

*Dirk Evers*

## Der menschliche Mensch

### Hirnforschung und christliches Menschenbild

#### 1. EINFÜHRUNG

Am 17. Juli 1990 rief der amerikanische Präsident G. Bush zusammen mit dem amerikanischen Kongress und nationalen Gesundheitsorganisationen die 90er Jahre zum Jahrzehnt des Gehirns, zur »Decade of brain« aus.<sup>1</sup> Durch ein Milliarden Dollar schweres Forschungsprogramm sollte das menschliche Wissen um das Gehirn und die in ihm ablaufenden Vorgänge vertieft werden, es sollten aber auch entsprechende Programme und Veranstaltungen initiiert werden, die das öffentliche Bewusstsein für den Nutzen der Hirnforschung in medizinischer Hinsicht fördern und eine Diskussion um ihre ethischen und philosophischen Konsequenzen in Gang bringen. In der Tat haben wir wohl in den letzten zwei Jahrzehnten mehr Wissen über das Gehirn und seine Funktionen erworben als in den Jahrhunderten davor. Neue Untersuchungsmethoden, bildgebende Verfahren, die Hirnprozesse ohne operativen Eingriff sichtbar machen können, breit angelegte klinische Studien, aber auch die boomenden Informations- und Kognitionswissenschaften haben uns einen enormen Wissenszuwachs beschert. Und erste, nicht-destruktive Eingriffe in die Hirnsubstanz sind geplant: Stammzellen aus Embryonen sollen verletztes oder degeneriertes Nervengewebe nachbilden und transplantierte mikroelektronische Hilfsmittel (wie beispielsweise Netzhautimplantate) verlorengegangene Sehfunktionen ersetzen. Wahrscheinlich stehen wir erst am Anfang einer umwälzenden Entwicklung, in der wir auch immer effektiver auf unser eigenes Bewusstsein, unser subjektives Erleben werden zugreifen können.

Der Philosoph Th. Metzinger hat deshalb wiederholt eine neue *Bewusstseinskultur* gefordert.<sup>2</sup> Angesichts der Fortschritte in der Hirnforschung, so

---

1 Proclamation 6158, URL: <http://lcweb.loc.gov/loc/brain/proclaim.html>.

2 Vgl. Metzinger (1996), Metzinger (2000).

seine These, sei es dringend geboten, sich öffentlich und mit breiter Wirkung in Wissenschaft und Gesellschaft mit dem entstehenden, neuen Bild des Menschen auseinander zu setzen. Angesichts der Tatsache, dass Naturwissenschaft und Technik sich anschickten, nun auch den Geist und damit die ureigene Domäne der Geisteswissenschaften ihrem Zugriff und damit der Eigendynamik technischen Fortschritts zu unterwerfen, stelle sich jedenfalls die Frage, welche Rolle die Geisteswissenschaften bei der Bestimmung dessen, was den Menschen zum Menschen macht, überhaupt noch spielen können. Als jemand, der über das Wesen des Menschen nachdenkt, muss man heute z.B. zur Kenntnis nehmen, dass immer mehr Hirnforscher und Wissenschaftler, die sich auf ihre Ergebnisse berufen, öffentlich kundtun, dass es so etwas wie einen freien Willen nachweislich nicht gäbe und deshalb auch eine traditionell verstandene Verantwortlichkeit des Menschen für sein Handeln wissenschaftlich nicht zu halten sei.

Natürlich können solche Thesen auch den Theologen nicht unberührt lassen, ist doch der christliche Glaube eng mit *innerer* Erfahrung verbunden, und impliziert er doch auch ein Verständnis des Menschen selbst und seiner Welt im Lichte Gottes, das zur Bestimmung des menschlichen Wesens und des Sinnes seiner Existenz über die empirische neurologische Konstitution und ihre physikalisch-chemischen Mechanismen hinausgeht. Und wenn diese Mechanismen alles wären, wenn Freiheit und Selbstbewusstsein als Illusion entlarvt wären, dann hätte wohl auch der Glaube an Gott sein Recht verloren. Und erst recht wäre jede Form von Religiosität erledigt, wenn radikale Positionen wie die des eliminativen Materialismus Recht behielten, der behauptet, es werde sich nicht nur unser auf Alltagsintuitionen beruhendes Verständnis mentaler Zustände durch die Hirnforschung ändern, sondern es sei sogar abzusehen, dass sich unsere subjektive Selbstwahrnehmung dadurch überhaupt auflösen und unser Erleben von Wünschen, Überzeugungen und Gefühlen einfach verschwinden würde. Es steht also mehr auf dem Spiel, als die plumpe These »Der Geist ist nichts anderes als das Feuern von Neuronen« auf den ersten Blick deutlich macht. Es geht um unser Selbstverständnis, um das Recht der Erlebensphänomenologie unseres Alltagsbewusstseins, um das Recht der Zuschreibung von Verantwortlichkeit und Freiheit und um die Frage, ob dies alles zur Menschlichkeit des Menschen hinzugehört.

Eine Antwort auf diese Fragen wird heute nicht an den Einsichten der Hirnforschung vorbeigehen können. Die Antwort auf diese Fragen jedoch *allein* von der empirischen Naturwissenschaft erwarten zu wollen, hieße, die Interpretationsbedürftigkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis zu verkennen. Schon durch die innerwissenschaftliche Debatte wird deutlich, dass »in der Regel unterschiedliche philosophische Deutungen derselben Theorie möglich«

sind, so dass »Wissenschaft Weltbilder nur unvollständig bestimmt«. <sup>3</sup> Und die lawinenartig wachsenden Einsichten in die Zusammenhänge von Gehirn und Bewusstsein scheinen die Beantwortung der Frage *Was ist der Mensch?* nicht unbedingt leichter zu machen. Das mit Hilfe der Hirnforschung erklärte Bewusstsein des Menschen erscheint als eine bloße und deshalb von manchem als illusionär betrachtete Begleiterscheinung bestimmter physikalisch-chemischer Prozesse. Doch kann eine so festgestellte »Natur« des Menschen als *Maß* des Menschlichen oder Natürlichen fungieren? Bleibt nicht zumindest die Ahnung, dass über den Mensch mehr zu sagen ist, ja mehr gesagt werden muss, als was als Summe des über ihn vorhandenen Wissens zusammengetragen werden kann?

Deshalb sind Religion und Glaube durch die Erkenntnisse der Hirnforschung herausgefordert, weil es ihnen um ein verpflichtendes und den Menschen in seine Eigentlichkeit bringendes *Woher* und *Wohin* seiner Existenz geht. Wenn Bewusstsein, Denken und Fühlen nur elektrochemische Prozesse im Gehirn sind, wo und wie kann dann der Glaube an Gott noch seinen Ort haben? Und wenn es keinen freien Willen gibt, sind wir dann für unser Tun überhaupt noch verantwortlich? Kann man überhaupt noch davon sprechen, dass jeder Mensch eine eigene, unverwechselbare Identität und Persönlichkeit hat? Diesen drei Fragen möchte ich im Folgenden aus theologischer Sicht nachgehen unter den drei Überschriften *Denken und Fühlen*, das *Problem der Willensfreiheit* und *Ich und Persönlichkeit*. Den Schluss bilden dann weiterführende Rückfragen an die Hirnforschung.

## 2. DENKEN UND FÜHLEN

In der Geschichte der Philosophie und Psychologie des Abendlandes sah man Emotion und Vernunft, Fühlen und Denken häufig als Gegensatzpaare. Der Mensch wurde im Unterschied zum Tier gerade als das *animal rationale*, als das Vernunftwesen definiert, das sich wesentlich durch seine ratio, seine Vernunft aus dem Tierreich heraushebt. Und die Aufgabe der Vernunft hatte schon Platon wesentlich als die Beherrschung der Leidenschaften bestimmt. Platon unterscheidet drei Seelenteile, das umtreibend Begehrliche (griech. *epithymetikon*), dem die Tugend der Besonnenheit zugeordnet ist und das im Bauch lokalisiert ist, das Mutige (*thymoeides*) mit der Tugend der Tapferkeit, etwas oberhalb zwischen Zwerchfell und Hals angeordnet, das die Begierden im Zaum halten, seinerseits aber vom höchsten Seelenteil, dem denkend Vernünftigen (*logistikon*) beherrscht werden soll, dessen Tugend

---

3 Mittelstraß (1989, 245).

die Weisheit (*sophia*) darstellt und das im Kopf als Regent residiert.<sup>4</sup> Zwar soll jeder Seelenteil das Seine tun, auf dass in ihrem Zusammenspiel die alle Tugenden umfassende Gerechtigkeit gedeihe. Doch dem Denken als dem höchsten Seelenteil kommt dabei die Rolle des Lenkers der Seele zu,<sup>5</sup> und ihm allein eignet auch Unsterblichkeit.<sup>6</sup> Von der Antike über die christliche Tugendlehre bis hin zu Descartes' Schrift über die Leidenschaften der Seele und Kants Gegenüberstellungen von sinnlichen Neigungen und moralischem Vernunftgesetz lässt sich diese Tradition weiter verfolgen: der Mensch wird dadurch zum moralisch verantwortlich handelnden Wesen, dass er mit Hilfe der Vernunft seine Leidenschaften, Triebe und Gefühle beherrscht.

Diese Gegenüberstellung von Denken und Fühlen ist nicht nur kulturell immer weniger wirksam, sie wird nun auch durch die heutige Hirnforschung zunehmend in Frage gestellt. Die *ratio* steht nicht einseitig den Gefühlen gegenüber, sondern erweist sich als eingebunden in die emotionale Grundbefindlichkeit des Körpers. Entsprechende Untersuchungen hat in jüngster Zeit vor allem A. Damasio vorgenommen. Er berichtet von Untersuchungen an Patienten, die wegen Läsionen im Bereich des Stirn- und Scheitellappens des Großhirns bestimmte Emotionen verloren und damit gleichzeitig ihre Fähigkeit einbüßten, vernünftige Entscheidungen zu treffen oder für die nächsten Stunden und Tage zu planen. Der *Verlust* von Gefühlen, so Damasios Ergebnis, kann eine ebenso wichtige Ursache für irrationales Verhalten sein wie *exzessive* Emotionen. Emotionen unterstützen das Denken, besonders wenn es um persönliche und soziale Belange geht, die Risiken und Konflikte mit sich bringen.

Damasio bestimmt Emotionen als komplizierte Kombinationen von chemischen und neuronalen Reaktionen des Gehirns, die vor allem eine regulative Rolle spielen, ursprünglich dafür gedacht, einen für das Überleben günstigen Gesamtzustand des Organismus herzustellen. Ihr erlebnismäßiger Inhalt erlaubt es dem Individuum, Situationen und Handlungsalternativen schnell zu ›erfühlen‹ und zu bewerten. Die entsprechenden physiologische Körperzustände (insbesondere Blutdruck, Herzschlag, Aktivität der Eingeweide usw.) werden im Gehirn repräsentiert als sogenannte ›somatische marker‹, die im Bewusstsein wahrgenommen werden können. Diese Repräsentationen sind die eigentlichen Gefühle (feelings). Sie nehmen uns das Denken und Entscheiden zwar nicht ab, helfen uns aber, gefährliche und ungünstige Wahlmöglich-

4 Timaios 69ff., vgl. Politeia A, 439d – 441a.

5 Phaidros 253c ff. Dort findet sich der bekannte Vergleich mit einem Gespann: die beiden niederen Seelenvermögen werden mit zwei Rossen verglichen, die durch den dritten Seelenteil als ihrem Führer gelenkt werden sollen.

6 Vgl. Timaios 69c-e.

keiten ins rechte Licht zu rücken und rasch aus allen weiteren Überlegungen auszuschließen.

Im Stirnhirn können zudem Vorstellungen kontrafaktischer Situationen generiert werden, »Als-ob-Schleifen«, die die Körperrepräsentation im Gehirn nachbilden, gleichsam in Form einer Simulation der körperlichen Rückmeldung. Dies erlaubt eine emotionale Bewertung auch fiktiver Situationen, was für weitreichende Planungen von großer Hilfe ist. Diese Hypothese wird durch Positronenemissionstomografie-Aufnahmen gestützt, die zeigen, dass der frontale Cortex umso aktiver ist, je unkontrollierbarer eine Aufgabe ist, d. h. je mehr eine Entscheidung von intuitiven Einschätzungen abhängt. Eine »reine Vernunft« ohne Emotionen führt also keinesfalls zu besseren Entscheidungen, sondern im Fall echter Schädigungen sogar zu psycho- und soziopathologischem Verhalten. Kinder mit präfrontalen Schädigungen haben ethische Entwicklungsstörungen und zeigen lebenslang Beeinträchtigungen bei moralischen Entscheidungen und sozialem Denken.<sup>7</sup>

Ein anderer Forscher auf dem Gebiet der neurophysiologischen Grundlagen der Emotionen, J. LeDoux, hat zwar ebenfalls betont, dass Gefühle und abstrakte Gedanken von unterschiedlichen Hirnsystemen erzeugt werden, zugleich aber darauf hingewiesen, dass bei Primatengehirnen die Verbindungen vom Neocortex zu den emotionalen Regionen (vor allem zum Mandelkern) weit stärker ausgeprägt sind als bei den übrigen Säugetieren, die emotionale Erregungen kaum über kortikale Aktivität regulieren können.<sup>8</sup> Das spricht dafür, dass zwar *nicht* wie in der abendländischen Tradition vorherrschend eine Dominanz der rationalen Vernunft, aber, so LeDoux, eine möglichst harmonische Integration von Vernunft und Leidenschaft eine Aufgabe für die Erziehung und Bildung des Menschen darstellt. Er weist wiederholt darauf hin, dass durch die neuen Erkenntnisse der Abgrund zwischen Emotionalität und Rationalität flacher wird. Herz und Kopf haben mehr miteinander zu tun, als man gemeinhin denkt. Ein genaueres Verständnis der Emotionen und Gefühle ist für ihn deshalb auch als ein Beitrag zur Anthropologie zu verstehen, denn sie sind »die Fäden, die das mentale Geschehen

---

7 Eine zentrale Rolle für die Emotionen hat der Mandelkern, die Amygdala. Sie wird vom sensorischen Thalamus und sensorischen Großhirnrindengebieten aktiviert und projiziert sowohl zu den corticalen sensorischen Bereichen zurück, von denen sie Inputs erhält, als auch zu anderen sensorischen Rindengebieten. Außerdem projiziert sie zu unspezifischen Erregungssystemen, die das allgemeine Aktivierungsniveau des Cortex erhöhen, und von diesen zu verschiedenen Bereichen des Vorderhirns (Frontallappen und subcorticale Regionen). So kann sie in gefährlichen Situationen auf Aufmerksamkeit, Wahrnehmung und Gedächtnis Einfluss nehmen. Hinzu kommen die Rückmeldungen des körperlichen Ausdrucks der Emotionen zur Amygdala und zu den corticalen Bereichen, wobei diese visceralen und muskulären Reaktionen selbst von der Amygdala beeinflusst werden, vgl. dazu z.B. Roth (1998, 199ff).

8 Vgl. LeDoux (1998, 325f).

zusammenhalten. Sie legen fest, wer wir sind – in unseren eigenen Augen und in den Augen anderer.«<sup>9</sup>

Die Theologie wird diese Einsichten ganz unbefangen aufnehmen können als hilfreiche Erinnerung daran, dass die in der abendländischen philosophischen Tradition und dann auch in der Theologie vorherrschende Definition des Menschen über seinen Verstand eine einseitige und phänomenologisch unterbestimmte Sicht des Menschen ist. Körper, Gefühl und Verstand gehören auf das engste zusammen. Denken, so zeigt uns die Hirnforschung in eindrücklicher Weise, ist kein isolierter Vollzug menschlichen Bewusstseins und nicht das Einzige oder auch nur das Wesentliche, was den Menschen zum Menschen macht. Die logisch schließende und objektivierende Vernunft bezieht sich auf die konkrete Wirklichkeit menschlichen Lebens nie für sich allein, sondern immer nur im Verbund mit anderen Lebensvollzügen wie Fühlen, Wollen, Entscheiden, Handeln, Reden etc. Das soll das kritische, diskursive und abstrakte Denken, mit dem der Mensch sich auch kritisch zu sich selbst verhalten kann, keineswegs gering achten. Doch kann es abgelöst von der körperlichen und emotionalen Lebenswirklichkeit zum leeren Operieren mit leeren Zeichen und Begriffen werden, so dass es nicht auf die tatsächlichen Lebensvorgänge bezogen ist.

Der Theologie wird dadurch noch einmal deutlich in Erinnerung gerufen, dass der Glaube, insofern er den ganzen Menschen bestimmt, keine Theorie, keine intellektuelle, quasiwissenschaftliche Hypothese über weltliche und überweltliche Gegebenheiten sein kann, sondern als eine Lebensform<sup>10</sup>, eine Art zu leben und als Mensch zu existieren zu verstehen ist. Glauben schließt zwar schon im Alten und Neuen Testament immer auch einen Erkenntnisakt mit ein. Doch ist die Wahrheit, um die es bei der Glaubenserkenntnis geht, mehr als nur ein intellektueller Akt. Diese Wahrheit schließt eine andere Sicht der Wirklichkeit und auch eine gewandelte Selbsterkenntnis auf. Die Erkenntnis der Wahrheit des Glaubens *befreit* (Joh 8,32) und betrifft so den *ganzen* Menschen. Und sie äußert sich auch im Lebensgefühl, schenkt Freude und Freiheit, vor allen Dingen aber stellen sich auf Seiten des Glaubenden Hoffnung, Vertrauen und die Gewissheit ein, dass das eigene Leben in Gott geborgen ist. Der christliche Glaubensbegriff<sup>11</sup> umfasst also auch eine reiche Palette von emotionalen Gehalten.

<sup>9</sup> LeDoux (1998, 13).

<sup>10</sup> Vgl. Herms (1992, 457-483).

<sup>11</sup> Hatte im klassischen Griechisch der Wortstamm πιστ- »nur eine ganz periphere und unspezifische Verwendung im religiösen Bereich gefunden«, so ist das griechische πιστεύειν εἰς mit Akkusativ als »glauben an« oder wortlich »glauben in« eine syntaktische Neubildung der neutestamentlichen Schriftsteller, »während vorher nur »jemandem glauben« oder »etwas glauben« oder eine Kombination von beidem begegnet.« Ebeling (1975, 225-235/228ff)

Die in der alten Kirche entstandene und seitdem oftmals verhandelte Frage, ob der Glaube nun im Verstand oder aber im Willen anthropologisch zu verorten ist, baut daher eine falsche Alternative auf und geht an den Phänomenen vorbei. Einen weiterführenden Hinweis geben das Alte Testament mit seiner Rede vom alten und neuen *Herzen* (Hes 36,26 u.ö.) oder die Auskunft des Apostels Paulus, dass der Mensch mit dem Herzen glaubt (Röm 10,9). Denn das Herz steht in den biblischen Schriften nicht für ein Organ, sondern für das *Zentrum der Existenz* des Menschen, in dem er mit allen Aspekten seines Wesens, mit Körper, Gefühl und Verstand zu sich selbst kommt und sich als menschliches Wesen erfährt. Es ist »das Trauen und Gläuben des Herzens«, mit dem der Glaubende seine Existenz in Gott gründet, so »daß ein Gott haben heißt etwas haben, darauf das Herz gänzlich trauet«. <sup>12</sup> Die Selbstgewissheit des Glaubens ist dann Resultat derjenigen den ganzen Menschen mit Verstand, Gefühl und Vernunft umgreifenden Lebenssicht, die auch unsere »emotionale Unfähigkeit zum Guten« <sup>13</sup> beseitigt und kraft dieser Leistung effektiven Einfluss auf unsere Lebensführung nehmen kann.

Der Protestantismus der beiden letzten Jahrhunderte hat diese Einsichten oft missachtet, nur bedingt das Gefühl angesprochen und stattdessen einseitig an den Intellekt oder an das Verhalten, also an die Sittlichkeit des Menschen appelliert. Die vorgeführten Einsichten der Hirnforschung legen es nahe, die emotionale Seite des Glaubens wieder zu entdecken und in Verkündigung und Unterricht, aber auch in der Frömmigkeit und Praxis des Alltags den ganzen Menschen anzusprechen. Der Umgang mit Körperlichkeit und Sexualität wäre dabei mit einzubeziehen und als eine elementare, den Menschen immer schon als Ganzen betreffende Seite des Menschseins zu begreifen und nicht in erster Linie als Bezugsfeld einer restringierenden Moral. Es gilt wohl, auf neue Art das wiederzuentdecken, was die antike stoische Tradition die *cultura animi* (Cicero) nannte und was in der christlichen Tradition als »Seel-Sorge« entwickelt wurde. Gemeint ist eine Pflege des ganzen Menschen, oder, um es in der Sprache Martin Luthers zu sagen: dass wir »unsern lieben kindern nicht alleyn den bauch, sondern auch die seel versorgen«. <sup>14</sup> Es geht um ein Einüben von Lebensformen, die dann auch eine möglichst harmonische Integration von Vernunft und Leidenschaft mit einschließen.

Damit kommen wir zum nächsten Punkt: Wenn das Gehirn nicht das Organ, das Werkzeug einer von körperlicher Bedingtheit unabhängigen Vernunftseele ist, wird dann nicht die menschliche Freiheit geaugnet? Muss

<sup>12</sup> So Luthers Auslegung des 1. Gebots im Großen Katechismus (vgl. Bekenntnisschriften der evang.-lutherischen Kirche, <sup>8</sup>1979, 560 u. 562).

<sup>13</sup> Weizsäcker (1981, 603), vgl. Herms (1992, XIII.).

<sup>14</sup> M. Luther, An die Rathherren aller Städte deutsches Lands. 1524, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 15, Weimar 1899, 27-53, 29,6f.

dann nicht unser ganzes Bewusstsein als Produkt chemisch-physikalischer Prozesse verstanden werden, die keinen Raum für bewusste Entscheidungen lassen? Oder anders gesagt: Wird der mit seinem Gehirn fühlende und denkende Mensch nicht erst dadurch zu einer auf sich selbst bezogenen und von anderen auf sich ansprechbaren Person, dass er frei handeln kann?

### 3. DAS PROBLEM DER WILLENSFREIHEIT

Schon Ende der 70er Jahre haben Untersuchungen von B. Libet und seinen Mitarbeitern zum Verhältnis von bewusster Wahrnehmung und Gehirnaktivität<sup>15</sup> für einiges Aufsehen gesorgt. Sie zeigten, dass bei schwachen Reizen (z.B. bei schwachen Hautreizungen) lange Erkennungszeiten (bis zu 0,5s) benötigt werden, bis es zur bewussten Wahrnehmung kommt, da es wegen der Schwäche des Reizes relativ lange dauert, bis er in seiner Bedeutung ausgewertet ist. Die bewusste Wahrnehmung datiert aber den Beginn des Reizes zurück etwa auf den Zeitpunkt, an dem der afferente Reiz im Großhirn erstmals eingetroffen ist. So wird er mit zeitlich sehr viel schneller verarbeiteten Eindrücken synchronisiert. Erlebte Ereignisse erfahren also eine innere zeitliche Korrektur, um ein kohärentes zeitliches Erleben zu ermöglichen. Nur durch solche zeitliche Vereinheitlichung, die natürlich den tatsächlichen Ereignissen immer hinterherhinkt, ist bei dem modularen Aufbau des Gehirns und den unterschiedlichen Übertragungsgeschwindigkeiten seiner Teilsysteme und der unterschiedlichen Auswertungsgeschwindigkeit verschiedener Reize eine intern konstruierte Gleichzeitigkeit möglich. »Bewusstes Erleben«, so hat der Philosoph Th. Metzinger einmal festgestellt, »ist im Grunde eine Form von Erinnerung.«<sup>16</sup>

Relevanz für das Verständnis der Willensfreiheit erfuhren diese Untersuchungen durch die Einbeziehung von spontanen Willensakten. Libet konnte zeigen, dass die Gehirnaktivitäten von Versuchspersonen ein Bereitschaftspotenzial bereits 350ms vor dem Zeitpunkt zeigten, an dem die Personen angaben, handeln zu wollen. Diese Untersuchungen deuten darauf hin, dass Willkürhandlungen vorbewusst eingeleitet werden und erst im Laufe ihrer Ausführung als Entscheidung ins Bewusstsein gelangen. »Wir mussten schlussfolgern, dass die ursprüngliche Auslösung eines Willensaktes im Gehirn

15 Libet et al. (1979), Libet et al. (1983). Einen Überblick über die Diskussion der Libet'schen Experimente gibt: Libet (1985) und die daran sich anschließenden Kommentare sowie Libets Antwort darauf. Mit der Philosophin P.S. Churchland hat Libet eine Diskussion um seine Thesen geführt: Churchland (1981a), Libet (1981), Churchland (1981b).

16 Metzinger (1993, 102).



unbewusst erfolgt.«<sup>17</sup> Nicht nur die bewusste Wahrnehmung, auch das bewusste Erleben eigener willentlicher Entscheidungen ist eine in den intern erzeugten Gleichzeitigkeitshorizont eingepasste Erinnerung. Der Hirnforscher G. Roth interpretiert dieses Ergebnis so: »Das Gefühl des Willensentschlusses ist nicht die eigentliche Ursache für eine Handlung, sondern eine *Begleitempfindung*, die auftritt, nachdem corticale Prozesse begonnen haben.«<sup>18</sup>

Allerdings kann die endgültige Ausführung der spontanen Handlung 100-200ms nach Bewusstwerden der Entscheidung noch abgebrochen werden. Dem Bewusstsein räumt Libet deshalb eine Art Veto-Funktion ein. »Die Rolle des bewussten Willens ist es, nicht einen besonderen Willensakt hervorzurufen, sondern eher sein Ergebnis auszuwählen und zu kontrollieren.«<sup>19</sup> Auch unsere bewussten, willentlichen Entscheidungen ruhen also auf unbewussten Prozessen, die Entscheidungen vorbereiten, oft sogar herbeiführen. Das kennen wir wohl alle von uns selbst. Das Ergebnis einer Entscheidung und manche Vorstufen, die dahin führten, werden bewusst, es gehen aber vor allem beim Entstehen des Entscheidungsproblems Prozesse und Bewertungen mit ein, die unbewusst sind und es auch bleiben. Eine Entscheidung ist ja oft genauso überraschend für das Subjekt wie ein Einfall, wenn ich z.B. jemanden anrufen möchte. Einige Hirnforscher haben diese Ergebnisse so interpretiert, dass damit der freie Wille als eine Illusion, als eine bloße Vorstellung anzusehen sei, die entweder – so die einen – im Subjekt erzeugt wird oder – so die anderen – eine kulturell entwickelte Vorstellung ist.

Doch das scheint mir eine überzogene Behauptung zu sein. Es ist allenfalls ein bestimmter, sehr abstrakter Begriff von Freiheit problematisch geworden. I. Kant z.B. hat Freiheit bestimmt als »das Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen«, ohne dass diesem eine andere Ursache vorausginge.<sup>20</sup> Das scheint mir durch die heutige Hirnforschung in der Tat äußerst problematisch. Weder in unserer Selbsterfahrung noch in der wissenschaftlichen Rekonstruktion erweist sich unser Wille als der aus der reinen praktischen Vernunft entstehende Souverän gegenüber den sinnlichen Antrieben und den unbewussten Neigungen, als den Kant ihn verstand. Ein solcher strenger Begriff einer schlechthinnigen Freiheit ist aber auch nicht nötig, um das Phänomen der Freiheitserfahrung zu retten. Es muss, um die

---

17 »It was concluded that cerebral initiation of a spontaneous voluntary act begins unconsciously.« Libet (1985, 529)

18 Roth (1998, 309).

19 Libet (1985, 529): »The role of conscious will would be not to initiate a specific voluntary act but rather to select and control volitional outcome.«

20 Freiheit ist »das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer andern Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte« (Kritik der reinen Vernunft B561).

konkrete Freiheit des Menschen denken zu können, kein unableitbarer, den übrigen Bewusstseinsformen und -akten souverän gegenüberstehender Willen angenommen werden, der sich sowieso jeder empirischen Prüfbarkeit entzöge.<sup>21</sup>

Freiheit könnte man zunächst einmal ganz formal bestimmen als die Fähigkeit, aus Gründen so oder auch anders handeln zu können. Und das Subjekt von Handlungen ist immer der ganze Mensch. Wir haben uns ja schon klar gemacht, wie eng z.B. Emotionen und Rationalität zusammengehören, wenn es darum geht, angemessene Entscheidungen zu treffen. Es ist immer der *ganze* Mensch, der aus eigenem, innerem Antrieb Handlungen ausführt. In diesen inneren Antrieb gehen emotionale Bewertungen, angeborene Verhaltensdispositionen, vorbewusste Aufmerksamkeitsentscheidungen, schon gemachte Erfahrungen, erworbene Verhaltensweisen, aber auch rationale Abwägungen mit ein. Es ist der ganze Mensch, kein abstraktes, über allem schwebendes Willenszentrum, der über seine Handlungen bestimmt und dafür verantwortlich ist. Der ganze Mensch in seiner Persönlichkeit und Identität ist es, der sich und anderen über die Gründe der Handlung Rechenschaft geben und sich zu seiner Handlung verhalten bzw. darauf behaftet werden kann. Insofern in die Identitätsbildung eines Menschen notwendigerweise auch soziale und kulturelle Faktoren mit eingehen, ist die individuelle Verantwortlichkeit zu einschränken, einfach eliminiert wird sie dadurch nicht.

Damit ist die Erfahrung der Freiheit nicht als Illusion entlarvt. Freiheit ist eben nicht bloß ein abstraktes Postulat! Sie ist die Erfahrung und die Erwartung, dass ich so oder auch anders handeln kann und dass es zu rechtfertigende oder zu kritisierende Gründe für mein Handeln gibt. Solche Freiheit entsteht durch die Entwicklung meiner Persönlichkeit im Wechselspiel mit meiner Umwelt und ist in der Tat beides, eine für meine Persönlichkeitsentwicklung unverzichtbare Selbsterfahrung und eine Zuschreibung, die meine Umwelt, als erste meine Eltern vornehmen, so dass ich anfangs zu sagen: Das war ich! Das tue ich jetzt! Das tue ich jetzt nicht! Inhaltlich geht es dann beim Begriff der Freiheit darum, ob ich mir in den Gründen meiner Handlungen selbst entspreche oder nicht.

In Übereinstimmung damit kann man dann auch das Kernstück eines theologischen Begriffs von Freiheit explizieren, wie ihn etwa M. Luther in seiner Schrift von 1521 »Von der Freiheit eines Christenmenschen« entfaltet. Auch hier wird Freiheit nicht als abstraktes natürliches Vermögen des Menschen bestimmt, sondern als Gabe, die dem Menschen im Geschehen der Rechtfertigung zuteil wird: »Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle

<sup>21</sup> Vgl. Bieri (2001, Kap. 7).

Dinge und niemandem untertan.«<sup>22</sup> Die Freiheit, zu der der Glaube befreit, ist dann im Gewissen des Menschen in Verantwortung vor Gott und den Mitmenschen wahrzunehmen. Sie ist immer *gebundene, endliche* Freiheit, die sich gerade darin realisiert, dass in ihr der Christ dem, der seine Freiheit begründet, also Gott, zu entsprechen vermag. Ein Christ lebt nicht nur sich selbst, sondern er kommt darin zu sich selbst, dass er auch für andere da ist. Deshalb steht die zweite These Luthers auch nur in einem scheinbaren Widerspruch zur ersten: »Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.«<sup>23</sup> Freiheit ist also nur als Freiheit von etwas, nämlich von der Macht der Sünde, und als Freiheit zu etwas, nämlich zur Freude am Dasein und zum Dienst am Nächsten, zu verstehen, denn durch Christus widerfährt uns, wie die Barmer Bekenntnissynode formulierte, »frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen.«<sup>24</sup>

Zu dieser konkreten Freiheit müssen wir immer wieder neu befreit werden, sie ist kein dauernder Besitz, sondern Aufgabe: »Zur Freiheit hat uns Christus befreit! So steht nun fest und lasst euch nicht wieder das Joch der Knechtschaft auflegen!« (Gal 5,1) Freiheit ist also immer etwas, was nur im Handeln wirklich ist und in dem wir mit allem, was uns ausmacht, dabei sind. Sie ist immer nur als relative, endliche Freiheit konkret: als die Möglichkeit, so oder anders zu handeln und dies aus Gründen zu tun und darin dem, was wir als den Sinn unseres menschlichen Daseins begreifen, entsprechen zu können. Und ein weiteres Merkmal solcher Freiheit ist es, dass sie kommunikabel ist, dass sie sich mitteilt, dass in dieser Freiheit wir so mit anderen umgehen können, dass auch ihre Freiheit gestärkt wird. All dies wird dadurch, dass eine absolute Grundlosigkeit von Hirnfunktionen, eine unableitbare Auslösung physischer Prozesse durch psychische empirisch nicht feststellbar ist [wie sollte sie auch!], nicht wirklich tangiert.

Damit kommen wir zum letzten Punkt. Wenn Freiheit immer nur endliche, relative Freiheit ist, worin ist dann unsere Persönlichkeit, unsere Identität begründet, die sich in dieser Freiheit betätigt? Worin besteht unser Ich, wenn es nicht das abstrakte, unbedingte Zentrum unserer willentlichen Entscheidungen ist?

22 M. Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1520, in: Martin Luther. Studienausgabe Bd.2, hg. von H.-U. Delius, 1982, 263-309, 265: »Eyn Christen mensch ist eyn freyer herr / u(o)ber alle ding / vnd niemandt vntherthan.«

23 Ebd.: »Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding vnd yderman unterthan.«

24 Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, siehe Burgsmüller/Weth (1984, 35).

#### 4. ICH UND PERSÖNLICHKEIT

Zunächst gilt es festzuhalten, dass uns die Hirnforschung unser Ich, unser Selbstbewusstsein als etwas darstellt, das sich als eine komplexe Struktur in unserer Biografie allererst entwickelt. Ich nehme noch einmal auf A. Damasio Bezug. Aus seinen Untersuchungen hirngeschädigter Menschen zieht er die Folgerung, dass zwischen einem einfachen Kernbewusstsein (*core consciousness*) und einem ausgedehnten, komplexeren Bewusstsein (*extended consciousness*) zu unterscheiden sei.<sup>25</sup> Das *Kernbewusstsein* ist die fundamentale Form des Bewusstseins. Es verleiht dem Organismus ein Gefühl des Selbst im Hier und Jetzt. Diese Empfindung reicht nicht in die Zukunft und bezieht sich nur auf die unmittelbar zurückliegende Vergangenheit. Es wird nach Damasio in kurzen Schüben (*pulses*) für jeden wahrgenommenen Inhalt neu erzeugt und benötigt weder Denken noch Sprache und ist auch unabhängig vom Arbeits- und Langzeitgedächtnis; es reichen das sensorische Gedächtnis und das Kurzzeitgedächtnis. Ihm voraus gehen allerdings Wachheit und Aufmerksamkeit, und es erzeugt seinerseits neue Fokusse für Aufmerksamkeit.

Im Unterschied zum Kernbewusstsein hat das *ausgedehnte Bewusstsein*, das über den unmittelbaren Augenblick hinaus unsere umfangreichen autobiografischen Erinnerungen zu erzeugen in der Lage ist, viele Abstufungen und Grade. Es entwickelt sich im Laufe der Biografie eines Menschen, ist auf die vielfältigen Formen vor allem des deklarativen Langzeitgedächtnisses angewiesen und ordnet die erlebten Momente in einen Minuten, Stunden, Tage und Jahre, ein ganzes Leben umfassenden Horizont ein.

Dabei ist wichtig, dass das Gedächtnis mehr und anderes ist als ein bloßer Speicher, in dem Fakten, Ereignisse und damit verbundene Bedeutungsinhalte angesammelt werden, aus denen dann die Erinnerung durch das bewusste Hervorrufen die Erlebnishaftigkeit des Vergangenen erneuert. Gedächtnis lässt sich schon auf der physiologischen Ebene nicht reduzieren auf die bloße Aufnahme und Bereitstellung von Gedächtnisinhalten (der Vergleich mit einem Computerspeicher ist gänzlich unangebracht). Damit Erlebtes überhaupt erinnert werden kann, muss es bearbeitet, strukturiert und angeeignet werden. Das individuelle Gedächtnis ist dabei eingebettet in einen sozialen Kontext, durch dessen Beziehungen und Wechselwirkungen sich allererst, vor allem durch Sprache und Kommunikation vermittelt, die bewussten Konzepte und Strukturen bilden, die unser autobiografisches Gedächtnis ausmachen.

Die beiden von Damasio unterschiedenen Arten von Bewusstsein erzeugen zwei verschiedene ›Selbste‹, das *Kern-Selbst* und das *autobiografische Selbst*.

---

25 Vgl. Damasio (1999, 82ff/168ff/195ff).

Das Kern-Selbst entsteht im Rahmen des Kernbewusstseins dadurch, dass eine zeitlich kohärente Repräsentation des Zustandes des Organismus noch einmal, also durch neuronale Muster zweiter Ordnung, für das basale Bewusstsein repräsentiert wird. Während dieses Kern-Selbst aber ein flüchtiges, mit dem Moment vergehendes Phänomen ist, das ständig neu, aber bis ans Ende des Lebens auf stets die gleiche Weise erzeugt wird, verbindet sich nur mit dem autobiografischen Selbst die Vorstellung von Identität und Persönlichkeit, die wir gewöhnlich mit dem Begriff des Selbstbewusstseins verbinden.

Besonders wichtig ist die inzwischen von nahezu allen neurophysiologischen Entwürfen geteilte Grundeinsicht, dass es im Gehirn keine zentrale Instanz gibt, die den Sitz des Ich oder der Personalität darstellt. Wir erfahren zwar unser Bewusstsein als integriertes und integrierendes Erleben, wenn wir zum Beispiel Ton, Bewegung und Farbspiel eines Körpers perfekt aufeinander abgestimmt wahrnehmen. Doch im Gehirn findet sich keine Region, in der alle diese Sinnesmodalitäten zusammengefasst würden. Diejenigen Gebiete des Großhirns, in denen viele Signale aus unterschiedlichen Sinnen zusammenlaufen, die Konvergenzzonen höherer Ordnung also, rufen bei Schädigung drastische Folgen wie Lernbehinderungen hervor, lassen aber die Bewusstseinsintegration im übrigen unbeeinträchtigt.<sup>26</sup> Worin die Einheit des Bewusstseins ihre neuronalen Grundlagen haben könnte, ist bis heute ungeklärt. Möglicherweise ist sie auf ein Zusammenwirken großräumiger Systeme zurückzuführen, vielleicht durch zeitlich kohärente und rhythmisch aufeinander abgestimmte Aktivitätsmuster.<sup>27</sup>

Es zeigt sich an dieser Stelle besonders eindrücklich, wie sehr die Interpretation der neuronalen Aktivitäten von unserer subjektiven Selbstwahrnehmung bestimmt ist. Die subjektive Seite meiner Identität, wie es nicht von außen aussieht, sondern sich von innen anfühlt, Dirk Evers zu sein, lässt sich nicht durch Beobachtung rekonstruieren. Oder, wie es schon Gottfried Wilhelm Leibniz ins Bild gebracht hat, wenn man im Gehirn herumgehen könnte wie in einer Mühle, so würde man doch nichts anderes finden als die Teile eines Apparats, die physikalisch aufeinander wirken, aber nichts, was eine Wahrnehmung oder innere Handlung oder gar ein sich seiner selbst bewusstes Ich erklären könnte.<sup>28</sup>

26 Vgl. Damasio (2000, 138).

27 Ein theoretisches Konzept, das durch experimentelle Befunde gestützt wird, ist die (vorübergehende) zeitliche Koordination der Aktivität der gerade kooperierenden Neuronengruppen durch Synchronisation ihrer Aktionspotenziale. Damit zusammenhängende Oszillationen werden im Frequenzband von 40-70 Hz beobachtet und können im Elektroencephalogramm als Gamma-Wellen gemessen werden. Doch das ist nur eine erste Hypothese und beantwortet noch keinesfalls die Frage, wie denn ihrerseits die zeitliche und rhythmische Kohärenz die Einheit des Bewusstseins hervorbringen kann.

28 Vgl. G.W. Leibniz, *Monadologie* §17.

Damit dürften vier bedeutsame Einsichten in den Vorgang der Identitätsbildung einigermaßen feststehen:

1. Unser Ich-Bewusstsein, unser Selbst, unsere Personalität sind nicht einfach da, sie werden generiert durch bestimmte Gehirnaktivitäten und *entwickeln* sich erst im Laufe unseres Lebens.
2. Die Bildung eines reifen, autobiografischen Selbst geschieht wesentlich über *Gedächtnisvorgänge*.
3. Die Entstehung eines Selbst ist im Falle des Menschen ein wesentlich *soziales* und *kulturelles* Phänomen.
4. Die *Privatheit* der eigentlichen Erlebnisqualität eines Subjektes ist nicht hintergebar, sondern nur durch Einfühlung und Kommunikation zu überbrücken.

Diese vier Punkte gilt es nun abschließend, theologisch zu interpretieren.

Ad 1.: Es widerspricht einem theologischen Menschenbild keineswegs, sondern entspricht ihm geradezu, dass Identität und Personalität des Menschen keine unableitbaren Größen sind, sondern sich im Laufe unseres Lebens erst herausbilden. Unsere Identität, unser Selbstverständnis, unsere Lebensgewissheit sind uns nicht einfach gegeben, sie sind uns zu realisieren aufgegeben. Als ein personales Beziehungswesen hat der Mensch sein Sein im *Werden*. Dass der Mensch *Person* ist und nicht ein Ding, das verdankt er elementaren Beziehungen, in denen er auf sein Personsein hin angeredet wird und sich als eigene, verantwortliche und hoffentlich geliebte und anerkannte Person in seinem Selbstverständnis und in Bezug und Abgrenzung zu aller Außenperspektive erfahren kann. In der Perspektive des Glaubens ist dieser Prozess des Ansprechens und Anerkennens konstituiert und eingebettet in das Angeredetsein und Angenommensein des Menschen durch Gott. Als der Grund des Seins umfasst Gott unser ganzes Leben, und als derjenige, der in Christus dem Menschen nahe gekommen ist, ja nach den Worten Augustins ihm näher gekommen ist, als der Mensch sich selber nahe zu sein vermag,<sup>29</sup> konstituiert und anerkennt er uns als geliebte Personen. Darauf antwortet der Glaube und wird Teil der Geschichte Gottes mit diesem bestimmten Menschen. Martin Luther hat dementsprechend die den Menschen zurechtbringende Gottesbeziehung im *Werden* bestimmt, so dass »dies Leben nicht ein Frommsein ist, sondern ein Frommwerden, nicht eine Gesundheit, sondern ein Gesundwerden. Wir sind's noch nicht, wir werden's aber. Es ist noch nicht getan und geschehen, es ist aber im Gang und Schwang. Es ist nicht das Ende, es ist aber der Weg.«<sup>30</sup> Doch

29 A. Augustinus, Confessiones, l. III, c. 6.11: »Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.«

30 »Das also ditz leben nit ist / ein fru(m)keit / szondern ein frumb werde(n) / nit ein gesuntheit szondern(n) cyn gesunt werdenn / wyr seyns noch nit / wyr werdens aber. Es ist noch

der Mensch, so lehrt uns die Hirnforschung, kann allererst dadurch im Werden existieren und sein Selbst, seine Persönlichkeit entwickeln, dass er Gedächtnis hat und entwickelt. Damit kommen wir zum zweiten Punkt.

Ad 2.: Die Bildung eines reifen, autobiografischen Selbst geschieht wesentlich über Gedächtnisvorgänge. Die Kategorie des Gedächtnisses und der Erinnerung ist eine auch theologisch höchst relevante Kategorie. In der Perspektive des Glaubens lebt der Mensch davon, dass Gott seiner *gedenkt*: »Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst und das Menschenkind, dass Du Dich seiner annimmst?« (Ps 8,5). Doch auch das andere gilt: der Mensch besinnt sich auf sich selbst, wenn er Gottes gedenkt. Der Glaube selbst lebt vom Erinnern: »Er hat ein Gedächtnis gestiftet seiner Wunder, der gnädige und barmherzige Herr«, heißt es in Ps 111,4. Auf diese Weise ist das Gedenken des Menschen eingebettet in den umfassenden Gedenkens-Zusammenhang von Schöpfer und Geschöpf. Das Gedenken ist deshalb auch die primäre Form der Vergegenwärtigung Gottes, wie sie z.B. im Gottesdienst geschieht. Und die heiligen Schriften der christlich-jüdischen Tradition kann man als so etwas wie das kollektive Langzeitgedächtnis des Glaubens ansehen, das den Glaubenden hilft, ihr eigenes autobiografisches Selbst anhand paradigmatischer Geschichten zu entwickeln und in die Geschichte des Gedenkens Gottes an seine Geschöpfe einzuordnen.

Glauben, christliche Gemeinschaft und Theologie kann man so verstehen als Träger eines kollektiven Gedächtnisses, das durch das elementare Gedenken Gottes an den Menschen konstituiert ist und in dem das individuelle Gedenken des Menschen begründet und aufgehoben ist. Manche inhaltlichen Komplexe im sozialen Gedächtnis der Kirchen sind bloße Erinnerung an vergangene Zeiten – mitunter zum Glück nicht mehr als das, andere bilden explizite, andere implizite regulative Kontexte, in denen sich die individuelle Frömmigkeit ausbildet, wieder andere liegen latent bereit und warten auf Entdeckung und neue Aneignung. Konkrete Ereignisse als Bestätigung oder Irritation können dazu führen, sich bekannten Erinnerungen neu oder verschütteten Erinnerungen überhaupt erst wieder zuzuwenden und so die konkrete erfahrene Situation im Licht des Glaubens zu interpretieren.

So beginnen wir, unser Selbst vor Gott und mit Gott zu entwickeln, in Glaube, Hoffnung und Liebe (1. Kor 13,13). Der *Glaube* kann dabei bestimmt werden als das *erinnernde* Vertrauen auf Gott, von dem alles herkommt, was ist, die *Hoffnung* als die zuversichtliche *Erwartung* dessen, was von Gott uns

---

nit gethan vnnnd geschehenn / es ist aber ym gang vnnnd schwanck. Es ist nit das end / es ist aber der weg« (M. Luther, Grund und Ursach aller Artikel. 1521, in: Martin Luther. Studienausgabe Bd. 2, 314-404/333).

zukommt, die *Liebe* als die ganz *gegenwärtige Aufmerksamkeit*, in der die konkret gelebte Existenz sich vollzieht. Darin ist die Liebe die größte unter diesen dreien, dass sie die rechte ›Geistesgegenwart‹ des Glaubens realisiert und in aufmerksamer Freiheit mit dem Gedächtnis des Glaubens umgeht, indem sie das jetzt Dringliche und das bleibend Wichtige<sup>31</sup> unterscheidet und in ihrem jeweiligen Recht zur Geltung bringt. Auf diese Weise sind Vergangenheit und Zukunft in gegenwärtiger Erwartung und Erinnerung in den Traditionen Israels, der Kirchen und der einzelnen Glaubenden verschränkt. L. Buñuel hat einmal gesagt: »Man muß beginnen, sein Gedächtnis zu verlieren, wenn auch nur in Teilen, um zu erkennen, daß das Gedächtnis alles ist, was unser Leben ausmacht. Unser Gedächtnis ist unser Zusammenhalt, unser Verstand, unser Gefühl, sogar unsere Handlung. Ohne es sind wir nichts.«

Im Gedenken Gottes, das unser Gedenken umfasst und auf das unser Gedenken bezogen ist, ist dann aber auch die *eschatologische Hoffnung* der Christen gegründet, nicht in der Vorstellung der Unsterblichkeit einer substanzhaften Seele. Wenn wir zerfallen, wenn unser Leib zerfällt, wenn unser Geist sich verwirrt, dann ist es Gottes Gedächtnis, sein Gedenken an uns, das uns zusammenhält, das das, was unsere Person ausmacht, bewahrt, durch sein Gericht zu-rechtbringt und – so die christliche Hoffnung – in ganz neuer Form realisieren wird, in der es dann keinen Tod, kein Leid und keine Tränen mehr geben wird.

Ad 3.: Wie aus unseren bisherigen Überlegungen deutlich wurde, entstehen Bewusstsein, Denken und Persönlichkeit nur durch interpersonale Kommunikation. Die Hirnforschung impliziert also die sozietäre Struktur des Menschen. Der Mensch ist gerade als Fühlender und Denkender ein kommunikatives und soziales Wesen. Der Mensch kann sich nicht zu sich selbst verhalten, ohne sich darin schon zu anderen Menschen zu verhalten. Und nicht weniger wichtig: Der Mensch kann sich nicht zu sich selbst verhalten, ohne dass ein anderer Mensch sich schon zu ihm verhält. Auch das entspricht dem christlichen Menschenbild. Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei, heißt es Gen 2,18. Und nach dem ersten Schöpfungsbericht schuf Gott *den* Menschen, indem er *die* Menschen, indem er ihn als Mann und Frau schuf. Der Mensch bringt seine Mehrzahl nicht erst hervor, sondern er findet sich immer schon in der Gemeinschaft von Menschen vor. Der Mensch entspricht darin dem schöpferischen Gott, der als trinitarisches Wesen Gemeinschaft sucht und gewährt.<sup>32</sup> Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die traditioneller Weise

31 Zu diesen beiden Kategorien vgl. Ritschl (1988, 20).

32 So hatte im übrigen die altkirchliche Auslegung den Plural gedeutet, der an der entsprechenden Stelle des Schöpfungsberichts erscheint: »Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei. [...] Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn – männlich und weiblich« (Gen 1,26f.).



die Grundlegung der christlichen Lehre vom Menschen darstellt, besteht zunächst in diesem elementaren Tatbestand, dass der Mensch als Gemeinschaftswesen da ist und in gelingender Gemeinschaft auch die Identitäts- und Persönlichkeitsbildung am besten gelingen kann.

Ad 4.: Trotz aller sozialen Verfasstheit des Menschen aber ist die eigentliche Erlebnisqualität eines Subjektes ein rein privates Phänomen, und sie begründet die Identität einer Person und ihre unverwechselbare Individualität. Diese Einsicht hat in der Bewusstseinsphilosophie durch einen vieldiskutierten Aufsatz von Th. Nagel von 1974 ihren fast schon klassisch zu nennenden Ausdruck gefunden: »Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?«<sup>33</sup> In das Bewusstsein einer Fledermaus können wir uns nicht hineindenken. Wir könnten eventuell noch versuchen, uns in die aus unseren naturwissenschaftlichen Untersuchungen rekonstruierte Welt einer Fledermaus mit anderen Sinnesorganen hineinzufühlen. Aber damit hätten wir im Idealfall eine gewisse Vorstellung, wie es *für uns* wäre, eine Fledermaus zu sein, kaum aber, wie es für eine Fledermaus ist, eine Fledermaus zu sein. Die Erlebnisqualitäten von Gehirnen sind mit einer subjektiven Erlebnisperspektive verbunden, auf die kein objektiver Standpunkt eingenommen werden kann, ohne dass sie verschwindet. Wenn wir auch durch neuroanatomische Untersuchungen und durch bildgebende Verfahren die Funktionsweise eines Fledermausgehirns rekonstruieren, so bleibt uns doch für immer verborgen, wie es für eine Fledermaus ist, eine Fledermaus zu sein. Es ist undenkbar, dass wir uns Bilder der Neuronenaktivität einer Fledermaus anschauen, und dann wissen, wie es ist, eine Fledermaus zu sein.

Das gilt in analoger Weise auch für unser Verhältnis zu fremdem Bewusstsein anderer Menschen. Es gibt keinen direkten Zugang zum Fremdpsychischen, und zwar nicht nur dem der Tiere, sondern auch dem anderer menschlicher Subjekte. Es gibt einzig den Weg der Einfühlung, der Empathie. Im Falle von Artgenossen gelingt uns das einigermaßen gut, da wir analoge Vorgänge unterstellen und hier noch das Medium Sprache hinzukommt. Was Farben, Lachen, Denken, Angst und Trauern sind, wissen wir allein aus unserer Selbsterfahrung. Die Privatheit des Erlebens kann auch in der Hirnforschung nur mit Hilfe von Kommunikation, also Sprache, Gestik, Mimik zwischen Menschen ansatzweise entschränkt und dadurch mit den objektiven Daten, wie z.B. Bildern von Neuronenaktivitäten korreliert werden. Aber wir müssen immer schon aus Selbsterfahrung wissen, worum es geht. Zur Hirnforschung gehört damit ein unhintergegbares subjektives Moment.

Die theologische Interpretation dieses Befundes kann man darin sehen, dass mit der Privatheit des Selbstbewusstseins der Raum eröffnet ist, in dem

---

33 Nagel (1974), Dt. Übersetzung in Bieri (1997, 261-275).

die Gottesbegegnung stattfinden kann, ein Raum, der dem vollständig objektivierenden und manipulierend-vereinnahmenden Zugriff entzogen bleiben soll. In unserem unmittelbaren Selbstbewusstsein sind wir allein vor Gott, in ihm sind wir wir selbst, sind wir einmalig und unverwechselbar, kann niemand an unsere Stelle treten. Als diese individuelle Person bin ich noch einmal von allen meinen Taten, von dem objektivierenden Blick von außen, ja selbst von der eigenen Introspektion, durch die ich mich selbst zu objektivieren trachte, unterschieden. Mit meinen tiefsten Ängsten, Hoffnungen und Wünschen stehe ich allein vor Gott, und Gott allein ist es auch, der mich hier zurechtbringen kann. Im Umgang miteinander ist hier eine Grenze gegeben, eine Grenze, die auch im profanen Recht durch die Unantastbarkeit der Menschenwürde geachtet wird.

## 5. ANFRAGEN AN DIE HIRNFORSCHUNG

Mit dem bis hierher Ausgeführten sind aber auch einige grundsätzliche Schwierigkeiten jeder rein naturalistischen Bewusstseinsphilosophie auf dem Plan, die beansprucht, mit einer Erklärung des Bewusstseins aus naturwissenschaftlichen Daten heraus das Phänomen Bewusstsein vollständig erfassen zu können. Weltwahrnehmung, Denken und Bewusstsein, ja sogar unser eigenes Ich, so kann man in manchen Veröffentlichungen zum Thema lesen, seien nichts anderes als *Konstrukte unseres Gehirns, von der Evolution zur Steigerung unserer Überlebensfähigkeit entwickelt*.<sup>34</sup> Doch muss man hier fragen, inwiefern denn Bewusstsein ein Konstrukt des Gehirns sein kann. Das Problem eines ›konstruktiven‹ Zusammenhangs von Bewusstsein und Gehirnvorgang mag die bekannte Aussage des Zoologen C. Vogt aus der Mitte des 19. Jahrhunderts illustrieren, »daß alle jene Fähigkeiten, die wir unter dem Namen der Seelentätigkeiten begreifen, nur Funktionen der Gehirnssubstanz sind; oder, um mich einigermaßen grob hier auszudrücken, daß die Gedanken in demselben Verhältnis etwa zu dem Gehirne stehen wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren«. <sup>35</sup> Doch Galle und Urin kann man als von den sie erzeugenden Prozessen unterschiedene Produkte isolieren und untersuchen. Doch wie isoliert und untersucht man die vom Gehirn erzeugten Konstrukte, unsere Gedanken und Vorstellungen?

34 Vgl. z.B. Roth (1998, 23/330). Vgl. aber auch schon L. Boltzmann: »Das Gehirn betrachten wir als den Apparat, das Organ zur Herstellung der Weltbilder, welches sich wegen der großen Nützlichkeit dieser Weltbilder für die Erhaltung der Art entsprechend der Darwinschen Theorie beim Menschen gerade so zur besonderen Vollkommenheit ausbildete, wie bei der Giraffe der Hals, beim Storch der Schnabel zu ungewöhnlicher Länge.« Boltzmann (1905, 94-119)

35 Vogt (1971, 18).

Die Naturwissenschaften treten hier mit einem Anspruch auf, den sie in ihrer Geschichte schon einige Male recht erfolgreich verwirklicht haben: Wir klären euch darüber auf, wie die Dinge sich in Wirklichkeit und gegen den Augenschein verhalten. In Wirklichkeit dreht sich nicht die Sonne um die Erde, sondern die Erde dreht sich um die eigene Achse und dazu noch um die Sonne. Der Tisch kommt euch fest vor, in Wirklichkeit besteht er aus vibrierenden Atomen. Und im Fall des Bewusstseins: Ihr denkt, ihr denkt, doch in Wirklichkeit denkt ihr nur, dass ihr denkt, in Wirklichkeit werdet ihr gedacht (Doch wer denkt hier wen?).

Und zum anderen ist zu fragen, worin denn überhaupt der Überlebensvorteil des eigentlichen Bewusstseins liegen soll, ob es angemessen ist, es auf seine bloße Steuerungs- und Regelungsfunktion zu reduzieren? Hätte dazu nicht ein bewusstloser zentraler kybernetischer Apparat ausgereicht? Und warum der Aufwand, dass wir eine einheitliche Erfahrungswelt haben, in der selbst der blinde Fleck unseres Gesichtsfelds weggretuschiert wird? Wäre ein Durchschauen des konstruktiven Charakters unseres Bewusstseins nicht sehr viel sinnvoller, da dann auch die Grenzen der Wahrnehmung mitgeführt würden? Ist vielleicht die Einheit von Wahrnehmung und Ich, das Entstehen von Persönlichkeit und autobiografischem Selbst ein Wert an sich und nicht nur Mittel zum Zweck des Überlegens, zur Fitnesssteigerung? Als bewusste Wesen haben wir immerhin eine *Welt*, ein Konstrukt zur Regelung von Prozessen bräuchte nur eine Menge von Informationen! Und wir können geradezu über uns erschrecken, wenn wir bemerken, dass wir in unserem Leben nur ein Programm abspulen, dass wir in ein dumpfes bloßes *Funktionieren* abgeglitten sind. Kann ein Konstrukt über sich erschrecken und aufgrund eines Defizits in ethischer oder geistiger Hinsicht fragen: Was machst du da eigentlich? Warum funktionierst du bloß?

Das Bewusstsein ist deshalb nicht reduzierbar auf seine Funktionalität. Der Mensch hat zugleich mit Werkzeugen, Kleidern und Waffen, die sein Überleben sicherten, auch Religion, Kunstwerke, Musik, Mythen, Symbole, Riten u.v.a.m. hervorgebracht. Einzig die »operationale Effektivität« als den Grund der Entwicklung von menschlichem Bewusstsein gelten zu lassen, geht an dem Phänomen Bewusstsein überhaupt vorbei. Auch A. Damasio deutet diese Einsicht einmal an einer Stelle an, wenn er davon spricht, dass die mit dem Bewusstsein dem Menschen zugewachsenen Strategien zur Entscheidungsfindung nicht nur »das Überleben erleichtern«, sondern auch »die Qualität [!] dieses Überlebens bemerkenswert verbessern und als Grundlage zur Bildung einer *Person* dienen«. <sup>36</sup> Kann denn die Naturwissenschaft nicht zugestehen, dass schon das Leben als solches in seiner

---

36 Damasio (2000, 176).

emphatischen Ungleichgültigkeit gegen sich selbst, dann aber das Phänomen des Geistigen im besonderen über eine Einordnung in den Mittel-Zweck-Zusammenhang der objektivierenden Biologie hinaus Sinn und Wert in sich hat?

A. Damasio ist überhaupt in dieser Hinsicht sehr besonnen und kennzeichnet in seinem Werk auch seine »Auffassung über die Grenzen der Wissenschaft«: »Mir fällt es schwer, in wissenschaftlichen Ergebnissen, vor allem auf dem Gebiet der Neurobiologie, etwas anderes als vorläufige Annäherungen zu sehen, an denen wir uns eine Zeitlang erfreuen können, die wir aber aufgeben müssen, sobald bessere Erklärungen zur Verfügung stehen. ... Vielleicht ist der menschliche Geist so komplex, daß wir das Problem infolge der uns angeborenen Grenzen nie lösen können. Vielleicht sollten wir gar nicht von einem Problem sprechen, sondern von einem Geheimnis, und damit eine Unterscheidung vornehmen zwischen Fragen, die sich wissenschaftlich klären lassen, und Fragen, die dem wissenschaftlichen Zugriff wahrscheinlich für immer entzogen bleiben.«<sup>37</sup>

Mir scheint die Unterscheidung zwischen dem Problem der Bewusstseinerklärung und seinem *Geheimnis* hilfreich zu sein. Ein Problem erklärt man, wenn es in einen Kausalzusammenhang einordnet, es auf seine Entstehungsbedingungen zurückführt, seine Funktionalität beschreibt, und mit dieser Erklärung verschwindet es. Ein Geheimnis kann nicht verschwinden, wenn man sich ihm zu nähern, es zu verstehen und auszuloten versucht. Der Mensch als lebendiges Gegenüber bleibt mir mit seinem Bewusstsein, mit der nur ihm eigenen Sicht der Welt, mit seiner Subjektivität immer auch – zu seinem und meinem Besten, denn nur so ist personale, freie Begegnung, nur so ist Liebe möglich – entzogen und bleibt, so vertraut mir der Mensch auch werden mag, ein Geheimnis, das staunenswert ist.

## LITERATUR

- Bieri, P. (Hg.), 1997: *Analytische Philosophie des Geistes*, Weinheim.
- Bieri, P., 2001: *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München.
- Boltzmann, L., 1905: Über die Frage nach der objektiven Existenz der Vorgänge in der unbelebten Natur. In: Ders., *Populäre Schriften*, Leipzig, S. 94-119.
- Burgsmüller, A.; Weth, R. (Hg.), 1984: *Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation*, Neukirchen-Vluyn.
- Churchland, P.S., 1981: On the Alleged Backwards Referral of Experience and Its Relevance to the Mind-body Problem. In: *Philosophy of Science* 48, S. 165-181.

<sup>37</sup> Damasio (2000, 20).

- Churchland, P.S., 1981: The Timing of Sensations: Reply to Libet. In: *Philosophy of Science* 48, S. 492-497.
- Damasio, A., 1999: *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, San Diego.
- Damasio, A., 2002: *Descartes' Irrtum*, München.
- Ebeling, G., 1975: Was heißt Glauben? In: Ders., *Wort und Glaube* III, Tübingen, S. 225-235.
- Herms, E., 1992: *Offenbarung und Glaube*, Tübingen.
- Herms, E., 1992: Glaube. In: Ders., *Offenbarung und Glaube*, S. 457-483.
- LeDoux, J., 1998: *Das Netz der Gefühle. Wie Emotionen entstehen*, München.
- Libet, B. et al., 1979: Subjective referral of the timing for a conscious sensory experience. A functional role for the somatosensory specific projection system in man. In: *Brain* 102, S. 193-224.
- Libet, B., 1981: The Experimental Evidence for Subjective Referral of a Sensory Experience in Time: Reply to P.S. Churchland. In: *Philosophy of Science* 48, S. 182-187.
- Libet, B. et al., 1983: Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness potential); the unconscious initiation of a freely voluntary act. In: *Brain* 106, S. 623-640.
- Libet, B., 1985: Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. In: *Behavioral and Brain Sciences* 8, S. 529-539.
- Metzinger, Th., 1993 *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewußtseins vor dem Hintergrund einer naturalistischen Theorie mentaler Repräsentation*, Paderborn.
- Metzinger, Th., 1996: Wenn die Seele verloren geht. Der Fortschritt in den Neurowissenschaften erfordert eine neue Bewußteinskultur. In: *Die Zeit* 45, S. 46.
- Metzinger, Th., 2000: Auf der Suche nach einem neuen Bild des Menschen. In: *Spiegel der Forschung* 17/1, S. 58-67.
- Mittelstraß, J., 1989: *Der Flug der Eule. Von der Vernunft der Wissenschaft und der Aufgabe der Philosophie*, Frankfurt a.M.
- Nagel, Th., 1974: What is it like to be a bat? In: *Philosophical Review* 83, S. 435-450.
- Ritschl, D., 1988: *Zur Logik der Theologie*, München.
- Roth, G., 1998: *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Frankfurt a.M.
- Vogt, K., 1854/1971: Physiologische Briefe für Gebildete aller Stände (1854), In: D. Wittich (Hg.): *Schriften zum kleinbürgerlichen Materialismus in Deutschland*.
- Weizsäcker, C.F. v., 1981: *Der bedrohte Friede*, München.