

Aus der Reihe:

**Medizin und Theologie
im Gespräch**

**Dokumentation der Veranstaltung vom
Donnerstag, den 11. März 2010**

Gott und Gehirn
- wie entsteht Glaube? -

Die Hirnforschung sorgt für Schlagzeilen. Die experimentelle Neuropsychologie religiösen Erlebens lässt die Gottesfrage in einem neuen Licht erscheinen. Ist Gott nur ein Hirngespinnst? Sind Gotteserfahrungen auf natürliche, neurophysiologisch beschreibbare Ursachen zurückzuführen? Ist das Gehirn der Schöpfer Gottes? Gott mithin nichts anderes als eine vom Gehirn aufgrund irgendwelcher seelischer Bedürfnisse produzierte Illusion? Die neurowissenschaftlichen Erkenntnisse, die auch unter Hirnforschern kontrovers diskutiert werden, stellen eine immense Herausforderung für den Gottesglauben und die klassische theologische Rede von Gott dar.

Referenten:

Prof. Dr. Saskia Wendel Institut für Katholische Theologie - Universität Köln
Dr. Christian Hoppe Neuropsychologe - Klinik für Epileptologie - Unikliniken Bonn

Einführung: **Hans-Bernd Hagedorn - Kath. Klinikseelsorger Unikliniken Bonn**
Moderation: **Prof. Dr. Axel von Dobbeler - Evangelisches Forum Bonn**

Veranstalter: Katholische und Evangelische Klinikseelsorge des Universitätsklinikums Bonn
Evangelisches Forum Bonn und Katholisches Bildungswerk Bonn

gefördert durch:





Einführung

Dipl. Theol. Hans-Bernd Hagedorn

*Katholische Klinikseelsorge
Universitätskliniken Bonn*

Seit unserem ersten Dialogabend in der Reihe Medizin und Theologie im Gespräch im Jahr 2000 darf ich Sie, sehr verehrte Gäste, heute Abend zur nun schon 17. Veranstaltung ganz herzlich begrüßen.

Das Ziel unserer Abende ist, einen Brückenschlag zwischen den beiden Disziplinen Medizin und Theologie zu unternehmen und dabei das eigene Nachdenken, die eigene Suche in verschiedenen Themenbereichen anzuregen.

So haben wir Sie heute zu einem Themenabend eingeladen, der auf den ersten Blick eine kontroverse Auseinandersetzung zwischen Hirnforschung und Theologie vermuten lässt:

„Gott und Gehirn – wie entsteht der Glaube“

Begreifen wir aber hinter dieser Fragestellung eine für beide Disziplinen interessante Suchbewegung von Menschen, die ergründen möchten, woher das Phänomen des Glaubens rührt, wie dieser Glaube entstehen mag, so werden wir vielleicht erleben, dass diese Suche eine sich gegenseitig durchaus fordernde, aber auch fördernde und damit nicht unbedingt kontroverse Thematik sein muss.

Wir stellen heute Abend die Frage, ob in unserem Gehirn ein Netzwerk zu finden ist, das uns religiös sein lässt. Wenn die Hirnforschung Belege bietet, dass unsere Wahrnehmung, unser Denken sowie unsere Gefühlsregungen grundsätzlich mit bestimmten Gehirnaktivitäten einhergeht, ist damit auch erforschbar geworden, wie der Glaube entsteht? Wird letztlich Gott damit erforschbar? Ist unser Gehirn die Heimat Gottes?

Vergangenes Jahr las ich das Buch mit dem Titel: „Der gedachte Gott“. Darin werden dem Leser neurobiologische Erkenntnisse vorgestellt. Allein der Titel - „Der gedachte Gott“ - legte mir eine eindeutige Ausrichtung des Buches nahe: Gott als Konstrukt unseres Denkens oder besser: Gott, ein Ergebnis unserer Gehirntätigkeit.

Als ich dann zufällig den ursprünglich amerikanischen Titel dieses Buches fand, war ich überrascht: Dort lautet der Titel: „Why God won't go away?“ – „Warum uns Gott nicht verlassen wird“ – oder salopper: „warum wir Gott niemals loswerden können“. Mit diesem Titel wird dem Leser eher nahegelegt, die dort geschilderten Ergebnisse als Aspekte eines Gottesbeweises zu lesen.

Interessant dachte ich: im Blick auf den eher säkularen Markt der deutschsprachigen Interessenten werden die gleichen wissenschaftlichen Ergebnisse in gänzlich anderer Verpackung angeboten als im Blick auf den scheinbar sehr viel religiöseren, englisch-amerikanischen Sprachraum.

Ich möchte damit den Blick darauf lenken, dass wissenschaftliche Ergebnisse immer auch interpretierend verwendet werden und sowohl dazu dienen können, die eigene Meinung zu bestätigen, wie aber auch hinterfragen zu lassen. Es kommt auf unsere eigene Offenheit im Hören an.

„Gott und Gehirn“ - bei dieser Thematik geht es um existentielle Fragen. Denke ich zum Beispiel daran, dass ein Ergebnis unserer Gehirntätigkeit, nämlich die religiöse Erfahrung als Illusion entlarvt

werden könnte - wird damit nicht auch die grundsätzliche Erfahrung meiner eigenen Persönlichkeit mit der ihr eigenen freien Entscheidungsfähigkeit, dem ihr eigenen freien Willen hinterfragt? Entwirft unser Gehirn nur die sogenannte Wirklichkeit? Und wenn dem so ist: Wo finden wir dann eine wirkliche Wirklichkeit?

In einem Vortrag hörte ich in diesem Zusammenhang, dass der Begriff der „Neurotheologie“ zum ersten Mal im Jahr 1984 verwendet wurde. Erleben wir hier, dass sich die Theologie im Blick auf die neurobiologischen und neuropsychologischen Erkenntnisse bewähren möchte – ja, dass sie sich herausgefordert sieht, dies tun zu müssen, um weiter glaubwürdig von Gott sprechen zu können?

Ich bin gespannt, inwieweit wir heute Abend etwas davon mitbekommen, wie sich die Theologie mit Ergebnissen der Neurowissenschaften auseinandersetzen kann und sich eben nicht allzu schnell in allgemeiner Skepsis abwendet.

Als Vertreterin der Theologie begrüße ich sehr herzlich, **Frau Dr. Saskia Wendel** vom Institut für Katholische Theologie an der Universität Köln. Auf Ihrer Homepage las ich unter ihren vielfältigen Beschäftigungsfeldern auch, dass Sie Professorin für Systematische Philosophie mit dem Schwerpunkt Metaphysik und Religionsphilosophie an der Universität Tilburg in den Niederlanden waren. Das hat mich zusätzlich gespannt gestimmt auf Ihren Vortrag. Ein herzliches Willkommen !

Nicht minder bin ich gespannt, inwieweit sich Neurowissenschaft mit ihren Erkenntnissen auf Aussagen der Theologie einlässt – hierzu begrüße ich ganz herzlich **Herrn Dr. Christian Hoppe**, der als Neuropsychologe an der Klinik für Epileptologie der Unikliniken in Bonn forscht.

Einige von uns haben ihn schon kennen gelernt, als er sich am Dialogabend im Jahr 2005 zum Thema der Nahtoderfahrungen mit uns zusammen einer durchaus kontroversen Diskussion gestellt hat.

Schon sehr lange beschäftigen ihn sowohl Erkenntnisse der Neurowissenschaften wie auch die Frage, ob und wie ein glaubender Mensch trotz oder vielleicht auch gerade wegen dieser Erkenntnisse im Glauben wachsen kann - ganz herzlich willkommen!

Ich würde mich sehr freuen, wenn uns dieser Abend zu einem bewussteren Verständnis von uns selbst und den eigenen Erfahrungen und damit auch zu einem tiefen Nachdenken über religiöse Fragen anregen kann.

Ganz herzlich möchte ich auch den Moderator unseres Abends, Herrn Pfarrer und **Prof. Dr. Axel von Dobbeler**, Leiter des Evangelischen Forums Bonn begrüßen, der kurzfristig für seinen Kollegen des Kath. Bildungswerkes, Herrn Dr. Herberg eingesprungen ist, der aus Krankheitsgründen heute nicht unter uns sein kann.

Herr von Dobbeler wird also diesen Abend ab jetzt moderieren.

Herzlichen Dank !



Vortrag **Herr Dr. rer.nat. Christian Hoppe**

Neuropsychologe
Klinik für Epileptologie - Unikliniken Bonn

Da Herr Dr. Chr. Hoppe seinen Vortrag zu einer PPP frei vortrug, danken wir ihm für die Überlassung des hier abgedruckten Manuskriptes, das im Wesentlichen die Inhalte des Abends enthält. Originalveröffentlichung: Bad Honnefer Disputationes 2008

Religiöse – Opfer ihres Gehirns?

1. Das Gehirn ist introspektiv nicht erlebbar.

Das Gehirn nimmt unter den Organen eine Sonderstellung ein: Es ist als einziges Organ nicht transplantierbar – nicht aufgrund heute noch vorhandener technischer Hemmnisse, sondern *prinzipiell*, weil eine Hirntransplantation nicht dem Hirnempfänger ein neues Gehirn, sondern dem Hirnsponder einen neuen Körper (abzgl. Gehirn) beschereu würde. Selbstverständlich können wir uns gegenüber unserem Körper, soweit wir ihn erleben können, verhalten – und die verschiedenen Reaktionen beim allmorgendlichen Blick in den Spiegel sind Ausdruck dieses Verhältnisses zum Leib. Im *Locked-in-Syndrom* – also bei einer kompletten Körperlähmung im Rahmen einer amyotrophen Lateralsklerose (*Red: Die amyotrophe Lateralsklerose (ALS) ist eine chronische Erkrankung des zentralen Nervensystems, welche die zentralen und die peripheren motorischen Nervenzellen (Motoneuronen) befällt. Deswegen wird die ALS auch als Motoneuronenerkrankung bezeichnet.*), die allenfalls die vertikale Augenmuskulatur ausspart – oder bei einer körperlichen Entstellung der geliebten Person etwa durch einen Unfall mit schweren Verbrennungen kann es zu einer fast völligen Dissoziation (*Red.: die Unterbrechung der normalerweise integrativen Funktionen des Bewusstseins, des Gedächtnisses, der Identität oder der Wahrnehmung der Umwelt – nach wikipedia.de*) von Person/Seele und Körper kommen. Im Traum und in anderen ungewöhnlichen Bewusstseinszuständen (siehe unten) kommt es zu einer Dissoziation des Erlebens vom eigenen Körper. Der Leib-Seele-Dualismus findet demnach in der Erfahrung zahlreiche Anhaltspunkte und ist wohl deswegen auch weit verbreitet.

In diesem Leiberleben kommt das Gehirn jedoch niemals vor. Neurologische und neuropsychiatrische Erkrankungen führen in aller Deutlichkeit vor Augen, dass Erkrankungen bzw. Verletzungen des Gehirns die Person in ihrer Substanz treffen. Nicht nur können sich wesentliche Persönlichkeitsmerkmale verändern (z.B. gewisse Vorlieben usw.), sondern die Fähigkeiten, die dem Personsein selbst zugrunde liegen – Wahrnehmung, Emotion, Motivation, Gedächtnis, Identität, soziale Fähigkeiten usw. – können völlig untergehen, während der Mensch noch weiter lebt. Wir können uns nicht von den neuronalen Voraussetzungen unseres Personseins dissoziieren, zu ihnen können wir in kein irgendwie erlebbares Verhältnis treten, da diese Prozesse jegliches Erleben vermitteln und daher im Erleben niemals auftauchen. Ein Vergleich: Wir können zwar das Spiegelbild unserer Augen, niemals jedoch die Augen selbst sehen, mit denen wir alles sehen.

2. Religiöse Weltanschauungen tendieren zu dualistischen Positionen.

Religiöse Weltanschauungen scheinen sich darin einig zu sein, dass es über das Sichtbare (das bloß „Natürliche“) hinaus Unsichtbares gibt: Kräfte, Mächte, Geister, Dämonen, Götter, die sich nicht einfach so zeigen, aber – unter der Annahme ihrer Existenz – mittels entsprechender religiöser Praktiken möglicherweise positiv beeinflusst werden können. Dies gilt keinesfalls nur für „primitive

Kulturen“. Auch im Westen kreisen aktuelle Debatten immer wieder einmal um die Frage aller Fragen: Gibt es – neben all dem anderen, was es gibt: Quasare (*Red.:*, *Quasare= sehr leuchtkräftige Objekte im Universum*), Quanten, romantische Liebe usw. – auch noch Gott? Tatsächlich fällt es nicht schwer, in allen großen Religionen Dualismen auszumachen, letztlich den einen zentralen Dualismus, dass nämlich diese Welt, diese Erde, dieses irdische Leben, „die Natur“ in gewisser Weise nur uneigentlich oder vorläufig existieren und dass sich dahinter eine andere, die wahre und eigentliche Wirklichkeit verberge, die es etwa durch Meditation zu entdecken gelte (Erleuchtung) bzw. die sich von sich aus gnädig zeigt (Offenbarung) bzw. an deren Existenz aufgrund der durch Andere bezeugten Erfahrung glaubt.

Soweit ich sehe, ist das Judentum die einzige Religion, die zu einem substanziellen Anteil den Tod als Ende des Lebens eines Menschen erachtet; alle anderen großen Religionen (und Teile des Judentums) kennen die Vorstellung von einem Leben nach dem Tode in den verschiedenen bekannten Varianten. Das erscheint angesichts der unabweisbaren Evidenz eines verwesenden oder verbrennenden Leichnams zunächst sehr erstaunlich. Der Leib-Seele-Dualismus bewährt sich aber gerade in der Bewältigung des Todes, indem man den „Personenkern“ bzw. die Seele des Verstorbenen vom Schicksal des toten Körpers dissoziieren kann. Der Vorstellung, dass die Seele ohne Körper weiter existiert, entspricht darüber hinaus die Erfahrung der Überlebenden, dass vertraute Verstorbene mit ihrem Tod zwar physisch nicht mehr anwesend, aber seelisch keinesfalls „weg“ sind. Viele Trauernde bleiben vielmehr ihr Leben lang mit den Verstorbenen verbunden, teilen weiterhin ihr Leben mit ihnen, wenn auch auf veränderte Weise.

3. Nicht selten werden außergewöhnliche Bewusstseinszustände als Beleg für die Existenz einer übernatürlichen Seele angeführt.

Sämtliche Bewusstseinszustände außerhalb des Alltagsbewusstseins weisen Anzeichen einer Dissoziation vom Körper bzw. von der physischen Umwelt und damit Hinweise für eine mögliche Eigenständigkeit des Seelenlebens und einer übernatürlichen geistigen Wirklichkeit auf: Im Traum wandert die Seele umher und fliegt durch erstaunliche Welten, während der schlafende Körper im Bett zurückbleibt. Am Tag können wir uns in Erinnerungen an längst vergangene Erlebnisse verlieren und ebenso zukünftige Ereignisse in der Vorstellung vorweg durchleben. Und auch Fernsehen, Kino und Videospiele ermöglichen uns körperunabhängige, virtuelle Realitätserfahrungen: Indem sie nur die Fernsinne, also Sehen und Hören, ansprechen, stoßen sie bereits eine tranceartige Dissoziation vom nahsinnlichen Körpererleben an, und während wir entspannt im Fernsehsessel sitzen, verfolgen wir einen aufregenden Krimi, jagen Mörder oder werden selbst gejagt.

In extremer Weise tritt bei drogeninduzierten Rauschzuständen eine Dissoziation ein. Das sinnliche Erleben wird massiv intensiviert, die Farben leuchten in ungeahnter Pracht, das Licht ist unbeschreiblich brilliant, usw. Das subjektive Realitätsempfinden kann hier stärker ausgeprägt sein als im „grauen Alltag“, der unbeachtet an einem vorbeizieht. Nicht selten wird nach derartigen Erlebnissen das Alltagsbewusstsein als Täuschung und Illusion betrachtet: Die Droge befreit das Gehirn gleichsam von physischen Einschränkungen und öffnet scheinbar das Tor zur wahren Wirklichkeit. Ganz ähnliche Erlebnisse können nach intensivem Meditationstraining oder auch unter Hypnose eintreten.

Einige Menschen erfahren spontan außergewöhnliche Bewusstseinszustände, die man heute üblicherweise „Nahtoderfahrungen“ (NTE) nennt. Tatsächlich treten solche Erlebnisse zwar auch in Todesnähe auf (z.B. bei Wiederbelebung nach Herzstillstand); Todesnähe ist jedoch weder eine notwendige Voraussetzung noch eine hinreichende Bedingung für das Auftreten derartiger Erlebnisse. Besonders beeindruckend ist das außerkörperliche Erlebnis, mit dem viele NTEs beginnen: Die Person sieht sich, d.h. ihren Körper von einer meist erhöhten leicht rückwärtigen Position aus selbst in der realen Situation (z.B. während der Wiederbelebung mit Ersthelfern, Notarzt usw.). Für die Betroffenen ist es unbestreitbar evident, dass sie sich während dieses Erlebnisses von ihrem Körper getrennt hatten; der Körper war ihnen dann meist ganz gleichgültig, während sie selbst einen unbeschreiblichen Frieden und tiefe Ruhe empfanden. Vermutlich ist dieses Erleben – das gar nicht so selten auftritt (vgl.

2 Kor 12, 1-5) – eine ganz wesentliche Quelle für die weit verbreitete Vorstellung, dass sich im Tod die Seele vom Körper trennt.

Im weiteren Verlauf eines NTE wendet sich das Erleben von der diesseitigen Realität ab, und die Seele tritt einen Weg durch einen meist dunklen oder bedrohlichen Übergangsbereich (z.B. ein Tunnel) hin zu einem unbeschreiblich schönen Licht oder in eine wunderschöne Landschaft an. (Die „arme Seele“ oder „verlorene Seele“ bliebe dagegen im Zustand der Trennung vom Körper ohne den Weg ins Licht anzutreten; sie ist von nun an zu einer unkörperlichen Existenz in dieser Welt verdammt.) Auf dem Weg begegnen den *Experiencern* (Red.: *Menschen, die ein NTE erfuhren*) andere Personen, Verstorbene und heilige Gestalten. Manchmal läuft das ganze Leben vor dem inneren Auge ab, nicht selten mit dem Eindruck, Rechenschaft ablegen zu müssen und beurteilt zu werden. Ein unbekannter Anteil an NTE ist negativ gefärbt: Der Weg führt z.B. durch unerträgliche Kälte, begleitet von Angst u.ä. Bei allen NTEs kommt es schließlich zu einem Abbruch des Erlebnisses: Die wunderschöne Landschaft darf noch nicht betreten werden, die Person darf noch nicht in das Licht eintreten, sie wird vielmehr zurückgerufen und findet sich bald, meist unsanft, im eigenen Körper wieder.

4. Mit Hilfe moderner Untersuchungsverfahren lässt sich zeigen, dass seelisch-geistige Phänomene stets gemeinsam mit Hirnprozessen und niemals ohne sie auftreten.

Die moderne Hirnforschung hat mindestens eine unbestreitbare Veränderung mit sich gebracht: Das Organ in unserem Schädel, das in der Alltagserfahrung nicht auftaucht und bis dato allenfalls nach dem Tod untersucht werden konnte, wird nun zu Lebzeiten auf ungefährliche Weise beobachtbar. Das heißt: Jetzt kommt dieses Organ überhaupt in unserer Welt vor. Schon in der Antike führte die seltene Möglichkeit, das Gehirn von Soldaten und Gladiatoren bei offenen Schädelverletzungen direkt beobachten und z.B. Verletzungen daran feststellen zu können, zu einer Ablösung dämonisch-religiöser Erklärungen der Epilepsie durch natürliche, cerebrale Erklärungen: Für Hippokrates war die „heilige Krankheit“ nicht mehr oder weniger heilig als andere Krankheiten; sie betraf lediglich ein anderes Organ, nämlich das Gehirn.

Heute zeigen bildgebende Verfahren nach einem Schlaganfall den Hirnschaden, der dafür verantwortlich ist, dass eine Person sich halbseitig nicht mehr bewegen und vielleicht auch gar nicht mehr sprechen und keine Sprache mehr verstehen kann. In der Neurologie bzw. klinischen Neuropsychologie können Modulen unseres „seelischen Apparates“, die isoliert beeinträchtigt sein können, Module der Hirnfunktion zugewiesen werden; dies können bestimmte Hirnregionen, weit über die Hirnrinde verteilte Netzwerke oder Neurotransmittersysteme (Red.: *Neurotransmitter sind heterogene biochemische Stoffe, welche die Information von einer Nervenzelle zur anderen über die Kontaktstelle der Nervenzellen, der Synapse, weitergeben – nach: wikipedia.de*) sein. Eine elektrische Reizung des Handareals im oberen Scheitellappen mit Hilfe implantierter Elektroden (prächirurgische Epilepsiediagnostik) führt zum Beispiel zu einer Kribbelempfindung nicht im Gehirn – das selbst völlig empfindungslos ist – sondern in der Hand (Modul taktile Sensorik). Eine Stimulation des Mandelkerns mit einer implantierten Elektrode führt zu panischer Angst, wie nicht selten vor dem spontanen Auftreten eines epileptischen Anfalls, wenn er im Mandelkern (Red.: *Teil des limbischen Systems*) beginnt (Modul Emotion). Eine Schädigung oder chirurgische Entfernung beider Hippocampi (Red.: *der Hippocampus ist ein Bestandteil des Gehirns und zählt zu den evolutionär ältesten Strukturen des Gehirns. Er befindet sich im Temporallappen und ist eine zentrale Schaltstation des limbischen Systems. Es gibt einen Hippocampus pro Hemisphäre – nach: wikipedia.de*) in der Tiefe der Schläfenlappen führt zum vollständigen Verlust der Fähigkeit, sich neue Erlebnisse einzuprägen (Modul Gedächtnisbildung). Weitere Beispiele neuropsychologischer Struktur-Funktionszusammenhänge (*functional brain mapping*) könnten angeführt werden.

Verhalten und Erleben spielen sich unbestritten auf der Ebene des Individuums in einem bestimmten Kontext ab, aber sie stehen in engem funktionellem Zusammenhang zu organischen Prozessen, insbesondere im Gehirn. Die Leitidee der Hirnforschung besteht darin, dass geistig-seelische (mentale) Zustände einer Person denkbar eng mit dem jeweilig aktuellen Hirnzustand dieser Person verknüpft sind. Ändert sich der materielle Hirnzustand (etwa unter Einfluss von Drogen oder weil andere Signale eintreffen), so ändert sich der mentale Zustand. Dies gilt auch umgekehrt: Veränderungen des mentalen Zustandes lassen sicher auf Veränderungen des materiellen Hirnzustandes zurück schließen.

Mentale Zustände treten immer nur gemeinsam mit komplexen Hirnzuständen auf, deren genaue Spezifikationen wir noch nicht kennen. Es handelt sich demnach um ein komplexes Gesamtphänomen mit einem nur subjektiv zugänglichen Erlebensaspekt einerseits und dem objektiv beobachtbaren Hirnzustand andererseits.

Wer heute gegen die Leitidee der Hirnforschung behauptet, es gebe eine hirnunabhängige Seele, die evtl. den Tod des Gehirns unbeschadet überleben kann, gerät heute unter Zugzwang: Aus logischen Gründen können derartige Existenzbehauptungen niemals empirisch-wissenschaftlich widerlegt werden – seien sie noch so unplausibel. Aber die Seelenbefürworter müssten überzeugend belegen, dass es seelische Phänomene ohne zugrunde liegende Hirnprozesse gibt. Darüber hinaus müssten sie aufweisen, wie man sich eine hirnunabhängige Seele vorstellen sollte, ohne dabei auf die uns bekannten, jedoch nachweislich hirnbefundenen seelischen Phänomene zu rekurren. Im Rahmen von außerkörperlichen Erlebnissen, in denen die Personen sich subjektiv von ihrem Körper getrennt fühlen, würde der experimentelle Nachweis nichttrivialer Beobachtungen aus der erhöhten Beobachterposition *exakt zur Zeit einer EEG-Nulllinie* (d.h. außersinnliche und außercerebrale Wahrnehmung bei zeitweisem Ausfall aller kortikalen Hirnfunktionen) die Leitidee der Hirnforschung nachhaltig erschüttern. Trotz entsprechender langjähriger Bemühungen ist den Befürwortern dieser Nachweis bisher aber nicht gelungen. Den zahlreichen anekdotischen Berichten über außersinnliche Wahrnehmung während eines außerkörperlichen Erlebnisses fehlt meistens die erforderliche Qualität; insbesondere wurde die Hirnfunktion während entsprechender Erlebnisse in der Regel nicht gemessen (z.B. mittels EEG).

5. Der Zusammenhang zwischen Gehirn und Geist lässt sich anhand veränderter Bewusstseinszustände besonders gut demonstrieren.

Außerkörperliche und Nahtoderlebnisse lassen sich im Prinzip durch Elektrostimulation der Hirnrinde (Gyrus angularis, rechts) sowie durch Rauschdrogen (Ketamin) oder induzierte Sauerstoffmangelzustände (z.B. beim sogenannten Zentrifugentraining für Kampffjet-Piloten), d.h. durch Manipulation und Störung der Hirnfunktion auslösen. Es spricht daher aus medizinischer Sicht einiges dafür, dass es sich – wie bei anderen Rauschzuständen – um desintegrierte Bewusstseinszustände infolge einer modularen Imbalance bzw. eines modularen Ausfalls von Hirnfunktionen bei Aufrechterhaltung der Funktionen anderer Module (z.B. Gedächtnis) handelt. Aus medizinischer Sicht können derartige Zustände nicht lange überlebt werden; wesentliche Fähigkeiten der Alltagsbewältigung und der Kommunikationsfähigkeit fehlen. Daher wäre hier kaum von „höheren Bewusstseinszuständen“ zu sprechen; eher handelt es sich um gegenüber dem Alltagsbewusstsein funktionell reduzierte Bewusstseinszustände am Übergang zur Bewusstlosigkeit (*near loss of consciousness experience*).

Auch andere Typen veränderter Bewusstseinszustände lassen sich durch neuropsychologische Beeinflussung der Hirnfunktion gezielt induzieren. So konnte der kanadische Psychologe Michael Persinger mit asynchroner repetitiver transkranieller Magnetstimulation (rTMS) beider Schläfenlappen bei gesunden Probanden das Gefühl der Anwesenheit eines Dritten auslösen; viele Probanden empfanden diese Anwesenheit als außerordentlich beeindruckend und „übernatürlich“ im Sinne einer Gotteserfahrung, einer Begegnung mit einem Engel oder mit einem *Alien*.

Mit Hilfe bildgebender Studien kann man umgekehrt psychophysiologisch zeigen, dass gezielte Veränderungen des mentalen Zustandes systematische hirnphysiologische Veränderungen bewirken. Der amerikanische Neuroradiologe Andrew Newberg konnte mittels Single-Photonen-Emissions-Computertomographie (SPECT) entsprechende Muster bei meditationserfahrenen Probanden nachweisen, die im Labor Zustände tiefer Meditation realisierten und dabei subjektiv ein „Einssein mit allem“ erfuhren. Die auf diese Weise nachgewiesene stärkere Aktivierung des Stirnhirns könnte als *Korrelat* (*Red.: neuronales Korrelat des Bewusstseins: Es wird nach Strukturen und Prozessen im Gehirn gesucht, die mit Bewusstsein verknüpft sind – nach: wikipedia.de*) der erforderlichen hohen Konzentration gedeutet werden; in deren Folge kommt es möglicherweise zu einer Deaktivierung des Scheitellappens, in dem die wesentlichen neuronalen Voraussetzungen für die Verrechnung räumlicher Informationen lokalisiert sind (vgl. auch oben: Stimulation des G. angularis). Eine Veränderung des

Raumerlebens wäre von den SPECT-Daten her durchaus vorhersagbar gewesen. Das subjektive Erleben gewinnt mit dieser Untersuchung sozusagen indirekte objektive Evidenz.

Alle genannten Beispiele verweisen auf einen funktionellen Zusammenhang zwischen Bewusstseinszuständen und Hirnzuständen im Sinne der Leitidee. Dieser kann nur anhand der Kovariationen von Hirnzuständen und Bewusstseinszuständen überprüft werden; dafür ist aber die gezielte Variation auf der Bewusstseinssebene eine unabdingbare Voraussetzung. Veränderte Bewusstseinszustände (Schlaf, Traum, Rausch, Narkose, Koma usw.) sind daher essentiell, um der Leitidee der Hirnforschung weiter auf den Grund zu gehen. Bisher sprechen die Resultate nicht gegen diese Leitidee, sondern belegen sie eindrucksvoll.

6. Wenn die Leitidee der Hirnforschung gilt, dann teilen nicht nur religiöse, sondern alle Personen das Schicksal ihres Gehirns.

Die Untersuchungen von Persinger, Newberg u.a. werden gerne von Religionskritikern zitiert, die zeigen möchten, dass Religion nichts anderes als ein Hirngespinnst sei: Religiöse seien Opfer neuronaler Fehlfunktionen, eventuell epileptiformer Entladungen in ihrem Gehirn. Religionsbefürworter halten dagegen, dass sämtliche Wahrnehmung cerebral vermittelt sei; die Beteiligung des Gehirns sage also noch nichts über den Realitätsgehalt aus. Vielmehr habe sich das Gehirn in der Evolution zu einer immer besseren Anpassung an die Realität weiterentwickelt; daher müsse es einen Sinn machen, wenn die Fähigkeit zur „Gotteserfahrung“ nachweislich neurobiologisch verankert sei. Denn warum sollte es diese Möglichkeit geben, wenn es keinen Schöpfergott gebe, dem daran liegen könnte, von Menschen erfahren werden zu können?

Was bedeutet es, wenn man sich – zunächst einmal unabhängig von einer weiteren Deutung – auf der Basis unseres heutigen Wissens auf die Leitidee der Hirnforschung verständigt? Erstens wäre festzuhalten, dass wir dann determiniert (und evtl. quantenmechanisch zufällig) ablaufenden Biochemie unseres Gehirns nicht als autonome Urheber von Handlungen gegenüberstehen. Vielmehr sind unsere mentalen Zustände vermittelt durch ihnen zugrunde liegenden neuronalen Prozesse in die Kausalkette eingeflochten; sie stehen nicht außerhalb von ihnen über ihnen. Hierdurch erst können mentale Zustände (z.B. Absichten) überhaupt physisch wirksam werden (z.B. wenn mein Körper in Bewegung versetzt wird). Der Determinismus, verstanden als Regelmäßigkeit und Zuverlässigkeit des Weltenlaufs, ist eine Grundvoraussetzung für Planung, Abwägen und Antizipation möglicher Handlungsfolgen, d.h. für „Freiheit“. Die „monotone Einspurigkeit“ des faktischen physischen Weltenlaufs kollidiert genau dann nicht mit Freiheit, wenn man unter Freiheit nicht die unendliche Fülle vorstellbarer Möglichkeiten versteht, die man subjektiv in jedem Augenblick realisieren zu können meint, sondern die unbestreitbare Fähigkeit zur Selbstbestimmung, das heißt zum Handeln aufgrund eigener Gründe und zur Erreichung eigener Absichten. *Mein* Abwägen und Entscheiden wird physisch in *meinem* Gehirn realisiert; deswegen sind es jedoch noch lange keine Entscheidungen des Gehirns. Wenn mein Gehirn aktiv wird, richtet sich dies nicht gegen mich im Sinne einer unbemerkten Manipulation meines Willens; denn ohne diese Hirnaktivität hätte ich nicht andere, sondern überhaupt keine Absichten. Ob man diese Freiheit, die sich in einer determinierten (und zufälligen) Welt durch Selbstbestimmung im Rahmen der eigenen Überzeugungen und Vorlieben vollzieht, allerdings Autonomie, also Eigengesetzlichkeit, nennen sollte, sei dahingestellt.

Zweitens bietet sich eine einfache Hochrechnung an: Im Zuge von Hirnerkrankungen führt der Verlust einzelner Hirnfunktionsmodule zum Teilverlust seelisch-geistiger Fähigkeiten (z.B. Gedächtnis, Wiedererkennen von Angehörigen usw.). Der Hirntod als irreversibler Verlust aller Hirnfunktionen ist ein unbestrittenes Minimalkriterium für den Tod des Menschen. Gehen alle Hirnfunktionen verloren – so die einfache Hochrechnung –, ist ein Totalverlust aller seelisch-geistigen Fähigkeiten die wahrscheinliche Konsequenz. Gilt die Leitidee, so wäre der Tod das wirkliche Ende des Lebens: der Tod der ganzen Person und nicht nur ihres Körpers. Im Grunde erleben wir jeden Abend beim Einschlafen oder bei einer Narkose, dass unser Bewusstsein am seidenen Faden bestimmter materieller Hirnfunktionen hängt; entfallen diese Funktionen, so ist man einfach „weg“ (nicht notwendig „woanders“ wie in einem Traum): Selbstredend spürt man sein Wegsein, sein Nichterleben nicht. Was also ist die zutreffende Metapher für den Tod (*thanatos*), den Zwillingbruder des Schlafs (*hypnos*):

der Traum einer körperlos umherwandernden Seele oder der traumlose Schlaf in völliger Bewusstlosigkeit entsprechend der Leitidee der Hirnforschung?

7. Weithin werden die Konsequenzen der Leitidee als mit dem „christlichen Weltbild“ unvereinbar empfunden.

Der Leib-Seele-Dualismus, die Vorstellung einer göttlich-geistigen Wirklichkeit hinter der natürlichen Welt, die Idee einer übernatürlichen Seele, die den Körper während der irdischen Existenz wie ein Wagenlenker autonom lenkt und sich im Tod von der Enge des Körper befreit, um endlich heimzukehren in ihre ursprüngliche geistige Heimat: All diese Vorstellungen scheinen nach heutigem Stand mit der Hirnforschung (und anderen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen) nicht vereinbar zu sein. In öffentlichen Debatten heißt es dann auch gerne, dass das „christliche Menschenbild“ gefährdet sei (z.B. bei Thomas Metzinger, Gerhard Roth). Die genannten Konzepte sind allerdings alles andere als spezifisch für das Christentum - ganz im Gegenteil (siehe unten). Viele Religionen verfolgen mehr oder weniger offen vergleichbare Konzepte und dürften sich daher unter einer kritischen Anfrage durch die Hirnforschung sehen. Der tibetische Buddhismus gibt sich zwar offensiv im Umgang mit Naturwissenschaften; dies kann aber nicht darüber hinweg täuschen, dass wesentliche Glaubensüberzeugungen dieser Religion, naturwissenschaftlich betrachtet, unhaltbar erscheinen (z.B. Reinkarnation u.ä.). Auch der Buddhismus konnte die zentrale Rolle des Gehirns für das Bewusstsein introspektiv nicht entdecken.

Der Reflex, auch vieler christlicher Theologen, richtet sich gegen die Naturwissenschaften. Das theologische Bemühen, wenn es sich überhaupt auf diese Debatte einlässt, zielt auf eine Abschwächung der Schlussfolgerungen der Hirnforscher, um mehr oder weniger offen eine „Lücke“ für Vorstellungen ausfindig zu machen, die letztlich dualistisch anmuten. Häufig wird etwa gegen einen neurophysiologischen Reduktionismus argumentiert: Der Mensch sei doch nicht nur sein Gehirn, Gedanken seien doch nicht dasselbe wie Biochemie usw. Es stimmt zwar, dass manche Hirnforscher hier unglücklich jargonartig formulieren, aber der eigentliche Kernpunkt wird verfehlt: dass die geistig-seelischen Eigenschaften, die wir an uns selbst und anderen Personen (und eben nicht an ihren Gehirnen) wahrnehmen, durchgängig von Hirnfunktion abhängig, wenn auch durchaus von ihnen unterschieden erscheinen.

Möglicherweise sind die Theologen in diesen Debatten so erstaunlich zurückhaltend, weil sie allmählich unter Zugzwang geraten: Wenn sie behaupten, dass es Gott und eine übernatürliche Seele gibt, dann sind sie es, die dafür Belege beibringen müssten; ohne Belege wären die Begriffe inhaltlich auch gar nicht mehr zu füllen. Doch dafür lässt die Hirnforschung heute kaum mehr einen Spielraum. Die NTE, von denen auch Platon (Politeia X) und Paulus (2 Kor 12) wussten, entfallen heute als empirische Evidenzquelle für ein nach dem Tod fortgesetztes Erleben; denn heute wissen wir, dass kein Nahtoderfahrener jemals tot war. Das außergewöhnliche Erlebnis spielte sich vielmehr komplett im Diesseits neurobiologischer Funktionalität ab. Alle konkreten (und damit tröstlichen) Vorstellungen von einem Leben nach dem Tode beruhen auf Phänomenen, die wir heute nur noch in Verbindung mit Hirnfunktionen kennen (z.B. Sehen, Wiedererkennen anderer geliebter Personen, Gefühle der Freude empfinden, usw.). Früher konnte man einfach auf die große Mehrheit religiöser Menschen verweisen, die an Gott und eine Seele glauben – und Gegenbeweise verlangen, die es nicht geben konnte. Doch die Mehrheit weiß nichts vom Gehirn, weil man es subjektiv selbst durch höchstentwickelte Formen der Introspektion nicht erfahren kann; d.h. die Mehrheitsmeinung ist in diesen Fragen irrelevant, sie trägt nichts zur Wahrheitsfindung bei.

Dualismus ist jedoch nicht christlich; eher handelt es sich um einen weit verbreiteten letztlich gnostischen „Vulgärplatonismus“.

Wäre das Christentum nichts als drastisch verkürzter und ausschließlich in diesem Sinne „vulgärer“ Platonismus gewesen, hätte es sich in der Antike wohl kaum durchsetzen können – und auch gar nicht durchsetzen müssen, weil platonische Ansichten ohnehin weit verbreitet waren. Die Vulgarisierung des Platonismus besteht u.a. in folgenden Punkten: In der westlichen Rezeption fehlt dem heute verbreiteten (religiösen) Dualismus das Element der Präexistenz der Seele. Ferner ist bei Platon die

Seele eher die unzusammengesetzte und daher unsterbliche Idee vom Menschen, letztlich das Gute selbst – die platonische „Seele“ ist also gerade keine psychische Entität (*Red.: Entität ist in der Philosophie ein ontologischer Sammelbegriff für alles Existierende bzw. Seiende. So gehören Gegenstände, Eigenschaften, Prozesse usw. zur Klasse der Entitäten*), kein Ich, das in der Zeit verschiedene Gefühlszustände durchläuft (wie bei Descartes). Zahlreiche weitere Differenzierungen wären unbedingt erforderlich, um Platon an dieser Stelle nicht Unrecht zu tun.

Der weit verbreitete „Vulgärplatonismus“ – in Deutschland stimmen regelmäßig 50-70% der Befragten für entsprechende weltanschauliche Überzeugungen, in den USA deutlich mehr – ist nun gerade, so meine Überzeugung, *nicht christlich*, wenngleich heute viele Christen und Atheisten dieser gemeinsamen Überzeugung sind. Wozu aber die ganze Mühe der antiken und frühmittelalterlichen Trinitätstheologie und Christologie, wenn man am Ende einfach eine zweite, nämlich göttliche, übernatürliche Wirklichkeit dualistisch neben (hinter, unter, über) die natürliche Welt stellen kann? Diese Frage bringt uns auf die Fährte, ob der „Vulgärplatonismus“ nicht eine große Affinität zu der größten ideologischen Bedrohung des frühen Christentums aufweist: der Gnosis. Denn in der Tat läuft jeder Gott-Welt- bzw. Seele-Körper-Dualismus am Ende auf eine mehr oder weniger offene Weltverneinung und Leibfeindlichkeit, zumindest jedoch auf eine Abwertung unserer irdischen Existenz in ihrer Körperlichkeit hinaus (vgl. Extremform des Manichäismus). Die Vorstellung, das Leben bestehe darin, dass eine Seele in einen Körper hineingezwungen wird, darin durch die Hölle irdischen Ungemachs wandelt, bis sie sich endlich im Tod wieder aus diesem Kerker befreit (*soma sema*-Lehre), um heimzukehren in die göttliche Sphäre, würde – etwa auf Christus angewandt – in die doketistische Irrlehre (*Red.: Der Ausdruck Doketismus (von griechisch $\delta\omicron\kappa\epsilon\iota\upsilon$ *dokein*: scheinen) bezeichnet die Lehre, Jesus Christus habe nur scheinbar einen physischen Körper gehabt und am Kreuz auch keine Leiden empfunden*) münden: die Behauptung also einer bloß scheinbaren Menschlichkeit des Gottessohnes; auch wir wären dann Seelen, die das Menschsein in seiner oft leidvollen Leibhaftigkeit bloß vorübergehend spielen.

Spätestens jetzt fallen einem zwei irritierende, drastische christlich-dogmatische Formulierungen ein: „Und das Wort ist Fleisch geworden“ (Johannes-Prolog) und die „Auferstehung des Fleisches“ (eine Formulierung aus dem Apostolischen Glaubensbekenntnis, die in der deutschen Übersetzung abgeschwächt wurde zu: „Auferstehung der Toten“). Diese Formulierungen scheinen sich in nicht mehr zu steigernder Schärfe gegen alternative gnostische Auffassungen zu richten, welche ihre Hoffnung auf eine körperlose, immaterielle Seele richteten. Das Konzept der Unsterblichkeit als einer intrinsischen Eigenschaft von Seelen kommt praktisch ohne Gott aus, was für den christlichen Auferstehungsglauben sicher nicht gelten kann.

Ich wage an dieser Stelle eine drastische Schlussfolgerung: Die Identifikation des „Vulgärplatonismus“ mit dem christlichen Glauben – auch durch Theologen – ist der späte, fast unbemerkte Sieg der Gnosis. Dieser Sieg ist der Sieg der Phantasie über die Wirklichkeit. In einer Art „Wahn“ oder fortgesetzter Autosuggestion hält man an der Behauptung der Existenz übernatürlicher und damit physisch gänzlich unwirksamer Entitäten („Gott“, Seele usw.) fest, ohne jede Evidenz für diese Behauptungen, ohne zu verstehen, was man genau damit meint, und unter Aufopferung einer konstruktiven Beziehung zur wichtigsten Erkenntnisquelle unserer Zeit, den Naturwissenschaften. Der gnostische „Wahn“ besteht darin, dass man sich hier die Wirklichkeit ausdenkt, dass wesentliche Aspekte vernünftig erkannter Realität nicht mehr klar gesehen oder akzeptiert werden können und dass ferner die Infragestellung dieser „religiösen Überzeugungen“ als Existenz bedrohend erfahren wird – obwohl gar nichts geschehen würde, gäbe man sie auf.

Das natürlich (u.a. neuronal) vermittelte Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit kann letztlich nur christlich-theologisch gedacht werden.

Während manche vielleicht befürchten, dass die voran gegangenen Überlegungen – Ähnlichkeiten zu Richard Dawkins „Gotteswahn“ sind ja unübersehbar – das Ende der christlichen Theologie einläuten sollten, meine ich ganz im Gegenteil, dass man erst nach Überwindung des über Jahrzehnte und vielleicht Jahrhunderte angehäuften gnostischen Irrsinns endlich wieder damit anfangen kann, nach

dem wahren Christentum zu fragen – und dass es dafür höchste Zeit ist. Die Hirnforschung gibt uns dazu eine einzigartige Chance.

Es ist ein einfacher Gedanke, der wohl erstmals im 13. Jahrhundert von Thomas von Aquin zu einer Zeit gedacht wurde, als die modernen Naturwissenschaften sich – zumindest in Zentraleuropa – zu entwickeln und die Theologie herauszufordern begannen. Es ist derselbe Gedanke, den der späte Heidegger in seinem erst *posthum* erschienenen Spiegel-Interview zum Ausdruck brachte, als Einsicht in einen gigantischen Irrtum der abendländischen Philosophie. Er lautet: Gott ist das Sein alles Seienden, das Wirklichsein des Wirklichen, das Gegenwärtigsein des Gegenwärtigen (*actualitas omnium actuum*). Was bedeutet das?

Gott ist kein Seiendes, von Gott kann man nicht sagen, dass es ihn gibt, weder wie Tomaten noch wie Idealismus: „Einen Gott, den es gibt, gibt es nicht“ (D. Bonhoeffer). Befreien Sie sich aus der Verengung der Theologie auf die Frage: „Gibt es Gott oder gibt es Gott nicht?“ – beide Sätze sind gleich unsinnig. In dem Satz „Es gibt X“ wird Gott niemals das Satzobjekt „X“; Gott ist vielmehr das zu Recht unbestimmte Satzsubjekt „Es“, das gibt. Gottesbeweise werden von vornherein falsch verstanden, wenn sie die Existenz von etwas Göttlichem beweisen sollen, das es neben all den natürlichen Dingen angeblich auch noch gibt. Nichts von dem, was es gibt, und nichts von dem, was wir bisher noch übersehen haben und erst irgendwann entdecken werden, ist Gott. Gott kann man niemals sehen – und daher auch nicht übersehen. Gott ist weder das erste Seiende („der Uhrmacher, der die Welt geschaffen und in Gang gesetzt hat“) noch das höchste Seiende. Er ist auch nicht die Summe alles Seienden (d.h. das All, Pantheismus). Er ist keine weitere zweite Wirklichkeit hinter, unter oder über der Welt, in der wir leben. Gott kann nicht – neben all den anderen möglichen Erfahrungen – auch noch erfahren oder eben nicht erfahren werden; er wird niemals Objekt unserer Erfahrung, nicht einmal in der „Gottesschau“ (*visio beatifica*) des ewigen Lebens.

Sie können außergewöhnliche Bewusstseinszustände und NTE erleben – es sind dennoch keine Gotteserfahrungen, sondern eben außergewöhnliche Bewusstseinszustände, die in der Zeit beginnen und enden (sonst hätten Sie nicht überlebt). Erfahrungen des Heiligen sind ebenfalls keine Gotteserfahrungen, sondern eben Erfahrungen des Heiligen, die enden, sobald man zurückkehrt in die Profanität des alltäglichen Lebens. Gott ist auch nicht das transzendente Woraufhin der kategorialen Wirklichkeit (z.B. Karl Rahner); denn die Dinge verweisen nicht über sich hinaus auf eine andere, hinter ihnen liegende eigentliche zweite Wirklichkeit, die es auch noch gibt. Gott ist nie anwesend oder abwesend in dem Sinne, dass er einmal anwesend und ein anderes Mal abwesend sein könnte. Gott ist nicht verborgen (*deus absconditus*), während wir auf der Erde wandeln, und Gott wartet nicht am Ende des Lebens auf uns, um uns endlich aus unserer irdisch-leidvollen Welt zu erlösen und in seine himmlische Welt aufzunehmen. Auf uns wartet im Himmel kein zweites Leben unter günstigeren Bedingungen, wie in einem Fortsetzungsroman, nach einem bloß vorläufigen, beschwerlichen Probeleben auf Erden.

Was aber dann, was bedeutet: Gott ist das Sein alles Seienden?

Im körperlich-sinnlichen Erleben erschließt sich uns die Wirklichkeit auf eine ursprüngliche Weise: Jetzt spüre ich die Berührung meiner Hände, jetzt habe ich diesen visuellen Eindruck, der sich fortlaufend ändert, jetzt höre ich dieses Geräusch und jetzt jenes. Wenngleich ich abstrakt weiß, dass ich auch gestern meine Hände gespürt habe usw. – tatsächlich empfinden kann ich all dies immer nur hier und jetzt. In der steten (raumzeitlichen) Gegenwart dieses Erlebens bleibt nichts, wiederholt sich nichts, kann nichts festgehalten werden: jeder Augenblick ist neu, unwiederbringlich, einzigartig, klar und frisch. In dieser zeitenthobenen Gegenwart zeitigt sich die Zeit als Erinnerung an Vergangenes und Erwartung des Zukünftigen. Dies-hier-jetzt ist ein offenes weites Feld des Erlebens, ohne Entfernungen, ohne Gegenübersein, eine Einheit unbeschreiblicher Vielfalt, leibhaftige Wirklichkeit, diesseits der Unterscheidung von Innen und Außen, von Materie und Geist. Dies-hier-jetzt ist das Urbild von Wahrheit und Wahrhaftigkeit; denn dass dies jetzt genau so ist, wie es ist, ist unbezweifelbar – was immer es bedeuten mag. Dies-hier-jetzt ist der erste Zugang zur Wirklichkeit, das *sine qua non* (*Red.: unabdingbare Voraussetzung*) eines jeden Zugangs zur Wirklichkeit. Diese Gegenwart nennen Christen Gott.

Die persönliche ichbezogene Alltagserfahrung sowie das überpersönliche allgemeine Wissen erschließen uns die Wirklichkeit nicht aus verschiedenen Perspektiven, wie immer wieder behauptet wird, sondern in höherer, meist sprachvermittelter Abstraktion vom unmittelbaren körperlich-sinnlichen Erleben. Die persönliche Erfahrung fasst Episoden des Erlebens ich-bezogen zusammen; das überpersönliche Wissen (Wissenschaft) abstrahiert noch einmal von jedem konkreten Ich-Beobachter. Diese Abstraktionen oder Re-Präsentationen ursprünglicher Präsenz können unterschiedlich sinnvoll und zu Verschiedenem nützlich sein, was im Einzelnen kritisch zu prüfen und aufzuweisen wäre.

Es scheint jedoch prinzipiell im Wesen der Abstraktion zu liegen, dass sie bei Zuspitzung in unlösbare Dichotomien (*Red.: Aufteilung in zwei Strukturen oder Mengen, die nicht miteinander vereinbar bzw. einander genau entgegengesetzt sind*) und Paradoxien hinein führt: Das Wesen des Begriffs, der einen Unterschied markiert, d.h. die Welt in zwei Hälften unterteilt (X und Nicht-X), muss schlussendlich fast zwangsläufig in unvereinbare Dualismen, also in Zwei-Welten-Theorien münden; diese widersprechen jedoch unserer ursprünglichen Erfahrung der Einheit der Wirklichkeit (trotz ihrer Ambivalenzen und Widersprüche). Ein Begriff verfehlt notwendig das Wesen dieses Augenblicks; denn er benennt ja das, was sich an einer Sache oder einem Ereignis regelmäßig wiederholt. Das Wesen unmittelbaren Erlebens ist jedoch, dass sich gerade nichts wiederholt. Vom Erleben her versteht man die Abstraktheit der Erfahrung und des Wissens und von daher die Ursache einiger zentraler philosophischer und theologischer Probleme. Diese lassen sich jedoch nicht begrifflich lösen, sondern nur in dieser Weise *als begriffliche Probleme* verstehen.

Das Problem des Menschen – eine Art kognitiver Erbkrankheit – besteht darin, dass er nicht in der Gegenwart verweilen kann, dass er in Gedanken hier und da unterwegs ist, dass er sich auf der abstrakten Ebene der Erfahrung und des Wissens bewegt und dabei diesen gegenwärtigen Augenblick übersieht. Der Mensch lebt notwendigerweise im Hause der Sprache, die ihn gleichermaßen schützt wie einengt; doch dieses Haus steht in der offenen Weite der Gegenwart unmittelbaren Erlebens. Die meisten Menschen sind mit der Gegenwart nicht vertraut, manche werden Schwierigkeiten haben zu verstehen, wovon hier gerade überhaupt die Rede ist - obwohl sie faktisch immer und ausschließlich in der Gegenwart sind und aus diesem lebendigen Erleben heraus leben, ob es ihnen bewusst ist oder nicht.

Gott als Gegenwart? Ist das denn überhaupt biblisch? Der biblische Gott heißt JHWH, „Ich bin hier“. Er ist ein Gott, der stets „hier“ ist und mit seinem Volk mitzieht (Immanuel: Gott mit uns), und eben nicht nur an heiligen Orten angetroffen werden kann; das macht ihn in erster Linie zu einem personalen Gott (i.U. zu lokalen Gottheiten). Auch der Einzelne weiß sich im Laufe der jüdischen Religionsgeschichte immer deutlicher in der Gegenwart dieses Gottes (Ps 139: „Und nähme ich die Flügel der Morgenröte und flöge ans äußerste Meer, auch dort bliebest Du bei mir.“) Die Predigt Jesu schließlich wird an verschiedenen Stellen zusammengefasst: „Das Königreich der Himmel ist unmittelbar nahe“ (Mk, Lk). Im apokryphen Thomasevangelium heißt es (Logion 3): „Wenn eure Führer euch sagen: Sehet, das Königreich liegt im Himmel, so werden die Vögel des Himmels vorausgehen. Wenn sie euch sagen: es ist im Meer, so werden die Fische vorausgehen. Doch das Königreich ist in eurem Inneren und es ist außerhalb von euch. Wenn ihr euch selbst erkennt, dann werdet ihr erkannt, und ihr werdet wissen, dass ihr die Kinder des lebendigen Vaters seid. Aber wenn ihr euch nicht erkennt, dann werdet ihr in der Armut sein und seid die Armut.“ Dass Gott gegenwärtig ist, ja dass er die Gegenwart dieser irdischen Welt ist (Thomas von Aquin) – das ist das Gegenteil von Gnosis. Darin liegt auch die ursprüngliche Ungetrenntheit aller Menschen begründet, die unabhängig vom gesellschaftlichen Status in ihrer Gegenwärtigkeit auf *die Wirklichkeit* hin offen sind und sich in dieser Gegenwart überhaupt erst begegnen können; die Einsicht in die Gotteskindschaft aller Menschen (Gott als Vater) mündet notwendig in die Forderungen der Bergpredigt einschließlich der Feindesliebe bzw. in die Identifikation Christi mit den Leidenden (Mt 25).

Gegenwart und Wirklichkeit denke ich mir nicht aus, erschaffe nicht ich durch meine Initiative und Aktivität. Und keinesfalls ist hier von einem außergewöhnlichen Bewusstseinszustand die Rede. Gegenwart ist der Schöpfer der Welt, der stets Erste, der Eine Unbewegte Bewegter (*primus movens immotus*). Ich finde mich immer schon als Teil der Wirklichkeit darin vor, in der Wirklichkeit gründet

mein Sein und Denken, und mit jedem ernst gemeinten Satz und Gedanken ziele ich darauf, ohne sie jemals als Objekt zu fassen zu bekommen. Wirklichkeit erschließt sich mir hier und jetzt ohne mein aktives Zutun – und wir können hinzufügen: Diese Erschließung von Wirklichkeit widerfährt uns „fleischlich“, natürlich, neuronal vermittelt (*gratia naturam supponit*: Gnade setzt Natur voraus). Dass ich und die Welt mir gegenwärtig sind, unterscheidet mich von einem Roboter, der nichts von einer Welt weiß, sondern ausschließlich Teil der Welt ist – was ich unter anderem auch bin. Gegenwart personalisiert mich: Sie ermöglicht mir, mit anderen Personen und Dingen überhaupt in Kontakt zu treten, d.h. ihre Gegenwart zu teilen. Die Präsenz einer Person unterscheidet sich von der Präsenz eines Objekts letztlich nur in ihrer Fähigkeit, die Welt (auch mich) zu spüren. Das ursprüngliche Einssein des Gegenwärtigen, die Wirklichkeit selbst ist Liebe, sie liegt meinen mehr oder weniger geschickten Bemühungen einer Kontaktaufnahme zu anderen Personen und Dingen immer schon voraus; denn in jedem Blickkontakt ereignet sich auf unaussprechliche Weise Einssein. Seinem tiefsten und ersten Ursprung nach ist der Mensch die Selbsterschließung der Wirklichkeit, welche er nicht selbst ist – auf unaussprechliche Weise ist er im Erleben weder mit der Wirklichkeit vermischt noch von ihr getrennt. Umgekehrt gehört die menschliche Natur zum innersten Wesen der Wirklichkeit, die sich im Menschen ein Stück Natur anverwandelt und wirklichkeitsoffen bzw. gegenwartsfähig geschaffen hat. Hierüber sprechen Trinitätstheologie und Christologie.

Der Christ richtet seine ganze Hoffnung allein auf Gott, d.h. auf diese Gegenwart, auf die Wirklichkeit hier und jetzt, die er sich nicht ausdenkt, die er denkend gar nicht bezweifeln kann. Die einzige Alternative zu diesem Glauben an Wirklichkeit, der der gesamte christliche Glauben ist, wäre die undenkbbare absurde Existenz. Der Christ lebt sein Leben in der Gegenwart, in Gott. Wenn er sich in diesem grundlegenden Glauben nicht täuscht, nämlich *dass Wirklichkeit ist*, dann hat sein Leben Anteil an dieser Wirklichkeit, dann gilt *dieses irdische Leben, Leiden und Lieben*, dann ist dieses sterbliche Leben – von der zeitenthobenen Gegenwart her betrachtet – das ewige Leben (vgl. Wittgenstein, Tractatus, das erste Hauptwerk des österreichischen Philosophen (1889-1951)). Die *visio beatifica*, die glücklich machende Gottesschau, wartet nicht am Ende des Lebens auf uns; sie ist vielmehr in jedem Augenblick die Bedingung der Möglichkeit jeglichen Schauens, auch jeder wissenschaftlichen Beobachtung.

Christliche Moral ist Praxis der Gegenwärtigkeit, als Frucht des Glaubens: das Weiterschenken unverdient geschenkter Gegenwart, das heißt: hier sein für die hier anwesenden Menschen, für den Nächsten. Gottes Liebe, Gottesliebe, Selbstliebe und Nächstenliebe sind eins im dies-hier-jetzt.

Die christliche Theologie steht nicht im Dienste eines „Irrsinns“, der sich eine Wirklichkeit bloß ausdenkt und dann unter Aufbietung aller Intelligenz apologetisch daran festhält, sondern sie steht im Dienste der Erhellung unseres tatsächlichen Wirklichkeitsverhältnisses. Theologie richtet sich auf dieselbe Wirklichkeit wie die Physik, nicht auf eine vermeintliche zweite Wirklichkeit hinter der physischen Welt. Nur unter dieser Voraussetzung hat sie einen Ort in der Universität. Die christliche Theologie hat einen genau bestimmmbaren „Gegenstand“: das Sein der Welt als ihre Gegenwart hier und jetzt. Christliche Theologie ist Phänomenologie des Augenblicks (und dann des Blickkontakts), mit dem die Welt stets beginnt.

Zusammenfassung

Das Gehirn ist introspektiv nicht erlebbar. Religiöse Weltanschauungen tendieren zu dualistischen Positionen. Nicht selten werden außergewöhnliche Bewusstseinszustände (z.B. außerkörperliche Erfahrung) als Beleg für die Existenz einer übernatürlichen Seele angeführt. Mit Hilfe moderner Untersuchungsverfahren lässt sich jedoch zeigen, dass seelisch-geistige Phänomene stets gemeinsam mit Hirnprozessen und niemals ohne sie auftreten. Der Zusammenhang zwischen Gehirn und Geist lässt sich anhand veränderter Bewusstseinszustände besonders gut demonstrieren. Wenn die Leitidee der Hirnforschung gilt, dann teilen nicht nur religiöse, sondern alle Personen das Schicksal ihres Gehirns: Wir stehen determiniert (und evtl. zufällig) ablaufenden Biochemie unseres Gehirns nicht als autonome Urheber von Handlungen gegenüber, und mit dem Verlust aller Hirnfunktionen im Tod endet unser geistig-seelisches Leben. Weithin wird diese Konsequenz als mit dem „christlichen Weltbild“ unvereinbar empfunden. Es lässt sich jedoch zeigen, dass es sich dabei eher um einen weit

verbreiteten dualistischen, letztlich gnostischen „Vulgärplatonismus“ handelt, und zweitens, dass das natürlich (u.a. neuronal) vermittelte Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit letztlich nur christlich-theologisch gedacht werden kann.

Autor:

Dr. rer.nat. Christian Hoppe, geb.1967, Studium der kath. Theologie bei den Redemptoristen in Hennef/Sieg und Bonn (Diplom 1993) und der Psychologie in Bonn (Diplom 1997). Promotion in Psychologie 2004 (Bielefeld). Nach einem Jahr am Max-Planck-Institut für neuropsychologische Forschung/Leipzig seit 1998 an der Bonner Universitätsklinik für Epileptologie als Neuropsychologe tätig.

Derzeitige neurowissenschaftliche Forschungsschwerpunkte: Gedächtnis, Hochbegabung und Hypnose. Seit 2001 Beschäftigung mit Fragen im Zwischenbereich von Hirnforschung und Theologie/Philosophie in Publikationen und Vorträgen.



Vortrag
Frau Dr. Saskia Wendel
Institut für Katholische Theologie
Universität Köln

Sehr geehrte Damen und Herren,
angesichts der neurowissenschaftlichen Forschungen, die uns Herr Dr. Hoppe so anschaulich präsentiert hat, kann es einem gläubigen Menschen durchaus ergehen wie Reverend Clarence Wilmot in dem Roman „Gott und die Wilmots“ von John Updike. Denn Clarence Wilmot, Reverend der Presbyterianischen Kirche, verliert seinen Glauben. Updike schildert das Gefühl dieses Verlustes so:

„Es war eine sehr deutliche Empfindung – ein Kapitulieren in den Eingeweiden, eine Handvoll dunkler funkelnder Luftbläschen, die nach oben entwichen. (...) Clarences Geist war wie ein vielbeiniges, flügelloses Insekt, das lange und mühselig versucht hatte, an den glatten Wänden eines Porzellanbeckens hinaufzuklettern, und jetzt spülte ein jäher unwirscher Wasserstrahl es in den Abfluß hinunter. Es gibt keinen Gott. (...) Es war ein gespenstischer Augenblick, die stumme Lotung einer bodenlosen Tiefe. (...) Die Geräusche des Lebens hatten alle einen eigentümlich hellen, flachen Klang, als sei der Resonanzboden unter ihnen weggezogen worden. Sie bestätigten Clarence Wilmot, was er seit langem vermutet hatte: dass das Universum seinen Gemütsverfassungen gegenüber vollkommen gleichgültig war und so gänzlich ohne göttlichen Gehalt wie ein rostzerfressener Kessel. Der gesamte metaphysische Inhalt war herausgesickert, übrig geblieben waren nur Grausamkeit und Tod, die ohne die Hypothese eines Gottes nichts Metaphysisches mehr hatten; sie wurden schlicht zu Tatsachen, die mit der Zeit dem Vergessen anheim fielen und achtlos getilgt wurden. Vergessen wurde zum alleinigen Tröster.“⁴¹

Was machen aber diejenigen, die angesichts bestimmter Resultate der Neurowissenschaften nicht kapitulieren wollen? Für die die Welt doch noch mehr ist als ein „rostzerfressener Kessel“? Die sich eben nicht – wie Albert Camus – „Sisyphus als einen glücklichen Menschen vorstellen“ können? Gibt es die Möglichkeit, Ergebnisse der Gehirnforschung in das eigene religiöse Weltbild zu integrieren und auf diese Weise religiös musikalisch und „aufgeklärt“ zugleich zu sein?

Ich möchte Ihnen im Folgenden zunächst in einem ersten Schritt einige Beispiele naturalistischer Metaphysiken vorstellen, die auf den Ergebnissen auch neurowissenschaftlicher Forschung aufbauen, insbesondere Beispiele naturalistischer Bewusstseins- und Freiheitstheorien. In einem zweiten Schritt möchte ich Ihnen dann vorstellen, welche Folgerungen manche Philosophen in Bezug auf die Gottesfrage und die Religion aus diesen Naturalismen ziehen. Dabei konzentriere ich mich zum einen auf die „neuen Atheisten“, die auf Basis naturalistischer Selbst- und Weltdeutung die Existenz Gottes in Frage stellen (Richard Dawkins, Pascal Boyer, Daniel Dennett) und dann nochmals in einem besonderen Zugriff Peter Sloterdijk, und zum anderen auf die so genannte „Neurotheologie“ Eugene G. D’Aquilis und Andrew B. Newbergs. In einem dritten Schritt schließlich möchte ich einige Einwände gegen diese naturalistischen Beschreibungen formulieren und skizzieren, ob und wenn ja, wie man auch angesichts der neurowissenschaftlichen Ergebnisse doch noch weiterhin religiös, ja im christlichen Sinne gläubig sein kann.

1. Naturalistische Bewusstseins- und Freiheitstheorien als Basis naturalistischer Positionen in Sachen „Religion“

In der aktuellen Debatte um das Phänomen „Bewusstsein“ in der Philosophie des Geistes gibt es zentrale naturalistische Positionen, die auch für eine Theorie der Religion von Bedeutung sind. In dieser Debatte geht es im Wesentlichen um die Frage nach dem Status des phänomenalen Erlebens und von Bewusstseinszuständen: Sind Bewusstseinszustände bloße Gehirnzustände oder nicht? Sind Bewusstseinszustände zudem Zustände eines erlebenden Ichs, also mit einer Ich-Perspektive bzw. „Erste-Person-Perspektive“ verbundene Erlebnisse oder nicht? Sind sie gar Zustände einer vom Körper unterschiedenen Seele? Und wie ist das Verhältnis von Bewusstseinszuständen und physikalischen Gegebenheiten zu bestimmen? Ist der phänomenale Gehalt von Bewusstseinszuständen real oder nicht – man denke hier etwa an das Problem der virtuellen Realität?

Es besteht in der Philosophie des Geistes ein Konsens darüber, dass Bewusstsein nicht mehr wie noch in klassischen Metaphysiken und Anthropologien als Substanz, sondern als Akt und Ereignis, Geschehen und Vollzug zu verstehen ist. Allerdings dominieren in der aktuellen Debatte um das Bewusstsein zwei unterschiedliche Thesen:

- a) Differenzthese: Bewusstsein und Materie/Körper sind zwei unterschiedliche Gegebenheiten; daraus folgt eine dualistische oder interaktionistische Verhältnisbestimmung von Bewusstsein und Körper.
- b) Geschlossenheitsthese: hier wird die kausale Geschlossenheit physikalischer Phänomene und Handlungen angenommen, weshalb es keine nichtphysikalische Begründungsinstanz etwa für Bewusstseinszustände braucht. Daraus ergibt sich eine materialistische Deutung in unterschiedlichen Facetten.

Je nach Richtung existieren nun unterschiedliche Erklärungsmodelle von Bewusstsein, wobei ich hier nur die dezidiert naturalistischen Modelle nenne:

1) neutraler Monismus (ursprünglich von Bertrand Russell, William James und Ernst Mach vertreten): Hier wird der Begriff „Bewusstsein“ im Sinne eines Phänomens *sui generis* verabschiedet und die Differenz zwischen physischen und psychischen Gegebenheiten eingeebnet. (*Red.: Sui generis (lat. „eigener Art“) ist ein lateinischer Ausdruck, wörtlich bedeutet er eigener Gattung/eigenen Geschlechts oder einzigartig in seinen Charakteristika. Der Begriff wurde von der scholastischen Philosophie entwickelt, um eine Idee, eine Entität oder eine Wirklichkeit zu bezeichnen, die nicht unter ein höheres Konzept eingeordnet werden kann. Im Sinne von Gattung oder Art wird damit eine Art gemeint, die die eigene Gattung anführt – nach: wikipedia.de).*

Bewusstsein gilt als Beziehungsstruktur zwischen Erfahrungsgegebenheiten, als Relation zwischen den Erfahrungen zueinander, was an Nietzsches Auffassung vom Bewusstsein als Beziehungsnetz erinnert. Physische und psychische Gegebenheiten gehören einer einzigen Wirklichkeit an als deren unterschiedliche Perspektiven, das wiederum erinnert an Spinozas Psychophysischen Parallelismus. Geist und Materie sind Manifestationen einer einzigen Substanz, die in sich aber neutral bestimmt ist, also weder Geist noch Materie. Als Modifikation dieser Theorie hat die Doppelaspekttheorie zu gelten (Wilfried Sellars, John McDowell, Peter F. Strawson, Thomas Nagel): Physische als auch psychische Gegebenheiten sind als zwei Aspekte der einen Wirklichkeit anzusehen und somit weder eliminierbar noch einfach aufeinander rückführbar.

2) analytischer Behaviorismus (Gilbert Ryle): Hier wird die These vertreten, dass es keinen privilegierten Zugang zu sich selbst gibt etwa durch Introspektion; die „Ich“-Perspektive wird infrage gestellt. Das Ich ist nur eine pure Sammlung bzw. Bündel unserer Vorstellungen und Erlebnisse („Bündeltheorie“, vgl. Hume).

3) Physikalistische bzw. reduktiv materialistische Modelle: Hierzu gehören der Epiphänomenalismus und emergentistische Materialismus. Der Geist ist Epiphänomen neuronaler Prozesse: Es gibt den Geist als eigenständiges Phänomen, doch er geht aus Materie (neuronalen Prozessen im Gehirn) hervor. Dieser Hervorgang wird teilweise als Emergenz gedeutet. Als Emergenz bezeichnet man das Entstehen eines Phänomens aus einem anderen, allerdings nicht auf graduelle Art und Weise. Bsp: Entstehen von Leben aus unbelebter Natur. Daneben gibt es auch den Begriff der Supervenienz

(Jaegwon Kim): Hiermit wird die These der Abhängigkeit psychischer von physischen Eigenschaften bezeichnet: psychische Entwicklungen basieren auf physischen Entwicklungen bzw. Prozessen; psychische Prozesse entsprechen physischen Prozessen, sind aber nicht einfach mit ihnen identisch. Dennoch handelt es sich ganz klar um eine physikalistische bzw. materialistische Position, denn die Basis des Bewusstseins ist die Materie, sprich: physikalische Gegebenheiten.

4) Eliminativer Materialismus (Paul Feyerabend, Paul M. Churchland, Patricia S. Churchland): Geist und Gehirn sind das Gleiche, d. h.: Es gibt keinen Geist als eigenständiges Phänomen, auch nicht als Epiphänomen oder als aus der Materie Emergentes. Das psychische bzw. mentale Vokabular werde, so die Theorie, bei weiterer Aufklärung aus der Alltagssprache nach und nach verschwinden.

In der Folge dieser Theorien wird, wie etwa bei Daniel C. Dennett, den Bewusstseinserebnissen der Charakter einer Gewissheit abgesprochen; sie könnten nichts anderes sein als Konstrukte des Gehirns eben aufgrund ihrer Abkünftigkeit aus den Prozessen des Gehirns – womöglich Konstrukte, von denen wir - frei nach Nietzsche – vergessen haben, dass sie welche sind und ihnen deshalb den Status der Gewissheit zusprechen.ⁱⁱ

Bestimmt man Bewusstsein jedoch naturalistisch als bloßes Epiphänomen neuronaler Prozesse, dann liegt es nahe, den Begriff der Freiheit ebenso zu naturalisieren wie denjenigen des Bewusstseins, wobei sich diese naturalistischen Erklärungen der Freiheit zumeist auf den Begriff der Willensfreiheit konzentrieren und dabei an entsprechende Experimente Benjamin Libetsⁱⁱⁱ, Patrick Haggards und Martin Eimers^{iv} anschließen. So handle es sich etwa beim Willensakt lediglich um ein Gefühl, eine Handlung intendiert zu haben, das den entsprechenden corticalen und subcorticalen Prozessen im Gehirn folge. (Red.: *Cortex cerebri*=Großhirnrinde; der Begriff "subkortikal" ist sinnverwandt mit der Bezeichnung "unabhängig vom Cortex oder ihm vor- bzw. nachgeschaltet" – nach: wikipedia.de.) So bezeichnet etwa Gerhard Roth Willensakte als bewusste Entscheidungen, die nicht in einem diesen Entscheidungen vorausliegenden Bewusstsein wurzeln, sondern in Abgründen des limbischen Systems und damit in neuronalen Prozessen:

"Die Autonomie menschlichen Handelns ist nicht im subjektiv empfundenen Willensakt begründet, sondern in der Fähigkeit des Gehirns, aus innerem Antrieb Handlungen durchzuführen. Das Gehirn oder besser: der ganze Mensch ist also das autonome System, nicht das empfindende Ich. Diese Autonomie beruht darauf, dass das Gehirn alles, was es tut, durch das limbische System bewertet und das Resultat dieser Bewertung im Gedächtnis niederlegt. Gedächtnissystem und Bewertungssystem steuern unser Verhalten in Zusammenarbeit mit der präfrontalen Kortex als Zentrum bewusster Handlungsplanung."^v (Red.: *Der präfrontale Kortex empfängt die verarbeiteten sensorischen Signale, integriert sie mit Gedächtnisinhalten und aus dem limbischen System stammenden emotionalen Bewertungen und initiiert auf dieser Basis Handlungen* – nach: wikipedia.de).

Letztlich, so Roth, tun wir nicht, was wir wollen, sondern wollen, was wir (immer schon) tun, und bei der Rede von der menschlichen Freiheit handelt es sich um nichts anderes als um eine Sprachkonvention, die durch die immer präziser werdende neurowissenschaftliche Beschreibung mentaler Zustände unplausibel geworden sei. Neben Roth versucht auch Wolf Singer eine neurowissenschaftliche Beschreibung der Freiheit wie auch des Bewusstseins und führt diese auf die Vernetzung der Großhirnareale zurück, die jedoch kein Zentrum besitzen, also auch kein „Ich“ als Aktzentrum. Es handelt sich vielmehr um autopoietische, d.h. selbstorganisierte Prozesse im Gehirn, die nachträglich im Bewusstsein repräsentiert und dabei als freie Akte der Person interpretiert werden.^{vi}

Das Ergebnis ist eine konsequente naturalistische Selbst- und Weltbeschreibung, eine naturalistische Metaphysik, in der die Begriffe „Bewusstsein“ und „Freiheit“ – wenn sie überhaupt noch verwendet werden – als „uneigentliche“, äquivalente Begriffe verwendet werden. Denn streng genommen beziehen sich diese Begriffe diesen Theorien zufolge auf keine Wirklichkeit, sie bedeuten im Gebrauch mentalistischen Vokabulars nichts denn allein sich selbst.

2. Von den naturalistischen Bewusstseins- und Freiheitstheorien zu einer naturalistischen Kritik der Religion und Bestreitung der Existenz Gottes

Religionskritische Anmerkungen finden sich gegenwärtig vor allem im Kontext elaborierter Naturalisierungsprogramme, etwa in den naturalistischen Philosophien Richard Dawkins', Pascal Boyers und Daniel Dennetts.

Richard Dawkins hat eine naturalistische Metaphysik formuliert, die auf evolutionsbiologischen Erkenntnissen basiert. Dawkins erweist sich hier als Physikalist: Bewusstsein etwa ist Resultat neuronaler Prozesse, ist Ergebnis von Gehirnfunktionen. Auf ihnen basiert auch die Fähigkeit des Menschen, seine Existenz zu deuten, zu interpretieren – auch auf nicht-naturalistische Art und Weise, dies allerdings unter Ausblendung physikalischer wie biologischer Erkenntnisse. Das gesamte Verhalten und Erkennen des Menschen ist streng genommen biologisch gesteuert, gehorcht bestimmten Funktionen, die im evolutiven Prozess sich entwickelt haben.

Zu diesen Deutungen gehört auch die Religion. Sie wurzelt Dawkins zufolge im Wunschdenken des Menschen nach eigener Unsterblichkeit – Freud und Feuerbach lassen grüßen. Wieso aber entwickeln wir Religionen? Weil sie unserem Drang nach einfachen Erklärungen entsprechen, weil sie dem Menschen Überlebentechniken im Evolutionsprozess gesichert haben, weil sie ihm quasi einen Selektionsvorteil gegeben haben im „survival of the fittest“ (*Red.: nach Darwinischer Evolutionstheorie: das Überleben der bestangepassten Individuen*). Religionen sind so gesehen ein evolutionäres Nebenprodukt, das sich aufgrund seines Erfolgs vererbt hat – nicht genetisch-biologisch, sondern als Einheit kultureller Vererbung, als „Mem“, wie Dawkins diese Einheiten nennt. Dieses Nebenprodukt braucht es aber in einer aufgeklärten Welt nicht mehr, die den Naturalismus als das einzig vernünftige Paradigma einer Selbst- und Weltbeschreibung anerkannt hat, so Dawkins. Wer jetzt noch religiös ist, so könnte man sagen, ist gewissermaßen dumm oder geistig zurückgeblieben, weil er sich den Realitäten nicht stellt.

Gläubige gelten Dawkins daher als unvernünftig, weil sie sich immer noch gegen Erkenntnisse sperren, die durch die Evolutionsbiologie erwiesen seien. In seinem Buch "The God Delusion" (Der Gotteswahn) fordert Dawkins daher, falsche Ideen wie den Glauben an Gott nicht mehr zu lehren, denn falsche Ideen weiter zu geben sei moralisch falsch. Dawkins argumentiert auf die altbekannte Art und Weise, dass der Glaube schlichtweg unwissenschaftlich sei, da empirisch weder widerlegbar noch belegbar:

"Es gibt eine unendliche Anzahl von Dingen, die wir nicht widerlegen können. Sie mögen sagen, weil Wissenschaft nicht alles erklären kann, sei es falsch zu sagen, wir brauchten keinen Gott. Es ist demnach also falsch zu sagen, wir brauchten kein fliegendes Spaghetti-Monster, keine Einhörner, keinen Thor, Wotan, Jupiter oder Elfen in unserem Garten. Es gibt eine unendliche Anzahl von Dingen, an die Leute einmal geglaubt haben, und eine unendliche Anzahl von Dingen, an die niemals jemand geglaubt hat. Die Beweislast liegt bei dem, der sagt, ich will an Gott, das fliegende Spaghetti-Monster, Elfen und was auch immer glauben. Es liegt nicht an uns, den Gegenbeweis anzutreten."^{vii}

Ähnlich argumentiert auch Pascal Boyer, der in seinem Buch „Und Mensch schuf Gott“ den Ursprung der Religion im menschlichen Gehirn verortet, allerdings nicht in einem konkreten Areal oder in konkreten neuronalen Prozessen, die zu einem Alleinheitserleben führen. Gott ist so durch das Gehirn erschaffen, so wie alle Weltdeutungen durch das Gehirn erschaffen sind im Rückgriff auf bestimmte mentale Zustände und kognitive Vorgänge. Wenn alle Menschen die Funktionsweise des Gehirns begriffen haben, wenn sie über die Abhängigkeit der Religion von Prozessen im Gehirn aufgeklärt sind, dann, so Boyer, werde die Religion verschwinden. Konsequente Naturalisierung bedeutet also das Ende der Religion.

Auch für Daniel Dennett ist Religion ein Produkt der Evolution und so als „natürliches Phänomen“ erklärbar. Anders als Dawkins interpretiert Dennett das Entstehen von Religion allerdings als Fehlleistung, als Defekt im evolutionären Prozess, grundgelegt im Hang, allem Akteurschaft – Annahmen, Wünschen, Willen etc. – zuzuschreiben. Dennett spricht von einem „hyperaktiven Akteurserkennungsapparat“ des Menschen, in ihm wurzele die Religion:

“Die Fehlalarme, ausgelöst von unserer übereifrigen Neigung, überall, wo etwas passiert, nach Akteuren zu suchen, sind die Irritationen, um die herum die Perlen der Religion wachsen.“^{viii}

Religionen, gründend in Fehlleistungen, hatten jedoch zunächst eine evolutionsbiologische Funktion – siehe Dawkins –, sie nützten dem Menschen im Überlebenskampf, lieferten ihm einen selektiven Vorteil etwa in einer stabilisierenden, sichernden Funktion. Deshalb wurden sie von Generation zu Generation weitergegeben – bis dahin, dass irgendwann das Interesse aufgekommen ist, die Religion selbst zu stabilisieren, abzusichern, etwa in der Immunisierung gegen Religionskritik:

„Je mehr man in seine Religion investiert hat, desto größer ist die Motivation, diese Investition abzusichern.“^{ix}

Mittlerweile jedoch habe die Religion ihre Funktion eingebüßt, auch deshalb, weil man inzwischen ihre evolutionären Ursachen entdeckt habe. Dadurch sei sie entzaubert worden und könne daher auch ihre stabilisierende Funktion gar nicht mehr erfüllen. Religion ist im Evolutionsprozess selbst überflüssig geworden, hat sich überholt. Religiöse Überzeugungen, Glauben, all das ist irrational, widervernünftig, da den Fakten widersprechend, da empirisch widerlegt.

In diesem Panorama nimmt die Diva unter den lebenden Philosophen, Peter Sloterdijk, eine besondere Position ein. Denn Sloterdijk mischt der zeitgenössischen Religionskritik eine gehörige Portion Nietzsche und Foucault bei. Mit Rekurs auf Foucault etwa stellt Sloterdijk in seinem Buch „Gottes Eifer“ (2006) unter anderem heraus, dass die Religion um eine Leerstelle, um ein unerreichbar Anderes, um Unverfügbares kreise, welches zu einem transzendenten Gegenüber hypostasiert, aufgespreizt werde – die Verwechslung einer notwendigen Leerstelle der Kommunikation und des Diskurses mit einem transzendenten Wesen. Diese Konstruktion hatte lange eine kulturelle Funktion, eine zivilisatorische Bedeutung – etwa in der moralischen Bedeutung der Anerkennung der Unverfügbarkeit des Anderen. Dennoch aber geht diese Konstruktion quasi fehl, weil sie ihren eigenen illusionären Charakter vergessen hat, weil sie – mit Nietzsche gesprochen – noch immer an die Grammatik glaubt. Jene Illusionen werden durch das Label „Offenbarung“ dem Zweifel zu entziehen versucht. Des Weiteren kritisiert Sloterdijk überhaupt die Annahme eines Unendlichen, eines Absoluten als Negierung menschlicher Endlichkeit – bis hin zur geglaubten Überwindung des Todes und der damit verbunden permanenten Verschiebung der Grenze der eigenen Existenz.

In seinem neuesten Buch „Du musst dein Leben ändern!“ (2009) erweitert Sloterdijk seine religionskritischen Invektiven (*Red.: Beleidigungen*) um einen weiteren Punkt. Hier definiert er Religion als ein spirituelles Übungssystem, welches im Dienst der Selbstvervollkommnung, man könnte auch sagen: Selbstkonstruktion des Menschen steht. Sloterdijk schließt hier an seine alten Überlegungen zu den „Anthropotechniken“ an, zu denen er auch Bereiche der Lebenswissenschaften zählt, also Körperpraxen bis hin zu Körperkonstruktionen, ja auch pränatalen Konstruktionen durch Bio- und Gentechnik (Klonen etc.). Sloterdijk folgt hier erneut Michel Foucault, der bereits in „Sexualität und Wahrheit“ eine Archäologie von Leib- und Körperpraxen vorgelegt hatte und diese als „Techniken des Selbst“ bestimmt hatte, als Teil der „Arbeit am Selbst“, an der Konstruktion einer eigenen, auch sexuellen Identität. Foucault hatte sich im Rahmen seiner „Archäologie der Techniken des Selbst“ auch mit der Mystik und anderen Formen von Spiritualität beschäftigt, insbesondere mit bestimmten asketischen Praxen, und diese ebenso als „Techniken des Selbst“ gekennzeichnet – dabei hatte er sich u. a. auch auf die „Geistlichen Übungen“ des Ignatius von Loyola bezogen. Foucault hatte aber auch betont, dass diese religiösen Selbsttechniken um eine Transzendenz kreisten, um eine Leerstelle des Diskurses, um ein im Diskurs Verdrängtes, dem man den Namen „Gott“ oder „Absolutes“ gegeben habe. Für Foucault existiert dieses Absolute nicht, es besitzt allein eine Funktion im Diskurs – eben als Imagination eines „Außerhalb“ und einer Grenze des Diskurses, die es aber eigentlich gar nicht gibt. Das Selbst gerät ekstatisch außer sich, doch dabei stößt es keineswegs im „Über sich hinaus“ auf ein Absolutes, es handelt sich vielmehr um ein „Transzendieren ohne Transzendenz“. Genau besehen stehe das Selbst und seine Konstruktion im Zentrum, welches sich aber in eben jener Selbstkonstruktion auf das imaginäre „Außerhalb“ beziehe,

welches zur eigenen Identitätskonstruktion dient, selbst aber keine Bedeutung besitzt. Sloterdijks Bezeichnung der Religion als „spirituelles Übungssystem“ steht in eben jener Tradition, doch anders als etwa Foucault, der den spirituellen Techniken noch keineswegs ihr Eigenrecht abgesprochen hatte, geht Sloterdijk an diesem Punkt weiter: Er sieht die Zeit des Übungssystems „Religion“ definitiv an ihr Ende gekommen, die Rede von der angeblichen Wiederkehr der Religion suche dies nur zu verkleistern. Ans Ende gekommen deshalb, weil es nicht mehr an die Erfahrungen des heutigen Menschen anschließe und sein Wissen um sich selbst, gewonnen aus den Lebenswissenschaften. Hier bezieht sich Sloterdijk explizit auf die anthropologischen Naturalisierungsprogramme. Sein Leben ändern muss man beständig, man muss ständig an sich selbst arbeiten, dies aber im Modus der unablässigen Wiederholung, da es kein Anfang und kein Ende dieses Prozesses gäbe, keinen absoluten Grund und Ursprung, kein definitives Ziel – Nietzsches Paradigma der ewigen Wiederkehr des Gleichen wird hier aufgegriffen. Die Selbsttechniken könnten sich daher, so Sloterdijk, weder auf eine Transzendenz beziehen noch auf ein Absolutes. Wenn auch manche Formen spiritueller Übungssysteme in säkularisierter Form weiterhin Bedeutung besitzen, so doch nicht deren Inhalte und Bezugspunkte. Deshalb kehre auch nicht die Religion wieder, sondern nur bestimmte Formen ihrer Techniken und Praxen, auch asketischer Praxen, so etwa im Sport oder in anderen Bereichen, in denen Höchstleistungen erbracht werden müssten. Religion verschwindet somit Sloterdijk zufolge in der Transformation ihrer selbst – nicht einfach Säkularisation findet hier statt, schon gar nicht Individualisierung oder Pluralisierung von Religion, sondern Transformation, Dispersion (*Red.: lat. dispergere: ausbreiten, zerstreuen*).

3. Ein spezifisches naturalistische Erklärungsprogramm von Religion: „Neurotheologie“

Neurowissenschaftler wie Michael A. Persinger^x, Eugene G. d'Aquili und Andrew B. Newberg^{xi} folgern aus den neurowissenschaftlichen Ergebnissen allerdings anders als die Religionskritiker nicht etwa die Verabschiedung von Religion, sondern eben allein die Erklärung dieses Phänomens. Diese Autoren beziehen sich hierbei auf die religiöse bzw. mystische Erfahrung, die als Erfahrung des Göttlichen bzw. des „Absolute unitary Being“^{xii} beschrieben werden. Doch sie binden diese Erfahrungen an neurologische Prozesse im Gehirn, insbesondere an die Stimulation einer bestimmten Region im Gehirn, und damit an biologische Vorgänge – naturalistischen Erklärungsversuchen von Bewusstsein vergleichbar. Religiöse Erfahrungen basieren, so die naturalistische These, auf cerebralen Prozessen, die in bestimmten Hirnregionen stattfinden, die wiederum durch bestimmte Übungen und Bewegungen stimuliert werden wie etwa Laufen, aber auch durch Atmen usw., also bestimmte meditative Techniken.^{xiii} Religiöse Erfahrungen werden hier mit Einheitserfahrungen gleichgesetzt, die durch neurobiologische Vorgänge erzeugt sind. So kommt etwa der Zoologe Wolfgang Walkowiak zu dem Schluss:

"Spirituelle, mystische oder religiöse Wahrnehmungsphänomene (...) scheinen Gehirn-immanent zu sein. Die Wahrscheinlichkeit ihres Vorkommens nimmt mit dem Auftreten außergewöhnlicher Hirnaktivitäten zu. Psychologische oder neurobiologische Erklärungsmodelle sind geeignet, neuronale Korrelate mystischen oder religiösen Empfindens zu erklären. Religion als kulturelles Phänomen baut auf diesen biologischen Rand- bzw. Vorbedingungen auf."^{xiv}

Religion tritt somit notwendigerweise auf, und wir können nicht anders als religiös zu sein, weil unser Gehirn Zustände produziert, die man als „religiös“ bezeichnen kann. Deshalb kann diesen Theorien zufolge Religion auch nicht einfach aufgegeben werden. Sie kann praktiziert werden wie eine Übung, eine Technik (siehe Foucault, siehe Sloterdijk), doch eben im Wissen darum, dass sie um nichts anderes kreist denn um sich selbst – um neuronale Prozesse im Gehirn. Gläubige Menschen können also nicht anders als gläubig sein, weil und wenn sie immer wieder neu durch spirituelle Übungen und andere Techniken ihre Hirnregion stimulieren. Aber daraus folgert nicht, dass Religion irgendeinen Wahrheitsgehalt besitzt; sie bezieht sich auf eine Leerstelle (Foucault), die vom Gehirn selbst erzeugt und besetzt wird. Religion wird hier zu einer Fiktion, zu einer Illusion ohne jeglichen Erkenntnisanspruch. Sie wird quasi zu einem „tu, was sich gut anfühlt“ – Phänomen, das uns leichter durch unser Leben kommen lässt, an dessen Ende dann aber doch unweigerlich 'das

tiefe Grab steht, das uns verschlingt'. Religion wird dieser Perspektive zufolge durchaus vom Menschen selbst gemacht, jedoch nicht durch einen spontanen Akt, ebenso wenig durch die projektive Tätigkeit des Bewusstseins, sondern durch neurobiologische Prozesse. Religion bezieht sich dann aber auf nichts anderes als auf sich selbst, und sie besitzt alleine eine Funktion: glückliche Gefühle zu bescheren etwa im Ausschütten von Glückshormonen, die im Gefühl der als religiös gekennzeichneten Einheitserfahrung freigesetzt werden.

Hier gibt es große Nähe zu einer anderen Erklärungsmöglichkeit von Religion, nämlich der nihilistischen Erklärung in der Tradition Nietzsches, die von den naturalistischen Erklärungsversuchen gar nicht weit entfernt ist, im Gegenteil: Die Naturalisten liefern quasi nachträglich die empirische Basis für Nietzsches These, dass Religion ebenso ein illusionäres Produkt der gigantischen Täuschungsmaschine Vernunft wie etwa Wahrheit, Subjektivität oder Freiheit, ein Resultat des Glaubens an die Grammatik, ein Resultat der Ignoranz gegenüber der Unendlichkeit der Verschiebung und Wiederholung von Zeichen. Wenn Erfahrung aber stets Zeichenprozessen unterworfen ist, dann gibt es kein Kriterium dafür, über Wahrheit und Irrtum bzw. Täuschung, Sein und Schein dieser Erfahrungen zu unterscheiden. Nietzsche zerstörte radikal das Grundvertrauen in die Erkenntnisfähigkeit unserer Vernunft, das Vertrauen auf die Möglichkeit, definitiv zwischen Sein und Schein unterscheiden zu können, und damit auch das Vertrauen darauf, dass uns Erfahrung sichere Gewissheit verleihen kann. Religion als „Technik des Selbst“ ist letztlich so illusionär wie die ganze Tätigkeit des bewussten Lebens, welches sich im Gebrauch der Vernunft nicht der Wahrheit annähert, sondern sich immer wieder neu in den Täuschungsquellen seiner eigenen Vernunft verstrickt.

4. Die Möglichkeit einer alternativen, nichtnaturalistischen Selbst- und Weltbeschreibung

Diese Möglichkeit einer alternativen Selbst- und Weltbeschreibung, die durchaus auch wieder religiös zu sein wagt, muss m. E. bei den naturalistischen Erklärungsversuchen von Bewusstsein und Freiheit ansetzen, denn Religion und Glaube hängen mit Bewusstsein und Freiheit zusammen. Doch zunächst einmal wird man gegen die Naturalismen folgende grundsätzliche Einwände formulieren können:

Erstens: Hinsichtlich naturalistischer Bewusstseinstheorien, aber auch Freiheitstheorien, lässt sich einwenden, dass es auch andere Bewusstseinstheorien gibt, die etwa hinsichtlich des Aufkommens von Bewusstsein von einer „Erklärungslücke“ (explanatory gap) sprechen, da sie davon ausgehen, dass man Bewusstsein zwar auch durch neuronale Prozesse erklären kann, nicht aber allein durch diese. Sie suchen Bewusstsein so als Phänomen *sui generis* zu würdigen. Damit ist der Monopolananspruch naturalistischer Bewusstseinstheorien in Frage gestellt.

Zweitens: Den naturalistischen Deutungen des Bewusstseins und der Freiheit kann man entgegensetzen, dass sie etwas empirisch zu erklären versuchen, was empirisch nicht erklärt werden kann, dass sie also Kantisch gesprochen dem transzendentalen Schein und der Antinomie der theoretischen Vernunft erlegen sind. Denn weder das seiner selbst bewusste Ich noch die Freiheit sind Dinge bzw. Substanzen, ja überhaupt kein Seiendes, was aus materiellen Gegebenheiten, also aus Seiendem, abgeleitet werden könnte. Die Selbstgewissheit und mit ihr das absolute Ich leuchten unmittelbar ein als Möglichkeitsbedingungen der Vernunftvermögen, somit als transzendente Prinzipien der Vernunft, nicht aber als empirische Phänomene bzw. Gegenstände möglicher Erfahrung, die zu Objekten der Erkenntnis werden könnten. Im Gegenteil sind sie ja Möglichkeitsbedingung dafür, dass uns überhaupt etwas zum Objekt der Erkenntnis werden kann, dass auch ich selbst zum Objekt meiner Selbsterkenntnis werden kann. Dasselbe gilt hinsichtlich der Existenz unbedingten Seins bzw. Gottes. Auch dies ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung, und die Existenz Gottes mithin weder empirisch beweisbar noch widerlegbar.

Drittens: Speziell gegen naturalistische Kritiken des Freiheitsbegriffs kann man anführen, dass sie sich auf den Begriff der Willensfreiheit konzentrieren. Doch der Begriff der Freiheit bedeutet mehr

als bloße Willensfreiheit. Grundsätzlich meint er überhaupt ein Vermögen, ein Können noch vor aller Wahlfreiheit, welches Bedingung der Möglichkeit der Willensfreiheit ist. Freiheit ist so verstanden noch gar nicht auf konkrete Objekte der Wahl bzw. Entscheidung bezogen, sondern geht dieser intentionalen Freiheit noch voraus.

Viertens: Anfragen kann man auch den wissenschaftstheoretischen Hintergrund der empirischen Forschungen zu Bewusstsein und Freiheit. Sie kritisieren häufig so genannte metaphysische Annahmen und führen dabei an, dass diese weder verifizierbar noch falsifizierbar seien, so etwa die Annahme der Freiheit. Doch diese Forschungen vergessen, dass sie selbst auf metaphysischen Annahmen basieren, denn das Verifikations- bzw. Falsifikationsprinzip sind selbst metaphysische Prinzipien, die weder verifizierbar noch falsifizierbar sind. Sie entziehen sich der empirischen Überprüfbarkeit, gelten aber als Prinzipien genau jener Überprüfbarkeit. Würde man die Kriterien der Kritik an metaphysischen Annahmen gegen diese Prinzipien empirischer Forschung richten, dann wären diese streng genommen unsinnige Aussagen.

Fünftens: In den naturalistischen Erklärungsmodellen werden Ursachen mit Gründen bzw. Prinzipien verwechselt: Ursachen sind Teil eines Kausalzusammenhangs von Ursache und Wirkung, zumeist bezieht man sich dabei auf konkrete Geschehnisse oder konkrete Dinge, die man in ihrem Entstehen oder in ihren Wirkungen erklären will. Diese „causae“ sind die Seinsgründe, von denen etwa Aristoteles gesprochen hat: Formursache, Materialursache, Wirkursache, Zielursache; ihr Zusammenspiel erklärt das Werden und Vergehen von Einzelseiendem. Von diesen „causae“ aber ist „principium“, das Prinzip oder der Grund zu unterscheiden, der noch die Ursachen gründet. Dieser Grund bezieht sich auf das Ganze der Wirklichkeit, die er allumfassend bestimmt und begründet, ein Grund, der selbst nicht mehr Teil, nicht mehr Glied einer unendlichen, unabschließbaren Kette von Gründen im Sinne von Ursachen ist. Dieser Grund ist selbst nicht mehr Gegenstand möglicher Erfahrung und kann daher auch weder empirisch bewiesen noch widerlegt werden – siehe Kants Einwand der transzendentalen Illusion; dieser Grund ist so gesehen eines Beweises weder fähig noch bedürftig – Aristoteles hatte so etwa die Axiome der Erkenntnis bestimmt wie etwa den Satz vom Widerspruch oder vom ausgeschlossenen Dritten. Daraus ergibt sich erneut die Frage, ob der All- bzw. Alleinerklärungsanspruch empirischer Wissenschaften nicht aufgegeben werden muss. Eine kleine Nebenbemerkung: Bei der Anerkennung solcher Gründe bzw. Axiome spielt im Übrigen eine Erkenntnisform – eine epistemische Einstellung (*Red.: das Wissen betreffend*) – eine zentrale Rolle, die gerade nicht als Wissen bestimmt ist im Sinne einer durch ein schlussfolgerndes, diskursives Verfahren erlangten wahren Überzeugung. Vielmehr handelt es sich hier um eine Erkenntnisform, die man philosophisch als „glauben“ bezeichnet – im Unterschied zum „meinen“ handelt es sich hier um ein festes Überzeugtsein von etwas oder jemandem, das auf Vertrauen und Anerkennung basiert (ich glaube an, ich glaube), und das hier noch nichts mit einem dezidiert religiösen Glauben zu tun hat. So heißt es etwa bei dem aller religiösen Überspantheit gänzlich unverdächtigem Ludwig Wittgenstein: „Das Wissen gründet sich im Schluß auf der Anerkennung.“^{xv} Oder an anderer Stelle: „Ich will eigentlich sagen, dass ein Sprachspiel nur möglich ist, wenn man sich auf etwas verlässt (Ich habe nicht gesagt ‚auf etwas verlassen kann‘).“^{xvi}

Sechstens: Allerklärungsansprüche der empirischen Wissenschaften folgen einem Paradigma der instrumentellen Vernunft, einem – mit Heidegger gesprochen - rechnenden und planenden Denken. Doch nicht jede Form der Erkenntnis entspricht erstens dem Denken und zweitens einer bestimmten Denkform. Zudem ist anzuerkennen, dass es dem begrifflichen Denken und der empirischen Erkenntnis Unverfügbares gibt, prinzipiell Unaufklärbares. Wobei man dann wieder bei der Anerkennung möglicher „Erklärungslücken“ wäre.

Wie könnte aber eine alternative Selbst- und Weltdeutung, näherhin eine religiöse Selbst- und Weltdeutung aussehen?

Auch sie wird wie gesagt bei dem Phänomen des Bewusstseins und bei der Freiheit ansetzen, also nicht, wie manche vielleicht von einer Theologin erwarten, „steil von oben“ mit dem Begriff der Offenbarung Gottes o.ä. beginnen. Denn dies bedeutete eine Immunisierung gegenüber den naturalistischen Einwänden und den unvermittelten Sprung in ein religiöses Sprachspiel hinein. Denn der Begriff „Offenbarung“ ist ja schon Teil einer aus dem christlichen Glauben heraus erfolgten Deutungspraxis der Wirklichkeit. Auch diese folgenden Überlegungen stelle ich in Thesenform vor:

Thesen:

1.: Bewusstsein lässt sich in der Tradition präreflexiver Bewusstseinstheorien (Fichte, Henrich, Sartre) als Form der Selbstgewissheit bestimmen, die weder durch das Denken hergestellt noch durch es vollkommen erfasst werden kann, und die weder auf ein Objekt gerichtet ist, also in diesem Sinne keine intentionale Erkenntnis und damit in diesem Sinne kein "Bewusstsein von etwas" ist, noch begrifflich oder durch Zeichen vermittelt ist. Sie ist dem seiner selbst bewussten Ich vielmehr unmittelbar gegeben in Form einer präreflexiven Vertrautheit mit sich, die alle Vermögenvermögen begleitet und sich in ihnen als dasjenige anzeigt, das durch kein einzelnes Vernunftvermögen allein, aber auch nicht durch das Zusammenkommen aller Vermögen in seinem Aufkommen erklärt werden kann, und das mit keinem dieser Vermögen identisch ist.

2.: Bestimmt man aber Selbstbewusstsein als Form einer bereits vorreflexiv gegebenen Selbstgewissheit, dann ist zu fragen, welcher Erkenntnisform diese Gewissheit entspricht. Da es sich weder um Wahrnehmung noch um Denken handelt, kann man Selbstbewusstsein als Form eines unmittelbaren Gewahrens bzw. intuitiven Erfassens verstehen, welches keinen materialen Gehalt und kein Objekt besitzt. Von diesem intuitiven Erfassen ist das reflexive Wissen um sich zu unterscheiden, welches das vorreflexive Wissen um sich, wie Dieter Henrich formuliert, eigens ergreift und ausdrücklich macht. Der Philosoph Manfred Frank fasst dieses Verständnis von Selbstbewusstsein wie folgt zusammen:

"Unter 'Selbstbewusstsein' verstehe ich die unmittelbare (nicht-gegenständliche, nicht-begriffliche und nicht-propositionale) Bekanntschaft von Subjekten mit sich. Als 'Selbsterkenntnis' bezeichne ich die Reflexionsform von Selbstbewusstsein: also das explizite, begriffliche und in vergegenständlichter Perspektive unternommene Thematisieren des Bezugsgegenstandes von 'ich' oder der Befunde des psychischen Lebens."^{xvii}

Die unmittelbare Gewissheit, die in der Vorreflexivität des Selbstbewusstseins gegeben ist, fasst der Philosoph Robert Reininger dagegen weniger als Spüren denn als Erleben auf und spricht denn auch vom Bewusstsein als einem Urerlebnis im Sinne eines unmittelbaren Inneseins der Wirklichkeit, die ich selbst bin, welches der Reflexion voraus geht und niemals Objekt eines reflexiven Aktes sein kann. Folglich ist es auch nicht intentional ausgerichtet. Durch den Begriff des Erlebnisses wird die Selbstgewissheit zudem als eine Erkenntnisform bestimmt, die sich nicht allein von Denken unterscheidet, sondern auch von Erfahrung, denn Erfahrung ist ja bereits eine begrifflich und sprachlich vermittelte und gedeutete Erkenntnisform, in der Rezeptivität und Spontaneität, Wahrnehmung und Denken, miteinander verknüpft und vermittelt sind. Zudem ist Erfahrung objektbezogen und somit intentional bestimmt als "Erfahrung von etwas", das Erleben dagegen ist ein material unbestimmtes, reines Erfassen und Gewahren.

3.: Solch eine präreflexive Bewusstseinstheorie allein ist allerdings noch keine Alternativbeschreibung zu naturalistischen Bewusstseinstheorien. Im Gegenteil können diese darauf aufbauen, wenn Bewusstsein – wie in manchen präreflexiven Bewusstseinstheorien – als nichtegologisch, ichlos, verstanden wird, und wenn Selbstbewusstsein und Freiheit nicht in ein gleichursprüngliches Verhältnis zueinander gesetzt werden. Deshalb wird man das Bewusstsein egologisch verstehen müssen, d.h. als Selbstbewusstsein, als Bewusstsein eines Ichs. Und dabei wird

der transzendente Begriff des unbedingten bzw. absoluten Ichs als Prinzip aller Erkenntnis, somit auch als Prinzip des Bewusstseins, eine entscheidende Rolle spielen müssen. Dieses Ich ist jedoch nicht material bestimmt, es ist eine rein formale Größe, in der zum einen das unthematische und unbestimmte Wissen um mich markiert ist, und die zum anderen Möglichkeitsbedingung dafür ist, sowohl mich selbst gegenüber einem anderen zu identifizieren wie auch das Andere als Anderes zu bestimmen. Das absolute Ich ist keine ontologische Größe (*Red.: Ontologie = Teilgebiet der Metaphysik, das sich mit dem Wesen der Existenz oder des Seins beschäftigt*) sondern transzendentes Prinzip und Möglichkeitsbedingung dessen, was man Ich-Perspektive nennt. Diese Ich-Perspektive ist an das einzelne Dasein gebunden, das seiner selbst bewusst ist und kraft dessen zu sich selbst „ich“ sagen kann.

Jene Bestimmung des Selbstbewusstseins als Möglichkeitsbedingung der Ich-Perspektive und damit der Fähigkeit des Daseins, zu sich selbst „ich“ zu sagen, wurde nicht allein in der Rezeption idealistischer Selbstbewusstseinstheorien vorgelegt, sondern wurde auch in Traditionen Analytischer Philosophie bedeutsam, die sich mit der indexikalischen Funktion und dem Gebrauch des „Ich“-Pronomens, also der ersten Person Singular, im Satz auseinandersetzen. Im Gegensatz zu philosophischen Theorien, die den Gebrauch von Ich-Indexicals auf die Vermittlung durch Andere zurückführen und damit auf den Sprachgebrauch, wie etwa Ernst Tugendhat^{xviii}, John Perry^{xix} oder David K. Lewis^{xx} betonen Philosophen wie Roderick Chisholm, Hector Neri-Castaneda, Thomas Nagel, Sydney Shoemaker oder Robert Nozick^{xxi}, dass der Gebrauch des Ich-Indexicals bereits ein unmittelbares Wissen um sich voraussetzt, denn andernfalls wäre die Identifikation des Ich-Indexicals mit dem seiner selbst bewussten Ich nicht gesichert. Dieses Wissen kann nicht durch Andere bzw. durch sprachlichen Gebrauch erlangt werden, da die Ich- bzw. Erste-Person-Perspektive nie in eine „er/sie“-Perspektive und damit in eine Dritte-Person-Perspektive transformiert werden und folglich auch nicht extern vermittelt werden kann. Damit kann der Ich-Perspektive und mit ihr dem sie ermöglichenden Selbstbewusstsein der Status unbezweifelbaren, irrturnsimmunen Wissens zugesprochen werden. Denn selbst wenn ich mich über alles täuschen kann, über alle Objekte, die meiner Erkenntnis gegeben sind, über alle vermeintlichen Gewissheiten, ja wenn ich selbst in Form des radikalen Zweifels an der Existenz der Außenwelt zu zweifeln vermag, denn sie könnte ja Ergebnis einer gigantischen Selbsttäuschung der Vernunft sein, so kann ich doch nicht daran zweifeln, dass ich „ich“ bin, und dass ich darum weiß, dass ich „ich“ bin.^{xxii}

Im Unterschied zu nichtegologischen Bewusstseinstheorien, die wie gezeigt Freiheit allein als Teil bzw. Moment des Bewusstseins verstehen, gelingt es egologischen Bewusstseinstheorien, Freiheit als gleichursprüngliches Prinzip mit dem Selbstbewusstsein zu verknüpfen und vermeidet so die Unterbestimmtheit des Verhältnisses von Bewusstsein und Freiheit sowie die Möglichkeit der Naturalisierung präreflexiver Bewusstseinstheorien, die durch den Ausschluss der Freiheit aus dem „Grund im Bewusstsein“ möglich wäre.^{xxiii}

4.: Aus dieser nichtnaturalistischen Bewusstseinstheorie lässt sich eine religiöse Selbst- und Weltbeschreibung folgern – nicht im Sinne einer zwingenden, sondern einer möglichen Folgerung – im Sinne eines Glaubens, nicht eines Wissens. Denn es drängt sich die Frage nach dem Woher des Bewusstseins und der Freiheit auf, die sich aus „natürlichen Ursachen“ allein nicht erklären lassen. Bewusstseinstheorien, die auf eine „Erklärungslücke“ aufmerksam machen, sind hier nicht unwichtig: Unbeschadet der Kenntnisse neuronaler Prozesse, die am Entstehen von Bewusstsein ursächlich (causa) durchaus beteiligt sind, bleibt die Frage nach dem Grund (principium) von Bewusstsein, ja von bewusstem Leben und damit auch die Frage nach dem Grund des Ganzen einer nicht nur materiell verfassten, sondern eben mit Bewusstsein begabten Wirklichkeit, ja die Frage nach einer „alles bestimmenden Wirklichkeit“. Dieser Grund ist dem diskursiv gewonnenen Wissen unverständlich, unverfügbar; er kann nicht „gewusst“, schon gar nicht andemonstriert, aber eben auch nicht weg demonstriert werden. Diese Frage nach dem Grund spitzt sich zu, wenn man nicht allein nach dem Grund von Bewusstsein fragt, sondern nach dem Grund eines egologisch strukturierten Bewusstseins und nach dem Grund der Freiheit, die mit Selbstbewusstsein untrennbar verbunden ist.

In religiöser Hinsicht kann die Frage nach dem Grund durch die vertrauensvolle, d.h. glaubende, gläubige Annahme eines unbedingten Grundes beantwortet werden, dem sich Bewusstsein und Freiheit verdanken, eines Grundes, der nicht auf andere Gründe rückführbar ist, eben weil er nicht Ursache, causa, sondern Grund, principium ist. Religiosität und Glaube könnten so bestimmt werden als ein Gefühl der Verdanktheit (Henrich) bzw. „schlechthinnigen Abhängigkeit“ (Schleiermacher) von einem Unbedingten, dem ich mich als freies und selbstbewusstes Dasein verdanke. Und so wäre auch Glaube zu verstehen: als vertrauende und hoffende Anerkennung eines Grundes, dem ich mich verdanke. Dass ich glauben kann, hat also durchaus etwas mit Bewusstseinszuständen zu tun, der Glaube durchbricht und durchkreuzt nicht meine Vermögen, meine Vernunft, meine Freiheit, sondern er hat diese zu seiner Möglichkeitsbedingung. Aber er ist in einer religiösen Selbst- und Weltbeschreibung nicht ausschließlich Produkt neuronaler Prozesse, ebenso wenig wie Bewusstsein und Freiheit des einzelnen Daseins, die er zu seiner Möglichkeitsbedingung hat. Dieser Glaube ist aber auch mehr als eine bloße Einheitserfahrung, denn das Abhängigkeitsgefühl ist nicht mit einem unbestimmten Einheitserleben schlichtweg identisch. Die „Neurotheologen“ greifen hier m.E. viel zu kurz, wenn sie eine bestimmte Form einer Einheitserfahrung sehr schnell mit religiöser Erfahrung oder gar mit Gotteserfahrung und Gottesglaube identifizieren.

In dezidiert christlich-theologischer Sicht nun können Bewusstsein und Freiheit und mit ihnen auch der an sie gekoppelte Glaube als Gabe und Geschenk der alles bestimmenden Wirklichkeit, des Grundes von allem, was ist, verstanden werden, den wir Gott nennen (Wolfhart Pannenberg). Das aber – daran soll kein Zweifel bestehen – ist bereits eine Teil einer religiösen, genuin christlichen Deutungspraxis, eine konkrete Glaubensüberzeugung (belief, fides quae creditur), die auf einer glaubenden Haltung, dem Glaubensakt (faith, fides qua creditur) aufruht. Und diese Deutungspraxis wagt noch eine weitere Bestimmung dieses Grundes gemäß dem Analogieprinzip als Prinzip der „Rede von Gott“: Sie bestimmt diesen Grund als ebenso selbstbewusst und frei und als ebenso mit einer „Ich“-Perspektive begabt wie dasjenige Dasein, das sich diesem Grund verdankt. Denn der Grund hat dieses Dasein als Anderes seiner selbst gesetzt, geschaffen – theologisch formuliert: nach seinem Bild und Gleichnis. Dann aber ist der Grund entsprechend dieses von ihm gesetzten bewussten Lebens zu denken, und die Differenz zwischen Grund und Gegründetem ist dann als der Unterschied zwischen Setzendem und Gesetztem, Schaffendem und Geschaffenem zu bestimmen. Kurz: Die Differenz besteht in der Endlichkeit, der Kontingenztz (*Red.: Kontingenztz beschreibt die Möglichkeit innerhalb von Systemen, unvorhergesehen, variabel, offen zu agieren und zu reagieren – nach: www.luhmann-online.de*) des geschaffenen bewussten Lebens.

5.: Diese Deutung richtet sich bislang nur auf den Beginn bewussten Lebens. Damit ist aber noch nichts über das Ende gesagt. Naturalistische Weltbilder finden sich mit dem Ende ab; sie suchen das Schicksal zu lieben und den Tod als Teil des Lebens anzunehmen. Dies wäre so gesehen das „gute Ende“, das „erlösende Ende“. Nähen gibt es hier im Übrigen zum Buddhismus. Doch ist dieses Ende wirklich „gut“, wenn man an die Opfer der Geschichte denkt? Kann man mit dieser Antwort, die sehr individualistisch dünkt, zufrieden sein? Dürfen wir auch als religiös Musikalische nicht mehr auf Vollendung hoffen? Auf die Einheit von Tugend und Glückseligkeit (Kant)? Auf die Rettung auch der unschuldig Leidenden, Gemordeten und Vernichteten? Hier gibt es die Möglichkeit, an den Gedanken der Einmaligkeit seines selbst bewussten Daseins anzuknüpfen. Diese Einmaligkeit ist gerade in der Unhintergebarkeit der mit Selbstbewusstsein verknüpften „Ich“-Perspektive markiert: Niemand kann meinen Platz einnehmen, kann an meine Stelle treten. Die „Ich“-Perspektive ist unhintergebar je meine. Diese Überzeugung von der Einmaligkeit des Daseins begründet und bestimmt im Übrigen auch unsere Überzeugung von der unantastbaren Würde dieses Daseins, also das, was man „Würde der Person“ nennt. Sie gehört zum Grundbestand christlicher Anthropologie. Diese Überzeugung wäre aber hintergebar, wenn man diese Einmaligkeit mit dem Tod enden ließe. Daher braucht es in religiöser Hinsicht die Hoffnung auf ein „Leben in Fülle“ in bleibender Einmaligkeit. Legitimieren ließe sich diese Hoffnung durch die Reflexion darüber, ob Bewusstseins- bzw. Personenzustände allein an körperliche Vorgänge gebunden sind oder nicht. Sind sie es nicht, und besteht eine Kontinuität dieser Zustände über den Tod hinaus, bleibt Raum für die Möglichkeit der skizzierten Hoffnung. An

dieser Stelle könnten auch Überlegungen zur Differenz von Leib und Körper weiterhelfen, wie sie etwa in phänomenologischen Philosophien des Leibes zu finden sind (Husserl, Merleau-Ponty, Schütz, Schmitz, Waldenfels, Henry). Aber: Da es sich um etwas handelt, was nicht gewusst, sondern allein erhofft werden kann, scheiden Beweisversuche aus – auch Nahtoderfahrungen, denn diese könnten ja nichts anderes sein als Resultat biochemischer Vorgänge.

Allerdings gilt es deutlich zu machen: Diese Überlegungen können allein zu rechtfertigen suchen, dass es eine durchaus vernünftige Position sein kann, religiösen Metaphysiken zu folgen und so den Monopolanspruch naturalistischer Metaphysiken durchbrechen. Unerschütterliche Gewissheiten können sie dagegen nicht zur Verfügung stellen. Aber genau das zeichnet ja den Glauben im Unterschied zum Wissen aus: mit guten Gründen fest davon überzeugt zu sein, und das heißt: mit Herzen, Mund und Händen, aber auch mit dem Kopf darauf zu vertrauen und darauf zu hoffen, dass Unbedingtes, dass Gott existiert, dem ich mich verdanke, dass sich dieser Gott als Gott der Geschichte selbst mitgeteilt hat und immer wieder neu mitteilt, in besonderer Art und Weise in Jesus von Nazareth, und dass dieser Gott uns „Leben in Fülle zusagt“ – jetzt schon und in der Fülle der Zeit, auch über den Tod hinaus. Und mehr „Glaubensgewissheit“ als diese braucht es nicht, um den Glauben als Praxis der Nachfolge Jesu zu leben. Weniger aber auch nicht.

Vielen Dank für Ihre Geduld und Aufmerksamkeit!

ⁱ John Updike: Gott und die Wilmots. Hamburg 1998. 16ff.

ⁱⁱ Vgl. hierzu etwa Daniel C. Dennett: Philosophie des menschlichen Bewusstseins. Hamburg 1994.

ⁱⁱⁱ Vgl. hierzu Benjamin Libet: Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert. Frankfurt am Main 2005; vgl. auch Gerhard Roth: Fühlen, Denken, Handeln. Frankfurt am Main 2003. Bes. 518ff. Libet selbst hat jedoch seine eigenen Ergebnisse anders interpretiert als die Befürworter einer naturalistischen Deutung der Freiheit. Er konstatiert nämlich, dass seine Experimente keineswegs der Annahme eines „geistig Unbewussten“ widersprechen, welches von bewusster Willensentscheidung zu unterscheiden sei, wobei es auch eine Art bewusstes Veto-Recht des Willens gegenüber unbewussten Entscheidungsvorgängen geben könne, und dies lasse sich durch seine Experimente nicht widerlegen. Vgl. hierzu Libet: Mind Time. 243ff.; ders.: Haben wir einen freien Willen? In: Christian Geyer (Hg.): Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente. Frankfurt am Main 2004. 209-224.

^{iv} Vgl. Patrick Haggard/Martin Eimer: On the Relation Between Brain Potentials and the Awareness of Voluntary Movements. In: Experimental Brain Research 126 (1999). 128-133.

^v Gerhard Roth: Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen. Frankfurt am Main 1997. 310. Vgl. zu einer naturalistischen Erklärung von Freiheit auch Wolf Singer: Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung. In: DZPh 52 (2004), 8. 235-256.

^{vi} Vgl. Wolf Singer: Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen. In: Christian Geyer (Hg.): Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente. Frankfurt am Main 2004. 30-65; ders.: Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung. Frankfurt am Main 2002.

^{vii} Zitiert in: Gary Wolf: „Hört endlich auf zu glauben“ In: NZZ Magazin 02 (2007). 16-25. Hier: 16.

^{viii} Daniel Dennett: Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen. Frankfurt a. M. 2008. 151.

^{ix} Ebd. 243.

^x Vgl. Michael Persinger: *Neuropsychological Bases of Gods Belief*. New York: Praeger 1987.

^{xi} Vgl. Eugene G. D’Aquili/Andrew B. Newberg: *The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*. Minneapolis: Fortress Press 1999; dies.: *Why God won’t go away*. New York 2001.

^{xii} Vgl. z.B. Persinger: *Neuropsychological Bases of Gods Belief*, 17.

^{xiii} Vgl. z.B. D’Aquili/Newberg: *The Mystical Mind*, 16.

^{xiv} Wolfgang Walkowiak: Aus der Sicht der Neurobiologie: Die Entstehung der Religion in unserem Gehirn. In: Ulrich Lüke u. a. (Hg.): *Darwin und Gott. Das Verhältnis von Evolution und Religion*. Darmstadt 2004. 28-46. Hier: 45.

^{xv} Ludwig Wittgenstein: *Über Gewißheit*. Nr. 378. Frankfurt ⁹1997. 99.

^{xvi} Ebd. Nr. 509.

^{xvii} Manfred Frank: Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität. Stuttgart 1991. 7.

^{xviii} Vgl. Ernst Tugendhat: Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt am Main ²1981.

^{xix} Vgl. John Perry: The Problem Of The Essential Indexical. In: *Nous* 13 (1979). 3-21.

^{xx} Vgl. David K. Lewis: *Convention. A Philosophical Study*. Harvard 1987.

^{xxi} Vgl. hierzu etwa Hector-Neri Castaneda: *Sprache und Erfahrung. Texte zu einer neuen Ontologie*. Frankfurt am Main 1982; Roderick M. Chisholm: *Die erste Person. Theorie der Referenz und der Intentionalität*. Frankfurt am Main 1992; Thomas Nagel: *Wie es ist, eine Fledermaus zu sein*. In: Manfred Frank (Hg.): *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*. Frankfurt am Main 1994. 135-152; ders.: *Der Blick von Nirgendwo*. Frankfurt am Main 1992. Bes. 97-117; ders.: *Die Grenzen der Objektivität. Philosophische Vorlesungen*. Stuttgart 1991. 11-38. Vgl. auch die repräsentativen Textsammlungen in Peter Bieri (Hg.): *Analytische Theorien des Geistes*. Weinheim ³1997; Bertram Kienzle/Helmut Pape (Hg.): *Dimensionen des Selbst. Selbstbewusstsein, Reflexivität und die Bedingungen von Kommunikation*. Frankfurt am Main 1991.

^{xxii} Vgl. etwa Fichtes Werke. Band I. 466f.: „Diese intellectuelle Anschauung ist der einzige feste Standpunkt für alle Philosophie. Von ihm aus lässt sich alles, was im Bewusstseyn vorkommt, erklären; aber auch nur von ihm aus. Ohne Selbstbewusstseyn ist überhaupt kein Bewusstseyn; das Selbstbewusstseyn ist aber nur möglich auf die angezeigte Weise: ich bin nur thätig. Von ihm aus kann ich nicht weiter getrieben werden;“

^{lxxiii} Vgl. hierzu Saskia Wendel: *Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*. Regensburg 2002. 278.

Dokumentation der sich an die Vorträge anschließenden Diskussion mit den Gästen des Dialogabends in Ausschnitten:

Frage:

Frau Prof. Wendel – Sie hatten häufig den Begriff der „Erklärungslücke“ verwendet. Sitzt Gott in dieser Erklärungslücke?

Frau Prof. Wendel:

Wenn er dort säße, dann hätten wir den „Lückenbüßer-Gott“. Nein, er sitzt dort nicht und nirgendwo sonst, wie wir uns ein Wesen vorstellen – dann hätten wir Gott anthropomorph gedacht. Wir suchen in den Überlegungen der philosophischen Theologie nach einer Bestimmtheit des Unbedingten. Hier käme dann eine eher klassische Reflektion über die Prädikate Gottes zu Tage – auch ein personales Gottesverständnis, womit Gott nicht mehr nur in einer Lücke sitzt – aufgrund unserer menschlichen Struktur werden wir niemals ganz aus den Anthropomorphismen herauskommen.

Frage:

Es gibt z.B. ein Projekt an der Universität von Lausanne, biologische Gehirne im Computer zu simulieren – im Augenblick kann man ein Gehirn in der Größe eines Rattenhirns simulieren und es ist eine Frage der Zeit, wann man das Gehirn eines Menschen simuliert. Ist dies der Weg aufzuklären, was Bewusstsein ist?

Dr. Christian Hoppe

Woran erkennt man denn, dass diese Maschine bei Bewusstsein ist? Dadurch, dass sie alle möglichen Aufgaben lösen kann? Das Problem ist, dass diese Maschine nur bestimmte Prozesse abwickelt, ohne dabei Wirklichkeit zu haben. Die Maschine kennt keine Semantik. Das ist das Phänomen des Bewusstseins: wir sind als Teil der Wirklichkeit wirklichkeitsoffen – wir sind nicht, wie ein Computer nur ein Teil der Wirklichkeit, sondern uns zeigt sich die Wirklichkeit – auch unsere eigene Wirklichkeit. Dies ist die eigenartige Differenz, die nur im Bewusstsein gegeben ist. Ich bin Ich und die Welt ist sofort gleich ursprünglich da. Das ist erstaunlich. Warum ist das so? Die Welt ist aus materialistischer Sicht nur eine Masse von Elementarteilchen – warum ist da etwas für etwas anderes da? Warum erscheint da etwas einem anderen? Was ist dabei die Wirklichkeit? Das, was an Atomkonstellation jetzt ist, das ist die Wirklichkeit – das gerade Vergangene ist schon nicht mehr wirklich! Wo ist dann die Vergangenheit? Wenn ich darauf keinen Zugriff mehr habe, wie kann ich dann Physik als Wissenschaft von Veränderung und Bewegung betreiben? Wenn ich nur die materielle Wirklichkeit akzeptiere, dann habe ich das Vergangene nicht mehr verfügbar. Es gibt unendlich viele Fragen – der Naturwissenschaftler steht in seinem Bewusstseinsstrom und setzt sein Bewusstsein und Gedächtnis voraus und betreibt Naturwissenschaft. Der Naturalist oder Philosoph muss diesen ganzen Vorgang erklären. Hier glaube ich, dass noch Vieles offen geblieben ist.

Frage:

Wie stehen Sie zum Untertitel: „Wie entsteht Glaube?“ Wovon hängt es ab, dass ich glauben kann oder nicht?

Frau Prof. Wendel:

Ich gebe zu, dass ich in meinem Vortrag den Haupttitel in erster Linie im Blick hatte. Vielleicht ist die Frage nach dem Entstehen schon problematisch. Ich würde so sagen: was sind die Möglichkeitsbedingungen dafür, dass ich glauben kann. Hier bin ich bei zwei Ansatzpunkten: der philosophische ist: weil ich über Bewusstsein verfüge, weil ich über Vernunft verfüge. Glauben ist ein Vermögen, das an die Vernunft gebunden ist. Es ist ein Erkenntnisvermögen, in sehr weitem Sinn verstanden. Und auch der Glaube an etwas Unbedingtes ist an die Vernunft und das Bewusstsein gekoppelt. Darum definiere ich Religiosität und Glaube als das Gefühl der Verdanktheit

von einem Unbedingten oder der schlechthinnigen Abhängigkeit (Friedrich Schleiermacher). Glaube ist eine Haltung der Anerkennung und des Vertrauens, des festen Überzeugtseins und Hoffens. Ich glaube „an“ – nicht: ich glaube „dass“. Das Vermögen des Glaubens hat mit dem Bewusstsein zu tun, das ich nicht nur habe, sondern bin.

Zwischenfrage: Kann kein Mensch dem Glauben entgehen?

Frau Prof. Wendel:

Ich war noch bei der einen Bedingung. Glaube ist keine Grundkonstante, denn dann wäre der Mensch, der nicht glaubt, defizitär. Das andere ist die Freiheit, ohne die auch der Glaube keinen Bestand hätte. Weil der Glaube an das Selbst - Bewusstsein gekoppelt ist, ist es mir gegeben, potentiell glauben zu können. Aber nicht jeder wird diesen Glauben realisieren.

Aus der zweiten, theologischen Perspektive ist Glaube auch Geschenk Gottes. Nicht durch übernatürlichen Einfluss Gottes, sondern dadurch, dass Gott mich im Schöpfungsakt befähigt hat, an ihn glauben zu können, ihn annehmen zu können, ihm begegnen zu können, der sich mir zusagt, der sich mir zusagt im anderen, der sich mir zusagt in einer konkreten geschichtlichen Person mit dem Namen Jesus von Nazareth – so ist es unser Glaube, unser Bekenntnis – und der sich mir in meinem Bewusstsein immer schon zusagt – in meinem Vermögen, mit mir selbst vertraut zu sein, in mir und über mich hinaus zu sein – eine tiefe Intuition, die sich schon in ganz vielen mystischen Theologien findet.

Frage:

Geist und Seele – ist das eins? Für mich gibt es einen Unterschied, wonach die Seele der Kern der Persönlichkeit darstellt.

Frau Prof. Wendel:

Ich habe Probleme mit dem Seelenbegriff. Im Zuge einer modernen Philosophie und dann auch in einer modernen Theologie können wir ihn so nicht mehr verwenden. Wir müssen uns vom Begriff der Seelensubstanz, eines Ich-Kerns verabschieden. Viele sprechen hier mit dem Begriff der Subjektivität, des sich seiner Selbst bewussten Ichs (Kant / Fichte).

Frage:

Sie sprachen im Vortrag konsequent vom Geist als menschlichem Geist. Wie ist es mit dem Heiligen Geist, der uns z.B. zum Guten führen möchte? Glauben Sie, dass es ihn nicht gibt? Hat uns nicht die Quantentheorie vor fast 100 Jahren belegt, dass es weder einen Determinismus noch eine Kausalität gibt? Haben nicht Heisenberg oder Max Planck als tief gläubige Wissenschaftler belegt, wie eng und begrenzt naturwissenschaftliches Denken ist? Haben sie nicht deutlich gemacht, dass da etwas anderes sein muss, das unserem Denken nicht zugänglich ist? Wir tun so, als stünden wir im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Erkenntnis. Müsste nicht eine Demut stärker aus der Wissenschaft her spürbar werden?

Dr. Christian Hoppe

Der Zufall ist nicht ausgeschlossen und der Zufall wird uns die Freiheit nicht retten. Die meisten Hirnforscher sehen momentan nicht, dass Quantenprozesse für die Hirnprozesse relevant werden könnten. Hier geht es um Funktionen von Proteinen, von Synapsen, großen Zellstrukturen; die Biochemie geht eher grob vor (Narkose = Ausschaltung des Bewusstseins). Glaube ich an den Heiligen Geist, so sind dies religiöse Vorstellungen, die sehr viel Weisheit beinhalten, die die Gegenwart und die Achtsamkeit für Gegenwart betonen und die Idee, eine Kultur wach zu halten, dass es mehr Möglichkeiten gibt, als die, an die wir im Moment denken – das wäre für mich eine Idee von Heiligem Geist. Das ist eine sehr gute Vorstellung, die man haben kann. Auch im Umgang mit den Toten hat die Religion unglaublich weise Vorstellungen und Bilder, die sich gut begründen lassen, wenn man sie nicht physikalistisch missversteht.

Frage:

Warum sprechen Sie so wenig vom „lieben Gott“?

Frau Prof. Wendel:

Es gab von Karl Rahner und anderen vollzogene anthropologische Wende im 20. Jahrhundert: ich kann nur gut von Gott reden, wenn ich vom Menschen rede. Damit wird die Rede von Gott nicht aufgelöst. Aber ich habe nicht so schnell von Gott gesprochen, weil es mir um eine Auseinandersetzung mit Metaphysiken ging und um den Versuch einer Formulierung eines Alternativparadigmas, das sich als religiös versteht. Eine religiöse Selbst- und Weltbeschreibung muss noch nicht zwingend theistisch sein. Es ist zu schnell zu sagen: das Unbedingte ist Gott. Als Christin bin ich davon überzeugt, dass dies Gott und der Gott Jesu Christi ist. Diese Überzeugung muss ich aber vernünftig rechtfertigen. Ich kann es nicht nur behaupten. Das gelingt im Bezug auf den Begriff des Unbedingten. In einem zweiten Schritt wäre auszuweisen, wieso wir mit guten Gründen sagen können, dieses Unbedingte ist Gott mit allem, was hinzugehört: Einer, Einzig, Subjekt, Sohn, frei ...

In der Auseinandersetzung mit naturalistischen Metaphysiken kann ich nicht zu schnell von Gott sprechen.

Frage:

Was habe ich zu tun, um zum Glauben zu kommen? Das Bibelwort: „Herr, ich glaube – hilf meinem Unglauben“ zeigt uns doch Wesentliches auf.

Frau Prof. Wendel:

Was ist das Hilfreiche hin zum Glauben? Überzeugen, einladen, erzählen. Entscheidend ist die überzeugende Praxis (J.B. Metz). Und dann auch die Akzeptanz, wenn der andere dies nicht kann – in der Hoffnung, dass dieser irgendwann vielleicht doch noch in Gott seine Vollendung finden wird. In meiner christlichen Überzeugung lässt Gott den Suchenden nicht allein.

Frage:

Ich sehe ein echtes Problem: Die Theologen brauchen die Erklärungslücke und andererseits zielt die Naturwissenschaft darauf, diese Erklärungslücke stets zu verkleinern. Diese Positionen bieten zahlreiche Chancen einer unversöhnlichen Ideologisierung. Hier müsste die Kirche auch mit Kant selbstkritisch sein - etwa Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft - indem sie sagt, diese Erklärungslücke kann durchaus bis ins Unendliche empirisch minimiert werden – dies tut der Sache um Religion und Moral keinerlei Abbruch. Hier müssten auch ideologische Vereinbarkeiten entstehen. Keine Blockade oder Tabuisierung der Hirnforschung gegenüber - aber auch kein Verlust der inhaltlichen Gegenstände des Glaubens, wenn diese Lücke unendlich klein wird.

Frau Prof. Wendel:

Ich stimme zu: von einer philosophischen Theologie her finde ich es reizvoller, gerade im Blick auf das, was noch offen ist – im Blick auf das Ende und das was wir erhoffen bei der Kant'schen Praktischen Vernunft anzusetzen - über die Reflektion, über die Verhältnisbestimmung von Religion und Moralität, und deshalb hatte ich die Einheit von Tugend und Glückseligkeit eben benannt.

Frage:

Ich würde gern noch etwas zum Thema „Seele“ in Abgrenzung zu dem von Ihnen bevorzugten Begriffen „Ich“ und „Selbstbewusstsein“ hören.

Frau Prof. Wendel:

Selbstbewusstsein ist an eine Ichperspektive gebunden, die die Einmaligkeit und damit auch die Würde der Person ausmacht. Diese Perspektive kann nicht mehr hintergangen werden, da niemand weiß, wie es ist, Ich zu sein, wenn ich etwas Bestimmtes erspüre oder erlebe. Diese Einmaligkeit führt zur Frage, was von mir bleibt. Bin ich im Moment, wo ich dies formuliere, einmalig? Hier

bewege ich mich auf einem Feld, das einst mit dem Begriff „Seele“ verbunden war, habe mich aber von jeglichem Substanzdenken verabschiedet.

Frage:

Als Christen sind wir auch von Bildern und Vorstellungen geprägt, was im Tod geschieht, wohin wir sterben werden. Können Sie uns von Ihren persönlichen Bildern und Glaubensvorstellungen etwas sagen? Zugegeben, in zwei Minuten vielleicht etwas viel verlangt, aber ich erlebe als Klinikseelsorger auch, dass angesichts des Todes Bilder und Inhalte des Glaubens auf wenig subjektiv Wesentliches hin kulminieren und oft wirklich nur noch weniger Worte bedürfen.

Frau Prof. Wendel:

Das ist wirklich der entscheidende Punkt – ich möchte es so formulieren: in Gott hinein – das ist meine Hoffnung – einmalig „Ich“ bleibend in der Begegnung mit diesem einmaligen „Du“, der zugleich eins und alles ist. Mir fiel spontan der Satz von Cusanus ein: „Sei Du Dein, dann werde ich Dein sein“. Ich hoffe, dies endet nicht, sondern es bleibt über meinen Tod und den Tod aller hinaus – das ist meine Hoffnung.

Frage:

Im Hebräerbrief (11.Kp.) steht: „Es ist aber der Glaube ein Überzeugtsein von Tatsachen, die man nicht sieht.“ Ich kann den Glauben nicht empirisch erfassen, aber, wenn ich Sie, Herr Hoppe richtig verstanden habe, haben sie dies versucht: über empirische Tatsachen Aussagen über den Glauben zu machen.

Dr. Christian Hoppe

Alles außerhalb dieses „Jetzt“ haben Sie nur in Ihrer Vorstellung. Auch die gehaltenen Vorträge sind nur noch in Ihrer Vorstellung real. In dieser Vorstellung müssen Sie unbedingt annehmen, dass die geschehenen Wirklichkeiten nicht ungeschehen gemacht werden können. Sie könnten anders keine Physik betreiben. Nehmen wir an, ein Kind ist gestorben und die Eltern glauben, ihr Kind ist im Himmel. Diese Vorstellung ist sehr interessant: erstens ist der Himmel unerreichbar. Die Eltern spüren in diesem Bild, dass sie nicht zu Ihrem Kind kommen können. Aber das Kind ist dennoch da. Das ist das Problem mit unserer Psychologie: die Verstorbenen sind nicht einfach weg! Wenn Verstorbene einfach weg wären, gäbe es kein Problem mit dem Tod. Das Vergangene bleibt abwesend anwesend. Mit dieser abwesenden Anwesenheit müssen wir individuell und kulturell umgehen. Ich glaube, dass Theologie und Glaube nur für uns Lebende sind. Ich muss für mich für das, was mich nach dem Tod erwartet, kein Bild haben. Ich muss für die Toten ein Bild haben. Das ist das Wichtigste.

Ich glaube, dass die Wirklichkeit nicht ungeschehen gemacht werden kann, ich glaube, dass Denken nicht von vornherein absurd ist, sondern zu etwas führt, dass wir uns der Wirklichkeit annähern können, ich glaube, dass wir uns die Wirklichkeit nicht ausdenken können – in dieser Wirklichkeit stehen wir und sind Teil davon und doch zeigt sie sich uns. In diesem Jetzt vollzieht sich Wirklichkeit und das ist der Vollzug Gottes. Das kann man und muss man theologisch qualifizieren – es reicht nicht, es philosophisch zu beschreiben. Das ist für mich der Anknüpfungspunkt. Für mich sind die Zugänge die Begriffe „Gegenwart“, also das „Jetzt“, das ursprüngliche Erleben, „Urerleben“ und zweitens der Begriff „Wirklichkeit“. Auch im Denken muss ich bestimmte Annahmen machen – ich muss denotwendig glauben. Wie sich das in religiösen Vorstellungen ausgestaltet, kann unterschiedlich adäquat sein, aber die Basis ist das Vertrauen in die Wirklichkeit. Es ist sehr schwer, außerhalb dieses Vertrauens zu leben.

Prof. Dr. Axel von Dobbeler - Fazit: Es lohnt sich, das Gespräch zu führen

Interview im Vorfeld der Veranstaltung

Herr Arik Platzek

Herausgeber des Online-Magazins für junge Humanistinnen und Humanisten wissenrockt.de

Herr Christian Hoppe

Dr. rer.nat.; Neuropsychologe, Theologe

Frage 1: *Ich habe gesehen, dass Sie ein Studium der katholischen Theologie absolviert haben und nehme darum an, dass Sie gläubig sind. Kann die Frage, wie Glaube entsteht, in einer Diskussion zwischen ausschließlich gläubigen Menschen wirklich wissenschaftlich diskutiert werden?*

Sie finden unter den Naturwissenschaftlern viele religiöse Menschen aus allen möglichen Glaubensrichtungen; die wissenschaftliche Arbeit bleibt davon unberührt, weil sie methodisch und konzeptuell definiert ist und ständiger Kontrolle durch Kollegen unterliegt. Das gilt auch für die psychologische oder neurowissenschaftliche Erforschung so genannter „religiöser Erfahrungen“ oder „außergewöhnlicher Bewusstseinszustände“ bzw. ganz allgemein für die Erforschung der Entstehung von Überzeugungen und Entscheidungen vor dem Hintergrund unvollständiger Informationen.

In einem psychologischen Sinne ist „Glaube“ also ein ubiquitäres Phänomen; denn jeder Mensch glaubt und muss in einer Welt von unsicheren und unvollständigen Informationen (anderen) glauben. Ich vermute, dass Sie Religion für eine Methode zur Beseitigung dieser Unsicherheit halten – man denkt sich einfach aus, dass es Gott und Engel und Seelen und all dies gibt und dann wird die Welt schön und bunt und alles ist gut. Auch wenn dies Missverständnis unter religiösen Menschen durchaus verbreitet ist – es bleibt doch ein Missverständnis; jedenfalls kommt für den christlichen Glauben eine dermaßen krasse Entgegensetzung zur Vernunft und Wissenschaft nicht in Frage.

Aus christlicher Sicht ist Glaube vielmehr Ausdruck und praktischer Umgang mit den bleibenden Unsicherheiten der menschlichen Existenz. Gott ist nicht ein weiteres Etwas in diesem Kosmos, den es auch noch gibt und dessen Existenz die einen bejahen, die anderen verneinen; vielmehr bringt das Wort „Gott“ den Menschen vor das Ganze seiner tatsächlichen, unbeschönigten, oft leidvollen Existenz; dieses Wort spiegelt also vor allem die Fragen, und es gibt keine einfachen Antworten á la „Der Sinn des Lebens ist 42“ (Per Anhalter durch die Galaxis).

Theologie – welche seit dem 3./4. Jahrhundert n. Chr. tatsächlich, wie Sie zurecht vermuten, von Gläubigen betrieben wird – hat (mindestens) zwei Aufgaben: zum einen zu prüfen, ob die Einwände gegen den christlichen Glauben überhaupt die Glaubensüberzeugungen treffen (oder ob den Christen hier etwas in den Mund gelegt wird, was sie gar nicht glauben) und ob der christliche Glaube in sich widerspruchsfrei („logisch“) formuliert werden kann, es also nicht von vornherein einen Widerspruch zu Denken und Vernunft gibt. Dies ist immer wieder neu eine Herausforderung, und die Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften ist eine unter anderen Formen dieser Bemühung. In Diskussionen (vielleicht auch am kommenden Donnerstag) werden Sie finden, dass die Distanz zwischen Theologen und „einfachen Gläubigen“ manchmal größer ist als zwischen Theologen und atheistischen Wissenschaftlern/Philosophen!

Ich würde Ihnen dennoch Recht geben, dass die Diskussion am kommenden Donnerstag nicht kontrovers angelegt ist; dazu hätte man auch dezidierte Atheisten einladen müssen. Allerdings können Frau Prof. Wendel und ich atheistische Einwände angemessen berücksichtigen und ernsthaft diskutieren. Eventuell wird die Veranstaltung dann unterm Strich fruchtbarer, als wenn man (immer wieder) Gegner aufeinander knallen lässt ohne jedes Ergebnis.

Frage 2: Halten Sie es für möglich, dass Glaube lediglich ein Ergebnis bestimmter neurophysiologischer oder psychologischer Zustände ist?

(Religiöser) Glaube als ubiquitäres menschliches Phänomen ist notwendig ein psychologisches Phänomen und damit ist es auch an neurophysiologische Prozesse angekoppelt; dies ist auch für die Interpretation unbedingt zu berücksichtigen. Allerdings legt das Wörtchen „lediglich“ in Ihrer Frage nahe, dass Sie alleine in diesem unbestreitbaren Umstand bereits den Nachweis sehen, dass Glaube dann ja nur noch eine Illusion sein kann. Aber nur weil Mathematiker in Ihrem Denken den psychologischen Gesetzmäßigkeiten und auch der Biochemie Ihres Gehirns „ausgeliefert“ sind, ist die Mathematik ja noch kein Irrtum. Wir verständigen uns über die Wirklichkeit ausgehend von Beobachtungen und Erfahrungen auf der Basis von guten und besseren Argumenten – das gilt genauso für die religiöse Frage. Immer müssen wir dabei auf der Hut sein vor möglichen Täuschungen und Illusionen.

Mein persönlicher Glaube hat mit außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen nichts zu tun, ich hatte auch niemals derartige Erlebnisse. Aber gerade bei der Deutung derartiger Zustände stellt man fest, dass unter verschiedenen Voraussetzungen verschiedene Deutungen bevorzugt werden. Zum Beispiel hatte der bekannte Hirnforscher Gerhard Roth ein Nahtoderlebnis – es hat ihn (im Unterschied zu vielen naturwissenschaftlichen oder philosophischen „Laien“) nicht dazu gebracht, an ein Jenseits zu glauben; für eine „naive“, wissenschaftlich uninformierte Reaktion ist er mit der Möglichkeit außergewöhnlicher Bewusstseinszustände und deren Zusammenhang mit veränderter Hirnphysiologie viel zu sehr vertraut, und dies prägt dann auch die persönliche Erfahrung und deren Deutung.

Mein Glaube und meine theologische Reflexion kreisen um die Begriffe Wirklichkeit und Gegenwart; von diesen Begriffen her erschließt sich mir der christliche Glaube in einer Weise, die nicht in Widerspruch zu naturwissenschaftlichen Erkenntnissen steht. Im Gegenteil: Ist die Wahrheitsausrichtung wissenschaftlicher Forschung nicht faszinierend? Was verpflichtet uns in dieser Weise auf Wahrheit (obwohl wir uns der Täuschungsmöglichkeiten unserer Erkenntnis nur allzu bewusst sind)? Wie kann es überhaupt zu einem Erleben, Erfahren und (wissenschaftlichen) Beobachten kommen – warum kann Materie (in Gestalt des Menschen) sich selbst betrachten, warum kann etwas einem Anderen gegenüber treten? Und über sich und das Andere seiner selbst Beschreibungen und Auffassungen bilden?

Ist nicht der Satz „Ich bin Materialist“ in seinem Vollzug in höchstem Maße selbstwidersprüchlich: Denn eigentlich müsste derjenige doch konsequenterweise sagen: „Dies (zeigt auf sich) ist ein Stück Materie, das mittels seines Kehlkopfes bedeutungslose Schallwellen produziert“? Wie kann ein Stück Materie (z.B. ein Mensch) überhaupt zu Ansichten über sich selbst und das Ganze des Universums gelangen? Nichts Materielles, nichts naturwissenschaftlich Beobachtbares unterliegt der Frage, ob es wahr oder falsch ist – es ist ja einfach so, wie es sich zeigt; die Wahrheitsfrage gilt nur für Sätze, für Aussagen, für Bedeutungen. Wenn man dieses Phänomen nun zackzack der Materie zurechnet, dann ist die Materie eben nicht mehr einfach dumme doofe Materie, sondern dann kommt dieser bereits ein geistiges Potential der Reflexion, der Selbstreflexion und des Wahrheitsbezugs zu, das sich im Menschen in besonderer Weise evolutionär entfaltet hat.

Wir denken zu eng über die Wirklichkeit, wenn wir sie einfach mit der Gesamtheit des Materiellen oder Physischen in eins setzen (= Physikalismus) – das Subjekt und damit auch der Beobachter, der Wahrheit sucht und mitunter um Wahrheit ringt, kann so nicht verstanden werden. (Es nützt allerdings in der Tat gar nichts, wenn man sich nun einfach weitere Dinge zur Wirklichkeit hinzudenkt, um „Erklärungen“ zu haben.)

Für mich war faszinierend, dass der Wirklichkeitsbegriff erst in der mittelalterlichen Theologie entwickelt wurde und dass dieser – man höre und staune – die Gottesdefinition war: Gott ist die Wirklichkeit, und gerade nicht etwas Weiteres in der Wirklichkeit, das es auch noch gibt (oder eben nicht)! Dies ist die „Lektion“, die Christen heute lernen müssen, wenn ich das hier einmal ziemlich arrogant so sagen darf. Wenn ein Naturwissenschaftler sagt „In Wirklichkeit verhält es sich so und so“, dann bezieht er sich genau auf den Wirklichkeitsbegriff, der christlich-theologisch Gott genannt wird!

Meines Erachtens stellt jedes ernsthafte Denken (noch mehr dann ethisch motiviertes Denken, das nicht nur das Wahre, sondern auch das Gute sucht), den eigentlichen Vollzug des christlichen Glaubens dar – mit halbgaren weltanschaulichen Überzeugungen, in denen religiöse und pseudowissenschaftliche Rede auf merkwürdige Weise vermischt werden, hat das m.E. wenig zu tun.

Frage 3.: *Was spricht aus Ihrer Sicht dafür, dass Glaube eine Illusion ist und was spricht dagegen?*

Auch diese Frage spiegelt Ihr Verständnis des Glaubens als weltanschauliche Überzeugung wieder, die in Konkurrenz zu naturwissenschaftlichen Welterklärungen tritt oder diese sinnvoll zu ergänzen meint. Möglicherweise werden mir hier einige Theologen widersprechen, aber für mich wäre dieses, von Ihnen unterstellte Verständnis unzureichend und irreführend. Wir sollten die Erklärung der beobachtbaren Welt den Naturwissenschaften überlassen – wir haben bisher keine bessere Methodik, um hier zu sinnvollen Aussagen zu gelangen.

In einem modernen Sinne – nämlich im Sinne einer Verletzung von Naturgesetzen – glaube ich daher nicht an Wunder und ich würde zum Beispiel das Gebet nie so verstehen, dass ich Gott (den es angeblich hinter der Welt auch noch gibt) um das Durchbrechen von Naturgesetzen bitten würde. Alle Theologien, die eine solche Verletzung von Naturgesetzen implizieren oder „für möglich halten“ (wie es dann gerne heißt), können mir persönlich überhaupt nicht helfen, meinen Glauben zu verstehen und zu begründen.

Für mich gibt es ein unhintergehbare, erstes und einziges Ur-Wunder: die Erschlossenheit der Wirklichkeit im Erleben hier und jetzt, die auch jeder persönlichen Erfahrung und jeder naturwissenschaftlichen Beobachtung notwendig voraus liegt. Diese Erschlossenheit der Welt im Bewusstsein ist nicht in Entgegensetzung zur Materie zu denken, sondern sie ist ganz und gar verknüpft mit Prozessen in meinem Gehirn, auch wenn ich diese nicht introspektiv beobachten kann (jede Narkose beweist das). In der Gegenwart des Hier und Jetzt sind Welt und ich gleichursprünglich da: ich finde mich einfach hier „mit Leib und Seele“ in der Welt vor.

Die Wirklichkeit denken wir uns weit über das Hier und Jetzt unseres eigenen Bewusstseins hinausgehend – doch interessanterweise denken wir Wirklichkeit in der Weise der Gegenwart, das heißt als Gegenwart für einen imaginierten Anderen, der an den fernen Ort gelangen und in der fernen Zeit die entsprechenden Beobachtungen machen könnte.

Wir sind ein klitzekleiner Teil der Wirklichkeit und sind doch offen für die Wirklichkeit – als wollte diese sich an sich selbst mitteilen, sich in uns sich selbst zeigen ... Warum spürt überhaupt irgendjemand irgendetwas?

Wenn ich eine andere Person anblicke, sehe ich nicht Hornhaut, Pupille usw., sondern ich sehe ihren Blick, das heißt: ich erkenne die Wirklichkeitsoffenheit des Anderen, der spürt, empfindet und leidet wie ich selbst. In diesem Blickkontakt zwischen zwei Subjekten (und eben nicht Beobachtungs-Objekten) liegt der Anfang der Ethik.

All dies ist im Alltag absolut selbstverständlich, nichts Besonderes, nichts Abstraktes. Wir alle vollziehen Tag für Tag konkret die Suche nach Wahrheit und nach dem Guten und wir alle halten diese Suche nicht von vornherein für aussichtslos. Dieser Wirklichkeitsbezug ist bereits der ganze christliche Glauben!

Die richtige Frage ist also, ob die christliche Religion – Gebets- und Gottesdienstpraxis usw. – diesen christlichen Glauben durch ausgedachte religiöse Phantasien illusionär verstellt (was leider immer wieder zu beobachten ist) – oder ob sie ihn vielmehr radikal freilegt, aufweist, uns daran verweist (vgl. Mystik). Um es ganz klar zu sagen: Der christliche Glaube ist m.E. zu 99% religionskritisch, und zu 1% versucht er die nun einmal vorhandenen religiösen Bedürfnisse und Kräfte im Menschen auf sich zu ziehen; das wäre jedenfalls nach meiner Meinung das richtige Verhältnis.

Die einzige Alternative zum Glauben ist, wie schon Nietzsche richtig erkannte, die absurde Existenz, welche selbst die Erkenntnis der Absurdität unserer Existenz für lächerlich absurd hält.

Viele sagen, sie seien Atheisten, Materialisten – aber in ihrem Sprechen und Denken über die Wirklichkeit vollziehen sie bereits (oft mit Leidenschaft und Inbrunst), was ich Glauben nenne und was sich mir im Christentum klar und offen erschließt. Darin, dass sie nicht an Gespenster glauben (Götter, Engel, Dämonen, frei schwebende Seelen usw.), diese allenfalls für mythische Gestalten aus Geschichten und Märchen halten, darin stimme ich völlig mit ihnen überein, in diesem Sinne wäre ich auch ganz und gar Atheist. (Allerdings kann es persönlich sehr aufschlussreich sein, jenseits naturwissenschaftlicher Texte fiktive Literatur zu lesen.)

Ersetzen Sie in den vorherigen Abschnitten „Wirklichkeit“ durch „Gott“, dann können sie sich die christliche Theologie (Trinität, Christologie/Inkarnation usw.) als Quelle einer Wirklichkeitsreflexion erschließen; ich finde das ungeheuer spannend, gerade weil es den ernsthaften Wirklichkeitsbezug (zum Beispiel wissenschaftlich) mit der Ethik zusammenführt und weil sich all das hier und jetzt konkret vollzieht und weil dies unsere geistige Tradition ist, die wir heute durch Unkenntnis zu verlieren drohen. Die theologische Qualifikation der Wirklichkeit bewahrt uns vor so manchen philosophischen Kurzschlüssen und rückt unsere begrenzte Existenz und unser begrenztes Denken in das richtige Licht.

Zum Menschen gehört die Möglichkeit, glauben zu können

Nach „Gott und Gehirn“ fragte ein akademischer Abend der katholischen und evangelischen Klinikseelsorge in Bonn

Gott, Seele, Unsterblichkeit sind nicht Gegenstand der empirischen Forschung. Es bleibt die ‚Erklärungslücke‘. Sie kann bis ins Unendliche empirisch minimalisiert werden, was dem Glauben aber keinen Abbruch tut.“ Mit dem Begriff „Erklärungslücke“ versuchte die Kölner Theologin Professor Dr. Saskia Wendel bei der Podiumsveranstaltung „Gott und Gehirn – wie entsteht Glaube“ auf den Punkt hinzuweisen, den Hirnforscher nicht erhellen können.

Damit vertrat sie beim Dialog von Medizin und Theologie im Universitätsklinikum Bonn keinesfalls die Idee von einem „Lückenbüßer-Gott“. Vor der mit beinahe 200 Zuhörern gut besuchten und lebhaften akademischen Veranstaltung der katholischen und evangelischen Klinikseelsorge verstand sie unter „Lücke“ die naturwissenschaftlich nicht erklärbare „Möglichkeitsbedingung, dass ich glauben kann, weil ich über Bewusstsein und Vernunft verfüge“. „Glaube ist an Vernunft gebunden und es ist das Gefühl der Verdanktheit aus etwas Unbedingtem“, so die Theologin und Religionsphilosophin an der Universität Köln. Dies sei eine existenzielle Be-



Theologin Professorin Dr. Saskia Wendel.

dingung des Menschen, der er in seiner Freiheit folgen könne, aber nicht müsse.

Während ihres Vortrages setzte sich die Professorin mit den Religionskritikern Dawkins und Sloterdijk auseinander, die beide den Gottglauben als für den modernen Menschen nicht mehr nötig betrachten. Dagegen stellte sie die These auf, der Mensch könne nicht anders als so zu denken, wie er denkt. Dazu gehöre auch der Gedanke an Gott. Mit der Neurotheologie ließe sich nichts in der Theologie machen, aber die Wissenschaftlerin folge auch der Leitidee „nicht ohne Hirnforschung das Bewusstsein zu erklären, aber nicht allein durch sie“.

Den neurowissenschaftlichen Part in der Diskussion übernahm der Neuropsychologe und Theologe Dr. Christian Hoppe. Er forscht an der Bonner Klinik für Epileptologie. Er ging von der menschlichen Erfahrung der Körperlichkeit aus. Der Mensch



Psychologe Dr. Christian Hoppe. (Fotos: Rs)

könne sich jedoch ohne seinen Körper vorstellen. So genannte „Locked-In-Patienten“, die keine Möglichkeit zur Körperbewegung hätten, könnten sich im Bewusstsein vom Körper trennen. Sie würden dies als „Seelen-Erfahrung“ erleben, die unabhängig vom Körper sei. Umgekehrt sei es aber nicht möglich, seinen Körper ohne das Hirn wahrzunehmen. Das Gehirn sei nicht ausschaltbar. „Beobachtbare mentale Zustände existieren nicht ohne spezifische Hirnzustände“, so der Wissenschaftler. Das führt Hoppe zu der empirisch nachweisbaren Leitidee: „Kein Ich / keine Seele / kein Gott ohne Gehirn.“ Daraus würde folgen, dass es keine hirnunabhängige Idee der unsterblichen Seele gebe. Ginge, so muss man daran anschließend fragen, bei einem Hirntod alles Geistig-Seelische eines Menschen verloren?

Die Neurowissenschaft versucht, so Hoppe, diese Leitidee

mittels eines Experiments zu widerlegen. Während des Sterbens hätten schon viele Nahtoderlebnisse gehabt, von denen sie später berichteten. Sie erzählten, wie sie aus ihrem Körper heraustraten. In einer Versuchsanordnung in einem Notfall-Operationsraum, in dem die Wahrscheinlichkeit des Sterbens groß ist, wird ein Bildschirm mit der Frontseite zur Decke angebracht, auf dem etwas geschrieben steht, das man unten liegend nicht einsehen kann. Wenn irgendwann einmal ein Patient nach einem außerkörperlichen Erlebnis berichten könne, was dort zu lesen war, habe man den Beleg gegen die Leitidee. Bislang sei das noch nicht erfolgt. Solange müsse man in der Neurowissenschaft davon ausgehen, dass auch „übernatürliche“ Bewusstseinszustände „eine biologische Basis in veränderter Hirnphysiologie“ hätten. „Ein denkbarer empirischer Beleg für die Hirnunabhängigkeit“, für die Trennung von Gehirn und Seele fehle bis heute, so der Neuropsychologe. Eine Konsequenz für den Menschen daraus sei, dass er die „Materialität des Seelischen stets mitdenken“ müsse.

BERNHARD RASPELS