

Theologisch-anthropologische Positionen zur Bestimmung des Leib-Seele-Verhältnisses

Johanna Rahner

I. Der Mensch im Streit zwischen Naturwissenschaft und Theologie

Wenn es heutzutage um Fragen geht wie: Was ist der Mensch?, Was bedeutet ‚ich‘, was ‚Bewusstsein‘, ‚Selbst‘, ‚Subjekt‘, ‚Person‘?, Was ist ‚Wirklichkeit‘?, so scheint der „alte Gegensatz zwischen Geist und Materie, Innen und Außen“ in den naturwissenschaftlich geprägten Denkmodellen von Biologie, Neurophysiologie etc. weitestgehend durch einen „ontologisch materialistisch-monistischen Ansatz“ überwunden¹. Der traditionellen, auf René Descartes zurückgehenden Denkfigur im Verständnis des Menschen als Dualität von Geist und Materie (res extensa – res cogitans) wird ein materialistischer Monismus als *das* Interpretationsmodell der modernen Bio- und Lebenswissenschaften entgegengesetzt. Dabei ist es gerade der evolutive Darwinismus, der in seinem weltanschaulichen Impetus den Akzent eines physikalisch-naturalistischen Reduktionismus einbringt²: Die materielle Welt trägt alle Prinzipien ihres Werdens und zu ihrer ‚Höherentwicklung‘ zu komplexeren Formen des Daseins in sich selbst (‚Selbstorganisation‘). Sie hat damit nicht nur die Fähigkeit zur Selbsterzeugung von Leben, sondern auch von Selbstbewusstsein als der derzeit komplexesten Hervorbringung der organisierten Materie, des komplexesten Organs, das die Evolution hervorgebracht hat, des menschlichen Gehirns.

¹ Eibach, Ulrich, Gott im Gehirn? Ich – eine Illusion, Witten ²2008, 21.

² Hermann Häring spricht hier zu Recht von einem ‚epochalen Erfolg‘ dieser Theorie, die schon längst begonnen hat „Welt, Gesellschaft und Individuum neu zu interpretieren“. Damit hat sie aber „die Macht einer Weltanschauung und ist in Gefahr, als Ideologie missbraucht zu werden“ Das zeigt sich u. a. daran, „dass sie grundlegend anthropologische und deshalb höchst bedeutsame Fragen beantwortet oder zu beantworten scheint ... Reduktionistische Antworten werden gerne gegeben“ (Häring, Hermann, Evolutionstheorie als Megatheorie des westlichen Denkens, in: Concilium 59 [2000], 15–25, hier 21).

„[Deshalb] spricht man in den monistischen Konzeptionen nicht mehr vom Geist, denn das suggeriert die Vorstellung von Eigenständigkeit, sondern nur noch von Bewusstsein bzw. Selbstbewusstsein, dessen Entstehen die Folge von immer komplexeren Strukturen des Gehirns sei. Auch das Bewusstsein sei keine von den materiellen Hirnfunktionen kategorial unterschiedene Größe, sondern reine Funktion derselben und damit letztlich ihnen gegenüber völlig anhängig, wenn nicht gar ohnmächtig.“³

Seele, Geist, Selbstbewusstsein sind keine gegenüber dem Gehirn eigenständigen Seinsweisen, sondern sind Leistungen – im Sinne von Hervorbringungen – des Gehirns selbst. Letztlich sind nach diesen komplexen Theorien auch die Phänomene des Geistigen Fiktionen, die das Gehirn hervorbringt. Zu diesen Fiktionen gehört nicht nur die Vorstellung von der Freiheit des Willens, die unser Menschenbild und nicht zuletzt unsere Rechtsordnung prägt, sondern auch die Vorstellung, dass Gefühle und existenzielle Haltungen wie die Liebe eigene Wirklichkeiten sind. Als ‚Epiphänomene‘ des Gehirns können sie naturwissenschaftlich beobachtet und auf ihre materielle Grundlage reduziert werden.⁴ Ein ‚ontologischer Reduktionismus‘ ist ebenso die Konsequenz⁵ wie ein radikal-materialistisch konzipierter Konstruktivismus als seine erkenntnistheoretische Basis: „Demnach funktioniert das menschliche Gehirn als eine Maschine, die allein zu ihrem besseren Funktionieren im Rahmen der Evolution Konstruktionen etwa wie eines Ich-Bewusstseins, einer Seele, eines freien Willens hervorbringt.“⁶ Alle modernen neurologischen Interpretationsversuche des Menschen teilen letztlich dieselbe positivistisch-monistische Ontologie.⁷

Erkenntnistheoretisch betrachtet feiert hier eine klassische Nothing-else-buttery (Julian Huxley), die nichts-anderes-Alserei (Konrad Lorenz), fröhlich Urständ: „Leben ist dann ‚nichts anderes als‘ höher organisierte Materie, Geist ‚nichts anderes als‘ zur Perfektion entwickelte Mechanismen der Selbststeuerung, der Mensch

³ Eibach, Gott im Gehirn? (s. Anm. 1), 20f.

⁴ Vgl. ebd., 23f.

⁵ Vgl. ebd., 25.

⁶ So Blume, Michael, Neurotheologie. Hirnforscher erkunden den Glauben, Marburg 2009, 46 (in Anspielung auf Wolf Singer).

⁷ Vgl. ebd., 88.

‚nichts anderes als‘ ein hochgezüchtetes Tier⁸. Das freilich wirft ein sehr seltsames Bild auf die vorausgesetzte wissenschaftstheoretische Grundüberzeugung – weniger hinsichtlich der neurophysiologischen Messergebnisse denn ihre allzu forsche Interpretation. So dürften manche Ergebnisse, die sich – wie der berühmt gewordene Meditationshelm Persingers – bei näherem Hinsehen manchmal auch als wissenschaftlicher Bluff entpuppen⁹, zum größten Teil das alles nicht austragen, was ihre Interpretanten damit als ‚gesichert‘ behaupten. Nun könnten sich Theologen wie Religionswissenschaftler zunächst einmal zurücklehnen und warten bis die Neurophysiologen ihre philosophischen, d. h. insbesondere erkenntnistheoretischen Hausaufgaben endlich erledigt haben. Indes ist das Beunruhigende der Entwicklung in ihrem ideologisch-politischen Potential zu sehen: Die Debatte um die Bewertung der neurophysiologischen Forschungsergebnisse ist weltanschaulich aufgeladen. Das zeigen die Verkaufserfolge der sog. ‚neuen Atheisten‘, wie z. B. Richard Dawkins‘ ‚Der Gotteswahn‘. Wie erklärt man den Hype von solch schlechten Büchern (und das sind sie von der Warte einer aufgeklärten Theologie aus)? Nur wer sich eisern durch den Müll der Vorurteile und Plattitüden hindurchwühlt, kann die eine oder andere Erkenntnisperle finden, die man nun tatsächlich als bedenkenswert bezeichnen würde. Der pseudointellektuell-aufklärerische Anspruch dieser Bücher und die mit entsprechendem Selbstbewusstsein eines Wissenschaftlers, der ‚Fakten sprechen lässt‘, versehenen Medienauftritte zeigen aber etwas anders: Nicht nur dass differenziertes Argumentieren medial nicht gewünscht, weil medientechnisch nicht verwertbar ist; nein, man muss auch erkennen, dass die allgemeine Stimmung längst schon an die ‚Wahrheit‘ des naturwissenschaftlich so ‚Erklärten‘ und ‚Bewiesenen‘ glaubt, beziehungsweise die eigentlichen Lücken der Theorien nicht mehr durchschaut werden. Diese Alltagsplausibilität des naturalistisch-evolutionistischen Denkmodells hat indes ihren Preis.

Denn Naturalismus und funktionaler Utilitarismus gehen Hand in Hand. In das naturalistische Gefüge werden auch Phänomene wie Moral, Ethik, Religion und Glaube eingeordnet. Vorstellungen

⁸ Häring, Evolutionstheorie (s. Anm. 2), 22.

⁹ Vgl. Schnabel, Ulrich, Die Vermessung des Glaubens, München 2010, 183ff.

von ‚Ich‘, von ‚Freiheit‘, von ‚Liebe‘, also das, was den Menschen zum Menschen macht, werden verabschiedet:

„Gedanken und Gefühle der Menschen erwachsen aus den komplizierten Verflechtungen physischer Gebilde im Gehirn. Ein Atheist oder philosophischer Naturalist in diesem Sinn vertritt also die Ansicht, dass es nichts außerhalb der natürlichen, physikalischen Welt gibt: keine übernatürliche kreative Intelligenz, die hinter dem beobachtbaren Universum lauert, keine Seele, die den Körper überdauert, und keine Wunder, außer in dem Sinn, dass es Naturphänomene gibt, die wir noch nicht verstehen. Wenn etwas außerhalb der natürlichen Welt zu liegen scheint, die wir nur unvollkommen begreifen, so hoffen wir darauf, es eines Tages zu verstehen und in den Bereich des Natürlichen einzuschließen.“¹⁰

Der Mensch ist ‚nichts anderes als‘ eine mehr oder weniger egoistische Strategie des Überlebens oder das genetische U-Boot, das zur Verbreitung seiner Gene sämtlich Tricks der ‚Arts of War‘ einsetzt; er ist kein Phänomen, das eine darüber hinaus gehende Bedeutung in sich selbst hat, das als und in einer personalen Beziehung entsteht, in der der Mitmensch als einmaliges Wesen um seiner selbst willen geliebt wird.

Brisant wird der neue Streit zwischen Naturwissenschaften und Theologie daher nicht angesichts der alten Frage der Religionskritik nach Existenz oder Nichtexistenz Gottes. Nein, an der Antwort auf die Frage ‚Was ist der Mensch?‘ beginnen sich die Geister zu scheiden! Denn auch die moderne „Hirnforschung kann uns nichts über Gott erzählen und zwar aus dem einfachen Grund: Das Studienobjekt der Hirnforschung ist der Mensch, nicht Gott.“¹¹ Gerade vor dem Hintergrund der in den sich heute zur Leitwissenschaft der späten Moderne aufschwingenden Neurowissenschaften diskutierten anthropologischen Positionen tritt der Reduktionismus auf der Ebene der Anthropologie offen zu Tage. Und er erregt unseren Widerstand, eben auch weil er unserer Alltagserfahrung und der damit verbundenen Vertrautheit mit dem eigenen Ich und dem anderen Du widerspricht; die Wahrheitsfrage kommt hier zunächst also eher intuitiv zum Zuge (und sie kann auch philosophisch begründet werden: vgl. die Arbei-

¹⁰ Dawkins, Richard, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007, 25f.

¹¹ Zitiert nach Schnabel, *Vermessung* (s. Anm. 9), 256.

ten von Klaus Müller¹²). Doch der Streit der Interpretationen ist eröffnet und auf diesem Feld ist er allemal notwendig.

II. Was ist der Mensch? Zum unaufgebbaren Erbe jüdisch-christlicher Anthropologie

1. Antidualistische Grundzüge einer biblisch orientierten Anthropologie

Alle Begriffe, mit denen die Hebräische Bibel wie das Neue Testament die Existenz des Menschen umschreiben, sind als Beziehungs- und Relationsbegriffe zu verstehen. Das, was die Würde des Menschen ausmacht, die ihn auszeichnet kraft des Selbst-Standes, der Selbst-Überschreitung, des Selbst-Tätigwerdens, der Freiheit, der Autonomie etc., wird in der Sprache der Bibel immer so dargestellt, dass dieser Selbststand immer als Gabe eines anderen, als getragen durch einen anderen, verstanden wird. Der Mensch ist ein relationales Wesen; er ist ein Wesen in und aus Beziehung. Die den Menschen auszeichnende Würde liegt daher nicht in einer als absolute Unabhängigkeit zu denkenden Selbstständigkeit, sie zeigt sich als Gabe, freilich als eine Gabe die selbstständig und frei vollzogen werden kann, ja soll, damit sie als Gabe sich auch erfüllt. Erfüllt und ausgefüllt wird diese Gabe eben in der leib- und welthaften Existenz in all ihren Dimensionen. Es ist eine von Gott geschenkte Autonomie, die als Richtmaß für alles Denken und Handeln des Menschen dient. Sein Selbstvollzug ist biblisch gesehen stets herausgefordert durch den Anruf und den Anspruch Gottes. Sein Dasein ist Angesprochensein, Herausgefordertsein. Biblische Anthropologie will das ständige Ausgerichtetsein auf anderes, das ständige Bedürftigsein der Existenz des Menschen nicht aus dem Blick verlieren. Es ist immer eine Anthropologie der Vermitteltheit menschlicher Existenz.

Die Biblische Anthropologie kennt aber keinen Dualismus von leibhaftiger und geistig-geistlicher Existenz des Menschen. Der aus dem Staub gebildete Mensch ist von Gottes Atem inspiriert und

¹² Vgl. Müller Klaus, Wenn ich ‚ich‘ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt a. M. 1994; ders., Atheismus als Gegenreligion, in: Magnus Striet (Hg.), Wiederkehr des Atheismus?, Freiburg i. Br. 2008, 29–56.

das macht seine Geistigkeit aus.¹³ Der biblische Geist- oder Seelenbegriff ist daher gleichfalls ein Beziehungsbegriff und er ist ohne die Dimension der Abhängigkeit und Vergänglichkeit der Leiblichkeit des Menschen nicht verstehbar. Auch ‚das Leben nach dem Tod‘ ist ein Beziehungsgeschehen; nicht aber die schlichte ‚Weiterexistenz‘ einer irgendwie als unsterblich zu denkenden ‚Seelen-Substanz‘ im Menschen und damit Konsequenz eines Dualismus von Leib und Seele.¹⁴ Solche Vorstellungen sind eher geprägt vom Erbe einer einseitigen Rezeption dualistischer (konkreter: gnostischer) Denkweisen, mit denen sich die christliche Theologie in ihren Anfängen auseinanderzusetzen hat.

2. Die ‚unsterbliche Seele‘ – Die platonische Mitgift der christlichen Antike

Theologiegeschichtlicher Hintergrund und damit auch ‚Zeitfenster‘ für die Weiterentwicklung des christlichen Nachdenkens über Leib und Seele ist neben der permanenten Herausforderung durch einen jenseitsskeptischen Epikureismus die Auseinandersetzung der Alten Kirche mit der Irrlehre der *Gnosis* im 2. und 3. Jh., die in der Wirkungsgeschichte des mittleren bzw. Neu-Platonismus von einer Abwertung des Materiellen, des ‚Fleisches‘ geprägt ist. Der Mensch ist nun als eigentliches Geistwesen von dem guten Gott geschaffen, ist aber durch den bösen Demiurgen, das böse Weltprinzip, in das Gefängnis seines Leibes eingesperrt. Er muss daraus befreit werden. Das ist die letzte konsequenteste Übernahme der philosophischen Vorgaben des Platonismus in scheinbar christlichem Gewand.

Gegen die Abwertung von Natur und Schöpfung in dieser Irrlehre setzt die rechtgläubige Theologie die These, dass die Schöpfung eine gute Schöpfung ist und darum auch erlösungsfähig. Das Heil Gottes ist *salus carnis*, Heil des Fleisches, so betonen die Kirchenväter. Freilich ist ‚Fleisch‘ kein materieller Gegenbegriff zur Seele, sondern meint die umfassende Erfahrung der Eingebundenheit des Menschen in Welt, Geschichte, Umwelt. Kosmologisch oder univer-

¹³ Vgl. Dirscherl, Erwin, Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entscheidung des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006, 73.

¹⁴ Das steht in gewisser Spannung zur Idee einer ‚unsterblichen Seele‘ in der griechischen Philosophie (vgl. Ratzinger, Joseph [Benedikt XVI.], Eschatologie. Tod und ewiges Leben, Regensburg 2007, 126).

sal bedeutet das Festhalten an der Erlösung der sarx ein Festhalten an der Treue Gottes zu Welt und Geschichte, zur Schöpfung als Ganzer. In einer expliziten Polemik gegen die Gnosis kann diese Deutung freilich auch materialistisch aufgeladen werden. Dabei schießt diese Idee über das ursprünglich intendierte Ziel hinaus. Etwas nachdenklichere Theologen wie zum Beispiel Origenes († 254) interpretieren daher korrigierend: Es geht nicht um die Selbigkeit der Materie, die auferweckt wird, sondern um das bleibende Bild, die individuelle Form, die einen konkreten Menschen vom anderen unterscheidet: ich darf die bleiben, die ich bin. Als Individuum und nicht als beliebiger göttlicher Funke ist der Mensch unsterblich im Angesicht Gottes.

Wichtig ist den rechtgläubigen Theologen dabei, dass der drohende Gegensatz von Leib und Geist durch eine dauerhafte Verbindung beider versöhnt wird und dass das Leiblich-Sinnenhafte durch den Geist beherrscht wird. Leib und Seele werden als die beiden aufeinander verwiesenen Teile des Menschen verstanden. Freilich kann nicht der Mensch selbst für eine unauflösliche Einheit beider sorgen, sondern nur der Geist Gottes. Erst durch ihn wird der Mensch zu einem Ganzen. Er allein eint den Menschen und verleiht so dem Menschen unvergängliche Dauer. So bedeutsam diese Entscheidung gegen die Gnosis und ihre Leibfeindlichkeit und Schöpfungskepsis gewesen ist, so unaufhebbar sind die sich daraus entwickelnden Folgeprobleme. In der Folgezeit rückt als theologisches Deutemuster die Vorstellung einer Vollendung, ‚Unsterblichkeit‘ der Seele in den Mittelpunkt. Wo aber das Hauptinteresse auf der Rettung der Seele liegt, stellt eine ursprünglich damit nicht intendierte Abwertung des Leibes und damit auch eine Entwertung von Welt und Geschichte eine latente Gefährdung dar.

3. Leib-Seele-Einheit oder -Dualismus? – Mittelalterliche Anleihen aus der Philosophie des Aristoteles

Da die konkreten theologischen Infragestellungen (Epikureer; Gnosis) der altkirchlichen Theologie abhanden gekommen sind, geht es im Mittelalter um eine prinzipielle systematische Beantwortung aufgeworfener Fragen, die bis in die Einzelheiten durchreflektiert sein muss. Was ist nun das, was das Unvergängliche des Menschen ausmacht? Während die einen Leib und Seele eher trennen und so die

vom Leib getrennte Seele – die *anima separata* – als Person, als Mensch betrachten, gehen die anderen davon aus, Leib und Seele eher als Einheit zu betrachten, sodass die *anima separata* nicht als Person, als Mensch verstanden werden kann. So plädieren im weiteren Verlauf der Theologieggeschichte Theologen wie z. B. Thomas von Aquin († 1274) immer wieder für die notwendige Zusammengehörigkeit der Seele mit dem Leib: ‚Die Seele ist das Lebensprinzip des Leibes‘. Leib und Seele sind nicht Teile, sondern zwei aufeinander bezogene Prinzipien (Ursachen). Der Leib ist lebendig durch das Lebensprinzip (die Seele), die Seele existiert erst durch das Daseinsprinzip (den Leib). Thomas versucht hier mit dem der Philosophie entnommenen Denkmodell – dem auf Aristoteles zurückgehenden Modell des Hylemorphismus – und einem differenzierten Begriffsinstrumentar die Sache voran zu bringen: Die Seele ist die Form des Leibes: *anima forma corporis*.

Eine christliche Theologie, die bei philosophischen Ideen Anleihen macht, muss aber nun ‚Seele‘ in ihrer Beziehung zum Leib, zu Geschichte und Welt sehen. Leib und Seele sind Beziehungsbegriffe, die ohne einander nicht denkbar sind. Die Begriffe Leib und Seele zielen auf eine Einheit in Unterschiedenheit, die den Menschen als Ganzen unvermischt und ungetrennt beschreiben. Nimmt man die gegenseitige ‚Prägung‘ von Leib und Seele, wie sie sich Thomas von Aquin vorgestellt hat, wirklich ernst, kann die Seele nicht einfach übrig bleiben, ohne dass der Leib Spuren, und zwar die entscheidenden Spuren in ihr hinterlassen hätte. Die Seele ist durch unseren Leib, unsere Geschichte, unsere Erfahrungen geprägt und zwar ‚leibhaftig‘ geprägt. Seele wäre so etwas wie die immaterielle ‚Matrize‘ eines durchaus materiellen geschichtlichen, weltbezogenen, sozial verbundenen ‚Prägestocks‘, nämlich des Leibes; die Seele würde aber dennoch Geschichte wie Welt in sich bewahren können.¹⁵

Der Mensch ist eben kein rein geistiges Phänomen, sondern er ist immer auf anderes hin bezogen und durch anderes geprägt. Gerade seine Beziehungen machen ihn aus. Diese Beziehungen, die wir leben und aus denen wir leben, sind leibhaftige Beziehungen. Das kennzeichnet sie in ihrer Unverwechselbarkeit. Und diese Un-

¹⁵ Vgl. dazu auch die vertiefende Studie von Kläden, Tobias, *Mit Leib und Seele. Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin*, Regensburg 2005.

verwechselbarkeit ist letztlich auch das, von dem christliche Theologie überzeugt ist, dass es in Gott vollendet werden kann. Thomas denkt sich Menschsein als einen dynamischen Wachstumsprozess, der erst am Jüngsten Tag vollendet wird. Die Seele lässt den Körper zum Leib werden und der Leib ist die konkrete körperliche Ausdrucksgestalt der Geistseele. Der Geist ist nicht ohne Sinnlichkeit verstehbar; der Körper wird nur ‚inspiriert‘ zum Eigenen, und so zum ‚Leib‘ des Menschen. So kann Thomas den einheitlichen Blick der Bibel auf den Menschen wahren und in eine neue, der Philosophie entlehnten Denkform übersetzen, die bis heute prägend geblieben ist.

4. Am Ende alle Fragen offen?

Angesichts der verwickelten Theologiegeschichte wollen wir die Essentials christlicher Anthropologie kurz festhalten: Selbstbewusstsein, personale Identität, Willensfreiheit sind die Wesensmerkmale eines christlich geprägten Menschenbildes. Dabei ist die Idee eines anthropologischen Dualismus, samt der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele (d. i. eine Trennung von Leib und Seele im individuellen Tod, verbunden mit der Idee der leiblichen Auferstehung am Ende der Zeiten als Wiedervereinigung von Leib und Seele) zunächst kein dominierender Grundbestand. Erst die späte, hellenistische Phase der Hebräischen Bibel denkt in ihrer Wahrnehmung des Menschen an eine gewisse Polarität von Leib und Seele. Doch steht dieses Denkmodell in bleibender Spannung zur übrigen biblischen Überlieferung. Dort wird der Mensch als ganzheitliches Wesen vorgestellt; als Sinnen- und Leibwesen. Biblische Anthropologie kennt keinen Dualismus von leibhaftiger und geistig-geistlicher Existenz des Menschen. Der aus dem Staub gebildete Mensch ist von Gottes Atem inspiriert und das macht seine Geistigkeit aus.¹⁶ Erst unter dem Einfluss der zweiteiligen griechischen Anthropologie wird innerhalb der christlichen Theologie daraus eine duale Konzeption des Menschen. Doch hat die christliche Theologie den leibfeindlichen, geschichtslosen Charakter des griechischen Seelebegriffs auch kritisch in den Blick genommen. Ist er von Platon selbst her schon

¹⁶ Vgl. *Dirscherl*, Grundriss Theologischer Anthropologie (s. Anm. 13), 73.

zu relativieren¹⁷, so wird darüber hinaus deutlich, dass eine christliche Theologie, wenngleich sie bei diesen philosophischen Ideen Anleihen macht, ‚Seele‘ nicht ohne explizite Verbindung zum ‚Leib‘, d. h. zu Geschichts- und Weltbezogenheit menschlicher Existenz sehen kann. Ist aus dieser Dialektik überhaupt heraus zu kommen? Kann es Seele ohne Leib, Geist ohne Materie geben? Wie verhält sich das eine zum anderen? Letztlich läuft alles auf die Frage hinaus, was den Menschen wirklich ausmacht. Die hier auftretenden Problemkonstanten begegnen sich im heutigen Diskussionsfeld von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften auf vielfältige Weise.¹⁸

III. Nietzsche redivivus – Worum es sich zu streiten lohnt

Gerade Friedrich Nietzsche darf nun als Urvater der eingangs skizzierten naturalistischen Selbstdonstruktion des Menschen gelten. Alle wie immer auch gearteten Grundannahmen der klassischen Anthropologie entlarvt Nietzsche bekanntlich als Konstrukte, Projektionen. Darum gibt es *den* Menschen nicht, denn der Mensch ist ein multiples Wesen, eine Projektion der eigenen Herkunft, Genealogie. Alles, was uns intuitiv als gesichert erscheint – das Ich, das Subjekt-/Person-Sein, mein Bewusstsein – ist ein Konstrukt, eine funktionale Illusion. Für das Lebewesen Mensch mag es zwar unverzichtbar sein, sich als vernunftbegabtes Ich zu denken, aber nach Nietzsche ist das alles nur eine regulative Idee eine Spinnerei, d. h. eine Idee, die eine bestimmte Funktion erfüllt, eine Funktion für den Menschen, der sie denkt; aber über diese Funktion hinaus hat diese Idee keine Wirklichkeit: „Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern? – so fragt der letzte Mensch und blinzelt ... Wir haben das Glück gefunden – sagen die letzten Menschen und blinzeln“¹⁹.

Diese Dekonstruktion hat weitreichende Folgen. Unter solchen Vorgaben droht der Mensch zugleich selbst zum Instrumentum, Mittel zum Zweck, zum Gemachten seines eigenen Machens, zur

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ Vgl. Kläden, Leib und Seele (s. Anm. 15), 17.

¹⁹ Nietzsche, Friedrich, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, München ¹⁷1999, 15.

Biomasse des Über-sich-selbst-verfügen-Könnens zu werden. Nietzsches Anti-Anthropologie mündet in einen, von ihm noch genealogisch interpretierten Naturalismus, der alles für möglich und nichts für gegeben oder verbindlich hält. Dieser Naturalismus kommt heute angesichts der modernen Möglichkeiten von Naturwissenschaft und Technik zu seiner praktischen Auswirkung. Das geschlossene materialistisch-naturalistische System der modernen Naturwissenschaften lässt nur das naturwissenschaftlich Erklärbare als Wirklichkeit gelten: „The world is as physics say it is, and there's no more to say“²⁰. Das evolutionäre Weltbild wird zur Welterklärungsformel. Der Mensch als Geworfener des Schicksals wird zum naturalistisch erklärbaren Produkt seiner Gene, dessen weitere Zukunft er mittels einer ausgefeilten, gentechnisch versierten Anthropotechnik nun imstande ist, selbst entscheidend mitzubestimmen.

Ein aktuelles Problemfeld der Debatte um das Menschsein bildet die Frage nach Determination oder freien Willen im Rückgriff auf die Frage, wie eigentlich unser Gehirn funktioniert. Unbestreitbar ist dabei die Grundlage, dass menschliches Bewusstsein ohne die Physiologie des Gehirns nicht denkbar (sic!) ist. Aber was bedeutet das? Sind wir Funktionäre unseres Gehirns, weil – wie Benjamin Libet in seinen Experimenten in den 1970er Jahren nachwies²¹ – die physiologische Aktivität schon viel früher zum Zuge kommt, als uns unsere willentliche Entscheidungen bewusst werden? Kann daher von einem freien Willen überhaupt nicht mehr die Rede sein? Ist der Mensch als Naturwesen tatsächlich lückenlos determiniert? Person, Freiheit, Entscheidungsfähigkeit, Gewissen, Moral etc. ja, das ganze ‚bewusste Leben‘ wären rein physiologisch erklärbare Epiphänome unserer Gehirnfunktion. Der Dualismus von Geist und Materie – mit Kant: von Freiheit des Denkens, des Sich-in-Beziehung-Setzens, des Stellung-Nehmens auf der einen und der Notwendigkeit einer Naturkausalität auf der anderen Seite – dieser Dualismus wäre zugunsten der Naturkausalität aufgehoben; ‚Leben‘ wäre ‚nichts anderes‘ als die wechselseitig kausale Einwirkung von Gehirn und Umwelt.

²⁰ Lewis, David, New Work for a Theory of Universals, in: Australian Journal of Philosophy 61 (1983), 361.

²¹ Vgl. dazu Libet, Benjamin, Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert, Frankfurt a. M. 2005.

In dieser Ausschließlichkeit ist eine naturalistische Reduktion von Leben letztlich aber eine dogmatische Setzung. In der Analyse der selbstbezogenen Prozesse, also der Anwendung des Analyseapparats auf seinen eigenen Inhalt, kommt das Gehirn aus dem Paradox eines Bewusstseins des Bewusstseins, also der Beobachtung des Beobachters nicht heraus und damit in einen unendlichen Regress, der bekanntlich letztlich nichts zu begründen vermag. Aus der Subjektivität des eigenen Erkennens kann auch ein dogmatischer Materialismus nicht herausspringen. Um die Materie als Ganze zu erkennen, bedarf es des Geistes. Thomas Nagel hat das damit verbundene erkenntnistheoretische Problem einmal so formuliert: Wir können alles über eine Fledermaus wissen, wie ihr Organismus funktioniert etc., aber wir wissen nicht, wie es sich anfühlt, eine Fledermaus zu sein, zu fliegen.²² Das Phänomen der Subjektivität erweist sich als entscheidender Widerpart einer allzu gefälligen Naturalisierung. Gesetzt den Fall – so Peter Bieri²³ – man könnte unser Gehirn so vergrößern, dass es die Gestalt einer Fabrik annehmen würde. Wir könnten darin herumspazieren, alle Abläufe und Funktionen aufs Genauste beobachten, so würde uns das Bewusstsein nicht begegnen. Denn das Bewusstsein – so Bieri – ist nicht im Gehirn lokalisierbar, sondern es ist eine Systemeigenschaft des Gehirns; es ist einfach ‚da‘. So gesehen fördert die neurowissenschaftliche Forschung eigentlich nicht mehr und nicht weniger zu Tage als die Einsicht, dass der Mensch, sein ‚Ich‘ sich leiblich realisieren. Freilich bleibt die Frage: Ist dieses ‚Ich‘ nun wirklich da, oder ist es eine Illusion, die mir mein Gehirn vorspiegelt? Das bringt uns zur zweiten Problematik: der Frage der Freiheit. Was ist eigentlich Freiheit? Der Natur entsprechendes Leben? Autonomie, d. h. die Fähigkeit aus sich selbst heraus zu handeln? Selbstübereinstimmung des Handelnden?

Im Spiegel der Problematik des freien Willens erkennen wir ein Ringen um die Kernsubstanz der christlichen Anthropologie als Ganzer. Freiheit, Verantwortung, personale Identität, Selbstbewusstsein – mit der philosophischen Konsistenz dieser Begriffe steht und

²² Vgl. Nagel, Thomas, What is it like to be a bat?, in: Physical Review 83 (1974), 435–450, bes. 436f.

²³ Vgl. Bieri, Peter, Fühlen, um zu erkennen, in: ZEITmagazin, 30.8.2007 Nr. 36 (abrufbar unter: <http://www.zeit.de/2007/36/Peter-Bieri-4>).

fällt die christliche Theologie.²⁴ Denn ohne das „Konzept eines – wie auch immer zu bestimmenden – Subjekt- oder Personenbegriffs, der ein Mindestmaß an freiem Willen und Handlungsfähigkeit impliziert, kann die Theologie nicht auskommen“²⁵. Daher kann man im Prinzip anhand der philosophischen und erkenntnistheoretischen Problembereiche der Subjekt- und Selbstbewusstseinsreflexion im Streit um die menschliche Willensfreiheit die traditionellen Streitpunkte der Leib-Seele-Problematik reformulieren.

Von Freiheit im philosophischen und theologischen Sinne ist dort erst die Rede, wo es um eine reale Möglichkeit geht, sich entscheiden zu können, wo unsere Stellungnahme zu etwas gefordert ist. Wahre Freiheit setzt erst dort ein, wo Gründe ins Spiel kommen, Gründe abgewogen werden müssen, die für die eine oder die andere Handlung sprechen. Das erst sind Handlungen, bei denen philosophisch und theologisch von Freiheit und Verantwortung gesprochen werden kann. Wirklich ‚frei‘ ist also ein überlegter und überlegender Wille, der sich von allen Determinanten noch einmal distanzieren kann; der dazu auch ‚nein‘ sagen kann. Dieser Wille hat allein relevante Kontrollfunktion, die auch Libet in seinen Experimenten übrigens messen kann. Aber nicht das Gehirn, also der physiologische Apparat entscheidet, sondern ein ‚Ich‘ entscheidet. Die freie Entscheidung ist eben dadurch gekennzeichnet, dass ihr Autor sich an Gründe, an ein ‚für und wider‘ bindet. Gründe und das Abwägen von Gründen lassen sich aber nicht nach dem Ursache-Wirkungs-Modell erklären. Ein Argument und seine Wirkung unterscheiden sich von der Einbahnstraße des Kausalprinzips. Noch deutlicher wird die Komplexität menschlicher Entscheidungen, wenn wir zusätzlich in den Blick nehmen, dass es sich ja um sprachliche Argumente, Überzeugungen und Reden handelt, wenn wir von menschlichen Entscheidungen und ihren Gründen sprechen. Solche Dinge, die nicht zur persönlichen Stellungnahme herausfordern, können nicht auf ein neuronales Geschehen reduziert werden.

²⁴ Vgl. *Quitterer, Josef*, Ist unser Selbst Illusion oder neurobiologische Realität? Ein Beitrag zur Aktualität des Seelenbegriffs, in: *Peter Neuner* (Hg.), *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild*, Freiburg i. Br. 2003, 79–98, hier 79.

²⁵ *Kläden*, Leib und Seele (s. Anm. 15), 19f.

Daher legt z. B. Jürgen Habermas²⁶ in seiner Analyse des naturalistischen Reduktionismus, diese Einschätzung als Grundfehler moderner Naturwissenschaft offen. Er legt ebenso nachdrücklich darauf Wert, dass gerade diese Begründungs- und Rationalitätsstruktur et was ist, was den Menschen als natürliches, biologisches Wesen auszeichnet. Habermas stellt daher die These auf, dass solche Begründungs- und Rationalitätsstrukturen selbst Artkennzeichen der Gattung *Homo sapiens sapiens* sind. Wozu aber würde evolutionär ein solcher Aufwand betrieben, wenn das Ganze doch nur ein physiologisches Epiphänomen unseres Gehirns wäre. Hier wird deutlich, ein materialistischer Naturalismus springt hier methodisch und erkenntnistheoretisch zu kurz und verletzt seinerseits die Grenzen. Auf die Problematik der Willensfreiheit zugespitzt: Der Raum der Gründe gehört zu einer freiheitlichen Entscheidung ebenso wie der Austausch von Argumenten, das Abwägen, die Entscheidung, die Handlung. All das ist nicht derart, dass es sich als ein beobachtbarer, allenfalls naturgesetzlich variierbarer Zustand identifizieren, festschreiben und damit rein kausal begreifen und festschreiben ließe.

²⁶ Vgl. Habermas, Jürgen, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, bes. 155ff. Habermas legt dabei nicht nur die Selbstwidersprüchlichkeit eines naturalistischen Reduktionismus auf – „Wenn Gründe und die logische Verarbeitung von Gründen aus neurobiologischer Sicht keine kausale Rolle spielen, bleibt aus evolutionstheoretischer Sicht rätselhaft, warum sich die Natur den Luxus eines ‚Raums von Gründen‘ ... überhaupt leistet“ (ebd. 168) –, er legt auch schonungslos die erkenntnistheoretischen Desiderata der naturalistischen Positionen offen: „Begriff und Anschauung, Konstruktion und Entdeckung, Interpretation und Erfahrung sind Momente, die sich auch im Forschungsprozess nicht voneinander isolieren lassen. Experimentelle Beobachtungen sind durch die Wahl eines theoretisch bestimmten Designs folgenreich vorstrukturiert. Sie können die Rolle einer Kontrollinstanz nur soweit übernehmen, wie sie als Argumente zählen und sich gegenüber Opponenten verteidigen lassen. Die Perspektive des Beobachters, der sich, indem er Erfahrungen macht, in objektivierender Einstellung auf etwas in der Welt bezieht, ist auf dieser Reflexionsstufe erst recht mit der Perspektive eines Teilnehmers am Diskurs verschränkt, der sich, indem er Argumente vorträgt, in performativer Einstellung auf seine Kritiker einlässt“ (ebd. 174f.) und plädiert letztlich für einen „nicht-szientistischen oder ‚weichen‘ Naturalismus. Nach dieser Auffassung ist alles und nur das ‚real‘, was in wahren Aussagen dargestellt werden kann. Aber die Realität erschöpft sich nicht in der Gesamtheit der regional beschränkten Aussagen, die nach heutigen Standards als wahre erfahrungswissenschaftliche Aussagen zählen“ (ebd. 157).

Dieser Reduktionismus ist als solcher aufzudecken. Wahr an einer Naturalisierung des menschlichen Bewusstseins ist allenfalls: Wir denken, argumentieren, wägen ab und entscheiden natürlich nur mit der Physiologie unseres Gehirns. Unser Geist hat immer auch eine materielle Basis und bleibt daran gebunden. Die bisherigen Ergebnisse der Hirnforschung über die biologisch-individuelle Komponente

„erinnern uns daran, dass wir verkörperte Wesen sind, und deshalb sollten alle Erfahrungen die wir machen, Spuren in unserm Körper hinterlassen ... So führt einen also gerade der materialistische Ansatz ... am Ende zu der Erkenntnis, dass sich Geist und Biologie des Menschen nicht trennen lassen, sondern unauflöslich zusammenhängen.“²⁷

Geist unter den Bedingungen dieser Welt existiert also durch Materialität, durch Körperlichkeit, durch seinen Leib; nur so kann er kommunizieren. Er ist aber auch nicht auf das zu reduzieren, was ihn materiell ausmacht; er überschreitet die Materie. Nur ein ebenso reduktionistisches Denken würde ausschließen, dass Geist nicht auch auf Materie wirken kann.

Benennen wir abschließend die sich daraus ergebenden zentralen Fragen:

- Wie lässt sich das Verhältnis von materiellen und mentalen Gegebenheiten verstehen?
- Gibt es eine Kausalität nicht physischer d. h. materieller Ereignisse oder Eigenschaften?
- Hat mein intuitives Ich-Bewusstsein eine physische Grundkonstante? Sind solche Selbstbezugnahmen aus der Ersten-Person-Perspektive objektivierbar?
- Ist das Ich-Bewusstsein und die damit verbundenen Eigenschaften von Selbstbewusstsein, Freiheit, Verantwortung Realität oder eine Illusion? Wenn sie Realität ist, auf welcher (materialen?) Basis ruht sie?
- Welches sind die Identitätsbedingungen einer natürlichen Person hinsichtlich der physisch-körperlichen und der mentalen Ebene?

²⁷ Schnabel, Vermessung (s. Anm. 9), 264.

Für jeden Antwortversuch muss gelten: Eine „Dualität, die die Konstante von der Variablen unterscheidet, [ist] unerlässlich und einfach von der Logik der Sache her gefordert.“ Also: Die traditionelle „Unterscheidung zwischen Seele und Leib ist ... unverzichtbar.“²⁸ Freilich endet dies nicht notwendig in einem Dualismus beider. Denn nimmt man darüber hinaus die Idee der gegenseitigen ‚Prägung‘ von Leib und Seele, wie sie sich Thomas von Aquin in seiner Übernahme des aristotelischen Hylemorphismus vorgestellt hat, wirklich ernst, ist keine ‚reine Seele‘, also keine reine geistige Existenz denkbar, an/in der der Leib und das über ihn Vermittelte nicht Spuren, und zwar die entscheidenden Spuren hinterlassen hätte. An diesen ‚Spuren‘ macht sich die Frage der individuellen Identität des Menschen fest. Der Mensch ist nach Thomas gerade „eine hylemorphisch beschreibbare Einheit aus Materie und Form, ein lebendiger Körper, den die Seele als seine Form zu dem macht, was er ist, ihn sozusagen konfiguriert, ihm seine Gestalt verleiht.“²⁹ Damit bietet sich nicht nur ein Denkmodell für jene unhintergehbare und unaufgebbare Ich-Perspektive, mein ‚Selbst‘ an, die selbst auch durchaus materiell vermittelt gedacht werden kann. Es ist auch ein Kontinuität bildendes Element (ein Ich-Zentrum) denkbar, wie es – angesichts des heutigen Wissens über Stoff- und Energiewechselvorgänge – Materie als solche heute gar nicht mehr zu leisten vermag: Diese Seele wäre so etwas wie die immaterielle ‚Matrize‘ eines durchaus materiellen geschichtlichen, weltbezogenen, sozial verbundenen ‚Prägestocks‘, nämlich des Leibes; sie wäre weder geschichts- noch leiblos, sondern würde Geschichte wie Welt in sich bewahren können.

Ein Modell wie das des Hylemorphismus bricht die klassische Dichotomie zwischen Dualismus und Physikalismus auf: Thomas

„versteht den Bereich des (menschlichen) mentalen Lebens (im Gegensatz zum Dualismus) als von materiellen Bedingungen abhängig, jedoch (im Gegensatz zum Physikalismus) nicht im Sinn einer hinreichenden, sondern nur einer notwendigen Bedingung. Denn mentale Eigenschaften sind für ihn – beim Menschen – durch physische Eigenschaften realisiert, aber dennoch bildet

²⁸ Ratzinger, *Eschatologie* (s. Anm. 14), 133.

²⁹ Kläden, *Leib und Seele* (s. Anm. 15), 306.

das Mentale einen Wirklichkeitsbereich, der über den des Physischen hinausgeht.“³⁰

Die Wirklichkeit hat so zwei unaufgebar zu unterscheidende, aber eben nicht zu trennende Perspektiven, die die Einheit des Menschen ausmachen. Der Mensch bleibt ein ‚Grenzwesen‘, das beide Dimensionen – Leib und Seele, Materie und Geist – integrieren muss.

³⁰ Ebd., 341.