

# Religion und Wissenschaft



# Der «Knoten der Geschichte» zwischen Religion und Wissenschaft

Reinhold Bernhardt

Die mir gestellte Aufgabe besteht in nichts Geringerem als darin, das Feld der Beziehungsbestimmung zwischen Wissenschaft und Religion in der Moderne abzustecken und dabei nach Reibungsgewinnen für die Religion zu fragen. Bei der Unterscheidung von Gewinnen und Verlusten handelt es sich um ein Werturteil, das immer an die Wertmaßstäbe dessen gebunden ist, der es fällt. Was dem einen ein Reibungsgewinn ist, wird dem anderen als Reibungsverlust erscheinen. Wertfrei betrachtet geht es dabei um Transformationsprozesse der Religion in der Auseinandersetzung mit wissenschaftlichem Wissen, dessen Gewinnung und Verwertung.

Die verschiedenen Dimensionen der Religion sind von solchen Transformationen in unterschiedlicher Weise betroffen. Man kann dabei mit Ninian Smart (Smart 1996, 1998: 13–22)<sup>1</sup> sieben Dimensionen des Religiösen unterscheiden: die praktisch-rituelle, die mythisch-narrative, die erfahrungshaft-emotionale, die doktrinal-philosophische, die ethisch-rechtliche, die sozial-institutionelle sowie die Dimension der materiellen Manifestationen (wie Tempel usw.). Die Herausforderung, die vom wissenschaftlichen Zugriff auf die Wirklichkeit ausgeht, betrifft vor allem die mythisch-narrative und die doktrinal-philosophische Dimension, also die Ebene der Glaubensvorstellungen und -lehren, d.h. die *kognitive* Seite der Religion. Und hier betrifft sie besonders diejenigen Glaubensinhalte, die auf Welterklärung bzw. Weltdeutung ausgerichtet sind. Man kann darin eine Anknüpfung an die schon seit der Antike geführte Auseinandersetzung zwischen Mythos und Logos sehen; die philosophische Religionskritik wird im Namen der wissenschaftlichen Rationalität weitergeführt.

In Schleiermachers theologischer Reflexion bündeln sich diese Transformationen wie in einem Brennglas. In der Formulierung des Titels für meinen Beitrag habe ich mich durch die von ihm gestellte rhetorische Frage inspirieren lassen: «Soll der Knoten der Geschichte so auseinander gehn? das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?» (Schleiermacher 1990: 347). Seine ganze «Glaubenslehre» lässt sich demnach als Reaktion auf diese Herausforderung verstehen. Religion muss sich in ein konstruktives Verhältnis zur Wissenschaft setzen, will sie nicht zur Barbarei herabsinken. Mit

---

<sup>1</sup> Siehe dazu auch Krech (2018).

Barbarei ist damit ein irrationales, mythologisches Weltbild gemeint. Hier regiert der Mythos, nicht der Logos.

Die Herausforderungen, denen sich die Religion im Gegenüber zur Wissenschaft in der Moderne ausgesetzt sah und die zu Reibungen und Transformationen geführt haben, lassen sich auf drei ineinandergreifenden Ebenen beschreiben:

1. im Blick auf die Auseinandersetzung mit einzelnen wissenschaftlichen Theorien;
2. im Blick auf die Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlich fundierten Weltbild der Moderne;
3. im Blick auf die Auseinandersetzung mit dem religionskritischen Narrativ, das Wissenschaft im Kontrast zu Religion bestimmt.

Im Folgenden beschreibe ich zunächst vier Grundmodelle der Verhältnisbestimmung von Religion und Wissenschaft und zeige dann exemplarisch einige der Herausforderungen an, denen sich die Religion auf diesen drei Ebenen ausgesetzt sah. Sie haben zu Transformationen, aber auch zu Abschottungen geführt. Die Perspektive, in der ich das Spannungsfeld von Religion und Wissenschaft in den Blick nehme, ist weniger eine religionsdiagnostische und mehr eine systematisch-theologische. Ich beschränke mich dabei im Wesentlichen auf die *christliche* Religion seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts, und hier ist vor allem der Protestantismus in meinem Blickfeld. Interessant, aber im vorgegebenen Rahmen nicht zu leisten, wäre der Blick in andere christliche Konfessionen und in außerchristliche Religionen. So hat es beispielsweise im Reformjudentum des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, aber auch bei muslimischen Gelehrten – wie Muhammad Iqbal – vergleichbare Versuche gegeben, tradierte religiöse Auffassungen im Lichte aktueller wissenschaftlicher Erklärungsansätze neu zu formatieren<sup>2</sup> und damit den «Vorrang der Vernunft bei der Erforschung und Gestaltung der Welt» auch theologisch in Rechnung zu stellen.<sup>3</sup>

### 1. Modelle der Beziehungsbestimmung zwischen Religion und Wissenschaft

Mit Ian Barbour (2003: 113–150) lassen sich vier idealtypische Modelle der Zuordnung von Religion und Wissenschaft unterscheiden. Alle vier stellen Strategien im Umgang mit den Plausibilitätsstrukturen des modernen wissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnisses dar:

(a) Das *Konfliktmodell* geht einerseits davon aus, dass Religion und Wissenschaft im gleichen Bezugssystem operieren, den gleichen Gegenstand haben

<sup>2</sup> Siehe dazu die Beiträge von Valérie Rhein und Amir Dziri in diesem Band.

<sup>3</sup> Vgl. das in der Einleitung zu diesem Band genannte Kriterium 6, «Vernunftbezug».

und das gleiche Erkenntnisziel verfolgen, dass andererseits aber der Wahrheitsanspruch der Religion inkompatibel ist mit der wissenschaftlichen Weltsicht, vor allem dann, wenn es um die Entstehung des Kosmos, des Lebens und des Menschen geht. Der Konflikt kann dabei sowohl von Seiten der Religion als auch von Seiten der Wissenschaft ausgerufen werden. Ersteres ist etwa im Kreationismus der Fall, das zweite im sogenannten Neuen Atheismus.

(b) Dem *Unterscheidungsmodell* zufolge bewegen sich Religion und Wissenschaft in unterschiedlichen Bezugssystemen und können daher nicht in Konkurrenz zueinander treten. Ein Konflikt ist damit ebenso ausgeschlossen wie eine gegenseitige Befruchtung. Dieses Modell bot sich an, um der Religion – wie überhaupt dem Geistigen – eine eigene Sphäre gegenüber den andringenden Totalitätsansprüchen der wissenschaftlichen Welterklärung und einer materialistischen Weltanschauung zu sichern. Es läuft auf eine ›Zwei-Reiche-Lehre‹ von Religion und Wissenschaft hinaus. So hatte schon Kant grundlegend zwischen dem Bereich der Naturnotwendigkeit und dem Bereich der menschlichen Freiheit unterschieden. In letzterer gründet die Moralität, der die Religion zuzuordnen ist.<sup>4</sup> Die idealistischen Philosophien im Gefolge Kants gingen von der Unterscheidung zwischen Natur und Geist aus und fragten nach deren Verbindung.

Der frühe Schleiermacher wollte die Selbständigkeit der Religion gewahrt wissen, indem er sie als Anschauung und Gefühl gegenüber dem Denken und dem Wollen bzw. dem Wissen und dem Tun abgrenzte und eine «eigne Provinz im Gemüt» (Schleiermacher 1984b: 204) des Menschen für sie reservierte.<sup>5</sup> Wissen und Tun sind auf die Welterfahrung bezogen, Anschauung und Gefühl auf das vorreflexive Gewahrwerden des Ganzheits- bzw. Sinnzusammenhangs der Wirklichkeit, das allem Gegenstandsbewusstsein zugrunde liegt. Das Verhältnis zwischen beiden ›Reichen‹ wird von Schleiermacher als «schneidende[r] Gegensatz» (Schleiermacher 1984b: 211) beschrieben. Damit war die Religion vor einer Kollision mit dem wissenschaftlichen Wissen geschützt. Der wissenschaftlichen Forschung konnte vollkommene Freiheit in ihrem Bereich gewährt werden.

Nach dem Konfliktmodell wird jegliche Transformation der Religion, die auf deren Kompatibilisierung mit dem wissenschaftlichen Wissen zielt, verweigert. Das Unterscheidungsmodell hingegen führt zu einer Bereichsbeschränkung der Religion, die dann auch inhaltliche Anpassungen tradierter Lehren nach sich zieht, wie sich an Schleiermachers Schöpfungslehre und seiner Rezeption der

<sup>4</sup> Kant gebraucht allerdings unterschiedliche Freiheitsbegriffe: transzendente Freiheit, Freiheit als Spontaneität und Freiheit im bloß praktischen Sinn, moralische Freiheit bzw. Freiheit des reinen Willens (siehe dazu Matsumoto 2011: 180–186).

<sup>5</sup> Siehe auch Schleiermacher (2003: Bd. 1, 19f. § 3 Ls). In der «Glaubenslehre» verankerte Schleiermacher den Glauben im «Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit», also in einem «unmittelbare[n] Existentialverhältnis», wie es im ersten Sendschreiben an Lücke heißt (Schleiermacher 1990: 318).

(zu seiner Zeit in den Anfängen befindlichen) historischen Bibelforschung erkennen lässt. Die Transformationen betreffen also die Berührungs- und Überschneidungsbereiche von Religion und Wissenschaft.

Unterscheidung bedeutet dabei nicht Trennung: Gerade in dieser Eigenständigkeit gegenüber der Wissenschaft und der Praxis sollte die Religion nach Schleiermacher bezogen sein auf die Bereiche des Wissens und des Handelns, indem sie dort sinnstiftend wirkt. Dabei entsteht sowohl für die Religion als auch für die Wissenschaft ein Reibungsgewinn.

(c) Das *Dialogmodell* geht ebenfalls von einer Unterscheidung aus, die aber weder zu einem Konflikt führen, noch in einer Bereichstrennung verharren soll. Vielmehr ist ein Austausch der Perspektiven anvisiert, bei dem es erstens um naturphilosophische Grenzfragen der Naturwissenschaften, zweitens um wissenschaftstheoretische Reflexionen, drittens um ethische Fragen und viertens um die Praxisformen von Religion und Wissenschaftsbetrieb geht:

- Ich nenne einige der Anfangs- bzw. Grenzfragen der (Natur-) Wissenschaft: Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Ist es plausibel, die Entstehung des Kosmos, des Lebens, des Menschen als eines bewusstseinsbegabten Wesens auf eine Verkettung höchst unwahrscheinlicher Zufälle zurückzuführen? Ist die Feinabstimmung der vier physikalischen Grundkonstanten nicht ein Hinweis auf eine intentionale Anordnung? Was ist der Grund der Ordnungsstrukturen im Kosmos und der rationalen, mathematisch abbildbaren Struktur des Kosmos insgesamt? Wie erklärt sich die Intelligibilität des Kosmos generell? Darin besteht ja die Bedingung, unter der Naturwissenschaft überhaupt möglich ist. Diese naturphilosophischen Fragen lassen sich nicht mit den Methoden der Wissenschaft beantworten, stellen sich aber den dafür offenen Wissenschaftlern.
- In wissenschaftstheoretischer Hinsicht geht es im Blick auf die Wissenschaft etwa um die begrenzte Reichweite wissenschaftlicher Methoden, die Voreinstellungen der Untersuchungen, die Bewältigung von Unsicherheiten im gesamten Forschungsprozess, die Interpretation ihrer Resultate und die oft metaphernhaltige Gestalt ihrer Theorien. Bei der Religion fragen die Vertreterinnen und Vertreter dieses Modells nach der Eigenart religiöser Überlieferungen und Praxisformen (sowie deren wissenschaftlicher Erforschung), sie weisen Dimensionen und Funktion von Religion aus und thematisieren ethische Fragen.
- Ethische Fragen, die sich besonders in den Lebenswissenschaften stellen, sind das wohl wichtigste Dialogfeld. Nicht erst in der Anwendung, sondern schon beim Generieren der Forschungsergebnisse, also im Vollzug der Forschung geht es darum, dem Machbaren im Blick auf das ethisch Verantwort-

bare Grenzen zu setzen.<sup>6</sup> Der Dialog findet zumeist in Ethikkommissionen statt.

- Zwischen der Praxis wissenschaftlicher Forschung und religiösen Vollzügen gibt es Ähnlichkeiten: Die gemeinschaftlichen Rituale von einzelnen Forschungsteams und den *scientific communities* ähneln denen religiöser Gemeinschaften (Fleck 2017). Die Validität von Forschungsergebnissen ist keineswegs objektiv, sondern hängt von der Anerkennung durch die wissenschaftliche Gemeinschaft ab. Dabei spielen auch <Glaubensgesichtspunkte> wie das Vertrauen in die Seriosität von Wissenschaftlern eine Rolle.

Diejenigen, die sich in diesem Dialog engagieren, streben in der Regel nicht die Überbietung naturwissenschaftlicher Theorien durch religiöse Auffassungen an. Ihre Bemühung zielt vielmehr auf eine hermeneutisch reflektierte Auseinandersetzung, die im Bewusstsein geführt wird, dass beide Sichtweisen auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt sind, die aber in ein Verhältnis der Komplementarität oder Konkordanz zueinander gesetzt werden können. Die jeweiligen Kompetenzen und Grenzen der Perspektiven sollen dabei offengelegt und respektiert, die Chancen der gegenseitigen Bereicherung sollen gesehen und genutzt werden.

(d) Weiter geht das *Integrationsmodell*. Seine Befürworterinnen und Befürworter wollen nicht nur die religiösen und wissenschaftlichen Weltansichten in ihrer jeweiligen Eigenheit in ein komplementäres Verhältnis zueinander setzen, sondern die eine (zumindest partiell) in die andere aufnehmen und in ihr zur Geltung bringen. Die Integration kann dabei von beiden Seiten aus vorgenommen werden: Wissenschaftliche Erklärungsansätze und Theorien (wie die Evolutionstheorie) können in das religiöse Weltbild integriert werden (<theistische Evolution>), Erscheinungsformen der Religionen können aber auch zum Gegenstand wissenschaftlicher Erklärungen gemacht werden (wie im Falle der Kognitiven Religionswissenschaft, die religiöse Kognitionen evolutionsbiologisch erklärt). Im Hintergrund steht die Überzeugung von der Einheit der Wirklichkeit, die in einer einheitlichen Sicht der Wirklichkeit erfasst werden muss. Religion und Wissenschaft sind auf die gleiche Wirklichkeit bezogen. Sie müssen letztlich zusammenstimmen.

Ich kann im Rahmen dieses Beitrags die einzelnen Modelle und das Modellschema insgesamt nicht diskutieren, will aber doch zu erkennen geben, dass es mir für die grundlegende Verhältnisbestimmung von Religion und Wissenschaft am fruchtbarsten zu sein scheint, auf der Basis einer klaren Unterscheidung Dialogmöglichkeiten zu eruieren.

<sup>6</sup> Siehe dazu auch den Beitrag von Silke Gülker in diesem Band.

## 2. Auseinandersetzung mit spezifischen wissenschaftlichen Theorien

Wo sich die Selbstreflexion der christlichen Religion offen dafür zeigte, wissenschaftliche Erkenntnisse und Theorien konstruktiv zu rezipieren, führten die Auseinandersetzungen auf der ersten der eingangs genannten drei Ebenen zu Neuformatierungen jener Glaubensinhalte, die sich im Gegenstandsbereich dieser Erkenntnisse und Theorien befinden. Das betraf einerseits den Glauben an die Erschaffung und Erhaltung, an die Geordnetheit und die Zielbestimmung des Kosmos und der Lebewesen, besonders des Menschen. Dieser wurde durch naturalistische naturwissenschaftliche Erklärungen – zum einen durch die biologische Evolutionslehre, zum anderen durch die physikalische Kosmologie mit der sog. Urknalltheorie – in Frage gestellt. Es betraf zum anderen den Glauben an die göttliche Inspiration der Heiligen Schrift und damit deren Charakter als Dokument der Offenbarung Gottes. Dieser geriet durch die geschichtswissenschaftlich informierte Erforschung der biblischen Schriften und ihrer historischen – auch religionsgeschichtlichen – Kontexte unter Druck.

Wo eine solche Offenheit für die konstruktive Rezeption dieser wissenschaftlichen Erklärungsansätze und damit die Bereitschaft, tradierte Glaubenslehren einer Revision zu unterziehen, nicht vorhanden war, weil man darin deren unzulässige Modernisierung sah, kam es dagegen zur Ausbildung von Festungsmentalitäten gegenüber wissenschaftlichen Erklärungen (wie im protestantischen Fundamentalismus<sup>7</sup>) und zur Verhärtung tradierter Glaubenslehren (wie im katholischen Traditionalismus). Auch das waren und sind moderne Transformationen der Religion.

Ich betrachte nun die beiden oben genannten Themenfelder – den Glauben an die göttliche Geschaffenheit der Welt und des Menschen, sowie die Sicht der Bibel als von Gott mitgeteilter Heiliger Schrift –, zeige die Herausforderung an, die diesen Glaubenslehren durch wissenschaftlichen Theorien und Forschungsmethoden erwachsen sind, und deute die davon ausgelösten Transformationsprozesse an.

### (a) Schöpfungsglaube

«Wie lange wird er [der Schöpfungsbegriff] sich noch halten können gegen die Gewalt einer aus wissenschaftlichen Kombinationen, denen sich niemand entziehen kann, gebildeten Weltanschauung?» fragte Schleiermacher in seinem zweiten Sendschreiben an Lücke (Schleiermacher 1990: 346) und zeigte damit

<sup>7</sup> Siehe dazu aber die differenzierte Darstellung von Michael Hochgeschwender in seinem Beitrag zu diesem Band. Seine präzise historische Aufarbeitung des Fundamentalismus zeigt, dass die frühen «Fundamentalisten» noch nicht sehr an diesen wissenschaftlichen Theorien interessiert waren oder diese in ihre theologische Weltdeutung integrierten.



die Herausforderung an, vor der er in seiner Deutung des Schöpfungsglaubens stand. Die Maxime, die er in diesem Schreiben offengelegt hatte, – dass nämlich «jedes Dogma [...] auch so aufgefasst werden kann, dass es uns unverwickelt lässt mit der Wissenschaft» (Schleiermacher 1990: 351), indem es als Inhalt des christlichen Glaubensbewusstseins aufgefasst wird – befolgte er in seiner «Glaubenslehre». In einer Randbemerkung zur ersten Auflage dieses Werks notierte er, bei der Schöpfungslehre müsse «alles frei gelassen [werden], um die naturwissenschaftlichen Forschungen nicht zu beeinträchtigen» (Schleiermacher 1984a: 132, Nr. 760).<sup>8</sup> Und so verarbeitete er darin kein wissenschaftliches Wissen. Weil sich die Religion nicht selbst auf der Ebene des Wissens bewegt, könne sie alles dem Wissen Widersprechende aus der Glaubenslehre entfernen. Dabei gehe nichts verloren, was für den Glauben von Bedeutung ist. «Christus bleibt derselbe, und der Glaube an ihn bleibt derselbe» (Schleiermacher 1990: 355).

Die Frage, wie lange sich der Schöpfungsbegriff noch halten kann gegen die Evidenz naturwissenschaftlicher Theorien, welche die Entstehung der Welt, der Lebewesen und des Menschen erklären, stellt sich bis in die Gegenwart. Wo am religiösen Verständnis der Welt, der Lebewesen und des Menschen als von Gott geschaffen festgehalten, zugleich aber die biologische Evolutionslehre und die physikalische Kosmologie anerkannt werden soll, muss die Theologie zeigen, wie die Rede von Schöpfung und Geschöpflichkeit davon zu unterscheiden und darauf zu beziehen ist. In der Reaktion auf diese Problemlage hat sich in der akademischen Theologie des Neuprotestantismus seit Schleiermacher die Auffassung zur vorherrschenden entwickelt, «Schöpfung» sei nicht im Sinne einer physischen Hervorbringung, sondern im Sinne einer «metaphysischen» Qualifikation der Welt, des Lebens und des Menschen zu verstehen: als Gewolltsein im Rahmen einer das Menschsein konstituierenden Beziehung, als ins Dasein-Gerufensein, als Zuerkennung eines Würdetitels, der zur Verantwortungsübernahme verpflichtet. «Schöpfung» wird als Lebens- und Weltdeutung verstanden (siehe dazu etwa Anselm 2012).

Dem Unterscheidungsmodell folgend werden dabei die theologische und die evolutionsbiologische Sicht als «non-overlapping magisteria» gesehen, wie es Stephen Jay Gould (1997) formuliert hat.<sup>9</sup> Der Schöpfungsglaube wird also nicht als Weltentstehungstheorie oder als Lehre von der Bio- und Anthropogenese gedeutet, sondern als Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins ent-

<sup>8</sup> Im zweiten Sendschreiben an Lücke erklärt Schleiermacher, es nicht nötig zu haben, «innerhalb des Tatsächlichen bestimmte Grenzen zu ziehen zwischen Natürlichem und absolut Übernatürlichem». In diesem Bereich «können wir der Wissenschaft auch frei lassen, alle uns interessierenden Tatsachen in ihren Tiegel zu nehmen» (Schleiermacher 1990: 351).

<sup>9</sup> Schon Georg Simmel hatte die Auffassung vertreten, dass es nicht zum Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion kommen könne, weil beide die Welt mit unterschiedlichen Sensoren erfassen: Diese unterschiedlichen Sinnwelten bzw. Weltformen «könnten sich nun prinzipiell so wenig kreuzen, wie Töne mit Farben» (1995: 42). Ähnlich: Alfred North Whitehead (2011).

faltet. Die Religion zieht sich von der Ebene des Seins auf die des Sinns zurück, vom Erklären auf das Verstehen und Deuten, von der Faktizität des kosmischen Geschehens auf die Relationalität der Gottesbeziehung. Für Schleiermacher gilt im Blick auf die Lehre von der Schöpfung: «Die ursprünglichen Bestimmungen der Bekenntnißschriften sind einfache und reine Ausdrücke des allgemeinen Abhängigkeitsgefühls» (KGA I/7.1, 1980: 140 [§ 48, Ls]).

Das wiederum führt zur Frage, wie die biblischen Schöpfungsüberlieferungen auszulegen sind, sodass sich auch in dieser Hinsicht Transformationen ergeben. Ich kann und will diese bibelhermeneutische Frage hier nicht weiterverfolgen, sondern stelle sie in den größeren Zusammenhang der Herausforderungen, vor die sich das Verständnis der Bibel durch die historische Bibelforschung gestellt sah.

## (b) Bibelverständnis

Das zweite Beispiel einer spannungsreichen Begegnung zwischen Religion und Wissenschaft betrifft nicht die Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen Theorien, sondern die Rezeption geschichtswissenschaftlicher Einsichten und Methoden. Dabei steht nicht nur ein neuformatierbarer *Teil* der Glaubenslehre auf dem Spiel, sondern deren autoritative Erkenntnisgrundlage: die Bibel als Heilige Schrift bzw. als «Wort Gottes». Diese Herausforderung betrifft in ähnlicher Weise auch die Kanonbildung und Lehrentscheidungen der christlichen Kirche. Weil es bei Schrift und Tradition aber nicht nur um Bauteile, sondern um das Fundament des Glaubensgebäudes ging, war die Hitze, die an dieser Reibungsfläche entstand, auch viel größer.

Je mehr sich die biblischen Schriften als zeitbedingte und dem damaligen Weltbild verhaftete Gemeindebildungen erwiesen, umso mehr geriet der mit ihnen verbundene Anspruch ins Wanken, auf einer unmittelbaren zeitenthobenen Offenbarung Gottes zu beruhen. Je mehr die Festlegung des biblischen Kanons als Resultat urchristlicher und frühkirchlicher Entscheidungen erkannt wurde, umso weniger ließ sich eine kategoriale Unterscheidung der heiligen von anderen Schriften vornehmen. Es schien Schleiermacher unausweichlich zu sein, zwischen dem Historischen und dem Theologischen zu unterscheiden, sich auf die wesentlichen theologischen Inhalte des Glaubens zu besinnen und an nichts festzuhalten, was der historischen Bibelforschung widerspricht, wie etwa an der Lehre vom Kanon und von der Inspiration (Schleiermacher 1990: 355).

Mit der Problematisierung dieser Lehren muss aber auch die theologische Begründung der Bibelautorität einer Revision unterzogen werden. Schleiermacher formuliert das Problem folgendermaßen: «Es wird immer sehr schwierig sein, den Grundsatz aufzustellen, alles, was in den heiligen Schriften enthalten

ist, sei göttliche Lehre, und dabei nicht bestimmen zu können, welches diese Heiligen Schriften sind» (Schleiermacher 1990: 355). Die Konsequenz daraus lautet für ihn: «Das Ansehen der heiligen Schrift kann nicht den Glauben an Christus begründen, vielmehr muss dieser schon vorausgesetzt werden, um der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen» (Schleiermacher 2003: 316 [§ 128 Ls]).

In dem Maße, in dem die Bibel dem wissenschaftlichen Zugriff durch die historisch-kritische Bibelforschung ausgesetzt wurde, artikulierte sich aber auch der Protest dagegen. Er blieb nicht auf die akademische Theologie beschränkt, sondern führte zu Friktionen in den christlichen (besonders protestantischen) Religionsgemeinschaften, die bis heute anhalten. Dabei traten und treten z.T. massive Autoritätskonflikte auf. Wer verfügt über die normative Deutehoheit in den Religionsgemeinschaften: kirchliche Autoritäten, charismatische Führerpersönlichkeiten, die Gemeinden selbst, gewählte Repräsentanten?<sup>10</sup>

Auf der einen Seite stellen die Erkenntnisgewinne durch die historische Bibel- und Dogmenforschung einen enormen wissenschaftlichen Fortschritt (also einen Reibungsgewinn) dar, auf der anderen Seite werden aber nicht nur die einzelnen Erkenntnisse, sondern wird diese gesamte Methode in der evangelikalen und Teilen der charismatischen Bewegung als theologisch unsachgemäß zurückgewiesen. Und selbst da, wo Geistliche in der historisch-kritischen Bibelforschung ausgebildet sind, bringen sie diese Kenntnisse in ihrer kirchlichen Praxis oft nicht oder nur sehr vorsichtig ein, weil sie fürchten, damit Sensibilitäten der Glaubenden zu verletzen.

### *3. Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlich fundierten Weltbild der Moderne*

Auf der zweiten der eingangs unterschiedenen drei Ebenen geht es nicht mehr nur um einzelne wissenschaftliche Methoden und Theorien, auch nicht um einzelne Glaubensinhalte und das Verständnis der religiösen Traditionsquellen, sondern um die Prägung und Umprägung ganzer Formationen der christlichen Religion durch das wissenschaftlich fundierte Weltverständnis. Um im Bild eines Bildes zu sprechen: Es geht nicht nur um einzelne Figuren im Bild, sondern um den Hintergrund und den Rahmen des Bildes. Ich greife drei Bereiche exemplarisch heraus, in denen Transformationsprozesse nicht nur *in* der Religion, sondern *der* Religion – jedenfalls signifikanter Formationen der Religion – stattgefunden haben, die durch das wissenschaftlich fundierte Wirklichkeitsverständnis ausgelöst wurden. Die ersten beiden reichen in das 19. Jahrhundert zurück, die dritte betrifft die Gegenwart.

<sup>10</sup> Vgl. das in der Einleitung zu diesem Band genannte Kriterium 3, «normative Vorstellungen».

(a) Existenzialisierung des Gottesbezuges: Verschiebung von der Welt hin zum Menschen

Max Weber hatte bekanntlich die These aufgestellt, dass die moderne Wissenschaft die Welt entzaubert hat. Für die entzauberte Welt gilt, «dass es [...] prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, dass man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne» (1988 [1922]: 594). Weder für die Entstehung der weltlichen Wirklichkeit, noch für deren Strukturen (also etwa für die <Naturgesetze>), noch für die sich darin vollziehenden Ereignisse darf eine *metaphysische* Kausalursächlichkeit angenommen werden. Der physischen Wirklichkeit liegt nach Weber keine metaphysische, sondern eine mathematische Matrix zugrunde. Diese ist berechenbar. Damit ist das Naturgeschehen rational und technisch beherrschbar. Alle Versuche, Naturprozesse mit magischen Mitteln oder durch Gebete beeinflussen zu wollen, sind somit obsolet geworden. Bittgebete, die auf ein Eingreifen Gottes in diese Prozesse zielen – wie etwa Gebete um Sonne oder Regen –, sind atavistisch. Die Annahme von Naturwundern, Engeln und Dämonen erscheint absurd. Mit der physikalischen Erklärung des Gewitters und der Erfindung des Blitzableiters konnte das Gewitter nicht mehr als Ausdruck des Zornes Gottes verstanden werden.

Wenn aber alle supranaturalen Aktinstanzen aus der Erklärung naturhafter und geschichtlicher Prozesse verbannt werden, ist damit nicht nur der Glaube an die ursprüngliche Erschaffung der Welt, des Lebens und des Menschen in Frage gestellt, sondern auch die Vorstellung einer göttlichen Erhaltung, handelnden Begleitung und teleologischen Lenkung des Kosmos, kurz, die Inhalte der Vorsehungslehre. Ein Handeln Gottes in Natur und Geschichte im Sinne unmittelbarer Interventionen ist demnach nicht mehr denkbar. Darauf beruht aber ein wesentlicher Teil nicht nur des traditionellen *christlichen* Glaubens, sondern aller *theistischen* Religionen. Es geht dabei nicht um einen bestimmten und distinkten Inhalt der Religion, sondern um deren Ganzes: um den aktiven Weltbezug Gottes insgesamt. Die Rationalität, Plausibilität und Funktionalität des Gottesglaubens steht auf dem Spiel.

Das hatte nicht nur Folgen für das religiöse Weltverständnis, sondern auch für die liturgische Praxis. An den Revisionen der kirchlichen Gesangbücher und der kirchlichen Agenden in den letzten beiden Jahrhunderten kann man sehen, dass die Lieder und liturgischen Texte, in denen um Eingriffe Gottes in das Naturgeschehen gebetet wurde, nach und nach zurückgedrängt wurden und fast ganz verschwunden sind.<sup>11</sup> Die von der Religion geforderten und oft auch

<sup>11</sup> Eines der Lieder dieser Art, die im «Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz» erhalten geblieben sind, ist Lied Nr. 541. In der zweiten Strophe heißt es: «sende gnädig zum Gedeihn Regen, Wind und Sonnenschein. Wende ab mit Vaterhand Hagel, Fluten, Sturm und Brand». Diese Strophe wird gerahmt von segens-

vollzogenen Anpassungsleistungen betrafen das Verständnis und die Praxis des gesungenen und gesprochenen Bittgebets, die liturgische Sprache in Gänze und letztlich die Bestimmung der Beziehung Gottes zur Welt insgesamt.

Der Glaube an ein Handeln Gottes in Natur und Geschichte wurde in der akademischen Theologie vielfach zurückgestellt hinter eine anthropozentrische Auffassung, der zufolge Gott – vermittelt durch die Verkündigung seines Wortes – auf die Existenzverfassung des Menschen einwirkt, um dieser eine neue Orientierung zu geben. Besonders die Existenztheologie hat diese Transformation vorgenommen. Bei Rudolf Bultmann steht sie im Rahmen seines Entmythologierungsprogramms. Dieses stellt einen markanten Versuch dar, die Auslegung der biblischen Schriften und das Verständnis des christlichen Glaubens mit den Prägungen der modernen Geisteskultur in Einklang zu bringen. Die Rede vom «Handeln Gottes» ist nach Bultmann als analogischer Ausdruck der «Existenzbeziehung zwischen Gott und Mensch» zu verstehen (Bultmann 1993: 178).<sup>12</sup> Gott handelt nicht an Dingen und Ereignissen, sondern an Personen. Der religiöse Glaube wird entweltlicht, entnaturalisiert und entgeschichtlicht.

Selbst dort, wo dieser konsequenten Existenzialisierung des Glaubens widersprochen und Gottes Wirken in Natur und Geschichte wieder stärkere Bedeutung beigemessen wird – wie etwa bei Wolfhart Pannenberg oder den Entwürfen einer «Theologie der Natur» (wie sie besonders im englischen Sprachraum entwickelt worden sind, etwa von Ian Barbour, Arthur Peacocke und John Polkinghorne) – wird in Rechnung gestellt, dass die Rede von einem Handeln Gottes in der Welt keine objektive Tatsachenfeststellung, sondern eine hermeneutische Erschließungsleistung darstellt. Insofern wird auch hier der *human factor* zur Geltung gebracht.

Wiederum gilt: Diese Anthropozentrierung des religiösen Glaubens in der Moderne ist nicht nur ein Reflexionsprodukt der akademischen Theologie, sondern findet ihren Niederschlag auch im Glaubensleben der einzelnen Christinnen und Christen sowie in der Praxis der Kirchen. Als ein Beispiel dafür sei der Umgang mit Leiderfahrungen genannt. Im Falle des *malum physicum*

---

theologischen Aussagen. So heißt es in der ersten und in der dritten Strophe «segne, Gott, der Hände Tat».

Es gibt auch Erscheinungsformen der kirchlichen Volksfrömmigkeit, die das Paradigma des Wirkens Gottes in der Natur nicht verlassen, sondern im Blick auf aktuelle Entwicklungen transformieren: 1678 legten die Bewohnerinnen und Bewohner von Fiesch und Fierschertal im katholischen Oberwallis ein Gelübde ab. Es bestand aus dem Versprechen, gottwohlgefällig zu leben, und aus der Bitte an Gott, den bedrohlichen Aletschgletscher nicht weiter wachsen zu lassen. In Zeiten der Gletscherschmelze regte nun der Pfarrer von Fiesch an, das Gebetsanliegen umzukehren und für den Erhalt des Gletschers zu beten. Dafür erbat er die Zustimmung des Papstes. Siehe dazu: <https://www.swissinfo.ch/ger/laesst-sich-der-gletscher-schwund-mit-beten-bannen-/944264> (Abruf: 5.1.2022) – diese Hinweise verdanke ich Andreas Tunger-Zanetti.

<sup>12</sup> In seinem Aufsatz «Der Gottesgedanke und der moderne Mensch» deutet er Gottes Handeln «als ein Geschehen, [...] das [...] die Existenz des Menschen betrifft» (Bultmann 1963: 342).

wird dabei von Gott in den meisten Fällen nicht die unmittelbare Abwendung der naturhaften und geschichtlichen Ursachen des erfahrenen Leids erhofft und erbeten, sondern die Stärkung der betroffenen Menschen im Umgang mit dem Leid sowie die Weckung von Empathie und Solidarität bei denen, die das Leid anderer wahrnehmen. Im Falle des *malum morale* zielt die Gebetsbitte zudem auf eine Bewusstseinsveränderung bei den dafür Verantwortlichen.

Hier – wie auch bei den anderen genannten Entwicklungen – lassen sich allerdings immer auch gegenläufige Bewegungen ausweisen. Sie versuchen, den Transformationen der Religion in der Moderne zu widerstehen, wollen an vormodernen Frömmigkeitsformen festhalten und brandmarken die moderneaffinen Anpassungen als Verrat am Proprium der je eigenen Religion. Dabei nehmen sie aber ihrerseits immer auch Neubildungen dessen vor, was sie für den ursprünglichen und unaufgebbaren Kern des Glaubens halten. Im Blick auf die Revision der Auffassung vom Handeln Gottes in Natur und Geschichte kann man etwa auf die Gebetspraxis evangelikaler Gemeinden verweisen, die inbrünstig um göttliche Interventionen beten.

## (b) Historisierung der Religion

Die im vorigen Abschnitt als Modernisierungsimpuls der Religion beschriebene historisch-kritische Quellenforschung mit den Methoden der Altertumsforschung und der Altphilologie steht im breiteren Kontext einer Historisierung der gesamten Geisteskultur, die auch das (Selbst-) Verständnis der Religion erfasste. Historisierung bedeutet dabei auch Säkularisierung. Das betrifft zunächst die Deutung von Geschichte und mit ihr auch die Deutung der Religionsgeschichte. So wie im 19. Jahrhundert übernatürliche Mächte aus der Erklärung der *Natur* ausgeschieden wurden, so wurden übergeschichtliche Mächte aus der Erklärung der *Geschichte* verbannt. Leopold von Ranke (1795–1886) vertrat noch eine kontemplative Geschichtssicht. Er verstand die Geschichte als «Hieroglyphe Gottes».<sup>13</sup> Die Aufgabe des Historikers sei es, diese zu dechiffrieren. Theodor Mommsen (1817–1903) verweigerte sich dagegen allen transzendenten Ausdeutungen des geschichtlichen Prozesses konsequent. Ihm zufolge wird die Geschichte ausschließlich von den in ihr wirkenden Kräften vorangetrieben. Sie geht nicht auf ein Ziel zu und hat keinen Finalsinn. Es gilt das Immanenzprinzip: Geschichtliche Ereignisse sind auf geschichtliche Faktoren und Strukturen und auf die in ihnen wirkenden Handlungssubjekte zurückzuführen. Das

<sup>13</sup> «In aller Geschichte wohnt, lebt, ist Gott zu erkennen. Jede That zeugt von ihm, jeder Augenblick predigt seinen Namen, am meisten aber dünkt mich der Zusammenhang der großen Geschichte. Er steht da wie eine heilige Hieroglyphe...» Brief an Heinrich Ranke (1820), in: Ranke 1890 (89–90).

gilt auch für die Religionsgeschichte. Die geschichtliche Wirklichkeit ist das Produkt menschlichen Handelns.

Es ging bei dieser Historisierung und Säkularisierung aber nicht nur um die Deutung von Geschichte, sondern um eine grundlegend geschichtliche Auffassung der Wirklichkeit insgesamt und damit auch der Religion. In dieser Sicht ist die Religion nicht nur in den Fluss der Geschichte eingebunden; sie ist ein Produkt geschichtlicher Prozesse. Davon gehen Feuerbachs Projektionstheorie, Marx' historisch-materialistische Religionskritik und Freuds psychoanalytische Religionsdeutung aus. Alle Erscheinungsformen der Religion sind dem zufolge nicht nur geschichtlich verfasst und damit relativ; sie sind auch aus der Geschichte hervorgegangen, also geschichtlichen Ursprungs. Daraus folgt, dass allein empirische Erkenntnisquellen zugelassen sind. Zudem lässt historisches Denken nur Wahrscheinlichkeitsurteile zu – in der Religion geht es aber um unbedingte Gewissheiten. Die Frage nach dem Verhältnis von religiöser Normativität und Geschichte bricht auf.

In diesem Paradigma wurzelt die Trennung einer rein historisch und empirisch verfahrenen Religionswissenschaft von der Theologie, die das tradierte Selbstverständnis der Glaubensgemeinschaft im jeweiligen Zeitbezug zum Ausdruck bringen will. Damit stellt sich die Frage, inwieweit auch die Theologie selbst wissenschaftliche (etwa religionssoziologische und -psychologische) «Außenperspektiven» anwenden kann und soll; und es stellt sich die Frage, inwiefern sie selbst Wissenschaft ist. Die Wissenschaftlichkeit der Theologie steht zur Debatte. Die Unterscheidung von Religion und Wissenschaft wird damit in der Selbstreflexion der Religion thematisch. Damit hängt auch die Frage nach der Berechtigung der Theologie zusammen, nach wie vor im Haus der Wissenschaften, also an der Universität, vertreten zu sein.

### (c) Ökologisierung der Religion

Der Bericht *Die Grenzen des Wachstums*, den Dennis und Donella Meadows 1972 für den Club of Rome vorstellten (Meadows 1972), begründete die Umweltbewegung. Diese hat seither zu einem tiefgreifenden Bewusstseinswandel in der Weltgesellschaft geführt. In weiten Teilen der christlichen Religion wurde dieses wissenschaftlich fundierte ökologische Bewusstsein als ureigenes Anliegen aufgenommen. Unter dem Leitwort «Bewahrung der Schöpfung» führte es dabei zu weitreichenden Transformationen. Das Verhältnis des Menschen zu den «Mitgeschöpfen»<sup>14</sup> und zur ökologischen Umwelt musste neu taxiert wer-

<sup>14</sup> Der Begriff der «Mitgeschöpflichkeit» wurde 1959 von Fritz Blanke geprägt, um den in seinen Augen zu eng gefassten Begriff «Mitmenschlichkeit» zu weiten (1959: 198). Der Ausdruck «Mitgeschöpf» begegnet allerdings schon im Pietismus des ausgehenden 18. Jahrhunderts, so etwa im Biberacher Gesangbuch (Mayer/Knecht 1802: Lied 851). Die Rubrik,

den. Das hatte Auswirkungen auf das religiöse Verständnis des Menschen, aber auch auf die Vermessung des religiös-ethischen Themenfeldes und die daraus resultierende ethische, pädagogische und sogar liturgisch-rituelle Praxis. Die Zentrierung der religiösen Weltanschauung auf den Menschen wurde in diesem Diskurs wieder aufgebrochen. Fragen der Tierethik und der Umweltethik spielen in den religiösen Reflexionen und Aktionen nun eine wichtige Rolle. Das Leitwort «Bewahrung der Schöpfung» ist sogar in die politische Rhetorik eingezogen.<sup>15</sup>

Die Ökologisierung der Religion richtet sich zwar auch gegen die oben unter dem Stichwort «Existenzialisierung des Gottesbezuges» beschriebene anthropozentrische Engführung des Glaubensdenkens, bleibt aber insofern auf den Menschen bezogen, als diesem die Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung auferlegt wird. Die Anthropozentrik wird gewissermaßen von der Glaubenslehre in die Ethik verlagert.

Bei der Ökologisierung der Religion geht es nicht – wie auf der ersten der eingangs genannten drei Ebenen – um den Schöpfungsglauben als ein Segment der christlichen Glaubenslehre, sondern um die schöpfungsethische Grundierung ganzer Religionsformationen: um Werthaltungen, Handlungsorientierungen und kirchliche Aktionsprogramme.

Das ökologische Bewusstsein geht auf verschiedene wissenschaftliche Entwicklungen zurück. Das beginnt schon mit der Einbettung des Menschen in den Stammbaum des Lebens, wie sie sich aus dem Paradigma der biologischen Evolution ergibt. Im evolutionsbiologischen Stammbaum des Lebens ist das Menschengeschlecht nur noch ein marginaler Zweig in der Gruppe der Eukaryoten (Lebewesen mit Zellkern und Zellmembran). Der Mensch ist biologisch vollständig in das Tierreich eingebunden und kann nicht mehr in Anspruch nehmen, «Krone der Schöpfung» zu sein. Die Herausforderung geht auf dieser Ebene aber nicht nur von der Evolutionslehre als einer distinkten wissenschaftlichen Theorie aus, sondern vom Evolutionsparadigma als einer weltbildprägenden Anschauung. Dieses Paradigma reicht weit über die Lehre hinaus. Sie betrifft das Naturverständnis allgemein.

Auch andere naturwissenschaftliche Ansätze führten dazu, dass die jahrhundertalte Bestimmung des spezifisch Menschlichen im Unterschied zum Tier fragwürdig wurde. In der Verhaltensforschung an Primaten ließen sich bei ihnen kognitive und emotive Fähigkeiten beobachten, die man früher allein dem Menschen zugeschrieben hatte. Primaten verfügen über Ansätze zu instrumenteller Rationalität, zu Sprachlichkeit, zu Empathie und Altruismus und

---

in der dieses Lied eingestellt ist, trägt den Titel: «Pflichtgemäßes Betragen gegen Thiere, Pflanzen und Bäume».

<sup>15</sup> Reiner Anselm konstatiert: «[K]ein anderes Lehrstück der christlichen Dogmatik hat sich einen so wichtigen Platz in der Alltagssprache erobert wie die ökologisch-emanzipatorisch umgestaltete Schöpfungslehre» (Anselm 2012: 233).



sogar zu Selbstbewusstsein. Schließlich hat auch die Genetik die früher klar gezogene Grenze zwischen Mensch und Tier aufgeweicht. Das führte zu einer höheren Wertschätzung der Tiere und zur Forderung, ihnen Würde und Rechte zuzuerkennen.

Der Mensch wurde aber nicht nur in das Tierreich eingeordnet, sondern zusammen mit den Tieren in seine ökologischen Umwelten gestellt. Die noch in der Newton'schen Physik wurzelnden mechanistischen Paradigmen mit ihren monolinearen Kausalitätszusammenhängen wurden zunehmend ersetzt durch Modelle sich selbst organisierender und mit ihrer Umwelt kommunizierender Systeme, in denen komplexe Wechselwirkungen bestehen. Hinzu kamen die Forschungen, die erkennen ließen, wie sehr nicht nur das ökologische Gleichgewicht in einzelnen Systemen, sondern die globalen Systemumwelten der Veränderung und Gefährdung ausgesetzt sind.

Auf die kirchliche Praxis hat diese Ökologisierung enorme Auswirkungen: Kirchengemeinden fragen nach Schöpfungsverantwortung im «Anthropozän», entdecken Nachhaltigkeit als spirituelles Thema, betreiben aktives Umweltmanagement und entwickeln Nachhaltigkeitsprogramme. Manche Pfarrerrinnen und Pfarrer bieten Tiergottesdienste an und unterstützen Initiativen zur Einrichtung von Tierfriedhöfen. In der kirchlichen Bildungsarbeit spielt das Thema der Schöpfungsverantwortung eine zentrale Rolle.

#### 4. Auseinandersetzung mit dem religionskritischen Narrativ der Moderne

Auf der dritten der eingangs genannten Ebenen steht das Narrativ zur Debatte, mit dem das Verhältnis von Religion und Wissenschaft in der Moderne bestimmt wurde und wird. In der Auseinandersetzung mit diesem Narrativ war die Religion genötigt, ihr Selbstverständnis (neu) zu bestimmen. Auch darin liegen Impulse für Transformationen.

In einer diskursanalytischen Betrachtung gibt sich die Gegenüberstellung von Wissenschaft und Religion als Teil des Säkularisierungsnarrativs zu erkennen, das vor allem im 19. Jahrhundert ausgebaut wurde.<sup>16</sup> Wissenschaft wurde dabei gegen Religion und Religion gegen die Wissenschaft profiliert. Diese Profilierung konnte eher systematisch oder eher historisch vorgenommen werden.

Ein markantes Beispiel für die *historische* Entfaltung des Säkularisierungsnarrativs im Sinne einer Fortschrittserzählung ist das Drei-Stadien-Gesetz, das Auguste Comte in Anlehnung an Saint-Simon formulierte. Die Geistes- und Kulturentwicklung des individuellen Menschen und der Menschheit verläuft demnach in einem Reifungsprozess vom religiösen bzw. theologischen bzw.

<sup>16</sup> Vgl. das in der Einleitung zu diesem Band genannte Kriterium 5, «Diskurs».

fiktiven Stadium (in dem übernatürliche Wesenheiten – wie Götter – zur Erklärung von Phänomenen herangezogen werden) über das metaphysische (in dem man sich spekulativ auf weltimmanente, aber abstrakte Prinzipien – wie <die Natur> oder <den Geist> – bezieht) hin zum positiven Stadium, das sich an den Rationalitätsstandards der modernen Wissenschaft orientiert. Für dieses Stadium gilt:

Wir geben es auf, den Ursprung und die Bestimmung des Weltalls zu ermitteln und die inneren Ursachen der Erscheinungen zu erkennen. Stattdessen suchen wir deren Gesetze durch gemeinsamen Gebrauch der Vernunft und der Beobachtung zu entdecken, d.h. deren Beziehungen im Nacheinander und der Ähnlichkeit nach. Die Erklärung der Tatsachen besteht nur noch darin, dass man die einzelnen Erscheinungen in Beziehung setzt zu allgemeinen Tatsachen, deren Zahl der Fortschritt der Wissenschaft stetig zu vermindern strebt.

(Comte 1974: 2)

Im Rahmen solcher positivistischen Ansätze wurde die Religion mit Gegenbegriffen zu den Idealen der Aufklärung konnotiert, nämlich Irrationalität, Unwissenheit, mythologisches Bewusstsein, Autoritätsglauben usw. Diese Codierung der Religion wirkt bis in den Neuen Atheismus der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart und bis in das Religionsverständnis vieler Zeitgenossinnen und -genossen hinein fort.

Mit der Frage nach der Beziehung von Wissenschaft und Religion steht immer auch das Säkularisierungsnarrativ zur Debatte, das Religion und Wissenschaft zu Kontrastbegriffen erklärt und diesen Kontrast dann mit entgegengesetzten wertenden Zuschreibungen ausbaut. Das Narrativ ist also alles andere als wertfrei.

Die religiösen Akteure in der westlichen Welt haben dieses Narrativ oft so sehr verinnerlicht, dass sie es gar nicht als solches erkennen und sich nicht dazu in ein reflexives Verhältnis setzen. Und wo sie es tun, geschieht das auf eine eher defensive Weise. Interkulturelle Begegnungen können hier ein Augenöffner sein. In kulturellen Kontexten, in denen dieses Narrativ schwächer ausgeprägt ist oder als Frucht des modernen europäischen Denkens sogar zurückgewiesen wird, erscheint die Gegenüberstellung von religiösem Glauben und Wissen, Religion und Wissenschaft fragwürdig. So ist die Religion etwa in Südafrika so sehr in Gesellschaft und Kultur eingebettet, dass eine solche Gegenüberstellung kaum nachvollziehbar ist. Religion erscheint dort als Generator von sozialer Wissensproduktion. *Soziales* Wissen wird dabei durchaus von *wissenschaftlichem* Wissen unterschieden, diesem aber nicht antithetisch entgegengesetzt.

Bezieht man zudem die wissenssoziologische Erkenntnis mit ein, dass Wissensproduktion immer durch die sozialen Kontexte mitbestimmt ist, in denen sie stattfindet, dann verliert die Auffassung von Wissen ihre Objektivität. Was als *Wissen* gilt und was als Wissen *gilt*, hängt immer auch von kulturellen Konventionen ab. Welche Fragen als relevant gesehen werden, welches Wissen als erstrebenswert betrachtet wird, welche Wissensgewinnungen Anerkennung

und Förderung erhalten, wie das gewonnene Wissen interpretiert und verwertet wird – all das unterliegt soziokulturell geprägten Werturteilen. Und eine der Prägekräfte des soziokulturellen Kontextes ist Religion.

Löst man sich von der Gegenüberstellung von religiösem Glauben und Wissen und stellt in Rechnung, dass es verschiedene Arten von Wissen gibt – funktionales Wissen, Orientierungswissen, soziales, ethisches, religiöses Wissen usw. – dann öffnet sich die Frontstellung von Wissenschaft und Religion. Der Konflikt zwischen beiden ist eine *Konflikterzählung*. Wo das Narrativ als solches erkannt wird, kann es hinterfragt werden. Religion muss ihr Selbstverständnis dann nicht in Abgrenzung von der Wissenschaft bestimmen. Sie ist von diesem Rechtfertigungsdruck befreit und kann zeigen, wie sie die wissenschaftlich erklärte Welt, aber auch die der Wissenschaft nicht zugänglichen Dimensionen der Wirklichkeit in ihren Ganzheitshorizont stellt, ohne sie dabei zu bevormunden.

Schleiermacher hat das auf eine nach wie vor wegweisende Art getan. Er legte die Religion gewissermaßen tiefer, auf eine vorreflexive Erfahrungs- und Bewusstseins-ebene, die nicht in Konflikt mit der Wissenschaft kommen kann. Auf der Basis dieser klaren Unterscheidung läuft die von ihm vorgenommene Zuordnung von Wissenschaft und Religion darauf hinaus, dass der «Knoten» zwischen ihnen als solcher bestehen bleiben kann und gerade nicht gelöst wird. Die Religion ist etwas ganz anderes als die Wissenschaft, aber nicht das Andere der Wissenschaft und auch nicht ein Defizitmodus von Wissenschaft. Sie ist Lebensweisheit.<sup>17</sup>

## Literatur

- Anselm, Reiner (2012): «Schöpfung als Deutung der Lebenswirklichkeit», in: Konrad Schmid (Hg.), *Schöpfung*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 225–294.
- Augustinus von Hippo (o. J.): «De trinitate», in: *Bibliothek der Kirchenväter*, Freiburg i. Ue.
- Barbour, Ian G. (2003): *Wissenschaft und Glaube. Historische und zeitgenössische Aspekte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Blanke, Fritz (1959): «Unsere Verantwortlichkeit gegenüber der Schöpfung», in: Peter Vogelsanger (Hg.), *Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt*. FS Emil Brunner, Zürich, Stuttgart: Zwingli-Verlag, S. 193–198.
- Bultmann, Rudolf (1963): «Der Gottesgedanke und der moderne Mensch», in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 60, Nr. 3, S. 335–348.

<sup>17</sup> Für Luther war nicht nur die Religion, sondern auch die Theologie «sapientia experimentalis» (Weimarer Ausgabe, Bd. 9, S. 98, Z. 21). Schon Augustin hatte formuliert: «Tendimus per scientiam ad sapientiam»: «durch die Wissenschaft trachten wir nach der Weisheit» (De trinitate XIII, 19, Augustinus von Hippo (o. J.).

- Bultmann, Rudolf (1993): «Jesus Christus und die Mythologie (1964)», in: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze Bd. 4*, Tübingen: Mohr, S. 141–189.
- Comte, Auguste (1974): *Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug*, Stuttgart: Kröner.
- Fleck, Ludwik (2017): *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv (1935)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gould, Stephen Jay (1997): «Nonoverlapping Magisteria», in: *Natural History*, 106, Nr. 2, S. 16–22.
- Krech, Volkhard (2018): «Dimensionen des Religiösen», in: Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller, Markus Hero (Hg.), *Handbuch Religionssoziologie*, Wiesbaden, Heidelberg: Springer VS, S. 51–94.
- Matsumoto, Dairi (2011): *Moralbegründung zwischen Kant und Transzendentalpragmatik. Von der transzendentalen Begründung zur Faktizität des Moralischen*, Marburg: Tectum.
- Mayer, Johann Jakob / Knecht, Justin Heinrich (1802): *Christliche Religionsgesänge für die öffentliche und häusliche Gottesverehrung der Evangelischen Gemeinde in Biberach in der Stadt und auf dem Lande*, Biberach: Nüßlin.
- Meadows, Dennis L. (1972): *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
- Ranke, Leopold von (1890): «Zur eigenen Lebensgeschichte», in: *Leopold von Ranke's sämtliche Werke. Zweite und dritte Gesamtausgabe*. Alfred Dove (Hg.), Leipzig: Duncker & Humblot.
- Schleiermacher, Friedrich (1984a): «Kritische Gesamtausgabe: Abteilung I: Schriften und Entwürfe. Band 7/3: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22)». Hg. von Ulrich Barth, Berlin, New York: de Gruyter.
- Schleiermacher, Friedrich (1984b): «Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)», in: *Kritische Gesamtausgabe. Abteilung I: Schriften und Entwürfe. Band 2: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799*. Günter Meckenstock (Hg.), Berlin, New York: de Gruyter, S. 185–326.
- Schleiermacher, Friedrich (1990): «Über die Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Lücke», in: *Kritische Gesamtausgabe. Abteilung I: Schriften und Entwürfe. Band 10: Theologische-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften*. Hans-Friedrich Traulsen (Hg.), Berlin, New York: de Gruyter, S. 307–394.
- Schleiermacher, Friedrich (2003): «Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt: Zweite Auflage (1830/31)», in: *Kritische Gesamtausgabe. Abteilung I: Schriften und Entwürfe. Band 13/1+2: Der christliche Glaube 2. Auflage*. Rolf Schäfer (Hg.), Berlin, New York: de Gruyter.
- Simmel, Georg (1995): «Die Religion», in: *Philosophie der Mode (1905). Die Religion (1906/1912). Kant und Goethe (1906/1916). Schopenhauer und Nietzsche. Gesamtausgabe Bd. 10*. Michael Behr, Volkhard Krech, Gert Schmidt, Georg Simmel, Otthein Rammstedt (Hg.), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Smart, Ninian (1996): *Dimensions of the sacred. An anatomy of the world's beliefs*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Smart, Ninian (1998): *The world's religions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, Max (1988 [1922]): «Wissenschaft und Beruf», in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. [erstmalig 1922], Tübingen: Mohr Siebeck.
- Whitehead, Alfred North (2011): «Religion and science: [erstmalig 1925 in *Atlantic Monthly*]», in: *Science and the modern world*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 221–239.

