung auf den antiziganistischen Komplex anzuwenden, einen als Randphänomen wahrgenommenen Rassismus aus der Marginalisierung holen kann. In einem ersten Schritt werden

8 Die Analogie hinkt eventuell, aber als visuelles Pendant zum Kopftuch kann der lange, weite Rock der /z in antiziganistischen Diskursen angeführt werden: das Nicht-Tragen eines solchen zeigt die Überlegenheit und Aufgeklärtheit der okzidentalen Kultur auf.

9 Zitat aus *progress*, dem Magazin der österreichischen HochschülerInnenschaft 2014: Margot Landl. 2014. Roma-Frauen: »Wir wissen, was das Beste für sie ist«. Besucht am 01. März 2020 <https://www.progress-online.at/artikel/roma-frauen->wir-wissen-was-das-beste-für-sie-ist>.

unausgesprochene Ressentiments als Rassismen sichtbar gemacht. Erst in einem zweiten Schritt schließt sich dann, der hier dargestellten Perspektive folgend, die Frage des Redens und Forschens über die Anderen und die Verhältnisbestimmung von Fremd- und Eigenkritik an.

LITERATURVERZEICHNIS

- Bogdal, Klaus-Michael. 2011. *Europa erfindet die Zigeuner: Eine Geschichte von Faszination und Verachtung*. Berlin: Suhrkamp. (Siehe Seite 69).
- Dietze, Gabriele. 2009. »Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung«. In *Kritik des Okzidentalismus: transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-) Orientalismus und Geschlecht*, herausgegeben von Gabriele Dietze, Claudia Brunner und Edith Wenzel, 23–54. Gender-Codes 8. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839411247-002>. (Siehe Seiten 68–72, 74).
- End, Markus. 2019. »Die Dialektik der Aufklärung als Antiziganismuskritik«. In *Nichts gelernt?! Konstruktion und Kontinuität des Antiziganismus*, herausgegeben von Katharina Peters und Stefan Vennmann, 96–120. Duisburg: Situationspresse. (Siehe Seite 68).
- Eulberg, Rafaela. 2019. »Das Bild der wahrsagenden ›Zigeunerin‹ als ›nicht-okzidentale Andere‹: Anmerkungen zum Magie-Diskurs in antiziganistischen Formationen«. In *Nichts gelernt?! Konstruktion und Kontinuität des Antiziganismus*, herausgegeben von Katharina Peters und Stefan Vennmann, 138–153. Duisburg: Situationspresse. (Siehe Seite 70).
- Fings, Karola. 2019. *Sinti und Roma: Geschichte einer Minderheit*. München: C.H. Beck. (Siehe Seite 73).
- Fings, Karola, und Sebastian Lotto-Kuschein. 2017. »Tsiganologie«. In *Handbuch der völkischen Wissenschaften: Akteure, Netzwerke, Forschungsprogramme*, herausgegeben von Michael Fahlbusch, Ingo Haar und Alexander Pinwinkler, 1148–1157. Berlin: De Gruyter. (Siehe Seiten 69, 71).

- Grellmann, Heinrich Moritz Gottlieb. 1787. *Die Zigeuner: Historischer Versuch über die Zigeuner betreffend die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses Volkes seit seiner Erscheinung in Europa, und dessen Ursprung*. Zweyte, viel veränderte und vermehrte Auflage. Göttingen. (Siehe Seite 69).
- Kallenberg, Vera. 2010. *Von »liederlichen Land-Läuffern« zum »asiatischen Volk«: Die Repräsentation der »Zigeuner« in deutschsprachigen Lexika und Enzyklopädien zwischen 1700 und 1850*. Zivilisationen & Geschichte 5. Frankfurt am Main: Peter Lang. (Siehe Seite 69).
- Maciejewski, Franz. 1996. »Elemente des Antiziganismus«. In *Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners: Zur Genese eines Vorurteils*, herausgegeben von Jacqueline Giere, 9–28. Frankfurt am Main: Campus. (Siehe Seite 72).
- Otto, Bernd-Christian. 2011. *Magie: Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 5. Berlin: De Gruyter. (Siehe Seite 73).
- Otto, Bernd-Christian, und Michael Stausberg, Hrsg. 2013. *Defining Magic: A Reader. Critical Categories in the Study of Religion*. Sheffield: Equinox. (Siehe Seite 73).
- Randjelović, Isidora. 2014. »Ein Blick über die Ränder der Begriffsverhandlungen um ›Antiziganismus‹«. <https://heimatkunde.boell.de/de/2014/12/03/ein-blick-ueber-die-raender-der-begriffsverhandlungen-um-antiziganismus>. (Siehe Seite 72).
- Winter, Sebastian. 2019. »›Femme fatale‹ und ›Zwangsprostituierte‹: Über den Wandel antiziganistischer Weiblichkeitsbilder«. In *Nichts gelernt?! Konstruktion und Kontinuität des Antiziganismus*, herausgegeben von Katharina Peters und Stefan Vennmann, 122–136. Duisburg: Situationspresse. (Siehe Seite 74).
- Zinser, Hartmut. 1997. *Der Markt der Religionen*. München: Fink. (Siehe Seite 73).

WENDUNG DIETZE II:
 OKZIDENTALISMUSKRITIK – PRAKTISCH
 GEWENDET

VON PETRA TILLESSEN

Mit dem Konzept der Okzidentalismuskritik lenkt Gabriele Dietze den Blick konsequent auf das konstruierende und konstruierte ›okzidentale‹ Selbst. Dieses ›Selbst‹ werde sowohl bewusst, wie unbewusst und affektiv geschaffen durch ein orientalisiertes konstitutives Außen. Gleichzeitig verhüllten diskursive Figurationen der ›Anderen‹ bestimmte Ambivalenzen im ›Eigenen‹. So werde etwa ein autochthoner Sexismus unsichtbar durch das betonte Sehen eines ethnisierten Sexismus der ›Anderen‹ (Dietze 2016, 96f.); die unabgeschlossene ›eigene‹ Emanzipation verschwinde hinter der Konzentration auf die Figuration der bedrohten, fremdbestimmten, nicht-emanzipierten, kopftuchtragenden Muslima.

Der Fokus, oder besser die Haltung, die Gabriele Dietze unter dem Stichwort Okzidentalismuskritik vorschlägt, ist eine selbst-reflexive, selbstkritische. Dieser möchte ich mich anschließen – mit einer eigenen Wendung: Dietze stellt Okzidentalismuskritik vornehmlich als eine *Forschungsperspektive und -aufgabe* vor. Ich möchte indes vor allem mit Gedanken zum Erlernen von okzidentalismuskritischer *Selbstreflexion* anschließen.

In meinem Dissertationsprojekt beschäftige ich mich mit Einsatzmöglichkeiten praktischer Übungen (vor allem Simulations-Rollenspielen) zur Vermittlung neuerer religionswissenschaftlicher Ansätze, vornehmlich aus – grob zusammengefasst – post-strukturalistischer Richtung. Insbesondere geht es darum, eine Haltung der kritischen Selbstreflexion über praktische Übungen zugänglich zu machen. Ziel der Übungen ist es, scheinbar Gegebenes zu denaturalisieren, Kategorisierungen (wie ›Religion‹) sichtbar zu machen als etwas, was Menschen tun – und dieses Tun mitsamt den damit verbundenen Fragen nach Machtasymmetrien und Überlegungen zu Wirkungen und Rückwirkungen

von Kategorisierungen anzu›triggern‹ und damit sicht- und diskutierbar zu machen.

Warum sind praktische Übungen von besonderer Bedeutung?

1. Es ist möglich, scheinbar gegebene, ›natürliche‹ Kategorien in einem detailliert vorbereiteten Szenario herauszufordern. Insbesondere bieten Simulations-Rollenspiele diese Möglichkeit, indem Rollen so gestaltet werden können, dass sie etwa im Alltagsverständnis getrennte Bezugsgrößen in sich vereinen oder quer zu ihnen liegen (siehe Beispiele unten).
2. Mit praktischen Übungen kann ein spielerischer Zwischenraum geschaffen werden, der es ermöglicht, bestehende Kategorisierungen auszuspielen und auch im Nachklang zu reflektieren ohne den Druck, die eigenen Überzeugungen explizit als solche zur Disposition zu stellen: Die gemeinsame Reflektion bezieht sich auf die Analyse der – gespielten! – Rollen und Kommunikations- und Handlungsabläufe. Für solche Übungen ist ein spielerischer und zugleich sicherer Rahmen zentral. Dies bedeutet nicht, die Kategorisierungen vor der Hinterfragung zu schützen, sondern im Gegenteil einen Schutzraum zu schaffen genau *für* eine kritische Reflektion; einen Raum, in dem habitualisiertes Verhalten, feste Ansichten und scheinbar naturgegebene Größen sichtbar gemacht, diskutier- und aufbrechbar gemacht werden können – ohne dass die Teilnehm^{*1} befürchten müssen, persönlich – auch nicht im Nachklang – diffamiert zu werden. Dies beinhaltet beispielsweise grundlegende Gesprächsregeln, die Übereinkunft, dass die gespielten Rollen nicht mit der Person

¹ Mit dieser kaum sprechbaren neutralen *-Form möchte ich bewusst den Sprachfluss aufstören, ein sprachliches Stolpern erzeugen. Zuvorderst dient mir die Form dazu, aus dem Bias des generischen Maskulinum-Femininums als diskriminierend gegenüber Trans-, A- und Anders-als-konventionell-Gegenderten heraus zu kommen, indem alle gleichermaßen entgendert werden. War diese *Form von Thomas Meier (Meier (2016, FN3)) nach mündlicher Auskunft auch ursprünglich ironisch gemeint, bietet sie doch gerade in der irritierenden Art eine spannende Möglichkeit neue Denk-Räume zu öffnen: Gerade dadurch, dass die Form eine offene Leerstelle erzeugt, inkludiert sie nicht nur alle denkbaren Geschlechtlichkeiten, sondern kann darüber hinaus auch andere Diskriminierungsformen (etwa ›class‹ oder ›race‹) und Intersektionalität an ebendieser (Leer-)Stelle sprachlich mit in den Blick bringen.

verwechselt werden sollten und eine gewisse Anonymisierung nach Außen gegenseitig gewährleistet sein muss (über die Analyse, die Rollen etc. sprechen, nicht über die Personen).

3. Durch die Interaktion während der Spiele lässt sich sehr gut auch eine emotionale, affektive Ebene einbinden, die gewöhnlich im akademischen Kontext eher unangesprochen und damit auch oft unreflektiert bleibt (hierzu schon Koch 2006, 26f.). Gleichzeitig hat diese Ebene aber großen Einfluss auf unsere Handlungen sowie auch auf die Bildung von Kategorien – vice versa. Dies wird für die Teilnehm* in den Übungen unmittelbar an sich selbst praktisch, körperlich erfahrbar. Eine Erfahrung, die dann in der gemeinsamen Reflexion aufgegriffen und für die weitere wissenschaftliche Arbeit analysiert und fruchtbar gemacht werden kann.

Dazu möchte ich aufnehmen, was Gabriele Dietze im Workshop treffend anmerkte: affektive Einordnungen schafften auch eine Wohlfühlzone [Anmerkung P. T.: und reaktionsschnelle Handlungsmöglichkeit], die sich nicht vollständig in Rationalität übersetzen lasse. Wollte man hier neue Einordnungen, Kommunikationsformen und Handlungen lehren, bedürfte es vielleicht auch des Erlernens einer neuen affektiven Verknüpfung.

Was passende Orte für die Schaffung einer solchen neuen affektiven Verknüpfung wären und wie eine solche aussehen und eingeübt werden könnte, wären weitere Fragen, die ich hier nur aufwerfen kann. (Auch wäre zu beachten, dass Leitungspersonen dabei auf einem schmalen Grat wandeln, damit ein solches Neu-Lernen affektiver Verknüpfungen nicht zur Manipulation wird).

4. Der größte Vorteil praktischer Übungen liegt aber darin, a) mit der Übung selbst ein gemeinsames Analyseobjekt für die folgende Reflexion zu schaffen und b) dabei ganz gezielt das ›Selbst‹ in den Blick nehmen zu können. Üblicherweise erarbeiten und üben wir mit Seminarteilnehm* Analyse- und Reflexionsfähigkeit durch die Lektüre von Artikeln anderer Wissenschaftl* über deren Forschungssituationen, meist eher über deren Forschungsobjekte. Hier ist aber schon ein großer Abstand zum ›Objekt‹ und zur

Situation des Erforschens, dem Moment und Akt der Beobachtung gegeben. Im wissenschaftlichen Artikel liegt die, mehr oder weniger geschliffene, glatte und fertige Reflexion vor, an der sich die Seminarteilnehm* dann abarbeiten und ihre Gedanken schärfen können. Bisweilen geschieht dies auch mit einem Gestus der Überheblichkeit, vor allem wenn es sich um ältere Arbeiten handelt. Neben der Auseinandersetzung mit Texten als Grundlagenkompetenz unserer wissenschaftlichen Tätigkeit sollten aber noch weitere Kompetenzen vermittelt werden. Hierzu zählt besonders das Vermögen, eigene Kategorisierungen kritisch zu hinterfragen, ebenso wie ein kritischer Blick auf Dynamiken gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse. Das im Simulations-Rollenspiel geschaffene, gemeinsame Reflexionsobjekt ist hierfür besonders geeignet, da es die ›unmittelbare‹ Reflexion gerade der eigenen Handlungen und Kategorien ermöglicht.

Damit möchte ich den Bogen zurück zu Dietzes Setzung schlagen und an ihren selbst-reflexiven Fokus anschließen: zusammen mit dem Blick auf Figurationen im Diskurs bieten praktische Übungen eine Möglichkeit, die Wirkungen solcherlei Figurationen in kleiner Gruppe an sich selbst zu entdecken und zu reflektieren.

Diese Möglichkeiten kritischer Reflexion im Rahmen von Simulations-Rollenspielen möchte ich an zwei Übungen erläutern.

Neben dem für eine Okzidentalismuskritik wichtigen Fokus auf Genderkonstruktionen und den resultierenden Sexismus geht Dietze auch auf die (zunehmende) Kulturalisierung und Ethnisierung ›des Islam‹ und die Fokusverschiebung auf ›Religion‹ (bzw. ›Islam‹) in Debatten um Migration und Integration ein. Im Rahmen einer Homogenisierung ›des Islam‹ werde dabei die »komplexe Lebenswirklichkeiten auf eine als einheitlich und aufklärungsresistent verstandene Religiosität« (Dietze, 53) reduziert. Diesen ›religions‹-sensiblen Blick möchte ich hier betonen, da auf diese Weise eine Tendenz sichtbar wird: die vermeintlich ›Anderen‹ und ihr Tun werden mit ›Religion‹ verbunden, während ›man selbst‹ oder die ›eigene Kultur‹ unbestimmt vielschichtig und komplex bleibt. Eine Einordnung als ›Religion‹ (ob nun des Gegenübers oder als Selbsteinordnung) ist ein aktives Tun, ein Akt der Klassifizierung, für den ich hier im Anschluss

an Malory (Nye (1999)) und Leslie (Dorrrough Smith (2019)) die Verbform *religionisieren* vorschlagen möchte.

In seinem Artikel »Religion is Religioning?« regt Nye an, ›Religion‹ nicht als eine bestehende, von anderen (kulturellen) Bereichen abgegrenzte Entität in der Welt zu verstehen, sondern ›Religion‹ auf das Tun, auf eine Praxis der Menschen zu beziehen. Genau dieses Tun soll mit der Verb-Form *religioning* deutlicher in den Blick kommen. An den Vorschlag der Verb-Form anschließend, verwendet Leslie Dorrrough Smith *religioning / religionizing*, um damit Selbstverständlichkeiten und Entitäten sprachlich aufzustören. Gerade für die universitäre Lehre sieht sie dies als hilfreich, um auf die Akte der Einordnung und in kritischer Manier auf damit zusammenhängende Machtfragen (was sie mit Worten wie ›Strategie‹ und ›Taktik‹ betont) zu fokussieren und die Prozesshaftigkeit solcher Einordnungen zu betonen. Zuvorderst zielt sie dabei auf Selbsteinordnungen, in einem weiteren (Selbst)Reflexionsschritt aber auch auf die betrachtende Tätigkeit der Kategorisierung.²

Mit Dietze können die *religionisierten* ›Anderen‹ ebenfalls als ein konstitutives Außen verstanden werden – doch für welches ›Selbst‹? Wird hier eine komplexe, vielschichtige, (post-)moderne (je nach Standortwahl des konstruierenden Subjekts: europäische, deutsche etc.) Identität durch Abgrenzung von den religionisierten (d.h. islamisierten) ›Orientalen‹ hergestellt? Und, wie Dietze es beschreibt, affektiv stark besetzt?

Eine solche Tendenz, die ›Anderen‹ zu religionisieren und damit zu vereinheitlichen, während die eigene Identität komplex und vielschichtig bleibt, lässt sich gut mit zwei praktischen Übungen reflektieren: Erstens das von mir entwickelte Simulations-Rollenspiel »Du als Muslim/a ...« (hierzu auch Tillesen 2019, 24f.) und zweitens die Übung »Meine Gruppen«. Die Elemente, die ich aus dem Rollenspiel herausgreife, referieren v.a. auf die Deutung von Essens- und Trinkvorlieben – ein lebensweltliches Beispiel, an welches Teilnehm* leicht Anschluss finden können.

Als Teil des Settings habe ich als Rollen vier eng befreundete Personen vorbereitet, von denen zwei in einer gemeinsamen

² Dies ist ein (Selbst-)Reflexionsschritt, durch den auch die fachliche Forschungspraxis selbst in den Blick kommt, was im Fach vor allem mit den Namen Jonathan Z. Smith, Russel T. McCutcheon und Timothy Fitzgerald verbunden wird (zusammenfassend beispielsweise Führding 2015, bes. 17ff.; 38–68; 138f.).

Wohngemeinschaft leben. Die Rollen speisen sich aus scheinbar ›überlappenden‹, ›konkurrierenden‹ Gruppenidentitäten und verweisen auf ›Kultur‹, ›Lifestyle‹ und ›Religion‹ – ebenso wie auf Essens- und Trinkvorlieben. Für diese Vorlieben werden verschiedene, zum Teil miteinander verflochtene Gründe ins Spiel gebracht. Manche, die gemeinhin als ›religiös‹ kategorisiert werden, andere, die familiengeschichtlich begründet oder auf (gesellschafts-)kritische Haltungen etwa zu Tierschutz oder Konsum zurückgeführt werden.

Beispielsweise zeichne ich eine Rolle als in Bayern aufgewachsenes Kind einer italienischstämmigen, katholischen Mutter und eines aus Tunis stammenden, sich selbst als Muslim definierenden Vaters; beide Eltern verstehen sich als ›Wahlbayern‹ – der Bierkonsum wird für sie zum Zeichen der freiheitlichen Wahl und ihrer ›religiösen‹ und gesellschaftlichen Selbstbestimmung. Weitere Rollen sind ähnlich als vielschichtige, komplexe Identitäten strukturiert.

Im Hintergrund dieser Art von Rollenkonzept stehen religionswissenschaftliche Publikationen sowie anonymisierte Auszüge aus Interviewmaterial einer empirischen Studie³. Das Material ist verfremdet und in Rollen überzeichnet, um den gewünschten Effekt zu erzielen.

Worauf zielt die Übung? Schon die Rollenbeschreibungen zielen darauf, festgefahrene Kategorisierungsschemata hinsichtlich von Alltagsverständnissen von ›Religion‹ und bestimmten ›Religionen‹ anzusprechen und herauszufordern. In der Reflexion nach dem Rollenspiel kann der Fokus dann insbesondere auf die performativen Akte der Klassifikation gelegt werden, auf Effekte der Einordnung von etwas als ›Religion‹/›religiös‹ in konkreten Situationen der Konfliktsimulation. Auch können eventuell beobachtete Wirkungen und Rückwirkungen solcher Einordnungen thematisiert und Machtdynamiken analysiert werden.

Anleiten⁴ ließe sich eine solche Richtung der Reflexion mit Fragen wie: Welche Einordnungen, Klassifizierungen wurden

³ An dieser Stelle möchte ich Annika Jacobsen herzlich danken für die anregenden Vorstellungen ihres Materials und ihrer Analysen aus ihrer Dissertation, die wir im Team mit ihr besprechen und diskutieren durften und in die sie mir als Anregungen für meine Rollenspiele – anonymisiert – Einblicke gewährte.

⁴ Dabei ist aber Vorsicht vor einer zu starken Anleitung geboten, da diese die Dynamik des Selbstlernens schnell überrollen kann.

beobachtet (insbesondere Blick auf ›Religion‹)? Wurde unterschieden zwischen Argumenten, Personen, die als ›religiös‹ einsortiert wurden, und solchen, die anders gekennzeichnet wurden (politisch, praktisch, finanziell etc.)? Welche Auswirkungen hatten solche Referenzen und Einordnungen im Spiel (z.B. Einfluss auf Verhalten, Selbstverständnis, weitere Handlungen)?

Anhand verschiedener von mir durchgeführter Spielverläufe konnten wir beispielsweise diskutieren und reflektieren, dass eine Essens-/Getränkewahl oftmals unhinterfragt mit einem angenommenen muslimischen Hintergrund verknüpft und auf diesen hin bewertet wird. Bewertet meint, dass dabei oft noch ein Moment der ›Kohärenz-Prüfung‹ hinzukommt, in der Art ›ist zwar Musli* aber trinkt Alkohol‹. Bisweilen wird eine solche vermeintliche Unstimmigkeit auch mit Referenz auf ›den richtigen Islam‹ (wie er der eigenen Kenntnis zugänglich ist) hinterfragt im Sinne von ›darfst Du das als Musli* denn?‹ – meist ohne dass deshalb im Gegenzug die Konsistenz der eigenen Identität zur Debatte stünde. Sichtbar wird, dass in Bezug auf das ›Selbst‹ oft eine komplexe Vielfalt an handlungsleitenden Bezugsgrößen ungleich stärker als selbstverständlich erlebt wird.

Um dieses ›komplexe Selbst‹ genauer in den Blick zu nehmen, bietet sich die Übung »Meine Gruppen« an, die ich aus einem Mediations-Ausbildungsseminar adaptiert habe (hierzu auch Tillessen 2019). Die Teilnehm* sollen für sich selbst bis zu höchstens fünf Gruppen bezeichnen, die für ihre Selbstidentifikation bestimmend waren und/oder sind. Gerade im ›höchstens fünf‹ liegt hier die Schwierigkeit für die meisten Teilnehm*. Mit dieser Übung lassen sich verschiedene Lernziele anstreben – sie kann aber sehr gut auch dafür eingesetzt werden, ein vielfältiges, vielen Gruppen (oder: Gesellschaftsbereichen) zugehöriges Selbstbild anzusprechen. Dies lässt sich mit der Frage verbinden, was in einer spezifischen Situation dann jeweils die als handlungsleitend angenommenen Zugehörigkeit wäre. Meist lässt die Diskussion eine große Komplexität der Selbstidentifikation erkennen. Im vorliegenden Kontext könnten die hier aufscheinenden Identitäten aus okzidentalismuskritischer Perspektive hinsichtlich der Herstellung eines ›okzidentalischen Selbst‹ durch *religionisieren* der ›Anderen‹ betrachtet werden.

Wie oben dargelegt, geht es bei den hier vorgestellten praktischen Übungen um die Selbstreflexion der Teilnehm*, weniger

um eine Vermittlung von ›Faktenwissen‹ über ›reale‹ Ereignisse ›da draußen‹ oder gar über vermeintlich ›Andere‹. Vielmehr zielen die Übungen genau auf die von Dietze angesprochene »permanente Selbstreflexion akademischer Tätigkeit und Wissensproduktion« (Dietze, 60) und auf eine Reflexion über Kommunikations- und Kategorisierungsdynamiken. Dies ist damit im Sinne der vorgeschlagenen okzidentalismuskritischen Perspektive, in der es um eine Expertise für das ›Eigene‹, das ›okzidentale Selbst‹ geht, um einen Fokuswechsel vom *othering* hin auf das *selfing*.

Da ich diese Übungen in interdisziplinären Seminaren anbiete, stelle ich mir eine weitere Frage: eine okzidentalismuskritische Perspektive sehe ich als fruchtbar – wenn nicht sogar grundlegend – für alle Kulturwissenschaftl*, auch wenn sie sich zukünftig nicht primär mit Okzidentalismuskritik befassen würden. Wie aber kann eine okzidentalismuskritisch informierte Kulturwissenschaft aussehen, wenn sie sich nicht nur auf das ›Eigene‹ beschränkt?

Es kann kaum darum gehen, sich durch ausreichende Selbstreflexion und Selbstkritik dann einen ›objektiven‹ Beobachtungsstandpunkt für die Erforschung der ›Anderen‹ zu erarbeiten. Folgt man Dietze, geht es um eine konsequente Betrachtung der Konstruktionen im ›Eigenen‹, es geht darum, die Funktion von hegemonialen Kategorien, Dichotomien etc. sichtbar zu machen und diese zu dekonstruieren und denaturalisieren; dies muss aber nicht zwingend zur Abschaffung der entsprechenden Kategorien führen. Der Prozess des Kategorisierens selbst, wie auch des Entstehens immer neuer Machtasymmetrien ließe sich ohnehin nicht vermeiden. Okzidentalismuskritik verweist auf einen immer wieder vorzunehmenden Prozess des »Um- und Entlernens und des Gegenlesens«, auf eine immer wieder neu zu vollziehende Dekonstruktionsarbeit (Dietze 2006, 240).

Aber können wir die so dekonstruierten Kategorien trotzdem auch noch fruchtbar verwenden? Eine Frage, die sich nicht zuletzt zahlreiche Wissenschaftl* in meinem eigenen Fach, der Religionswissenschaft, immer wieder stellen. Im Anschluss an Adrian Hermanns Vorschlag eines ›kreativen‹ Umgangs mit ›Religion‹ als theoretischer Kategorie (vgl. in diesem Band Hermann, 113, vgl. auch Hermann 2018) könnte man als Aufgabe formulieren: Die eigene ›Religion‹-Brille okzidentalismuskritisch hinterfragen, sie dekonstruieren – und sie dann im Bewusst-

sein ihrer Konstruiertheit verändern und neu aufsetzen. Was lässt sich dann mit ihren und durch ihre Gläser neu, spannend, anders sehen?

LITERATURVERZEICHNIS

- Dietze, Gabriele. 2006. »Critical Whiteness Theory und Kritischer Okzidentalismus: Zwei Figuren hegemonialer Selbstreflexion«. In *Weiß, Weißsein, Whiteness: Kritische Studien zu Gender und Rassismus*, herausgegeben von Martina Tißberger, Gabriele Dietze, Daniela Hrzán und Jana Husmann, 219–247. Frankfurt am Main: Peter Lang. (Siehe Seite 84).
- . 2016. »Das ›Ereignis Köln‹«. *Femina Politica – Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* 25 (1): 93–102. (Siehe Seite 77).
- Dorrough Smith, Leslie. 2019. »On the Grammar of Teaching Religious Studies (Manuscript)«. <https://naasrreligion.files.wordpress.com/2019/11/teaching-the-field-leslie-dorrough-smith.pdf>. (Siehe Seite 81).
- Führding, Steffen. 2015. *Jenseits von Religion: Zur sozio-rhetorischen »Wende« in der Religionswissenschaft*. Bielefeld: transcript. (Siehe Seite 81).
- Hermann, Adrian. 2018. »A Call for a Permissible Plurality within Theory-Building in a Time of Excess«. *Method & Theory in the Study of Religion* 30 (4/5): 487–497. (Siehe Seite 84).
- Koch, Anne. 2006. *Multireligiös und multikulturell: Kompetenz im religiösen Feld der Gegenwart*. Frankfurt am Main: IKO. (Siehe Seite 79).
- Meier, Thomas. 2016. »Dingelesen. (Zu) kurze Anmerkungen zu phänomenologischen Ding-Theorien«. In *Massendinghaltung in der Archäologie: der material turn und die Ur- und Frühgeschichte*, herausgegeben von Kerstin P. Hofmann, Thomas Meier, Doreen Mölders und Stefan Schreiber, 241–282. Leiden: Sidestone Press. (Siehe Seite 78).
- Nye, Malory. 1999. »Religion Is Religioning? Anthropology and the Cultural Study of Religion«. *Scottish Journal of Religious Studies* 20 (2): 193–234. (Siehe Seite 81).

Tillessen, Petra. 2019. »(Un)Labeling ›Religion‹: Tools for a ›Religion‹-Sensitive Education of Conflict Managers«. In *The Label of ›Religion‹: Migration and Ascriptions of Religious Identities in Contemporary Europe*, herausgegeben von Petra Tillessen, Annika Jacobsen und Rafaela Eulberg, 19–26. FIW Working Paper 11. Bonn: FIW. <https://hdl.handle.net/20.500.11811/8509>. (Siehe Seiten 81, 83).

VON YASMINA BUREZAH

Prolog

Am Vorabend des Workshops hält Dr. Gabriele Dietze im Gebäude des FIW in Bonn einen Vortrag für ein öffentliches Publikum. Der Vortrag befasst sich mit der Kulturalisierung von Religion und Geschlecht und versucht zu zeigen, wie in Deutschland diskursiv »Islam« als Metasprache der Migrationsabwehr genutzt wird.

Im Raum befindet sich ein gemischtes Publikum aus Mitarbeiter*innen des FIW, Bonner Senior*innen, Studierenden und wenigen Professoren anderer Institute. Ein Raum unterschiedlichster Erwartungen, was dieser »Islam« ist und was uns die Wissenschaft darüber verraten kann.

Dr. Gabriele Dietze erzählt uns von der Idee des »Homo Islamicus«, eine Imagination, die durch die Gleichsetzung der Verständnisse von Ethnie, Kultur und Islam kreiert wird. Ein Konzept aus den 1990ern der Wissenschaftlerin Ayşe Çağlar. Nun kann man wohl unmöglich über Islam und Geschlecht reden, ohne Prozesse von Sexualisierungen zu beleuchten. Wir erfahren, wie Sexualität in ethnosexistischen Diskursen im Spiel um Wissen und Macht instrumentalisiert wird. Es bedarf einer gefährdeten Frau, welche von einem sexuell aggressiven Fremden angegriffen wird und die Vorstellung einer weißen männlichen Schutzmacht ermöglicht, wenn nicht gar verlangt. Die Analyse ethnosexistischer Diskurse dient nicht der Verharmlosung tatsächlicher sexueller Übergriffe Nicht-Weißer Männer gegenüber weißen Frauen, sondern eher der Verdeutlichung, dass bei solchen Fällen die ethnische Zugehörigkeit in den Vordergrund gestellt wird. (Ein spannendes Phänomen, dass hier im Rheinland um Karneval immer zu erkennen ist, denn hier

legt die weiße männliche Schutzmacht Wert darauf, ihre Frauen gerne selbst zu belästigen.)

Der »Orient« ist immer konstitutives Außen zur weißen Mehrheitsgesellschaft und somit immer das Negativ westlicher Vorstellungen. So galt der orientalische Mann als sexuell dekadent, als man(n) im Westen strikte Sexualmoral verfolgte, und gegenwärtig steht der orientalische Mann für sexuelle Oppression in einer sexuellen Freiheitsgesellschaft.

Rassismus bildet die Wissensordnung, in der sich der Orient als konstitutives Außen zeigt. Als Teil dieser rassistischen Vorstellung entsteht eine Rassifizierung von Religion, über die der Islam ein essentieller Bestandteil der Vorstellung des arabischen Manns wird. Fast wie im Nebensatz wird die Selbstverständlichkeit erläutert, die nun auch naturwissenschaftlich nachgewiesen sei, dass es keine menschlichen Rassen gibt. (Stirnrunzeln im Publikum. Was ist schon Wissenschaft im Vergleich zum eigenen Wissen?). Dieser Rassismus zeigt sich auch als *cultural racism*. Die Wissenschaftlerin Uma Narayan weist darauf hin, dass »Kultur« als Ersatz für »Rasse« genutzt wird; Janet Abu-Lughod darauf, dass der Kulturbegriff zur Konstruktion des »Anderen« genutzt wird.

Die Fragen/als Fragen getarnten Kommentare im Anschluss variieren von dem Einwand des Ethnologie-Professors, dass man mit solchen Ansätzen ja gar keine Aussagen mehr über Kollektive machen könne (denn was bleibt ohne universell gültiges Wissen, dessen wir Herr sind), hin zum besorgten Bürger, der in seinem Beruf als Lehrer eben doch, bei allem Verständnis, mit den »nicht-deutschen« Jungs die meisten Probleme hat. Ein Versuch zur Rettung kommt von einer offensichtlich bemühten Studentin in Form des Aufrufs zwischen Kultur und Religion unterscheiden zu müssen! (Man möchte meinen, es sei hilfreich, aber sind zwei essentialisierende Kategorien wirklich besser als eine? Was ist Kultur, wenn alle der selben Hautfarbe die selbe Kultur haben? Nannte man das nicht mal »Rasse«?)

Nach einer Stunde der Dekonstruktion verbleiben wir mit einem Gefühl, zu wissen, wer der Moslem ist. Ein gelungener Abend der Weiterbildung: manche hätten Dr. Dietze dafür nicht

einmal gebraucht.

Workshop

Rafaelas Response: Okzidentalismuskritik in der Forschung zu Antiziganismus

Sozialer Raum ist asymmetrisch und benötigt die kontinuierliche Dekonstruktion von hegemonialen Ansprüchen in der Wissenschaft

Imagination einer »orientalischen« Abstammung der Figur des »Zigeuners«

Z.¹ wird eine statische Identität zugesprochen: sie sind das Volk des Orient

Orient jedoch nicht als definierter Herkunftsort: Z. als Heimatlose

Umherziehendes Volk: ohne Geschichtsbewusstsein, ohne territorialen Bezug

»Heimat« als territorial fixierter Ort (Ausschluss aus der nationalen Gemeinschaft)

passen nicht in die eigene Heimatvorstellung -> Fremdkörper, »die Anderen«

Religionsdiskurs im Postulat nicht-okzidentaler Zuschreibung Neo-Orientalismen

Z. religionslos im Kontrast abendländlicher Hegemonie: Magie wird zum polemischen Substitut von Religion

Insbesondere das Frauenbild: Frau – Z. – Magierin

Dieser Schluss führt in Perspektive okzidentaler Geschlechterpolitik zu dem Widerspruch

Moderne okzidentale Frau ≠ zu befreiende Roma-Frau

¹ Im Weiteren wird der Begriff des »Zigeuners« mit »Z.« abgekürzt. Der Begriff wird zwar analytisch genutzt zur Beschreibung einer imaginierten Figur und dient nicht der Beschreibung von Roma und Sinti, dennoch habe ich mich entschieden, die diskriminierend verwendete Bezeichnung nicht ausgeschrieben im Schriftbild zu reproduzieren.

Sowohl bei Dietze als auch bei Rafaela zeigt sich die
Frau als Objekt, an dem sich
Hegemonialansprüche/Macht/wie man es auch bezeichnen
möchte, darstellen lassen:

Puar: Homonationalism oder doch anders gelegen, weil
im Zentrum nicht Sexualität sondern binäre
Gendervorstellungen stehen? Recherchieren!

Methodisch: Randphänomen ist sinnvoll für analytische
Schärfung

(Birgit Rommelsbacher: Dominanzkultur)

Zeit als Dispositiv

Anderen Geschichte abzusprechen ist ein koloniales
Muster

Geschichtslosigkeit des »Anderen«

Wie funktioniert Zeit? Zeitachse als andere
Zeitperspektive

Weiter recherchieren: Entscheidende Achsen in der
Wirkungsmacht von kolonialer Praxis/Whiteness sind
Zeit/Ort?:

das Nicht-Weiße wird gelöst von territorialer und
temporaler Zuordnung verstanden: um die Symbolfunktion
zu verstärken und die Nicht-Weiße Person als Symbol
für whatever zu zementieren. Der »Z.« ist keine Person
sondern eine Figur/Bild

Dem Schwarzen in den USA dem durch Sklaverei Zeit und
Herkunft genommen wurde und der durch die
Assimilierung in Weiß-USA als Anderer ohne Herkunft
und Zeit verewigt wurde. Ein Objekt um das Weiße zu
beschreiben?

Petras Response

Religionisieren der »Anderen« und das vielfältige Selbst
Was wird über die Religionisierung des Anderen gesagt über
ein Eigenverständnis das dahinter verloren gehen könnte?

Vielleicht auch bewusst/unbewusst bewusst versteckt?
Critical Whiteness

»Säkularisierung«: was ist gemeint? Haben wir Religion
überwunden? Haben wir Religion verloren?

Religion ist eine identitätsstiftende Handlung
Multiple religiöse Identitäten

Affekthafte Vorstellungen: Stereotype werden auf affekthafter
Ebene verfestigt

Orientalismuskritik lernen
Rollenspiele: Möglichkeit bei Studierenden die affektive Ebene
anzusprechen
Bei Textdiskussion sind Studierende in Analysemodus

offene Frage: Erforschung des »Eigenen« okzid. Selbst
Wer forscht und wer ist der vermeintlich »Andere«
Die eigenen unterbewussten Kategorien in den Blick nehmen:
Wie wird man sich seiner eigenen blinden Flecke bewusst?

Sind die eigenen unterbewussten Kategorien implizites
Wissen/ Tacit Knowledge?

Geht es um ein Aufbrechen des eigenen tacit knowledge:
bei Christoph Ernst nachlesen

Affekt als Körperwissen?

Ist Körperwissen implizites Wissen und kann man das
rekonfigurieren?

(vllt nachlesen bei Lina Aschenbrenner: Body-Focused
Ethnography on Aesthetics and Body Knowledge)

Wie würde ich hier mit der Kategorie »Religion«
umgehen? Es ginge ja nicht um das Herausarbeiten
meines impliziten Wissens zu Religion, sondern mein
implizites Wissen zu diversen Themen, die ich
diskursiv/hegemonial als Religion kodiert kenne. (Bei
dem »Orientalen« geht es nicht um Religion, sondern um
die Rassifizierung: s. Vortrag)

Vllt. ist tacit knowledge hier kein sinnvolles Konzept,
da es primär um das Hinterfragen stereotyper Bilder
geht?

Dietze: affektives Wohlbehagen kann nicht mit Rationalität
ersetzt werden.

Geht es um affektive Umerziehung?

Blick für Ambiguitäten in jedem Phänomen schärfen und aktiv
Ambiguitätstoleranz fordern/fördern: Multiple Gruppenzuge-
hörigkeiten

Weg von »Ich bin Viele, der Andere ist eins« und Überlegen-
heitsnarrativen

Wie gehe ich auf Fragen im Diskurs ein ohne Teil des Diskurs
zu sein?

Intersektionalität als Erkenntnis- aber auch Bündnisstrategie:
Intersektionalität als Suche nach Allianz

Intersektionalität nützt wahrscheinlich eh mehr für
Bündnisstrategien, als Erkenntnis? Aber auch für
Bündnisstrategien: läuft man nicht Gefahr, sich in
Identitätspolitik zu verlieren, wie in manchen
feministischen Kreisen, in denen man sich bewusst
gegen das Bündnis mit Transfrauen entscheidet?

Wird in dieser Logik bspw. dem reichen, weißen
cis-Mann nicht jegliches Allianz-Potential
abgesprochen?

Was heißt »nicht Teil des Diskurses sein«? Verhält es
sich da nicht vllt wie bei Bourdieu's Feldern in denen
man sich bewegt/befindet, auch wenn man sich dessen
nicht bewusst ist.

Ist der weiße Mann nicht auch Teil eines Diskurses den man sonst Schwarzen Frauen zusprechen würde: in »oppressor«/»oppressed«-Logik

Muss man zu den »oppressed« gehören, um sich zu äußern, oder ist es nicht auch wichtig, dass sich »oppressors« kritisch zu ihrer Position äußern und somit Erfahrungen der »oppressed« legitimieren?

Recherchieren: wer gehört zum Diskurs im Foucaultischen Sinne und anderen (event. auch Bourdieus Felder)

Kritik am »Anderen«: Wie geht man damit um, wenn man genötigt wird, sich zu positionieren?

Differenz dekonstruieren

Kritik am Anderen ist doch nur dann schwierig, wenn die Kritik dazu dient, das Andere als solches zu konzipieren und zu festigen!

Bricht die Kritik die Prämisse von »wir« und die Anderen exotisiert es nicht mehr.

??? Der Weg aus solchen Essentialisierungen ist nicht das Thema nicht zu thematisieren sondern mehr ins Detail zu gehen: particularities! ?

Autobiographische Anthropologie?

Rafaela: Selbstkritik darf nicht als Legitimierung für Kritik am Anderen instrumentalisiert werden!

Potentielle Stärke des von Dietze etablierten »Kritischen Okzidentalismus«

Teil III

WORKSHOP MIT JÜRGEN MOHN

SETZUNG: EIN RELIGIONSMODELL FÜR DIE
RELIGIONSWISSENSCHAFT?
RELIGIONSAISTHETISCHE UND
RELIGIONSSEMIOTISCHE ÜBERLEGUNGEN

VON JÜRGEN MOHN

Die Religionswissenschaft, die explizit mit begrifflichen Modellen arbeitet, ist eine Disziplin, die darauf angewiesen ist, ihren Gegenstandsbereich zu konstituieren. Religion ist kein Phänomen, das von selbst wie ein materieller Gegenstand der Wahrnehmung entgegensteht. Eine religionswissenschaftliche Modellbildung bezieht sich also auf das für die wissenschaftliche Disziplin konstitutive Konstrukt der Religionswissenschaft. Mit einem solchen Modell werden sowohl die Religionswissenschaft als auch ihr genuiner Gegenstand zugleich konstituiert. Ein Modell der Religionswissenschaft ist daher als ein Modell religionswissenschaftlicher Thematisierung von Religion zu konzipieren. In diesem Modell wird der Gegenstandsbezug der Religionswissenschaft (also ihr spezifischer Religionsbezug) reflektiert. Zudem dient das Modell der Arbeit der Religionswissenschaft – also ihrer Forschungstätigkeit. Mit einem Modell wird sie als eine konstruktiv-komparative Disziplin konzipiert. Durch diese konzeptionelle Tätigkeit kommt aber überhaupt erst in den Blick, um was es in der Religionswissenschaft gehen muss: um Religion nicht an und für sich, sondern um ein wissenschaftliches Konstrukt, das der Herstellung von kultureller und gesellschaftlicher Vergleichbarkeit dient. Differenzen ergeben sich nur in Bezug auf ein gesetztes Komparativ (im Sinne des *tertium comparationis*) (vgl. zur Komparatistik Mohn 2009). Die ›Religion‹ der Religionswissenschaft ist also ein künstliches, eben ein wissenschaftliches Komparativ – ein Artefakt, wie jede wissenschaftliche Aussage. Es geht bei dieser ›Religion‹ um die komparative Ebene, die es erlaubt, in unterschiedlichen kulturellen und gesellschaftlichen Kontexten Phänomene zu identifizieren und zu vergleichen, die in heuristischer Hinsicht als Religion

bezeichnet werden. Das ist *die Religion der Religionswissenschaft*. Es geht nicht um die Religion der sich als religiös bezeichnenden Menschen, es geht nicht um die Religion der etablierten religiösen Organisationen und auch nicht um die Religion, die von sich als säkular oder areligiös oder antireligiös sich bezeichnenden Menschen oder von entsprechenden Organisationen oder Vereinen abgelehnt wird. Die Kriterien für einen wissenschaftlichen Religionsbegriff können nicht aus den religiösen Diskursen, sondern nur aus dem wissenschaftlichen Diskurs selbst gewonnen werden. Ob religiöse Religionsverständnisse jeweils bei der komparativen Arbeit zu berücksichtigen sind, hängt von dem je gesetzten komparativen wissenschaftlichen Religionsbegriff ab. Damit ist auch gesagt, dass es nicht einen, sondern potentiell mehrere Religionsbegriffe in der Religionswissenschaft nicht nur gibt, sondern geben muss. Das ist allein deshalb zu begrüßen, weil es sich um eine im Begriff operierende Wissenschaft handelt, die nie eindeutige Realitätsbezüge herstellen kann und die auf die sich ändernden gesellschaftlichen Diskurse achten muss. Trotzdem muss jede einzelne religionswissenschaftliche Untersuchung von einem spezifischen Religionsverständnis getragen werden. Implizit kommt ein solches Verständnis als Vorverständnis bereits in der Auswahl der Quellen, der Beispiele, der Gegenstände, der Fragestellungen zum Tragen.

Welcher Religionsbegriff ist also nötig? Zur Beantwortung dieser Frage muss davon ausgegangen werden, dass Religion im wissenschaftlichen Frage-Kontext ein sowohl konstruktiver als auch konstruierter Begriff ist. Er ist zur Generierung wissenschaftlichen (nicht wiederum religiösen) Wissens *konstruiert*: ein Wissen schaffendes Instrument. Und er ist konstruktiv, weil er positives Wissen über seine Konstruktionsleistung neu schafft. Das so produzierte Wissen ist als wissenschaftliches jedoch immer ein vorläufiges – ein Durchgangspunkt, der durch die Aussagen, Antworten und Thesen, die er produziert, zugleich neue Fragen aufwirft und sich selbst sowie seine Voraussetzungen gleichsam einholt. Dabei kommt es auf den Status an, den man nicht nur dem Religionsbegriff, sondern auch allen weiteren Begriffen, die seiner sekundären Umschreibung dienen, zuschreibt. Der Religionsbegriff, wie jeder andere wissenschaftliche Forschungsbegriff, steht nicht allein, sondern geht letztlich in ein Netzwerk von Begriffsbezügen auf. Es handelt sich bei

allen wissenschaftlichen Begriffen um keine Realdefinitionen, sondern um heuristische Suchbegriffe, anders gesagt: um relationale begriffliche Versuchsanordnungen. Wenn Religion als x bestimmt und auf die zu analysierenden Phänomene angewandt wird, werden andere Ergebnisse und Aussagen generiert, als wenn der Religionsbegriff als y bestimmt wird. Dabei ist nicht zu vergessen, dass jedes x wiederum weitere Sekundär- und Tertiärbestimmungen nach sich zieht und auf diese Weise ein sich selbst tragendes Begriffsgefüge entsteht. Deswegen ist der Religionsbegriff *konstruktiv* im Generieren von Vergleichswissen. Er bleibt aber aufgrund seines ›nur‹ heuristischen Status auch immer konstruiert und kann jederzeit anders konstruiert werden. Mit den jeweiligen Konstruktionen werden dann aber argumentative Verbindlichkeiten geschaffen, die die Forschung entsprechend leiten. Religionswissenschaftliches Wissen hat also seine eigenen, reflexiv gesetzten Voraussetzungen, die immer auch anders ausfallen können und deren Ergebnisse prinzipiell als vorläufig anzusehen sind.

Soll nach spezifisch *religiösen* Formen und Artefakten des Wissens (was sind religiöse Aussagen oder Kommunikationen?) gesucht werden, müssen diese von anderen abgegrenzt werden, um ihre Spezifität auszuweisen. So erlauben die als traditionelle Religionen (Christentum, Buddhismus usw.) in der Forschung beschriebenen Diskurse (um auf der Makro-Ebene als einer gesellschaftlichen Diskursebene zunächst zu verbleiben), spezifische Formen des Wissens über Welt zu identifizieren, das sich in bestimmten Aussagen über Herkunft, Konstitution, Sinn und Zweck von Welt und Mensch verdichtet. Was könnte das Gemeinsame dieses ›religiösen‹ Wissens ausmachen? Eine *Annahme*, um Kriterien für *Religion* zu generieren, besteht darin, nicht die Inhalte, sondern den formalen Anspruch auf die Autorität und Apodiktik religiöser Aussagen, auf die Leistung, die für Individuen, Organisationen und für die Gesellschaft damit erreicht wird, zu legen. Religiöse Aussagen implizieren dann notwendig eine Ordnungsvorstellung und eine Verhaltensanleitung (Orientierung). Klassische Begriffe für Religion in diesem Sinne wären Weltanschauung für Ordnung und Ethik für Orientierung.¹

¹ Über diese Begriffe hat bereits Ulrich Berner seinen definatorischen Zugang zu Religion bestimmt (vgl. Berner 1983).

Diese Punkte können formalisiert werden und als Sekundärbeschreibungen eines wissenschaftlichen Suchbegriffs ›Religion‹ festgelegt werden. Da es sich bei einem wissenschaftlichen Religionsmodell um eine begriffliche Versuchsanordnung handelt, die ein Netzwerk von Begriffen bemüht, um Gegenstände und Artefakte der gesellschaftlichen Kommunikation (andere Quellen für Religion sind nicht denkbar) religionswissenschaftlich zu interpretieren und zu vergleichen, kann im Prinzip von unterschiedlichen Stellen des interpretativen Netzwerkes der Begriffe ausgegangen werden: von ›Medium‹, von ›Material‹, von ›Wahrnehmung‹, von ›Körper‹, von den ›Zeichen‹ oder ›Symbolen‹, von ›Diskurs‹, von der ›Identität‹ der ›Gemeinschaft‹ oder des ›Individuums‹, von ›Wissen‹, von ›Handeln‹, von der ›Orientierung‹ oder auch von den gesellschaftlichen ›Wissensordnungen‹, ›Sinnsystemen‹ oder Ebenen der ›Kommunikation‹, von ›Feldern‹ oder ›Systemen‹ und ›Subsystemen‹ oder eben direkt von ›Religion‹ als Begriff. Die Begriffe sind heuristisch zu setzen und verweisen nicht auf Realien, die an und für sich gegeben wären, sondern interpretieren Artefakte, um aus ihnen abstrakte ›Gegenstände‹ wie Sinn, Ordnung, Weltanschauung interpretativ zu erschließen. Religion, heuristisch bestimmt als eine kollektive Orientierungsleistung, die individuell angeeignet wird, generiert kein Wissen, das beliebig ist und auch kein Wissen, das hinterfragbar oder prüfbar wäre, sondern – so die Setzung aus religionswissenschaftlicher Sicht – ein Wissen, das Ordnung setzt, das anderes Wissen bedingt im Sinne von Voraussetzungswissen. Dabei muss der wissenschaftliche Diskurs eine Unterscheidung zum religiösen Diskurs vornehmen, um sich von ihm abgrenzen zu können: er muss seine Voraussetzungen als revidierbar, hinterfragbar und heuristisch gesetzt vornehmen und diese damit zugleich von seinem Gegenstand, der Religion und den entsprechenden religiösen Diskursen, abgrenzen; genau so wie die ›offene‹ Religionsdefinition Burkhard Gladigows dementsprechend religiöse Zeichensysteme als solche Setzungen charakterisiert, die auf Prinzipien zurückgehen, die »unbezweifelbar«, »kollektiv verbindlich« und »autoritativ vorgegeben« sind (Gladigow 1988, 34). Mit dieser Definition von Gladigow ist bereits die Differenz zu wissenschaftlichen Prinzipien, wenn auch nicht explizit benannt, so doch implizit gesetzt. Es wird in gesellschaftlichen Kommunikationen und deren Artefakten religionswissenschaftlich demnach nach solchen

Formen und Strukturen des ›religiösen‹ Wissen gesucht, die die Charakteristik aufweisen, weiteren Formen des Wissens als autoritative und unbezweifelbare Voraussetzung voranzugehen. Dieses Vorgehen wäre an einigen Gegenständen² explizit, an anderen implizit nachzuweisen.

Geht der Zugang zu den Gegenständen der Religionswissenschaft beispielsweise von religiösem Wissen aus, ›kann‹ nach einem spezifischen Orientierungs- und Identitäts-Wissen gefragt werden, weil es der Orientierung des – aus der Eigenperspektive der religiösen Systeme – richtigen gemeinschaftlichen und individuellen Handelns dient. Es ist ein auf die Dimension der Pragmatik ausgerichtetes Wissen und hat paradigmatischen Charakter im Sinne eines nicht heuristisch-wissenschaftlich verstandenen, sondern als real verstandenen Modells der Welt, das den Status beansprucht, eine tiefere, eigentliche Wirklichkeit zu repräsentieren, einen Anspruch auf etwas, das bereits Clifford Geertz als »really real« bezeichnete.³

Beide, Orientierung und Identität, sind aufeinander bezogen und bilden das aus, was eine orientierende Wissens-Matrix genannt werden kann. Es geht um kulturelle, soziale und weltanschauliche Orientierung, die auf die Lebenswelt insgesamt ausgerichtet ist, die in konkreten Fällen sich auch als ein banales räumliches Orientierungswissen zeigt: zum Beispiel dann, wenn man davon ausgeht, dass die Kirche im Zentrum einer Stadt liegt und daher dort zu finden ist, wichtiger aber: dort zu bauen ist.

Eine religiöse Wissens-Matrix zentralisiert die bedeutenden Wissenseinheiten und generiert eine immer auch räumliche (und zeitliche) Ordnung. Religiöses Orientierungswissen wohnt gleichsam intrinsisch bestimmten Formen des Handelns inne.

² Alle Zeugnisse aber, die wir kennen, sind materiell und haben den Charakter des Medialen. Architekturen, Bücher und Ritualinstrumente, in denen sich religiöse Kommunikationssysteme konkretisieren, sind immer durch ihr Material geprägt und fungieren als Medium von semantischen und syntagmatischen Formierungen, über die sich der Kommunikationsprozess ablesen lässt, in den sie eingebunden sind. Daher muss die religionswissenschaftliche Modellbildung diese ästhetischen und semiotischen Voraussetzungen der gesellschaftlichen Kommunikationen berücksichtigen.

³ Vgl. Geertz 1973, 112, der dort schreibt: »It is this sense of the ›really real‹ upon which the religious perspective rests and which the symbolic activities of religion as a cultural system are devoted to producing, intensifying, and, so far as possible, rendering inviolable by the discordant revelations of secular experience.«

Zu sehen ist das insbesondere im rituellen Handeln: hier geht es um Regelwissen, das in einer sozialen Gemeinschaft weitergegeben wird, indem es das Gedächtnis einer sozialen Gruppe konstituiert und weiterträgt. Man könnte auch sagen, indem es die religiöse Wissens-Matrix in den Individuen verkörpert und zur Verstetigung der religiösen Wissens-Matrix beiträgt. Initiationsrituale konstituieren das relevante Handlungswissen einer Gemeinschaft in Bezug auf ihre Identität. Begleitet werden sie von Artefakten, in die das semantische Weltdeutungssystem syntagmatisch im Sinne der Zuordnung von Zeichen/Symbolen in die Dinge, in die als Medien fungierenden materiellen Produkte, eingeschrieben sind: so in einem Tempel oder in einem biblischen Pergamentkodex oder in einem Ritualinstrument wie einem Taufbecken (vgl. Mohn 2008).

Verstetigung von Ordnung im religiösen Kommunikationsprozess

Hinzu kommt eine weitere Überlegung: Kommunikation ist ein produktiver *Prozess*, der auf Medien angewiesen ist, die von ihm geprägt werden und die zugleich den Kommunikationsprozess mit prägen. Gleiches gilt für den simultan ablaufenden Rezeptionsprozess. Von daher sind Produktion, Produkt und Rezeption nur Aspekte oder Dimensionen der Kommunikation, die aus wissenschaftlichem Frageinteresse auseinandergehalten werden müssen, eigentlich aber ineinandergreifen. Mit dem oben angedeuteten Religionsverständnis, das dasjenige Gladi-gows aufgreift, ist bereits etwas über Dynamik und Veränderung von Religion ausgesagt. Religiöses Wissen ist als »verbindliches« Wissen ein solches, das sich in seinen Diskursen identisch verstetigen will und sich gegen Veränderungen immunisieren muss. Sonst verlöre es seine Verbindlichkeit. Trotzdem ändert sich das religiöse Wissen im Prozess der Kommunikation wie alle anderen Wissensformen im Laufe der Zeit. Um diesen Veränderungsprozess zu minimieren, bilden religiöse Diskurse oder religiöse Gemeinschaften entsprechende Strategien aus, die auf eine »identische« Weitergabe ihres Wissens angelegt sind. Zu solchen Strategien gehören Sakralisierung, Kanonisierung, Ritualisierung, Lernprozesse, Regulierung des Diskurses usw. Hier muss das Modell ein Ineinandergreifen der sozialen Ebenen zu beschreiben erlauben. Ein kommunikativer Prozess der Weitergabe von Verbindlichkeiten muss die individuelle Ebene der

›Religiosität‹ durch institutionelle Strukturen der Meso-Ebene oder durch die Beherrschung des allgemeinen Diskurses der Gesellschaft entsprechend kontrollieren. Aufgrund dieser Beobachtung lässt sich die Forschungsperspektive generieren, nach entsprechenden Strukturen der Verstetigung von religiösem Wissen zu fragen und zu sehen, wann genau in der Interferenz der Ebenen dies nicht gelingt und Veränderung zu einem entscheidenden Faktor der Entwicklung von religiösen Diskursen wird. Genau diese Fragestellung muss nun ergänzende ästhetische und semiotische Überlegungen hinsichtlich des Wahrnehmungsraumes und des Zeichenprozesses im Raum des Sozialen hinzuziehen, um zu sehen, wie die Aisthesiosphäre⁴ (Wahrnehmungsraum; vgl. Mohn 2012) und die Semiosphäre⁵ (Zeichenraum) durch die Soziosphäre (sozialer Raum) geprägt werden.

In Bezug auf religiöses Wissen (Religiosphäre⁶) wäre beispielsweise zu fragen, welche Artefakte zeigen uns die kommunikativen Strukturen, in denen sich Ordnungswissen niederschlägt

4 Diese Wortprägung geht auf den Begriff der Semiosphäre von Jurij Lotman zurück und überträgt seinen Gedanken des semiotischen Raumes auf den des Wahrnehmungsraumes.

5 Vgl. Lotman 2010, 165–173. Dieser Begriff bezeichnet die Voraussetzung zur »Erneuerung der Codes« (165) jeder einzelnen Sprache, die immer in einem »semiotischen Raum« stattfindet, mit dem sie notwendig im Wechselverhältnis steht und der für Lotman sowohl Ergebnis als auch Voraussetzung der Entwicklung von Kultur ist. Semiosphäre definiert er daher wie folgt: »Der kleinste Funktionsmechanismus der Semiose, ihre Maßeinheit, ist nicht die einzelne Sprache, sondern der gesamte semiotische Raum einer Kultur« (165). Dieser Gedanke soll hier auf den gesamten Zeichenprozess einer Gesellschaft als deren Semiosphäre übertragen werden, die entsprechend die Voraussetzung und das Ergebnis religiöser Sprachen oder Symbolsysteme einer Gesellschaft ist.

6 Dieser Begriff soll verwendet werden, um den gesamten Raum religiöser Kommunikationen einer Gesellschaft zu beschreiben. Jede religiöse Aussage ergibt und bezieht sich aus bzw. auf diesen Raum religiöser Kommunikationen, die mit Luhmann als solche beschrieben werden können, die von grundlegenden Unterscheidungen geprägt sind, für die sich die traditionelle Differenz transzendent/immanent eingeschrieben hat, die aber nur dann hilfreich ist, wenn sie ebenfalls entsprechend formalisiert verstanden wird. Zu diesem Raum gehören auch die Programme der Religionen, die religiösen Semiosen, die religiösen Symbolsysteme und Sprachen in ihrer Ganzheit. Es soll hiermit auch das Archiv im Sinne der Voraussetzungsmöglichkeit religiöser Aussagen eingeführt werden. Dieses ist insbesondere in komplexen Gesellschaften mit entsprechenden Konkurrenzlagen ein wichtiges Reservoir möglicher Dynamiken und Veränderungen im ›Raum des Religiösen‹ und beinhaltet auch die Artefakte vergangener Kommunikationen. Die Religiosphäre verändert sich ebenso wie die Semiosphäre im Laufe der Zeit.

und wie garantieren sie z. B. über die Verwendung bestimmten Materials die Verstetigung ihrer Wissens-Ordnung. Der öffentliche Wahrnehmungsraum ist durch Architekturen geprägt, die die jeweilige Ordnungskonzeption der Gesellschaft repräsentieren und die auf soziale Strukturen angewiesen sind, in denen bestimmte Akteure in der Lage sein müssen, aufgrund ihrer Macht und Motivation die notwendigen Produktionsprozesse sozial zu koordinieren und durchzusetzen. Ordnungswissen ist somit das Ermöglichungswissen von diskursiv ausformulierten Weltanschauungen und öffentlich etablierten Artefakten. Denn dieses Wissen ist die Voraussetzung der Produktion von Artefakten: von Kommunikationen und auch von Handlungen, die dieses Wissen reproduzieren und es damit in der Zeit als soziales, kulturelles Wissen verstetigen und in Raumstrukturen, in Ritualen und in individuellen Aneignungsprozessen weitergeben. Architekturen haben hier ihre Voraussetzung, da sie den umfassenden Lebens- und Wahrnehmungsraum einer Gemeinschaft strukturieren und damit normativ markieren und zu einer grundlegenden Orientierungsmatrix hin formieren. Rituale sind eingebettet in solche Räume (in die Aisthesiosphäre, die durch sie strukturiert wird) und benutzen unterschiedlichste Artefakte, die der Ausübung von Ritualen dienen. Diskursives Wissen wiederum muss über individuelle Kommunikationen oder in Auseinandersetzung mit bestimmten Medien der sozialen Kommunikation angeeignet werden.

Letztlich greifen die drei wesentlichen Orientierungsräume ineinander und weisen bestimmte Relationen zueinander auf: Die Aisthesiosphäre erlaubt die Ausbildung einer Semiosphäre und wird von dieser geprägt, genauso erlaubt die Semiosphäre die Ausbildung einer intersubjektiven sozialen Kommunikationssphäre, die als Diskursraum akzentuiert sein kann und die die Soziosphäre koordiniert und zusammenhält, von der sie wiederum ebenso in ihren Strukturen geprägt wird wie die Aisthesiosphäre. Die religionswissenschaftliche Modellbildung muss daher neben dem Diskursraum die beiden anderen Dimensionen religiöser Kommunikation notwendig ergänzend berücksichtigen: den Zeichenraum und den Wahrnehmungsraum, durch die und in die sich die sozialen Räume medial materialisieren. So formieren soziale Rituale die Orte, an denen sie ausgeführt werden, und strukturieren den Raum. Das grundlegende Wissen für die Produktion der Rituale und der

Raumstrukturen kann durch einen individuellen oder kollektiven Aneignungsprozess von Wissen bestimmt sein, das in ganz anderen Medien primär kommuniziert wird: dem Buch oder konkret in der Interaktion mit dem Kodex und dessen Autor. Alle drei können ineinander greifen und sich gegenseitig stabilisieren, wobei wir es insgesamt mit einem komplexen sozialen und medial geprägten Kommunikationssystem zu tun haben. Die Wahl der Materialität eines Mediums zur Kommunikation ergibt sich aus der sozialen Funktion, die eine spezifische Kommunikation im Sozialgefüge einnimmt. Es ist nicht sinnvoll, Texte großen Umfangs in Stein oder Bronze einzuarbeiten, um diese im kommunikativen Prozess zu verstetigen. Aber ikonische Abbréviaturen sind sinnvoll, wenn im Laufe eines Taufrituals der grundlegende Text, in dem die Grundunterscheidungen eines religiösen Kommunikationssystems eingeschrieben sind, präsent gehalten werden soll. Auch Architekturen, die den öffentlichen Wahrnehmungsraum konstituieren, können als Abbréviaturen des religiösen Ordnungssystems an bestimmten Orten dieses repräsentieren.

Diese kurz angedeuteten Beispiele zeigen: Religiöse Kommunikation kann allein auf der sozialen bzw. gesellschaftlichen Ebene, auf der sie stattfindet, nicht adäquat rekonstruiert werden. Die Zeichen und ihre Medien, die Akteure und ihre sinnlichen Wahrnehmungsdispositionen müssen berücksichtigt werden, wenn die Dynamik oder die Statik religiöser Kommunikationsprozesse beschrieben werden soll. Sagen, Zeigen, Handeln im Zeichenprozess sind nicht nur gesellschaftlich, sondern sinnlich-körperlich zu beschreiben: Religiöses Ordnungswissen hat seine Spezifik darin, dass es nicht nur auf den Ebenen des Sozialen, sondern auch auf den Ebenen des Zeichengebrauchs und der Wahrnehmung zugleich konstituierend wirkt: diskursiv-argumentativ, repräsentativ-vergegenwärtigend und legitimierend-orientierend.

Die Religionsbegrifflichkeit Alain Caillés und die Interdependenzen zwischen Soziosphäre und Religiosphäre

Ein weiterer Baustein eines religionswissenschaftlichen Religionsmodells könnte mit Bezug auf Alain Caillé entwickelt werden. Seine Religionstheorie erlaubt es, im Anschluss an die Verwendung seines zentralen Begriffs vom Religiösen (»le re-

ligieux«) eine einheitliche Konzeption in die Religionsbegrifflichkeiten einzuschreiben. Zudem gewährleistet seine Theorie auch die Möglichkeit, über die verschiedenen Ebenen der Aisthiosphäre, der Semiosphäre und des Diskursraumes der Gesellschaft sowie über die verschiedenen sozialen Lebensorganisationen (Soziosphäre) hinweg eine spezifische Sphäre des religionswissenschaftlichen Forschungsgegenstands zu konzipieren: die *Religiosphäre*.

Caillé geht von einem Prozess des Tausches aus, der gesellschaftliche Formen des Zusammenlebens von Menschen konstituiert, und schließt damit an die Gaben-Theorie von Marcel Mauss an. Der erste Vorteil dieses Ausgangspunktes besteht darin, von vornherein einen *Prozess* in den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Blicks auf das Soziale und damit auf das Religiöse zu stellen. Auch Kommunikation – als Prozess verstanden – ist ein ständiger Austausch von Produktion und Rezeption, von Gabe und Gegengabe an Zeichen. Nun unterscheidet Caillé im Bereich der Relationen und des Gabentauschs eine spezifische Form von Relationen des Tausches zwischen den »humains vivants et visible« einerseits, die unter sich im Sozialen relationiert sind, und einem »ensemble des entités invisibles« andererseits (Caillé 2009).

Das anvisierte Ensemble bzw. der Zusammenhang unsichtbarer Wesenheiten oder Dinge untereinander muss hierbei genauer gefasst werden. Caillé verweist auf Verstorbene, Ahnen, Geister, Gottheiten, Götter usw. Sollte hier eine Engführung auf ›übernatürliche Wesen‹ gemeint sein, würde Caillé hinter die Definitionen von Émile Durkheim, Clifford Geertz und Burkhard Gladigow zurückfallen. Dieser Punkt muss an dieser Stelle nicht im Sinne einer Auslegung der Theorie von Caillé diskutiert werden⁷ sondern es soll abschließend sein Vorschlag einer Bestimmung des *Religiösen* als eines Austausches mit dem Unsichtbaren *formal* aufgegriffen und gedanklich kurz weiterentwickelt werden.

Entscheidend ist, dass unsichtbare Wesen oder Dinge im Raum des Sozialen durch Religion als Ort der Interpretation des *Religiösen* (»religieux«) bzw. der Religiosphäre (als Ensemble der Kommunikation mit unsichtbaren Wesen und Dingen)

⁷ Zu Caillés Religionstheorie vgl. auch den von ihm herausgegebenen Sammelband Caillé (2012), wo er sich in der Einleitung und in einem Beitrag über seine Thesen zum Religiösen äußert.

eingeführt werden. Die Ordnung der Soziosphäre bestimmt sich aus der jeweils unterschiedlich vorgenommenen Relation zur Religiosphäre. Eine Formalisierung dieser Begrifflichkeit von Caillé bezöge die *Religiosität* des Individuums auf das *Religiöse* in seiner kosmischen Dimension (im Sinne einer Ordnung des Weltzusammenhangs verstanden), die sich aus dem Ensemble (dem Zusammenhang oder dem Zusammenspiel) selbst nicht sichtbarer ›Wesenheiten‹ ergibt. Konkrete religiöse Symbolsysteme (*Religionen*), wie sie sich in einer Organisationsstruktur im Raum der Gesellschaft zeigen (auf der Meso-Ebene), haben die Funktionen, ihren Bereich des *Religiösen* zu erhalten, zu beherrschen und ihn in die Gesellschaft hinein zu vermitteln. Religiöse Symbolsysteme (in der Semiosphäre) hätten den Austausch so zu gewährleisten, dass über sie das Soziale (die konkrete Ordnung der Soziosphäre) als der Raum der sichtbaren Dinge (Aisthesiosphäre) durch den Raum der unsichtbaren Wesen und Dinge (Religiosphäre) bestimmt und strukturiert wird. Formalisiert man diesen Ansatz in Bezug auf die Religionsbegrifflichkeit, könnten in Bezug auf das ›*Religiöse*‹ einer Gesellschaft die *Religiosität* als individuelle Ebene des Austauschs, die *Religionen* als soziale Einheiten auf der Meso-Ebene (von Kleingruppen, über Institutionen, Milieus bis hin zu religiösen Subkulturen) und damit als organisierte und auf Reproduktion ihres Symbolsystems angelegte Sozialeinheiten verstanden werden. Beide beziehen sich auf den allgemeinen *religiösen Diskurs* einer Gesellschaft als des Diskursraums bzw. als des Archivs möglicher religiöser Kommunikationen, von dem her die Gesellschaft bzw. das soziale Zusammenleben organisiert wird. Dabei steht im Hintergrund das prinzipiell referierbare bzw. relationierbare Archiv (Foucault⁸) religiöser ›Vorstellungen‹ einer Gesellschaft. Dieses Archiv wäre der weiteste Rahmen, aber auch die Restriktion möglicher Beziehungen auf die »ensembles des entités invisibles«. Der religiöse Diskurs einer Gesellschaft wäre zu rekonstruieren als das kommunikative Wahrnehmbarmachen des Nichtwahrnehmbaren. Was eigentlich abstrakt oder unzugänglich, der menschlichen Willkür entzogen und nur durch

8 Vgl. hierzu Foucault 1986, 183–190, wo er das Archiv als ein System bezeichnet, das das Erscheinen von Aussagen beherrscht. Es bezeichnet eine Praxis, die als Möglichkeitsbedingung von Aussagen das Sagbare – hier im Sinne eines religiösen Archivs – religiöser Kommunikationen determiniert und im Prozess der getroffenen Aussagen sich zugleich ständig verändert.

spezifische Formen des Austausches kommunizierbar ist, sind die von Caillé angesprochenen ›nicht sichtbaren Wesenheiten‹.

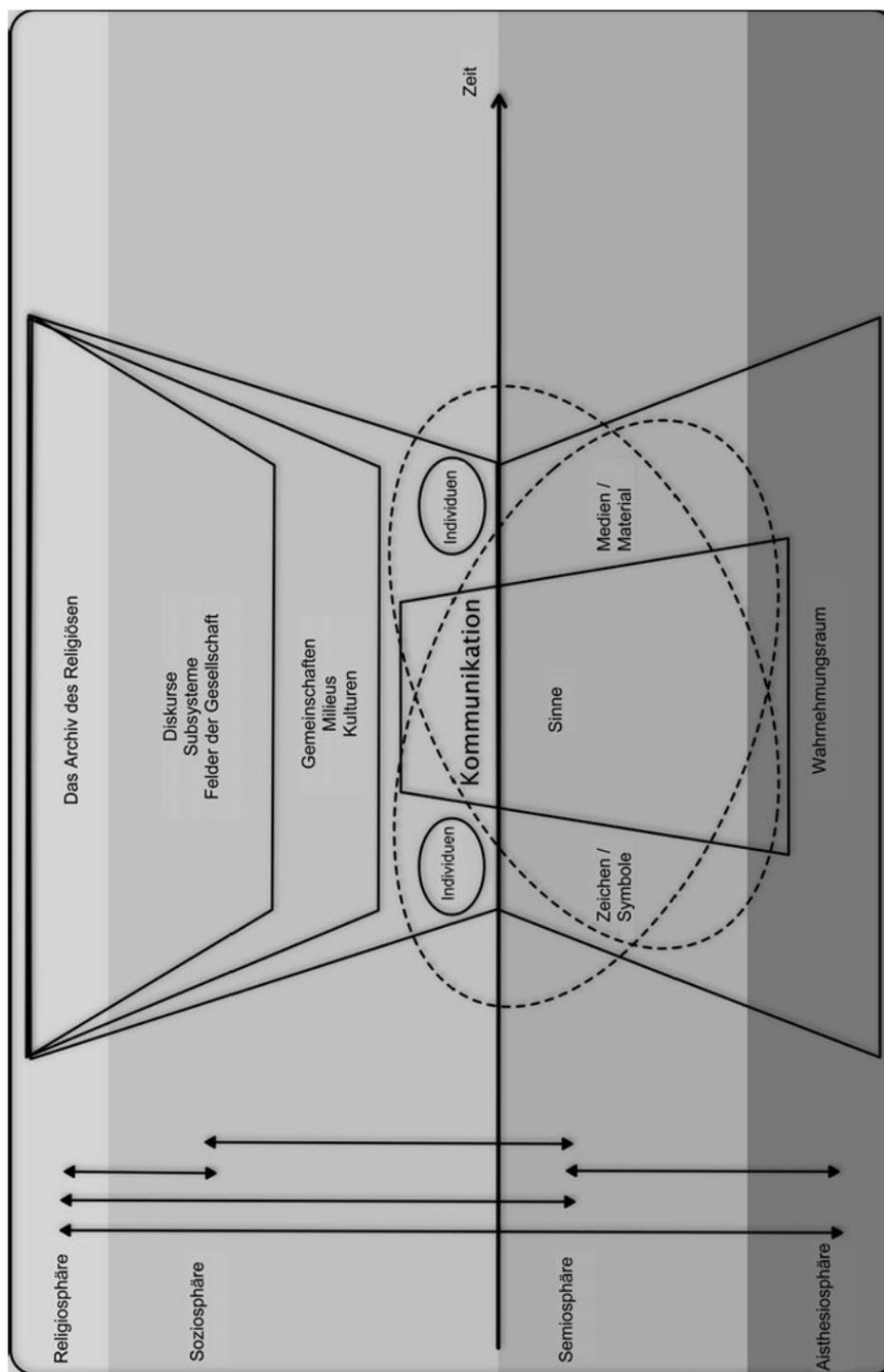
Zu ergänzen wäre jedoch, dass diese Wesen nur in als *religiös* zu bezeichnenden Diskursen oder Ritualen kommuniziert und vermittelt werden, nicht aber als zugängliche ›Wesenheiten‹ eines rekonstruierenden wissenschaftlichen Diskurses verstanden werden dürfen. ›Götter‹ oder ›Nationen‹ sind nicht der Gegenstandsbereich wissenschaftlicher, sondern genuin religiöser Diskurse. Das *Religiöse* bliebe eine heuristische Setzung mit dem Ziel, solche Kommunikationen in der Gesellschaft zu untersuchen, die auf eigentlich unsichtbare Wesen, Konzepte, Ideen und Vorstellungen rekurren und diese über – entsprechend als ›religiös‹ zu kennzeichnende – Diskurse in die gesellschaftliche Kommunikation (und damit auch Praxis) involvieren und diese von dort her bestimmen und beherrschen. Letztlich verbindet sich diese Idee einer spezifischen religiösen Kommunikation mit der Unterscheidung, die Niklas Luhmann vorschlägt und die ebenfalls eine kommunikative Beobachtung der Immanenz (also des Sichtbaren) aus dem Bereich der Transzendenz (also des Unsichtbaren) als spezifisch religiöse Kodierung von Kommunikation meint. Die Ordnung einer Gesellschaft kann in der Realität der Immanenz nicht gefunden werden, sondern nur im Bereich des Imaginären,⁹ also des Unsichtbaren, ›erfunden‹ werden. Transzendenzdiskurse sind imaginäre Diskurse. Um zu bestimmen, was die immanente Wirklichkeit ›eigentlich‹ bestimmt, bedarf es der Konzeption von bestimmenden Elementen (Wesen, Dingen), die wirklicher als die Wirklichkeit sind (Clifford Geertz). Aus diesem Grund spielt auch das Geheimnis oder das Okkulte, Verborgene, Esoterische immer wieder eine besondere Rolle in religiösen Kommunikationen.

Diese Dimension des Religiösen – wie Caillé dies vorschlägt – als *unsichtbar* zu bezeichnen, ist daher wichtig, weil sie das Sichtbare, den immanenten Raum des Sozialen, bestimmen. Diese Dimension wird wiederum so konzipiert, dass sie selbst unabhängig und autonom von dem immanenten Raum erscheint. Die ›religiöse Logik‹ muss das Unsichtbare auch als das eigentlich Unverfügbare oder zumindest als eingeschränkt durch bestimmte Tauschprozesse nur Vermittelbare konzipieren. Damit erst kann die strukturierende Voraussetzung einer Ordnung,

⁹ Zur Bedeutung des Imaginären für die Religionswissenschaft vgl. den Sammelband von Traut und Wilke (2015).

die selbst nicht der Ordnung unterliegen darf, angesprochen und kommuniziert werden. Sichtbar werden diese unsichtbaren Ordnungselemente über spezifische Zeichen, die etwas repräsentieren, das selbst abwesend ist und nur in diesem Zeichen sichtbar wird. Diese Ambivalenz und Paradoxie von Zeichen ist ein Charakteristikum des Symbols, weswegen die Rede von einem religiösen Symbolsystem sich berechtigter Weise ergibt. Für die Religionswissenschaft ist eine Formalisierung dieses Konzeptes des Austauschs, der Gabe und Gegengabe mit unsichtbaren Wesen und Dingen deswegen ein vortreffliches formales Modell des Religiösen, weil der Bereich des Unsichtbaren, von dem her Gesellschaft konzipiert wird, nicht nur aus Göttern, Ahnen und Geistern bestehen kann, sondern ebenso aus unsichtbaren Konstrukten (Erfindungen) wie Nationen, Heilsgemeinschaften, Helden, Menschenrechten und Gesetzen, Vernunft oder freier Markt, von Wellness oder Glück als Zielen menschlichen Zusammenlebens. Das sind allesamt religiös potente Konzepte, die den Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft ausfüllen.

Der Bezug des *Religiösen* zum *Sozialen* bestünde in heuristischer Sicht genau darin, zu untersuchen, wie die Ordnung des Sozialen über Prozesse des Austauschs mit dem ›Unsichtbaren‹, das als ordnend und eingreifend verstanden wird, bestimmt wird. Anders formuliert: Die spezifische Fragerichtung der Religionswissenschaft bestünde darin, zu rekonstruieren, wie die *Religiosphäre* (als Referenzarchiv möglicher unsichtbarer ›Wesen‹ oder ›Dinge‹) in die *Soziosphäre* eingreifend durch Zeichen und in Medien vermittelt wird: wie das Unsichtbare referiert und in der Sphäre des Wahrnehmbaren repräsentiert und kommuniziert wird.



LITERATURVERZEICHNIS

Berner, Ulrich. 1983. »Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft«. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 35 (2): 97–116. (Siehe Seite 99).

- Caillé, Alain. 2009. *Théorie anti-utilitariste de l'action: Fragments d'une sociologie générale*. Paris: La Découverte. (Siehe Seite 106).
- . 2012. *Qu'est-ce que le religieux? Religion et politique*. Paris: La Découverte. (Siehe Seite 106).
- Foucault, Michel. 1986. *Archäologie des Wissens*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 107).
- Geertz, Clifford. 1973. »Religion as a Cultural System«. In *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, herausgegeben von Clifford Geertz, 87–125. New York: Basic Books. (Siehe Seite 101).
- Gladigow, Burkhard. 1988. »Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft«. In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, herausgegeben von Hubert Cancik, 1:26–40. Stuttgart: Kohlhammer. (Siehe Seite 100).
- Lotman, Jurij M. 2010. *Die Innenwelt des Denkens: Eine semiotische Theorie der Kultur*. Berlin: Suhrkamp. (Siehe Seite 103).
- Mohn, Jürgen. 2008. »»Die Taufe der Welt«: Zur Visualisierung und Universalisierung des christlichen Taufrituals als rite de passage der Heilsgeschichte. Eine religionsästhetische Fremdperspektive auf das Christentum«. In *Die ethnologische Konstruktion des Christentums: Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion*, herausgegeben von Gregor Hoff und Hans Waldenfels, 84–113. Stuttgart: Kohlhammer. (Siehe Seite 102).
- . 2009. »Komparatistik als Position und Gegenstand der Religionswissenschaft: Anmerkungen zum religionswissenschaftlichen Vergleich anhand der Problematik einer Komparatistik des Zeitverständnisses im Christentum (Augustinus) und im Buddhismus (Dôgen)«. In *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, herausgegeben von Reinhold Bernhardt, 225–276. Zürich: TVZ. (Siehe Seite 97).
- . 2012. »Religionsästhetik: Religion(en) als Wahrnehmungsräume«. In *Religionswissenschaft*, herausgegeben von Michael Stausberg, 329–342. Berlin: De Gruyter. (Siehe Seite 103).

Traut, Lucia, und Annette Wilke, Hrsg. 2015. *Religion, Imagination, Ästhetik: Vorstellungs- und Sinneswelten in Religion und Kultur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Siehe Seite [108](#)).

WENDUNG MOHN I: VIELFÄLTIGE
GRUNDLAGEN DER THEORIEBILDUNG UND DIE
METATHEORETISCHE DEBATTE IN DER
RELIGIONSWISSENSCHAFT UND
RELIGIONSFORSCHUNG

VON ADRIAN HERMANN

Jürgen Mohn beginnt seinen Text mit einer klaren Ansage: »Die Religionswissenschaft, die explizit mit begrifflichen Modellen arbeitet, ist eine Disziplin, die darauf angewiesen ist, ihren Gegenstandsbereich zu konstituieren.« (Mohn, 97) Er entwickelt im Anschluss ein religionswissenschaftliches Religionsmodell, um »die Religion der Religionswissenschaft« (Mohn, 98) zu beschreiben. »Religion« als »wissenschaftlich[er] Suchbegriff« (Mohn, 100) kann dann auf einer Ebene zweiter Ordnung dazu dienen, eine komparative Ebene zu etablieren, auf der Gegenstände beschrieben werden können. Die »Soziosphäre« der Diskurse und Gemeinschaften ergänzt er dabei um eine »Semiosphäre« und eine »Aisthesiosphäre«, um auf dieser Basis im Anschluss an Alain Caillé eine »Religiosphäre« als »spezifische Sphäre des religionswissenschaftlichen Forschungsgegenstands« (Mohn, 106) zu beschreiben. Religionswissenschaft erscheint in dieser Perspektive als eine »konstruktiv-komparative Disziplin« (Mohn, 97).

Anlässlich von Mohns systematischen Vorschlägen zu einer überzeugenden spezifisch religionswissenschaftlichen Position innerhalb der Kulturwissenschaft, stellt sich mir die Frage, ob und in welcher Weise eine allgemeiner gefasste Religionsforschung mit der Vielfalt alternativer Möglichkeiten der Theoriebildung umgehen kann. Mohns Modell berücksichtigt einen Großteil der gegenwärtig in der Religionswissenschaft diskutierten Theorieparadigmen, von der diskurstheoretischen und sozialtheoretischen über die semiotische bis hin zur ästhetischen Analyse. Religionsästhetische Ansätze ebenso wie die diskurstheoretisch fundierte Globalgeschichte von ›Religion‹ –

beides gegenwärtig prominent in der Debatte vertreten – könnten so in das Modell eingeordnet werden. Allerdings scheint damit der Anspruch einher zu gehen, dass ›Religion‹ in genau der von Mohn dargestellten Weise der Religionswissenschaft als ein selbst konstruierter, heuristischer Suchbegriff der Beobachtung zweiter Ordnung zu dienen hat und seine Verwendung als solcher Begriff den Kern religionswissenschaftlicher Forschung ausmacht.

Wäre eine metatheoretische Debatte vorstellbar, in der sich – wenn nicht in der Religionswissenschaft als Disziplin, so vielleicht in einer Religionsforschung als allgemeinerem Feld – eine davon abweichende Vielfalt von theoretischen Ausgangspunkten gegenseitig informieren und beleuchten könnte? Und wäre vielleicht eine solche Situation *reflektierter* theoretischer Pluralität gerade deswegen von Vorteil, weil so die Unverzichtbarkeit epistemologischer und ontologischer Grundlegungen der einzelnen Theoriemodelle viel stärker in den Blick geraten würde, die in der Religionswissenschaft als Disziplin weiterhin meist nur wenig explizit diskutiert werden? Wäre also genau deswegen ein weniger hegemonial angelegtes Modell als das Mohn'sche für die Debatte hilfreich? Kann es eine Vielfalt akzeptabler Formen von Theoriebildung in der Religionswissenschaft geben? Ich möchte im Folgenden kurz vier solche Formen der Theoriebildung diskutieren.

Diskurstheoretische Religionstheorien

Eine prominente Theorieoption in der gegenwärtigen Religionswissenschaft ist die Diskurstheorie, die neben einer Globalgeschichte von ›Religion‹ und der ›diskursiven Religionswissenschaft‹ auch Ansätze der kritischen Theorie umfasst (die mit Führding 2015 auch als ›sozio-rhetorisch‹ bezeichnet werden könnten). Im deutschsprachigen Raum ist hier gegenwärtig am prominentesten der Versuch, eine Genealogie von ›Religion‹ als eines globalen Diskurses zu schreiben, eine globale Geschichte der ›Religion‹ (vgl. Bergunder 2011, Hermann 2021). Alle diese Ansätze sind sich darin einig, dass sie ›Religion‹ nicht als theoretisches Konzept zweiter Ordnung nutzen wollen. Aaron W. (Hughes (2017, 4)), in seiner Einführung in den Band *Theory in a Time of Excess* beschreibt eine »Aufmerksamkeit für Kategorienbildung und Genealogie« als den Ort, an dem

Theorie in der Religionswissenschaft angesiedelt zu sein habe und scheint dabei in erster Linie diese Form der Theorie im Sinn zu haben. Als Konsequenz folgt aus dieser Perspektive, dass Forscher*innen sich auf eine Rekonstruktion von ›Religionsdiskursen‹ beschränken und die auf die Kategorie ›Diskurs‹ bezogene Theoriebildung nicht mehr spezifisch für die Thematik ›Religion‹ sein kann. Die ›diskurstheoretische Religionstheorie‹ wäre dann eine allgemeine diskurstheoretische Grundlegung kulturwissenschaftlicher Analytik. Eine Diskurstheorie ›der Religion‹ müsste auf die gleichen diskurstheoretischen Grundlagen verweisen wie eine Diskurstheorie ›der Politik‹, ›des Rechts‹ oder ›der Wissenschaft‹.

Der Fokus einer solchen kritischen Theorie und der entsprechenden diskurstheoretischen Ansätze liegt somit auf einer Theoretisierung von ›Diskurs‹ im Rahmen sprachphilosophischer Überlegungen, auf der Auseinandersetzung mit Konzepten der Bedeutungsgenerierung, und auf einer Beschäftigung mit Theorien von ›Kultur‹ oder ›Gesellschaft‹, um eine kritische Analyse der Bildung von Identitäten und diskursiver Konfigurationen zu ermöglichen, von denen einige dann als mit der Kategorie ›Religion‹ verbunden identifiziert werden. Genau dies scheint mir allerdings oft nicht deutlich genug betont zu werden. Auf der einen Seite wäre es, falls man dieser Charakterisierung von ›diskurstheoretischen Religionstheorien‹ nicht zustimmt, interessant, eine Debatte darüber zu führen, welche Elemente der Theoriebildung spezifisch für ›Religion‹ anzusehen wären. Auf der anderen Seite würde eine Betonung der allgemeinen theoretischen Grundlagen dieser Form der Theorie es uns ermöglichen, eine interdisziplinäre Debatte innerhalb der Kulturwissenschaft über aktuelle theoretische Herausforderungen zu beginnen, die sich aus einer Nutzung diskurstheoretischer Überlegungen für eine kritische Analyse der sozio-rhetorischen Bildung von Identitäten und der historischen Genealogie von globalen Konzepten ergeben. Dies könnten beispielsweise Fragen der Übersetzung von Konzepten und der ›Herstellung‹ von Äquivalenzen zwischen Sprachen in einer historischen *translingual practice* sein (vgl. Liu 1995) sowie Möglichkeiten, sprachübergreifende Diskurse in einer rigoros historisierten Weise zu konzeptualisieren (vgl. Hermann 2016).

Kreative Religionstheorien

Ein ganz anderer, aber meiner Ansicht nach ebenso legitimer Ansatz bedient sich der ›Religion‹ als theoretischer Kategorie, begreift aber Theorie als das kreative Bestreben, die Welt auf eine Weise zu beschreiben, die nicht durch Beschreibungen erster Ordnung und das Selbstverständnis der erforschten Akteure begrenzt ist. Anstatt Theoriebildung als den Versuch zu verstehen, eine bereits existierende Reihe von ›Phänomenen‹, die irgendwie als ›religiös‹ verstanden werden, in einer Religionstheorie erneut ›abzubilden‹, könnte man Nongbri (2013, 155) folgen, der einen »more playful approach« fordert und für die Legitimität von »second-order, redescriptive usages of religion« eintritt:

Religion could be deployed in nonessentialist ways to treat something as a religion for the purposes of analysis. Such a move would shift our mode of discourse. We would no longer ask the question »Is phenomenon X a religion?« Rather, we would ask something like »Can we see anything new and interesting about phenomenon X by considering it, for the purpose of study, as a religion?«

Auf diese Weise könnten *kreative Religionstheorien* von der Verpflichtung befreit werden, alle Merkmale des »phenomenon [of] [...] religion in its great complexity« erfassen zu müssen, wie Benson Saler (2008, 222) es ausdrückt. Stattdessen würde die Entwicklung theoretischer Perspektiven, die den Religionsbegriff auf neuartige und kreative Weise verwenden, es uns ermöglichen, andere Verständnisse von Theorie zu entwickeln, zum Beispiel im Anschluss an die Politikwissenschaftlerin und Philosophin Wendy Brown. In ihrem Buch *Edgework* präsentiert sie eine Auffassung von Theorie, die sich sowohl vom Ansatz von Saler als auch von diskurstheoretischen Perspektiven stark unterscheidet. Für Brown (2005, 80) ist Theorie

not simply different from description; rather, it is incommensurate with description. Theory is not simply the opposite of application but carries the impossibility of application. As a meaning-making enterprise, theory depicts a world that does not quite exist, that is not quite the world we inhabit. But this is theory's incomparable value, not its failure. Theory does

not simply decipher the meanings of the world but recodes and rearranges them in order to reveal something about the meanings and incoherencies that we live with. To do this revelatory and speculative work, theory must work to one side of direct referents, or at least it must disregard the conventional meanings and locations of those referents. Theory violates the self-representation of things in order to represent those things and their relation – the world – differently. Thus, theory is never »accurate« or »wrong«; it is only more or less illuminating, more or less provocative, more or less of an incitement to thought, imagination, desire, possibilities for renewal.

Brown verweist auf das kreative Potential, welches Theoriebildung den Forscher*innen eröffnet, wenn diese sie nicht primär als einen Versuch verstehen, die Welt in einer systematisieren aber weiterhin irgendwie ›korrekten‹ (was auch immer das heißen mag) Weise zu beschreiben. Nach Brown ist Theorie vielmehr ein Unternehmen, das durch eine Verletzung der »self-representation of things« in einer »revelatory and speculative« Weise, neuartige Formen von »thought, imagination, [and] desire« hervorbringt. Ein Anschluss an Browns und Nongbris Gedanken erlaubt uns daher vielleicht, ›redescriptive‹ Verwendungen der Kategorie ›Religion‹ weniger als etwas zu sehen, das ›korrekt‹ oder ›falsch‹ sein kann, und mehr als kreative Projekte die »only more or less illuminating, more or less provocative, more or less of an incitement to thought« sein können.

Eine entscheidende Frage ist dabei allerdings, inwiefern sich diese Theorien ›beweisen‹ müssen und können. Eine solipsistische Theoriebildung um der Theorie willen läuft Gefahr, genau das zu verfehlen, was nach Brown das Markenzeichen einer guten Theorie ist. Wenn niemand diese Theorie verstehen kann oder bereit ist, sich mit ihr zu beschäftigen, ist es sehr wahrscheinlich, dass sie nicht wirklich ›aufschlussreich‹, ›provokativ‹ oder eine ›Anstiftung zu neuen Gedanken‹ ist, außer vielleicht für die Autorin selbst. Heißt dies jedoch, dass unsere Theorien einem ›Phänomen Religion‹ außerhalb ihrer selbst verpflichtet sind? Wäre es nicht auch akzeptabel, sich auf andere Merkmale guter akademischer Forschung zu konzentrieren wie Selbstreflexion, Peer Review und die akademische Debatte (vgl. Blum 2017b, 25)? Könnte das nicht genug desjenigen ›Dialogs mit

der Welt« sein, den Jason Blum (2017a, 53) in seiner Auseinandersetzung mit Brown fordert und als Voraussetzung jeder Theoriebildung ansieht? In diesem Sinne ist eine gute kreative Theorie nicht durch ihre Passung auf eine empirische Welt bereits existierender Phänomene und Fakten charakterisiert, sondern erweist sich als gelungen nur im Blick auf eine Gemeinschaft von Wissenschaftler*innen, die sich kritisch mit dieser Theorie beschäftigen. Und genau diese Möglichkeit, für ein wissenschaftliches Publikum einen Erkenntnisgewinn zu versprechen, unterscheidet gute (kreative) Theorie von schlechter Theorie.

Kreative Theorien könnten daher (bisweilen auch gegen ihr eigenes Selbstverständnis) eher als spielerische Versuche angesehen werden, neue Perspektiven zu ermöglichen. Dies gilt beispielsweise für klassische Theorien wie Niklas Luhmanns systemtheoretische Beschreibung von Religion (2000), deren Funktionalismus ein Potenzial für überraschende Vergleiche von ›Religion‹ mit anderen sozialen Systemen wie ›Politik‹ oder ›Sport‹ entfaltet, indem er Konzepte wie ›Code‹, ›Programm‹ oder ›Kontingenzformel‹ als Bezugspunkte bereitstellt. Aber es könnte auch für Projekte gelten, die etwas als ›Religion‹ beschreiben, was in den meisten zeitgenössischen Kontexten außerhalb dieser wissenschaftlichen Debatte nicht als solche beschrieben wird. Beispiele sind Diskussionen über ›Kapitalismus als Religion‹ oder, um einen neueren Fall zu nennen, die Debatte über »fiction-based religion« (Davidsen 2013), die eine interessante und kontinuierliche wissenschaftliche Auseinandersetzung hervorzubringen scheint. In beiden Fällen wäre es jedoch interessant, darüber nachzudenken, was die Anwendung der Kategorie ›Religion‹ auf diese Phänomene tatsächlich leistet, da oft mit dem Argument operiert wird, dass diese Phänomene am besten als »actually religious« angesehen werden sollten (vgl. 390). Würde es die Debatte in eine andere Richtung lenken, wenn wir diese Formen von Theoriebildung eher als Übungen auf der Suche nach kreativen und neuartigen Wegen zur Wiederbeschreibung der Welt ansehen würden?

(Natur-)Wissenschaftliche Religionstheorien

Als dritte Form von Theoriebildung könnte die Theoretisierung von ›Religion‹ auf der Grundlage aktueller naturwissenschaft-

licher Erkenntnisse über die Funktionsweise des menschlichen Körpers, Gehirns und Geists (oder sogar unter Berücksichtigung der Fortschritte in anderen Bereichen wie *animal studies*) verstanden werden. Das prominenteste Beispiel für einen solchen Ansatz ist derzeit die Cognitive Science of Religion (CSR). Sie zielt oftmals auf der Basis einer universalistischen Theoriebildung auf eine Thematisierung der weiten Verbreitung und Prävalenz ›religiöser‹ Ideen in allen Kulturen. Ziel ist es, Religion zu ›erklären‹ auf der Basis zeitgenössischer Theorien dessen, wie die menschliche Kognition funktioniert, und diese Hypothesen entlang wissenschaftlicher Methoden zu testen (cf. White 2017, 100). Während die CSR sicherlich dafür kritisiert werden könnte, dass Vorannahmen hinsichtlich dessen, was als ›religiös‹ klassifiziert wird, oft nur wenig ausführlich expliziert werden, und die historische Bedingtheit der Kategorie ›Religion‹ so außer Blick gerät (vgl. Sheedy 2017), könnten wir stattdessen auch auf das Spezifische an dieser Form der Theoriebildung konzentrieren. Ließe sich diese so verstehen, wie sie sich auch selbst verstehen will, nämlich als ein Projekt, das auf die Entwicklung einer ›wissenschaftlichen Religionstheorie‹ ausgerichtet ist? Dies würde dann nicht bedeuten, dass alle anderen Versuche der Theoriebildung ›unwissenschaftlich‹ und damit ›ungültig‹ sind, sondern (wie die englische Unterscheidung zwischen *science* und *humanities* nahelegt) dass es sich bei CSR um eine *spezifische* Form der Theoretisierung von ›Religion‹ handelt, die sich mit den Ergebnissen, Methoden und Theorien eines *spezifischen* Unternehmens beschäftigt: des ›wissenschaftlichen Studiums der Welt‹ und den Ergebnissen dieser meist experimentell ausgerichteten Suche nach Wissen. Die Vertreter*innen der CSR sind bestrebt, in vielerlei Formen mit den Ergebnissen der Biologie, Psychologie und vor allem der Kognitionswissenschaften ins Gespräch zu kommen und diese für religionstheoretische Überlegungen zu nutzen. Wir müssten dies (auch entgegen der Rhetorik vieler ihrer Befürworter) dann auch nicht verstehen als den einzigen Weg, um zu »actual facts« über Religion zu gelangen (vgl. Schjødt und Geertz 2017, 57), sondern könnten dieses Projekt als eine spezifische Art und Weise ansehen, ›Religion‹ zu erforschen und Theoriebildung zu betreiben, die hauptsächlich darauf ausgerichtet ist, die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften über den Körper, das Gehirn und den menschlichen Geist mit den Wissenstraditionen und Fragen

der Religionswissenschaft zusammenzuführen. Als besondere Form der Theoriearbeit hat sie spezifische Ziele und Ansätze, die oft sehr produktiv kognitive Perspektiven mit kulturwissenschaftlicher, historischer und anthropologischer Forschung verbinden (z.B. Luhrmann, Nusbaum und Thisted 2010; Aspren 2017).

Die CSR ist aber nicht der einzige aktuelle Ansatz, der auf diese Weise als Versuch einer ›wissenschaftlichen Religionstheorie‹ verstanden werden könnte. In ähnlicher Weise könnten andere derzeit diskutierte Ansätze, wie z.B. der ›material turn‹ in der Religionsforschung (vgl. Bräunlein 2016), als Versuche gesehen werden, sich mit den jüngsten Fortschritten unter anderem in den Bereichen *animal studies* und *new materialism* auseinanderzusetzen, die ihrerseits auf bestimmte neuere Erkenntnisse in der Physik, Biologie und der Forschung zu nichtmenschlichen Tieren zurückgreifen, um neue Ontologien und eine Kritik des Anthropozentrismus zu entwickeln.

Essentialistische Religionstheorien

Zu diesen drei Formen religionswissenschaftlicher Theoriebildung (diskurstheoretische, kreative und wissenschaftliche Religionstheorien), kommt eine vierte Option hinzu: essentialistische Religionstheorien. Dieses Label bezieht sich auf Ansätze, die weiterhin darauf ausgerichtet sind, eine Theorie zu entwickeln, die versucht, ein ›Phänomen Religion‹ genau zu erfassen, das in der Welt unabhängig von seiner Theoretisierung und/ oder unserer Fähigkeit, es vollständig zu erfassen, existiert.

In gewisser Weise ist diese Form der Theoriebildung der ›Erzfeind‹ vieler Vertreter anderer Formen von Theoriebildung (besonders der kreativen und diskurstheoretischen Richtung). Hier finden viele kritische Religionswissenschaftler*innen eine gemeinsame Basis, zumindest in ihren Ansprüchen an das, was sie vermeiden wollen, nicht unbedingt in der Frage, wie sie dies tatsächlich zu erreichen versuchen. Sie kritisieren solche Ansätze häufig dafür, dass sie Religion als ein ›vorgefundenes Objekt‹ behandeln (vgl. Simmons 2017, 63). Ebenso diagnostiziert man bei anderen, sich eigentlich ebenfalls als kritisch verstehenden Religionswissenschaftler*innen, einen ›Essentialismus‹ oder eine offene Hintertür, durch die ein *sui generis* oder essentialistisches Verständnis von ›Religion‹ wiederzukehren droht.

Die Herausforderung, solche Ansätze im Unterschied zu diesen Kritiken zunächst einmal als eine spezifische Form der Theoretisierung von ›Religion‹ zu verstehen, besteht im Folgenden: Sind essentialistische Theorien der einzige Zugang zu ›Religion‹, der in der Religionswissenschaft nicht akzeptabel sein sollte? Gibt es etwas Positives, das man über diese Form der Theoriebildung sagen könnte? Was könnten solche Theorien erhellen, das die anderen Formen nicht erfassen können? Oder repräsentieren sie genau das, was alle guten (religionswissenschaftlichen) Religionstheorien vermeiden sollten? Und wenn ja, können wir dann zu einem gemeinsamen Verständnis von ›Essentialismus‹ kommen und davon, wie wir ihn vermeiden können? Es scheint, als dass die meisten Befürworter aller drei anderen Formen eine solche Vermeidung beanspruchen oder zumindest anstreben. Oftmals jedoch, wie Russell T. McCutcheon (2017, 193) feststellt, schreiben selbst viele kritische Wissenschaftler*innen Artikel und Bücher, die am Ende immer noch ›Religion‹ als selbstverständlich voraussetzen oder, vielleicht auch versehentlich, einfach nur eine Form einer als sui generis verstandenen Authentizität durch eine andere Form des Essentialismus (z.B. *lived religion*) ersetzen.

Eine Vielfalt von Grundlagen der Theoriebildung und eine metatheoretische Debatte?

Meiner Ansicht nach, und das wäre der Hauptgrund dafür, eine verstärkte Debatte über die Vielfalt möglicher Grundlagen für die Theoriebildung in der Religionswissenschaft anzustreben, können all diese verschiedenen Formen der Theoretisierung im Prinzip voneinander lernen, sich gegenseitig in Frage stellen und ihre jeweiligen blinden Flecken aufdecken. Die gegenwärtige präsentistische Ausrichtung eines Großteils der CSR könnte zum Beispiel viel profitieren von den historischen Genealogien, die auf der Basis von Diskurstheorien von ›Religion‹ erarbeitet werden. Und dennoch: Wir sollten unsere Gesprächspartner einerseits sorgfältig wählen (vgl. Simmons 2017, 60), denn es ist nicht Aufgabe von Religionswissenschaft, ständig mit ›Theologen‹ oder Befürwortern von Formen der Theoriebildung zu streiten, die wir für wenig hilfreich halten. Aber dies bedeutet andererseits nicht notwendigerweise, dass wir nicht eine ernsthafte, kritische, aber wohlwollende Auseinandersetzung vielleicht

nicht primär mit ›Theologen‹, aber mit jenen Religionswissenschaftler*innen führen sollten, die sich für so genannte essentialistische Religionstheorien einsetzen und die, wie Wolfgang Gantke, beispielsweise eine Neubewertung der Kategorie des ›Heiligen‹ und eine »Offenheit für Transzendenz« (Gantke 2017, 4) fordern. Könnte eine solche nicht unter Umständen hilfreich dafür sein, eine metatheoretische Debatte über die mögliche Rolle verschiedener Formen der Theoriebildung in unserer Disziplin voranzutreiben? Es scheint mir, dass, selbst wenn man diesem Vorschlag widerspricht, der Wert anspruchsvoller essentialistischer Ansätze darin liegen könnte, blinde Flecken anderer Formen von Theoriebildung aufzudecken. Und dass die Bewertung der Validität einer bestimmten essentialistischen Theorie nur das *Ergebnis* einer ernsthaften meta-theoretischen Debatte sein kann, nicht ihre *Voraussetzung*. Meine Vorschläge in diesem Text sollten daher nicht als Aufforderung verstanden werden, sich unabhängig von jeder theoretischen Ausrichtung unter einem gemeinsamen ›Dach‹ zu versammeln. Vielmehr impliziert eine kritische Haltung hinsichtlich der Frage der Theoriebildung, dass wir uns gegenseitig helfen sollten, unsere jeweiligen blinden Flecken zu identifizieren. Dies würde es uns ermöglichen, jede dieser Formen besser zu profilieren und möglicherweise eine Vielzahl von theoretischen Überlegungen zu nutzen, anstatt nach der einzig legitimen Form von Theoriebildung zu suchen. Es ist diese Art der verstärkten Aufmerksamkeit für metatheoretische Debatten, die es erst ermöglicht, bezüglich der Legitimität oder Illegitimität bestimmter theoretischer Ansätze in einem bestimmten disziplinären Kontext zu argumentieren. Wir sollten dies daher von einer Position aus tun, die unterschiedliche Ausgangspunkte und Ziele für die Theoriebildung in der Religionswissenschaft berücksichtigt.

LITERATURVERZEICHNIS

- Asprem, Egil. 2017. »Explaining the Esoteric Imagination: Towards a Theory of Kataphatic Practice«. *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism* 17 (1): 17–50. (Siehe Seite 120).
- Bergunder, Michael. 2011. »Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religions-

- wissenschaft«. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19 (1/2): 3–55. (Siehe Seite 114).
- Blum, Jason N. 2017a. »A Reply«. In *Theory in a Time of Excess: Beyond Reflection and Explanation in Religious Studies Scholarship*, herausgegeben von Aaron W. Hughes, 52–56. Sheffield: Equinox. (Siehe Seite 118).
- . 2017b. »On the Restraint of Theory«. In *Theory in a Time of Excess: Beyond Reflection and Explanation in Religious Studies Scholarship*, herausgegeben von Aaron W. Hughes, 21–31. Sheffield: Equinox. (Siehe Seite 117).
- Bräunlein, Peter J. 2016. »Thinking Religion through Things: Reflections on the Material Turn in the Scientific Study of Religion«. *Method & Theory in the Study of Religion* 28 (4/5): 365–399. (Siehe Seite 120).
- Brown, Wendy. 2005. *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton: Princeton University Press. (Siehe Seite 116).
- Davidson, Markus Altena. 2013. »Fiction-Based Religion: Conceptualising a New Category against History-Based Religion and Fandom«. *Culture and Religion* 14 (4): 378–395. <https://doi.org/10.1080/14755610.2013.838798>. (Siehe Seite 118).
- Führding, Steffen. 2015. *Jenseits von Religion: Zur sozio-rhetorischen »Wende« in der Religionswissenschaft*. Bielefeld: transcript. (Siehe Seite 114).
- Gantke, Wolfgang. 2017. »The Discussion about the Holy in an Anthropological Perspective«. *Journal of Religious Culture* 226:1–7. (Siehe Seite 122).
- Hermann, Adrian. 2016. »Distinctions of Religion: The Search for Equivalents of ›Religion‹ and the Challenge of Theorizing a ›Global Discourse of Religion‹«. In *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, herausgegeben von Franz Wijsen und Kocku von Stuckrad, 97–124. Leiden: Brill. (Siehe Seite 115).

- Hermann, Adrian. 2021. »European History of Religion, Global History of Religion: On the Expansion of a Gladigowian Concept for the Study of Religion«. In *Religion in Culture – Culture in Religion: Burkhard Gladigow's Contribution to Shifting Paradigms in the Study of Religion*, herausgegeben von Christoph Auffarth, Alexandra Grieser und Anne Koch, 237–268. Tübingen: Tübingen University Press. <https://doi.org/10.15496/publikation-57520>. (Siehe Seite 114).
- Hughes, Aaron W. 2017. »Introduction: Theory in a Time of Excess«. In *Theory in a Time of Excess: Beyond Reflection and Explanation in Religious Studies Scholarship*, herausgegeben von Aaron W. Hughes, 1–10. Sheffield: Equinox. (Siehe Seite 114).
- Liu, Lydia He. 1995. *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity – China, 1900–1937*. Stanford: Stanford University Press. (Siehe Seite 115).
- Luhmann, Niklas. 2000. *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 118).
- Luhrmann, Tanya M., Howard Nusbaum und Ronald Thisted. 2010. »The Absorption Hypothesis: Learning to Hear God in Evangelical Christianity«. *American Anthropologist* 112 (1): 66–78. (Siehe Seite 120).
- McCutcheon, Russell T. 2017. »Afterword: Feast and Famine in the Study of Religion«. In *Theory in a Time of Excess: Beyond Reflection and Explanation in Religious Studies Scholarship*, herausgegeben von Aaron W. Hughes, 191–202. Sheffield: Equinox. (Siehe Seite 121).
- Nongbri, Brent. 2013. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press. (Siehe Seite 116).
- Saler, Benson. 2008. »Conceptualizing Religion: Some Recent Reflections«. *Religion* 38 (3): 219–225. (Siehe Seite 116).
- Schjødt, Uffe, und Armin W. Geertz. 2017. »The Beautiful Butterfly: On the History of and Prospects for the Cognitive Science of Religion«. In *Religion Explained? The Cognitive Science of Religion After Twenty-Five Years*, herausgegeben von Luther H. Martin und Donald Wiebe, 57–67. London: Bloomsbury. (Siehe Seite 119).

- Sheedy, Matt. 2017. »Of Elephants and Riders: Cognition, Reason, and Will in the Study of Religion«. In *Theory in a Time of Excess: Beyond Reflection and Explanation in Religious Studies Scholarship*, herausgegeben von Aaron W. Hughes, 121–128. Sheffield: Equinox. (Siehe Seite 119).
- Simmons, Merinda K. 2017. »The High Stakes of Identifying (With) One's Object of Study«. In *Theory in a Time of Excess: Beyond Reflection and Explanation in Religious Studies Scholarship*, herausgegeben von Aaron W. Hughes, 59–68. Sheffield: Equinox. (Siehe Seiten 120, 121).
- White, Claire. 2017. »What the Cognitive Science of Religion Is (And Is Not)«. In *Theory in a Time of Excess: Beyond Reflection and Explanation in Religious Studies Scholarship*, herausgegeben von Aaron W. Hughes, 95–114. Sheffield: Equinox. (Siehe Seite 119).

WENDUNG MOHN II: RELIGIONSTHEORIE IST KEIN BAUKASTEN

VON MORITZ KLENK

Auf den Vorschlag eines integrativen Modells für die Theorie- und Methodenbildung der Religionswissenschaft durch Karsten Lehmann und Ansgar Jödicke (2016) antwortet Jürgen Mohn mit einem erweiterten Modell. Die vor allem von Mohn als soziologisch verstandene Ebenendifferenzierung von Mikro-, Makro- und Mesoebene des Modells und das auf allen diesen Strukturebenen beschreibbare Symbolsystem, als das Religion theoretisch gefasst werden kann, müssen nach Mohn durch eine andere, umfassendere Differenzierung erweitert werden.

Mein Einwand, den ich hier im Kontext der Diskussion kurz halte und für den ich die Lektüre der *Setzung* von Mohn voraussetze, bezieht sich auf eine einzige präzise Stelle in Mohns Text. Mag sein, dass dadurch andere Aspekte der *Setzung* zu kurz kommen, mag auch sein, dass schon die zitierte Stelle in der sezierten Form in ein anderes Licht gestellt wird. Die Form meines Einwands ist mir jedoch wichtig. Es soll eine konkrete Form wissenschaftlicher Kritik abgebildet werden, die sich mit einzelnen Stellen auseinandersetzen kann, ohne sich über das grosse Ganze der Belesenheitsrhetorik abzusichern; überzeichnend, zuspitzend, in Widersprüche verwickelnd. Mein hier formulierter Einwand muss so kurz und riskant bleiben, wie er im Gespräch vor Ort eingebracht wurde. Und dennoch gilt: der Einwand bleibt dem Text Mohns im Ganzen verpflichtet. Unzulässige Auslassungen bleiben eben das: unzulässig.

Mohns Theoriebaukasten

Gegenüber dem Modell von Lehmann und Jödicke unterscheidet Mohn drei wesentliche Orientierungsräume: die *Aisthiosphäre* (der Wahrnehmungsraum), die *Semiosphäre* (der Zeichenraum)

und die *Kommunikationssphäre* (Diskursraum). Von letztem ist dann die Soziosphäre abhängig, auch wenn mir die Ordnung dieser vierten nach der zuvor angekündigten Dreigliedrigkeit nicht ganz klar ist. Nicht weiter tragisch. Der Bezug aber ist deutlich: Es geht Mohn darum, das ›soziologische‹ Modell von Lehmann und Jödicke nicht einfach mit dem Verweis auf seine disziplinäre Abstammung abzulehnen – als wäre es innerhalb der Geisteswissenschaften je mit einem solchen Nachweis getan! –, sondern ernst zu nehmen, Konsequenzen aufzuzeigen, und Forderungen für die weitere religionswissenschaftliche Theoriebildung zu formulieren.

»Das Modell zur Integration unterschiedlicher Methoden und theoretischer Ansätze in der Religionswissenschaft [von Lehman/Jödicke, Anmerkung MK] ist also durchaus in der Lage, die verschiedenen Aspekte, die in anderen, nicht primär soziologisch ausgerichteten Ansätzen in der Religionswissenschaft entwickelt werden, zu integrieren. Es muss aber gerade in Richtung einer heuristischen Religionstheorie und kulturwissenschaftlichen [sic] Ansätzen, die aus der Medienwissenschaft, den historischen Wissenschaften und der Kognitionswissenschaft bzw. einer auf den Sinnenkörper ausgerichteten Religionsanthropologie stammen, erweitert werden.« (Mohn 2016, 148)

Zwar dient der Verweis auf andere disziplinäre Kontexte auch Mohn zur Begründung seines Vorschlags der Erweiterung, doch ist es damit noch nicht getan. Das disziplinierte Erbe unterschiedlicher Fachdiskurse ist kein Grund, das Modell abzulehnen, sondern es zu erweitern.

»Die Integration unterschiedlicher klassischer Ansätze in der Religionsforschung, die gerade auch aus der Soziologie stammen oder in diesem Kontext weiterentwickelt wurden, sind ebenfalls ergänzend in das Modell zu integrieren. Die Voraussetzung dazu ist allerdings, dass die einzelnen Theorien in ihrer theoretischen Dogmatik durchbrochen werden und – so wie es Foucault in Bezug auf seinen diskursanalytischen Ansatz vorschlug – als Baukasten für Fragestellungen verstanden werden.

Die Integrationsformel für die Ansätze muss in der Religionswissenschaft allerdings der entsprechende Religionsbegriff leisten, so wie dies in der Soziologie der Gesellschaftsbegriff gewährleistet.« (Mohn 2016, 148)

Hier kommt der entscheidende Aspekt ins Spiel: »die einzelnen Theorien [müssen] in ihrer theoretischen Dogmatik durchbrochen werden und [...] als Baukasten für Fragestellungen verstanden werden.« Mein Einwand stellt sich vor allem diesem Verständnis des Verhältnisses von Theorie und Gegenstand entgegen. Ich frage mich konkret: inwiefern passt ein solches Theorieverständnis zu der zugleich implizit mitgeführten erkenntnistheoretischen Vorannahme, dass ein soziologisches Modell in einem weiteren, auch den Sinnenkörper mit einschliessenden Horizont gedacht und ausgearbeitet werden muss?

Die hier zitierten Abschnitte sind eine Zusammenfassung der vorangehenden Überlegungen Mohns zum Mehr-Ebenen-Modell. Sie lassen sich in vier Aspekten zusammenfassen:

1. Das Modell kann auch nicht-soziologisch verstanden der Integration dienen.
2. Andere (auch soziologische) Theorien können und müssen hier ebenfalls integriert werden, weil dies wichtig für deren Kontexte wie für religionswissenschaftliche Theorieentwicklung ist.
3. Das geht aber nur, wenn sie nach dem *Baukastenprinzip* in ihre Bestandteile aufgebrochen werden.
4. Die »Integrationsformel« und wohl auch die Aufbruchformel und dann die Trümmerverwertungsformel ist – im Kontext der Religionswissenschaft – der Religionsbegriff.

Der letzte Punkt, vielleicht der im Diskurs der Religionswissenschaft wichtigste, ist zugleich stärkstes theoretisches Argument Mohns im Anschluss an das vorgeschlagene Modell. Am Gegenstand der *Religion*, d.h. am *Religionsbegriff* müssen alle Modelle, alle Theorien ihr Mass finden. Das autokatalytische Problem der Religionswissenschaft bleibt der Religionsbegriff. Hier ist Mohns Kritik an Lehmann und Jödickes Modell vielleicht so reformulierbar: das Modell passt auf alle sozialen Phänomene

als soziale Phänomene. Der Religionsbegriff fordert aber darüber hinausgehende, u.a. den Sinnenkörper mit einschliessende Phänomenbereiche zu reflektieren.

Kritischer Einwand

Das implizite Verständnis von Theorie und Gegenstand (und besonders die Unterscheidung der beiden), das bei Mohn hier mitgedacht wird, muss jedoch kritisch hinterfragt werden.

a) Entweder, der Vorschlag verzichtet explizit auf erkenntnistheoretische Fundierung und wird dadurch freischwebender Unsinn nach theorie-mechanistischem Vorbild¹: wir basteln uns eine Theorie, bis wir uns analog zur Ikeaaufbauanleitung so lange damit abgemüht haben, dass wir mit allem zufrieden sind, was dann hinterher (geschrieben) ›dasteht‹. Auch wenn sich einer solch polemischen Formulierung selbstverständlich niemand anschliessen würde und erst recht ich dies dem Text Mohns sicher nicht unterstelle: die Gefahr eines solchen Verzichts auf erkenntnistheoretische Rückbindung muss so deutlich formuliert werden.

b) Oder der Vorschlag maskiert seine sehr strenge, erkenntnistheoretische Fundierung, die auf die zugrundeliegenden Theorien von Wahrnehmung, Semiotik, Kommunikation nicht verzichten kann. Dann ist aber der Religionsbegriff nicht, wie behauptet, die »Integrationsformel«, sondern die impliziten, längst zugrunde gelegten ›Haupt-‹ oder ›Metatheorien‹. In diesem Fall ist jedoch eine solche Fassung unbedingt explizit zu machen. Würde man sie hinter dem vermeintlich ihre Aufgaben übernehmenden Religionsbegriff verbergen, führt dies nur zu den zu bekannten, alle ermüdenden Grabenkämpfen der verschiedenen Religionsbegriffe. Nichts wird so gewonnen, und nur die letzten Nerven aller verloren.

c) In keinem dieser beiden Fälle ist der hier gezeichnete Weg einer, der erkenntnistheoretische Probleme als basalen Problembezug aller (auch religionswissenschaftlicher) Theoriebildung dar- und herausstellt. Selbst die impliziten oder explizi-

¹ Petra Gehring stellt etwa ein solches mechanistisches Erkenntnismodell für die immer dominanteren Ingenieurs- und auch einige Spielarten der Naturwissenschaften dem kritischen Erkenntnismodell der Geisteswissenschaften gegenüber (vgl. Gehring 2018). Mohn kann jedoch kaum so verstanden werden.

ten ›Haupttheorien‹ einer Aisthetik, Semiotik, Soziologie oder umfassender philosophischer Anthropologie,² zugunsten derer alle anderen (soziologischen, sozial-anthropologischen, linguistischen, usw. allgemein: kulturwissenschaftlichen (siehe »oder«), aufgebrochen werden sollen und nach dem Baukastenprinzip funktionieren, sind dann nur *Meta-Mechanismen* der Theorieassemblage. Mechanistisch kann dies genannt werden, weil es sich um einfache Maschinen der Theorieproduktion handelt, die wenig überraschende Ergebnisse produzieren, geschweige denn scheitern können. Irgendwas kommt immer dabei heraus.

d) Diese hier überspitzt skizzierten Probleme sind m.E. direkt auf das ›Modelldenken‹ des Vorschlags und seiner Plausibilitätsbedingungen im Fachdiskurs zurückzuführen. Dies ist damit weder der konkreten Fassung des Modells von Lehmann und Jödicke, noch der Erweiterung des Modells durch Mohn, sondern der Modellhaftigkeit überhaupt zuzurechnen. Es ist solchen Ansätzen zufolge axiomatisch und damit innerhalb der Ansätze unbezweifelbar, dass man sich dem Gegenstandsbereich des eigenen Faches *in Modellen* stellen muss; mithin das Wissenschaftliche des eigenen wissenschaftlichen Anspruchs hängt daran. Die endlosen Debatten sind dann der Art, welche Modelle nun gelten. Integration ist so unwahrscheinlich³; es ginge einzig um religionswissenschaftssoziologische Vergleiche der jeweiligen Ansätze nach einem solchen »Metamodell«. Die Welt ist, zumindest als wissenschaftliche, *prinzipiell* modellierbar.

An diesen Problemen will ich nicht (nur) kritisieren, dass es im Fach zu endlosen Debatten bzgl. des Gegenstandes und seines wissenschaftlichen Begriffs kommen muss. Im Gegenteil! Aber die ›Modellifizierung‹ verschafft dem Diskurs einen *billigen* Streitmechanismus zur Erzeugung von Variation, der gerade verhindert, was seine Einführung rechtfertigt, nämlich ein strengeres, begriffliches Verständnis des Gegenstands. Die ›Baukastenideologie‹, die sich ironischer Weise gerade auch in der Soziologie grösster Beliebtheit erfreut, ist in diesem Zusammenhang nicht die Infragestellung oder gar Korrekturfunktion der jeweiligen mechanistischen Modelle. Sie funktioniert in ihrem innersten Prinzip im Gegenteil gerade ideologiestabilisierend:

² Das ist nur eine kleine Auswahl möglicher Kandidaten. Man kann sich nach Belieben weitere hinzudenken.

³ Es sei denn, es gelingt die diabolische Integration wie der Ökonomie und selbst dort sind es zumindest noch eine kleine Handvoll gängiger Paradigmata.

es wird verhindert, dass mechanistisch leere Begriffe in ihrem Aufeinanderprallen hohl tönen.

Was statt dessen zu tun wäre

Jedes Modell muss, solange es nicht in gleiche Probleme führen und eher verhindern soll, was es fordert, nicht mit einer Ebenendifferenzierung beginnen, oder diese gar schlicht luftschlossartig behaupten, sondern auf einen erkenntnistheoretischen Vergleich der darunter gefassten Theorien und Methoden abstellen. Vorstellungen von »Baukästen« dienen immer nur der Entledigung des erkenntnistheoretischen Ballasts der so zerstückelten Theorien. Die diskursive Anschlussicherung durch Kritikvermeidung ist m.E. schlicht unzulässig. Dagegen muss ein Modell, auch wenn es kein ›Modell‹ im strengen Sinne wäre, die Schlaufen erkenntnistheoretischer Reflexion schon auf der Strukturebene des Modells selbst immer und immer wieder zurück zur Infragestellung dieser je grundlegenden Bedingungen der Theoriebildung erzwingen. Dies müsste von beiden Modellen m.E. strenger gefordert werden.

Alle Forderungen Mohns könnten dann (neu) bestimmt oder sogar überhaupt erst erfüllt werden: 1.) die nur diskursmächtig definierte Einzelfachlichkeit ist gebrochen (es ist also nicht nur soziologisch, sondern weiter gefasst verstehbar). Überhaupt zeigt ein solcher Ansatz selbst schon auf, warum diese einzelfachliche Verortung Unsinn ist; 2.) ein solches reflexives Nicht-Modell erlaubt, andere Theorien und Ansätze ernst zu nehmen und zu integrieren, aber eben erkenntnistheoretisch-kritisch und leistet somit selbst Beiträge zu jenen Theorien und Methoden, statt nur »Anwendungen« solcher Ansätze zu versuchen; 3.) das Baukastenprinzip wäre nicht nötig, die Theoriedogmatik wäre durch das Nicht-Modell schon gebrochen; jede Behauptung von Baukästen wie von Dogmatiken kann und muss in die Selbstwidersprüchlichkeit geführt werden (mit dem Hammer in der Hand bis es hohl tönt⁴; 4.) kann erst dann der Gegenstand der Religion als *Religionsbegriff* die Fachperspektive integrieren. Dann hat man es überhaupt erst mit Religion, d.h. dem Gegenstand (multifacettenreich wie auch immer) zu tun und nicht mit einer verheimlichten und nur die erkenntnistheoretische Problematisierung verhindernden Metatheorie, die jeder

⁴ Vgl. für eine so geführte Kritik der Systemtheorie u.a. Klenk 2015.

Kritik entzogen bleibt und durch den Begriff, d.h. die konkrete wissenschaftliche Arbeit dialektischen Prüfens am Gegenstand nicht in Frage gestellt werden kann.

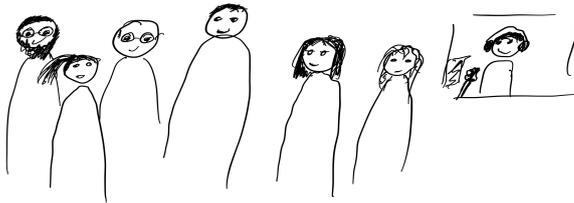
Die in der Religionswissenschaft wie in vielen Geistes- und Sozialwissenschaften verbreitete Hoffnung, dass durch Kombinatorik, Multiparadigmatik, oder Mixed Methods der Gegenstand erst gefunden, die fachlichen Differenzen tendenziell aufgehoben würden und die unterschiedlichen Ansätze sich gegenseitig konstruktiv bereichern können, bleibt unbegründet, ja erreicht eher das Gegenteil, solange nicht die strenge erkenntnistheoretische Rückbindung massgebender, konstitutiver Problembezug aller Wissenschaft bleibt.

LITERATURVERZEICHNIS

- Gehring, Petra. 2018. *Zur europäischen Epistemologie*. 2. Darmstadt: TU Darmstadt, Oktober. Besucht am 30. November 2018. <https://openlearnware.tu-darmstadt.de/resource/zur-europaischen-epistemologie-4539>. (Siehe Seite 130).
- Klenk, Moritz. 2015. »Theorie(-) und Ideologiekritik. Der Blick hinunter zum FuÙe des Leuchtturms«. In *Umschrift. Grenzgänge der Systemtheorie*, herausgegeben von Maren Lehmann, Markus Heidingsfelder und Olaf MaaÙ, 73–90. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft. (Siehe Seite 132).
- Lehmann, Karsten, und Ansgar Jödicke. 2016. »Hintergrundpapier: Ein heuristisches Mehr-Ebenen-Modell von Religion«. In *Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft: Standortbestimmungen mit Hilfe eines Mehr-Ebenen-Modells von Religion*, herausgegeben von Karsten Lehmann und Ansgar Jödicke, 11–26. Diskurs Religion 10. Würzburg: Ergon. (Siehe Seite 127).
- Mohn, Jürgen. 2016. »Modellbildung in der Religionswissenschaft: Die prozessuale Interdependenz der Ebenen von Religion aus der Sicht der Religionsästhetik und Religionssemiotik«. In *Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft: Standortbestimmungen mit Hilfe eines Mehr-Ebenen-Modells von Religion*, herausgegeben von Karsten Lehmann und Ansgar Jödicke, 135–156. Diskurs Religion 10. Würzburg: Ergon. (Siehe Seiten 128, 129).

MITSCHRIFT MOHN

VON PETRA TILLESSEN



Teilnehmer_innen: Yasmina Burezah, Rafaela Eulberg, Moritz Klenk, Adrian Hermann, Jürgen Mohn, Stefan Priester (per Video zugeschaltet), Petra Tillessen (Mitschrift)

Einstieg

Adrian informiert zusammen mit Moritz kurz über die Idee der Workshop-Publikation und deren Struktur (Setzung, Einwand, Mitschrift)

{Oh, haben wir Jürgen zu Beginn des Workshops gar keine Hintergrundinfos zu unseren Diskussionszusammenhängen (2-wöchentliche meetings; halbjährliche retreats) gegeben?... und über die hier versammelte Vielfalt an Themenbezügen der einzelnen Personen und zugleich die gemeinsamen Diskussionschwerpunkte und Diskussionsgruppen der Abteilung (was ja doch ein anderer Diskussionsrahmen ist als bei einem ›klassischen‹ Workshop, bei dem das Thema den Schirm für die Teilnehmer_innen bildet. Aber vielleicht haben sich Adrian und Jürgen darüber ja auch gestern unterhalten}

zweiter Einstieg → Verweis auf die *Setzung Jürgens* (Text)

Hintergrundinformation (Jürgen) zur textlichen Diskussionsgrundlage:

Hintergrund war ein 2-tägiger Workshop (und dann Publikation) zu der Idee ›Plattform Religionswissenschaft‹: in Auseinandersetzung mit einem Hintergrundpapier von Karsten Lehmann und Ansgar Jödicke mit den Ausgangspunkten eines

- soziologischen Gesellschaftsmodells von mehreren Ebenen (Mikro-, Meso-, Makroebene) einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft
- und parallel dazu – quer? außerhalb? dessen – Religions-Symbolsystem(e)
- in einer Integrationsplattform zusammenzuführen (nicht als Meta-Theorie von Religion, sondern als Plattform)

→ Jürgen auf den Workshop eingeladen für einen Beitrag ›Religionsästhetik‹ (Überprüfung, ob diese in das Modell integriert werden kann);

Jürgen habe dabei stärker auf ›Religions-Semiotik‹ fokussiert, da er das bei Cancik/Mohr als nicht ausgebaut ansähe;

Jürgens Ansatz/Kritik:

die Auflösung der Differenz zwischen religiösem Symbolsystem und Religion im Mehrebenenmodell werde aus *soziologischer* Sicht des Gesellschaftssystems aufgelöst (in einer religionssoziologischen Perspektive). Jürgen fragt hier: wie könnte ein *religionswissenschaftliches* Modell aussehen?

sein Interesse dabei: mit primärer Berücksichtigung von ›Wahrnehmung‹, ›Zeichenprozess‹

→ *Semiosphären-Modell*

- Lotman
- ein Semiosphären-Modell setze von vornherein eine Interaktion der Sphären voraus;
- Fragen von Wahrnehmung, Zeichenprozessen, Materialität und Medialität
 - Ansatz am Interaktionssystem – auf der Mikroebene
 - auf der Makroebene deren Vermittlung: das (religiöse) *Archiv*

Jürgen betont den Modell-Charakter:

sein Modell verstehe Jürgen nicht als eine Abbildung oder Reproduktion von Realität, sondern als Heuristik. Als eine Sichtweise, eine (bewusst eingenommene) Perspektive, damit etwas in den Blick komme;



- betont ginge es ihm auch darum, Zeit (Prozess, Verstetigung) mit in den Blick zu bekommen (durch die ›Archive‹);
- ihm wichtig: er verstehe die Religionswissenschaft hier als von der Thematisierung ›Religion‹ ausgehend, sich über diesen Gegenstandsbereich (Thematisierung ›R‹) konstituierend → Begriff ›Religion‹ als Integrationsplattform
- Verhältnis der Religionswissenschaft zu Religion/religiösen Anliegen?
 - Jürgens Vorschlag: in Dialog miteinander treten; die Religionswissenschaft solle oder müsse sich von ›Religion‹ inspirieren lassen – aber müsse sich davon unterscheiden; der Status der Religionswissenschaft müsse deutlich ein anderer sein als der religions-affiner Diskurse;
 - für die Religionswissenschaft schlage Jürgen also vor, keine Meta-Theorie von ›Religion‹ zu bilden, sondern ›Religion‹ als Integrationsplattform – heuristisch – zu verstehen und zu bilden.

Diskussion

{im Nachhinein: in meinen Mitschriften nehme ich normalerweise nur auf, was für mich wichtige Aussagen und Punkte waren - Sprecher_innen notiere ich dabei eher inkonsequent mit. Das hat zur Folge, daß es nicht immer Besitzmarker für schlaue oder weniger schlaue Kommentare gibt. Dazu kann es unterschiedliche Befindlichkeiten geben... was mir aber nun in der Verschriftlichung viel zentraler erscheint: die Frage nach Sichtbarkeit von Sprecher_in und Standort war auch einer der Punkte in der Diskussion - nun hätte ich den Besitzmarkern mehr Beachtung schenken wollen. Dennoch entscheide ich mich gegen eine nachträgliche (Verschlimm?)Besserung meiner Mitschrift, und nehme

meine Notizen dahingehend in ihrer Unterschiedlichkeit
auf: manche Punkte wurden von einzelnen
Teilnehmer_innen diskutiert, dann wieder schienen sich
um Diskussionspunkte Rede-Gruppen zu bilden}
{hier Diskussion v.a. zwischen Moritz, Jürgen, Stefan,
Adrian}

Diskussion entsteht um ›Heuristik‹

→ Reizwort? was genau soll unter ›Heuristik‹ verstanden
und angeregt werden?

Jürgen sagt, er wolle damit eine Vorläufigkeit, Relationa-
lität und Perspektivität betonen – eine Art ›Durchgangs-
punkt‹, sowohl vorläufig, wie auch ein (momentaner) Sta-
tus;

dass eben keine Realdefinition, sondern experimentelle
Versuchsanordnung und Konstruktion, die aber nicht be-
liebig, sondern einem tertium comparationis verpflichtet
bleibe;

Frage, ob auch andere Begriffe (z.B. Webers Idealtypen) damit
vergleichbar wären?

Jürgen möchte wissenschaftliche Theoriebildung insge-
samt als heuristisch verstehen ... und dies ein Stück vor-
sichtiger als Webers Idealtypen;

Diskussion darüber, welche (ontologischen) Voraussetzungen
damit einhergehen

und damit zusammenhängend, ob/wie hier eine An-
schlussfähigkeit zu Wissenschafts-Verständnissen gegeben
wäre, die ihre Begriffsarbeit als nicht vorläufig verstehen?
... was zu der Frage nach der ›Mindestanforderung‹ oder
Möglichkeitsbedingung von ›Religionswissenschaft‹ führt

→ Diskussionspunkte (Meta)Modell – Integrationsplattform – Set-
zung – Ontologie – Epistemologie

- Viele Arme verschränken sich hier mit der ›Heuristik‹
Diskussion
- stellt das Modell hier ein Metamodell dar, dem schon eine
bestimmte Form von Ontologie und Epistemologie vor-
ausgeht, gesetzt ist (wie die Absage an Realdefinitionen) –
eine Setzung, die aber unausgesprochen bleibt? Ist es dann
als Integrationsmodell für die gesamte Religionswissen-
schaft geeignet? Wie wären hier Ansätze integrierbar, die
ontologisch und epistemologisch von Realität ausgehen?

- weiterführend knüpften daran Fragen an, wo/wer die Ebene der ›philosophischen Epistemologie‹ und der Ontologie behandeln soll. Ob diese religionswissenschaftlich verhandelbar wären,
oder ob die Frage/Verhandlung selbst mit in den Blick genommen werden soll
oder die Religionswissenschaft – hier als besonders sensibilisiert für ›ontologische Setzungsfragen‹ – eine Beobachterperspektive einnehmen könnte;
- daran knüpfen sich weitere Fragen an, was wir überhaupt unter Wissenschaft verstehen und wie wir eine Prozesshaftigkeit der Wissenschaft und dessen, was wir ›Wirklichkeit‹ nennen, angemessen berücksichtigen können.

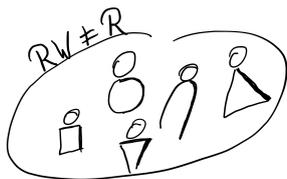
Übergang zur »Wendung« *Adrian Hermann*

Adrian greift aus seinem Text nochmal einzelne Punkte heraus

- Frage nach einer notwendigen Heterogenität auf der Theorieebene
- Rückverweis auf Jürgens Konstituierung der Religionswissenschaft über einen Gegenstandsbereich
→ mit der Frage, der Praxis der RW an verschiedenen Standorten, die Jürgens Heuristik-Verständnis nicht mitgehen würden

→ was könnte die ›Einheit‹ der RW dann sein?

Die Differenz zur Religion als Minimalbedingung?



Jürgen entgegnet hierzu, sein Modell von RW verstehe er nicht im Anspruch,

jede existierende Theorie zu berücksichtigen, positiv abzubilden; er wolle Perspektiven ermöglichen;

genau hier will Adrian seine ›Wendung‹ verorten:

als Angebot einer Systematisierung der Theorienlandschaft;

- und würde Jürgen unter ›kreative Theorien‹, was eine Offenheit für ›Erfindung‹ betone, einordnen; (worunter sich Jürgen wiedererkennen würde)
- und in dieser kreativen Weise knüpfe Jürgen an Themen der Religionsphänomenologie an, grenze sich gleichzeitig mit Bezug auf Gladigow klar ab; hier sieht Adrian einen deutlichen Unterschied zum Großteil der deutschen Religionswissenschaft, die sich hier nur distanzieren;

Jürgen entgegnet hierzu, daß er sich klar vom Inhalt, dem Versuch einer systematisierten

Ordnung ›realer Phänomene‹ distanzieren würde; die ›formalen Ideen‹ von komparativen Begriffen und einer selbstreflexiven Haltung aber aufzugreifen versuche;

Adrian fragt hier nach komplexen Verhältnissen von Begrifflichkeiten – wie stehen ›Archiv‹

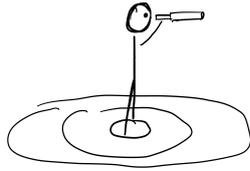
und metasprachliche Begriffe (HrwG) zueinander?

{... hier verliere ich die Diskussion und sehe in meinen Notizen eine Anmerkung, ob der Diskussionsablauf stark durch die Struktur von Setzung und Einwand geprägt ist und damit auch Teilnehmer_innen unterschiedlich stark in Aktion treten...

ich beobachte einen Unterschied zu unseren Diskussionsabläufen an der Abteilung, zu deren Beginn wir von allen Teilnehmenden Fragen und zu diskutierende Punkte sammeln. Durch die verschiedenen Hintergründe der Teilnehmer_innen kommen ganz verschiedene Anschlüsse dabei zusammen... und auf einmal finde ich mich bei Yasminas Einwurf »...ich glaube, ich hab mich vor 2 Minuten verloren« wieder, mit dem sie die Diskussion in eine neue Richtung führt}

Yasmina lenkt den Blick auf die Frage,

wie Möglichkeiten einer Komparatistik über das ›Archiv‹ aussähen, wenn man von einer Eurozentrik weg möchte? Welcher Status wird den Begriffen und Unterscheidungen gegeben?



und hier entsteht ein neuer Kristallisationspunkt der Diskussion um

→ *Standort – Beobachter_in und Postkolonialismus*

{an dieser Diskussion nehmen v.a. Yasmina, Rafaela, Jürgen; dann auch Stefan und Adrian teil - kurze Gedanken hierzu: kommen hier auch unsere Diskussions/Arbeitsgruppen an der Abteilung ins Spiel? Hier unsere Postkolonialismus-Selbstreflexions-Gruppe?}

Rafaela

fokussiert auf die Frage von Beobachter und Standort – ob ein solcher in einem Modell verdeckt werde, wenn ›man‹ das Archiv des ›Religiösen‹ darstellt, da der Standort die Auswahl maßgeblich beeinflusse;

müsste deshalb hier eine explizite Selbstreflektion integriert werden? Wie könnte eine solche aussehen?

worauf Jürgen entgegnet, dass die Standortfrage (ein wichtiger Punkt sei die Positionierung

und Geschichte der Religionswissenschaft) für die Auswahl des Archivs bedeutend sei – im Modell sei dies noch nicht aufgenommen.

Hier verbindet sich die Diskussion des Standortes auch nochmal mit der Frage um die Grenzziehung (als ›Minimalanforderung‹) Religionswissenschaft / Religion.

Yasmina verweist nochmal explizit auf den/die Religionswissenschaftler_in, der/die die Differenz konstruiert – und dass hier das Erkenntnisinteresse ja nicht frei von Manipulation und Taktik sei – halten wir hier eine Trennung künstlich aufrecht?

Dies führt zur grundlegenden Frage nach dem Ort des/r Autor_s_in

{an deren Diskussion sich mehr/alle Teilnehmer_innen beteiligen}

bleibt die so aufgebaute Religionswissenschaft damit selbstreferentiell einem eurozentrischen Standort verhaftet –

und tut dem Selbstverständnis anderer Akteure Gewalt an (Wendy Brown)? Schreibt es mitunter als ›religiös‹ fest und arbeitet hier an der Sedimentation der Unterscheidung? Und wäre das vielleicht auch eine legitime Gewalt des wissenschaftlichen Selbstverständnisses? (vgl. Lincoln: Theses on Method)? Was zu grundlegenden Fragen führt, ob und wenn ja, inwiefern die Geistes-/Kulturwissenschaft immer ein eurozentrisches Unterfangen darstellt – und was das dann hieße.

Rafaela führt hier nochmal zurück auf die Frage, wie die eigene Standorthaftigkeit in einem Modell besser in den Blick kommen könnte? Wer und wo sei die *Person*, welche die Religionswissenschaft *mache* in solch einem Modell? Werde generell durch eine Modelldarstellung die Perspektivität und Standorthaftigkeit des/r Beobachter_s_in unsichtbar und zu einer neutralen Objektivität?

Jürgen: das Modell bilde die Perspektive auf ›Religion‹ der Person ab, die das Modell macht –

Beobachter_in im Modell selbst nicht sichtbar; Beobachtung sei immer standorthaft

→ deshalb müsse Status des Modells immer revidierbar sein

ich schließe mit zwei Fragen zur Vermittelbarkeit an

- wie kann der Hintergrund des Modells (Konstruktionscharakter, Revidierbarkeit, Perspektivität) sowohl im Integrationsanspruch des Modells (Plattform), wie auch im Wissenstransfer konkret mitkommuniziert werden, wenn wir (weiterhin) von ›Religion‹ sprechen?
- welche Art von ›Wissen‹ erstellen und transportieren wir (z.B. Lehre) – und wie wäre dabei mit An/Forderungen an ›Wissen‹ und Fakten umzugehen?

Jürgen antwortet zuvorderst mit einer »pessimistischen« Sicht auf Wissenschaft und die Rezeption solcher Modellvorschläge:

- sein Vorschlag sei viel weniger als verbindlich zu sehen, stelle vielmehr ein Angebot dar (dessen Rezeption fraglich bleibe); ›kreative Theorie‹ sei hier nicht missionarisch
→ an dieser Stelle kommt Jürgen auf Fragen zu sprechen, wer überhaupt solche Angebote machen könne – betreffend Stellensicherheit und, damit verbunden, der Möglichkeit nicht-strategisch vorgehen zu können;

hierfür benötigten wir (viel mehr) ›Luxusstellen‹ in der Wissenschaft, die nicht von außen angreifbar seien, sich solche Experimente leisten könnten, ohne auf deren Vermarktungspotential (wissenschafts-)ökonomisch achten zu müssen;

- Lehre: grundsätzlich vermitteln »Ihr müßt wissen, was Ihr tut, wenn Ihr etwas tut!« – heißt z.B. Sensibilität für Begriffsverwendungen zu vermitteln;
in Lehre versuche er zugleich immer Hierarchieverhältnisse, Strukturen des wissenschaftlichen Systems mit zu reflektieren, die Studierenden zu dieser Reflektion anzuregen; schließe sein Modell mit ein – offenes, heuristisches Angebot sei ein Anderes als von der Wissenschaft (meist) gefordert;
Lehre stelle auch eine Disziplinierung dar, Studierende würden sozialisiert im Seminar – ein Stück weit könne man aus dieser Sozialisierung heraustreten dieses Heraustreten stelle aber auch die Funktion der Wissenschaft sicher!
ein großes Stück müsse man aber auch mitgehen;

Stefan schließt aus soziologischer Sicht an

- etwas optimistischere Wissenschaftssicht: ›intergenerationale Übertragung von Wissen‹ – Text Jürgens habe sehr klar bestimmte Art von Adressat_in vor Augen: andere Autor_inn_en, die Interesse an wissenschaftlicher Kommunikation haben;
- Frage des Eurozentrismus
wo genau die Frage/Kritik des situierten Wissens und des epistemischen Privilegs bei dem Modell ansetze und von welcher erkenntnistheoretischen Position heraus sie zu führen wäre – oder ob diese Fragen an der Praxis, am Umgang mit dem Modell ansetzen; haben wir hier überhaupt eine gemeinsame Ebene gefunden, hier in einen Dialog treten zu können? These – Antithese → sind wir schon an der Stelle einer Synthese?

cliffhanger?...

Pause



Nach der Pause setzt Moritz mit einer Art *zweitem ›Einwand‹* ein:

er reformuliert einen Abschnitt aus der langen Version von Jürgens Text (S. 148) in 4 Punkten:

1. Modell (Lehmann, Jödicke) könne auch nicht-soziologisch verstanden und genutzt werden
2. andere soziologische Theorien können und müssten in ihrer Weiterentwicklung hier integriert werden
3. eine solche Integration verschiedener Theorien sei aber nur möglich, wenn eine Theoriendogmatik aufgebrochen werde in einer Art Baukasten – in einer Bastler Logik
4. die Integrationsformel – ›Trümmer-Verwertungs-Formel‹ – sei für die Religionswissenschaft dann der Religions-Begriff

Moritz formuliert dazu die Einwände:

- Voraussetzung sei hier ein freischwebendes Theorie- und Modell-Denken in einer Bastel-Logik, in der dann alles irgendwie integrierbar sei;
oder es *maskiere* eine sehr strenge erkenntnistheoretische Fundierung, die auf zugrunde liegenden Theorien von Wahrnehmung, Kommunikation etc. aufbaue
zugunsten eines dann nicht so streng gefassten Religionsbegriffs;
- generell das ›Modell-Denken‹ und die Plausibilitätsbedingungen wären in dem Modell selbst und im Fach nicht mehr an erkenntnistheoretische Fragen rückzubinden und wäre so nicht widerlegbar oder kritisierbar;
- damit führe das zu einem unendlichen Streit zwischen den Positionen, bei dem auch die Kritiken (wie auch zuvor

angebrachten Fragen wie Standortgebundenheit, Religions-Begriff etc.) nicht die erkenntnistheoretischen Bedingungen beachteten – insgesamt sei dieser Streit so hinfällig, da noch gar keine gemeinsame Ebene für kritische Auseinandersetzung gegeben wäre.

→ Moritz Vorschlag oder Forderung:

die Theoriebildung streng an erkenntnistheoretische Bedingungen der Theoriebildung rückzubinden; die eigene Dogmatik (Erkenntnisfrage – hier Konstruktion) offen zu legen und auf erkenntnistheoretische Kompatibilitäten hin zu befragen!

Die Frage nach ›real‹, der erkenntnistheoretische Problembezug, müsse zwingend mitreflektiert werden – erst dann könne am Religions-Begriff als integrativem Begriff gearbeitet werden.

Jürgen antwortet auf den Einwand

- Fokus auf Erkenntnistheorie nicht Gegenstand des Aufsatzes gewesen; aber eine Erkenntnistheorie läge einem Modell immer zugrunde, diese als grundsätzliche Entscheidung
- Forderung nach einer gemeinsamen, vorausgehenden erkenntnistheoretischen Setzung sei für ›die Religionswissenschaft‹ nicht zu leisten, da ›die Religionswissenschaft‹ hier keine eindeutigen Referenzen herstellen könne; bliebe zu fragen, welche Erkenntnistheorie eine Integration der Ansätze hier leisten könnte – das Referenzproblem sei nicht lösbar; auch Frage, wo der Ort für diese erkenntnistheoretische Reflexion und Entscheidung wäre (Philosophie?)
- zur Kompatibilität von Theorien – die vermeintliche Schwäche von Modellen könne hier gerade dazu dienen, verschiedene Perspektiven zu integrieren; einerseits bedinge Modellhaftigkeit immer eine Reduktion von Komplexität – zugleich könne aber eine Binnenkomplexität möglich gemacht werden, ohne einen gemeinsamen erkenntnistheoretischen Anspruch zu erheben; Jürgen betont, ›Modell‹, ›basteln‹ geschehe nicht willkürlich, sondern sei der getroffenen Entscheidung, dem gewählten

Ansatz verpflichtet; aber eben zugleich relativ und revidierbar

{Die ›bastel‹ Wortwahl schien eine eigene Wirkung zu entfalten - vorhin war schon ein Gemurmel und Geraune zu hören und hier nimmt Jürgen sie nochmal auf. Im Murmeln und Raunen stimmten Moritz und Jürgen aber auch miteinander ab, ob 'basteln' denn zwingend als abwertend zu verstehen sei oder auch was Positives habe.}



{In meinen Notizen finde ich hier Überlegungen zu Dynamiken von Diskussionen, da mich die Diskussionen hier weit mehr an einen (argumentativen) Ringkampf erinnerten als unsere wöchentlichen Diskussionen. Das mag der Struktur von ›Setzung‹ und ›Wendung‹ geschuldet sein (und ist wohl auch die wissenschaftlich gängige Dynamik); die Beteiligten begeben sich in eine Art Gegenüberstellung und diskutieren in dieser die strittigen Punkte. Interessant fand ich es zu beobachten, wie spannungsreichen Gegenüberstellungen Momente gegenseitiger Anerkennung folgten, die dann eine andere Bewegung öffneten: eine Art gemeinsames Ringen um neue Blicke, gemeinsames Ausprobieren. Beim Übergang zu neuen Diskussionspunkten wechselte die Dynamik dann wieder zur Aussage/Setzung - Wendung.

Einen anderen Ansatz als ein einander-gegenüber-in-Stellung-bringen, sondern auf ein ›wie gemeinsam weiter‹ fokussierend, scheint mir Adrian in unseren wöchentlichen Text-Diskussionen zu verfolgen (so auch sein öfter eingefordertes ›charitable reading‹, wenn die Diskussionen zu einem (zumindest ihn) ermüdenden reinen Zerlegen wurden und nicht mehr eine Kritik waren, die zu einem Gewinn für uns an und durch die Lektüre kommen will.

Welche Dynamik man bevorzugt - und ob man sich an einer solchen auch mehr beteiligt - ist vielleicht Geschmackssache. Aber in beiden Fällen scheinen doch Anerkennung und ›Wertschätzung‹ des Gegenübers und von Perspektivität eine entscheidende Rolle zu spielen.

Was genau aber wiederum ›Anerkennung‹ von Perspektivität und ›Wertschätzung‹ sein soll und wie sich diese äußert, darüber läßt sich ebenfalls trefflich streiten.}

Jürgen würde sein Modell hier an im weitesten Sinne konstruktivistische Erkenntnistheorien rückgebunden verorten, womit andere Fundierungen (implizit) abgelehnt würden;

- Gedankenspiel, wie Ansatz Luhmann einzuordnen wäre, was passieren würde, wenn Luhmann seine eigene Theorie auf sich selbst anwendete, führe zu Sinngenerierungsfragen und letztlich zu den gleichen Paradoxie-Problemen wie bei anderen Systemen auch;
Luhmanns System/Umweltunterscheidung könne dann letztlich auch als Transzendenz-/Immanenzunterscheidung, als ›religiöse‹ Referenz beobachtet werden?

die Diskussion führt generell zu Fragen von Theoriebildung in der Religionswissenschaft

wobei Moritz nochmal betont, dass es ihm nicht darum ginge, *eine* integrative

Erkenntnistheorie als Voraussetzung zu nehmen; aber ein (integratives) Modell müsse unbedingt auf die damit verbundenen erkenntnistheoretischen Problembezüge rekurren, um kritikfähig zu sein;

auch die immer wieder auftauchende Frage nach Gegenständlichkeit oder Wirklichkeit von ›Religion‹ und ›Religion als Integrationsformel‹ sei sinnvoll nur unter Rückbindung an erkenntnistheoretische Problembezüge

eine Art Einigungspunkt in der Diskussion erscheint hier:

nicht die Forderung einer gemeinsamen erkenntnistheoretischen Fundierung, sondern Entscheidungen;

und diese Entscheidungen schlossen immer auch andere Fundierungen aus

Adrian schlägt nochmals seinen Versuch einer Systematik vor, in der Jürgens Modell in ›kreative Theorien‹ einzuordnen wäre;

der Versuch einer erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung könne sinnvoll für die Religionswissenschaft erst vorgenommen werden, wenn die

Vielfalt der verschiedenen erkenntnistheoretischen Grundlagen in den Blick genommen würde – dabei sei es sinnvoll, gerade keine einheitliche Setzung vorzunehmen, sondern im Gegenteil, die Unterschiede bewusst zu reflektieren

Jürgen verweist auf ein wissenschaftspraktisches Problem: die Vielfalt der Religionswissenschaft – wie sie hier besprochen wurde – und zugleich das Problem einer erzwungenen Sprecherposition als Religionswissenschaft (in der Praxis Stellung zu beziehen) sowie ein Zwang zur Einheit und Begründung als Disziplin in der (universitären) Praxis; im Hintergrund eines solchen Artikels/Vorschlages stünden daher immer sowohl eine Erkenntnistheorie wie auch wissenschaftspolitische Überlegungen (Dilemma)

(Jürgen, Moritz)

die Diskussion widmet sich nun der Entscheidung hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Fundierung



- wo ist der Ort erkenntnistheoretischer Reflexion? Bereich der Philosophie oder philosophische Grundlage jeder Disziplin? Universitäre Ausbildung zu dieser Reflexion – wo zu leisten, wo zu integrieren?
- kann die erkenntnistheoretische Reflexion von Modellbildung (an die Philosophie) ausgelagert werden und in der Disziplin RW bei dem Modell begonnen werden?
- ist die Reflexion zugrundeliegender erkenntnistheoretischer Setzungen zwingend vonnöten, wenn der Religionsbegriff als Integrationsformel funktionieren soll?
- Grundparadoxie der Entscheidungsfrage (Unmöglichkeit einer Meta-Theorie)

- Unterscheidung Religionswissenschaft / Religion (Rückbezug auf Luhmann mit der Grundparadoxie der Entscheidung auch hier; kann Gesellschaftstheorie nur innerhalb einer Gesellschaft gebildet werden? Eine Religionstheorie nur im Kontext religiöser Kommunikation?)

Moritz' Kritik:

Entscheidungs-/Unterscheidungsmoment

habe Folgen; Standortgebundenheit, auch Kritiken (wie Eurozentrismuskritik) würde dem Modellhaften entzogen, da Unterscheidungen getroffen werden müssten;

sein Gegenvorschlag hierzu:

in Bezug auf das Erkenntnisproblem wäre ein negativ dialektischer Bezug vonnöten;

»Luxusstellen« könnten dann positiv, im Widerstand zu ökonomischen Zwängen, kritisches Denken und Heuristik ermöglichen; ihre Marginalität positiv als Möglichkeit der Reflexion nutzen

Adrian zieht die diskutierten Punkte und Fragen nochmal zusammen auf die Frage nach der

Geschichtlichkeit (auch des Religionsbegriffes!)

und auf die Frage nach der Situiertheit von Wissen, die Forderung *provincializing Europe*

- eine Möglichkeit wäre andere Begriffe mit einzubeziehen; unabhängig/unbeeinflusst von europäischer Perspektive auch andere Perspektiven zu Worte kommen lassen (z.B. Kollmar-Paulenz?)
→ können wir das? gibt es ein – uns zugängliches – Jenseits Europas?
- andere Möglichkeit wäre, eine Historisierung der hegemonialen Position Europas: Historisierung hier als Wahrnehmung und Reflexion der hegemonialen Position (vergangen, wie gegenwärtig)
→ damit Denaturalisierung hegemonialer Position und Entwurf einer ›kritischen Gegengeschichte‹ (Bergunder?)
→ hier wäre ein Religions-Begriff, eine Religions-Geschichte zu schaffen, die aktiv kritisch den hegemonialen Einschreibungen gegenüberstehen.

Stefan widerspricht dem dahingehend, dass der Punkt der postkolonialen Kritik nicht

einzelne Themen betreffe, sondern das gesamte Unternehmen (das Wissenschaftsverständnis) als koloniales Unterfangen in der Kritik stehe;
wobei sich das Projekt ja auch als alternativlos erweisen könne

dies führt zurück zur Unterscheidung wissenschaftlicher/religiöser Wissensproduktion

- ist die Unterscheidung selbst Teil eines kolonialen Projekts?
- könnte es gerade die Stärke der Religionswissenschaft darstellen, dies zu sehen und kritisch zu reflektieren – auch ob (und wie) das Projekt aufrechterhalten werden sollte und könnte;
- Gegengeschichte hieße dann, die Reflexion der Historizität dieser Unterscheidung zu thematisieren

ich frage hier,

wie dabei mit Verflechtungen von Gegengeschichte(n), Denaturalisierung, zu einem Teil Dekonstruktion, und zugleich dem Aufbau, der Produktion neuer Geschichten durch die Gegengeschichten – Meta-Geschichte? – umzugehen wäre

hier würde Jürgen generell die Sichtweise von Verflechtungsgeschichten vertreten

(Gegengeschichten als abhängig von den Geschichten)

Adrian: Gegengeschichten nicht verallgemeinerbar, sondern nur konkret Kontext-gebunden

zu betrachten, zu betreiben

Yasmina: kommt das kolonial-hegemoniale Moment gerade durch den Vergleich hinein?

(Jürgen, Moritz)

die Diskussion dreht sich nun um Fragen von Identitätskonstruktionen, kritischen Gegengeschichten; Auseinandersetzung mit ›Widerständigkeiten der Realitäten‹;

sowie die Frage, ob sich formale Konstruktion von inhaltlichen Realitäten unterscheiden ließe, oder solch eine Unterscheidung nicht eher eine inhaltliche Standorthaftigkeit maskiere;

wann – historisch?, erkenntnistheoretisch? – wird eine Unterscheidung getroffen?

Sind wir hier am Punkt einer Synthese?

Stefan verneint dies, wir seien vielmehr noch nicht in der Lage, eine These – Antithese zu

formulieren;

er verweist auf den routinemäßigen wissenschaftlichen Umgang – hier (z.B. in der Soziologie) sei bislang diese Kritik überhaupt nicht adressierbar, keine adäquate Problembeschreibung möglich;

Steht das Wissenschaft-Projekt auf der Kippe?

Moritz merkt an, daß gerade die heutige Diskussion zeige, daß eine solche geführt werden könne! sie zeige → Anschlußfähigkeit

noch einmal widmet sich die Diskussion der postkolonialen Kritik

- das Aufzeigen von Schwachstellen und Kritikpunkten habe für sich einen Wert – es müsste nicht zwingend eine bessere Lösung angeboten werden;
- enthalte auch (immer?) außer-wissenschaftliche Kriterien (Moral, Normen, Anliegen)
- aber eben auch epistemologische Kritik von Zugriffs-/Erkenntnismöglichkeiten

→ was verstehen wir unter ›Wissenschaft‹?

... und mit dieser Frage beißen wir in die Bagels...

to be continued

Teil IV

WORKSHOP MIT CHRISTOPH ERNST

SETZUNG: COMPUTER, INTERFACES UND
IMPLIZITES WISSEN

VON CHRISTOPH ERNST

Die Frage nach der erkenntnistheoretischen Relevanz von implizitem Wissen gehört zu den klassischen Debatten innerhalb der Philosophie und der Sozialtheorie. Implizites Wissen gilt als ein zentraler Bestandteil des Vollzugs sozialer Praktiken. Die unterschiedlichen Theorien der sozialen Praxis kommen, so die Einschätzung von Andreas Reckwitz, nicht ohne die Annahme einer »›impliziten‹, ›informellen‹ Logik des sozialen Lebens« aus.¹ In der Medienwissenschaft wurde diese Form des Wissens lange eher stiefmütterlich betrachtet. [...] Die Gründe dafür liegen allerdings nicht in den Gegenstandsfeldern der Medienwissenschaft. Sie sind der Binnendynamik akademischer Theoriedebatten geschuldet. Dass das Thema ›implizites Wissen‹ für das Fach von großer Bedeutung ist, stand nie wirklich außer Frage.

Hartmut Winkler stellt in seinem Buch *Basiswissen Medien* unmissverständlich fest: »Medien arbeiten immer und grundsätzlich mit impliziten Wissensbeständen« (im Orig. kursiv) (Winkler 2008, 262). Inwiefern implizites Wissen in einer solchen ›grundsätzlichen‹ Weise mit Medien verbunden ist, erläutert Winkler, indem er die Frage des impliziten Wissens als Problem sozialer Konventionalisierung begreift und feststellt:

»Implizites Wissen ist einerseits Voraussetzung aller Medienprozesse; und gleichzeitig bauen die Medienprozesse am Aufbau und Umbau des impliziten Wissens mit. Das Problem des impliziten Wissens ist – theoretisch wie praktisch – alles andere als trivial, dies musste u.a. die Forschung zur künstlichen Intelligenz erfahren. Denn woher weiß man, dass

¹ Vgl. Reckwitz 2003, 291ff. An Kritik am Begriff des ›impliziten Wissens‹ mangelt es allerdings auch nicht (vgl. Schmidt 2012; Reckwitz 2003, 290).

es keine Äpfel mit 1,50 m Durchmesser gibt? Dass Türen immer bis zum Boden gehen oder dass Autos keine Masern kriegen? Das Problem impliziten Wissens reicht bis in körpergebundene Wissensbestände hinein.« (Winkler 2008, 262)

Implizites Wissen wird von Winkler in einem ›nicht-trivialen‹ Konstitutionsverhältnis mit ›Medienprozessen‹ gesehen. ›Medienprozesse‹ hängen von implizitem Wissen ab, prägen aber auch das implizite Wissen.² Mit dem Hinweis auf die Domäne des ›körpergebundenen Wissens‹ spielt Winkler auf die oft als paradigmatisch betrachtete Form von implizitem Wissen an.³ Michael Polanyis Verweis auf die Fähigkeit, Fahrrad fahren oder Schwimmen zu können, nicht aber in der Lage zu sein, die Bedingungen und Regeln dieser Fähigkeit sprachlich ausdrücken zu können, gehört zu den Schlüsselbegriffen der Forschung.⁴ [...]

An dem Zitat von Winkler ist noch ein zweiter Aspekt wichtig. Winkler assoziiert das implizite Wissen zwar mit ›Medienprozessen‹ insgesamt. Er hebt aber einen Medienprozess hervor. Ausdrücklich wird das Problem der Formalisierung von implizitem Wissen im Zusammenhang mit künstlicher Intelligenz genannt.⁵ Die Implikationen dieser Bemerkungen werden klarer, wenn man sich vor Augen führt, dass implizites Wissen zumeist als ein ›Überschuss‹ gefasst wird, der aus dem Vollzug von menschlichen Praktiken hervorgeht. Ein Großteil der Überlegungen zum impliziten Wissen kann – mit einer Formulierung von Georg W. Bertram gesagt – als »Praxis-Überschuss-Theorie« charakterisiert werden (Bertram 2003, insb. 213–220). [...]

Zwar bergen Metaphern wie ›Überschuss‹ die Gefahr der begrifflichen Verklärung von implizitem Wissen zu einer ›sich entziehenden‹ oder ›uneinholbaren‹ Größe.⁶ Dennoch ist die

2 Angenommen wird damit, dass implizites Wissen den Medien nichts ›Immanentes‹ ist, sondern aus einer Interaktion mit den Medien hervorgeht. Inwiefern implizites Wissen ein Teil eines ›Wissens der Medien über sich selbst ist‹, wäre allerdings reizvoll zu überlegen (vgl. Engell 2014).

3 Vgl. unter Bezugnahme auf eine Theorie der ›Transmedialität‹ etwa Schmitz und Groninger 2014, 22ff.

4 Polanyi 1962, 601; Polanyi 2015, 49. Vgl. zu Polanyi umfassend Neuweg 2001; eine sehr kritische Auseinandersetzung mit Polanyi findet sich bei Schmidt 2012, 187ff.

5 Vgl. hier auch Bächle 2017. Vgl. zur Formalisierung auch Krämer 1988.

6 Vgl. Schmidt 2012, 163: »However, the very notion of ›tacit knowledge‹ is a conceptual muddle in its own right. Firmly anchored in the dichotomy

Theoriefigur wichtig. Sie führt vor Augen, dass implizites Wissen nur im Horizont des Problems der Explikation – oder, mit Ludwig Jäger gesagt, einer medial realisierten »Transkription« – überhaupt als ein eigenständiges Phänomen in Erscheinung tritt.⁷ Um positive Merkmale des impliziten Wissens zu bestimmen, forscht man infolgedessen nach Momenten und Gründen der Nichtexplizierbarkeit von Wissen.⁸ Behauptet werden dabei unterschiedliche »Stärkegrade« des impliziten Wissens. Die Spannbreite reicht von »fundamentalpragmatischen« Begriffen des impliziten Wissens (Loenhoff 2012, insb. 11–17), die eine Nichtexplizierbarkeit des impliziten Wissens annehmen, bis zu Theorien, die eine Artikulation von implizitem Wissen für möglich halten, nicht aber seine Kodifizierung und Formalisierung. [...]

Wenn implizites Wissen als ein Überschuss in der Interaktion unter Anwesenden lokalisiert wird, dann sind – auf Ebene des Vollzugs dieser Praktiken – auch Medien wie die Sprache und ihre jeweiligen »Logiken« zu beachten. In jeder Realisierung oder Präsentifikation von implizitem Wissen sind bereits komplexe mediale Verhältnisse gegeben, die mit zunehmender Verflechtung von computerbasierten Medien und sozialen Praktiken in den Fokus der medientheoretischen Debatte rücken.⁹

Implizites Wissen, ubiquitous computing, Interfaces

[...] Innerhalb der Theoriediskurse der Medienwissenschaft ist das implizite Wissen gegenwärtig in Bezug auf nicht-menschliche Akteure innerhalb (medien-)technischer Umwelten eine zunehmend wichtige Größe. Damit rückt das Problem in das Zentrum der zeitgenössischen Theoriediskussion des Faches. [...] Mit der Weiterentwicklung von Computern zum

of »tacit« versus »explicit« knowledge, it mystifies the concept of practical knowledge and skillful work practices.«

7 Vgl. Jäger 2002, 32f. Collins 2012, 94ff. Collins vertritt die Ansicht, dass nicht das implizite, sondern das explizite Wissen erklärungsbedürftig ist. Vgl. 94.

8 Vgl. auch Collins 2012, 94. Klassisch ist das Beispiel der Sprache, also die Fähigkeit, eine unendliche Menge grammatikalisch richtiger und situativ angemessener Sätze produzieren zu können, nicht aber die Regeln dieser Fähigkeit zu beherrschen. Vgl. Stetter 2012.

9 In diesem Kontext steht die These, zwischen Präsenz und implizitem Wissen einen Zusammenhang zu sehen. Vgl. Ernst und Paul 2013; Adloff, Gerund und Kaldewey 2015.

»ubiquitous computing« (Weiser 1991, 94) sowie des Internets der Dinge sind digitale Medien zu einem Teil des ›Gewebes‹ des Alltags geworden. Die medialen ›Akteure‹ haben eigene, ›smarte‹ Fähigkeiten entwickelt und agieren als eigenständige »kognitive Systeme«. ¹⁰ [...]

Das Verhältnis von implizitem Wissen zum Gebrauch von Computern im Alltag war schon in den ersten Entwürfen zum *ubiquitous computing* ein Leitmotiv. [...] So sieht etwa Mark Weiser als Idealfall der Herstellung der ›Transparenz‹ des *ubiquitous computing* die unreflektierte Wahrnehmung eines Straßenschildes an – also das Befolgen eines sozialen Regelsystems, das zwar eine Menge expliziter Regeln kennt, die Akte der praktischen Befolgung aber nicht determiniert (94; vgl. Collins 2012, 106). Das Handeln mittels konventionalisierter Zeichen manifestiert sich in einer unhinterfragten Gewohnheit (*habit*). ¹¹ Allerdings ist auch zu bedenken, dass solche Medienprozesse in Zeiten des *ubiquitous computing*, wie es bei Florian Sprenger und Christoph Engemann heißt, »kaum noch von Endgeräten her verstanden werden« können, sondern in ihrer »infrastrukturellen, umgebenden und temporalen Dimension durchdacht werden« müssen (Sprenger und Engemann 2015, 11). [...]

Um dieses Spannungsverhältnis zwischen Endgerät, implizitem Wissen und infrastrukturellem Netzwerk in seinem Bezug zum impliziten Wissen zu verstehen, ist die neuere Debatte um Interfaces hilfreich (Hookway 2014, insb. 123–129). Ausgehend vom Verständnis des Interfaces als Graphical User Interface (GUI) sind im Kontext von Interface-bezogenen Diskursen, etwa im Interface-Design, die praktischen und kognitiven Implikationen von implizitem Wissen vielfältig diskutiert worden. ¹²

¹⁰ Der Begriff der kognitiven Systeme wird in der Kognitionswissenschaft für die kognitiven Operationen menschlicher und nicht-menschlicher Akteure gebraucht. Vgl. Walter 2014.

¹¹ Theodore Schatzki versteht Praktiken als »nexus of doings and sayings« (zit. nach Reckwitz 2003, 290). In Abwandlung dieser bekannten Formulierung kann man hier auch von einem ›schematischen Nexus aus Semiose und Praxis‹ sprechen, wobei die historische Anspielung an die Bedeutung des Schemabegriffs ausdrücklich gewünscht ist. Charles S. Peirce hat seinen pragmatistischen Zeichenbegriff in Auseinandersetzung mit Immanuel Kants Schemabegriff entwickelt. Vgl. Eco 2000; vgl. zu *habits* als strukturierten Schemata im impliziten Wissen Määttänen 2015, insb. 29–51. Vgl. medientheoretisch auch Winkler 2012.

¹² Zum impliziten Wissen im Verhältnis zum Design generell vgl. Mareis 2011, 247–276; Mareis 2014, 184–197. Die Forschungsliteratur zum Verhältnis von

Interfaces sind dabei aber eben nicht nur ›Endgeräte‹, sondern im weitesten Sinne ›Anordnungen‹ zwischen Praxis und digitaler Medieninfrastruktur.¹³ Zwar tendiert der Diskurs zum *ubiquitous computing* in seiner Fokussierung auf die Infrastrukturen dazu, den Interface-Begriff für obsolet erklären (Sprenger 2015, 78ff.). Allerdings ratifiziert dieser Vorbehalt nur den Idealzustand, den Interfaces anstreben. Interfaces versuchen, einen Medienprozess ›natürlich‹ oder ›bruchlos‹ erscheinen zu lassen (vgl. dazu auch Distelmeyer 2017). Sie können als die ›Regulatoren‹ derjenigen ›infrastrukturellen‹ Relationen aufgefasst werden, die das *ubiquitous computing* und auch das Internet der Dinge allererst kennzeichnen.¹⁴ Interfaces sind Umschlagpunkte, an denen die computerbasierte ›Umwelt‹ und das in Praktiken verkörperte implizite Wissen interagieren. Somit aber ist man wieder auf die Frage zurückverwiesen, wie implizites Wissen und Medien zusammengehen.

Implizites Wissen im Kontext medienwissenschaftlicher Theoriebildung

Für die Medientheorie ist es sehr dankbar, dass Mark Weiser die Habitualisierungen, die er als Effekte des *ubiquitous computing* im Sinne kognitiver Entlastung als ›Transparenz‹ und ›Unsichtbarkeit‹ fasst, als eine neue Praxis des Lesens und Schreibens verstehen will. Das Handeln in diesen computerisierten Umgebungen wird als eine Art von Kulturtechnik erachtet (vgl. auch Weiser und Brown 2015, 63ff.). Schwierig zu bestimmen wie der Begriff der Kulturtechnik auch sein mag, ist er für die Schnittstelle zwischen Medientheorie und implizitem Wissen grundlegend

Interface und implizitem Wissen findet sich in den Beiträgen in Ernst, Christoph und Schröter, Jens, Hrsg. 2017. *Navigationen: Medien, Interfaces und implizites Wissen* 17, Nr. 2. <https://doi.org/10.25969/mediarep/1820>. Siegen: Universi.

- 13 Vgl. Distelmeyer 2017. Auch bietet der Begriff die Möglichkeit, den Rückbezug zu anderen medialen Kontexten, insbesondere der Analyse der AV-Medien wie Film oder Fernsehen, aber auch Phänomenen im Bereich Computerspiel, Medienkunst und allgemeiner Ästhetik zu wahren. Vgl. exemplarisch die Beiträge in Grabbe, Rupert-Kruse und Schmitz 2015; Grabbe, Rupert-Kruse und Schmitz 2016; zum Film weiterführend auch Jeong 2014.
- 14 Hier sind relationale und dynamische Interface-Begriffe hilfreich, die das Interface als ›Prozess‹ oder ›Effekt‹ beschreiben (vgl. etwa Distelmeyer, Galloway 2012, Hookway 2014).

wichtig (vgl. Siegert 2011; Maye 2010; Winthrop-Young 2014; Schüttpelz 2006). [...]

Der Kulturtechnikbegriff bezieht sich auf das Zusammenspiel von ›Techniken‹ im Sinne von Praktiken wie auch auf Technik im Sinne von eingesetzter medientechnischer ›Hardware‹ (vgl. Winkler 2008, 91). Im Feld der Diskussion um implizites Wissen bildet sich diese Doppelung ebenfalls ab. Begriffe des impliziten Wissens wie ›Automatisierung‹ oder ›Regel‹ sind schillernd, weil sie beide Bedeutungsebenen enthalten.¹⁵ Im Fall der ›Regel‹ ist etwa auf die Ambiguität von Regelfolgen (als sozialer Praxis) und Regularität (als kausaler Ereigniskette) hingewiesen worden (vgl. Schmidt 2012, 187). Unter Lizenz eines essayistischen Wortspiels kann man derartige Doppeldeutigkeiten ausbauen. Implizites Wissen ist als ein Geschehen verständlich, in dem sich Regelfolgen und Regularität in einem Verhältnis der ›Regulierung‹ derjenigen Relation befinden, in der beide Prozesse stehen. Dieser Gesamtprozess ist – je nach Einschätzung der kognitiven und sozialen Merkmale des Regelfolgens – potenziell kybernetisch modellierbar (oder auch nicht...) und wird über Interfaces vermittelt.¹⁶ [...]

Eine medienwissenschaftliche Auseinandersetzung mit implizitem Wissen findet im Verständnis von Medien als Instanzen der Explikation einen guten Startpunkt. Allerdings folgt dieser Ansatz Polanyis häufig einer ›stumm/sagbar‹-Differenz (vgl. hierzu auch Ernst 2013). In dieser Perspektive droht die Gefahr, den ›starken‹ Begriff von implizitem Wissen als ›amedialen‹ – weil nicht-explizierbaren – Begriff zu veranschlagen, auf Seiten des Menschen zu lokalisieren und in eine Frontstellung gegen Medienprozesse zu manövrieren, die diesen ›stummen‹ Überschuss nicht auflösen können. Implizites Wissen wird nicht selten mit einem neuen Fundamentalismus des Körpers verbunden.

15 Gemeint ist hier die Begriffsverwendung von ›Automatisierung‹ im Sinne ›automatisch‹ abrufbarer Handlungsmuster. So liest man in einschlägigen Kampfsport-Publikationen: »Mit dem 2. Dan verfestigt sich der Meister. Seine Techniken sind erkennbar besser automatisiert und freier verfügbar als in der Prüfung zum 1. Dan.« Vgl. DJJV 2015, 220. Vgl. zum impliziten Wissen im Kampfsport die Studie von Schindler 2011. Vgl. weiterführend die verschiedenen Publikationen des DFG-Graduiertenkollegs 1479: ›Automatismen – Kulturtechniken zur Reduzierung von Komplexität‹.

16 Vgl. als Anschlussmöglichkeit im medientheoretischen Diskurs die Ausführungen zur Regulierung in Sprenger und Engemann 2015, 21f., 33. Vgl. für eine kritische Diskussion kybernetischer Ordnungsmodelle und anhängiger posthumanistischer Techniktheorien Mersch 2013.

Außen vor bleibt, dass implizites Wissen auch ein relationaler und kollektiver Sachverhalt ist (vgl. Collins 2013; 2012). [...]

Umso wichtiger ist es, in Bezug auf das Denken der zeitgenössischen Medienformationen wie des *ubiquitous computings* diejenigen Theorieentwürfe nicht unter den Tisch fallen zu lassen, die posthumanistische Alternativen zur Unterscheidung implizit/explicit im Kontext einer Theorie von Umweltbeziehungen schon lange vorgelegt haben. Zu erinnern ist hier an Niklas Luhmanns Verwendung des Begriffs der »strukturellen Kopplung«. Luhmann versteht die strukturelle Kopplung expressis verbis als einen Alternativbegriff zur Unterscheidung ›implizit/explicit‹ im Sinne von Michael Polanyis *tacit knowledge*.¹⁷ Die Unterscheidung ›implizit/explicit‹ gilt Luhmann als eine Zuschreibung eines Beobachters, der aus Perspektive zweiter Ordnung in einem psychischen oder sozialen System die »faktisch immer mitwirkenden Voraussetzungen von korrespondierenden (synchronen und deshalb nicht miterfaßbaren) Umweltereignissen mit in das Wissen hinein[sieht]« – der also erkennen kann, dass das jeweilige System »mehr weiß, als es weiß« (Luhmann 1992, 42). Verknappt gesagt, denkt Luhmann implizites Wissen als Begriff für nicht-thematische, aber für die Entwicklung eigener Operationen vorausgesetzte Umweltbeziehungen eines psychischen oder sozialen Systems. Dabei finden sich jeweils auch Verhältnisse medialer Transkription, etwa als »Umformung« »analoge[r] in digitale Verhältnisse« durch das Medium der Sprache, die ein »kontinuierliches Nebeneinander in diskontinuierliches Nacheinander verwandelt« (Luhmann 1998, 101; Polanyi 2010, 4).

Auch wenn man einer systemtheoretischen Abwicklung des Begriffs des impliziten Wissens nicht folgen will – wofür es, wie Joachim Renn gezeigt hat, gute Gründe gibt (Renn 2006, 149–160) sollte man die auf Kommunikation gestützte systemtheoretische Perspektive nicht vorschnell zu den Akten legen. Beispielsweise zeigt sich anhand der durch Interfaces regulierten strukturellen Kopplungen, dass die Attributierung ›implizit/explicit‹ ein Schema ist, das – je nach Kontext – weitere Unterscheidungen wie ›praktisch/reflexiv‹, ›transparent/intransparent‹ oder ›analog/digital‹ anschlussfähig macht (Jäger 2004, 63ff.). Dies

¹⁷ Vgl. Luhmann 1992, 34–44, insb. 41ff. Luhmann 1998, 92–120. Vgl. zu Luhmanns struktureller Koppelung im Kontext von Medientheorie und implizitem Wissen auch Ernst 2013.

wiederum deutet indirekt nochmals auf den wichtigen Umstand hin, dass die Karriere des Konzeptes des impliziten Wissens diskursgeschichtlich parallel zur Mediengeschichte des Computers verlaufen ist [...]. Ein kurzes Beispiel aus den Anfangstagen sowohl der Theorie des impliziten Wissen wie auch des Computers vermag dies schlaglichtartig zu veranschaulichen.

Historisches Schlaglicht: Eine Debatte zwischen Alan Turing und Michael Polanyi

Am 27. Oktober 1949 fand am philosophischen Seminar der Universität Manchester eine von Dorothy M. Emmet organisierte Debatte zum Thema »The Mind and the Computing Machine« statt, an der auch Alan Turing und Michael Polanyi teilnahmen (vgl. die Aufarbeitung in Blum 2010a). [...] Von der Debatte existiert ein fragmentarisches Typoskript, das sich als Prätext der Diskussion um die Relevanz von Theorien des impliziten Wissens im digitalen Zeitalter lesen lässt.¹⁸ [...] Bezugnehmend auf Kurt Gödels Unvollständigkeitssatz dreht sich die Debatte um das Problem, wie die Mensch/Maschine-Unterscheidung in Zeiten der ›universellen Maschine‹ problematisiert werden kann. Maxwell Newman formuliert als die eigentlich interessante Frage dabei diese Ausgangsproblematik: »The interesting thing to ask is whether a machine could produce the original Gödel paper, which seems to require an original set of syntheses.« Direkt im Anschluss – also in Reaktion auf Newmans Einschätzung – heißt es dann zu Turings und Polanyis Positionen:

»TURING emphasises the importance of the universal machine, capable of turning itself into any other machine.

¹⁸ Ich zitiere das Typoskript hier als Turing 2017. Eine gründliche Aufarbeitung des Typoskripts mitsamt editorischen Notizen findet sich bei Blum 2010a. Dort findet sich (S. 52–55) auch eine ca. zwei Wochen später entstandene, ausführliche Zusammenfassung Polanyis zu der Debatte. Polanyi erwähnt die Debatte auch in seinen Schriften. Vgl. Polanyi 2015, 261ff. Das Typoskript ist an verschiedenen Stellen online zur Verfügung gestellt worden. Es hat fünf Seiten, wobei die ersten beiden Seiten im Digitalisat auf einer Seite wiedergegeben werden. Daraus ergibt sich die hier verwendete Paginierung nach dem Muster 1/2, 3, 4, 5 (vgl. <https://www.turing.org.uk/sources/wmays1.html> und http://www.alanturing.net/turing_archive/archive/m/m15/M15-001.html).

POLANYI emphasises the Semantic Function, as outside the formalisable system« (Turing 2017, 1/2)

Turing betont die Anpassungsfähig- und Wandelbarkeit der universellen Maschine, an dieser Stelle wohl als Vermerk für ihre noch nicht vollständig beurteilbare, aber absehbare Leistungsfähigkeit. Polanyi dagegen bleibt unter Verweis auf semantische Funktionen, die nicht formalisierbar sind, skeptisch. Im weiteren Verlauf der Diskussion stehen dann charakteristische Typen des Regelfolgens im Fokus der Debatte. Was sind die Regeln, denen Maschinen folgen, im Kontrast zu Regeln, denen Menschen folgen? Existiert ein Unterschied zwischen den kognitiven Kapazitäten des Menschen und der universellen Maschine? Wenn ja, welche Konsequenzen hat dieser Unterschied für die Konzeption und das Verständnis des Verhältnisses von Menschen und Computern? [...]

Das menschliche Bewusstsein gilt den Diskutanten als wesentlicher Unterschied in der Art, wie Menschen und wie Computer Regeln befolgen (4). [...] Das Typoskript enthält dazu den folgenden Austausch von Argumenten:

»TURING declares he will go back to this point: he was thinking of the kind of machine which tasks problems as objectives, and the rules by which it deals with problems are different from the objective. Cf. Polanyis's distinction between mechanically following rules about which you know nothing, and rules about which you know.

POLANYI tries to identify rules of the logical system with rules which determine our own behaviour, and these are quite different« (Turing 2017, 4).

Im Fokus steht hier der Status ›impliziter‹ Regeln für das menschliche Verhalten, der wiederum mit dem Problem des Bewusstseins für diese Regeln verknüpft wird. Inwiefern existiert ein Bewusstsein für Regeln innerhalb eines kognitiven Systems? Polanyi verwehrt sich gegen Turings Verweis, dass das ›mechanistische‹ Regelfolgen nicht im gleichen Sinn ›implizit‹ ist, wie bei einer Maschine. Dies läuft auf eine wichtige Unterscheidung hinaus: Es gibt implizite Regeln im Sinne mechanischer Automatismen, die unbewusst ablaufen, und implizite Regeln, die

zwar ›implizit‹ wirksam sind, Menschen aber ein Bewusstsein und ein Verständnis dieser impliziten Dimension haben. [...]

Blickt man auf die Argumentationslinie zwischen Turing und Polanyi, so spitzt sich die Debatte gegen Ende auf den Punkt zu, inwiefern eine nicht-festgelegte Dimension des Bewusstseins bzw. der ›Person‹ oder des personalen Erlebens existiert, die als unhintergebar gegenüber einer programmierbaren Maschine angesehen werden muss. [...] Polanyi behauptet, dass eine auf das Bewusstsein bzw. die Person und das personale Erleben bezogene Dimension der Nichtfestgelegtheit existiert.¹⁹ Diese Nichtfestlegbarkeit, die sich als eine Nichtfestgelegtheit gegenüber Regeln manifestiert und ihrer formalen Explikation sperrt, sieht er als eine unhintergebare Bedingung von allen Praktiken der Formalisierung an (vgl. Blum 2010b, 173ff.). Sein Begriff einer ›semantischen Funktion‹ beschreibt diesen Umstand.²⁰ Assoziiert ist diese Nichtfestgelegtheit dabei eng mit dem menschlichen Bewusstsein. [...] Während Polanyi die Nichtfestgelegtheit menschlichen Regelfolgens an die Fähigkeit zur Reflexion auf diese Regeln – und folglich an die Voraussetzung eines impliziten Bewusstseins für diese Regeln – knüpft, fällt Turing auf Grundlage der bisher zitierten Passagen die undankbare Rolle des Advokaten einer vorbehaltlosen Formalisierbarkeit zu. Diese Einstellung Turings drückt sich in seiner Feststellung aus, dass das Bewusstsein nur ›noch nicht‹ spezifiziert sei, aber – gegeben einer hypothetischen Weiterentwicklung der Möglichkeiten von Computern – in Zukunft spezifizierbar werde.

Dennoch gibt es auch auf Turings Seite erhebliche Zwischentöne. [...] Er sagt keineswegs, dass mit der Spezifizierbarkeit von Bewusstseinsprozessen auch das Problem des Selbsterlebens des Bewusstseins auf die Maschine bzw. den Computer übertragen werden kann. So jedenfalls kann man seinen Einwand gegenüber Polanyi verstehen, dass sich die Unspezifizierbar-

19 Vgl. Polanyi 2015, 258: »[...] a formal system of symbols and operations can be said to function as a deductive system only by virtue of unformalized supplements, to which the operator of the system accedes: symbols must be identifiable and their meaning known, axioms must be understood to assert something, proofs must be acknowledged to demonstrate something, and this identifying, knowing, understanding, acknowledging, are unformalized operations on which the working of the formal system depends.«

20 In *Personal Knowledge* schreibt Polanyi (Polanyi 2015, 258) zu derartigen semantischen Funktionen: »These are performed by a person with the aid of the format system, when the person relies on its use.«; dazu Blum 2010a, 41f.

keit nur auf das eigene Bewusstsein und das Wissen um das ›Selbst‹ bzw. ›Selbstwissen‹ bezieht. [...] Denkt man diese etwas schwächere Position weiter, dann hat sie eine entscheidende Konsequenz. Man kann Turing nämlich auch so verstehen, dass das, was in seinen Augen nur vermeintlich ›nicht spezifizierbar‹ bzw. ›formalisierbar‹ ist, nicht ausschließlich auf das Bewusstsein im Sinne eines ›internen‹ Verständnisses von Wissen oder einer spezifischen, dem Bewusstsein immanenten, Fähigkeit zur ›Reflexion‹ zugerechnet werden kann, wie es bei Polanyi angedeutet wird (vgl. auch Polanyi 2015, 216f.). Der Unterschied zwischen Polanyi und Turing liegt dann nicht in dem Umstand, dass [...] es prinzipiell ein ›Mehr‹ auf Seiten des Menschen gibt, sondern vielmehr in der Frage, wie dieses ›Mehr‹ verortet werden soll und in welcher Beziehung es zur universellen Maschine steht. [...]

Ausgehend von der Differenz Bewusstsein/Computer schließt, zumindest dieser Lesart nach, Turing keineswegs aus, dass implizites Wissen als ein an Strukturen und Praktiken gebundener Sachverhalt in Erscheinung treten kann, dann aber in der bei Polanyi latent vorhandenen Übergeneralisierung als personales Wissen dem Bewusstsein zugerechnet wird. Wenn aber Turing der Idee kritisch gegenüberstand, dass die ›semantische Funktion‹ als etwas ursächlich aus dem Bewusstsein Entstehendes behauptet wird, dann verlagert sich das von Turing prinzipiell anerkannte Problem eines ›Überschusses‹ auf die Sphäre der sozialen Dimension des Vollzugs von Erkenntnisprozessen.

Das macht aus Turing nun beileibe keinen Praxistheoretiker. [...] [Aber] auf den vorliegenden Zusammenhang bezogen heißt es, dass Turing innerhalb seines Formalisierungsbegriffs diejenigen Seiten der sozialen Praxis im Auge hat, die ihrerseits in Gestalt von Zeichensystemen selbst zur Formalisierung neigen. Genau diese Perspektive aber verschiebt auch sein Verständnis für die Frage nach implizitem Wissen. Implizites Wissen ist nur sekundär ein Problem des Bewusstseins. Es entspringt primär [...] der Praxis des Umgangs mit Zeichen und Dingen, einer Praxis, die ihrerseits hochgradig habitualisiert und mithin ›automatisiert‹ sein kann. [...]

Turing beschreibt die Situation, dass sowohl auf Ebene des ›Herstellens‹ als auch des ›Operierens‹ mit Maschinen eine gelingende Interaktion eben nicht notwendigerweise ein vollstän-

diges, explizites Wissen um die Funktionsweise einer Maschine voraussetzt. Der Umgang mit der Maschine kann Ergebnisse erzielen, ohne dass man alle Bedingungen und Regeln kennt. Die Interaktion mit einem Computer besteht in einer Praxis des ›Herumspielens‹, die Ergebnisse produziert, ohne dass man weiß, warum. Es gibt Praktiken des Umgangs mit dem Computer, die an einer ›Oberfläche‹ bleiben, selbst aber kein Verständnis für die ›Tiefe‹ der Maschine haben – oder anders: Jedes Verständnis für die ›Tiefe‹ manifestiert sich immer auch in einem Set von Praktiken, für die man eben in der Praxis keine expliziten Regeln angeben kann. [...]

Selbstredend ist diese Debatte nur ein Ausschnitt. Aber Polanyi und Turing haben ihre Positionen unter direktem Bezug aufeinander entwickelt. [...] Und selbst wenn Turing, idealtypisch gesagt, der Idee der Formalisierbarkeit gefolgt ist, Polanyi hingegen seine Idee des personalen Wissens entwickelt hat, scheinen sich beide in der Existenz einer Dimension des impliziten Wissens prinzipiell einig gewesen zu sein. Was divergiert, ist die Einschätzung hinsichtlich der bedingenden Faktoren und der Auflösbarkeit von implizitem Wissen in formale Codes. Die Fragen, die später unter der Überschrift *tacit knowledge* bzw. ›implizites Wissen‹ prominent geworden sind, sind ein wichtiger argumentativer Kontext auch der Bestimmung der Leistungen des Computers als universeller Maschine (Blum 2010a; Blum 2010b, 178ff.). Differenzen wie die zwischen *informal dimension* und *formal dimension* der Praxis gehören jedenfalls bis heute zu den grundlegenden Spannungen in der Debatte um Medien und implizites Wissen.²¹

LITERATURVERZEICHNIS

Adloff, Frank, Katharina Gerund und David Kaldewey, Hrsg. 2015. *Revealing Tacit Knowledge: Embodiment and Explication*. Bielefeld: transcript. (Siehe Seite 157).

Bächle, Thomas C. 2017. »Selbstlernende autonome Systeme? – Medientechnologische und medientheoretische Bedingungen am Beispiel von Alphabets Differentiable Neural Computer (DNC)«. In *Machine Learning: Medien, Infrastrukturen*

²¹ Vgl. zur Formalisierbarkeit/Nichtformalisierbarkeits-Differenz hier auch Mersch 2016, 40f., mit Bezug zur Kybernetik auch 45ff.

und Technologien der Künstlichen Intelligenz, herausgegeben von Christoph Engemann und Andreas Sudmann, 167–192. Bielefeld: transcript. (Siehe Seite 156).

Bertram, Georg W. 2003. »Im Anfang war die Tat<: Praktiken als Basis der Sprache und des Geistes«. In *Performativität und Praxis*, herausgegeben von Jens Kertscher und Dieter Mersch, 211–227. München: Fink. (Siehe Seite 156).

Blum, Paul R. 2010a. »Michael Polanyi: Can the Mind Be Represented by a Machine? Documents of the Discussion in 1949«. *Polanyiana* 19 (1-2): 35–60. (Siehe Seiten 162, 164, 166).

———. 2010b. »The Immortality of the Intellect Revived: Michael Polanyi and His Debate with Alan Turing«. In *Knowing and Being: Perspectives on the Philosophy of Michael Polanyi*, herausgegeben von Tilhamér Margitay, 173–184. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. (Siehe Seiten 164, 166).

Collins, Harry. 2012. »Drei Arten impliziten Wissens«. In *Implizites Wissen: Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven*, herausgegeben von Jens Loenhoff, 91–107. Weilerswist: Velbrück. (Siehe Seiten 157, 158, 161).

———. 2013. *Tacit and Explicit Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press. (Siehe Seite 161).

Distelmeyer, Jan. 2017. *Machtzeichen: Anordnungen des Computers*. Berlin: Bertz + Fischer. (Siehe Seite 159).

DJJV (Deutscher Ju-Jutsu Verband). 2015. *Das Ju-Jutsu 1x1*. Ausgabe 2015. Zeitz. (Siehe Seite 160).

Eco, Umberto. 2000. *Kant und das Schnabeltier*. München: Hanser. (Siehe Seite 158).

Engell, Lorenz. 2014. »Medientheorien der Medien selbst«. In *Handbuch Medienwissenschaft*, herausgegeben von Jens Schröter, 207–213. Stuttgart: Metzler. (Siehe Seite 156).

- Ernst, Christoph. 2013. »Präsenz als Form einer Differenz: Medientheoretische Implikationen des Zusammenhangs zwischen Präsenz und implizitem Wissen«. In *Präsenz und implizites Wissen: Zur Interdependenz zweier Schlüsselbegriffe der Kultur- und Sozialwissenschaften*, herausgegeben von Christoph Ernst und Heike Paul, 49–76. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839419397.49>. (Siehe Seiten 160, 161).
- Ernst, Christoph, und Heike Paul, Hrsg. 2013. *Präsenz und implizites Wissen: Zur Interdependenz zweier Schlüsselbegriffe der Kultur- und Sozialwissenschaften*. Bielefeld: transcript. (Siehe Seite 157).
- Galloway, Alexander R. 2012. *The Interface Effect*. Cambridge: Polity. (Siehe Seite 159).
- Grabbe, Lars C., Patrick Rupert-Kruse und Norbert M. Schmitz, Hrsg. 2015. *Bild und Interface: Zur sinnlichen Wahrnehmung digitaler Visualität*. Darmstadt: BÜCHNER. (Siehe Seite 159).
- , Hrsg. 2016. *Bildkörper: Zum Verhältnis von Bildtechnologien und Embodiment*. Darmstadt: BÜCHNER. (Siehe Seite 159).
- Hookway, Branden. 2014. *Interface*. Cambridge: The MIT Press. (Siehe Seiten 158, 159).
- Jäger, Ludwig. 2002. »Transkriptivität: Zur medialen Logik der kulturellen Semantik«. In *Transkribieren: Medien/Lektüre*, herausgegeben von Ludwig Jäger und Georg Stanitzek, 19–42. München: Fink. (Siehe Seite 157).
- . 2004. »Störung und Transparenz: Skizze zur performativen Logik des Medialen«. In *Performativität und Medialität*, herausgegeben von Sybille Krämer, 35–73. München: Fink. (Siehe Seite 161).
- Jeong, Seung-hoon. 2014. *Cinematic Interfaces: Film Theory after New Media*. New York: Routledge. (Siehe Seite 159).
- Krämer, Sybille. 1988. *Symbolische Maschinen: Die Idee der Formalisierung in geschichtlichem Abriss*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Siehe Seite 156).

- Loenhoff, Jens. 2012. »Einleitung«. In *Implizites Wissen: Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven*, herausgegeben von Jens Loenhoff, 7–30. Weilerswist: Velbrück. (Siehe Seite 157).
- Luhmann, Niklas. 1992. *Die Wissenschaft der Gesellschaft: Eine soziologische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 161).
- . 1998. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 161).
- Määttänen, Pentti. 2015. *Mind in Action: Experience and Embodied Cognition in Pragmatism*. Cham: Springer. (Siehe Seite 158).
- Mareis, Claudia. 2011. *Design als Wissenskultur: Interferenzen zwischen Design- und Wissensdiskursen seit 1960*. Bielefeld: transcript. (Siehe Seite 158).
- . 2014. *Theorien des Designs zur Einführung*. Hamburg: Junius. (Siehe Seite 158).
- Maye, Harun. 2010. »Was ist eine Kulturtechnik?« *Zeitschrift für Medien- und Kulturtechnik* 1:121–137. (Siehe Seite 160).
- Mersch, Dieter. 2013. *Ordo ab chao – order from noise: Überlegungen zur Diskursgeschichte der Kybernetik*. Zürich: Diaphanes. (Siehe Seite 160).
- . 2016. »Kritik der Operativität: Bemerkungen zu einem technologischen Imperativ«. *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie* 2 (1): 31–52. <https://doi.org/10.1515/jbmp-2016-0104>. (Siehe Seite 166).
- Neuweg, Georg H. 2001. *Könnerschaft und implizites Wissen: Zur lehr-lerntheoretischen Bedeutung der Erkenntnis- und Wissenstheorie Michael Polanyis*. Unter Mitarbeit von Johannes Kepler Universität Linz. Münster: Waxmann. (Siehe Seite 156).
- Polanyi, Michael. 1962. »Tacit Knowing: Its Bearing on Some Problems of Philosophy«. *Reviews of Modern Physics* 34 (4): 601–616. <https://doi.org/10.1103/RevModPhys.34.601>. (Siehe Seite 156).
- . 2010. *The Tacit Dimension*. [1966]. Chicago: University of Chicago Press. (Siehe Seite 161).

- Polanyi, Michael. 2015. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Enlarged Edition With a New Foreword by Mary J. Nye. Chicago: University of Chicago Press. (Siehe Seiten 156, 162, 164, 165).
- Reckwitz, Andreas. 2003. »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken: Eine sozialtheoretische Perspektive«. *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4): 282–301. <https://doi.org/10.1515/zfsoz-2003-0401>. (Siehe Seiten 155, 158).
- Renn, Joachim. 2006. *Übersetzungsverhältnisse: Perspektiven einer pragmatistischen Gesellschaftstheorie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft. (Siehe Seite 161).
- Schindler, Larissa. 2011. *Kampffertigkeit: Eine Soziologie praktischen Wissens*. Stuttgart: Lucius & Lucius. (Siehe Seite 160).
- Schmidt, Kjeld. 2012. »The Trouble with ›Tacit Knowledge‹«. *Computer Supported Cooperative Work* 21 (2-3): 163–225. <https://doi.org/10.1007/s10606-012-9160-8>. (Siehe Seiten 155, 156, 160).
- Schmitz, Thomas H., und Hannah Groninger. 2014. »Über projektives Denken und Machen«. In *Werkzeug – Denkzeug: Manuelle Intelligenz und Transmedialität kreativer Prozesse*, herausgegeben von Thomas H. Schmitz und Hannah Groninger, 19–30. Bielefeld: transcript. (Siehe Seite 156).
- Schüttpelz, Erhard. 2006. »Die medienanthropologische Kehre der Kulturtechniken«. *Archiv für Mediengeschichte* 6:87–110. (Siehe Seite 160).
- Siegert, Bernhard. 2011. »Kulturtechnik«. In *Einführung in die Kulturwissenschaft*, herausgegeben von Harun Maye und Leander Scholz, 95–118. München: Fink. (Siehe Seite 160).
- Sprenger, Florian. 2015. »Die Vergangenheit der Zukunft: Kommentar zu ›Das kommende Zeitalter der Calm Technology‹«. In *Internet der Dinge: Über smarte Objekte, intelligente Umgebungen und die technische Durchdringung der Welt*, herausgegeben von Florian Sprenger und Christoph Engemann, 73–86. Bielefeld: transcript. (Siehe Seite 159).

- Sprenger, Florian, und Christoph Engemann. 2015. »Im Netz der Dinge: Zur Einleitung«. In *Internet der Dinge: Über smarte Objekte, intelligente Umgebungen und die technische Durchdringung der Welt*, herausgegeben von Florian Sprenger und Christoph Engemann, 7–58. Bielefeld: transcript. (Siehe Seiten 158, 160).
- Stetter, Christian. 2012. »Implizites Sprachwissen: Zum linguistischen Konzept der Sprachkompetenz«. In *Implizites Wissen: Epistemologische und handlungstheoretische Perspektiven*, herausgegeben von Jens Loenhoff, 177–197. Weilerswist: Velbrück. (Siehe Seite 157).
- Turing, Alan. 2017. »The Mind and the Computing Machine [Typoskript, 27.10.1949] Edierte Version«. *The Rutherford Journal*. <http://rutherfordjournal.org/article010111.html>. (Siehe Seiten 162, 163).
- Walter, Sven. 2014. *Kognition*. Stuttgart: Reclam. (Siehe Seite 158).
- Weiser, Mark. 1991. »The Computer for the 21st Century«. *Scientific American* 265 (3): 94–104. <https://doi.org/10.1038/scientificamerican0991-94>. (Siehe Seite 158).
- Weiser, Mark, und John Seely Brown. 2015. »Das kommende Zeitalter der Calm Technology«. In *Internet der Dinge: Über smarte Objekte, intelligente Umgebungen und die technische Durchdringung der Welt*, herausgegeben von Florian Sprenger und Christoph Engemann, 59–72. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839430460-001>. (Siehe Seite 159).
- Winkler, Hartmut. 2008. *Basiswissen Medien*. Frankfurt am Main: Fischer. (Siehe Seiten 155, 156, 160).
- . 2012. »Schemabildung: Eine Maschine zur Umarbeitung von Inhalt in Form«. In *Schemata und Praktiken*, herausgegeben von Tobias Conradi, 15–35. München: Fink. (Siehe Seite 158).
- Winthrop-Young, Geoffrey. 2014. »The Kultur of Cultural Techniques: Conceptual Inertia and the Parasitic Materialities of Ontologization«. *Cultural Politics* 10 (3): 376–388. <https://doi.org/10.1215/17432197-2795741>. (Siehe Seite 160).

WENDUNG ERNST I: »SENSATIONAL FORMS«
ALS ›RELIGIÖSE INTERFACES‹

VON ADRIAN HERMANN

Christoph Ernst diskutiert in seinem Text das implizite Wissen als sozialen Sachverhalt. Er versteht dabei Interfaces als »Umschlagpunkte«, an denen die mediale Umwelt und »das in Praktiken verkörperte implizite Wissen interagieren« (Ernst, 159). Im Anschluss an Hartmut Winkler stellt er dabei fest, dass jeglicher Mediengebrauch ein implizites Wissen zur Voraussetzung hat, aber implizites Wissen ebenfalls über »Medienprozesse« geprägt wird (Ernst, 155). Im Spezifischen diskutiert Ernst die Frage des impliziten Wissens hinsichtlich des Problems seiner Formalisierung im Rahmen der Debatte über künstliche Intelligenz. Implizites Wissen werde »zumeist als ein ›Überschuss‹ gefasst [...], der aus dem Vollzug von menschlichen Praktiken hervorgeht.« (Ernst, 156). In Bezug auf diesen ›Überschuss‹ ist dann von entscheidender Bedeutung, wie dessen Explizierbarkeit verstanden wird. Die theoretischen Vorschläge gehen hier von genereller Nichtexplizierbarkeit bis hin zu Vorstellungen der möglichen Explikation aber unmöglichen Kodifizierung oder Formalisierung (Ernst, 157). Wichtig ist des Weiteren hinsichtlich des Themas »Interfaces«, dass die Problematik des impliziten Wissens insbesondere dort relevant wird, wo ein Ideal der Herstellung von ›Transparenz‹ verfolgt wird, also die Vorstellung, dass »Interfaces versuchen, einen Medienprozess ›natürlich‹ oder ›bruchlos‹ erscheinen zu lassen« (Ernst, 159). Ich möchte im Folgenden in dieser kurzen Wendung versuchen, diese Überlegungen auf gegenwärtige Theoriedebatten in der Religionsforschung zu beziehen und aufzeigen, wie fruchtbar eine Beschäftigung mit der Thematik des impliziten Wissens und den *interface studies* für diese sein könnte.

Die von Ernst aufgezeigten medienwissenschaftlichen Perspektiven zum Verhältnis von implizitem Wissen und Interface, und die damit implizierten Fragen nach Oberflächen, Interakti-

on und Tiefe sind besonders im Rahmen medientheoretischer Reflexionen in der Religionsforschung anschlussfähig. In ihrem Text »Religion as Mediation« (Meyer 2020) hat die Ethnologin und Religionswissenschaftlerin Birgit Meyer jüngst noch einmal in Kürze ihre Analyseperspektive dargestellt, welche besonders darauf fokussiert, in welche medialen Formen sich religiöse Praktiken und Kommunikationsprozesse einschreiben und wie diese vergleichend analysiert werden können. Meyer versteht ›Religion‹ dabei als ein »generalizing concept through which certain practices, ideas, and things — e.g., with regard to the mediation of a sense of a ›beyond‹ — can be grouped and compared« (§3). Religion erscheint hier als eine »practice of mediation between the immanent and transcendent« (§4) für die eine mediale Vermittlung unverzichtbar ist. Zentral ist für Meyer dabei der von ihr geprägte Begriff der »sensational forms«, welche sie als »use of multiple media that are distinctive for and authorized within particular religious traditions and groups« versteht (§7). Diese »authorized forms through which the transcendent is being generated and becomes somehow tangible« (Meyer 2003, 8; vgl. Meyer 2020, §7) sind »complex and composite (second level) media that contain a set of (first level) media but cannot be reduced to them« (§7). »Sensational« impliziert hier »an encompassing sense of perception, feeling, and signification«, verbindet also körperliche, sinnliche und semiotische Prozesse der medialen Vermittlung. Wichtig ist dabei auch, dass mediale Vermittlungen in religiösen Kontexten häufig nicht offen als solche verstanden oder sogar in ihrer Medialität verneint werden (§10). So werde in vielen protestantischen Gruppierungen das Lesen der Bibel als Möglichkeit einer direkten, unvermittelten Kommunikation mit Gott angesehen. Eine Beschäftigung mit diesen Formen muss daher immer auch eine Reflexion darüber enthalten, ob und in welcher Weise solche Kommunikationsformen von ihren ›Usern‹ als mediale Vermittlungsprozesse verstanden werden. »Sensational forms« lassen sich somit als diejenigen medialen Umwelten verstehen, die eine bestimmte religiöse Tradition oder Gruppierung prägen, ihre Praktiken formieren und sie als Gemeinschaften konstituieren (als »aesthetic formations«) (§11). Mediale Vermittlung ist dabei für Meyer der Kern religiöser Aktivitäten: »the [...] bridging between here and a professed beyond is at the core of and explicated in religious practice« (§12). Abstrakte (religiöse) Entitäten gewinnen

erst durch eine mediale Vermittlung über »sensational forms« für diejenigen, die Religion praktizieren eine Realität im Hier und Jetzt (§12). Diese Perspektive setzt somit an der »immanenten« Seite von Religion an, an den »sensational forms« als der ›Oberfläche‹, an der religiöse Medienprozesse untersucht werden können, und interessiert sich für die ›User‹ in diesen Prozessen: »I intend the notion of sensational form as a heuristic device to understand how humans become enveloped in particular practices through which a professed transcendent becomes real for them«. (§20)

Schon in der Begriffswahl ist Meyers Ansatz eng an Fragen von Oberflächen, Vermittlung und Nutzern gekoppelt. Ihr Begriff der »sensational forms«, so könnte man sagen, verweist die Religionsforschung auf das Problem des ›religiösen Interface‹. Im Anschluss an den weiten Interface-Begriff von Branden Hookway, der Interfaces als eine »form of relation« versteht, lässt sich auch die von Meyer aufgeworfene Problematik der religiösen Mediation verstehen als »relation that obtains between two or more distinct entities, conditions, or states such that it only comes into being as these distinct entities enter into an active relation with one another« (Hookway 2014, 4). Hookway verweist dabei v. a. auf die Gleichzeitigkeit dieser Trennung zwischen Entitäten mit der Hervorbringung des Interface als etwas Eigenem, das nicht auf die Elemente reduziert werden kann, welche es verbindet. Interfaces verbinden und trennen und sind in diesem Sinne an der Konstituierung der getrennten Entitäten selbst beteiligt. In einer mit Meyers Verständnis der »sensational forms« meiner Ansicht nach gut vereinbaren Weise beschreibt er (5) das Interface auch als eine »liminal or threshold condition that both delimits the space for a kind of inhabitation and opens up otherwise unavailable phenomena, conditions, situations, and territories for exploration, use, participation, and exploitation«. Es ließe sich daher produktiv fragen, inwiefern die von Meyer angestoßene Debatte über Religion und Medienprozesse davon profitieren könnte, sich mit den von Ernst diskutierten Fragen der Interface-Forschung zu beschäftigen. Besonders der Bezug auf das implizite Wissen scheint mir hier ein innovatives Potential aufzuweisen. Denn wenn sich »sensational forms« als ›religiöse Interfaces‹ verstehen ließen, und in Medienprozessen (wie Ernst im Anschluss an Winkler festhält) immer mit implizitem Wissen zu rechnen ist, dann

wäre zu fragen, welche Formen impliziten Wissens die Entstehung von und der Umgang mit bestimmten »sensational forms« beinhaltet. Welches Wissen ist in die bestehenden »sensational forms« einer religiösen Tradition oder Gruppe eingeschrieben? Welche Anteile dieses Wissens bleiben implizit? Welche werden expliziert in den Formen, in denen ein religiöser Diskurs die Beziehung bspw. zu einer Gottheit beschreibt? Und welches implizite Wissen müssen religiöse ›User‹ mitbringen oder erlernen, damit sie eine bestimmte »sensational form« auch ›erfolgreich‹ verwenden können? Eine Zusammenführung der Debatten um implizites Wissen und Interfaces mit Meyers Ansatz von »religion as mediation« verspricht zahlreiche neue Impulse für die Theoriebildung.

Die Frage nach dem impliziten Wissen, das im Umgang mit einer »sensational form« notwendig ist, oder erlernt werden muss, erlaubt es auch, diese Thematik mit einer weiteren gegenwärtigen theoretischen Debatte in der Religionsforschung zu verknüpfen. So hat die Ethnologin Tanya M. Luhrmann gemeinsam mit einer Reihe von Kolleg*innen in verschiedenen Studien im letzten Jahrzehnt einen Ansatz entwickelt, der religiöse Praktiken u.a. unter einer lerntheoretischen Perspektive zu rekonstruieren versucht. In einer Kombination ethnographischer, psychologischer und kognitionswissenschaftlicher Methoden geht sie dabei der Frage nach, wie in bestimmten religiösen Gruppierungen ein Umgang mit religiösen ›Entitäten‹ erlernt und praktiziert wird. In dem im Vorfeld der Veröffentlichung ihrer Monographie *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God* (Luhrmann 2012) entstandenen Text »The Absorption Hypothesis« entwickelt sie gemeinsam mit dem Psychologen Howard Nusbaum und dem Statistiker Ronald Thisted eine »theory that learning to experience God depends on *interpretation* (the socially taught and culturally variable cognitive categories that identify the presence of God), *practice* (the subjective and psychological consequences of the specific training specified by the religion: e.g., prayer), and *proclivity* (a talent for and willingness to respond to practice)« (Luhrmann, Nusbaum und Thisted 2010, 67). In den von ihr untersuchten Gruppen im US-amerikanischen charismatischen Christentum werden dieses Lernen und die damit verbundenen Praktiken vor allem über das »Gebet« vermittelt bzw. über die zahlreichen hierzu vorhandenen »prayer manuals« (Luhrmann 2012, 159).

Interessanterweise erwähnt Luhmann zwar an der einen oder anderen Stelle, dass das Wissen um die richtige »technology of evangelical prayer« (den Technologiebegriff übernimmt sie dabei von Foucault; siehe Luhmann 2012, 344, FN2) oft implizit bleibt, setzt sich aber mit dem Konzept des impliziten Wissens und der entsprechenden Theorietradition nicht direkt auseinander. So beschreibt sie, dass diese »technology« zumeist implizit bleibe – »the central but often implicit technology of evangelical prayer is an intense focus on mental imagery and other inner sensory experience« (161). Ebenso spricht sie von einer »implicit theory ... that God will speak to the person praying in ways that lead the person being prayed for to be emotionally moved« (50). Es würde sich daher anbieten, die lerntheoretische Perspektive Luhmanns um einen konkreten Fokus auf das implizite Wissen zu erweitern, das einerseits in die von ihr erforschten Praktiken eingeschrieben ist, das aber andererseits vermittelt werden muss, damit die entsprechenden Formen der Kommunikation mit Gott erlernt und erfolgreich eingesetzt werden können.

Ich würde darüber hinaus vorschlagen, im Anschluss an Meyer die von Luhmann beschriebene »technology of evangelical prayer« als eine spezifische »sensational form« des (US-amerikanischen) charismatischen Christentums zu verstehen. Eine solche Einordnung in einen breiteren Theorierahmen bietet sich v.a. dann an, wenn man über die Studien zu den USA hinaus eine kulturvergleichende Perspektive einnehmen möchte. Dies ist nicht zuletzt deshalb interessant, da Luhmann selbst auf der Basis ihrer Studien zum US-Christentum über das letzte Jahrzehnt ihren Ansatz im Rahmen eines großen vergleichenden Projekts deutlich erweitert hat.

In dem ihr geleiteten »Mind and Spirit«-Projekt wurde die von Luhmann entwickelte Perspektive auf eine Untersuchung von »local theories of mind« in China, Ghana, Thailand, Vanuatu, und den USA ausgeweitet. Die Hypothese des Projekts ist, »that there are indeed differences in local understandings of minds, and that these differences are associated with significant differences in the way people experience thought and make judgements about what feels real to them – particularly in the domain of what we call spiritual experience« (Luhmann 2020, 10). Die im Rahmen des Projekt durchgeführten Studien zu einer »anthropology of the mind« setzen die Kombination

von ethnographischer, kognitionswissenschaftlicher und entwicklungspsychologischer Forschung fort, die Luhrmann auch bereits zuvor in ihrer Arbeit zum US-amerikanischen charismatischen Christentum eingesetzt hat. Auch hier ist ein Fokus auf das Lernen zu erkennen, auch wenn dieser teilweise von entwicklungspsychologischen Fragestellungen abgelöst wird. Die drei »dimensions of mind«, die Luhrmann und ihr Team unter der Perspektive einer »comparative phenomenology« untersucht haben, könnten mit Blick auf die Debatten um das implizite Wissen noch einmal reflektiert werden. So betonen die Studien des »Mind and Spirit«-Projekts kulturelle Unterschiede hinsichtlich der Vorstellung eines abgeschlossenen (»buffered«) bzw. porösen (»porous«) »mind« (»dimension of porosity«), zeigen hinsichtlich der »dimension of interiority« Differenzen auf, inwiefern Gedanken und Gefühle mit anderen geteilt, aber auch von anderen gewusst und als Erklärung von Verhalten verwendet werden, und arbeiten im Blick auf die »dimension of epistemic stance« das Maß heraus, in dem in unterschiedlichen kulturellen Kontexten Imaginationen für real gehalten und als bedeutsam erfasst werden (Luhrmann 2020, 21f.). Auch in einer Diskussion der Ergebnisse dieses Projektes könnte es weiterführend sein, den Luhrmann'schen Ansatz mit dem Meyer'schen Konzept der »sensational forms« zu verbinden und darüber hinaus nach der Rolle von implizitem Wissen in der Entstehung und Vermittlung lokaler »theories of mind« zu fragen. Gerade weil Luhrmann und ihre Kolleg*innen im Rahmen ihrer »comparative phenomenology« die Erfahrungsqualitäten »as phenomenologically precise and as descriptively grounded as possible« (20) herausarbeiten und damit einer zu starken ›Theologisierung‹ in den Erfahrungsberichten vorbeugen wollen, bietet sich die Kategorie des impliziten Wissens als Reflexionsinstrument an. Mithilfe der Unterscheidung von explizitem und implizitem Wissen und der Frage nach unterschiedlichen Möglichkeiten und Wegen der Explikation ließe sich so genauer fassen, was Luhrmann (20) beschreibt als »dimensions of an experience that people don't always bother to describe«.

Es kann also von Seiten der Religionsforschung auf zumindest zwei Weisen an die von Ernst in seinem Text diskutierten medienwissenschaftlichen Überlegungen angeschlossen werden. Zum einen könnte, wie hier kurz gezeigt, eine Erweiterung des Meyer'schen Begriffs der »sensational forms« sowie der

Luhmann'schen lerntheoretischen und kulturvergleichenden Perspektive auf religiöse Praktiken um eine explizite Auseinandersetzung mit Theorien des impliziten Wissens von großem Gewinn sein. »Sensational forms« ließen sich, in Anschluss an Ernst, aber auch als Weiterführung von Meyers und Luhmanns Vorschlägen, daraufhin untersuchen, wie a) in diesen implizites Wissen eingeschrieben ist und in ihrem Erlernen weitervermittelt wird, b) diese in bestimmten Fällen auch sonst implizites Wissen einer religiösen Tradition oder Gruppe in einem Explikationsprozess zugänglich machen, und c) welches implizite (und explizite) Wissen notwendig ist, um diese »erfolgreich« verwenden zu können. All diese Forschungsperspektiven können davon profitieren, wie Ernst immer wieder betont, die Problematik des impliziten Wissens primär als Frage nach dessen sozialer Einbettung und medialer Vermittlung zu verstehen. Zum anderen wäre noch allgemeiner zu fragen, ob nicht eine interdisziplinäre Religionsforschung die von Meyer vorgeschlagene Perspektive auf »sensational forms« über ein Verständnis dieser Formen als »religiöse Interfaces« mit gegenwärtig höchst innovativen Theoriedebatten in Verbindung bringen könnte, die bisher vollständig jenseits der religionswissenschaftlichen Aufmerksamkeit liegen. Aus einer solchen Auseinandersetzung könnte sich auch für die Religionstheorie eine verstärkte interdisziplinäre Öffnung ergeben.

LITERATURVERZEICHNIS

- Hookway, Branden. 2014. *Interface*. Cambridge: The MIT Press. (Siehe Seite 175).
- Luhmann, Tanya M. 2012. *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Alfred A. Knopf. (Siehe Seiten 176, 177).
- . 2020. »Mind and Spirit: A Comparative Theory about Representation of Mind and the Experience of Spirit«. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 26 (S1): 9–27. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.13238>. (Siehe Seiten 177, 178).
- Luhmann, Tanya M., Howard Nusbaum und Ronald Thisted. 2010. »The Absorption Hypothesis: Learning to Hear God in Evangelical Christianity«. *American Anthropologist* 112 (1): 66–78. (Siehe Seite 176).

Meyer, Birgit. 2003. »Material Mediations and Religious Practices of World-Making.« In *Religion Across Media: From Early Antiquity to Late Modernity*, herausgegeben von Knut Lundby, 1–19. New York: Peter Lang. (Siehe Seite 174).

———. 2020. »Religion as Mediation«. *Entangled Religions* 11 (3). <https://doi.org/10.13154/er.11.2020.8444>. (Siehe Seite 174).

WENDUNG ERNST II: *BEWUSSTSEIN,
KOMMUNIKATION UND COMPUTER:
SOZIOLOGISCHE ANMERKUNGEN ZUM
VERHÄLTNIS VON IMPLIZITEM WISSEN UND
STRUKTURELLER KOPPLUNG*

VON STEFAN PRIESTER

Der zu kommentierende Text ist selbst wiederum ein medienwissenschaftlicher Kommentar zur Debatte zwischen Alan Turing und Michael Polanyi über die Leistungsfähigkeiten moderner Rechenmaschinen im Vergleich mit dem menschlichen Bewusstsein. Das Argument von Christoph Ernst hat einen dezidiert medienwissenschaftlichen Fokus. Dennoch eröffnet der Text über seinen medienwissenschaftlichen Kern hinaus interessante soziologische Anknüpfungspunkte. Denn Medienwissenschaften und Soziologie verbindet neben einer geteilten empirischen Aufmerksamkeit für das Untersuchungsfeld der Phänomene des *ubiquitous computing* zugleich ein auf Theoriefragen konzentriertes Erkenntnisinteresse am konstitutiven Zusammenhang von Medialität und Sozialität.

Im Anschluss an dieses von Medienwissenschaften und Soziologie geteilte Theorieinteresse möchte ich im Folgenden versuchen, das Argument von Ernst aus soziologischer Warte zu rekonstruieren und es durch einige sozial- und gesellschaftstheoretische Anmerkungen zu ergänzen. In meiner systemtheoretisch grundierten Rekonstruktion des Arguments fokussiere ich dabei auf die Unterschiede, die zwischen Polanyis Unterscheidung von implizitem und explizitem Wissen einerseits sowie dem komplementären Begriffspaar Autopoiesis und strukturelle Kopplung andererseits bestehen.

Implizites Wissen als sozialer Sachverhalt

Ausgangspunkt des von Ernst entfalteten Arguments ist die Beobachtung, dass implizites Wissen trotz seiner fundamentalen Bedeutung für die Medienwissenschaft ein bisher unterbelichtetes Phänomen geblieben ist. Nach Ernst ist der Begriff des impliziten Wissens erst durch die zunehmende Verflechtung von computerbasierten Medien und sozialen Praktiken zu einem wichtigen medientheoretischen Thema avanciert. Und vor allen Dingen wird implizites Wissen jetzt auch in Bezug auf nicht-menschliche Akteure diskutiert. Dabei weist Ernst darauf hin, dass zwischen einem starken und einem schwachen Begriff von implizitem Wissen zu unterscheiden ist. In der schwachen Variante handelt es sich bei implizitem Wissen um ein Wissen, das zwar artikulierbar ist, aber nicht erschöpfend in formalisierten Regeln gefasst werden kann. Im Unterschied dazu geht die starke Fassung des Begriffs des impliziten Wissens davon aus, dass dieses Wissen prinzipiell nicht explizierbar ist. In beiden Fällen allerdings ist implizites Wissen stets ein Wissen, das medial fundiert und damit zugleich sozial vermittelt ist.

Mit Rückgriff auf den von Krämer und Bredekamp entwickelten Begriff der Kulturtechniken, der »ein Denken und Handeln mit ›Dingen und Symbolen‹, in dessen Vollzug keine Reflexion stattfindet, aber komplexe Inferenzen und Problemlösungen möglich sind«, bezeichnet, kritisiert Ernst (2017, 16) einen »neuen Fundamentalismus des Körpers« (16). Dieser besteht darin, implizites Wissen einzig oder zumindest in der Hauptsache als körperliches Wissen zu begreifen. Angemessener ist nach Ernst eine Perspektive, die implizites Wissen nicht dem Körper zu rechnet, sondern als genuin sozialen Sachverhalt begreift. Statt also implizites Wissen auf den Status von reinem Körperwissen, das keiner Artikulation oder zumindest keiner Formalisierung zugänglich ist, zu reduzieren, unterstreicht Ernst (18), »dass implizites Wissen auch ein relationaler und kollektiver Sachverhalt ist.«

Autopoiesis, strukturelle Kopplung und implizites Wissen

Die Prämisse einer genuinen Sozialität impliziten Wissens präzisiert Ernst mit Rückgriff auf den systemtheoretischen Begriff der strukturellen Kopplung, den er wiederum mit der Unterschei-

dung zwischen implizitem und explizitem Wissen gleichsetzt, wenn er zusammenfassend festhält: »Luhmann versteht die strukturelle Kopplung *expressis verbis* als einen Alternativbegriff zur Unterscheidung ›implizit/explicit‹ im Sinne von Polanyis *tacit knowledge*.« (19)

Hier ist zunächst eine Präzisierung angebracht. Denn genau genommen argumentiert Luhmann (1992, 41–42) nicht, dass die Unterscheidung zwischen explizitem und implizitem Wissen, wie Polanyi sie mit Blick auf das Verhältnis von menschlichem Bewusstsein und Körper ausarbeitet, durch den Begriff der strukturellen Kopplung ersetzt werden kann. Es geht ihm nicht allein darum, denselben Sachverhalt, den bereits Polanyi beschreibt, mit einem anderen Begriff zu versehen. Vielmehr zielt sein Ansatz darauf, die Differenz von explizitem (formalisierbaren) Wissen und implizitem (körperlichen) Wissen als spezifischen Fall der abstrakter ansetzenden Differenz von Autopoiesis und struktureller Kopplung zu reformulieren.

Der Begriff der strukturellen Kopplung fungiert in der Theorie Niklas Luhmanns als Komplementärbegriff zum Begriff der Autopoiesis und umfasst diejenigen Umweltbedingungen, an die ein System in seiner Reproduktionslogik angepasst ist. Anders gesagt bezeichnet der Begriff die in der Umwelt vorliegenden Bedingungen der Möglichkeit der jeweiligen systemspezifischen Autopoiesis. Wie Luhmanns Beispiel der strukturell an die Gravitation gekoppelten Muskulatur zeigt, bezieht sich der Begriff der strukturellen Kopplung auch auf nicht-sinnhafte Systeme, auf die die Unterscheidung implizites/explicites Wissen nicht anwendbar ist (Luhmann 2004, 120).

Wenn man diesen Unterschied betont zwischen dem komplementären Begriffspaar Autopoiesis und strukturelle Kopplung einerseits und der Differenz implizites/explicites Wissen andererseits, dann wird deutlich, dass zwar ausnahmslos jedes autopoietische System an seine jeweilige Umwelt strukturell gekoppelt ist, aber dass die Unterscheidung zwischen implizitem und explizitem Wissen nur von manchen Systemen und wenn, dann in kontingenter Weise verwendet wird, nämlich konditioniert durch die Strukturen und damit die Autopoiesis des jeweils beobachtenden Systems. Systeme, die nicht sinnhaft operieren, verfügen hingegen nicht über diese Unterscheidung. Damit ist die Verwendung der Unterscheidung zwischen implizitem und

explizitem Wissen auf Bewusstseins- und Kommunikationssysteme beschränkt.

Während also der Begriff der strukturellen Kopplung diejenigen Umweltbedingungen markiert, mit denen jede Operation und damit die operativen Grenzen der Autopoiesis des Systems kompatibel sein müssen, handelt es sich bei der Rede von impliziten Bedingungen um Zurechnungen eines Systems auf Systeme in seiner Umwelt. Strukturelle Kopplungen zwischen Systemen können auf *operativer Ebene* unabhängig davon bestehen, ob und wenn ja, wie die jeweils gekoppelten Systeme diese Kopplungsverhältnisse *beobachten*.

Aus der Warte des luhmannschen Argument erweist sich Polanyis Unterscheidung zwischen implizitem und explizitem Wissen zusammenfassend als eine spezifische Beobachtung zweiter Ordnung, die dann vorliegt, wenn ein sinnhaft operierendes System durch ein weiteres sinnhaft operierendes System mit Rückgriff auf die Unterscheidung implizit/explicit beobachtet wird. Die Unterscheidung von struktureller Kopplung und Autopoiesis ist demgegenüber wesentlich weiter gefasst. Sie ist nicht allein auf Sinnsysteme oder gar den Menschen (bzw. das menschliche Bewusstsein) beschränkt, sondern betrifft alle autopoietischen Systeme.

Drei Varianten struktureller Kopplung

Vor dem Hintergrund dieser Differenz zwischen der Komplementarität von Autopoiesis und strukturellen Kopplungen eines Systems einerseits, und der Beobachtung von strukturellen Kopplungen mit Hilfe der Unterscheidung implizites/explizites Wissen andererseits, kann die theoretische Herausforderung, die die Digitalisierung der Gesellschaft bedeutet, in ihrer Spezifität noch einmal genauer gefasst werden. Die Frage ist dann nicht mehr, ob Computer über implizites Wissen verfügen oder alternativ auf Basis von explizierbaren Regeln Leistungen erbringen können, die von menschlichen Beobachtern nicht von denjenigen Leistungen unterschieden werden können, die Menschen allein durch Rückgriff auf implizites Wissen vollbringen können. Vielmehr verschiebt sich das Bezugsproblem dann auf die Frage, wie sich die Interaktion von nicht-sinnhaft operierenden Computern, die auf Basis von explizierbarem Wissen operieren, mit sinnhaft operierenden Bewusstseins- und Kom-

munikationssystemen, die sowohl über implizites wie explizites verfügen, gestaltet. Und es vervielfältigen sich damit zugleich die möglichen beobachtungsleitenden Unterscheidungen, mit denen dieses neue Arrangement von strukturellen Kopplungen von Bewusstsein, Kommunikation und Computern beobachtet werden kann.

Obschon sich das komplementäre Begriffspaar Autopoiesis und strukturelle Kopplung sowohl auf sinnhaft als auch auf nicht-sinnhaft operierende Systeme beziehen lässt, ist zu unterscheiden, welche Arten von Systemen jeweils miteinander strukturell gekoppelt sind. Wenn man die Differenz von sinnhaft und nicht-sinnhaft operierenden Systemen zu Grunde legt, können drei Varianten von struktureller Kopplung systematisch unterschieden werden: *erstens* zwischen zwei sinnhaft operierenden Systemen, d.h. zwischen Bewusstsein und Kommunikation oder alternativ zwei verschiedenen Kommunikationssystemen; *zweitens* zwischen zwei nicht-sinnhaft operierenden Systemen, wie Muskulatur und Gravitation, und *drittens* zwischen sinnhaft und nicht-sinnhaft operierenden Systemen, etwa Bewusstsein und Gehirn.

Diese spezifizierbare Theorieanlage eröffnet ein begriffliches Auflöse- und Rekombinationsvermögen, das ich noch einmal auf die Frage nach den mit der Digitalisierung der Gesellschaft einhergehenden Veränderungen in den Beziehungen zwischen Körper, Bewusstsein, Kommunikation und Computer beziehen möchte. So kann die Kopplung zwischen Kommunikations- und Bewusstseinsystemen, die zwischen zwei Systemen erfolgt, deren Operationen jeweils auf Basis desselben Mediums, nämlich als Selektion von Sinn erfolgen, nunmehr mit diesem Begriffsinstrumentarium unterschieden werden vom Fall der Kopplung zwischen Kommunikations- und Computersystemen sowie zwischen Bewusstseins- und Computersystemen. In den beiden letzteren Fällen operieren die Systeme jeweils in gänzlich unterschiedlichen Medien. Beispielsweise sind einzelne Meldungen in Facebooks Newsstream, Tweets auf Twitter oder Empfehlungen von YouTube aus Sicht des Algorithmus Formen in einem anderen Medium als aus der Perspektive von sinnhaft operierenden Kommunikations- und Bewusstseinsystemen. Im Unterschied zu den bisherigen medialen Revolutionen, die ausgehend von der mündlichen über die Schriftsprache bis hin zum Buchdruck reichen, vollzieht sich mit der Digitalisierung ein soziokulturel-

ler Umbruch, der sich nicht allein darauf beschränkt, die Formen der strukturellen Kopplung zwischen Bewusstsein und Kommunikation zu verändern, sondern darüber hinaus in Form der genannten Beispiele Systeme entstehen lässt, die neuartige strukturelle Kopplungen zwischen Kommunikation und Computern etablieren.

Alternativen zur Unterscheidung implizites/explicites Wissen

Ernst zeigt, dass Polanyi und Turing übereinstimmend davon ausgehen, dass Computer allein auf explizite Regeln zurückgreifen können. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass keiner der beiden Autoren unterstellt, dass Computer über implizites Wissen verfügen können. Der entscheidende Unterschied zwischen beiden Positionen besteht darin, welche Potenziale sie jeweils einem einzig auf expliziten Regeln fußenden Computer zurechnen. Denn während Polanyi darauf fokussiert, was Computer trotz aller Ausweitung des durch explizite Regeln Formulierbaren *nicht* zu leisten vermögen, fragt Turing umgekehrt danach, welche Potenziale eine universelle Rechenmaschine selbst dann eröffnet, wenn sie allein auf Basis expliziter Regeln operieren kann. Gemeinsam ist beiden Positionen, dass sie auf das menschliche Bewusstsein als Maßstab rekurrieren, um die spezifische Leistungsfähigkeit von Computern zu bestimmen.

Im Anschluss an die systemtheoretische These, dass die Unterscheidung zwischen implizitem und explizitem Wissen als beobachtungsleitende Unterscheidung eines sinnhaft operierenden Systems gefasst werden kann, ergibt sich mit Blick auf die Veränderungen in der Ära des *ubiquitous computing* die Frage, ob implizites Wissen als eine Kategorie, die vom Bewusstsein her gedacht ist und ein Wissen meint, das aus der Beobachtungsperspektive des Bewusstseins nicht greifbar oder zumindest nicht formalisierbar ist, durch andere Gegenbegriffe zu explizit (bzw. formalisierbar) ersetzt werden sollte. Unter den soeben skizzierten Theorievoraussetzungen tritt an die Stelle des singulären Gegensatzpaares implizit/explicit eine Mehrzahl von möglichen beobachtungsleitenden Unterscheidungen, die in jeweils unterschiedlicher Weise die Unmöglichkeit der vollständigen Beobachtung aller Voraussetzungen eines Systems zu fassen erlauben. So ließen sich beispielsweise Phänomene wie der bereits erwähnte Facebook Newsstream mit Rückgriff auf die

Unterscheidung programmierbar/opak als Arrangement von strukturellen Kopplungen zwischen Computer-, Bewusstseins- und Kommunikationssystemen beschreiben, die zwar vollständig auf Algorithmen, d.h. formalisierten Regeln beruhen, aber dennoch in der Interaktion mit den Bewusstseinsystemen der Nutzer:innen als eine opake Größe erscheinen, auf die wiederum einzig Softwareingenieur:innen programmierend zugreifen können. Dies ist nur ein Beispiel für die vielfältigen neuen Konstellationen von strukturellen Kopplungen zwischen Computern, Bewusstseins- und Kommunikationssystemen, die eine Ergänzung der Unterscheidung implizites/explizites Wissen im Sinne Polanyis um weitere Differenzen, die die Reproduktion von Bewusstsein und Kommunikation unter den Bedingungen der Digitalisierung der Gesellschaft sichtbar machen, produktiv erscheinen lassen.

Fazit

Zusammenfassend ist hervorzuheben, dass mit Rückgriff auf eine systemtheoretische Perspektive *erstens* die Komplementarität von strukturellen Kopplungen und Autopoiesis eines Systems von der Beobachtung eines Systems auf Basis der Unterscheidung zwischen implizitem und explizitem Wissen unterschieden werden kann. Beobachten implizites Wissen im Sinne Polanyis zuzurechnen, bedeutet vor diesem Theoried Hintergrund eine kontingente Beobachtung der strukturellen Kopplungen des Systems anzufertigen. *Zweitens* kann man mit Blick auf die ›tatsächlichen‹ strukturellen Kopplungen eines Systems zwischen unterschiedlichen Typen von Kopplungen unterscheiden, je nachdem, ob es sich um sinnhafte oder nicht-sinnhafte Systeme handelt, die in der Form einer Kopplung aufeinander Bezug nehmen. Angesichts der Differenz der Unterscheidung implizites/explizites Wissen und Autopoiesis/strukturelle Kopplung ergibt sich *drittens* schließlich die Frage, ob unter den medialen Bedingungen von *ubiquitous computing* die Unterscheidung implizites/explizites Wissen durch weitere Unterscheidungen, wie programmierbar/opak ergänzt werden sollte, die neue Formen von strukturellen Kopplungen zwischen Kommunikation und Computern beobachtbar machen.

LITERATURVERZEICHNIS

- Ernst, Christoph. 2017. »Medien und implizites Wissen: Einleitende Bemerkungen zu einer vielschichtigen Beziehung in der Ära des ubiquitous computing«. Herausgegeben von Christoph Ernst und Jens Schröter. *Navigationen – Zeitschrift für Medien und Kulturwissenschaften* 17 (2): 7–36. <https://doi.org/10.25969/mediarep/1766>. (Siehe Seiten 182, 183).
- Luhmann, Niklas. 1992. *Die Wissenschaft der Gesellschaft: Eine soziologische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Siehe Seite 183).
- . 2004. *Einführung in die Systemtheorie*. 2. Aufl. Herausgegeben von Dirk Baecker. Heidelberg: Carl-Auer. (Siehe Seite 183).

MITSCHRIFT *ERNST*

VON YULIA LOKSHINA

Anwesend

C

A

S

F

YB

Virtuell

YL

Sauerstoffpause. S schaltet sich aus dem Hof zu.

Frage nach der Aufzeichnung, C hat nichts einzuwenden.
S macht Witze über Hosting durch third parties von den Videos.

S ist kein Medienwissenschaftler, sondern Soziologe. Nicht sicher ob er alles verstanden hat. Aber der Interface Begriff und der Fall des ubiquitous computing erscheinen anschlussfähig.
Rekonstruktion der Argumente.

Argument: Implizites Wissen ist stets medial vermittelt.
Neu: Diskussion um implizites Wissen bei nicht menschlichen Akteuren.

Was meint man wenn man von Interface spricht?

Wie gehen implizites Wissen und Medien zusammen? Dann sind wir jetzt beim Punkt der Kulturtechnik. Ein »take away«:
Implizites Wissen ist nicht nur Körperwissen sondern auch sozial.

MISSVERSTÄNDNIS

S Man könnte 2 Grundszenarien unterscheiden – Computer ohne Bewusstsein und Computer mit Bewusstsein. Ohne Bewusstsein, davon zwei Unterfälle: Interaktion durch explizites Wissen (wie Beispiel Photoshop, Regeln stehen im Manual), wobei auch dieses zu Körperwissen verinnerlicht werden kann -

C Es wird eine Kulturtechnik. C spricht über Kriterien von Kulturtechniken.

S Oder Interaktion durch implizites Wissen, wie pinch to zoom von iOS. Finger spreizen und dann wird es größer. Es gab auf Instagram Videos von diesem Affen der iOS bedient und diese Gesten kann, sie aber offensichtlich nicht im Manual gelesen hat. Das ist noch Computer ohne Bewusstsein aber mit Interface.

S Große Frage – gibt es jetzt auch Computer mit Bewusstsein?
HAL 9000?

C weiss nicht ob wir die Diskussion brauchen, es ist ein Monster. Die Frage wird in der Forschung nicht gestellt. Bei Superintelligenz HAL 9000 fragen wir nicht nach Bewusstsein, Intelligenz ist nicht zwangsläufig Bewusstsein. Eher – was ist eine intelligente Maschine: der Moment, wenn die Maschine in der Lage ist eine Reihe von definierten Problemen zu lösen. Der Film stellt die Frage nach dem Bewusstsein/Wahnsinn der Maschine »Was ist die Fehlfunktion? Ist das rein mechanisch zu erklären oder ist da mehr im Spiel?« Es ist eine metaphysische Debatte. Glaube nicht, dass wir sie brauchen.

S Präziser formuliert – es geht um Computer, die über Repertoire verfügen, das sich nicht allein auf explizierbare Regeln bezieht.
C Das ist eine andere Diskussion. Es ist nicht falsch, gehört zur KI Debatte schon immer dazu.

S Nochmal am Beispiel Voice Assistant. Alexa. Man stellt sich vor, dass die Interaktion mit dem Computer identisch wird wie mit einem Menschen. Und da verschwindet auch das Interface?

A Wir haben ja Zeit, wir sollten nochmal ein Grundverständnis für das implizite Wissen herstellen, damit alle an Bord bleiben.

A Fähigkeit Fahrrad zu fahren oder zu schwimmen ist implizites Wissen. Es bedeutet nicht, dass es nicht auch ein Lehrbuch dafür geben kann, aber üblicherweise lernt man durch Imitation, oder?

C Die klassische Genealogie geht so – implizites Wissen hieß ursprünglich tacit knowledge, also stummes Wissen. Explikation bei Karnap ist streng definierter Begriff, es heißt nicht nur zur Sprache bringen, sondern auch in seiner Logik formalisierbar machen.

S Betonung auf kann?

C Gibt es ein Wissen, was nicht expliziert gemacht werden kann? Philosophen haben sich gestritten. Der Witz an dieser Debatte – der Begriff wurde entlang der Sprache modelliert. Wir beherrschen die Regeln einer Sprache, ohne sie angeben zu können. Wissen wie, statt wissen dass. In einfacher Sprache – wir bilden eine Unmenge grammatikalisch richtiger Sätze, ohne zu wissen wie das geht und zwar permanent und situationsangemessen.

S Ich sage aber auch inkorrekte Sätze. Also wie funktioniert der Kopf?

C Ihr müsst den Kontext sehen, die Universalgrammatik von Chomski. These: dass man alle Sprachen der Welt auf ein Set von angeborenen kognitiven Strukturen reduzieren kann. Das ist sehr eng verknüpft mit dem militärisch-industriellen Komplex in den USA, weil man von der Chomski Grammatik erhofft hat, dass sie in der Lage ist, Computern das Sprechen beizubringen.



Aber es geht nicht nur um semantische und syntaktische Regeln. Was man nicht formalisieren kann, ist die Komplexität, wenn man situationsangemessenes Regelfolgen beschreiben will. Wenn man beschreiben will, wie in einer Kultur ein Wissen darüber vermittelt wird, was wie adäquat ist.

Polanyi hat es eingegrenzt auf das Körperwissen. Knowledge in the bones. Muskelgedächtnis. Automatisierung von Tätigkeiten – wichtige Metapher. Es geht um Aufmerksamkeitsentlastung.

TROCKENSCHWIMMEN

C Halte ich bei einer roten Ampel an Nachts um drei, oder nehme ich das als eine Empfehlung? Das ist Polanyi. Kulturdifferenz. Kulturvergleich.

Die Diskussion um Körperwissen hat die frühe KI Forschung ausgehebelt.

Prognose in den 60er Jahren am MIT war, das in 5-10 Jahren ein selbstfahrendes Auto entwickelt wird. Da kamen Philosophen, die geschult waren in der Implizites-Wissen-Debatte und sagten »Ne«, das wird grandios scheitern. Und das ist natürlich genau passiert. Und es hat eine ganze Weile gebraucht bis in den 2000er Jahren technologische Lösungen gefunden wurden für die immense Komplexität von implizitem Wissen.

A Man kann nicht trocken schwimmen lernen.

C Im Handbuch der Bundeswehr steht: »Wenn das Wasser bis zu Brusthöhe geht, hat der Soldat selbstständig mit Schwimmbewegungen anzufangen«. Das sind typische explizite Anweisungen. Die das situative Wissen vollkommen ignorieren. Natürlich wird er mit Schwimmbewegungen anfangen.

TRENNUNG

YB Warum brauche ich überhaupt diese Trennung von explizitem und implizitem Wissen? Was ist dessen Funktion? Oder ist sie eine künstliche um über Bewusstsein zu sprechen?

C versucht kulturwissenschaftlich zu erläutern. Frage des kulturellen Kontextes. Handlung A auf Weise X hat eine klare Folge. Automatische, klare Folgen, und um das Wissen darum geht es. Dieses wird als implizit verstanden, weil es in seiner Komplexität nicht erfassbar ist. Oder lange Zeit so verstanden wurde. In Silicon Valley würden jetzt viele sagen, wir sind an dem Punkt wo wir in der Lage sind Technologien zu entwickeln die Kulturen in ihrer Komplexität berechenbar machen. Kulturelle Übersetzung als Form von Explikation.

YB Ist implizites Wissen dann nicht eine Abstraktion von einer endlosen Anreihung von expliziten Handlungen?

C Absolut. Das wäre ein klassischer schwacher Begriff von implizitem Wissen.

A Die Schwimmthematik ist doch interessant. Wenn man Wasser metaphorisch auf die Kultur überträgt.

C Wir hatten in Erlangen Elias Huber, ein tschechischer Philosoph, Wissenssoziologe, der hatte gesagt, der ist nach Deutschland gekommen mit den Empfehlungen des Goetheinstituts, Empfehlungen für Bestellung im Restaurant und ähnliches. Orientierung ist grandios gescheitert.

A Das ist die klassische Science Fiction Idee: die Aliens schicken Fake-Menschen hierher und sie können sich anpassen oder nicht. Dem Menschen, im schwachen Begriff, ist es vielleicht nicht möglich trocken eine andere Kultur zu lernen, aber der Maschine. Dann würde das Imitat des deutschen im Raum nicht auffallen. Oder weniger im Sci-Fi Kontext – ein Roboter mit der entsprechenden Rechenpower könnte trocken schwimmen lernen, oder? Und dann kann man ihn ins Wasser werfen.

C Bruchpunkt. KI wurde bis in die 90er auf Basis von expliziten Regeln entwickelt. Die Debatte um implizites Wissen hatte die Lufthöhe über die KI Forschung und dann kam der Umschlagpunkt in den 2000er Jahren. Jetzt haben wir die selbstlernenden Systeme. Großer Umbruch. Mit den künstlichen neuronalen Netzen kann es eigene Regeln entwickeln. Es wird in eine Situation geworfen in der es sich eigene Regeln ableitet.

C Frage ist jetzt: Ist es funktional äquivalent zu menschlichem impliziten Wissen oder nicht?

C Common Ground kriegen wir jetzt wenn wir über die Kulturanalogie gehen.

A Monolog über Übersetzbarkeit, Derrida. Es gibt keine SPRACHEN sondern nur SPRACHE. . . .

S Wo kommt jetzt das implizite Wissen vor?

A Gar nicht.

RUMREITEN

S möchte nochmal rumreiten auf Pinch-to-zoom. Am Anfang wurde es noch explizit erklärt, da gab es Anleitungen – »jetzt die Finger spreizen«. So habe ich das gelernt. Was ich aber seither damit tue ist nicht erklärbar als eine Anwendung dieser Regeln. Muscle memory – es gibt die Debatte auch in dem Apple nerd context – sobald der screen size der iPhones sich

ändert, gibts die Debatte. . . Ich habe angefangen mit expliziten Regeln in der Anwendung und es ist übergegangen in Muscle memory. Ich weiss nicht, dass oben rechts meine WetterApp ist, aber ich mache es morgens als erstes. Und es scheint offensichtlich nach einer ganz anderen Logik zu funktionieren, als einer die mit Sprache zu tun hat.

A Ist dann die Behauptung, über diese Praxis, dass sie nicht in Sprache, oder nicht in Regelmäßigkeit explizierbar ist? Weil dann wären wir wieder bei der Frage ob eine KI das lernen kann.

S Wie soll man Regeln aufstellen können ohne Sprache?

A Das ist die Frage. . .

S Dann nochmal mit dem Roboter, der schwimmen kann. Funktionale Äquivalenz. Eine Maschine in Menschenform, die sich über Wasser halten kann. Aber wenn ich schwimme passiert etwas anderes.

A An der Universität Bonn wird ein Roboter programmiert, der Treppen steigen kann. Einerseits große Leistung und total komplex, aber auch total absurd und ganz ungenau. Und dieses Doppelding ist der entscheidende Punkt. Die Frage ist kommt man irgendwann dahin, dass es nicht mehr so ist?

C Funktionale Äquivalenz heisst nicht, dass der Roboter uns perfekt imitiert. Es heisst, dass der Roboter in der Lage ist irgendwas zu erfinden was ihn über Wasser hält. Und was folgt daraus? Daraus, dass bevor ich ihn ins Wasser werfe es nicht weiss wie es schwimmt und was passiert wenn es auf einmal lernt.

Nicht gestellte Frage: warum sollte sich der Roboter über Wasser halten?

C Wovor alle Elon Musks dieser Welt warnen ist genau das. Du wirfst selbstlernende Maschinen in eine ihnen nicht bekannte Umwelt und die beginnen in der Interaktion eigene Praktiken zu organisieren. Und aufgrund ihrer Beschaffenheit räumen sie uns weg wie einen Ameisenhaufen.

Und es ist nicht böse gemeint von denen, sondern sie tun es halt.

EMERGENZEFFEKTE

C Die neuere KI Debatte sieht die funktionale Äquivalenz in Emergenzeffekten. Überschussproblematik. Was passiert wenn Maschinen auf einmal solche Phänomene der spontanen und nicht vorhergesehenen Selbstorganisation zeigen. Wenn sie Ideen haben. Oder in Kommunikationsformen miteinander verfallen die für uns intransparent sind.

A Alpha Go.

C Ja, oder es gibt belegbare Beispiele für Interaktion zwischen KIs, eine eigene Sprache entwickelt haben, die selbst die KI Leute überrascht haben.

Neue KIs sind reine Statistikmaschinen, sie schätzen Wahrscheinlichkeiten und funktionieren danach. Was bedeutet es im Kontrast zur menschlichen Zivilisation?

A Das Problem ist doch die Überschussfigur. Schwimmen ist nicht gleich schwimmen. Ist es eine metaphysische Figur?

C Wir sind jetzt in der Sackgasse.

YB Was ist eigentlich unser Erkenntnisinteresse?

C Ich verstehe es auch nicht mehr.

YB Wir gehen ja alle die Treppe unterschiedlich hoch.

C Ich glaube, dass man weiter kommt wenn man sich von der Körperdebatte etwas löst.

ÜBERSCHUSSPROBLEM

F Bei der Frage nach Rest (Überschuss) schließt ja auch die Religionsästhetik an. Kann ich das beobachten? Kann ich darüber forschen? Bei dem starken Begriff vom impliziten Wissen muss ich immer schauen wie ich mit diesem Rest

umgehe.

C Eine Lösung an solchen Bruchpunkten ist ein Medienwechsel. Forschungsmedium Fotografie, Forschungsmedium Film. Wo man vermutet, dass sich ein solches Überschussproblem artikuliert. Wo ich mit Transkript nicht weiterkomme, weil ich die Interaktionssituation brauche.

F Aber man schreibt das Problem fort und man verschleiert es.

C Joachim Renn versucht dieses Problem in seiner Habil »Übersetzungsverhältnisse« zu lösen mit einem zwei-Seitenaufbau – eine representationalistische Position, in der es solche Probleme der Inkommensurabilität gar nicht gibt und auf der anderen Seite den Konstruktivismus, den er auch zurückweist, denn er überzeichnet die Unbeobachtbarkeit. Sein Argument ist wir müssen damit umgehen, dass es auf der expliziten Ebene Inkommensurabilitäten gibt, aber sie schliessen nicht aus, dass wir in Übersetzungsverhältnissen zu einem impliziten Tertium kommen können.

Orchestrierung der Inkommensurabilität. Ich kann das Problem nicht lösen, was du benannt hast, nur dich darin bestärken. Eine mögliche Lösung ist eine sinnvolle Markierung solcher Unbeobachtbarkeiten. Geruch fällt weg, aber man kann methodisch, forschungsreflexiv damit umgehen. Renn sagt das ist das Maximale, was wir erreichen können in kulturellen Konstellationen. Renn kommt von Habermas, das ist sehr konservativ alles, aber er hat einen Punkt. Ich kann in eine andere Kultur gehen, ich kann mittanzen, für den Moment konstituiert sich da auch eine gemeinsame Handlungspraxis, aber wenn ich das in einen anderen Wissenshorizont übersetzen muss, funktioniert es nicht mehr. Dann muss ich einen Umweg gehen über die Markierung der Unbeobachtbarkeit.

A: Zurück zum schwachen und starken Begriff. Es läuft auf eine Position der Vermittlung zwischen dem starken und schwachen Begriff hinaus. Weder eine Lösung in vollständiger Explizierbarkeit, noch das starke Festhalten an der Nichtexplizierbarkeit. Also ein pragmatisches Argument. Der Versuch

einer Annäherung an eine Explikation.

S Ich sehe immer noch nicht den analytischen Unterschied zwischen nicht explizierbar und nicht vollständig explizierbar.

C Nicht vollständig explizierbar hängt von dem Wissensgebiet ab. Wenn ich sage ich möchte etwas über die Zukunft wissen, liegt es am Gegenstand Zukunft. Oder wenn ich Metaphernanalyse betreiben will. Es geht um graduelle Unterschiede bei Gegenstandsbereichen, die erfasst und expliziert werden sollen. Es ist zu dynamisch und zu volatil. Wie eng schneidet man das Problem zu, das man explizieren will. Da hat die KI mit Monsterproblemen zu tun.

PAUSE

TEIL 2

REIN AKADEMISCHE DEBATTE

YB Ich habe noch eine Frage.

Der Unterschied zwischen schwachem und starkem Begriff scheint mir ein taktischer, um den Unterschied zwischen Mensch und Maschine aufrechtzuerhalten. Es ist eine theologische Unterscheidung, dass der Mensch eine Seele hat und die Maschine nicht. Aber ich könnte auch Mensch und Maschine analog verstehen.

C Das könnte man so sehen. Gleichwohl muss man aufpassen mit den Einebnungen des Gattungsunterschieds zwischen Mensch und Maschine. Denn was sind die Konsequenzen dieser Einebnung? Moralisch-normative Konsequenzen. Braucht es das Medium des Körpers? Aber vor allem erkenntnistheoretische – wie verarbeiten Menschen Informationen in der Interaktion mit ihrer Umwelt und sind die prinzipiell anders als die der Maschine. Oder müssen wir die Andersartigkeit auch erkennen? Sodass die Einebnung des Gattungsunterschieds zwischen Mensch und Maschine nur die Fremdheit der Maschine kaschiert. Diese Dekonstruktion des Menschen ist eine rein akademische Debatte, die theoriepolitischer Art ist. Sie wird in den kritischen Post-Humanismen geführt, aber sie ist jenseits

jeder Praxis. Das vergisst man in der Universität.

RADIKALE ANDERSHEIT IST DER TOD

A Aus religionswissenschaftlicher Sicht sind die Figuren der Inkommensurabilität, der starke Begriff des impliziten Wissens, Figur des Radikalen, radikale Alterität, Einfallstore für religiös-theologische, metaphysische Denkfiguren. Gleichzeitig ist der Einsatz solcher Denkfiguren im Kontext ihrer Infragestellungen, wie dem Poststrukturalismus, sehr beliebt. Und das macht sie besonders interessant. Es besteht der Anspruch, innerhalb dieser Theorien, die meist radikal antimetaphysisch gedacht sind, genau das durchhalten zu können. Es ist zum Teil eine Paradoxie, eine instabile Konstruktion beides zu wollen.

C Ich möchte nochmal deutlich sagen, der Begriff des starken impliziten Wissens ist nicht ohne weiteres zurückrechenbar auf so etwas wie radikale Andersheit. Ich weiss um dieses implizite Wissen, ich kann es nur nicht explizieren. Es gibt ein Wissen davon, auf einer Metaebene. Und das ist etwas anderes. Waldenfels hat es sehr schön gesagt, radikale Andersheit wäre so etwas wie der Tod. Ich weiss, dass es den Tod gibt, aber ich kann nichts darüber sagen. Radikale Skepsis hat immer die Paradoxie, dass sie über alles und nichts spricht.

C Wo wollen wir jetzt eigentlich hin in dem Teil des Workshops?

NATURAL USER

A Man könnte nochmal über Interface sprechen.

C Ich glaube es ist fruchtbarer wenn wir nochmal über euer Erkenntnisinteresse sprechen. Vielleicht auch als Transferbewegung der Punkte, die auch interdisziplinär zu verstehen ist. Was versteht die Medienwissenschaft unter Kulturtechnik.

A Für dich ist doch die Interfacethematik ein Spezialfall, bei dem das implizite Wissen eine ganz entscheidende Rolle spielt. Und dann gibt es die Bestrebung in der Designideologie es weg kürzen zu wollen.

C Was im Design als Interface und implizites Wissen verhandelt wird ist – ganz klischeehaft – das was wir als intuitiv bezeichnen. Ich muss mir keine Mühe machen es zu lernen.

Die Prämisse ist, dass die Leute keine Frustrationstoleranz haben. Idealerweise geht das Interface von sich aus auf mich zu und macht mir ein Angebot, das ich nicht ablehnen kann. Das wird unter ökonomisch-praktischen Gesichtspunkten unter Interface verhandelt. Interessant ist, wenn man schaut, was unter dem Eisberg des impliziten Wissens da dranhängt. Streiche Intuitivität und enttarne es als Werbebegriff der er ist und mache den kulturellen Eisberg sichtbar. Da wird es interessant. Auch sichtbar werden dann bestimmte Bruchpunkte. Der Affe der in der Lage ist pinch-to-zoom zu vollziehen. Es gab eine Bewegung von den grafischen user-interfaces zu den natural-user-interfaces. Aber da ist gar nichts natural dran. Natürlich heißt nur wir wollen zum Beispiel mit dem Ding sprechen. Bruchpunkt 1: diese KIs sind noch gar nicht so intelligent – Alexa und Siri funktionieren immer noch über Menschen in irgendwelchen polnischen Call Centern. In bestimmten Stellen der Operationsketten der KI sitzen immer noch Menschen. Bruchpunkt 2: oft ist es auch gar nicht besser mit der Maschine zu sprechen. Die KI ist immernoch eine menschengestützte KI. In bestimmten Teilen der Operationsketten der KI ist noch gar keine Autonomie. Da sind menschliche Interpretatoren tätig, die rückrechnen wer wann was gesagt hat, weil das Ding es noch nicht kapiert hat. Es geht um kulturkritische Funktionalisierung des impliziten Wissensbegriffs gegen diese Intuitivitätsideologie, gegen dieses »natural«. Da ist nichts natural, da sind klare, harte kulturell vorkodierte und genderkodierte Codes die da wirksam sind. Ich plädiere für eine kritische Theorie des Interfaces. Wir müssen erstmal durch den Schutthaufen der Ideologie von Apple.

Beantwortet das deine Frage?

A Ich weiss nicht ob es eine Frage war.

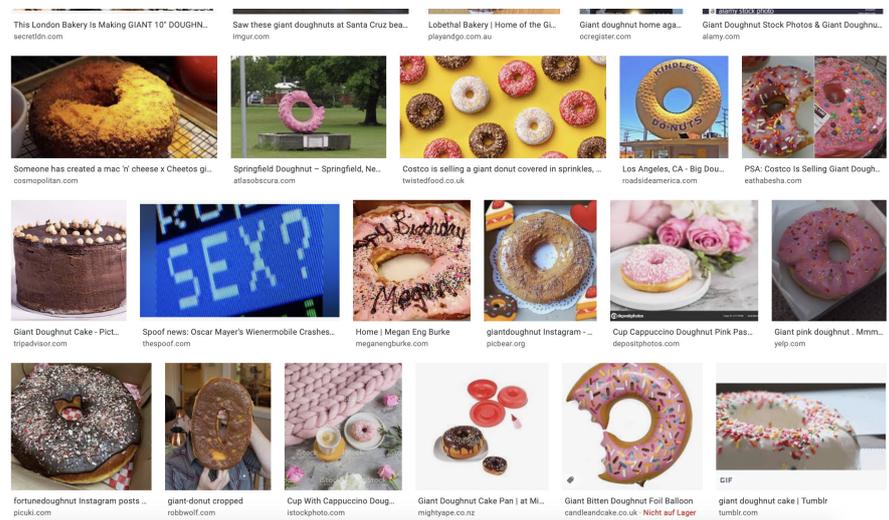
S Ich bin jetzt nochmal verwirrter.

ECHTE DOUGHNUTS

C Letztlich geht es darum, dass wir als Menschen in der Lage sind sehr effizient mit der sehr unklaren und uneindeutigen Situation umzugehen. Und das große Projekt der KI ist, wie

kann man das funktional äquivalent modellieren.

A Mir geht es nochmal um das Verhältnis von Sozialität und Kontext. Beispiel Bilderkennung. Fotos von echten Doughnuts sind nicht das gleiche wie Fotos von Riesenwerbedoughnuts. Google Foto kann es erstmal nicht unterscheiden. Und je nach Situation ist es ein Fehler oder auch nicht. Es kann es lernen durch Größenverhältnisse, aber wenn bei Bäckerwettbewerb ein Riesendoughnut von 2 Metern gebacken wird, ist es wieder hinfällig. Meine Frage ist, ob es am Ende eine Form von sozialer Eingebettetheit ist, die eine Unendlichkeit von Kontextverweisen bedeutet. In diesem Sinne würde Google Foto es niemals schaffen daran anzuschliessen und lernen was ein echter Doughnut ist.



WISSENSKRANKHEIT

Menschen machen schneller allgemein gültige Regeln, als Maschinen und aus viel weniger Input. Wissenskrankheit. In einer Kultur, steckt man sich an mit sozialen Wissensformen als Mensch. Als Maschine nicht. Weil wir nach Prinzipien an Handlungen von anderen anschließen, die nicht linear sind.

DAS SCHEITERN

YL Nach dem Beispiel mit den Doughnuts frage ich mich, wie das Scheitern dieses Lernens definiert ist. An welchen Maßstäben. Vorhin, bei dem Treppensteigen war man sich einig,

dass diese Abweichung ein zu vernachlässigendes Problem ist. Wir sehen einen Unterschied, es steigt anders als der Mensch, aber Hauptsache es ist oben. Bei dem Schwimmen ist es eigentlich schon schwieriger. Die Maschine soll lernen sich über Wasser zu halten. Und es ist ja nicht klar warum sie das soll, weil sie ja keine Lunge hat. Es sind natürlich bildsprachliche Probleme, mit denen wir aber versuchen diese Grenze zu ziehen und das Scheitern zu markieren. Bei den Doughnuts ist das riesige 2 Meter Werbedoughnut natürlich sehr dankbar, weil es der Mensch, dieses Erkennungsproblem, offensichtlich nicht hat und daran kann man es, diesen Unterschied, festmachen. In Asien gibt es aber diese Auslagen vom Essen bei den Restaurants, aus Wachs, die genauso wie echtes Essen, und wenn man das nebeneinander stellt wird der Mensch vielleicht doch ein Riesenproblem haben das auseinander zu halten. Und die KI oder Maschine da eine ganz andere Struktur- oder Materialitätsanalyse machen kann von dem Gegenstand der vor ihr liegt. Und da könnte man auch sagen, das könnte der Mensch niemals leisten. Wie setzt man diese Parameter des Scheiterns um diesen Unterschied oder diese Annäherung überhaupt zu markieren?

A Bei dem Beispiel ging es primär um die unendliche Kontextmöglichkeit. Die Herausforderung ist, dass die Frage »ob Doughnut oder nicht« in einer offenen und nicht vorher klar begrenzbaren Kontextmöglichkeit stattfinden wird. Die KI kann zwar mehr in Informationen über den Kontext aufzunehmen, als der Mensch, aber man kann nicht sagen, ob und wie die Verarbeitung dieser Informationen zu Sinninterpretation führen kann, die überlegen sind.

YL Meine Frage war eher welche Rolle das Abstecken des Scheiterns für das Verständnis der Erwartungshaltung spielt. Also was ist die Zielsetzung von der Betrachtung.

A Wie verhält sich das menschliche Scheitern zum Maschinen-Scheitern?

YL Eher dass die Art der Beschreibung des Scheiterns Aufschluss darüber bietet, was wir erwarten und wie unser Verständnis von diesem Verhältnis zwischen dem Lernen/dem

Wissen von Mensch und Maschine ist. Das Scheitern als Zugang zur Absteckung der Funktionsweisen.

C Da habe ich jetzt auch keine Antwort. In der Frage steckt aber das gesamte Feld der anthropomorphen Voraussetzungen. Die Lunge als Analogie. Warum würden wir überhaupt erwarten von der Maschine, dass schwimmen ein sinnvoller Ansatz ist, vielleicht findet sie ganz andere Lösungen. Das sind kollektive Erwartungen die sich da sedimentieren, in diesen Kriterien des Scheiterns.

ABSCHLUSSRUNDE

S Was wäre eine Frage für 4 Minuten?

Teil V

ANHANG

Die Texte der *Setzungen* ([Kapitel 2](#); [Kapitel 6](#); [Kapitel 10](#); [Kapitel 14](#)) dieses Buchs sind gekürzte und zum Teil für die Diskussion in den Workshops überarbeitete Versionen von schon an anderen Orten erschienenen Fassungen. Wir bedanken uns bei den Verlagen und Herausgeber:innen für die Möglichkeit, sie hier in veränderter Form und neuem Zusammenhang publizieren zu können.

Erika Balsom: To Narrate or Describe? Experimental Documentary beyond Docufiction, 5

In anderer Form erschienen als: Erika Balsom. 2021. »To Narrate or Describe? Experimental Documentary beyond Docufiction«. In *Deep Mediations: Thinking Space in Cinema and Digital Cultures*, herausgegeben von Karen Redrobe und Jeff Scheible, 180–196. Minneapolis: University of Minnesota Press. <https://www.upress.umn.edu/book-division/books/deep-mediations>.

Gabriele Dietze: Okzidentalismuskritik, 51

In anderer Form erschienen als: Gabriele Dietze. 2009. »Okzidentalismuskritik. Möglichkeiten und Grenzen einer Forschungsperspektivierung«. In *Kritik des Okzidentalismus: transdisziplinäre Beiträge zu (Neo-) Orientalismus und Geschlecht*, herausgegeben von Gabriele Dietze, Claudia Brunner und Edith Wenzel, 23–54. GenderCodes 8. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839411247-002>.

Jürgen Mohn: Ein Religionsmodell für die Religionswissenschaft? Religionsästhetische und religionssemiotische Überlegungen, 97

In anderer Form erschienen als: Jürgen Mohn. 2016. »Modellbildung in der Religionswissenschaft: Die prozessuale

Interdependenz der Ebenen von Religion aus der Sicht der Religionsästhetik und Religionssemiotik«. In *Einheit und Differenz in der Religionswissenschaft: Standortbestimmungen mit Hilfe eines Mehr-Ebenen-Modells von Religion*, herausgegeben von Karsten Lehmann und Ansgar Jödicke, 135–156. Diskurs Religion 10. Würzburg: Ergon.

Adrian Hermann: Vielfältige Grundlagen der Theoriebildung und die metatheoretische Debatte in der Religionswissenschaft und Religionsforschung, 113

In anderer Form erschienen als: Adrian Hermann. 2018. »A Call for a Permissible Plurality within Theory-Building in a Time of Excess«. *Method & Theory in the Study of Religion* 30 (4/5): 487–497.

Christoph Ernst: Computer, Interfaces und implizites Wissen, 155

In anderer Form erschienen als: Christoph Ernst. 2017. »Medien und implizites Wissen: Einleitende Bemerkungen zu einer vielschichtigen Beziehung in der Ära des ubiquitous computing«. Herausgegeben von Christoph Ernst und Jens Schröter. *Navigationen* 17 (2): 7–36. <https://doi.org/10.25969/mediarep/1766>.

DIE AUTOR:INNEN

Dr. Erika Balsom, Reader in Film Studies at King's College, London, UK.

Yasmina Burezah, Wissenschaftliche Mitarbeiterin, Abteilung für Religionsforschung, Forum Internationale Wissenschaft, Universität Bonn.

PD Dr. Gabriele Dietze, Zentrum für transdisziplinäre Geschlechterstudien, Humboldt-Universität zu Berlin.

PD Dr. Christoph Ernst, Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Abteilung für Medienwissenschaft, Universität Bonn.

Dr. Rafaela Eulberg, Wissenschaftliche Mitarbeiterin, Abteilung für Religionsforschung, Forum Internationale Wissenschaft, Universität Bonn.

Prof. Dr. Adrian Hermann, Professor für Religion und Gesellschaft, Abteilung für Religionsforschung, Forum Internationale Wissenschaft, Universität Bonn.

Prof. Dr. Moritz Klenk, Professor für Kulturwissenschaften, Fakultät für Gestaltung, Hochschule Mannheim.

Yulia Lokshina, Filmemacherin; Doktorandin und Gastwissenschaftlerin der Abteilung für Religionsforschung, Forum Internationale Wissenschaft, Universität Bonn.

Prof. Dr. Jürgen Mohn, Professor für Religionswissenschaft, Philosophisch-Historische Fakultät und Theologische Fakultät, Universität Basel, Schweiz.

Dr. Stefan Priester, Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Abteilung für Religionsforschung, Forum Internationale Wissenschaft, Universität Bonn.

Petra Tillessen, Wissenschaftliche:r Mitarbeiter:in, Abteilung für Religionsforschung, Forum Internationale Wissenschaft, Universität Bonn.