

Buchbesprechung von Peter Harrison, *The Territories of Science and Religion* (2015)

---

von Johannes Corrodi Katzenstein

---

Jede Epoche hat ihre Mythen. Ein im wörtlichen Sinn grundlegender Mythos der westlichen Moderne ist/war die Vorstellung des voraussehbaren *Endes aller Mythen*. Dieser reflexiv gewordene Mythos trägt den Namen ›Fortschritt‹ und ist eng an ein sogenannt ›wissenschaftliches Weltbild‹ gebunden. Wesentlicher Bestandteil davon ist die Idee eines ›immer schon‹ existierenden, wesensnotwendigen und daher unvermeidlichen Konfliktes zwischen Naturwissenschaft und Religion bzw. Theologie. Wie jeder Mythos gab der moderne Fortschrittsmythos (Zusammen-)Halt und gesellschaftliche Orientierung. Und er verfügt auch heute über ein erstaunliches Beharrungsvermögen, selbst wenn zentrale Elemente davon historisch überholt und intellektuell diskreditiert sind. Der Grund für dieses Beharrungsvermögen dürfte eine Art kulturelle Amnesie bzw. die Verdrängung dessen sein, was zur Bedrohung unseres modernen Selbstbildes werden könnte – die Tatsache, nämlich, dass die Entstehungsbedingungen der heutigen Welt weit in der Vergangenheit liegen und die Vergangenheit insofern nicht ›überwunden‹ ist als das Totgesagte oder für überwunden Gehaltene sich jederzeit bemerkbar machen kann.

Die Monographie von Peter Harrison – hervorgegangen aus den Gifford-Lectures 2011 – ist nicht der erste Versuch, die moderne Vorstellung eines permanenten, weil gewissermassen überzeitlichen Konfliktes zwischen Naturwissenschaft und Religion *ad acta* zu legen. Doch erfüllt Harrison die Aufgabe so gründlich wie kaum ein anderer heute tätiger Historiker auf dem faszinierenden Gebiet von Science & Religion. Die These des Buches lässt sich rasch zusammenfassen: Der ausserhalb der einschlägigen Forschung auch heute oft behauptete unausweichliche Konflikt zwischen Naturwissenschaften und Religion/Theologie entspricht nicht irgendwelchen historischen *Tatsachen*, sondern ist eine Funktion der modernen *Kategorien* ›Religion‹ und ›Wissenschaft‹ selbst. Der Konflikt beruht mit anderen Worten auf der gesellschaftlichen Verdinglichung der Bedeutung der gleichnamigen sprachlichen Ausdrücke und bezieht sich weder auf unabhängig davon gegebene, objektive Realitäten noch auf transkulturelle oder transhistorische Konstanten.

Um seine These zu illustrieren, stellt der Autor den Vergleich zu einem behaupteten Konflikt zwischen Israel und Ägypten im 17. Jahrhundert her. Die Pointe ist die, dass kein solcher Konflikt stattgefunden haben *kann*, da die

entsprechenden politischen Entitäten zu der Zeit noch nicht einmal existierten. Kein Verweis auf historische Landkarten vermag an diesem Befund etwas zu ändern. Denn nicht die *geographischen* Territorien als solche, sondern die symbolische Abgrenzung und Konstruktion der jeweiligen Landstriche – damals Teile des ottomanischen Reiches – als distinkte *nationalpolitische* Gebilde steht hier zur Debatte. Ähnlich das Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft: Diese hat es nicht einfach immer schon gegeben – ebenso wenig wie ein bestimmtes Verhältnis zwischen ihnen – obwohl die *verschiedenen menschlichen Tätigkeiten*, die mit diesen Kategorien zu einer begrifflich-artifiziellen Einheit zusammengebunden werden, nahezu seit Anbeginn der dokumentierten Geschichte belegt sind.

Was ist das Fazit? Wir sollten vermeiden, die modernen Kategorien von Religion und Wissenschaft auf vergangene Epochen zurückzuprojizieren, so als hätten diese *«Dinge»* immer schon existiert oder die früheren Ausdrücke *religio* und *scientia* dasselbe bedeutet wie deren modernen Übersetzungen. Wer das dennoch tut – und bis zu einem gewissen Grad sind wir gemäss Harrison alle dazu verurteilt – sät und erntet Konfusion. Die den Bereich von Science&Religion leitende Fragestellung nach dem *«richtigen»* Verhältnis dieser Bereiche bzw. Disziplinen ist deshalb immer dann falsch gestellt und irreführend, wenn sie von Religion und Wissenschaft als transhistorischen oder transkulturellen Konstanten ausgeht. Religion und Wissenschaft sind nicht mit *«natürlichen Arten»* (*natural kinds*), wie zum Beispiel mit chemischen Elementen oder natürlichen Gruppen von Lebewesen, vergleichbar. Vielmehr handelt es sich um sprach- und kulturgeschichtlich gewachsene Kategorien zur Ordnung und Deutung eines riesigen Spektrums distinkter menschlicher Aktivitäten. Die Folgen dieser revidierten Sichtweise sind weitreichend. Wenn sie zutrifft, gibt es z.B. keine Antwort auf die Frage, ob Religion zu Gewalt führe, oder ob Religion evolutionsbiologisch erklärt werden könne. Es gibt schlicht keinen Gegenstand Religion, der einer solchen Erklärung zugänglich wäre.

Um seine These einzulösen, verfasst Harrison eine ambitionierte *Begriffsgeschichte*, die zeitlich bis ins frühe Christentum und die vorchristliche griechische Antike zurückgeht und den Bogen bis zum Ende des neunzehnten Jahrhunderts schlägt. Und weil *«Religion»* und *«Wissenschaft»* konstitutive Begriffe unserer gesamten Kultur sind, handelt es sich auch um eine (partielle) Entstehungsgeschichte der westlichen Moderne. Deren Genese ist, wie bereits angesprochen, durch den Prozess der zunehmenden *«Objektivierung»* oder Verdinglichung von *scientia* und *religio* gekennzeichnet. Das erste Kapitel des Buches ist der Erläuterung der Art dieses Prozesses gewidmet.

Kurz gesagt umfassen gemäss Harrison *scientia* und *religio* ursprünglich bestimmte menschliche ‹Tugenden› (Lat. *virtus*), innere Dispositionen, Haltungen und Fähigkeiten. Die Tugend der *religio* kann am besten mit ‹innerer Frömmigkeit›, ‹Anbetung› oder der Hinwendung zu Gott umschrieben werden. *Scientia* bezeichnet dagegen eine im engeren Sinn intellektuelle Tugend, die im Habitus der Beweisführung besteht. Dieser Habitus wird immer dann eingeübt und gestärkt, wenn aus allgemeinen Prämissen logisch korrekte Schlussfolgerungen gezogen werden. ‹Wahre Religion› (*vera religio*) ist somit ‹richtiger› Gottesdienst im Gegensatz zur Verehrung oder dem Folgen ‹falscher› Götter. Letztere führt unser Leben in eine falsche Richtung und zeigt sich z.B. in unserer Abwendung von bedürftigen Mitmenschen und in ‹leerem› Ritualismus. Umgekehrt ist wahre *religio* Pflicht eines jeden Menschen und zugleich der Weg zum guten und erfüllten Leben. Aristotelisch gesprochen ist sie die Mitte zwischen Irreligion und Aberglaube. Falsche *religio* kann es – modern gesprochen – demnach auch in der eigenen Religions- oder Glaubensgemeinschaft geben. Umgekehrt gibt es für Augustinus und die Tradition auch wahre christliche Religion ausserhalb des Christentums. Zudem ist deutlich, dass *scientia* und *religio* als persönliche Eigenschaften oder menschliche ‹Vermögen› nicht die Art von Dingen sind, die miteinander in Konflikt geraten könnten. Beide dienen letztlich dem selben Ziel: dem ‹Aufstieg der Seele zu Gott›, d.i. der Erfüllung des irdischen Lebens in der Vereinigung mit dessen göttlichem Ursprung und Ziel.

Eine sprachgeschichtliche Beobachtung kann die Rekonstruktion dieser uns fremd gewordenen Sichtweise stützen. Der lateinische Ausdruck *religio* kennt keinen Artikel. Was geschieht, wenn er in eine moderne Sprache übersetzt wird, in der von *einer* oder *gar der* (wahren) Religion gesprochen wird? Die irreführende Vorstellung eines potentiell abgeschlossenen Systems von Glaubenssätzen drängt sich förmlich auf, enthalten etwa in J. Calvins berühmtem Werk ‹Unterricht in *der* christlichen Religion› (1536), dessen ursprünglich lateinischer Titel den bestimmten Artikel gerade nicht mit sich führte.

Die Objektivierung der genannten Fähigkeiten und ‹Tugenden› hat gemäss Harrison zur Folge, dass das, woran sich *scientia* und *religio* jeweils zeigen – deren empirische Erscheinungsformen – schliesslich mit dem ‹Wesen› der entsprechenden Sache identifiziert wird. Der vorläufige Endpunkt der Entwicklung ist dort erreicht, wo Wissenschaft und Religion mit bestimmten ‹systems of practices and beliefs› (S. 103) zusammenfallen. Entlang dieser Entwicklungslinie werden Wissenschaft und Religion seit dem 17. Jh. immer mehr mit ihrem kognitiven Gehalt identifiziert, der in Sätzen oder Propositionen festgebunden ist. Die objektiven ‹Daten und Fakten› der Natur sind in den Theorien und Wissensgebäuden der Naturwissenschaften gesammelt und

logisch-begrifflich systematisiert, die unwandelbaren <Wahrheiten> der Religion in der Lehrsystemen der Theologie. Der vermeintliche Konflikt bzw. der versuchte Beweis der Kompatibilität oder <Harmonie> zwischen diesen beiden <Systemen> scheint vorprogrammiert, sobald sie auf dieselbe Ebene bezogen und zu quasi-räumlichen <Territorien> werden. Anders gesagt: Sobald <die> Wirklichkeit als eine Art Kuchen oder endliches <Ding> gedacht wird, beginnt die Schlacht um das grössere Stück. Dass Wissenschaft und Religion auf dasselbe Terrain der <Welterklärung> gezogen werden, ist Bedingung der Möglichkeit für deren Konflikt – der dadurch wohl auch schon entschieden ist.

Harrison sieht freilich auch Disanalogien im Verlauf der Vergegenständlichung von *scientia* und *religio*. Die <Wissenschaften> konnten bis zum 19. Jh., seit dem der Ausdruck *science* nahezu exklusiv für die Naturwissenschaften und insbesondere die Physik reserviert ist, eine grosse Liste zum Teil sehr disparater Tätigkeiten und Disziplinen umfassen (manchmal sogar die Kunst des Segelns und des Schmeichelns). <Religion> im Plural, zumindest im Sinn von verschiedenen Lehrsystemen, tritt jedoch erst im Zeitalter des Kolonialismus auf, als die ursprünglich stark politisch motivierte Unterteilung einer lutherischen, calvinistischen und katholischen <Religion> verallgemeinert und auf den gesamten Erdball projiziert wurde – einer Projektion, der wir die sogenannten <Weltreligionen> zu verdanken haben.

Wie sieht die Situation aus, wenn wir uns den Ausdrücken *theologia* (Theologie) und *physica* (Naturphilosophie) zuwenden? Waren damit eben nicht doch <objektive> Wissens- oder Gegenstandsgebiete gemeint, wie wir sie heute im Blick haben? Auf diesen möglichen Einwand antwortet Harrison, dass die Bezeichnung *theologia* unter christlichen Denkern nicht unumstritten war – viele bevorzugten den Ausdruck *sacra doctrina* im Sinne der Bibelauslegung. Und die Naturphilosophie war zweifellos *Teil der Philosophie* im allgemein-antiken Sinn, d.h. ein wichtiger Aspekt der Suche und der Kontemplation des guten Lebens, wie Harrison im Anschluss an P. Hadot *et al.* nicht müde wird zu betonen. <Theologie> wie <Naturphilosophie> hatten also einen geistlichen Übungsweg (*askesis*) im Blick, der in erster Linie auf den persönlichen Lebensvollzug bezogen war – und keine hypostasierten Wissensgebiete oder vom konkreten Denksubjekt (vermeintlich) ablösbare Methoden der Wissensgenerierung. Das moderne Ideal eines potentiell unendlich grossen Speichermagazins, dessen Bestände mit Wissen aufgefüllt werden, ist weit von dieser Vorstellung entfernt.

Die restlichen Kapitel des Buches sind der Entfaltung der hier in Grundzügen dargestellten Entwicklung der <Verdinglichung> und <Verräumlichung> von Religion und Wissenschaft über die Jahrhunderte hinweg gewidmet. Auf die faszinierende Fülle des verarbeiteten Stoffes und die wohltuende Stringenz der

Gedankenführung kann im Rahmen dieser Besprechung nur hingewiesen werden. Keinesfalls kann sie die eigene Lektüre ersetzen, die hier nachdrücklich empfohlen werden soll.

Im Folgenden werde ich also bloss auf einige wichtige Punkte des weiteren Argumentationsganges eingehen.

Wie verfährt Harrison mit der Idee, dass <die Wissenschaft> oder <das wissenschaftliche Denken> im antiken Griechenland geboren worden und von dort – trotz zeitweiliger Verirrung in den Untiefen des christlichen Mittelalters bzw. im finsternen <Zeitalter des Glaubens> – mit innerer Notwendigkeit zur sogenannten <wissenschaftlichen Revolution> des 17. Jh. und zur modernen Wissenschaftskultur fortgeschritten sei? Abgesehen von der in den heutigen Geschichtswissenschaften methodologisch verpönten Vorstellung einer teleologischen Entwicklung, die mit unerbittlicher Notwendigkeit auf die <Höhe> der jeweiligen Gegenwart des überlegenen Beobachters hinstrebt – diese Art Sieggeschichte heisst im Englischen <whig history> – sprechen auch die historischen <Fakten> gegen ein solches Bild. Dass die Natur dereinst Gegenstand einer <rein vernünftigen> Betrachtung und Erklärung werden könnte, in der alle <Mythologie> und <Religion> abgestreift würde, haben sich die griechischen Pioniere kaum ausmalen können. Die Idee einer linearen Entwicklung, die von einer mythologischen zu einer metaphysischen zu einer wissenschaftlichen Phase des Denkens führt, ist nachweislich ein Kind des 19. Jh. und sollte gemäss Harrison nicht auf die bestehenden Zeugnisse der Vergangenheit zurückprojiziert werden. Der *nous* bei Anaximander ist trotz dessen <naturalistischen> Haltung den Himmelskörpern gegenüber ein <göttliches> Prinzip, das alles durchwaltet. Ein (Natur-)Philosoph dieser Zeit, der kein Theologe war, war *eo ipso* kein Philosoph. Keine Spur von aufeinanderfolgenden Phasen oder Stufen des Denkens ist hier auszumachen. Wie Harrison bemerkt, war das gesamte Leben von einer <religiösen> Perspektive durchdrungen – gerade auch dort, wo der traditionelle Götterglauben des breiten Bevölkerung brüchig geworden war. Antike Philosophie als Suche nach dem Leben in Einklang mit <der Natur> bedeutete immer einen <Aufstieg> zu den göttlichen Quellen des Daseins – auch wo die Götter ihre anthropomorphen Konturen verloren hatten. Selbst das Theoretisieren über die abstraktesten Gegenstände war letztlich dem guten Leben verpflichtet. Was wir heute die <moralische> oder <ethische> Dimension des Lebens nennen gehörte mit zur Pointe von <Naturwissenschaft>. Auf dem Hintergrund dieser Sichtweise erübrigt sich für Harrison dann auch die Auffassung, dass das mythologische Denken eine Art proto-wissenschaftlicher <Schluss auf die beste Erklärung> bzw. eine von der konkreten Existenz und deren Läuterung abgelöste Hypothesenbildung bezüglich natürlicher Phänomene gewesen sei.

An dieser Stelle muss auf eine Komplikation in Harrisons historischer Rekonstruktion hingewiesen werden. Es ist für ihn nämlich keineswegs so, dass die christliche Tradition keine Rolle in der Vergegenständlichung von *religio* gespielt hätte. In diesem Zusammenhang taucht in der englischsprachigen Forschung die suggestive Wendung «the disembedding of Christianity» auf. Was bedeutet sie? Frühe christliche Denker, inklusive die Verfasser des Neuen Testaments, traten mit ihrem eigenen Universalitätsanspruch auf. Der durch das später so genannte «Christentum» eröffnete Weg stand allen Menschen offen, unabhängig von Sprache, Herkunft, Status oder politischer Identität. Das bedeutete dann aber, dass es wahre «christliche» *religio* «immer schon» gegeben hatte, da diese allein in irdisch-menschlicher Hinsicht an ihre historischen Entstehungsbedingungen und kultisch-rituellen Manifestationen geknüpft war. Aus der Perspektive ihres ewigen und vollkommenen *telos* im göttlichen Ursprung aller Dinge transzendierte wahre *religio* hingegen alle räumlichen und zeitlichen Begrenzungen. Es ist unschwer erkennbar, dass hier eine Wurzel der modernen Vorstellung einer allgemein-generischen «Religion» als anthropologischer Konstante zum Vorschein kommt. Letztere ist das Produkt der Säkularisierung eines «theologischen» Gedankens, ohne den die historische Verdinglichung von *religio* nicht verstanden werden kann. Religion ist mit anderen Worten das kulturell verfestigte Produkt des Wiedereintritts der Differenz von Ewigkeit und Zeit auf der Seite der Zeit oder des *saeculum*s.

Ein wichtiger Themenkomplex, der sich durch dieses Buch hindurchzieht, lässt sich mit der bekannten Metapher «Buch der Natur» und «Buch der Schrift» zusammenfassen – bloss, dass es sich hier nicht primär um *sprachliche* Figuren, sondern um den symbolischen Realismus eines uns fremd gewordenen, vormodernen Weltbildes handelt. Die Natur und die Bibel sind Texte, die einander bis in die letzte Faser durchdringen. Die moderne Trennung zwischen frommem oder kritischem (Lese-)Subjekt und indifferentem (Natur-)Objekt ist weit entfernt. Im symbolisch-allegorischen Kosmos des Mittelalters sind Dinge Zeichen und Zeichen Dinge, die in oft undurchschaubarer und wundersamer Weise aufeinander und auf den einen göttlichen Autor beider Bücher verweisen. Die Lektüre beider «Bücher» dient in erster Linie der persönlichen Transformation und nicht der Systematisierung anonymer Fakten.

Das intrikate Verhältnis von Bibel- und Naturhermeneutik ist ein faszinierendes Gebiet, dem Harrison bereits in früheren Jahren viel Aufmerksamkeit gewidmet hat und hier nur kurz gestreift werden konnte – auch wenn die Bedeutung dieser Thematik noch lange nicht die ihr gebührende Anerkennung in und ausserhalb der Universitäten gefunden hat. Die Thematik führt, vielleicht wider Erwarten, direkt zum umstrittenen Gegenstand der Entstehung und der soziokulturellen Legitimation der modernen Naturwissenschaften. Was ist es, das dazu geführt

hat, dass die modernen Naturwissenschaften im Westen zum Inbegriff und Ideal *aller* kognitiven Wahrheitsansprüche werden konnten – was, wie besonders der Philosoph und Wissenschaftshistoriker Stephen Gaukroger in jüngster Zeit wieder hervorgehoben hat, eine kulturgeschichtliche Singularität darstellt?

Am einfachsten lässt sich die Sache vielleicht an der Entwicklung der Vorstellungen von Kausalität verdeutlichen. Die <onto-theologische> Unterscheidung der *causa prima* (Gott) und den kreatürlichen Zweitursachen zielte bekanntlich nicht auf ein Entweder-Oder zwischen dem Wirken Gottes und dem Wirken einer geschöpflichen Ursache. Beide waren vielmehr immer <hunderprozentig> beteiligt an der Hervorbringung eines bestimmten natürlichen Ereignisses – wenn auf je eigene, kategorial verschiedene Weise. Obwohl oder vielleicht *gerade indem* eine <Kreatur> an der göttlichen Wirkkraft teilhatte und dadurch auf das natürliche Geschehen Einfluss nahm, war sie doch ganz sich selbst. Mit dem graduellen Zusammenbruch des symbolisch-allegorischen Verständnisses der Schöpfung verloren die Dinge ihren Status als abhängige und doch eigenständige <Kraftzentren>. Es handelt sich bei diesem Zusammenbruch um einen langwierigen und überaus komplexen Prozess, in dem nicht zuletzt auch ein theologisch motivierter Anti-Aristotelismus eine gewichtige Rolle spielte. Die Vorstellung symbolisch verwobener Kraftzentren in Kombination mit einer doppelten, natürlich-übernatürlichen Teleologie, in der jedes Ding zugleich nach seinem natürlichen Ort und seiner übernatürlichen Vervollkommnung in Gott strebte, wurde von manchen protestantischen Autoren als <paganes> Residuum im christlichen Denken zurückgewiesen. Die enge Korrelation zwischen anti-allegorischer, <literalen> Schriftauslegung und einer von göttlichen Gesetzen regierten, symbolisch entleerten <äusseren> Wirklichkeit – Pascals furchteinflössendes <leeres> Universum kündigt sich an am Horizont – wird von Harrison meisterhaft nachgezeichnet; ebenso die zunehmende Bedeutung des biblisch-theologischen Topos des *Falls Adams* in der kognitiven Erschließung von Wirklichkeit.

An dieser Stelle gerät das von Harrison entfaltete Narrativ vielleicht am deutlichsten auf Kollisionskurs mit der konventionell-modernistischen Darstellung der Dinge, dergemäss <die> moderne Naturwissenschaft nur entstehen und erblühen konnte, als und indem es ihr gelang, sich von den machtpolitisch vergifteten Tentakeln der religiösen Tradition bzw. <der Kirche> zu befreien. In der Beurteilung dieser Angelegenheit sollte man sich besonders hüten vor anachronistischen Deutungen, die im wesentlichen in der Rückprojektion von Vorstellungsmustern des 19. Jahrhunderts auf das 17. Jahrhundert bestehen. Das diesbezügliche Bild, das Harrison zeichnet, ist dem populären Bild denn auch nahezu diametral entgegengesetzt. Die <wissenschaftliche Revolution> des 17. Jh. ist für den Historiker weder von Antagonismus noch von Harmonisierungsversuchen, sondern von einer

kulturgeschichtlich präzedenzlosen *Symbiose* zwischen den Disziplinen Naturtheologie und Naturphilosophie gekennzeichnet. Viele der Pioniere der aufkommenden experimentellen Naturphilosophie sahen bekanntlich eine grosse theologische Bedeutung in ihrem Tun und Erkennen. Ihr naturphilosophisches Werk sollte aus einem Guss mit der wahren und vernünftigen Auffassung göttlicher Dinge sein.

Wie ist das zu erklären? Die Identifikation von Religion mit ihrem propositionalen Gehalt – zugleich Ursache und Wirkung der modernen «epistemologischen Wende» – führte zu einem immer stärkeren Rationalismus, dessen Ziel der Religionsvergleich bzw. die Bestimmung *der* einen, wahren Religion war. (Als logische Satzsysteme verstanden konnten nicht alle Religionen gleich wahr sein). Dies verlangte wiederum nach einem «neutralen» Standpunkt, auf dem die rationale Rechtfertigung religiöser Glaubenssätze aus allen vier Ecken der Erde durchgeführt werden konnte. Harrison bemerkt lakonisch, dass diese Rechtfertigung vor dem Gerichtshof einer «reinen» Vernunft selbstverständlich zum Erweis der Überlegenheit der christlichen Religion geführt hatte – war doch die neue, «neutrale» Vernunftkonzeption ihrerseits an die religiös-politische Konstellation eines «vernünftigen» Christentums gebunden, das sich in seinen traditionellen Kleidern (symbolisch-allegorischen, aristotelisch-scholastischen) nicht mehr wiedererkennen konnte oder wollte.

Was bedeutete das für das «wissenschaftliche» Denken? Die soziokulturelle Legitimität und damit das Überleben der aufkommenden, zu der Zeit höchst umstrittenen experimentellen Naturphilosophie konnte in der von Harrison *et al.* vertretenen Sichtweise nur dadurch gesichert werden, dass diese sich als unverzichtbare Stütze der etablierten Naturtheologie erwies – was zu einer weiteren logisch-begrifflichen Objektivierung von *religio* führte. Es war also gerade die theologisch-apologetische Bedeutung der neuen «Naturwissenschaften», die deren Anerkennung und Legitimierung als soziale Praxis ermöglichte – entgegen aller Kritik am bloss vermeintlichen Nutzen und an dem «demoralisierenden», weil anti-teleologischen und anti-symbolischen Charakter dieser Praxis. Man könnte also sagen, dass eine Art (protestantische) Hyperfrömmigkeit zu den konstituiven Bedingungen des neuen Wissenschaftsverständnisses gehörte. Damit verbunden war die Verflachung des symbolisch und heilsgeschichtlich aufgeladenen Kosmos zu einem mechanistischen «Weltbild». Dieses entbehrte keineswegs einer theologischen Bedeutung, ganz im Gegenteil. Denn die physische Welt war durch und durch von göttlichen Gesetzen regiert, die fortan als «Naturgesetze» eine steile Karriere in den modernen Naturwissenschaften und der populären Vorstellung haben sollten – auch wenn die Bezeichnung die Sache nur unpräzise wiedergibt, waren

doch diese Gesetze der Natur durch Gottes Willen <von aussen> auferlegt und die Natur gleichzeitig ihrer ehemals intrinsischen Wirkkraft beraubt.

Wir haben hier eine Schlüsselstelle erreicht bezüglich der Frage, wie es zum Mythos eines wesentlich-zeitlosen Konfliktes zwischen <Naturwissenschaft> und <Religion> gekommen ist. Die ausschliessliche Lozierung der Kausalität in Gottes Willen hatte den unintendierten Effekt, dass göttliches Wirken und natürliche Kausalität schliesslich identifiziert wurden! Gott und Natur wurden in explanatorischer Hinsicht austauschbar, wobei die experimentellen Naturwissenschaften bezüglich fortschreitender Wissensakkumulation und technischer Kontrolle der physischen Welt einen kaum zu leugnenden Vorteil für sich beanspruchen konnten.

Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass auch der moderne Mythos eines vermeintlich wesensnotwendigen Konfliktes zwischen <Wissenschaft> und <Religion> zunächst in der Form einer konfessionellen Polemik auf dem Hintergrund der im Licht des sich anbahnenden Fortschrittsglaubens interpretierten protestantischen Reformation des 16. Jh. auftrat. Die Idee, dass das kirchliche Dogma den wissenschaftlichen Fortschritt verhindere, war gängige Münze unter anti-römisch-katholischen Autoren des 18. Jh. – diese hatten vermutlich nicht vorausgesehen, dass ein einflussreicher Teil der <Aufklärung> später denselben rhetorischen Topos etwas weniger differenziert gegen alle <Religion> in Anschlag bringen würde.

Im letzten Kapitel (vor dem Epilog) geht Harrison schliesslich auf das 19. Jh. ein, das Schauplatz der gezielten Konstruktion und Verbreitung des Mythos eines zeitlosen Konfliktes zwischen Religion und Wissenschaft war. Harrison referiert nur kurz die Ereignisse rund um die bekanntesten <Erfinder> des Mythos, A.D. White und W. Draper, deren Rolle in diesem Stück inzwischen gut beleuchtet ist. Wissenstheoretisch bedeutsamer sind die Ausführungen über Genese und Bedeutung der Idee einer <wissenschaftlichen Methode> und der Persona des <Wissenschaftlers>. In beiden Fällen handelt es sich weniger um empirisch begründete bzw. theoretisch ausgewiesene Begriffe als um rhetorisch-polemische Stützen eines öffentlichen Meinungsklimas, das sich seit dem 19. Jh. bis in unsere Tage durchgehalten hat. Mit dem Ausschluss der <theologisch-metaphysischen> Rahmenannahmen einer nunmehr (post-Darwin) diskreditierten Naturtheologie, die den integralen Denk- und Sinnhorizont früherer Bemühungen um empirische Einzelerkenntnisse und Gewinnung von <Fakten> bildete, gab und gibt es gemäss Harrison keine inhaltlichen Gründe oder Kriterien mehr, von *einer* wissenschaftlichen Methode oder von dem, was einen *richtigen* Wissenschaftler auszeichnet, zu sprechen. An die Stelle des einheitsstiftenden theologischen Denkrahmens war eine in ihrer Bedeutung förmlich invertierte <Religion> getreten, deren *kontinuierliche Überwindung* die

sonst disparaten «säkularen» Wissensdisziplinen zusammenhalten und über das Fehlen einer gemeinsamen «rationalen» Grundlage im Haus der Wissenschaften hinwegtäuschen musste. Und was die Persona des «Wissenschaftlers» betrifft, mutet die Frage nach dem Charakter bzw. dem moralisch-spirituellen Entwicklungsstand des Forschersubjekts heute mehr als bloss anachronistisch an. Sie wurde, wie Harrison erläutert, durch die Frage nach dem utilitaristischen Nutzen von Forschungsprojekten abgelöst.

Die Ironie der von Harrison nachgezeichneten Geschichte besteht darin, dass die Herausbildung eines modernen Religionsverständnisses allererst möglich machte, dass Religion das eigene «Territorium» an die Naturwissenschaften abtreten musste. Aus diesem Grund kritisiert er nicht nur diejenigen Autoren im Bereich von Science&Religion, die den Konfliktmythos weiter propagieren, sondern mahnt auch die Vertreter eines Kompatibilitäts- oder sogar Harmoniemodells zu mehr Besonnenheit. Solange wir kein anderes Religionsverständnis haben, muss sich vielleicht auch der stärkste Erweis von Harmonie zwischen Wissenschaft und Religion als trügerisch erweisen und die gegenteilige Auffassung unbewusst fortschreiben.

Die Zeit für einen besseren Mythos scheint reif. Damit dieser erwachen kann, müssten wir jedoch aufhören, die Vormoderne als blosse Vorgeschichte unserer eigenen Situation zu begreifen.