



Brücken bauen – über welche Gräben?

Thomas Schwinn

Auszug aus dem Jahresbericht
„Marsilius-Kolleg 2014/2015“



Mit dem Motto „Brücken bauen“ bilanzierte das Marsilius-Kolleg die zurückliegenden Fellowklassen.¹ In der Regel wird mit Interdisziplinarität die Zusammenarbeit und der Brückenschlag zwischen den beiden großen Wissenskulturen der Naturwissenschaft einerseits und der Geistes- und Sozialwissenschaften andererseits angestrebt. In der Arbeitsgruppe „Wissen, Glauben, Aberglaube“ (Joachim Wambsganß, Astrophysiker; Jan Stievermann, Theologe; Thomas Schwinn, Soziologe) und im Austausch mit den anderen Fellows der Marsilius-Klasse 2014/15 habe ich allerdings weniger den Neckar als den tiefen Graben, den es zu überbrücken gilt, erfahren, sondern die unterschiedlichen Sichtweisen in den Kulturwissenschaften selbst. Die Gesprächs- und Konsensmöglichkeiten mit den Naturwissenschaftlern zu unserem Thema schienen mir unproblematischer und größer als innerhalb unserer Wissenschaftsfamilie.

Brücken bauen – über welche Gräben?

Thomas Schwinn

Das hat mit Veränderungen kulturwissenschaftlicher Denkstile in den letzten Jahrzehnten zu tun, die für das Thema „Wissen, Glauben, Aberglaube“ unmittelbar relevant sind. Kulturrelativistische und historistische Positionen sind auf dem Vormarsch und damit ein Bestreben, Vergleiche zu vermeiden, die Kulturen als mehr oder weniger entwickelt herausstellen. Die drei Begriffe unserer Arbeitsgruppe müssen natürlich mit einer gesteigerten Aufmerksamkeit durch diese Wahrnehmungs- und Beurteilungsmuster rechnen. Sie nähren den Verdacht, durch ihre Zuordnung zu bestimmten Kulturen und historischen Epochen diese in einen (ab)wertenden Bezug zueinander zu bringen.

Parallel zur Globalisierungsdiskussion kam in den letzten Jahrzehnten die These vom sogenannten „cultural turn“ auf. Das ist nicht ganz zufällig. In dem Maße wie die Kulturen der Welt durch wissenschaftlich-technische und kapitalistische Entwicklungen in Bewegung gesetzt werden, ziehen sich nicht wenige der kulturwissenschaftlichen Spezialdisziplinen in die hermeneutischen Wagenburgen ihrer angestammten Gefilde zurück. Auf die massive Veränderung ihrer Untersuchungsgebiete wird mit einem Kulturrelativismus reagiert, der die traditionellen Untersuchungsgegenstände zu stabilisieren sucht. Zusätzlich durch „political correctness“ motiviert, ist zudem ein ökumenisches Denken im Vormarsch, das jeder Kultur ihren gleichberechtigten Platz im weltkulturellen Forum einräumt. So beanspruchen etwa die sogenannten „postcolonial studies“ die gesamte Entwicklungsgeschichte der Moderne umzuschreiben, indem sie den Okzident dezentralisieren und den Anteil und die Leistungen der außereuropäischen Kulturen für den Weg

in die neue Epoche aufwerten.² Die Gegenüberstellung von Religion und Wissenschaft hatte schon immer eine stark weltanschauliche Komponente. Sie dient(e) dazu, die These eines Siegeszuges der Vernunft im aufgeklärten Westen über den unaufgeklärten Osten voranzutreiben. In einer Art Gegenreaktion wird dieses Narrativ in den letzten Jahren mit einer alternativen Erzählung in Frage gestellt. Beides ist der Sache nicht sonderlich förderlich.

Das kulturwissenschaftliche Terrain, auf das die drei Begriffe unserer Arbeitsgruppe treffen, ist also in hohem Maße normativ vermint. Auch in meiner Disziplin, der Soziologie, sind die mit den drei Begriffen bezeichneten Phänomene in den letzten Jahrzehnten in Bewegung geraten. Die historisch orientierte Modernisierungstheorie hat die Trennung und institutionelle Differenzierung von Religion und Wissenschaft als ein markantes Merkmal unserer Epoche herausgestellt. Kultur- und Gesellschaftsvergleiche eröffnen jedoch die Varianz und Pfadabhängigkeit dieses Prozesses. Die Säkularisierungsthese konkurriert mit der Annahme einer Renaissance des Religiösen. Dabei sind nicht primär Phänomene wie religiöser Fundamentalismus von Interesse, in denen der religiöse Glaube einen Frontalangriff auf die Wissenschaft fährt, sondern die vielfältigen Synthesen, die mit einfachen Säkularisierungsthesen nicht ohne weiteres erfasst werden können, wie etwa die Ergänzung der Schulmedizin durch vielfältige Formen alternativer Heiltechniken, die man eher mit Glauben und Aberglauben, aber weniger mit Wissen in Verbindung bringen würde, wie etwa der Homöopathie.

Nicht nur das Verhältnis Glauben – Wissen, sondern auch der Wissensbegriff selbst ist in meinem Fach problematisiert worden. Insbesondere die Wissenssoziologie interessiert sich für die Frage, wie die Wissensformen, über die sich die Menschen orientieren, zustande kommen. Als eine fruchtbare Forschungshypothese hat sich dabei die Annahme erwiesen, dass außerintellektuelle Faktoren einen Einfluss auf das Denken haben. Diese wissenssoziologische Analysestrategie wurde auch auf die Entstehung wissenschaftlichen Wissens angewandt und die sozialen und kulturellen Kontexte für die Genese wissenschaftlichen Wissens betont. So hat man etwa festgestellt, dass wissenschaftliches Wissen zu technisch riskanten Vorhaben und Projekten erheblich differiert, sich z.T. widerspricht. Das hat zu der Vermutung Anlass gegeben, wissenschaftliches Wissen könne nicht neutral und objektiv sein. Hier bin ich im Marsilius-Projekt der Frage nachgegangen, welchen Einfluss kulturelle und politische Werthaltungen – Glaube darf nicht auf religiösen Glauben eingeengt werden – auf wissenschaftliche Expertise haben.

Zum Verhältnis von Wissenschaft und Religion gibt es eine Vielfalt an Vorschlägen.³ Die *Konfliktthese*, im 19. Jahrhundert in der Auseinandersetzung von Darwinismus und Theologie entstanden, behauptet einen unlösbaren „Krieg“ zwischen beiden Sphären. Oft ist sie mit der Vermutung verbunden, die Religion werde in diesem Konflikt unterliegen und allmählich in der Moderne verschwinden. Die *Harmonietheorie* nimmt dagegen eine wechselseitige Förderung der beiden Orientierungsmodi an. In den 1930er Jahren ist sie von Robert Merton am Beispiel des englischen Protestantismus erläutert worden, der die wissenschaftliche Revolution vorangetrieben habe.⁴ So waren in der 1660 gegründeten Royal Society sieben von zehn Mitgliedern Puritaner, nicht wenige gar aus dem Klerus. Wissenschaftliche Ausbildung gehörte zum Curricula puritanischer Schulen. Das *Kompensationsmodell* entstand im Zusammenhang mit der Entzauberungsthese. Die wissenschaftliche Rationalisierung des Lebens hinterlässt ein Vakuum, das religiös oder künstlerisch kompensiert wird. Religion verspricht eine außerweltliche und Kunst eine innerweltliche Erlösung von den Sinndefiziten wissenschaftlicher Rationalisierungstendenzen.⁵ Das *Diskurs- oder Transfermodell* arbeitet mit der Vorstellung, dass es auf bestimmten Feldern zu einem Sinntransfer und einer Interaktion von Wissens- und Glaubensformen komme.⁶ Man denke etwa an die Kontroverse von Karl Löwith⁷ und Hans Blumenberg⁸ zu den eschatologisch-christlichen Erbschaften, die in die säkularen Sinnbestände und Legitimationsformen der Neuzeit eingegangen sind. Jede dieser Thesen hat Stärken und Schwächen, die in den entsprechenden Kontroversen herausgestellt wurden und keine kann beanspruchen, die Thematik vollständig zu erfassen.

Kontrovers wurde im Marsilius-Projekt die Frage diskutiert, ob man angesichts dieser komplexen Problemlage überhaupt eine allgemeine Begriffsarbeit leisten sollte oder lediglich kulturrelativistische Rekonstruktionen des in bestimmten historischen und kulturellen Kontexten je damit Gemeinten. Hier eröffnete sich ein Graben, der sich letztlich auch nicht überbrücken ließ. In einer an Max Weber orientierten Sozialwissenschaft sind begriffliche Klärungen unverzichtbar. Um überhaupt vergleichen zu können, seien es verschiedene historische Epochen oder Kulturen, benötigt man ein klares Begriffsverständnis. Die These etwa, dass antagonistische Modelle von Wissen und Glauben sei einem komplexen Wechselverhältnis beider in je spezifischen historischen und kulturellen Kontexten gewichen, kann nicht rechtfertigen, davon unabhängig keinerlei Begriffsarbeit mehr zu leisten. Ohne diese ist man nicht in der Lage zu vergleichen und zu erfassen, was man überhaupt in Beziehung zueinander setzt. Auch in einem „komplexen

Wechselverhältnis“ von Wissen und Glauben muss man angeben können, was man unter den beiden Phänomenen versteht.

Das Jahr im Marsilius-Kolleg habe ich als eine außerordentlich gewinnbringende Zeit erfahren. Wissenschaftliche Auseinandersetzungen sind nicht unbedingt auf Konsens hin angelegt. Eine kognitive Identifizierung und Präzisierung von Differenz ist nicht weniger erkenntnisfördernd. Das Kolleg bot mir in dem Jahr eine wunderbare kollegiale Atmosphäre für den interdisziplinären Austausch.

¹ Siehe Thomas Rausch und Bernd Schneidmüller (Hg.): *Brücken Bauen. Das Marsilius-Kolleg und seine Fellows 2008-2014*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2014.

² Vgl. zu dieser Problematik Thomas Schwinn: *Aspekte und Probleme eines pluralen Moderne-Verständnisses*, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 38 (2013), S. 333-354.

³ Vgl. Kocku von Stuckrad: *Naturwissenschaft und Religion: Interferenzen und diskursive Transfers*, in: *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, hg. Von Hans Kippenberg et al., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009, S. 441–467.

⁴ Vgl. Robert K. Merten: *Entwicklung und Wandlung von Forschungsinteressen. Aufsätze zur Wissenschaftssoziologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985; Vgl. v.a. John Henry: *Religion and the Scientific Revolution*, in: *The Cambridge Companion to Science and Religion*, hg. von Peter Harrison, Cambridge: Cambridge University Press 2010, S. 39-58; David C. Lindberg und Ronald L. Numbers: *Beyond War and Peace: A Reappraisal of the Encounter between Christianity and Science*, in: *Perspectives on Science and Christian Faith* 39 (1987), S. 140 -149.

⁵ Fischer sieht gar die Möglichkeit einer Wiederverzauberung der Welt durch die Naturwissenschaften, vgl. hierzu Ernst Peter Fischer: *Die Verzauberung der Welt. Eine andere Geschichte der Naturwissenschaften*, München: Siedler 2014.

⁶ Vgl. K. von Stuckrad: *Naturwissenschaft und Religion*, Anm. 3, S. 444ff.

⁷ Vgl. Karl Löwith: *Rezension: Hans Blumenberg. Die Legitimität der Neuzeit*, in: *Philosophische Rundschau* 15 (1968), S. 195–201; Karl Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer 19797.

⁸ Vgl. Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996.