

Ludger Jansen • Rebekka A. Klein (Hg.)

Seele digital

Mind Uploading,
virtuelles Bewusstsein und
Auferstehungshoffnung

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
REGENSBURG
2022

Inhalt

Vorwort	7
<i>Ludger Jansen und Rebekka A. Klein</i>	
Seele digital: Ewiges Leben im Computer?	9
<i>Ludger Jansen</i>	
Ich und mein digitales Selbst	17
<i>Georg Gasser</i>	
Transfer meines Ichs? Identitätstheoretische Überlegungen zu Mind Uploading und digitaler Existenz	39
<i>Jobst Landgrebe und Barry Smith</i>	
Unsterblichkeit 2.0	69
<i>Marcus Knaup</i>	
Mind Uploading? Eine philosophische Kritik	85
<i>Patrick Becker</i>	
Von der ewigen Seele zum unendlichen Geist Jenseitsverlust und technischer Fortschritt	109
<i>Markus Mühlring</i>	
Das iKalb, Relationalität und der ausgedehnte Leib Theologische Perspektiven auf Post- und Transhumanismus	127
<i>Rebekka A. Klein</i>	
Digitale Neugeburt als ein Anderer? Vom Geist-Körper-Dualismus zum Subjekt als Kulturprodukt	147
Gesamtbibliografie des Bandes	177
Herausgeber und Autoren des Bandes	191

Von der ewigen Seele zum unendlichen Geist

Jenseitsverlust und technischer Fortschritt

Patrick Becker

Über weite Strecken der europäischen Kulturgeschichte spielte der Begriff ‚Seele‘ eine zentrale Rolle bei der Beschreibung des Menschen, indem er einen überzeitlichen Wesenskern des Menschen im Unterschied zum vergänglichen, empirisch greif- und beschreibbaren Körper zum Ausdruck brachte. Es stellt keinen Zufall oder nur eine andere Sprachgewohnheit dar, wenn das Wort ‚Seele‘ heute nahezu vollständig aus dem Sprachgebrauch verschwunden ist. Dieses ‚Verschwinden‘ erfolgte in einem langen Prozess, der sich von der Neuzeit an nachzeichnen lässt. An dessen Anfang steht die saubere Trennung körperlicher Funktionen von geistigen Dimensionen des Menschen, um erstere der naturwissenschaftlichen Analyse zuführen zu können. Wenn heute reduktionistische Philosophien dazu ansetzen, das Bewusstsein des Menschen allein unter Rekurs auf Gehirnprozesse zu erklären, verliert die geistige Seite jeden Eigenwert. Sie ist in die materiellen und damit naturwissenschaftlich beschreibbaren Vorgänge der Welt eingegliedert. Die Idee des Mind Uploading steht konsequent in dieser Entwicklung, da hier anstelle eines das Irdische übersteigenden Jenseitsbezugs die Vision einer technischen Weiterentwicklung oder sogar innerweltlichen Vervollkommnung steht.

Der folgende Beitrag will die Logik dieses Transformationsprozesses nachvollziehen, indem er (1.) das Anliegen darstellt, das die Seelenkonzepte der Antike und des Mittelalters im Großen und Ganzen vereint. Dem wird (2.) das heute populäre, reduktionistische Pro-

gramm gegenübergestellt, welches das Bewusstsein des Menschen als Produkt von Gehirnaktivitäten bestimmt. Der Unterschied wird (3.) in einer anderen Herangehensweise an die Welt festgemacht: Während der Reduktionismus durch die naturwissenschaftlich-technischen Erfolge evoziert ist und daher mit einem innerweltlichen Fortschrittsoptimismus Hand in Hand geht, ist das ursprüngliche Seelen-Paradigma mit einer überweltlichen Hoffnung verknüpft. Abschließend werden (4.) einige Gedanken geäußert, die die Stärken beider Konzepte zusammenbringen könnten.

1. Vom Aufkommen und Verschwinden des Begriffs ‚Seele‘

Ein kurzer Gang durch die Begriffsgeschichte soll im ersten Schritt dieses Beitrags zeigen, welche zentralen Konnotationen der Begriff ‚Seele‘ hat und dass sein Schwinden aus dem Sprachgebrauch mit einer zunehmend innerweltlichen Orientierung sowie einem funktionalistischen Verständnis des Menschen einhergeht.

Die Grundlagen des Begriffs ‚Seele‘ wurden im Laufe der frühen griechischen Antike entwickelt. Jan Bremmer zeigt auf, dass das griechische Äquivalent *psyché* in der ältesten griechischen Literatur, die wir kennen, der *Ilias* und der *Odyssee* des Homer, den Teil des Menschen markiert, der seinen Tod überdauert.¹ Allerdings besteht zunächst keine Verbindung mit den psychologischen Aspekten einer Person. Diese werden bei Homer mit verschiedenen anderen Bezeichnungen belegt. Damit fehlt ein einheitlicher Ort des Bewusstseins, ein Ich, das Entscheidungen fällt und als Zentrum des Geistes fungieren könnte. Tote Seelen sind bei Homer nur kraftlose Schatten.

Die Verknüpfung der Seele mit mentalen Eigenschaften des Menschen erfolgte in den folgenden Jahrhunderten. In den späten Tragödien wurde sie beispielsweise als Ort von Gefühlen und des Charakters eines Menschen verstanden, so dass sie sich zunehmend als Zen-

1 Vgl. Jan N. Bremmer, Die Karriere der Seele. Vom antiken Griechenland ins moderne Europa, in: Hans G. Kippenberg/Jörg Rüpke/Kocku von Stuckrad (Hg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus, Bd. II, Göttingen 2009, 497–524, hier 497–502.

trum des Ichs etablierte. Pythagoras beschrieb die *psyché* als Wesenskern des Menschen, der reinkarniert werde. Bremmer vermutet den Grund für diese Aufwertung in der Ausbildung des privaten Raumes in der Athener Gesellschaft, der zu einer stärkeren Fokussierung auf den Einzelnen und seine Gefühle geführt habe. Zu nennen ist sicherlich auch die gestiegene Verantwortung des Einzelnen, die ihn aus dem Kollektiv herausragen und daher das Individuum zunehmend in den Fokus treten lässt. Die Seele stellte somit nicht mehr nur das Lebensprinzip des Menschen dar, sondern fungierte nun auch als Ort für Verantwortung und moralische Entscheidungen.

Die Ausführungen von Bremmer werden von Jean-Pierre Vernant bestätigt. Vernant hat herausgearbeitet, dass in der griechischen Antike das ‚Individuum‘ erstens als Einzelperson innerhalb der Gesellschaft und zweitens als einmaliges Subjekt, nicht aber als Ich mit einer eigenen Identität herausgebildet wurde.² Damit markiere das antike Verständnis von Individualität sowohl einen geistesgeschichtlich bedeutenden Entwicklungsschritt, da es die ersten beiden Aspekte umfasse; gleichzeitig werde ein zentraler Unterschied zu unserem heutigen Menschenbild deutlich, das gerade den dritten Aspekt betone.

Vernant plausibilisiert das Erreichen des ersten Aspekts am kriegesischen Heros, dessen einzigartiges Schicksal Interesse, Prestige und Ruhm erzeugte. Den zweiten Aspekt des Subjekts verdeutlicht Vernant an der antiken Lyrik, in der ein Autor aus der Perspektive der ersten Person Empfindungen formuliert.³ Hier werde die subjektive Wahrnehmung entscheidend und das, was für das Individuum das Schöne und das Hässliche, Gut und Böse, Glück und Unglück ist. Allerdings sei die Sichtweise auf das Individuum von außen gesteuert, es finde keine Introspektion statt. Die Bewertung erfolge über die Sicht der anderen auf den Menschen, das Individuum verfüge über keine reflexive Selbstwahrnehmung.

2 Vgl. Jean-Pierre Vernant, Individuum, Tod, Liebe. Das Selbst und der andere im alten Griechenland, in: Bernd Janowski (Hg.), Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte, Berlin 2012, 155–172, hier 158.

3 Vgl. ebd., 164.

Dem entspricht das antike Seelenkonzept, wie es in den wirkmächtigen philosophischen Schulen entwickelt wird. Darin wird die Gegenüberstellung von Seele und Körper, von *psyché* und *sôma*, maßgeblich, die sich ab dem fünften Jahrhundert vor Christus durchsetzt: Auf einem Kriegsmonument aus dem Jahr 432 v. Chr. heißt es, die *psychai* der gefallenen Athener seien im *aithér* (eine Art höhere Luft) aufgenommen, während ihre *sômata* auf der Erde geblieben seien. Im vierten Jahrhundert vor Christus dürfte „die Gegenüberstellung von Seele und Körper schon zum Standard gehören“,⁴ erklärt Bremmer. Bei Platon ist diese deutlich ausgeprägt: Wahre Erkenntnis, Vernunftgemäßheit und Aufwertung des Menschen geschehen bei Platon in der Hinwendung zum Geist. Der Körper erscheint eher als Strafe, die vom Körper abgelöste Seele bedeutet Erlösung.

Damit erreicht das individualistische Seelenkonzept der Antike tatsächlich nicht die dritte von Vernant benannte Ebene. Die „unsterbliche Seele steht beim Menschen nicht für seine einmalige Psychologie, sondern vielmehr für das Bestreben des individuellen Subjekts, sich im Ganzen aufzulösen, wieder in die allgemeine kosmische Ordnung einzugehen“,⁵ stellt Vernant klar.

Dafür wird die im hellenistischen Seelenkonzept von Anfang an bestehende eschatologische Dimension weiter ausgebaut und aufgewertet. Indem die Seele als unsterblich charakterisiert und dadurch klar vom Körper unterschieden wird, wurde es möglich, das Individuelle auch nach dem Tod – wiedergeboren oder auch in einer höheren Sphäre – aufrecht zu erhalten.

Wie Christoph Wulf ausführt, transportiert der Begriff ‚Seele‘ damit die Idee, dass der Mensch aus mehr als der empirisch erfassbaren Natur besteht, dass er einen Wesenskern besitzt, der ihn aus der Natur herausragen lässt und der eine Besonderheit impliziert, die sich in den geistigen Fähigkeiten des Menschen zeigt.⁶ Die Seele, erklärt Georg Gasser, besitzt eine „einheitsstiftende Funktion“, indem sie als „kontinuierliche Gesamttätigkeit desselben Lebewesens gedeutet“

4 Bremmer, *Karriere der Seele* (wie Anm. 1), 504.

5 Vernant, *Individuum* (wie Anm. 2), 168.

6 Vgl. Christoph Wulf, *Präsenz und Absenz. Prozeß und Struktur in der Geschichte der Seele*, in: Gerd Jüttemann/Michael Sonntag/Christoph Wulf (Hg.), *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, Göttingen 2005, 5–12, hier 5.

wird.⁷ Zugleich hat die Seele „etwas Transitorisches an sich“⁸, das über die Welt und ihre Verstrickungen hinausweist und den Menschen in Beziehung zu Gott und dem Jenseits setzt.

Das machte hellenistische Philosophie anschlussfähig für das Christentum, das die individuelle Perspektive schärfte und damit langfristig auch zu der dritten von Vernant benannten Ebene führte.

Über die Septuaginta, die Übersetzung der jüdischen Heiligen Schrift in das Griechische, kommt das Wort *psyché* in den jüdischen Kontext. Entsprechend findet es sich auch in späteren jüdischen wie judenchristlichen Texten. Es fällt auf, dass Paulus *psyché* verwendet, um etwa den Sitz von Gefühlen anzugeben (Phil 1,27), aber nicht im Zusammenhang mit dem Leben nach dem Tod. Bremmer schließt aus diesen und anderen Textbefunden, dass „die frühen Christen noch keine dezidierte Opposition zwischen Körper und Seele kannten“⁹. Das habe sich jedoch geändert, weil die Philosophie zunehmend Einfluss auf die christliche Theologie erhielt. Justin, Tatian, Klemens von Alexandria und Origenes hätten diese Gegenüberstellung in das Christentum implementiert, um die Lehre von der Auferstehung philosophisch zu fundieren.

Augustinus übernahm die Körper-Seele-Dichotomie vom Neuplatonismus. Wenn er den Menschen aufforderte, in sich zu gehen und dort Gott zu suchen, verdeutlichte er die Höherwertigkeit des Geistigen vor dem Körperlichen. Nur die Seele ist nach Augustinus „zum Aufstieg zu Gott und zur Vereinigung mit ihm fähig“¹⁰. Diese Unterscheidung von Körper und Seele wurde im Christentum verinnerlicht. Konsequenterweise wurde im Fünften Laterankonzil 1513 die Unsterblichkeit der Seele festgeschrieben und damit in der katholischen Lehre ein Wesensunterschied zwischen Körper und Seele eingebaut, der sich auch heute im *Katechismus der Katholischen Kirche*¹¹ findet.

Die Seele hatte damit eine konstitutive Funktion im Jenseitsmodell des Christentums bekommen, nämlich die Identitätswahrung. Damit

7 Georg Gasser, Die Aktualität des Seelenbegriffs, in: ders./Josef Quitterer (Hg.), Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge, Paderborn 2010, 9–27, hier 16.

8 Wulf, Präsenz und Absenz (wie Anm. 6), 5.

9 Bremmer, Karriere der Seele (wie Anm. 1), 510.

10 Wulf, Präsenz und Absenz (wie Anm. 6), 5.

11 Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, n. 366.

war es möglich, die Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott zu denken und Moral zu begründen. Dieses Seelenkonzept erwies sich als kompatibel mit dem aristotelischen Denken, das sich spätestens mit Thomas von Aquin im Mittelalter als wirkmächtig zeigte. Thomas wandte sich zwar explizit gegen ein platonisches Verständnis, nach dem die Seele das eigentliche Wesen und der Körper nur akzidentiel-ler Zusatz des Menschen sei. Der Mensch als Individuum sei nur in der Verbindung von Seele und Körper zu haben. Allerdings sprach auch er der Seele – als unrealisiertem und nicht vollständigem Menschen – die Unsterblichkeit zu, so dass sie eine Kontinuität und Identität wahrende Funktion einnimmt.

Damit konnte die Seele als Wesenskern des Menschen sowohl zu dessen Lebzeiten als auch im Zwischenzustand von Tod und der Wiederkunft Christi verstanden werden. Dies führte zu einer bildhaften Herangehensweise, die der Seele zuweilen eine gewisse Körperlichkeit zusprach. In künstlerischen Darstellungen vom Tod einzelner Menschen wurde die Seele mitunter als kleine Figur gemalt, die den Körper über den Mund verlässt. Im philosophisch-theologischen Diskurs war zugleich selbstverständlich, dass die Eigenart der Seele gerade in ihrer Immaterialität besteht und dass sie innerhalb der Welt und nach dem Weltende – aber nicht in der Zwischenzeit – an einen Leib gebunden ist.

Dieser Konsens stellt die Ausgangslage für weitreichende Veränderungen dar, die mit der Neuzeit eintreten. Die Vernunft des Menschen erhielt höhere Wertschätzung: Wenn bisher der Jenseitsaspekt einen wesentlichen Faktor zur Bestimmung von ‚Seele‘ darstellte, wurde nun zunehmend die innerweltliche Gestaltungskraft der menschlichen Vernunft betont.

Am Anfang dieser Entwicklung steht René Descartes, der als erster *mens* (Geist) als gleichwertige Alternative zu *animus* (Seele) setzte (den traditionellen Terminus *anima* benutzt Descartes nicht, um sich von aristotelischen und platonischen Modellen abzugrenzen). Ihm ging es einerseits darum, die Besonderheit des Menschen in seiner (innerweltlichen) Geistausstattung herauszustellen. Andererseits wollte er dem aufkommenden empirischen Zugang an den Menschen gerecht werden. Dazu betonte er die Eigenständigkeit der körperlichen Seite des Menschen, deren Funktionieren völlig ohne Einwirken der Seele

bzw. des Geistes gedacht und daher naturwissenschaftlich untersucht werden könne.

Zugleich postulierte Descartes eine Interaktion von Seele/Geist und Körper, die er sogar an einem bestimmten Organ innerhalb des Gehirns festmachte, der Zirbeldrüse. Damit entfachte er eine Debatte um die Lokalisierung der Seele, die sich im Laufe der Jahrhunderte als undurchführbar erweisen sollte. Hier deutet sich die Problemstellung an, die im zweiten Abschnitt des Beitrags bearbeitet wird: Wenn kein Ort für die Interaktion gefunden wird und der Körper unabhängig von Seele/Geist funktioniert, liegt die Folgerung nahe, dass der Geist bzw. die Seele empirisch bedeutungslos und damit insgesamt irrelevant sei. Die von Descartes betriebene Trennung von Körper und Geist/Seele führte also trotz gegenteiliger Intention langfristig zur heute verbreiteten Position, die den Eigenwert von Geist/Seele bestreitet.

Zeitlich davor greift noch eine andere, für diesen Beitrag entscheidende kulturgeschichtliche Entwicklung: Ab der Neuzeit ist der Blick auf den Menschen zunehmend von der Betonung und Wertschätzung seiner Individualität geprägt. Während Augustinus den Blick auf das Selbst des Menschen richtete, um damit Gott und dessen Ordnung der Schöpfung zu erkennen, wird das Ich nun als autonom und als Erkenntnissubjekt verstanden. Damit ist die Individualisierung der Seele eingeleitet, in deren Rahmen etwa die Intention einer Handlung betont wird. Anstelle einer eher äußeren Bewertung der Handlungen des Menschen wird nun verstärkt auf die Innenseite des Menschen und damit auf moralische Aspekte gesehen: „Die religiöse Seele wird zum Schauplatz von moralischen Kämpfen“¹², erklärt Wulf. Auch die Religionszugehörigkeit wird nicht mehr als selbstverständlich betrachtet, sondern als eine (Lebens-)Entscheidung.

Damit rückt das Innere des Menschen in den Fokus, das nicht allein aufgrund von Äußerlichkeiten bewertet werden kann. Der Geist des Menschen besitzt somit weiterhin gegenüber dem Körper einen hohen Eigenwert und kann daher nicht naturwissenschaftlich aufgelöst werden, wird allerdings zunehmend von der Gottesbeziehung gelöst.

Mit den zunehmenden Entfaltungsmöglichkeiten des Individuums verliert nämlich die Ausrichtung auf das Jenseits an Wert. Es

12 Wulf, Präsenz und Absenz (wie Anm. 6), 6.

geht heute im öffentlichen Diskurs nicht mehr um die Erlösung der Seele. Als maßgeblich für die Zukunft wird kein göttlicher Gnadenakt gesehen, der uns im Jenseits zuteilwird und die Ungerechtigkeiten der Welt ausgleichen kann, sondern die Gestaltungskraft des Menschen im Diesseits. Die jenseitsbezogene religiöse Botschaft wird im 19. Jahrhundert gerade damit kritisiert, dass Religion nur eine billige Vertröstung auf das Jenseits beinhalte und die Beseitigung von Missständen verhindere. Konsequenterweise werden deshalb in aufkommenden Utopien innerweltliche Idealzustände beschworen und zur Umsetzung vorgelegt.

Im späten 20. Jahrhundert greift diese Entwicklung gesamtgesellschaftlich in den meisten Ländern Europas: Glück wird in der modernen europäischen Gesellschaft individualisiert, diesseitsbezogen und vorrangig als Selbstverwirklichung verstanden.¹³ Für Deutschland kommt der Soziologe Gert Pickel zum deutlichen Befund: „Insgesamt wird Religion für immer mehr Menschen ein nachrangiger Aspekt ihres Lebensalltags“¹⁴, erklärt er und fährt fort: „Fast alle Deutschen sehen den Sinn des Lebens innerweltlich begründet.“¹⁵ Eine Studie des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Evangelischen Kirche in Deutschland zu den Lebens- und Glaubenswelten junger Menschen stellt heraus, dass das Leben der Jugendlichen vorrangig von ihnen selbst bestimmt werde. Als nachrangig gaben die jungen Menschen an, von der Familie, von der Arbeit und von Freunden beeinflusst zu sein. Religiöser Glaube spielte in den Antworten der Jugendlichen nahezu keine Rolle.¹⁶

Der Mensch wird also nicht mehr in Beziehung zu Gott gesetzt, sondern primär zu sich selbst und seinen sozialen Umständen. Wenn noch von Transzendenz die Rede ist, dann in einer kleinen Fassung,

13 Vgl. Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2009.

14 Gert Pickel, *Religion, Religionslosigkeit und Atheismus in der deutschen Gesellschaft – eine Darstellung auf der Basis sozial-empirischer Untersuchungen*, in: Katja Thörner/Martin Thurner (Hg.), *Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus*, Freiburg i. Br. 2016, 179–224, hier 202.

15 Ebd., 207.

16 Vgl. Sozialwissenschaftliches Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *„Was mein Leben bestimmt? Ich!“ Lebens- und Glaubenswelten junger Menschen heute*, Hannover 2018, 12.

die innerweltlich bleibt und bestimmte Formen von Körperkult, Sport oder gesellschaftlichen Idealen beinhaltet.

Der Zuwachs an Gestaltungskraft des Menschen gibt also einer diesseitsbezogenen und zugleich auch einer materialistischen Welt-sicht Auftrieb. Die Seele (bzw. der Geist, der sie in der heutigen Debatte vollständig ersetzt hat) verliert ihre ursprüngliche Jenseitsverankerung und wird zugleich zunehmend auf die körperliche Seite bezogen. Zentral wird die Selbstverwirklichung der innerweltlichen Vernunft innerhalb des Rahmens des Körperlichen.

Noch eine weitere Entwicklung ist wichtig, um die Verabschiedung des Begriffs ‚Seele‘ nachzuvollziehen, nämlich der zunehmend funktionale Blick auf die geistigen Fähigkeiten des Menschen. Ulrich Barth sieht eine entscheidende Weichenstellung dafür im 19. Jahrhundert. Er hält Immanuel Kant für den „eigentlich[en] Urheber des für die Moderne signifikanten Wandels vom Substanzdenken zum Funktionsdenken“¹⁷, weil bei ihm das ‚Ich‘ eine funktionale Rolle bekommt. Psychologische Aussagen siedelte Kant auf der empirischen Ebene an. Es ergibt daher nach Kant keinen Sinn, in der Psychologie von ‚Seele‘ zu sprechen.

Mit der neuen Disziplin der Psychologie geht die Einsicht einher, dass sogar introspektiv unzugängliche Bereiche der Seele, wie das Unterbewusste, der empirischen Analyse zugänglich gemacht werden können. Damit scheint die mentale Seite des Menschen empirisch bearbeitbar. Dazu differenzieren sich die naturwissenschaftlichen Disziplinen aus, um verschiedene Perspektiven einnehmen zu können, so etwa eine psychologische auf das Unterbewusste, eine biologische auf evolutive Mechanismen und eine soziologische auf gesellschaftliche Einflüsse. Die Erklärungsansätze dieser Disziplinen sind von ihrer Methode her funktional-diesseitsorientiert. Es geht ihnen immer darum, einen Zustand aus einer funktionalen Perspektive zu erklären, indem sein Wert im Umgang mit evolutiv, psychologisch oder sozial zu bestimmenden Herausforderungen ermittelt wird. Wulf argumentiert, dass damit auch ein neues Menschenbild transportiert wird:

17 Ulrich Barth, Selbstbewußtsein und Seele, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 101 (2004), 198–217, hier 201.

„Nützlichkeitsgesichtspunkte werden bestimmend. [...] Ziel menschlicher Entwicklung ist nicht mehr die reine Seele, sondern der reine Körper und seine Selbstbehauptung. [...] Selbstverwirklichung vollzieht sich über eine Wiederentdeckung des Körpers. Mit ihr wird der Seele die Innerlichkeit genommen.“¹⁸

Damit ist die heutige Situation erreicht, in der der Begriff ‚Seele‘ seine ursprüngliche Rolle weitgehend verloren hat und im kulturellen Gedächtnis unbedeutend wurde. Dem liegt eine klare Logik zugrunde: Da der Begriff ‚Seele‘ von Anfang an eine das (irdische) Leben transzendierende Ausrichtung besaß, musste er im Prozess der Verinnerweltlichung des Menschen und seiner Jenseitsvorstellungen „nahezu spurlos aus der Theorienlandschaft“¹⁹ verschwinden.

Die bisherigen Ausführungen sollten den zugrunde liegenden langfristigen gesellschaftlichen Transformationsprozess skizzieren. Im nächsten Schritt wende ich mich der heutigen philosophischen Debatte zu, die einen prägenden Impuls von der Hirnforschung und ihren durchschlagenden Erfolgen gegen Ende des 20. Jahrhunderts erhalten hat. Damit bekam die naturwissenschaftliche Denkweise bei der Bestimmung des Menschen weiteres Gewicht, so dass inzwischen nicht nur dessen Jenseitsbezug infrage steht, sondern auch die Existenz oder zumindest der innerweltliche Eigenwert seines Geistes überhaupt: Nun ist die diskutierte Frage, ob der Geist des Menschen auf seinen Körper reduziert werden kann.

2. Zur Reduktion des Bewusstseins auf das Gehirn

Schon ab der Mitte des 20. Jahrhunderts mehrten sich in der Philosophie des Geistes Stimmen, die den Geist des Menschen als ein kausal wirkungsloses Konstrukt des Gehirns ansahen. Mit dem Aufkommen informationsverarbeitender Systeme bot sich der Vergleich mit dem Computer an: Das Ehepaar Patricia und Paul Churchland legte in den 1990er Jahren durchdachte Modelle vor, die die Computerähn-

18 Wulf, Präsenz und Absenz (wie Anm. 6), 10.

19 Barth, Selbstbewußtsein und Seele (wie Anm. 17), 199.

lichkeit des menschlichen Gehirnes belegen sollten. So wie auch ein Computer rein materiell erklärbar sei, könne ihrer Meinung nach auch der menschliche Geist verlustlos allein durch Gehirnfunktionen erklärt werden.²⁰

Mit der völligen Ablehnung der Existenz des Geistes formulierten die Churchlands eine Extremposition. Populär wurden in dieser Zeit Ansätze, die zwar nicht die Existenz des Geistes, wohl aber seine kausale Wirksamkeit ablehnten. So behauptet Michael Pauen in seinem Bestseller *Illusion Freiheit* von 2002, dass der Geist nicht in dem Sinne autonom und frei sein könne, dass das Ich unabhängig Entscheidungen fälle. Im Gegenteil müsse eine Form von Determination vorliegen, da ansonsten keine Freiheit, sondern Willkür herrsche.²¹

Michael Pauens Buch schlug in der Debatte hohe Wellen. Er argumentiert darin nicht explizit naturwissenschaftlich. Auf den ersten Blick scheint er also nicht zur These dieses Beitrags zu passen, dass die naturwissenschaftliche Logik in der aktuellen Philosophie des Geistes prägend und vielleicht sogar dominant geworden ist. Auf den zweiten Blick zeigt sich aber, dass die Plausibilität von Pauens Argument alleine auf der Basis eines naturwissenschaftlichen Weltbildes gegeben ist.²² Er lässt nämlich als Wirkungsmöglichkeit des menschlichen Willens lediglich die in den Naturwissenschaften bekannten Formen von ‚Determinatıon‘ und ‚Zufall‘ zu. Um die Zufälligkeit der Entscheidungsfindung zu vermeiden, bleibt daher seiner Meinung nach nur ein determiniertes Verständnis von Willensentscheidungen übrig. Damit nutzt er naturwissenschaftliche Erkenntnisse über Kausalzusammenhänge als Argument in der Analyse von Willensfreiheit und des menschlichen Geistes.

Die Überzeugungskraft derartiger Ansätze erhielt in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts einen bedeutenden Schub, als die funktionelle Magnetresonanztomografie (fMRT) flächendeckend zur

20 Vgl. Paul M. Churchland, *Die Seelenmaschine. Eine philosophische Reise ins Gehirn*, übers. von Markus Numberger, Berlin 2001.

21 Vgl. Michael Pauen, *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*, Frankfurt a. M. 2004.

22 Vgl. Patrick Becker, *Zu einer Bestimmung von ‚Freiheit‘, ‚Kreativität‘ und ‚Liebe‘ unter den naturalistischen Kausalitätsbedingungen*, in: Ulrich Herkenrath (Hg.), *Zufall in der belebten Natur. Beiträge eines interdisziplinären Symposiums*, November 2015, Hennef 2018, 185–200.

Messung von Gehirnaktivitäten eingesetzt wurde. Diese Technik ermöglicht die Anfertigung von Gehirnkarten, die den Eindruck erwecken, dass dem Menschen beim Denken zugesehen werden könnte. Damit erzielte die Hirnforschung eine immense Öffentlichkeitswirkung, auch wenn die Technik *de facto* diesen Anspruch nicht erfüllen kann, da sie dazu eine zu geringe räumliche wie zeitliche Auflösung besitzt. Auch misst sie nicht die synaptischen Tätigkeiten, sondern die Durchblutung, was nicht gleichbedeutend ist. Sie kann damit kaum Aussagen auf der Mesoebene des Gehirns ermöglichen, die die synaptische Vernetzung und damit die eigentliche Informationsverarbeitung umfasst.²³ In einem 2004 von elf führenden Hirnforschern veröffentlichten Manifest wird dieses Manko auch unumwunden zugegeben und dennoch zugleich behauptet, dass uns, „was unser Bild von uns selbst betrifft, [...] in sehr absehbarer Zeit beträchtliche Erschütterungen ins Haus“²⁴ stünden. Auch hier ist die These Pauens mitgedacht, dass etwa das Konzept der Willensfreiheit abgelegt werden müsste.

Die Philosophie geht diesen Weg bisher relativ gelassen mit. So behauptet Michael Esfeld in einer Einführung in die *Philosophie des Geistes* von 2005, dass die „Standardposition [...] seit rund vierzig Jahren die funktionalistische Version des Physikalismus“²⁵ sei. Esfeld definiert diese Position so, dass mentale Zustände funktional durch ihre kausale Rolle bestimmt werden können. Damit verliert der Geist jede Eigenständigkeit und wird in das physikalisch beschreibbare kausale Geschehen eingliedert bzw. als kausal wirkungsloses Nebenprodukt abgetan. Das Mentale könne demnach – wie die ganze Welt – allein naturwissenschaftlich funktional bestimmt werden.

Genau in dieser Logik steht Michael Pauen, wenn er für eine schwache Variante der Willensfreiheit plädiert, nach der wir uns

23 Vgl. Marc Himmelbach, Der Mensch denkt. Möglichkeiten und Grenzen der bildgebenden Hirnforschung, in: Jürgen Audretsch/Klaus Nagorni (Hg.), Der Mensch und sein Gehirn. Möglichkeiten und Grenzen der Neurowissenschaften (Herrenalber Forum 73), Karlsruhe 2013, 12–68.

24 Christian E. Elger et al., Hirnforschung im 21. Jahrhundert: Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung, in: *Gehirn & Geist* 6/2004, 30–39, hier 36.

25 Michael Esfeld, *Philosophie des Geistes. Eine Einführung*, Bern 2005, 187.

zwar nicht frei für etwas entscheiden würden, uns aber immerhin frei fühlen könnten, wenn uns keine äußeren Zwänge an der Umsetzung unseres (in sich unfreien) Willens hindern. Er argumentiert damit für die Position von populären Hirnforschern wie Gerhard Roth oder Wolfgang Prinz, die die starke Form der Willensfreiheit, nach der wir ein Ich haben, das sich frei zwischen Optionen entscheiden kann, für eine Illusion halten.²⁶ Alle diese Ansätze haben gemeinsam, dass sie die Welt und das Mentale darin allein auf der Basis naturwissenschaftlicher Analysen erklären wollen.

Als Herausforderung für funktional-physikalistische Positionen bleibt, dass sich der Mensch selbst anders erfährt und auch versteht. Die Pointe der Menschenwürde liegt darin, dass der Mensch sie unabhängig von und übergeordnet zu seinem Funktionieren besitzt; ‚kausale Rollen‘ wie überhaupt physikalische bzw. andere naturwissenschaftliche Erkenntnisse spielen bei ihrer Bestimmung keine oder zumindest keine wesentliche Rolle. In einer funktional-physikalistischen Weltbeschreibung kann daher die Menschenwürde in der heute üblichen Form nicht aufrechterhalten werden.

Die rein funktional-physikalistische Bestimmung des Menschen hat daher in der Tat Auswirkungen auf unser Selbstverständnis. Sollte sich der Mensch die Willensfreiheit absprechen, müssten zahlreiche gesellschaftliche Konzepte auf den Prüfstand, wie etwa das von Schuld und Verantwortung, sowie das von Moral ganz allgemein. Das Problem rührt aber noch tiefer. So könnte, argumentiert der amerikanische Philosoph Daniel Dennett, auch das Konzept von ‚Bedeutung‘ nicht aufrechterhalten werden, wenn sich etwa ein Kleinkind zu seiner Mutter hinwendet. Denn dann, so behauptet er, tue es das nicht, weil ihm die Mutter etwas bedeute, sondern rein funktional, weil es Hunger habe.²⁷ Bernulf Kanitscheider überträgt diese Denkweise auf die menschliche Sinnsuche. Wenn es grundsätzlich so etwas wie ‚Bedeutung‘ nicht gibt, dann gibt es auch keinen

26 Gerhard Roth, *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt a. M. 2003, 553; Wolfgang Prinz, *Der Mensch ist nicht frei. Ein Gespräch*, in: Christian Geyer (Hg.), *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt a. M. 2004, 20–26, hier 22.

27 Vgl. Daniel Dennett, *Spielarten des Geistes*, übers. von Sebastian Vogel, München 2001, 122–144.

religiös verstandenen Sinn.²⁸ Die Sinnsuche sei ein hohles Unterfangen, erklärt er in seinem 2008 publizierten Buch *Entzauberte Welt*.

3. Von der ewigen Seele zum unendlichen Geist?

Das Ergebnis der bisherigen Überlegungen lässt sich so zusammenfassen, dass aus einem transitorischen Seelenverständnis, das eine Identität über den aktuellen Moment hinaus bis hin zu einer jenseitigen Ewigkeit impliziert, im reduktionistischen Denken ein naturwissenschaftlich-funktional erfassbarer ‚Geist‘ geworden ist. Dies korreliert mit soziologischen Beschreibungen, die für die westlich-europäischen Gesellschaften einen Verlust klassischer Transzendenzvorstellungen attestieren.

Dazu muss der Transzendenzbegriff nicht einmal aufgegeben werden. Mit Thomas Luckmann wird immer wieder auf einen Begriff von Transzendenz zur Bestimmung von Religiosität rekurriert, der nicht an ein Jenseits gekoppelt sein müsse. Luckmann denkt ‚Transzendenz‘ auf der Basis eines funktionalen Religionsbegriffs nicht vom Jenseits, sondern von der zugehörigen innerweltlichen Erfahrung her.²⁹ Er unterscheidet daher zwischen ‚großer Transzendenz‘, die sich auf eine außeralltägliche Erfahrung bezieht, ‚mittlerer Transzendenz‘, die sich auf Erfahrungen im Umgang mit anderen Menschen stützt, und ‚kleiner Transzendenz‘, in denen der*die Einzelne momentan an räumliche und zeitliche Grenzen stößt.

Nach dieser Logik liege bereits beim heutigen Körperkult von der Tätowierung über die Askese bis hin zur Wellnesskultur zumindest eine kleine Transzendenz und damit Religiosität vor. Man kann ihn sogar als paradigmatisch für den Prozess der religiösen Individualisierung sehen, da sich darin das Individuum selbst als Ausgangspunkt und Ziel von Sinnbildung nimmt. „Der Körperkult“, erklärt Robert Gugutzer, „stellt eine individualisierte Sozialform des Reli-

28 Vgl. Bernulf Kanitscheider, *Entzauberte Welt. Über den Sinn des Lebens in uns selbst*. Eine Streitschrift, Stuttgart 2008.

29 Zu Luckmanns Religions- und Transzendenzbegriff: Knoblauch, *Populäre Religion* (wie Anm. 13), 56–69.

giösen dar, die Sinn stiftet und Identitätsstiftung ermöglicht.“³⁰ Die Transformation der modernen Gesellschaft bestehe daher nicht in einer Abnahme von Religiosität, sondern in einer Verschiebung von der großen zur kleinen Transzendenz. Aus der Sinnsuche ergebe sich also nicht mehr zwangsläufig eine Gottesehnsucht.

Hubert Knoblauch weitet daher den Begriff der Religiosität aus und integriert neben dem Körperkult auch den Fußball, die Zen-Meditation und Horoskope. Damit markiert er eine Transformation von Religion, die das persönliche Erleben als Basis nimmt. Er sieht daher Religion durch Spiritualität ersetzt; das impliziert den Bedeutungsverlust von Institutionen bei gleichzeitiger Hochschätzung der subjektiven Erfahrung von Transzendenz.³¹

Damit ist nun auf einer religiösen Ebene ein Transformationsprozess beschrieben, der mit dem Verlust des Begriffs ‚Seele‘ Hand in Hand geht. Es ergibt sich eine gemeinsame Dynamik darin, dass das Bedürfnis nach einer zeitübergreifenden und damit großen Transzendenz umfassenden Identität des Menschen zurückgegangen zu sein scheint, wie ich im ersten Abschnitt dieses Beitrags aufgezeigt habe. Wenn nun das Grundanliegen der Verwendung des Begriffs ‚Seele‘ in dessen Ausrichtung auf die große Transzendenz liegt, ist seine Preisgabe folgerichtig.

Dieses veränderte Bedürfnis korreliert mit dem heutigen Erfahrungshorizont der*des Einzelnen. Martin Dürnberger arbeitet als Basis religiöser Deutungen zwei gegensätzliche Erfahrungen heraus: Ihnen liege einerseits ein bleibend Unabgegoltenes zugrunde, das innerhalb der Welt nicht wieder gutgemacht werden kann, und andererseits ein Ungeschuldetes, das innerhalb der Welt nicht wieder schlechtgemacht werden kann.³² Dürnberger zeigt auf, wie diese gegenläufigen Erfahrungen im religiösen Weltbild sinnstiftend gedeutet werden, auch indem zwischen einer begrenzten und gebrochenen

30 Robert Gugutzer, Die Sakralisierung des Profanen. Der Körperkult als individualisierte Sozialform des Religiösen, in: ders./Moritz Böttcher (Hg.), Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen, Wiesbaden 2012, 285–308, 286.

31 Vgl. Knoblauch, Populäre Religion (wie Anm. 13), 41.

32 Vgl. Martin Dürnberger, Die Dynamik religiöser Überzeugungen. Postanalytische Epistemologie und Hermeneutik im Gespräch mit Robert B. Brandom, Paderborn 2017, 65.

Immanenz und einer diese uneinholbar übersteigenden großen Transzendenz unterschieden wird.

Diese Überlegungen von Dürnberger können die verschiedenen beschriebenen Dynamiken zusammenfassen: Der moderne Mensch erfährt kein uneinholbar Schlechtes mehr, sondern sieht innerweltlich zu lösende Herausforderungen. Daher bezieht sich seine Heilsvorstellung nicht auf eine Überbietung der Welt, sondern auf den vom Menschen selbst zu realisierenden Fortschritt. Entsprechend stehen als Visionen für den Menschen zunehmend Überlegungen zur Verfügung, die seine innerweltliche Perfektionierung umfassen. Das kann sich auf einzelne Fähigkeiten beziehen oder auch die Unsterblichkeit des ganzen Menschen beinhalten. Daher ist die Idee des Mind Uploading eine logische Folge kultureller Entwicklungen in der Moderne. Es geht nicht mehr um einen überweltlichen, ewigen Seelenzustand, sondern um die innerweltliche Optimierung bis hin zur Verunendlichung des Geistes.

4. Komplementarität als Lösungsansatz

Im zweiten Abschnitt habe ich argumentiert, dass diese Entwicklung darauf zurückzuführen ist, dass dem naturwissenschaftlich-funktionalen Denken eine Deutungshoheit zugesprochen wird. Damit geht nicht nur der Abschied von klassisch-religiöser Sinnstiftung einher, sondern es werden bisher zentrale, gesellschaftlich wirksame Konzepte zur Disposition gestellt. Wenn im konsequent verfolgten physikalistischen oder reduktionistischen Denken alle mentalen Eigenschaften rein naturwissenschaftlich anhand ihrer kausalen Rolle bestimmt werden, dann kann der Mensch nicht als frei, moralisch oder kreativ verstanden werden. Die Konzepte von ‚Willensfreiheit‘, ‚Kreativität‘, ‚Moral‘, ‚Bedeutung‘ und ‚Liebe‘ in ihrer ursprünglichen Fassung besitzen alle eine Pointe, die sich gegen eine Reduktion sperrt, so dass die Reduktion faktisch ihre Auflösung impliziert.³³

Dass die Naturwissenschaften zunehmend an Erklärungskraft gewinnen, ohne auf ein Geistprinzip zu stoßen, stellt die argumentative

33 Vgl. Becker, Zu einer Bestimmung (wie Anm. 22).

Stärke und Plausibilität des Reduktionsismus bzw. Physikalismus dar. Es kann nicht mehr redlich bestritten werden, dass der Geist des Menschen das Gehirn als Basis besitzt und mit diesem korreliert. Eine vollständige Unabhängigkeit des Geistes vom Gehirn ist damit ausgeschlossen, damit kann auch die Aussagekraft der Naturwissenschaften über mentale Phänomene nicht rundweg abgelehnt werden. Alle genannten mentalen Konzepte haben auch eine funktionale Seite, die anhand von kausalen Rollen bestimmt werden kann. Allerdings darf bezweifelt werden, dass diese Konzepte darauf reduziert werden können und dass damit der Mensch ohne eine eigenständige Geist-Komponente verstehbar ist.

Das Argument gegen den Physikalismus läuft also darauf hinaus, dass die Naturwissenschaften nur einen Teil der Welt erfassen und daher die Beschränkung auf sie der (Selbst-)Erfahrung des Menschen nicht gerecht wird: Der Mensch will etwas (erfährt also seine Willensfreiheit), kennt die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, ist kreativ, kann lieben und hat einen Sinn für Religiosität. Es dürfte daher auch kein Zufall sein, dass die Rückführung der Psychologie auf die Physik, wie es etwa Patricia und Paul Churchland als Konsequenz aus ihrem reduktionistischen Ansatz gefordert haben, bisher nicht funktionierte.³⁴

Das spricht dafür, dass es einen Geist gibt, der nicht nur eine wirkungslose Illusion darstellt, sondern ein zentrales Element des Menschen. Nach bisherigem Stand der Diskussion plädiere ich daher für ein komplementäres Weltbild. Komplementarität bedeutet, dass zwei verschiedene Aspekte gleichermaßen berücksichtigt werden müssen, wenn man einem Phänomen gerecht werden will, obwohl beide Aspekte in einer unaufgelösten Spannung zueinander stehen. Für den Menschen hieße das, dass er sowohl eine naturwissenschaftlich beschreibbare als auch eine eigenständige mentale Seite besitzt.

An dieser Stelle muss betont werden: Mit dem Konzept der ‚Komplementarität‘ wird nicht der naturwissenschaftliche Befund, son-

34 Diese Diskussion wird in allen gängigen Einführungen in die Philosophie des Geistes geführt, so etwa bei Godehard Brüntrup, *Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung*, Stuttgart 2012, 123–132; Patrick Becker, *In der Bewusstseinsfalle? Geist und Gehirn in der Diskussion von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften*, Göttingen 2009, 74–76.

dern dessen reduktive Deutung abgelehnt. ‚Komplementarität‘ meint also, dass die naturwissenschaftlich erfassbare körperliche und die mentale Ebene gleichermaßen in die Beschreibung des Menschen miteinbezogen werden müssen.

Das führt nun zu einer klaren Konsequenz im Umgang mit der Idee des Mind Uploading: Es hat keinen Wert, den naturwissenschaftlichen Kenntnisstand und die von ihm evozierten technischen Möglichkeiten zu ignorieren. Die positiven Effekte einer technischen Gestaltung der Welt und Weiterentwicklung des Menschen dürfen nicht von vornherein abgelehnt werden. Der Mensch wird Wege suchen, das Mind Uploading zu erforschen und auch umzusetzen. Allerdings würde der Mensch sich selbst nicht gerecht werden, wenn er nicht auch weitergehende Fragen stellen würde, die seiner mentalen Verfasstheit entsprechen. Für die Reflexion des Mind Uploading scheinen mir dazu insbesondere zwei Ebenen elementar zu sein: zum einen die moralische Ebene und zum anderen die von Sinnstiftung.

Auf der moralischen Ebene muss gefragt werden, inwieweit eine neue Technik nur einem (reichen) Teil der Menschheit zur Verfügung gestellt wird und damit eine Ungerechtigkeit zwischen Menschen und Menschengruppen erzeugt oder verstärkt, die – wie im Falle des Mind Uploading – eine elementare Option für das Leben betrifft. Es ist zu befürchten, dass die ungerechte Verteilung technischer Möglichkeiten eine der großen moralischen Herausforderungen der Zukunft darstellen wird, wie sich jetzt schon etwa anhand des unterschiedlichen Zugangs zu Computern, zum Internet oder zu medizinischem Gerät in verschiedenen Regionen der Welt erahnen lässt.

Als zweites und noch wesentlicher wäre die Frage nach der Sinnstiftung zu stellen: Wird mit dem Mind Uploading ein sinnvolles Ziel angesteuert? Hilft das Mind Uploading dem Individuum und der Menschheit insgesamt, ein erfülltes Leben zu führen? Solange im Umgang mit dieser Frage ein Bewusstsein für die Grenzen und damit für die Kontingenz der Welt bestehen bleibt, solange sowohl die Beschränktheit als auch der Wert der subjektiven Perspektive gesehen werden, sollte einer einseitig reduktionistischen, auf den technischen Fortschritt fixierten Herangehensweise ein Riegel vorgeschoben sein und ein lebensdienlicher Umgang mit den Visionen und Anliegen des Mind Uploading gelingen.

Herausgeber und Autoren des Bandes

Patrick Becker ist Professor für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt.

Georg Gasser ist Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät und der Philosophisch-Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Augsburg sowie Lehrbeauftragter für Medizinethik an der Medizinischen Universität Innsbruck.

Ludger Jansen ist außerplanmäßiger Professor am Institut für Philosophie der Universität Rostock und leitet dort ein Forschungsprojekt zur Wissenschaftsphilosophie der Bionik.

Rebekka A. Klein ist Professorin für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ökumene und Dogmatik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

Marcus Knaup ist promovierter Philosoph und Diplomtheologe und als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Fern-Universität in Hagen tätig.

Jobst Landgrebe ist geschäftsführender Gesellschafter der KI-Firma Cognotekt GmbH in Köln und Senior Research Associate am National Center for Ontological Research der Universität zu Buffalo im Bundesstaat New York.

Markus Mühling ist Professor für Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal.

Barry Smith ist Professor für Philosophie, Computerwissenschaft und biomedizinische Informatik an der Universität zu Buffalo im Bundesstaat New York.