

Gülker, Silke

Article — Published Version

Wissenschaft und Religion: Getrennte Welten?

Aus Politik und Zeitgeschichte

Provided in Cooperation with:

WZB Berlin Social Science Center

Suggested Citation: Gülker, Silke (2015) : Wissenschaft und Religion: Getrennte Welten?, Aus Politik und Zeitgeschichte, ISSN 2194-3621, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, Vol. 65, Iss. 41/42, pp. 9-15,
<https://www.bpb.de/apuz/212823/wissenschaft-und-religion-getrennte-welten>

This Version is available at:

<https://hdl.handle.net/10419/231997>

Standard-Nutzungsbedingungen:

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

Terms of use:

Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.

You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.

If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/>

Silke Gülker

Wissenschaft und Religion: Getrennte Welten?

Neues vom Gottes-Teilchen“ titelte die „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ im Juni 2014, nachdem das Forschungszentrum CERN wieder neue

Daten aus der Elementarteilchenphysik veröffentlicht hatte.¹ Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler lehnen den Begriff „Gottes-Teilchen“ oft ab. Für populärwissenschaftliche Darstellungen scheint es jedoch geeignet, dieses Bild

von einer Wissenschaft, die Gott sucht und findet. Dieses Bild entspricht eigentlich nicht dem dominanten Diskurs und macht damit gleichzeitig die Komplexität und Unklarheit deutlich, die mit dem Verhältnis von Wissenschaft und Religion verbunden sind.

Silke Gülker

Dr. phil, geb. 1971; Mitarbeiterin in der Forschungsgruppe Wissenschaftspolitik und Projektleiterin zum Thema Wissenschaft und Religion am Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB), Reichpietschufer 50, 10785 Berlin. silke.guelker@wzb.eu

Generell ist in Deutschland wie auch andernorts das Einvernehmen groß darüber, dass Wissenschaft und Religion zwei substantiell unterschiedliche Weltbilder zugrunde liegen: Religion basiert auf Glauben, Irrationalität und Unsicherheit, Wissenschaft auf Wissen, Rationalität und sicheren Belegen. Im Rahmen eines Interviews hat eine Stammzellforscherin das Verhältnis von Wissenschaft und Religion für sich so auf den Punkt gebracht: „Als Wissenschaftler kann man ja nicht an alles glauben, was die Kirche einem erzählt.“² Das Einvernehmen über diese ge-

Für wertvolle Kommentare zu einer früheren Fassung danke ich Jan-Christoph Rogge.

¹ Manfred Lindinger, Neues vom Gottes-Teilchen. Das Higgs gewinnt an Kontur, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 26. 6. 2014.

² Aussage einer Stammzellforscherin in einem Interview im Rahmen des DFG-Projekts „Wissenschaft und Religionskultur. Identitätskonstruktionen in der Stammzellforschung in Deutschland und in den USA“.

trennten Welten ist in Deutschland so groß, dass nur selten öffentlich darüber diskutiert wird – im Unterschied etwa zu den angelsächsischen Ländern. Dort hat der Streit zwischen sogenannten Evolutionisten (Verteidigern der biologischen Evolutionslehre zur Erklärung der Entstehung der Welt) und sogenannten Kreationisten (Verteidigern der christlichen Schöpfungslehre zur Erklärung der Entstehung der Welt) viele Facetten und wird mit breiter öffentlicher Aufmerksamkeit ausgetragen.

Sei es im Einvernehmen oder im offenen Konflikt: Wissenschaft und Religion scheinen auf zwei nicht zu vereinbarenden oder jedenfalls zueinander in Spannung stehenden Weltbildern zu fußen. Woher kommt diese klare Einschätzung und was ist davon zu halten? Dieser Frage widme ich mich zunächst historisch, dann konzeptionell und schließlich mit Blick auf aktuelle empirische Beispiele.

Konflikterzählungen

Einer der prominentesten Erzähler zum Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion war sicherlich der französische Philosoph und häufig als Gründungsvater der Soziologie betitelte Auguste Comte (1798–1857). Nach seinem „Dreistadiengesetz“ durchlaufen Individuen sowie die Menschheit als Ganzes eine Fortschrittsentwicklung vom theologischen über das metaphysische zum positiven Stadium. Anstatt metaphysische Ursachen für (zunächst) Unerklärbares anzunehmen, geht für die positive wissenschaftliche Methode „ihre wissenschaftliche Wirksamkeit (...) stets ausschließlich aus ihrer mittelbaren oder unmittelbaren Übereinstimmung mit den beobachteten Phänomenen hervor“.^f Erst im positiven Stadium wird damit „ein völlig normaler Geisteszustand herbeigeführt“.^f

Comtes Philosophie ist zugleich politisches Programm. Seine „Rede über den Geist des Positivismus“ enthält die zu dieser Zeit üblichen Rassismen, wenn er sich etwa darüber auslässt, welche der „drei großen Rassen“ in welchem Stadium verharren.^f Es geht ihm

^f Auguste Comte, Rede über den Geist des Positivismus, Hamburg 1956 (1844), S. 16.

^f Ebd.

^f Ebd., S. 7.

programmatisch darum, die Welt in das positive Stadium zu überführen: Die herkömmliche Religion soll durch die positive Wissenschaft abgelöst werden. In der Spätphase seines Wirkens bezeichnet er dann den Positivismus selbst als „Menschheitsreligion“; in mehreren Ländern werden sogenannte Tempel der Humanität errichtet, Comte inszeniert sich als Stifter einer säkularen Religion.^{f6}

Der Weg in diese säkulare Religion wurde nicht von allen Positivismus-Anhängern mitgegangen. Inhaltlich aber war die Mission überaus erfolgreich: Wer fortan in der Wissenschaft ernst genommen werden wollte, musste sich an positivistischen Prämissen orientieren – und sich gegenüber religiösen Bekenntnissen eindeutig abgrenzen. Der Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion ist zu einem Kontinuum in der Wissenschaftsgeschichte geworden. 1873 veröffentlichte der Philosoph und Naturwissenschaftler John William Draper sein viel beachtetes Werk „History of the Conflict between Religion and Science“ mit der Kernthese, dass Wissenschaft und Religion zwangsläufig im Konflikt zueinander stehen müssen, denn „(...) faith is in its nature unchangeable, stationary; Science is in its nature progressive“.^{f7} Wer also für den Fortschritt ist, kann nicht für Religion sein. Diese Überzeugung hat beispielsweise auch noch während der Gründungsphase der amerikanischen Soziologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts dazu geführt, dass religiös motivierte Soziologinnen und Soziologen aktiv aus der Fachgemeinschaft ausgeschlossen wurden, um die Etablierung als ernst zu nehmende Disziplin nicht zu gefährden.^{f8}

Historisch wurden die Konflikterzählungen inzwischen vielfältig infrage gestellt. Insbesondere die Interpretationen der sogenannten wissenschaftlichen Revolution haben sich verändert – der Zeit also von etwa 1500 bis 1700, die Autoren wie dem zitierten Draper als Inbegriff des Siegeszuges der mo-

^{f6} Vgl. Wolf Lepenies, Auguste Comte. Die Macht der Zeichen, München 2010.

^{f7} Zit. nach: www.gutenberg.org/files/1185/1185-h/1185-h.htm (8.4.2015).

^{f8} Vgl. Michael S. Evans, Defining the Public, Defining Sociology: Hybrid Science – Public Relations and Boundary-Work in Early American Sociology, in: Public Understanding of Science, 18 (2009) 1, S. 5–22.

dernen Wissenschaft über die Religion galten. Aktuellere historische Forschung stellt heraus, wie komplex gerade in dieser Zeit die Interaktionen zwischen Wissenschaft und Religion sowohl institutionell als auch für die individuellen Wissenschaftler waren. Ein Blick ins Innere der Institutionen zeigt etwa, dass Galileo Galilei durchaus auch innerhalb der katholischen Kirche Fürsprecher und Bewunderer hatte, nicht zuletzt den Kardinal Maffeo Barberini und späteren Papst Urban VIII selbst.⁹ Große Wissenschaftler der Zeit wie beispielsweise Robert Boyle und Isaac Newton haben ihre naturwissenschaftliche Arbeit explizit aus der religiösen Motivation heraus betrieben, mit der Erforschung von Ursachen und Wirkungszusammenhängen die Existenz Gottes gerade zu beweisen.¹⁰

Die Verhältnisse waren also komplexer, als viele Historikerinnen und Historiker wohl auch in der Euphorie des erstarkenden Positivismus zunächst angenommen haben. Aber wo stehen wir heute? Offensichtlich hat Comte mit seiner These von der Ablösung der Religion durch die Wissenschaft nicht Recht behalten. Alltagsbeobachtungen wie auch zahlreiche Studien zeigen, dass die Bedeutung von Religion auch in modernen Gesellschaften weiterhin groß ist. Dies gilt allerdings ebenso für die Wissenschaft – sie wird vielfach als der entscheidende Wachstumsmotor in modernen „Wissensgesellschaften“ beschrieben. Abgelöst wurde also weder das eine noch das andere. Aber was bedeutet das? Was genau steht sich da eigentlich gegenüber mit Religion auf der einen und Wissenschaft auf der anderen Seite?

Definitionssache Religion

„Als Wissenschaftler kann man ja nicht an alles glauben, was die Kirche einem erzählt.“ Diese eingangs bereits zitierte Äußerung ist eine Antwort auf die Frage: „Würden Sie sich selbst als religiös beschreiben?“ In der Reaktion der interviewten Stammzellforscherin spiegelt sich eine spontane Definition von

⁹ Vgl. John Henry, Religion and the Scientific Revolution, in: Peter Harrison, The Cambridge Companion to Science and Religion, Cambridge 2010, S. 39–58.

¹⁰ Vgl. John Hedley Brooke, Science and Religion. Some Historical Perspectives, New York u. a. 1991.

Religiosität: Es geht um den Glauben an das, „was die Kirche einem erzählt“. Religion ist hier erstens eine Institution und zweitens eine solche, die Wahrheitsansprüche vertritt. Diese Religionsdefinition liegt wohl auch den meisten Auseinandersetzungen zugrunde, in denen aktuell öffentlich über das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Religion gestritten wird. So gilt auch der Kampf der Evolutionisten in den angelsächsischen Ländern den religiösen Organisationen und ihrem Anspruch, Wahrheiten über die Verfasstheit der Welt zu kennen. Solchen Ansprüchen muss die Forscherin schon qua Identität entgegenstehen: Als Wissenschaftlerin kann sie solchen Erzählungen gar nicht glauben, schließlich ist es ihr Beruf, die Naturgesetze zu erforschen, die die Verfasstheit der Welt erklären können.

„Da ist schon so ein bisschen was, an das ich glaube“, antwortet sie weiter, „da ist mit Sicherheit irgendwas, aber ich denke, dass das vielleicht auch eher so etwas ist, an dem man in schlechten Zeiten gerne mal dran festhält.“ Die Befragte unterscheidet hier also zwischen unterschiedlichen Inhalten, die mit Religiosität gemeint sein können. Religion als institutionalisierten Wahrheitsanspruch lehnt sie ab, den Glauben an „irgendetwas“, das „in schlechten Zeiten“ möglicherweise Halt gibt, kann sie für sich aber als sinnvoll akzeptieren. Damit nimmt sie eine Differenzierung vor, die sich auf zahlreiche religionssoziologische Autorinnen und Autoren beziehen kann.

Religion zu definieren ist kompliziert, weil das Wort für unterschiedliche Religionen in unterschiedlichen Kontexten unterschiedliches bedeuten kann. So wird auch in der Religionssoziologie nicht mit einem einheitlichen Begriff dessen gearbeitet, was Religion substantiell ausmacht. Die Forschung ist vielmehr vor allem daran interessiert, welche Funktionen Religion in unterschiedlichen Gesellschaften erfüllt. Der US-amerikanische Soziologe Charles Y. Glock hat schon in den 1950er Jahren eine ideologische, eine ritualistische, eine erfahrungsbezogene, eine intellektuelle und eine handlungspraktische Dimension von Religion unterschieden.¹¹ Bei Auseinandersetzungen zum Konflikt zwi-

¹¹ Vgl. Charles Y. Glock, Religion in Sociological Perspective. Essays in the Empirical Study of Religion, Belmont 1973.

schen Religion und Wissenschaft fällt auf, dass hier einseitig ideologische und intellektuelle Dimensionen betont werden – es geht um konkurrierende Wahrheitsansprüche von Religion und Wissenschaft. Die Bedeutung von Ritualen, Erfahrungen oder ethischen Konsequenzen einer Religionszugehörigkeit stehen dagegen außerhalb eines potenziellen Konflikts zwischen wissenschaftlichen und religiösen Lehrsätzen.

Mit einer anderen Definition lässt sich Religion auch als Mittel zur Krisenbewältigung deuten. Der deutsche Soziologe Ulrich Oevermann sieht ihre Funktion darin, die menschliche Fundamentalkrise im Sinne eines Bewährungsproblems zu bearbeiten.¹² Einfach ausgedrückt: Menschen wissen um ihre Endlichkeit und müssen doch permanent, mit jeder kleinen und großen Entscheidung, davon ausgehen, dass ein erfülltes Leben möglich ist. Je deutlicher die eigene Endlichkeit wahrgenommen wird, desto wichtiger wird eine Utopie von einem Jenseits, in dem Erfüllung und Heil möglich sind – Religion also zur Bewältigung „in schlechten Zeiten“.

Religion und Wissenschaft müssen sich also, je nach Lesart, gar nicht in die Quere kommen. Und dies ist auch die gängige Auffassung in den westlichen Sozialwissenschaften. Der deutsche Soziologe und Nationalökonom Max Weber (1886–1920) hat in den 1920er Jahren die dazugehörige differenzierungstheoretische Großthese angelegt: Religion und Wissenschaft hat er als komplementäre Wertsphären konzipiert; Religion wäre demnach für Fragen des Sinns in Form außerweltlicher Erlösung zuständig, Wissenschaft auf die Erforschung des innerweltlich Erkennbaren spezialisiert.¹³ Sofern sie sich jeweils auf diese Funktionen beschränken – also Religion keine umfassende Welterklärung und Wissenschaft keine moralischen Imperative entwickelt – ist eine friedliche Koexistenz möglich.¹⁴

¹² Vgl. Ulrich Oevermann, Strukturmodell von Religiosität, in: Karl Gabriel (Hrsg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996, S. 29–40.

¹³ Vgl. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen 1988 (1920), S. 564 ff.

¹⁴ Vgl. Friedrich H. Tenbrück, *Wissenschaft und Religion*, in: Jakobus Wössner (Hrsg.), *Religion im Umbruch*, Stuttgart 1972, S. 217–244.

Auffällig ist nun an dieser Auffassung von Religion und Wissenschaft als trennbare Welten, dass der spezifische Gehalt von Wissenschaft praktisch nicht thematisiert wird. Auffällig ist dies, weil ansonsten die gängige Idee von Wissenschaft als rein rationale, objektive Wahrheitssuche längst vielfach infrage gestellt wurde. Die Wissenschaftssoziologie hat es sich gerade zur Aufgabe gemacht, die soziale Konstruiertheit von wissenschaftlichem Wissen herauszustellen. Wissenschaftliche Ergebnisse werden hier als das Produkt eines sozialen Prozesses angenommen und nicht als substanzial für immer und überall gültige Fakten. Mit dieser Grundannahme ist nichts darüber ausgesagt, ob diese Ergebnisse richtig oder falsch sind. Sie betont „nur“, dass jeweils raum-zeitlich besondere soziale Bedingungen einen Einfluss darauf haben, warum aus der unendlichen Vielfalt möglicher Fragestellungen, Hypothesen und Ergebnisinterpretationen genau diese oder jene ausgewählt wurden. Mit dieser Perspektive liegt es nun nahe, auch religiöse Weltbilder – oder breiter: eine spezifische religionskulturelle Umgebung – als beeinflussende soziale Bedingungen anzunehmen.

Öffnet man außerdem die *black box* wissenschaftlicher Wissensproduktion, dann stößt man auch auf erstaunliche Parallelen zwischen Wissenschaft und Religion. Tatsächlich ist nämlich dieser Produktionsprozess ebenfalls in erster Linie ein Umgang mit permanenter Unsicherheit. Schon der polnische Naturwissenschaftler und Erkenntnistheoretiker Ludwik Fleck (1896–1961) hat eindrücklich beschrieben, wie sehr die gemeinschaftlichen Rituale sogenannter wissenschaftlicher Denkkollektive denen religiöser Gemeinschaften ähneln.¹⁵ Erst in der gemeinschaftlichen Bestätigung wird eine Hypothese zu einem wissenschaftlich validierten Ergebnis. Fleck stellt hier auch eine Nähe her zu Emile Durkheims (1858–1917) Verständnis von Religion und Wissenschaft als gleichursprünglich: Dem französischen Soziologen zufolge sind nämlich Stammesgemeinschaften die Quelle religiöser Erfahrung und schaffen

¹⁵ Vgl. Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Basel 1935.

zugleich (wenn auch nur vorläufige) Verbindungen zwischen Dingen zur Erklärung bis dahin unerklärter Phänomene.¹⁶

Sind Wissenschaft und Religion am Ende dann also ein und dasselbe? Auch dafür mag es je nach Definition sinnvolle Argumente geben. Ich beziehe mich hier lieber auf eine Unterscheidung des französischen Wissenschaftssoziologen Bruno Latour, der Wissenschaft und Religion als unterschiedliche Kommunikationsmodelle charakterisiert.¹⁷ Der Glaube entspricht demnach dem Gespräch in einer Liebesbeziehung: Der oder die Gläubige (wie der oder die Liebende) fragt nicht nach Beweisen; die Basis der Beziehung ist Vertrauen, das durch die Frage nach Beweisen zerstört wird. In der Wissenschaft wird hingegen nach Beweisen gefragt. Allerdings liegen auch diese nicht einfach auf der Hand. Ein präsentiertes wissenschaftliches Resultat ist vielmehr das Ergebnis zahlreicher Transformationsschritte, die längst nicht alle kommunizierbar sind, sondern auf dem impliziten Wissen Einzelner beruhen. Auch die Akzeptanz eines wissenschaftlichen Ergebnisses hat also mit Glauben zu tun.

Eine Nähe von Wissenschaft und Religion lässt sich schließlich auch aus funktionalistischer Perspektive herleiten. Je nach Perspektive können beide ähnliche Funktionen in Gesellschaften erfüllen. So kann auch die Wissenschaft dabei helfen, das oben aufgeführte, von Oevermann so bezeichnete Bewährungsproblem zu bearbeiten. Mit wissenschaftlichen Experimenten können menschliche Grenzen überwunden werden – man könnte auch sagen, Endlichkeit transzendiert werden. Wissenschaft wird dann zu einem neuen Heilsversprechen.

Wissenschaft und Religion voneinander zu trennen ist also nicht so einfach und selbstverständlich, wie manche Debatten es nahelegen. Das gilt sowohl für den Entstehungsprozess, also die Produktion von wissenschaftlichem Wissen, als auch für dessen gesellschaftliche Akzeptanz. Ich will dies an einigen empirischen Beispielen weiter illustrieren.

¹⁶ Vgl. Emile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/M. 1981 (1912), S. 283 ff.

¹⁷ Vgl. Bruno Latour, *Jubilieren*, Berlin 2011.

Mit Blick auf die Produktionsseite wissenschaftlichen Wissens geht es um die Frage, ob und inwiefern die religionskulturelle Umgebung einer Forschungsarbeit deren Fortgang beeinflussen kann. Dieser Frage hat sich der US-amerikanische Soziologe Robert K. Merton bereits in den 1970er Jahren gewidmet. Er beschreibt einen engen Zusammenhang zwischen dem Puritanismus im England des 17. Jahrhunderts und der Entwicklung der modernen Naturwissenschaften.¹⁸ Aus heutiger Perspektive liegt insbesondere nahe, forschungsethische Themen im Zusammenhang mit religiösen Weltbildern zu denken. Vor einigen Jahren fand zu diesem Thema eine Debatte zwischen dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger und dem Philosophen Jürgen Habermas statt. Ratzinger sprach von „gegenseitiger Begrenzung“ von Glauben und Vernunft, um für sich genommen unheilvollen Machtansprüchen sowohl von Religion als auch von Wissenschaft zu begegnen.¹⁹ Ganz aktuell hat sich auch Papst Franziskus in einer Enzyklika über die aus christlicher Sicht ethisch gebotenen Grenzen wissenschaftlichen Fortschritts geäußert.²⁰ Die Grundidee, dass eine größere Nähe von Religion und Wissenschaft zu einer ethisch besseren, weniger utilitaristischen Wissenschaft führen würde, findet sich auch bei zahlreichen theologischen Autoren sowohl der christlichen als auch der islamischen Welt.²¹

Konflikte um die Grenzen wissenschaftlichen Fortschritts finden wir heute insbesondere im Feld der Lebenswissenschaften. In Debatten um das Klonen von Menschen,

¹⁸ Vgl. Robert K. Merton, *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*, New York 1972 (1938).

¹⁹ Vgl. Joseph Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg/Br. 2005, S. 39–60.

²⁰ Vgl. Francis, *Encyclical Letter Laudato si' of the Holy Father Francis*, Vatikanstadt 2015.

²¹ Vgl. Andrew G. van Melsen, *Science and Religion*, in: Jan W. Fennema/Iain Paul (Hrsg.), *Science and Religion. One World – Changing Perspectives on Reality*, Dordrecht–Boston–London 1990, S. 27–34; Seyyed H. Nasr, *Ideal und Wirklichkeit des Islams*, München 1993.

um die Forschung an embryonalen Stammzellen oder in jüngerer Zeit um die Entwicklung von Mensch-Tier-Mischwesen²² werden Ängste vor einer grenzenlosen, „Gott spielenden“ Wissenschaft deutlich. Interessant ist nun, wie diesen (religiös geprägten) Vorbehalten auch institutionell Raum gegeben wird. In Deutschland wie in vielen anderen Ländern sind religiöse Organisationen wichtige Akteure bei der Entwicklung von Regulierungspolitiken. Die evangelische und die katholische Kirche sind traditionell im Deutschen Ethikrat vertreten, seit 2012 ist auch ein muslimischer Wissenschaftler Mitglied dieses Gremiums. Dass in Deutschland beispielsweise im Bereich der embryonalen Stammzellforschung strengere Gesetze gelten als in vielen anderen Ländern, lässt sich unter anderem auf den Einfluss dieses Gremiums zurückführen.²³ Damit ist also ein Zusammenhang zwischen religionskultureller Umgebung und Forschungspraxis geradezu institutionell organisiert – in Deutschland werden Dinge nicht getan, die in anderen Ländern erlaubt sind. Und dies wiederum ist nicht unabhängig von der inhaltlichen Entwicklung in diesem Forschungsfeld: Sicherlich auch aufgrund der besonderen Restriktionen in Bezug auf die Nutzung embryonaler Stammzellen wird in Deutschland besonders intensiv an der Erforschung von (ethisch weniger umstrittenen) adulten Stammzellen gearbeitet.²⁴

Akzeptanzkonflikte

Wie sich auf der einen Seite die Produktion wissenschaftlichen Wissens nicht einfach losgelöst von der religionskulturellen Umgebung denken lässt, so ist auf der anderen Seite auch die gesellschaftliche Akzeptanz wissenschaftlicher Ergebnisse in diese Umgebung eingebettet. Die Frage ist hier, was und wem warum glaubt wird. Oder so-

²² Vgl. Deutscher Ethikrat, *Mensch-Tier-Mischwesen in der Forschung. Stellungnahme*, Berlin 2011.

²³ Vgl. Alexandra Schwarzkopf, *Die deutsche Stammzelldebatte. Eine exemplarische Untersuchung bioethischer Normenkonflikte in der politischen Kommunikation der Gegenwart*, Göttingen 2014.

²⁴ Vgl. Deutscher Ethikrat, *Öffentliche Anhörung zur Forschung mit adulten Stammzellen. Wortprotokoll*, Berlin 2006, www.ethikrat.org/dateien/pdf/wortprotokoll-2006-07-27.pdf (11.9.2015).

zialwissenschaftlich ausgedrückt: Welches Wissen erhält unter welchen Bedingungen Akzeptanz?

Dass wissenschaftliches Wissen nicht unter allen Bedingungen unangefochtenen Autorität beanspruchen kann, wurde bereits mit Hinweis auf den Streit zwischen Kreationisten und Evolutionisten angedeutet. Regional war dieser Streit zunächst auf die USA und Großbritannien beschränkt und hat dann eine Auseinandersetzung zwischen islamischen und christlichen Kreationisten nach sich gezogen.²⁵ In diesem Streit handelt es sich allerdings offenbar nicht allein um konkurrierende Wahrheitsangebote, die Debatten haben vielmehr ideologischen Charakter. Von den einen wird die Evolutionslehre gleichgesetzt mit amoralischem Materialismus, von den anderen wird Religion als „irrationale Weise der Weltdeutung“ abgelehnt.²⁶

Dass diese Debatten in Deutschland kaum geführt werden, bedeutet auch hier nicht, dass wissenschaftliche Wahrheitsangebote stets unangefochtenen Autorität beanspruchen könnten. Als Beispiel sei etwa auf die auch in Deutschland steigende Popularität von Alternativmedizin wie beispielsweise Ayurveda hingewiesen. Zunehmend viele Patientinnen und Patienten ziehen offenbar (jedenfalls in bestimmten Situationen) eine sich auf religiöse Traditionen berufende Heilslehre dem rein schulmedizinischen, auf wissenschaftlicher Methode basierenden Wissen vor – Medizin als „spirituelles Sinnangebot“.²⁷

Wissenschaftliche und religiöse Wahrheitsangebote konkurrieren miteinander – und sind nicht immer klar voneinander zu trennen. Dazu ein anderes aktuelles Beispiel: Unter dem Titel „Transhumanismus“ organi-

²⁵ Vgl. Salman Hameed, *Evolution and Creationism in the Islamic World*, in: Thomas Dixon/Geoffrey Cantor/Stephen Pumfrey (Hrsg.), *Science and Religion. New Historical Perspectives*, Cambridge 2010, S. 133–152.

²⁶ Monika Wohlrab-Sahr/Tom Kaden, *Struktur und Identität des Nicht-Religiösen: Relation und soziale Normierungen*, in: Christof Wolf/Matthias Koenig (Hrsg.), *Religion und Gesellschaft*, Wiesbaden 2013, S. 183–209.

²⁷ Anne Koch, *Wie Medizin und Heilsein wieder verwischen. Ethische Plausibilisierungsmuster des Ayurveda im Westen*, in: *Zeitschrift für Medizinische Ethik*, 52 (2006) 2, S. 169–182.

siert sich in den vergangenen rund 15 Jahren eine Bewegung, die nun in erste Parteigründungen in den USA und auch in Deutschland mündet. Erklärtes Ziel der Bewegung ist es, die biologisch gegebenen Begrenztheiten des Menschen durch die Nutzung von Wissenschaft und Technik zu überwinden – und den Menschen damit schließlich unsterblich zu machen. Solche Ideen sind als Science Fiction nicht neu. Dass sie in jüngerer Zeit zunehmend neue Anhängerinnen und Anhänger finden, hängt wesentlich mit wissenschaftlichen Entwicklungen zusammen. Raymond Kurzweil, ein Kopf der Bewegung und leitender Entwickler bei Google, hat seine futuristischen Szenarien zur Abschaffung des Todes vor allem auf Entwicklungen in der Computertechnologie gestützt.²⁸ Die „ineffiziente Programmiererin“ Evolution soll durch effiziente Rechner ersetzt werden. Während seine Vorstellung voraussetzt, dass sich alle menschlichen Fähigkeiten nach einem digitalen Code programmieren lassen, werden die Szenarien dann komplexer, wenn auch die Entwicklungen in den Lebenswissenschaften in die Zukunft gedacht werden. So stützen sich viele Anhänger transhumanistischer Ideen auf die Vorstellung, dass sich künftig alle Prozesse im menschlichen Körper auch biochemisch im Labor herstellen lassen.²⁹

Was ist das für eine Bewegung? Schaut man auf ihre Webseiten und Texte, dann drängen sich schnell Parallelen zu frühen positivistischen Ideen auf: Wissenschaft bietet Heilsvisionen, die offenbar in bestimmten Kontexten Akzeptanz finden – der Transhumanismus als neue „Menschheitsreligion“. Protagonisten beschreiben ihre Ideen selbst als eine Philosophie für Atheisten – ganz im Sinne Oevermanns hilft hier der Glaube an die Wissenschaft dabei, das menschliche Bewährungsproblem zu bearbeiten.

Gleichzeitig macht dieses Beispiel einmal mehr deutlich, wie Wahrheitsansprüche eingebettet sind in konkrete Macht- und Interessenkonstellationen. Dies gilt für Wahrheitsansprüche von religiösen Organi-

sationen, aber nicht weniger für Wahrheitsansprüche der Wissenschaft. Einflussreiche Teile der Transhumanismus-Bewegung sind eng verknüpft mit Unternehmensnetzwerken im Silicon Valley, die Heilssuche von Transhumanisten ist verbunden mit lukrativer Produktentwicklung.³⁰

Ausblick

Wissenschaft und Religion sind historisch enger miteinander verknüpft, als das gängige Narrativ nahelegt. Je nach Definitionsperspektive sind beide Bereiche zudem theoretisch nur schwer eindeutig voneinander zu unterscheiden. Die Produktion wissenschaftlichen Wissens ist stets in eine soziokulturelle und so auch religionskulturelle Umgebung eingebettet. Welche Wahrheitsangebote gesellschaftlich akzeptiert werden, hängt ebenfalls von dieser Umgebung ab. Für die Forschung heißt dies umgekehrt, dass empirische Analysen zum Verhältnis zwischen Wissenschaft und Religion zentrale Erkenntnisse über die normativen Grundlagen in modernen Gesellschaften versprechen.

Wie sind religiöse Organisationen in die Regulierung von Forschung eingebunden? Welche Rolle spielen religiöse Argumente in öffentlichen Debatten zu Forschung und Technik? Was ist Glauben und was ist Wissen im Forschungsprozess? International vergleichende Analysen zu Fragen wie diesen können Säkularisierungsthesen neu auf den Prüfstand stellen. Das Thema ist im Rahmen von Säkularisierungstheorien der vergangenen Jahrzehnte nämlich aus dem Blickfeld geraten – wohl auch eine Konsequenz der erfolgreichen Erzählung von getrennten Welten. Es ist an der Zeit für eine umfassende Neubetrachtung.

²⁸ Vgl. Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines*, New York 1999.

²⁹ Vgl. Sascha Dickel, *Enhancement-Utopien. Soziologische Analysen zur Konstruktion des Neuen Menschen*, Baden-Baden 2011.

³⁰ Vgl. Thomas Wagner, *Robokratie. Google, Facebook, das Silicon-Valley und der Mensch als Auslaufmodell*, Köln 2015.