



Christina Aus der Au, Im Horizont der Anrede

Religion, Theologie und Naturwissenschaft/ Religion, Theology, and Natural Science

Herausgegeben von
Christina Aus der Au, Willem B. Drees,
Antje Jackelén, Gebhard Löhr und Ted Peters

Band 25

Vandenhoeck & Ruprecht

Christina Aus der Au, Im Horizont der Anrede

Christina Aus der Au

Im Horizont der Anrede

Das theologische Menschenbild und
seine Herausforderung durch die Neurowissenschaften

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-525-57019-7
ISBN 978-3-647-57019-8 (E-Book)

Umschlagabbildung: www.shutterstock.com

© 2011, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Oakville, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Gesamtherstellung: ☺ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Vorwort

»In der Hirnforschung bahnt sich die größte wissenschaftliche Herausforderung des 21. Jahrhunderts für unsere Gesellschaft an«, schreibt das Magazin *Gehirn und Geist* in der Einleitung zur Diskussion zwischen dem Neurowissenschaftler Wolf Singer und dem Philosophen Thomas Metzinger.¹ Selbst für ein Magazin, das damit seine eigene Existenz rechtfertigt, sind das starke Töne – zumal wenn man bedenkt, dass das besagte Jahrhundert gerade mal ein paar Jahre alt ist. Tatsächlich ist es auch nicht die empirische Hirnforschung selber, welche gesellschaftliche Wellen wirft, sondern dasjenige, was einige Neurowissenschaftler und Neurophilosophen in populärwissenschaftlichen Büchern und Vorträgen daraus machen. Die Herausforderung an unsere Gesellschaft besteht nicht in den Ergebnissen der Forschung, sondern in den daraus gezogenen Schlüssen. Aus den in den letzten Jahrzehnten sprunghaft angewachsenen Erkenntnissen darüber, wie das menschliche Gehirn funktioniert, werden Konsequenzen abgeleitet, die unser traditionelles Menschenbild in Frage stellen. Nicht nur die menschliche Willensfreiheit – und damit die Schuldfähigkeit und moralische Verantwortlichkeit – wird auf neuronale Aktivität zurückgeführt (und damit zur ›Illusion‹ erklärt), dasselbe Schicksal droht auch dem eigenen Selbst, der Seele und überhaupt dem gesamten Bereich dessen, was vormals dem Geistigen zugeschrieben wurde.

Gegen diese Naturalisierung des Menschen sind von philosophischer und zunehmend auch von theologischer Seite her gewichtige Einwände erhoben worden. Ein kritischer Blick in die entsprechenden Publikationen zeigt allerdings, dass trotz zahlreicher interdisziplinärer Symposien und Aufsatzbände kein wirkliches Gespräch zwischen Hirnforschern, Philosophinnen und Theologinnen zustande gekommen ist. Sowohl in Monographien als auch in Sammelbänden – und erst recht auf Tagungen – zeigt sich ein monologisches Nebeneinander von disziplinären Zugängen, deren Vertreter und Vertreterinnen für die Argumente der Gegenseite im besten Falle ein verständnisloses Kopfschütteln übrig haben.

Wenn hier ein Dialog – und damit ein fruchtbarer gegenseitiger Austausch – möglich sein soll, dann muss dieser auf einer Ebene stattfinden, welche dem Verstehen jenseits der materialen, disziplinären Argumentation dient. Dafür ist es nötig, zunächst die eigenen Denk- und Wahrnehmungsvoraussetzun-

¹ Geist und Gehirn 4/2002, 32.

gen zum Thema machen, mit dem Ziel, dann solchermaßen selbstreflektiert versuchsweise auch die fremden Voraussetzungen annehmen zu können.

Dies gilt auch für die Theologie. Hier soll deswegen exemplarisch am Beispiel der momentan gerade aktuellen Auseinandersetzung um das Menschenbild gezeigt werden, wie grundlegend (nämlich transzendental, d.h. in den Bedingungen der Möglichkeit ihrer Erkenntnis) sich Naturwissenschaften und Theologie in ihrer Weltwahrnehmung (und damit auch in ihrem Menschenbild) unterscheiden. Auf dieser Basis können dann die jeweiligen Erklärungs- und Wahrheitsansprüche in ihrer Reichweite abgesteckt und zueinander in ein Verhältnis gebracht werden. Hier dann anschließend einige Ansatzpunkte auszuloten für einen Dialog, der diesen Namen verdient, ist das zweite Ziel dieser Arbeit.

Es gäbe dieses Buch nicht, wenn ich nicht den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie und dessen Grenzen immer wieder auch in der Praxis hätte ausprobieren können. Dafür bin ich den Freunden und Freundinnen von theologischer und naturwissenschaftlicher Seite von Herzen dankbar, die sich auf diese Thematik einliessen und mit mir die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Neurowissenschaften, die Qual mit den Qualia und das ganz Andere der Theologie vorwärts und rückwärts durchdiskutiert haben. Helmut Grubmüller verkörperte in nahezu perfekter Weise den Gegenpart des nüchternen und rationalen Naturwissenschaftlers, Antonio Valsangiacomo entlarvte immer wieder entnervend genau wissenschaftstheoretische Unsauberkeiten, während ich bei Reinhold Bernhardt, Heike Walz, Peter Müller, Markus Saur und Thomas Schlag auf unterschiedliche Weise theologische Herausforderung und theologischen Rückhalt fand. Herzlichen Dank verdient Judith Hardegger, die in ihrer eigenen Diss-Schlussphase noch Zeit zum Lesen fand, und ebenso Julia Mack, die zum Schluss noch die fast letzten Fehler, Unklarheiten und Helvetismen aufspürte. Ebenso schulde ich Dank den Gutachtern Dirk Evers, Michael Pauen und Georg Pfeleiderer von deren Anmerkungen ich profitiert habe und der theologischen Fakultät Basel, welche diese Arbeit 2008 als Habilitation angenommen hat.

Sehr herzlich bedanke ich mich schließlich beim Kirchenrat des Kantons Thurgau/Schweiz und der Freiwilligen Akademischen Gesellschaft Basel, die den Druck finanziell unterstützt haben. Das unverzichtbarste kritische Mitdenken vor dem Hintergrund gemeinsamen Verstehens kommt wie immer von meinem Ehemann und Freund Berthold Heymann. Argumentative und inhaltliche Fehler bzw. nicht nachvollziehbare Gedankenschritte sind natürlich trotz alledem alleine der Verfasserin anzulasten.

Basel, im Dezember 2010

Christina Aus der Au

Inhalt

Einführung	11
1. Die Problemlage	19
1.1 Von der Seele zum Geist	20
1.2 Vom Geist zum Gehirn	24
1.2.1 Ontologischer Dualismus	25
1.2.2 Identitätstheorie	27
1.2.3 Funktionalismus	29
1.2.4 Eliminativer Materialismus	34
1.2.5 Epistemischer Dualismus	35
1.2.6 Nicht-reduktionistischer Materialismus	38
1.2.7 Agnostizismus	40
1.2.8 Eigenschaftsdualismus	41
1.2.9 Repräsentationalismus	43
1.3 Die Frage nach dem Menschenbild	45
2. Anthropologie als Grundlegung der Theologie	49
2.1 Zwei beispielhafte Problemfelder	52
2.1.1 Vom Gehirn zu Gott? Neuronale Korrelationen religiöser Erfahrung	53
2.1.2 Wer ist es denn, der glaubt? Das Selbst als Illusion	58
2.2 Worin besteht die Illusion?	68
2.3 Ein neues Menschenbild?	69
3. Brennpunkt Qualia	72
3.1 Die phänomenale Inkompatibilität des Physikalischen und des Mentalen	73
3.1.1 Qualia	76
3.1.2 Mentaler Zustand	85

3.1.3	Wer erlebt die Qualität?	87
3.1.4	Zusammenfassung	88
3.2	Philosophische Probleme	88
3.2.1	Vertauschte Qualia und Zombies	89
3.2.2	Mary	94
3.2.3	Chinese Room	96
3.2.4	Zusammenfassung	97
3.3	Neurophilosophische Antworten	98
3.3.1	Qualia eliminieren	99
3.3.2	Qualia funktionalisieren	103
3.3.3	Qualia repräsentieren	106
3.3.4	Qualia naturalisieren	108
3.3.5	Qualia als eigenständige Wirklichkeit stehen lassen	113
3.4	Drei Schritte zu einem Gespräch	116
4.	Was heißt »erklären«?	118
4.1	Erklären als Relation	120
4.2	Erklären als Vereinheitlichung	125
4.3	Erklären als praktisches Verstehen	128
4.4	Qualia erklären?	132
5.	Zwei unterschiedliche Perspektiven	142
5.1	Inkommensurabilität oder Komplementarität	142
5.2	Die Subjektivität der 3PP	153
5.3	Die Intersubjektivität der 1PP	159
5.4	Im Spannungsfeld zwischen Subjekt und Objekt	163
6.	Die Perspektive der zweiten Person	170
6.1	Drei unterschiedliche Fragestellungen	171
6.1.1	Die Beziehung zur zweiten Person als Konstitutionsgrund für das Ich	171
6.1.2	Die Beziehung zur zweiten Person als hermeneutischer Schlüssel	173
6.1.3	Die zweite Person als ethisches Prinzip	176
6.2	Die theologische Perspektive der zweiten Person	179

	Inhalt	9
7.	Theologie im Horizont der Anrede	186
7.1	Kurze Methodenreflexion	186
7.2	Der Wahrheitsanspruch der Theologie	192
7.3	Theologie und Glaube	200
7.4	Die 2PP als responsive Rationalität	207
7.5	Die 2PP als Bekenntnis	212
7.5.1	Bezeugen als Selbstbezeugung	213
7.5.2	Bezeugen statt Behaupten	214
7.5.3	Bekennen	217
7.5.4	Sich selber als angeredet bekennen	220
7.5.5	Etwas als etwas bekennen	222
7.6	Responsive Theologie in protestantischer Tradition	223
7.7	Das Menschenbild der 2PP	230
7.7.1	Religiöse Erfahrung	230
7.7.2	Selbst	232
7.7.3	Qualia	237
8.	Wie ist ein Dialog noch möglich?	239
8.1	Rückblick	240
8.2	Die Dritte Kultur	242
8.3	Das Dilemma der Theologie	247
8.4	Die Spur des Anderen in der Sprache	251
	Literatur	254
	Personenverzeichnis	271
	Sachverzeichnis	274

Einführung

In den letzten Jahren haben einige wort- und medienmächtige Neurowissenschaftler mit naturwissenschaftlicher Autorität (und wachsender philosophischer Unterstützung) den Untergang des traditionellen Menschenbildes propagiert.¹ Damit meinen sie dasjenige Menschenbild, das sich mit dualistischen Konstruktionen wie ›Leib –Seele‹ oder ›Körper –Geist‹ behelfen musste, um den Menschen in seiner Polarität von Körperlichkeit und Geistigkeit zu verstehen. An dessen Stelle verkünden sie ein neues, naturalisiertes Menschenbild, welches den Erkenntnisfortschritten der Neurowissenschaften² Rechnung tragen soll. Seelische und geistige Empfindungen werden als Funktionen körperlicher, und d.h. vor allem neuronaler, Aktivität erklärt, was einen ontologischen, aber auch einen epistemischen Dualismus unnötig machen soll.

Muss eine solche Entwicklung die Theologinnen und Theologen beunruhigen? Eröffnen sich hier wirklich neue Fragehorizonte, die nicht schon in vergangenen Auseinandersetzungen zwischen Theologie und den Naturwissenschaften (etwa auf dem Gebiet der Kosmologie oder der Evolutionstheorie) ausdiskutiert wurden? Ist es nicht nur lediglich eine aufgewärmte Version der alten Religionskritik, wie sie von Feuerbach und Freud vertreten wurde? Oder wird die Theologie hier tatsächlich nochmals auf eine radikalere Art und Weise herausgefordert, als es der philosophische und der naturwissenschaftliche Materialismus der letzten Jahrhunderte getan haben? Letzteres jedenfalls ist das Verständnis der besagten Neurowissenschaftler und -philosophen,³ die sich schon öffentlich Gedanken darüber machen, wie

¹ So z. B. vor allem die Neurowissenschaftler Gerhard Roth und Wolf Singer und der Philosoph Thomas Metzinger.

² Mit dem Plural »Neurowissenschaften« sind diejenigen Disziplinen gemeint, die sich aus unterschiedlichen naturwissenschaftlichen Fragestellungen mit dem Gehirn beschäftigen, also neben der Neurobiologie auch die Neurophysiologie, die Neuroanatomie und die Neuropsychologie.

³ Unter »Neurophilosophie« bzw. »den Neurophilosophen« verstehe ich diejenige Richtung in der Philosophie des Geistes, welche davon ausgeht, dass die philosophische Anthropologie den Erkenntnissen der Neurowissenschaften Rechnung tragen muss. Der Begriff »Neurophilosophie« wurde von Patricia Churchland geprägt, die 1986 ein Buch mit diesem Titel herausgab, vgl. P. S. Churchland, Neurophilosophy. Sie beharrt dort auf der Relevanz der empirischen Forschung über das Gehirn für die Philosophie des Geistes und votiert für eine »co-evolution« von neurowissenschaftlicher und psychologischer Theoriebildung.

die Religion in moralischer Hinsicht beerbt werden soll.⁴ Oder ist diese Auseinandersetzung – so argumentiert die Mehrheit der philosophischen und theologischen ›Gegenseite‹ – nichts weiter als der Ausdruck einer Begriffsverwirrung, welche der philosophischen und theologischen Naivität und der fehlenden Selbstreflektiertheit dieser Vertreter der Neurowissenschaften anzulasten ist?

Schon diese grundlegend unterschiedliche Wahrnehmung des Problems von Seiten der Neurowissenschaftler einerseits und der Geisteswissenschaftlerinnen andererseits ist ein nicht unwesentlicher Teil des Problems. Während auf philosophisch-theologischer Seite oft die materiale Radikalität der neurowissenschaftlichen Naturalisierung des Menschen noch nicht richtig realisiert wird, fehlt auf neurowissenschaftlicher Seite häufig das Verständnis für die ebenso radikale formale philosophische und theologische Kritik daran.

Die entscheidende Differenz der neurowissenschaftlichen Fragestellung zu vergangenen Auseinandersetzungen der Theologie mit Naturwissenschaften und Psychologie besteht darin, dass nun nicht mehr nur die Welt des Menschen und er selbst als biologisches Wesen in den Blick kommen soll, sondern die Neurowissenschaften schicken sich an, gerade auch das Denken und das Bewusstsein selber, welche die Voraussetzungen aller Wissenschaft und allen Redens über sie darstellen, mit Hilfe der empirischen Methode einzuholen. So kann eine Antwort auf diese Herausforderung nicht mehr darin bestehen, dass scheidlich-friedlich zwischen der Domäne des Erklärens und derjenigen des Verstehens als zweier »non-overlapping magisteria«⁵ unterschieden wird. Die neurowissenschaftliche Provokation zielt tatsächlich tiefer, nämlich jenseits dieser Differenz auf das Selbstverständnis des sowohl erklärenden als auch verstehenden Subjektes.

Im **ersten Teil** möchte ich zeigen, wie grundsätzlich und wie radikal die Anfrage an das sogenannt traditionelle Menschenbild gemeint ist. Dazu dient zunächst ein kurzer Überblick über die Entwicklung der Fragestellung nach demjenigen Aspekt des Menschen, was ihn über seine biologische Verfasstheit hinaus ausmacht. Das traditionelle Menschenbild ist nämlich alles andere als eine einheitliche Vorstellung und hat in seiner Geschichte ganz unterschiedliche Assoziationen assimiliert. Die Angewiesenheit des Menschen auf Gott den Schöpfer und Erlöser in den biblischen Schriften, die Unabhängigkeit und Immaterialität der Seele bei Platon, ihre Funktion als ein-

⁴ Metzinger, Preis der Selbsterkenntnis, 42–49.

⁵ Gould, Rocks of Ages.

heitsstiftendes Prinzip bei Aristoteles und deren rationalistische Zuspitzung auf den Geist und das Bewusstsein bei Descartes sind allesamt eingeflossen in das moderne Suchbild der interdisziplinären Forschung. Diese Vorgaben beeinflussen die weitere Diskussion um Geist und Gehirn bis hin zu dem Punkt, an dem Neurowissenschaftler und Philosophen versuchen, die materialen Korrelate von so heterogenen Charakteristika wie Subjektivität, Seele, Geist und Bewusstsein im Gehirn zu lokalisieren.

Dann stellt sich die Frage, inwiefern empirische Forschungen auf ein theologisches Menschenbild einen Einfluss haben können – und vielleicht sogar müssen. Ich will zunächst exemplarisch auf drei Forschungsbereiche eingehen, in denen neurowissenschaftliche Forschungsergebnisse direkte Konsequenzen für eine theologische Anthropologie zu haben beanspruchen: zum einen auf die Frage nach sogenannten »religiösen« Erfahrungen, zum anderen auf die Frage nach dem Selbst und dessen unsterblicher Seele. Diese Themenfelder werden nicht nur prominent in der medialen Öffentlichkeit diskutiert, sondern sind auch in Bezug auf Forschungsgelder attraktive Themen.

Dazu sind von Seiten der Theologie allerdings zunächst grundsätzlichere Vorüberlegungen nötig: Wo soll ein theologisches Nachdenken über den Menschen überhaupt ansetzen? Beim Menschen? Beim gläubigen Menschen? Beim sündigen Menschen? Kann sich der gläubige Mensch selber mit empirischen Methoden durchsichtig werden, ohne dass er damit seinen Glauben voraussetzen müsste? Oder umgekehrt: Muss nicht zunächst der Mensch in seinem ursprünglichen und urmenschlichen Bezug auf Transzendenz durchsichtig gemacht, d. h. vor und jenseits jeder Rede von Gott plausibel werden, damit nachher überhaupt verständlich von Gott geredet werden kann?

Letzteres hat in der gegenwärtigen Theologie vor allem Wolfhart Pannenberg vertreten. Er hält fest, dass »die Theologie die Wahrheit gerade ihres Redens von Gott nur vertreten [kann], wenn sie der atheistischen Religionskritik gegenüber zunächst einmal auf dem Felde der Anthropologie argumentiert; denn sonst bleiben alle noch so steilen Behauptungen über den Vorrang der Gottheit Gottes blosse subjektive Versicherungen ohne ernstzunehmenden Anspruch auf Allgemeingültigkeit.«⁶ Es muss also zuerst von einer säkularen Anthropologie ausgegangen werden, die nachher in eine theologische Anthropologie überführt werden kann, und zwar so, »dass an den anthropologischen Befunden selbst eine weitere, theologisch relevante Dimension aufgewiesen wird.«⁷ Die Anthropologie erhält damit eine Schar-

⁶ Pannenberg, *Anthropologie*, 16.

⁷ Ebd., 19.

nierfunktion zwischen Welterkenntnis und Gotteserkenntnis, wobei dann der Frage nachzugehen sein wird, ob dieser damit die Aufgabe der Begründung zu tragen hat oder lediglich die Aufgabe der Plausibilisierung, d. h. der nachträglichen Rechtfertigung theologischer Aussagen.

In beiden Fällen müsste dies jedenfalls auch für die neurowissenschaftliche Anthropologie gelten, welche zumindest einer breiteren Öffentlichkeit als die Lehre vom Menschen schlechthin vorgeführt wird. Kann auch an dieser, so die »Generalhypothese«⁸ Pannenburgs, eine theologisch relevante Dimension aufgewiesen werden, welche nicht von außen übergestülpt, sondern in ihr selbst schon angelegt ist? Am Beispiel des neurophilosophischen Entwurfs von Thomas Metzinger zeigt sich, dass mit dem Anspruch des neurowissenschaftlichen Ansatzes, das subjektiv erlebende Ich selber in neuronaler Begrifflichkeit nicht nur zu verstehen, sondern zu erklären, die Hypothese eines über sich Hinausweisens kaum mehr haltbar ist. Die Diskussion um die sogenannten ›Qualia‹, die phänomenale Qualität des Erlebens, verweist auf den Brennpunkt der Auseinandersetzung: Ist mit der Auflösung des ›Ich des Erlebens und Handelns‹ in ein ›Niemand des Ereignisses‹ nicht schon die bare Möglichkeit eines Transzendenzbezugs unmöglich geworden?

Allerdings ist diese Diskussion noch lange nicht entschieden, und die hartnäckige Unbelehrbarkeit der sich gegenüberstehenden Positionen lässt wundern, ob sie überhaupt vom selben sprechen. Insbesondere bleibt die Frage offen, was es eigentlich heißt, dass bestimmte Phänomene naturalisiert, d. h. als Wirkungen natürlicher, physikalischer und neuronaler Prozesse erklärt werden sollen. Was beansprucht eine solche Erklärung, und worin liegt ihre Erklärungsmächtigkeit?

Im **zweiten Teil** soll deswegen das formale Wesen einer Erklärung genauer betrachtet werden. Was verstehen die Vertreter und Vertreterinnen der einander gegenüberstehenden Positionen in der Diskussion um das Menschenbild unter ›erklären‹? Was heißt es, den Menschen in seiner Körperlichkeit und Geistigkeit ›erklärt‹ zu haben? Ein Blick in die Wissenschaftsphilosophie zeigt, dass es unterschiedliche Erklärungs-Modelle gibt: solche mit mathematischer Struktur, solche, die sich an der naturwissenschaftlichen Methode orientieren und solche, die von einem alltagssprachlichen Erklärungsbegriff ausgehen. Welches Modell setzen die Naturalisten voraus, und warum überzeugen deren Erklärungen die Gegenseite nicht – und umgekehrt?

Bas van Fraassen, Philosoph in Princeton, bietet ein wissenschaftstheoretisches Meta-Modell von Erklärungen an, welches nachvollziehbar macht,

⁸ Ebd., 20.

weshalb Erklärungen für die einen gültig und sinnvoll sein können, während dieselben Erklärungen für andere als ungenügend zurückgewiesen werden. Der Schlüsselgedanke ist, dass Erklärungen nur vor dem Hintergrund ihrer Kontrastklassen – d.h. der Menge all derjenigen Erklärungen, die als sinnvolle und mögliche, wenngleich dann letztlich vielleicht falsche Erklärungen in der konkreten Fragesituation implizit mitgemeint sind – überzeugend sind.

Die implizit mitlaufenden Kontrastklassen von naturalistischen und nicht-naturalistischen Erklärungsversuchen werden von ihrer Wahrnehmungsperspektive bestimmt. Während der neurowissenschaftliche Blick die Perspektive eines Beobachters einnimmt und damit nur solche Erklärungen infrage kommen, die diese Beobachterperspektive teilen, argumentieren die Vertreterinnen einer eigenständigen Subjektivität von ihrer eigenen Subjektivität her, der Perspektive der Teilnahme. Hier sind Erklärungen aus der distanziierten Beobachtung gerade keine möglichen Erklärungen, sondern das »Verstricktsein des Subjekts«⁹ ist konstitutiv für die Argumentation.

Diese beiden Perspektiven sind das Thema des **dritten Teils**. Es sind nicht wenige Philosophen und Theologen, die ihre Argumentation auf die Unterschiedlichkeit dieser beiden Perspektiven stützen und damit ein Unabhängigkeitsmodell von Naturwissenschaften und Philosophie vertreten. Sie überlassen den Naturwissenschaften die Welt (und damit den Menschen) aus der Perspektive der dritten Person, d.h. derjenigen des Forschers, der Beobachterin und des Experimentators, die sozusagen von außen ihr Objekt bzw. ihre Objekte beobachten, beschreiben und auf Ursache-Wirkungs-Beziehungen zurückführen. Sie selber verweisen demgegenüber auf die unreduzierbare Perspektive des Ich, der ersten Person, die als Einheit der transzendentalen Apperzeption alles Denken begleiten können muss.

Allerdings sind die Grenzen der jeweiligen Perspektive nur von außen erkennbar, und so hindert nichts den Naturwissenschaftler, seine eigene Perspektive auf alles auszudehnen und gleich auch die Erste-Person-Perspektive mit zu erklären, sei es aus evolutionärer, sei es aus neuronaler Sicht. Umgekehrt trägt auch die Perspektive der ersten Person den Keim eines geistigen Imperialismus in sich: Wenn das Ich all mein Denken begleiten können muss, dann ist die Erste-Person-Perspektive die Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft überhaupt, auch der Naturwissenschaft. Wird im Rahmen der feministischen und postmodernen Partikularisierung der transzendentalen Vernunft diesem Ich noch seine transzendente Qualität genommen, so

⁹ Vgl. dazu Schapp, *Geschichten*.

verlieren naturwissenschaftliche Aussagen ihre transsubjektive Geltung vollständig. Naturwissenschaft wäre damit letztlich von einer bestimmte Kultur und Tradition geprägt und ihrerseits an die kultur- und zeitabhängige Weltwahrnehmung partikularer Subjekte zurückgebunden.¹⁰

Die beiden Perspektiven sind also unentwirrbar ineinander verschränkt. Dabei muss man aber nicht stehenbleiben, sondern diese Verschränktheit kann, so meine ich, ihrerseits relativiert werden, indem eine dritte Perspektive eingenommen wird: die Perspektive der zweiten Person. In der Anrede durch einen Anderen wird das ›Ich‹ genauso wie das ›Er‹ und das ›Sie‹ zum je angesprochenen ›Du‹. In der damit konstituierten Zugehörigkeit zu einer Dialoggemeinschaft erhält mein eigenes Erleben eine Sprache, eine Tradition, eine Zuschreibung und wird damit zu einem benennbaren und also erinnerbaren, mir zuschreibbaren Erleben.

Zu dieser Perspektive der zweiten Person hat die Theologie eine besondere hermeneutische Nähe. Sie hat sich unhintergebar an eine ganz bestimmte Anrede gebunden, nämlich an das Wort Gottes an den Menschen. Durch das schöpferische Wort, so bekennt die christliche Tradition, hat Gott die Welt erschaffen und den Menschen ins Dasein gerufen, durch das inkarnierte Wort hat er den Menschen mit sich versöhnt und durch das gepredigte Wort in seiner Gegenwart erhalten. Die Theologie hat die Aufgabe, diesem »Grundbescheid«¹¹ des Evangeliums und seinen Konsequenzen nachzudenken.

Aber was bedeutet es für die Theologie, sich selber, den Menschen und die Welt unter dieser Perspektive wahrzunehmen, wenn sie denn Wissenschaft sein will? Dies wird das Thema des **vierten Teils** sein, dem theologischen Hauptteil. Hier werde ich darlegen, inwiefern die Perspektive der zweiten Person die Theologie zu strukturieren vermag, so dass sie sich dadurch grundlegend von den anderen Wissenschaften, den Neurowissenschaften und der Philosophie, unterscheidet. Hierzu gehört auch die wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Zusammenhang von Perspektiven und wissenschaftlichem Anspruch, nach Objektivität bzw. Intersubjektivität, nach den Kriterien von Wissenschaftlichkeit und dem Verhältnis unterschiedlicher Wissenschaften zueinander.

Diese Analyse muss schliesslich im **fünften Teil** dann auf ihre Konsequenzen für das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften überhaupt befragt werden. Können – trotz der Verschränkung ihrer Perspektiven – ihre

¹⁰ So z. B. Feyerabend, *Against Method*.

¹¹ Gollwitzer/Weischedel, *Denken und Glaube*, 22.

Methoden und Erkenntnisse auch voneinander unabhängig bestehen bleiben? Woran zeigt sich, dass sie sich dennoch auf dieselbe Welt beziehen? Welche Rolle spielt die Reflexion des Subjekts? Können die Perspektiven miteinander in ein Verhältnis gesetzt werden? Wie bezieht sich die eine auf die andere und umgekehrt? Und zum Schluss: Was trägt dies aus für das Menschenbild? Wie ändert sich die Betrachtungsweise der Qualia – und inwiefern betrifft dies das experimentelle Design der entsprechenden neurowissenschaftlichen Versuche? Ergänzen, konkurrieren oder durchdringen sich die unterschiedlichen Betrachtungsweisen bzw. Fragestellungen der verschiedenen Wissenschaften?

Die Fragen deuten an, dass dieser letzte Teil alles andere ist als eine Quintessenz im Sinne endgültiger Ergebnisse. Er soll eine vorsichtige Skizze dessen darstellen, was von diesen Ausführungen her noch denkmöglich sein kann.

Was ist damit geleistet? Zum einen kann aus einem solchermaßen geklärten Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften der Herausforderung der Neurowissenschaften entspannter begegnet werden. Wenn sowohl Theologinnen als auch Neurowissenschaftler um ihre wissenschaftstheoretischen Grundlagen wissen, werden sie damit sowohl um den Anspruch als auch um die Grenzen ihrer Wissenschaft wissen. Und sie werden unaufgeregt darüber miteinander diskutieren können, wo sich die beiden Weltzugänge – zusammen mit der Philosophie – konstruktiv kritisieren und bereichern können.

Zum andern dürfte eine Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaften auch in anderen Bereichen von Interesse sein. So hat z. B. die Diskussion zwischen Kreationismus und Evolutionslehre auch in Europa Wellen geschlagen,¹² und unter dem Namen »Intelligent Design Theorie« hat sich der Theismus in naturwissenschaftlichem Gewand als ernst zu nehmende Position zu profilieren versucht. Der Templeton Foundation wird vorgeworfen, mit ihren Geldern die Theologisierung der Naturwissenschaften zu fördern,¹³ während man umgekehrt darin ebenso gut auch die Vernaturwissenschaftlichung von Religion und Theologie sehen könnte.

¹² Die hessische Kultusministerin Karin Wolff (CDU) hat im Juni 2007 in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung gefordert, die biblische Schöpfungslehre zum Bestandteil eines »modernen Biologieunterrichts« zu machen (F.A.Z. vom 29.6.2007, S. 148) Eine Debatte über die Schöpfungslehre im Biologieunterricht biete die Chance für eine »neue Gemeinsamkeit von Naturwissenschaft und Religion«. Im Europarat dagegen formulierte der Abgeordnete Guy Lengagne eine Resolution zu den »Gefahren des Kreationismus«, die allerdings von einer knappen Mehrheit vornehmlich christdemokratischer Mitglieder abgelehnt wurde (<http://www.assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/WorkingDocs/Doc07/EDOC11297.htm> [22.07.2007]).

¹³ Vgl. Christian Schüle, Geld lehrt beten. Wie die amerikanische Templeton Foundation ihren Reichtum einsetzt, um die Wissenschaft auf den Weg des Glaubens zu bringen, in: ZEIT, 04.05.2006.

Gegen ideologische Fundamentalismen aller Art hilft wahrscheinlich wenig – aber es soll ihnen wenigstens der wissenschaftliche Anspruch entzogen werden. Wenn solche Denk- und Bestimmungsvorschläge dann die Nachdenklicheren auf beiden Seiten in ein Gespräch bringen, das beide Seiten verändert, dann ist dies ein hoffnungsvoller Versuch, diesseits der Extrempositionen zu einer fruchtbaren Atmosphäre der Begegnung beizutragen.

»Ich persönlich finde das neue Bild des Menschen mehr als ernüchternd, ja fast schon entwürdigend. Es zeigt uns als Wesen, die sich danach sehnen, unsterblich zu sein, aber schrittweise entdecken müssen, dass sie seelenlose Ego-Maschinen sind.«
Thomas Metzinger¹

1. Die Problemlage

Am Anfang des 21. Jahrhunderts stellt sich die Frage des Psalmdichters und der Philosophen, »Was ist der Mensch?«, in neuer Schärfe, weil sie heute auf eine grundsätzlich neue Art beantwortet werden könnte. Zwar ist der Materialismus so alt wie die abendländische Philosophie.² Aber Entdeckungen der Neurowissenschaften über die Funktionsweise des Gehirns, Experimente, die den engen Zusammenhang von psychischen und geistigen Fähigkeiten mit der neuronalen Organisation aufzeigen und nicht zuletzt die Visualisierung dieser Ergebnisse durch neue, bildgebende Verfahren wie PET und fMRI³ lassen die Diskussion um die Naturalisierung des Menschen auf einer neuen Ebene stattfinden. Es sind nun nicht mehr nur spekulative philosophische Theorien, aufgrund derer der Mensch zur »evolutionär entstandene[n] Maschine« und zum »seelenlosen Bioautomaten«⁴ erklärt wird, sondern es handelt sich dabei – zumindest dem Anspruch nach – um von detaillierter Forschung gestützte experimentelle Befunde.

Damit fordern Wissenschaftler, unter ihnen prominent und medial präsent die Neurowissenschaftler Wolf Singer und Gerhard Roth sowie der Philosoph Thomas Metzinger, explizit das traditionelle Menschenbild heraus.

¹ Metzinger, Preis der Selbsterkenntnis, 45.

² Vgl. dazu Lange, Geschichte des Materialismus.

³ Bei der Positronen-Emissions-Tomographie (PET) inhaliert die Versuchsperson radioaktiven Sauerstoff, der beim Zerfall Positronen aussendet. So kann die Durchblutung des Gehirns gemessen werden. Bei der funktionalen Magnetresonanztomographie (fMRI, »I« für »imaging«) nutzt man die unterschiedlichen magnetischen Eigenschaften von sauerstoffhaltigem und sauerstoffarmem Blut und misst ebenfalls die Durchblutung. Es wird vorausgesetzt, dass höhere Durchblutung mit größerer neuronaler Aktivität einhergeht. Man erhält eine gute räumliche Auflösung, jedoch nur mit zeitlicher Verzögerung. Die Elektroenzephalographie (EEG), bei der mit Elektroden direkt die neuronalen Spannungsschwankungen gemessen werden, liefert eine gute zeitliche Auflösung, ist aber räumlich weniger genau. Zu den Möglichkeiten und Grenzen dieser Methoden vgl. Gehring, Es blinkt.

⁴ So Metzinger, Preis der Selbsterkenntnis, 43.

Häufig wird dabei allerdings so argumentiert, als bestünde dieses in einer einheitlichen und über die letzten Jahrtausende unveränderlich gebliebenen Vorstellung. Tatsächlich aber sind in dieses sogenannte traditionelle abendländische⁵ Menschenbild sehr unterschiedliche Vorstellungen eingeflossen. Schon dessen Wurzeln, namentlich die platonische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die Denkweisen des Alten und Neuen Testaments und der cartesische Substanzdualismus, unterscheiden sich in wichtigen Aspekten voneinander.

1.1 Von der Seele zum Geist

Im Laufe der Geschichte hat sich nämlich die Terminologie, mit der das ›Andere des Körpers‹ bezeichnet wurde, wesentlich verschoben. Während in den alttestamentlichen Schriften mit unterschiedlichen Begriffen auf die leib-seelische Einheit des Menschen und seinen Bezug zum Schöpfer verwiesen wurde,⁶ trennt Platon scharf zwischen dem physischen Körper und dessen vom Himmel gefallenem, unerschaffenen und unsterblichen, sich selbst bewegenden Bewegungsprinzip.⁷ Die Seele ist aus sich heraus der Ursprung von Geschehen; ihre Handlungen werden nicht von außen bewirkt, sondern entstehen aus dem Vermögen der Seele, von sich aus Kausalketten anzufangen, wie es Kant formulieren würde.⁸ Und sie ist mehr noch, nämlich dasjenige, was das Selbst eines jeden ausmacht.⁹ Sie besteht aus drei Teilen¹⁰: der Vernunft- oder Geistseele, mit der wir lernen und deren Tätigkeit das reine Denken und Schauen ist, der muthaften Seele, mit der wir uns ereifern und zu der die höheren Antriebe wie Mut, Ehrgeiz und Hoffnung gehören und der Begierdenseele, zu der das Begehren nach Speise und Trank und Liebes-

⁵ Es ist heilsam, sich gelegentlich daran zu erinnern, dass die dualistische Sichtweise, welche »tief in unserem Denken und Fühlen verankert ist« (Roth, Sicht des Gehirns, 122), vor allem eine abendländische Sichtweise ist, welche von Menschen anderer Kulturen nicht unbedingt geteilt wird (vgl. dazu Purtschert, Naturalisierung).

⁶ So umfasst נפש die animalische Lebenskraft des Menschen, נשמה (nischmah) verweist auf die Gottgeschaffenheit der lebendigen Kreatur, in רוח (ruach) schwingt die Macht der Emotionen mit, und לב (leb) weist auf das Innerste einer Person hin und beinhaltet auch ihre Fähigkeit zur (Selbst-) Reflexion (vgl. dazu Schöpflin, Art. ›Seele‹; Seebass, Art. ›näfäs‹; Jenni und Westermann, Theologisches Handwörterbuch AT).

⁷ Vgl. Platon, Phaidon 245c ff.

⁸ Vgl. von Kutschera, Platon, 5.

⁹ Vgl. Platon, Nomoi 726a, 828d.

¹⁰ Vgl. Platon, Politeia IV 436a ff, IX 580d ff.

sachen, aber auch nach Geld gehören. Die eigentliche immaterielle Seele ist also nur die Geistseele, die anderen beiden Teile übernehmen sozusagen die Verbindung zur Welt.¹¹

Damit hat Platon das Verständnis von Seele mit zwei Aspekten aufgeladen, die durch den Einfluss von Augustin in der christlichen Tradition bedeutsam werden: mit Substanzhaftigkeit und mit Unsterblichkeit. Die Seele wird zur Wesenssubstanz, zum personalen Selbst des individuellen Menschen, deren Realität diejenige des vergänglichen Körpers übersteigt.

Aristoteles holt demgegenüber das Sein und die Seele wieder zurück in die Welt. Die Seele ist zwar auch bei ihm die Ursache des Lebens, der Bewegung und der Erkenntnis, aber sie hat keine Realität unabhängig vom Körper. Sie ist die Entelechie, das dem Leib eingeschriebene Potential, sie ist sowohl Zweck-, als auch Form- und Bewegungsursache des organischen Lebens, und sie gehört zum konkreten Körper wie dieser Körper zur Seele. Nur zusammen ergeben die beiden ein bestimmtes und individuelles Lebewesen.

Real ist damit nur die konkrete, individuelle Substanz und nicht eine abstrakte Idee. Das Allgemeine hat nur logischen, nicht aber ontologischen Charakter. So scheint Aristoteles den platonischen Dualismus aufzuheben, nur das real physisch Existierende ist wirklich. Aber Aristoteles ist keinesfalls monistischer Materialist im modernen Sinne. Für Aristoteles ist auch reine Materie eine Abstraktion und bloße Potentialität. Materie allein ist nicht real, jeder wirkliche Körper ist nur deswegen wirklich, weil sich in ihm Materie und Form schon verbunden haben. Diese Form ist die Seele, die das Lebensprinzip aller Lebewesen ausmacht.¹² Dieses Prinzip ist zwar in der Materie realisiert, ist selber aber nichts Materielles, nichts Physikalisches oder Biologisches, sondern konstituiert die Sinnhaftigkeit und den Zweckzusammenhang des lebendigen Körpers¹³. So ist bei Aristoteles im Gegensatz zu Platon¹⁴ nicht die Seele das Subjekt des Denkens oder Fühlens, sondern der gesamte Mensch ist kraft seiner Seele dieses Subjekt.¹⁵ Die Frage nach Identität oder Verschiedenheit von Körper und Seele wäre für ihn ein Kategorienfehler. Die Seele ist der Wesensbegriff eines so und so beschaffenen Körpers,¹⁶ nicht aber eine eigenständige Substanz.

¹¹ So ähnlich auch im Gleichnis von der Seele als Lenker des Pferdegespanns (Platon, Phaidros 246b), wo die Seele als Führer von guter und edler Abstammung das Körperliche und Sterbliche lenkt.

¹² Aristoteles, *De Anima* II, 412a.

¹³ Ebd., 412b.

¹⁴ Diese platonische Sicht wird dann bei Descartes wieder aufgenommen.

¹⁵ Aristoteles, *De Anima* I, 408b, vgl. auch Liske, *Aristoteles' Philosophie des Geistes*, 28 ff.

¹⁶ Aristoteles, *De Anima* 412b.

Es ist also falsch, wenn die griechische Philosophie generell als die Schuldige in der »verheerenden Spaltung von Leib und Seele«¹⁷ betrachtet wird. So kann nur gedacht werden, wenn hier schon »Seele« in der aufklärerischen Engführung substantialistisch als Geist verstanden wird und vergessen wird, dass sowohl Platon als auch Aristoteles die Seele vor allem als Bewegungsprinzip verstanden haben. Bei beiden ist die Seele auch beim Menschen dreigeteilt und umfasst nicht nur dasjenige Vermögen, das ein Reflektieren über das Leben ausmacht, sondern ebenso dasjenige, welches das Leben überhaupt erhält und dasjenige, welches ein gutes Leben ermöglicht.

Im Neuen Testament begegnen sich die beiden Traditionszusammenhänge der alttestamentlichen Schriften und der antiken Leib-Seele-Anthropologie. An das alttestamentliche Verständnis schließt der Begriff der ψυχή (psychä) an, der meist mit »Leben« übersetzt wird. In den Evangelien kann es dabei um die Bedrohung (Mt 2,20; Lk 12,20; Mt 6,25) oder auch um die Hingabe des Lebens geben (Mk 10,45; Joh 10,11.15). Dahinter steht aber immer ein ganzheitliches Menschenbild, welches das psychische und das leibliche Leben umfasst. Dafür sprechen auch all diese Erzählungen in den Evangelien, in welchen Jesus dem Tod nicht so gelassen und heiter entgegengeliegt wie der platonische Sokrates, welcher um die Unsterblichkeit seiner Seele weiß. Der Tod des Leibes ist nicht die Befreiung einer davon unabhängigen Seele, sondern hier wird von Gott geschaffenes Leben zerstört.¹⁸

Eine wichtige Stelle, die darüber hinausgeht und die eine dualistische Sicht nahezulegen scheint, ist dagegen Mk 8,35 ff. Aber die Pointe ist hier gerade nicht dualistisch, sondern heilsgeschichtlich: Das Leben, das man retten will bzw. verliert, ist gerade nicht identisch mit demjenigen, das man dabei verliert bzw. gewinnt. In Joh 12,25f wird es ausgeführt: Das eine bezieht sich auf diese Welt, das andere auf das ewige Leben. In dieses Denken gehört auch Mt 10,28; wenngleich hier zwischen dem Töten des Leibes und der Seele unterschieden wird, so will diese Aussage »nicht den Wert der unsterblichen Seele bezeichnen, sondern betonen, dass allein Gott außer dem irdischen auch das himmlische Leben vernichten kann.«¹⁹ So argumentiert Schniewind, dass hier ψυχή (psychä) entsprechend dem aramäischen נשמה (nischma) besser mit »Leben« statt mit »Seele« zu übersetzen wäre.²⁰

¹⁷ Schroer und Staubli, Körper-Symbolik der Bibel, 72.

¹⁸ Vgl. Cullmann, Unsterblichkeit der Seele.

¹⁹ Kümmel, Bild des Menschen im NT, 17.

²⁰ »Unser Begriff ›Seele‹ stammt von Platon: ein wertvolles Innerliches im Menschen, demgegenüber das Äussere gleichgültig ist. Aber unsere Jesusworte meinen dies bestimmt nicht«, schreibt Schniewind zu Mk 8,36 (Schniewind, Evangelium nach Markus, 114). Und zu Mt 10,28 verweist er

Für Paulus hingegen ist ein anderer Zusammenhang wichtig. In der Gegenüberstellung zwischen ψυχικός (psychikos) und πνευματικός (pneumatikos) charakterisiert er in hellenistisch-jüdischer Auslegetradition der Schöpfungsgeschichte²¹ ψυχή als das spezifisch Menschliche im Gegensatz zum Göttlichen, während πνευματικός die Beziehung zu Gott bezeichnet.²² Bei ihm gilt besonders, was Cullmann vom gesamten Neuen Testament aussagt, dass nämlich Fleisch und Geist »zwei *transzendente* aktive Mächte sind, die von außen in den Menschen hineinkommen und hier dynamisch wirken, aber beide *nicht mit dem Menschsein* als solchem gegeben sind.«²³

So sehen wir, dass nicht nur die griechische, sondern auch die biblische Auffassung der leib-seelischen Verfasstheit des Menschen gerade keinen Substanzdualismus implizieren. Zwischen der griechischen und der hebräischen Auffassung von Seele besteht allerdings ein wesentlicher Unterschied: In all den Begriffen des Alten Testaments schwingt der Gedanke der fundamentalen Abhängigkeit allen Lebens – in welcher Form auch immer – von Gott mit. Der Lebensatem, das kreatürliche Leben, die Emotionalität, die personale Existenz sind von Gott gegeben und werden von ihm auch wieder genommen. Damit einher geht weder der Gedanke der Präexistenz der Seele noch ihrer Unsterblichkeit. Bei Aristoteles hingegen ist der νοῦς (nous) (dies gilt aber nur für diesen Teil der Seele) göttlicher Herkunft, aber nicht explizit von einem Gott erschaffen. Es ist der Einbruch einer anderen Wirklichkeit, ohne dass diese selber (oder die Beziehung dazu) genauer charakterisiert wäre. Das primäre Anliegen von Aristoteles ist es, Lebewesen in ihrem Zusammenspiel von Körper und dynamischem Lebensprinzip, von Materie und Form, philosophisch zu erfassen. Die alttestamentliche Seele hingegen verweist in allen ihren Facetten auf ihren Schöpfer. Und der Darstellung dieser Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf ist letztlich das gesamte Alte (und Neue) Testament gewidmet. Eine davon losgelöstes Verständnis von Seele ist nicht denkbar.

So ist die griechische Entfaltung des Seelenbegriffs ein Akt des philosophischen Beschreibens und Erklärens, und hier ist der Aspekt der Immaterialität und der Unsterblichkeit wesentlich. Im hebräischen Verständnis dagegen wird die Seele in einem fundamentalen Beziehungshorizont gesehen, und

auf seinen Kommentar zu Mt 6,25: »Es zeigt sich hier, wie durchgängig in der Bibel, dass Seele nicht ein ewiges Teil im Menschen, sondern sein ganzes Sein bedeutet.« (90).

²¹ Vgl. Gen 2,7 in der Septuaginta (die griechische Übersetzung des Alten Testaments aus dem 3. Jh. v. Chr.): καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν (psychän) ζῶσαν.

²² So z. B. im 1 Kor. 2,13f; 3,1 und 15,44.

²³ Cullmann, Unsterblichkeit der Seele, 38.

hier ist der Charakter des Gegenübers und der Persönlichkeit grundlegend. Dieser Unterschied wird uns im zweiten Teil dieser Arbeit noch eingehender beschäftigen.

Neben Platon ist es vor allem Descartes, der in der Philosophiegeschichte für den Substanzdualismus und die vollständige Trennung der Seele vom Leib steht. Mindestens ebenso folgenschwer ist aber, dass nach Descartes der Geist des Menschen nun nicht mehr neben dem vegetativen und dem sinnlichen lediglich ein drittes, wenngleich höchstes Vermögen der Seele darstellt, sondern für die gesamte Seele steht: »res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio.«²⁴ Oder noch deutlicher: »den Geist betrachte ich nämlich nicht als einen Teil der Seele, sondern als eben die ganze Seele, sofern sie denkt.«²⁵ Die nicht rationalen Lebensakte werden dem Körper zugeschlagen, Pflanzen und Tiere haben kein Denkvermögen und somit keine Seele.

Der Besitz einer Seele markiert nun also nicht mehr – wie noch bei Platon und Aristoteles – den grundlegenden Unterschied zwischen lebendigen und toten Körpern, sondern denjenigen zwischen Körpern und Nicht-Nur-Körpern. Die so verstandene Seele ist dann aber auch nicht mehr das Lebensprinzip, und so ist der Tod auch nicht dadurch zu erklären, dass die Seele den Körper verlässt, sondern dadurch, dass das rein körperliche Prinzip der Bewegung zu wirken aufhört.²⁶ Die Lebensgeister sind ihrerseits nichts anderes als Körper, die sich sehr schnell bewegen und in alle Poren der Muskeln und Nerven schlüpfen können.²⁷ Leben ist für Descartes ein rein körperliches Phänomen. Die Seele ist darüber hinaus das Ich, das zum einen den lebendigen Körper nach seinen Vorstellungen bewegen kann, und zum anderen das empfindende Subjekt ist, das die Veränderungen des Körpers – eben nicht am eigenen Leibe, sondern an der eigenen Seele – erfährt. Die Seele ist zum Geist geworden.

1.2 Vom Geist zum Gehirn

Dass die Suche der Neurowissenschaften nach neuronalen Korrelaten von Bewusstsein bzw. Selbstbewusstsein auf philosophischer und theologischer Seite einige Bestürzung verursacht und eine solche mediale Öffentlichkeit

²⁴ Descartes, Meditationen, II, 6.

²⁵ Descartes, Meditationen, 506 f.

²⁶ Descartes, Leidenschaften, Art. VI.

²⁷ Ebd., Art. 10.

findet, ist nicht zuletzt vor dem Hintergrund dieser Entwicklung zu sehen. Auf dem Spiel scheint mit dem vielschichtigen Seelenbegriff der antiken und biblischen Tradition nicht nur die Personalität des Menschen, sondern auch seine Gottesbeziehung und sein ewiges Leben zu stehen, während auf der neurowissenschaftlichen Seite der Fokus nicht mehr auf der Einheit einer leib-seelischen Person liegt, sondern auf das Reflexionsvermögen des rationalen Subjekts eingeschränkt wurde. Von daher ist es ein leichtes, nach den neuronalen Korrelaten bestimmter Fähigkeiten zu fragen. Ist der Schritt von der Seele zum Geist einmal getan, ist derjenige vom Geist zum Gehirn nur noch klein. Einige Assoziationen hat der Begriff des Gehirns allerdings von seiner Vorgängerin, der Seele, geerbt, und so schwingt in der Herausforderung der Neurowissenschaftler manchmal explizit, immer aber implizit mit, dass sie nicht nur die Tätigkeit des Denkens auf neuronale Aktivität zurückführen können, sondern auch alle anderen Elemente, die in dieses Menschenbild eingeflossen sind: die unsterbliche Seele, die Einheit der Person und die Gottebenbildlichkeit. Dieses Unternehmen ist im Verlauf der letzten 150 Jahre auf zunehmend differenzierte Weise angegangen worden.

1.2.1 Ontologischer Dualismus

Das traditionelle Menschenbild, von dem sich die Neurowissenschaften abgrenzen, ist dabei – auch wenn dies wie oben ausgeführt, mitnichten auf die alten Israeliten und Griechen zurückgeführt werden kann – der radikale und ontologische Dualismus Descartes’.

Dieser steht tatsächlich den meisten von uns intuitiv nahe. Ein Dualismus, der von zwei Substanzen, der *res extensa* des Körpers und der *res cogitans* des Geistes, ausgeht, löst das Problem der von uns erfahrenen Differenz von Körper und Geist: Wir empfinden geistige Prozesse als grundsätzlich anders als körperliche Prozesse, weil sie anders *sind* als jene. Hier stellt sich allerdings dann das Problem der Interaktion: Wie können nicht-physische Prozesse wie Wünsche und Absichten physische Prozesse wie den Arm heben oder zum Kühlschranks gehen bewirken? Im Rahmen des naturwissenschaftlichen Paradigmas einer ›causal closure²⁸ ist dies unmöglich. Zudem ist für moderne Naturwissenschaftler und Philosophinnen die einem Substanzdualismus zugrunde liegende Metaphysik unhaltbar. Eine mit gängigen empiri-

²⁸ Die meisten Naturwissenschaftlerinnen und –wissenschaftler gehen davon aus, dass die Welt ›kausal geschlossen‹ ist, d. h. dass sie in eine umfassende Kausalstruktur eingebettet ist. Für jedes physikalische Phänomen muss es eine physikalische Ursache geben, die dieses bewirkt hat, vgl. Papieneau, Mind the Gap und Lowe, Causal Closure Principles.