Gott im Gehirn?

Neurotheologie zwischen der ‚Vermessung des Glaubens' und der Vermessenheit naturalistischer Erklärungsversuche von Glaube, Religion und Gott

von Johanna Rahner

I. Zeitzeichen und Wegmarken

1. Wie die Politik die Neurotheologie erfand

Als am 1. Januar 1990 der amerikanische Präsident George Bush sen. die 1990er Jahre zur ‚Dekade des Gehirns' erklärte, rechnete wohl kaum jemand damit, dass die sich im folgenden Jahrzehnt schwunghaft entwickelnde Neurowissenschaften auch irgendwann einmal für das Phänomen Religion und Glaube interessieren sollten. Gut, Schlagzeilen wie die späteren ‚Das Gottes-Gen'; ‚Wie Glaube im Gehirn entsteht'; ‚Das Gottesmodul' vermisst man zu Beginn zwar noch, dennoch war man auch aus seriösen, wenngleich populärwissenschaftlichen Magazinen wie ‚Spektrum' oder ‚Bild der Wissenschaft' bzw. deren englischsprachigen Originalausgaben in gewissen Abständen gewohnt, Neues aus dem menschlichen Gehirn zu erfahren. Indes lief das Ganze in den 80er und noch zu Beginn der 90er Jahren eher unter der Rubrik ‚Kurioses aus dem Wissenschaftsbetrieb' und hatte für das geneigte Lesepublikum zunächst einmal Unterhaltungscharakter. Das hat wohl mit zwei Dingen zu tun. Zum einen war ‚Religion' als Thema noch nicht in aller Munde, an eine ‚Rückkehr der Religion' samt ihren politischen Schattenseiten dachte in der Euphorie der boomenden Wirtschaftsblase der 90er kaum jemand. Zum anderen schien sich die erst entstehende Neurowissenschaft zu Beginn quasi eine vornehme Zurückhaltung und Selbstbescheidung auferlegt zu haben. Den Anspruch, alles erklären und vor allem alles machen zu können, überließ man noch den Biowissenschaften i.e.S., konkreter der Genetik, die in den 1980ern zum Sprung ansetzte, um sich mit In-Vitro-Fertilisation und Klonschaf Dolly zur anthropotechnischen Leitwissenschaft der Zukunft aufzuschwingen, so dass, weil Können, Dürfen und Sollen als ethische Kategorien dem naturwissen-

schaftlichen Forscherdrang schon damals eher fremd waren, bei den Themen Klonen und Keimbahnversuche die ideologischen Grabenkämpfe der Wissenschaftswelt auf diesem Feld aufbrachen.

Diese Sicht der Dinge hat sich im Verlauf des letzten Jahrzehnts grundlegend geändert. Die Stimmung scheint umgeschlagen. Nicht nur der Selbstanspruch der Bio- und Neurowissenschaften hat sich verändert: Die Naturalisierung des Geistes wird längst in den Feuilletons abgehandelt und hat dort fast eine gewisse Alltagsplausibilität und -tauglichkeit erlangt. Themen wie Ich, Selbstbewusstsein, Schuld, Freiheit etc. sind aus den Gefilden von Theologie und Philosophie in die Neuro- und Kognitionswissenschaften ausgewandert, in denen Neurowissenschaftler die alten Fragen – wie es scheint – besser und vor allem konsistenter, schneller und plausibler beantworten. Indes sind es auch und gerade die Wahrnehmung und der Umgang mit dem Phänomen Religion und Glaube selbst, die mit der symbolischen Datum 9/11 eine neue Dimension erreicht haben. Auf den politisch instrumentalisierten Zug der ‚Rückkehr der Religion' (der wohl vor allem ihre gesellschaftspolitische Bannung oder gar Verpassung zum Ziel hat) springen nun auch andere Wissenschaften auf als die, die sich traditionell mit den Phänomenen Glaube und Religion beschäftigt haben, und wagen von der Warte der ‚harten Wissenschaften' aus die ‚Vermessung des Glaubens': „Vor allem Hirn- und Kognitionsforscher stellen neuerdings die Frage nach der ‚Realität' religiöser Erfahrungen. [...] Manche Forscher schließen dazu meditierende Mönche an ein EEG an, durchleuchten das Hirn betender Nonnen im Kernspintomografen oder versuchen in ihren Labors gar, religiöse Erfahrungen künstlich zu simulieren."[1]

2. *Mittendrin statt nur dabei*

Einzug in die wissenschaftliche Diskussion hat der etwas seltsam anmutende, eigentlich sogar unglückliche Begriff ‚Neuro-Theologie' wohl 1984 durch einen Artikel von James B. Ashbrook für die Zeitschrift Zygon gefunden. Der Neurotheologie geht es um die Frage, ob Religiosität ein neuronales Korrelat besitzt. Sie ist keine Theologie im klassischen Sinn, sondern konzentriert sich auf das „Erforschen bestimmter Hirnprozesse" bei ‚religiösen' Erfahrungen mittels moderner neurobiologischer Techniken."[2] Kor-

[1] *Schnabel, Ulrich*, Die Vermessung des Glaubens, TB-Ausgabe, München 2010, 174.
[2] *Angel, Hans-Ferdinand – Krauss, Andreas*, Der interdisziplinäre Gott, in: Gehirn und Geist 4 2004, 68–72, hier 69.

rekter wäre die ganze Bewegung wohl besser als ‚neurowissenschaftliche oder neurobiologische Forschung zu Religiosität und Spiritualität' zu umschreiben.

Im Gegensatz zur sozial- und kulturwissenschaftlichen Religionsforschung stehen nicht Religion und Glaube als Phänomene von Gesellschaften und Gruppen im Zentrum des Interesses, sondern das religiöse Individuum. Ebenso konzentriert sich die Neurobiologie von Religiosität – wiederum in Abgrenzung zur Evolutionspsychologie und Religionsanthropologie, die Religiosität als positives evolutionäres Merkmal mit entsprechenden natürlichen oder sexuellen Selektionsvorteilen verbinden, eher auf pathologische oder extreme Phänomene/Formen von Religiosität. Häufig geht es dabei um den Zusammenhang von Religiosität mit neurologischen und psychiatrischen Störungen. Die notwendigen Messdaten dazu liefert die Veränderung der Hirnaktivität während religiöser Aktivitäten oder spiritueller Erlebnisse, die mit den Methoden des Neuroimaging, d. h. der bildgebenden Verfahren wie Computertomographie (CT), Kernspin- oder Magnetresonanztomografie (MRT) und die Positronen-Emissionstomografie (PET) erfasst werden. Sie erlauben inzwischen Einblicke in das lebende Gehirn, die man noch vor wenigen Jahrzehnten für unmöglich gehalten hätte. Wir können uns selbst sozusagen beim Denken zuschauen ... Mit diesem immer feiner justierbaren Instrumentar bewaffnet wagen sich die Forscher auch an Themen, die man früher in die Zuständigkeit der klassischen Geisteswissenschaften gerechnet hätte. Nicht nur im englischsprachigen Bereich werden im Feld der Humanities die Grenzen fließend. Bewusstsein, Denken, Gefühle, Erkenntnis – all das wird zu irgendwie messbaren und damit ‚erklärbaren' wie auch manipulierbaren Kategorien deklariert. Mit Ulrich Eibach kann dabei festgehalten werden: „Neue technische Verfahren ermöglichen es, neurophysiologische Prozesse so abzubilden, dass man genau beobachten kann, welche Regionen des Gehirns bei bestimmten seelisch-geistigen Prozessen aktiv oder welche Funktionen ausgeschaltet sind. [...] Es gibt keine seelisch-geistigen Prozesse, die sich nicht in neurophysiologischen Prozessen des Gehirns abbilden."[3]

Zu den Vertretern dieser Fachrichtung, die sich insbesondere der Themen Religion und Glaube angenommen haben, gehören beispielsweise die Neurologen James Austin und Vilayanur Ramachandran, der Radiologe Andrew Newberg, der Neuropsychologe Michael Persinger und der Hirnforscher Wolf Singer, aber auch die

[3] *Eibach, Ulrich*, Gott im Gehirn? Ich – eine Illusion, Witten ^{2}2008, 22.

Kognitionsforscherin Eleanor Rosch, die Neurobiologin Nina Azari und der 2005 verstorbene Neurophysiologe Detlef Linke.[4]

Einige wenige suchen im Gehirn nach dem ultimativen Gottesbeweis („Der Mensch glaubt, weil Gott im Scheitellappen wohnt"), die Mehrheit versucht den Gottesgedanken neurophysiologisch zu entzaubern („Gott als Produkt unseres Gehirns") und bearbeitet mitunter quasi nebenbei auch noch politisch brisante Themen wie die Frage nach den neurobiologischen Grundlagen religiös motivierter Suizide, so Michael Persinger. Was ihre Veröffentlichungspraxis angeht, sind die Ergebnisse der ganzen Neurowissenschaften natürlich auch ein gepflegter Medienhype, der eher populärwissenschaftliche Blätter, selten einmal auch die seriösen Publikationsorgane umfasst. ‚Neuro' egal in welcher Kombination ist ‚hipp'. In Deutschland hat sich – ideologisch nicht uneigennützig – insbesondere der ‚Spiegel' der Breitenwirkung der Sache angenommen; die ‚Zeit' kann aber mit etwas seriöserer Bearbeitung der Themen (häufig konzentriert auf ihre gesellschaftliche Relevanz) durchaus mithalten. Ideologisch neutral ist die Debatte keinesfalls, man kann sich sogar die Frage stellen, ob die um die Ergebnisse geführten Auseinandersetzungen wirklich wissenschaftlicher oder nicht doch eher ideologisch-weltanschaulicher oder politischer Natur sind (vgl. Schmidt; Frankfurtband) Nähme man indes die verkaufsträchtigen Schlagzeilen beim Wort, so hätten die Neurophysiologen, Neurophilosophen und Neurotheologen im Handstreich die großen Themen der Theologie und der Anthropologie bereits erledigt, an denen sich über Jahrhunderte hinweg Philosophen und Theologen auf so unnütze und unproduktive Weise – weil ohne Ergebnis – abgearbeitet haben.[5] Dabei pflegt man das Image, dass die neue ‚Naturwissenschaft des Geistes' für alles, was das menschliche Bewusstsein angeht, nun endlich ‚harte Fakten' liefert und so dem ewig-staunenden, aber unökonomischen Spekulieren endlich ein Ende setzt. Auf den wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Status dieser ‚Fakten' möchte ich nun etwas näher eingehen.

---

[4] Näheres dazu vgl. *Blume, Michael*, Neurotheologie. Hirnforscher erkunden den Glauben, Marburg 2009, 23–30.

[5] Vgl. *Schnabel*, Vermessung (s. Anm. 1), 176.

1. Von der ‚Schule der Egoisten' zur Nothing-else-buttery und zurück

„Durch einen Zufall stößt ein Philosophiedoktorand in der Bibliotheque Nationale auf einen vergessenen Exzentriker, der im 18. Jahrhundert die Pariser Salons eroberte. Gaspard Languenhaert, ein brillianter Kopf, behauptete lauthals, die Welt existiere nur in seinem Denken. In kürzester Zeit bildet sich eine Jüngerschar um ihn, lauter Egoisten, ein jeder sein eigener Gott, die zusammen um die Wette spekulieren. Aber was nützen die hitzigsten Debatten, wenn doch jedes Gespräch letztlich nur ein Selbstgespräch bleibt? Und die Liebe? Ist es denn überhaupt möglich den Reizen der Schöpfung zu erliegen?" Mit diesen Sätzen leitet Erik Emmanuel Schmitt seinen Roman über die ‚Schule der Egoisten'[6] ein, um darin nichts anderes zu versuchen als anhand einer doppelten Lebens- und Liebesgeschichte die Abgründe eines absoluten Konstruktivismus offenzulegen und am Ende den Protagonisten der Titelgeschichte an dessen letzter Konsequenz, dem solipsistischen Egoismus, scheitern zu lassen, der ihn zunächst in den Wahn und schlussendlich in den Selbstmord führt: „Gaspard lächelte. Ja, sterben. Die Menschen nennen das, was ich tun werde, ‚sterben'. Er lachte laut auf. Sterben, jawohl sterben, sich umbringen. In Anwendung auf mich ein komisches Wort. Als könnte Gott sich auslöschen. Das Lachen wurde höhnisch. Sich umbringen? Nicht ich werde sterben, ihr Dummköpfe, sondern ihr! Ihr alle! Nein, nicht ich streiche mich aus der Welt, ich streiche die Welt! [...] Keine Grenzen mehr. Kein Raum, keine Zeit! Körperlos! Allein ... unbegrenzt ... beziehungslos ... absolut, endlich ... Das Leben glatt, ewig. ... Nichts, nichts als mich; Und ich, das ist nicht nichts, Nein, wahrhaftig nicht. Nervös stand Gaspard wieder auf. Und wenn? ... Nein, nein, das ist zu dumm ... Und wenn ... Der Gedanke ließ ihn nicht mehr los. Was, wenn er mit der Welt verschwand? Gaspard lachte, gezwungen, zu schallend, Und hämmerte mit lauter Stimme: ‚Der Schöpfer stirbt nicht mit seiner Schöpfung, er steht über ihr, ist außerhalb von ihr ‚transzendent'. Ein Schweißtropfen rann ihm kalt über den Nacken. Transzendent! Ich existiere außerhalb meiner Wahrnehmung oder meiner Schöpfung. Ich bin ich, und dieses Ich ist voll, rund, ist ich, ist etwas. Ein Schauder durchzuckte ihn. Bleibt ein Blick, der nichts sieht, ein Blick? Bleibt ein Bewußtstein von nichts ein Bewußtsein? Wird ein Bewusstsein von nichts nicht ein nichtiges Bewusstsein? [...] aber

[6] *Schmitt, Eric-Emmanuel*, Die Schule der Egoisten, Frankfurt a. M. 2006.

nein. Ich werde ich sein, das Bewusstsein meiner selbst ... Nein, nichts würde ihm fehlen. Die Ewigkeit ist traumlos. ... Er leckte die letzten Tropfen vom Flaschenhals und streckte sich ganz aus. Er empfand das Kissen als etwas zu hart, suchte eine bequemere Lage und gab sich ganz dem Nicht-mehr-Denken hin. Einige Minuten später sank Gott in seinen letzten Schlaf und nahm die Welt wieder mit zurück ins Nichts, aus dem Er sie nie hätte holen sollen."[7]

Während Eric-Emmanuel Schmitt in seinem Roman die bewusstseinstheoretische Herausforderung des Konstruktivismus, die nach Kant jede Erkenntnis und – konsequent angewandt – seit Feuerbach auch alle Religionskritik begleitet, literarisch gekonnt in Szene setzt und in ihrer Abgründigkeit am Ende mittels eines idealistischen Monismus auflöst, bewegt sich die heutige Naturwissenschaft in eine andere Richtung. Wenn es hier um Fragen geht wie die, ob die Wirklichkeit, die wir wahrnehmen und in unserem Gehirn und Bewusstsein abbilden, so ist, wie wir sie wahrnehmen, oder ob sie nicht ganz wesentlich ein Konstrukt des Bewusstseins und damit des Gehirns ist, so wird heute dem Descartesschen Dualismus ein materialistischer Monismus entgegengesetzt. Der „alte Gegensatz zwischen Geist und Materie, Innen und Außen" wird durch einen „ontologisch materialistisch-monistischen Ansatz" überwunden.[8] Der Darwinismus hat in seinem weltanschaulichen Impetus hier in das monistische Ausdeuten neuronaler Prozesse den neuen Akzent eines physikalisch-naturalistischen Reduktionismus eingebracht. Die materielle Welt trägt alle Prinzipien ihres Werdens und zu ihrer ‚Höherentwicklung' zu komplexeren Formen des Daseins in sich selbst (‚Selbstorganisation'). Sie hat damit nicht nur die Fähigkeit zur Selbsterzeugung von Leben, sondern auch von Selbstbewusstsein als der derzeit komplexesten Hervorbringung der organisierten Materie, des komplexesten Organs, das die Evolution hervorgebracht hat, dem menschlichen Gehirn. Deshalb „spricht man in den monistischen Konzeptionen nicht mehr vom Geist, denn das suggeriert die Vorstellung von Eigenständigkeit, sondern nur noch von Bewusstsein bzw. Selbstbewusstsein, dessen Entstehen die Folge von immer komplexeren Strukturen des Gehirns sei. Auch das Bewusstsein sei keine von den materiellen Hirnfunktionen kategorial unterschiedene Größe, sondern reine Funktion derselben und damit letztlich ihnen gegenüber völlig anhängig, wenn nicht gar ohnmächtig."[9] Die Seele, der Geist und auch das Selbst-

[7] Ebd., 159–163.
[8] *Eibach*, Gott im Gehirn? (s. Anm. 3), 21.
[9] Ebd., 20f.

bewusstsein sind keine gegenüber dem Gehirn eigenständigen Seinsweisen, sondern sind Leistungen – im Sinne von Hervorbringungen – des Gehirns selbst. Letztlich sind auch nach diesen komplexen Theorien die Phänomene des Geistigen Fiktionen, die das Gehirn hervorbringt, und zu diesen Fiktionen gehört nicht nur die Vorstellung von der Freiheit des Willens, die unser Menschenbild und nicht zuletzt unsere Rechtsordnung prägt, sondern auch die Vorstellung, dass Gefühle und existenzielle Haltungen wie die Liebe eigene Wirklichkeiten sind. Als ‚Epiphänomene' des Gehirns können sie naturwissenschaftlich beobachtet und auf ihre materielle Grundlage reduziert werden.[10] Der ‚ontologische Reduktionismus' ist die entscheidende Konsequenz daraus[11], ebenso wie ein radikalmaterialistisch konzipierter Konstruktivismus als seine erkenntnistheoretische Basis: „Demnach funktioniert das menschliche Gehirn als eine Maschine, die allein zu ihrem besseren Funktionieren im Rahmen der Evolution Konstruktionen etwa wie eines Ich-Bewusstseins, einer Seele, eines freien Willens hervorbringt."[12] Ob dieser materialistische Konstruktivismus sich nun eher transzendenzkritisch wie bei Wolf Singer, oder eher ‚nach oben offen' wie bei Andrew Newberg geriert – alle neurologischen Interpretationsversuche teilen letztlich dieselbe positivistisch-monistische Ontologie.[13]

Hier feiert die Nothing-else-buttery (Julian Huxley) – die nichts-anderes-Alserei (Konrad Lorenz) – erkenntnistheoretische Urständ und wirft ein sehr seltsames Bild weniger auf die neurophysiologischen Messergebnisse denn auf ihre allzu forsche Interpretation. Die Ergebnisse selbst, die sich wie der Meditationshelm Persingers bei näherem Hinsehen sich mitunter auch als wissenschaftlicher Bluff entpuppen[14], können zum größten Teil das nicht austragen, was ihre Interpretanten damit als ‚gesichert' behaupten. Nun könnten sich Theologen wie Religionswissenschaftler zunächst einmal zurücklehnen und warten bis die Neurophysiologen ihre philosophischen, d. h. insbesondere erkenntnistheoretischen Hausaufgaben endlich erledigt haben. Indes ist das Beunruhigende der Entwicklung in ihrem ideologisch-politischen Potential zu sehen: Kurz: Die Debatte um die Bewertung der neurophysiologischen Forschungsergebnisse ist weltanschaulich aufgeladen. Das zeigen die Verkaufserfolge der sogenannten ‚neuen Atheisten'. Wie erklärt man den Hype von solch schlechten Büchern (und

---

[10] Vgl. ebd., 23f.
[11] Vgl. ebd., 25.
[12] So *Blume*, Neurotheologie (s. Anm. 4), 46 (in Anspielung auf W. Singer).
[13] Vgl. ebd., 88.
[14] Vgl. *Schnabel*, Vermessung (s. Anm. 1), 183ff.

das sind sie von der Warte einer aufgeklärten Theologie aus)? Nur wer sich eisern durch den Müll der Vorurteile und Platitüden hindurchwühlt, kann die eine oder andere Erkenntnisperle finden, die man nun tatsächlich als bedenkenswert bezeichnen würde. Der pseudointellektuell-aufklärerische Anspruch dieser Bücher und der mit entsprechendem Selbstbewusstsein eines Wissenschafters, der ‚Fakten sprechen lässt' versehene Medienauftritt zeigen aber etwas anders: Nicht nur, dass differenziertes Argumentieren medial nicht gewünscht, weil medientechnisch nicht verwertbar ist (die Erfahrung macht eigentlich jeder und jede von uns, die einmal das Vergnügen hatte in Diskussionsrunden oder Talkshows zu irgendwelchen kirchlichen Dingen Position beziehen zu sollen); nein, man muss auch erkennen, dass die allgemeine Stimmung längst schon an die ‚Wahrheit' des naturwissenschaftlich so ‚Erklärten' und ‚Bewiesenen' glaubt, beziehungsweise die eigentlichen Lücken der Theorien nicht mehr durchschaut werden. Diese Alltagsplausibilität des naturalistisch-evolutionistischen Denkmodells hat indes ihren Preis.

2. Vom evolutionären ‚Nutzen' der Religion und der bleibenden Gefahr, sich an Rasiermessern zu schneiden

Gegen das geistige Virus von Glaube und Religion, das unsere Gehirne verseucht, versucht sich der wohl Bekannteste unter den ‚Four Horsemen of the New Atheism', Richard Dawkins[15], mit dem Instrumentar einer streng biologistischen Terminologie und des evolutionären Denkmodells (also einer ‚evolutionstheoretischen Matrix'): Alles, „was entsteht, hat seinen Preis und seinen Nutzen, nichts besitzt einen Wert in sich, sondern ist Teil eines instrumentellen Prozesses"[16] – für die sein Hauptzeuge kein Geringerer als Charles Darwin ist – an einer evolutiven ‚Naturalisierung' alles Religiösen. In ähnlicher Weise argumentiert übrigens auch die Titelstory wiederum von ‚Bild der Wissenschaft' 2/2007: „Evolutionsforscher entdecken: Warum Glaube nützt". Dabei gehen Naturalismus und ein funktionaler Utilitarismus Hand in Hand. Der Mensch ist, wie er ist, weil es seiner natürlichen Ausstattung entspricht; und in dieses naturalistische Gefüge müssen auch solche Phänomene wie Moral, Ethik, Religion und Glaube einzuordnen sein, Religion und Glaube sind nichts anderes als

[15] *Dawkins, Richard*, Der Gotteswahn, Berlin 2007.
[16] *Hoff, Gregor Maria*, Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation, Regensburg 2009, 60.

ein evolutionäres ‚Nebenprodukt' des für das Überleben wichtigen Vertrauens von Kindern in die Vorgaben von autoritativen Anderen. Was in der phylogenetisch-evolutionären Entwicklung des Menschen wie in der Ontogenese des einzelnen Individuums in der Phase des Erwachsenwerdens vielleicht noch von Vorteil war, muss aber im Leben des Erwachsenen verabschiedet werden, weil es, wenn es nicht überwunden wird, den erwachsenen Menschen sozusagen in infantilisierender Abhängigkeit hält und für Leichtgläubigkeit anfällig macht – und genau das sei die Strategie der Religionen und ihrer Führer.[17] Grundgelegt sind solche Thesen in einer analogen Naturalisierung des Menschen selbst: „Gedanken und Gefühle der Menschen erwachsen aus den komplizierten Verflechtungen physischer Gebilde im Gehirn. Ein Atheist oder philosophischer Naturalist in diesem Sinn vertritt also die Ansicht, dass es nichts außerhalb der natürlichen, physikalischen Welt gibt: keine übernatürliche kreative Intelligenz, die hinter dem beobachtbaren Universum lauert, keine Seele, die den Körper überdauert, und keine Wunder, außer in dem Sinn, dass es Naturphänomene gibt, die wir noch nicht verstehen. Wenn etwas außerhalb der natürlichen Welt zu liegen scheint, die wir nur unvollkommen begreifen, so hoffen wir darauf, es eines Tages zu verstehen und in den Bereich des Natürlichen einzuschließen."[18] Nothing-else-Buttery vom Feinsten!

Wenn wir die Verankerung und Relevanz des Religiösen auch in ihrer biologisch-naturalen Dimension ernst nehmen (und vieles spricht dafür), so wäre es sehr erstaunlich, wenn sie nicht wirklich auch über biologisch-naturale Wurzeln verfügten, also dass Glaube und Religion dem Menschen auch ‚gut' täten, also ‚von Vorteil' sind (individuell und evolutionär betrachtet!). Freilich kann man diese Beobachtung verschieden deuten, je nachdem, von welchen weltanschaulichen Voraussetzungen man ausgeht. Nach Dawkins ist Religion ein fehlgeleitetes Produkt der Evolution, das zwar in frühen Zeiten der Kulturgeschichte einen hilfreichen Beitrag zur Bewältigung des Daseins geliefert habe, im aufgeklärten technischen Zeitalter aber eher ‚kontraproduktiv' und daher durch bessere Lebensbewältigungsmechanismen zu ersetzen sei. Nach Pascal Boyer liegt der entscheidende Fehler der neuen Atheisten wie Dawkins aber darin, Religion nur als ‚Irrtum' der Evolution zu verstehen. Denn Religion zu ‚betreiben' sei eben keine Fehlfunktion des Gehirns, sondern es funktioniere genau so, wie es

[17] Vgl. *Dawkins*, Gotteswahn (s. Anm. 15), 239–249.
[18] Ebd 25f.

funktionieren sollte, und damit entspräche es der menschlichen ‚Natur' einen Glauben und damit Religiosität zu entwickeln.[19] Der Mensch wäre also auch aus evolutionsbiologischer Sicht ‚unheilbar religiös'!? Indes sei einer hier allzu früh aufatmenden Theologie Folgendes ins Stammbuch geschrieben: Selbst wenn das Zugeständnis eines Existenzrechts von Religion und Glaube in der evolutionären Einsicht begründet läge, „dass gerade die Fähigkeit zu glauben uns zu Menschen macht" (sei es als eher positive Adaption oder eben als evolutionäres ‚Abfallprodukt'), wäre damit die Frage nach dem Differenzkriterium zu stellen. Denn Nützlichkeit ist nicht gleich Wahrheit.[20] Wer indes auf Sicherung durch eine funktionale Bestimmung von Religion setzt, hat sich im wahrsten Sinn des Wortes ‚geschnitten'. Denn „die Hypothese von einem Gott als Verursacher religiöser Erfahrungen wäre verzichtbar, wenn naturwissenschaftliche Erklärungen das Phänomen hinreichend erklären können und ermöglichen würden, es zu reproduzieren. Seit Gewitter durch die Physik erklärbar sind, ist der Donnergott entbehrlich, auch wenn die Physik seine Nichtexistenz prinzipiell nicht nachweisen kann."[21] Ockhams Rasiermesser lässt grüßen!

Klar ist, dass mit dem Nachweis einer materialen Basis und einer bestimmten (natürlichen) Genese die Bedeutung/Geltung einer Sache nicht wirklich ‚erklärt' ist. Der Nachweis anthropotechnischer Wirkung religiöser Praxis und ihre Rekonstruierbarkeit können per se Religion und Transzendenz weder begründen oder als illusionär beweisen. Oder in den Worten der Neurowissenschaftlerin Nina Azari: „Wir suchen Spuren im Sand, nicht den Stock selbst."[22] Wer daraus aber keinen Streit um des Kaisers Bart oder besser um dessen rasiertechnischer Entfernung machen möchte, sollte ein bisschen tiefer nachdenken. Denn wer mittels Funktionalisierung die Gottesfrage erledigt, droht die Frage nach dem Menschen gleich mitzuerledigen. Dabei wird nicht nur vorausgesetzt, dass die von Religionen behauptete, empirisch nicht beschreibbare Wirklichkeit eine ‚Fiktion' ist, dass nicht nur „Gott" ein von den Genen gesteuertes ‚Hirngespinst' ist, sondern zum Beispiel auch die Vorstellungen von ‚Ich', von ‚Freiheit', von ‚Lie-

---

[19] Vgl. *Schnabel*, Vermessung (s. Anm. 1), 358f.

[20] Vgl. auch *Vaas, Rüdiger – Blume, Michael*, Warum Glaube nützt. Die Evolution der Religiosität, Stuttgart ²2009, 218.

[21] *Müller, Sabine – Walter, Henrik*, Neurotheologie und die neurowissenschaftliche Erforschung religiöser Erfahrungen, in: Nervenheilkunde 29 (2010), 684–698, hier 688.

[22] *Schnabel*, Vermessung (s. Anm. 1), 263.

be', also das, was den Menschen zum Menschen macht. Der Mensch ist doch ‚nichts anderes als' eine mehr oder weniger egoistische Strategie des Überlebens oder das genetische U-Boot, das zur Verbreitung seiner Gene sämtlich Tricks der ‚Arts of War' einsetzt; er ist kein Phänomen, das eine darüber hinaus gehende Bedeutung in sich selbst hat, das als und in einer personalen Beziehung entsteht, in der der Mitmensch als einmaliges Wesen um seiner selbst willen geliebt wird. Die Rückseite der Frage nach Gott ist die Frage nach dem Menschen! Mit dieser Tiefendimension der Debatte um die Naturalisierung von Religion sind wir sozusagen im nervösen Zentrum der ganzen Diskussion angelangt. Die Frage ‚Wie hältst du's mit der Religion' entwickelt also eine ganz andere Dynamik. Der Reduktionismus auf der Ebene der Anthropologie erregt unseren Widerstand, eben auch weil er unserer Alltagserfahrung und der damit verbundenen Vertrautheit mit dem eigenen Ich und dem anderen Du widerspricht; die Wahrheitsfrage kommt hier also eher intuitiv zum Zuge (und sie kann auch philosophisch begründet werden: vgl. die Arbeiten von Klaus Müller[23]). Kann dies auch für das Phänomen Religion zu Recht geltend gemacht werden? Ein erster Blick auf das neurotheologische Konstrukt von Religion zeigt anderes.

3. Religiöse Vermessungen oder vorprogrammierte Messfehler?

3.1. Religionstheologische Allversöhnung: Sind alle Neurotheologen Buddhisten?

„Alle großen Religionsschriften stellen dasselbe fest: Die Grundwahrheit ist dem Menschen durch eine mystische Begegnung mit einer höheren spirituellen Wirklichkeit offenbart worden. Die Mystik ist mit anderen Worten die Quelle der wesentlichen Weisheit und Wahrheit, auf die sich alle Religionen gründen."[24] „Die Weisheit der Mystiker, so scheint es, hat bereits seit Jahrhunderten vorausgesagt, was die Neurologie inzwischen als wahr bestätigt; Im Absoluten Einssein verschmilzt das Selbst mit dem Anderen; Geist und Materie sind ein und dasselbe."[25] „Jahrhunderte lang wurde die Existenz solch einer Realität ausschließlich durch die Aussagen der Mystiker gestützt. Die Naturwissenschaften haben solche Be-

[23] *Müller, Klaus*, Wenn ich ‚ich' sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt a. M. 1994; *ders.* Atheismus als Gegenreligion, in: *M. Striet* (Hg.), Wiederkehr des Atheismus?, Freiburg i. Br. 2008, 29–56.
[24] *Newberg, Andrew* u. a., Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht, München ^{3}2008, 186.
[25] Ebd., 213.

hauptungen traditionell zurückgewiesen, doch unsere Arbeiten deuten darauf hin, dass sich die von den Mystikern geschilderte spirituelle Vereinigung in Form des Absoluten Einsseins auf mindestens ebenso fundierte und wörtliche Weise real anfühlt wie jede andere Erfahrung von Realität."[26] Diese wenigen Zitate aus dem wohl bekanntesten neurotheologischen Bestseller – Andrew Newbergs, ‚Der gedachte Gott' – sollen zum Schluss von der Neurotheologie gezogenen religionswissenschaftlichen und religionstheologischen Konsequenzen kurz in den Blick nehmen. Eines dürfte bereits deutlich geworden sein: Newberg vertritt einen ‚synkretistisch-monistischen Pantheismus'[27], weil alle Religionen „wenn auch auf unterschiedlichen Wegen, zum gleichen Ziel – zu einer Gesamtheit und Einheit, in der die spezifischen Ansprüche einzelner Glaubensrichtungen zu einem absoluten, unterschiedslosen Ganzen zusammenlaufen."[28] Damit teilt er eine Grundüberzeugung aller neurotheologischer Entwürfe, nämlich den Anspruch eines „grundsätzlichen Erklärungs- und auch Deutungsanspruch[s] auf alle Religionen."[29]

Mit der Auflösung des Ichs und Selbst im All-Einen als religiöser Metaidee bedarf es natürlich auch nicht keiner anderen Bezugsgröße als des (mehr oder minder illusionären) Ichs. Religion, Glaube, Religiosität werden in eine meditative Gefühlswelt aufgelöst, die keine Sozialdimension von Religion kennt und Religiosität nur als narzistischen Selbstvollzug einer religiöser Monade wahrnimmt. Das korreliert mit dem erkenntnistheoretischen System des Konstruktivismus, als einer nur um sich selbst kreisenden Wahrnehmung, die durch kein Äußeres, vor allen kein Anderes gestört oder beeinträchtigt werden kann, außer dem All-einen natürlich. Religion als intersubjektives Beziehungsgeflecht steht außer Betracht; Religion ist ein transzendent-meditativer Selbstvollzug, aber kein kommunialer Akt, damit auch kein sozialer und kein kultureller. Dieser solipsistische Ausgangspunkt passt indes zur steigenden Attraktivität der östlichen Spielarten von Religion in postsäkularen Gesellschaften ebenso wie die neurologisch-relativistische Beantwortung der religionstheologischen Gretchenfrage sich mit der geopolitischen Gesamtkonstellation der späten Moderne zusammenfindet. Alle Formen von Religiosität laufen in einem Punkt zusammen, der dann gerade mit dem Kern der öst-

[26] Ebd., 219.
[27] Vgl. *Blume*, Neurotheologie (s. Anm. 4), 58.
[28] *Newberg*, Der gedachte Gott (s. Anm. 24), 227.
[29] *Blume*, Neurotheologie (s. Anm. 4), 38.

lichen Traditionen identisch zu sein scheint; und die mit dieser Identifikation verbundene implizite Aufhebung, weil Relativierung religiöser Wahrheitsansprüche[30] hat darüber hinaus noch einen politischen Anspruch, den man aber bei näherem Hinsehen wohl eher als naive religiöse Allversöhnungstheorie bezeichnen könnte.[31] So erweist sich die neurotheologische Variante von Religion doch nur als Spiegelbild der Gesellschaft, der sie entstammt: Sie entspricht dem Attraktivitätsgehalt fernöstlicher Spiritualität als spätmoderner Variante der Civil Religion[32] samt deren politischer Instrumentalisierung. Der Kern z. B. der jüdisch-christlichen Tradition ist mit den hier dominierenden mythisch-mystischen, innerlich-emotionalen Deutungsmustern aber kaum erfasst. Daher betont der deutsche Neurotheologe Detlef Linke in einem Interview zu Recht: „Ich bezweifle [...], dass Gefühle für das Vorhandensein von religiösen Vorstellungen oder gar von ganzen Religionen eine entscheidende Rolle spielen. In einer Religion wie beispielsweise der jüdischen mit dem ganzen Gesetzeswerk der Thora geht es doch gerade um das Verneinen und Begrenzen von Emotionen und emotionalen Handlungen. Der Aspekt der Ehrfurcht oder auch Erhabenheit soll die Vernunft befördern. Wenn man behauptet, Religiosität sei auf irgendein Gefühl der Innerlichkeit zurückzubeziehen, dann ist man doch schon fast beim Opium fürs Volk! [...] Da könnte man ja gleich Drogen nehmen. Die erzeugen ‚religiöse' Gefühle mit Sicherheit noch besser. [...] Was dabei herauskommt, ist aber eher eine diabolische Fratze, die das Leben zerstört."[33]

Nun darf man sicherlich nicht die auch in der christlichen Tradition vorhandene Meditationspraxis einfach in dieses Kategorienraster hinein auflösen, denn sie hatten und haben „ihr Ziel immer in einer Gotteserfahrung, die zugleich zur Nächstenliebe in der Welt befähigt. Es ist ein Auftanken, um geben zu können. Schon ein Gottesdienst bedeutet eine Unterbrechung des Alltags, möchte eine Erfahrung von Transzendenz, von Gott vermitteln, die in den Lebensalltag hineinwirkt."[34] Indes ist gerade die mangelnde Erfassbarkeit von Religionen, die ihr Zentrum eben nicht in einer

---

[30] Vgl. ebd., 38.
[31] Vgl. ebd., 59.
[32] Vgl. ebd., 104ff.
[33] Die Kopflastigkeit der Religion. Der Theologe Ulrich Eibach und der Neurophysiologe Detlef Linke im Streitgespräch über Gott, mystische Gefühle und neuronale Korrelate des Glaubens im menschlichen Gehirn, in: Gehirn und Geist 2 (2002), 14–17, hier 16.
[34] Ebd.

monistisch-posttheistischen, sondern in einer monotheistisch-personalen Erfahrung fundieren (ohne konkret die möglichen Beziehungen beider Formen von Religiosität verleugnen zu wollen) ebenso verkürzend wie die mangelnde Relevanz des ‚öffentlichen Teils' von Religion, ihre politisch-sozialen, mitmenschlichen, kommunialen Dimension. Das kann man an der Frage der Bedeutung religiöser Erfahrungen noch einmal verdeutlichen.

3.2. Religiöse Erfahrungen: You never can use the same brain twice

„Religiöse Erfahrungen werden selbst strukturiert von früheren und gegenwärtigen Überzeugungen, von der Interpretation eines gegebenen Erfahrungsrahmens", so formuliert Nina Azari[35] das Resümee ihrer Forschungsergebnisse zur ‚neurologischen Resonanz' von Bibeltexten in verschiedenen Vergleichgruppen (vom bibeltreuen Christen bis zum in der dritten Generation religiös Unmusikalischen). Daraus folgt: Religiöses Erleben ist keine zwingende Reaktion des Gehirns auf bestimmte Reize, Rituale oder Meditationstechniken, sondern hängt entscheidend vom sozialen Kontext und von der persönlichen Einstellung eines Gläubigen ab. Das bedeutet aber auch, dass das Phänomen religiöser Erfahrungen gar nicht unabhängig vom jeweiligen Glauben erforscht werden kann. Wer dies aber dennoch versucht, dem kommen schon beim Versuchsaufbau grundlegende Dimension des Religiösen völlig abhanden: die soziale und kulturelle und die historische Komponente. Gerade die neurotheologischen Interpretationsversuche erliegen hier schon ihrer Anlage nach der Versuchung einer solipsistischen und damit simplizistischen Religionstheorie. Die monokausale Deutung des Phänomens Religion ist bei einem Versuchaufbau, der allein das religiöse Individuum erfassen kann, einfach zu nahe liegend. Damit wird man der Komplexität des Phänomens ‚Religiosität' nicht gerecht, die ein Integral aus Kognition, Emotion, Selbst- und Fremdwahrnehmung, Lernen und Erinnern etc. darstellen. Auch ein religiöses Erlebnis muss in all diesen Dimensionen erst ‚erfahren' und damit interpretiert werden, um als solches wahrgenommen zu werden. Darum mahnt der Münchner Psychoanalytiker Wolfgang Schmidbauer zu recht an den Forschungen Andrew Newbergs an: Dessen Formulierung ‚Wie Glaube im Gehirn entsteht' leugne schlicht, das der Glaube via Spracherwerb und kulturelle Prägung erst einmal in das Gehirn gebracht werden muss, um dort ‚entstehen' zu können. Das Ganze ist – so Schmidbauer – ungefähr so logisch, „wie ein Buch über die Frage,

[35] Zitiert nach *Schnabel*, Vermessung (s. Anm. 1), 262.

wie Milch in der Molkerei entsteht."[36] Ohne den kulturellen Deutungsrahmen ist auch das religiöse Erleben nicht verstehbar, das betont auch und gerade die gemeinschaftliche Komponente jeder religiösen Erfahrung. Hier wäre nicht nur eine einheitliche Sprachregelung wünschenswert (was meint man eigentlich wenn man von ‚Religion', von ‚Glaube', von ‚Spiritualität' spricht), sondern die Öffnung des Religiositätskonzepts der Neurowissenschaften auf seine kulturellen, soziologischen und historischen Komponenten.

III. Grenzziehungen: Von den Zeitzeichen zu den „Zeichen der Zeit"

1. Ein notwendiger Aufruf zur Bescheidenheit

Die bisherigen Ergebnisse der Hirnforschung über die biologisch-individuelle Komponente machen allenfalls darauf aufmerksam, dass sich auch religiöser Glaube im Gehirn auswirkt. „Sie erinnern uns daran. dass wir verkörperte Wesen sind, und deshalb sollten alle Erfahrungen die wir machen, Spuren in unserm Körper hinterlassen. [...] So führt einen also gerade der materialistische Ansatz der Neurotheologie am Ende zu der Erkenntnis, dass sich Geist und Biologie des Menschen nicht trennen lassen, sondern unauflöslich zusammenhängen."[37] Das gilt auch in Sachen Glaube und Religion. Zu einem ‚Alleinerklärungsmonopol' der Neurotheologie aber taugen ihre Ergebnisse nicht; allenfalls dazu ihr einem Platz im Gesamt der Wissenschaften einzuräumen, die über den Menschen und zwar auch als religiöses Wesen nachdenken. Neuere neurotheologische Entwürfe verzichten daher auf eindimensionale Ansätze und versuchen sich im Dialog mit anderen Disziplinen anderen Beschreibungen verschiedener religiöser Elemente (Meditationserfahrungen, Riten, Rituale und ihre Praktiken, Konstruktion und emotionale Bewertung von Glaubenserzählungen und -traditionen usw.) zu öffnen. Gerade jüngere Religionswissenschaftler wie Michael Blume weisen hier aus der Perspektive ihrer Disziplin auf das Potenzial der Neurotheologie hin, wenn sie sich im Gespräch mit Theologie und Philosophie zu einer ernsthaften Teildisziplin interdisziplinärer Religionswissenschaft und damit zu einer neurobiologischen Erweiterung der Religionswissenschaften weiterentwickelt[38]. Sie kann gerade auf dem Feld der

[36] Vgl. ebd., 258.
[37] Ebd., 264.
[38] Vgl. *Blume*, Neurotheologie (s. Anm. 4), 211ff.

Erforschung der Wechselwirkung von Natur und Kultur neue Ergebnisse erzielen.[39] Indes sei auch hier vor allem vor einer funktionalistischen Reduktion gewarnt!

2. *Streitfall Anthropologie*

Bereits 1950 hatte Papst Pius XII. die Evolutionstheorie (also nach Galilei eigentlich das wirklich paradigmatische Streitfall zwischen Theologie und Naturwissenschaften in der Wissenschaftsgeschichte, der – wie gesehen – bis heute nachwirkt) als eine, zwar (zu seiner Zeit) noch nicht völlig gesicherte, aber dennoch für die katholischen Gläubigen der Diskussion wie der wissenschaftlichen Auseinandersetzung werte Theorie anerkannt. So überlässt er es der naturwissenschaftlichen Forschung, über die Entstehung der einzelnen Arten des Lebendigen nachzudenken. Dabei zieht er aber an einem Punkt eine innere Grenze, nämlich an jenem „anthropologischen Vorbehalt", „dass der Mensch nicht allein aus biologischen Zusammenhängen erklärt werden könne"[40]. Fast 50 Jahre später erkennt Papst Johannes Paul II. in seiner am 22. Oktober 1996 unter dem programmatischen Titel ‚Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen' gehaltenen Ansprache vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften keinen grundsätzlichen Gegensatz von Naturwissenschaften und Theologie mehr. In Ergänzung zu Pius' noch vorsichtiger Anerkennung akzeptiert er die Evolutionstheorie nicht nur als eine ‚Hypothese', sondern als ‚wohlbegründete Theorie'[41]. Johannes Paul II. zieht daraus den Schluss einer je unterschiedlichen Zuständigkeit von Naturwissenschaften und Theologie, indem er betont, dass die empirischen Wissenschaften zwar mit einer großen Genauigkeit „die vielfältigen Ausdruckformen des Lebens beschreiben und zeitlich einordnen können. Aber der ‚ontologische Sprung', ‚der Moment des Übergangs ins Geistige', sei nicht Gegenstand einer solchen Beobachtung, trotz vieler empirischer Hinweise auf die besondere Stellung des Menschen. Selbstbewusstsein, Gewissenserfahrung, ästhetische und religiöse Erfahrung gehörten in den Bereich der Philosophie, ‚während die Theologie deren letztendlichen Sinn nach dem Plan des Schöpfers herausstellt'"[42]. Dieser päpstlich ab-

[39] Vgl. ebd., 241f.
[40] *Degen, Peter*, Der Papst und die Evolution, in: MdKI 48 (1997) 8f., hier 8.
[41] Vgl. dazu auch *Gould, Stephen Jay*, Nonoverlapping Magisteria, in: Intelligent Design, Creationism, and its Critics. Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives, hg. v. *R. T. Pennock*, Cambrige 2001, 737–749, bes. 744ff.
[42] Vgl. *Degen*, Papst und Evolution (s. Anm. 40), 8f.

gesegnete Burgfrieden hält indes nur so lange, wie sich beide Seiten an die so gezogene Grenze zu halten gedenken. Die bestimmt der Papst konkret an der Frage der Anthropologie; konkret an der Geistigkeit des Menschen. Und das scheint mir auch die entscheidende Herausforderung solcher neuer Theoriefelder wie dem der Neurotheologie. Dabei hatte Johannes Paul II. beiden Seiten ins Stammbuch geschrieben „Wenn eine neue Form des Studiums der Naturerscheinungen auftaucht, wird eine Klärung des Ganzen der Disziplinen des Wissens nötig. Sie nötigt sie zur besseren Abgrenzung ihres eigenen Bereiches, ihrer Zugangsweise und ihrer Methoden, wie auch der genauen Tragweite ihrer Schlußfolgerungen. Mit anderen Worten, dieses Neue verpflichtet jede Disziplin, sich genauer ihrer eigenen Natur bewußt zu werden (6)" und leitet daraus die Pflicht der Theologen ab, „sich regelmäßig über die wissenschaftlichen Ergebnisse zu informieren, um eventuell zu prüfen, ob sie diese in ihrer Reflexion berücksichtigen oder ihre Lehre anders formulieren müssen (8)". Gerade vor dem Hintergrund der in den Neurowissenschaften diskutierten anthropologischen Positionen tritt der Streit der Interpretationen hier offen zu Tage. Brisant wird die Neurotheologie daher nicht in der Frage nach Existenz oder Nichtexistenz Gottes, sondern an ihrer Antwort auf die Frage ‚Was ist der Mensch?' beginnen sich die Geister zu scheiden. Darum hält die Neurobiologin Nina Azari zu Recht fest: „Die Hirnforschung kann uns nichts über Gott erzählen und zwar aus dem einfachen Grund: Das Studienobjekt der Hirnforschung ist der Mensch, nicht Gott."[43] Und auf diesem Feld ist allemal der Streit notwendig. Daher gehört es wohl zu den wirklich prophetischen Leistungen der Pastoralkonstitution Gaudium et spes, gerade die Frage nach dem Menschen im Diskurs mit der Welt als das eigentliche Thema von Theologie und Kirche nachhaltig in Erinnerung gerufen zu haben.

[43] Zitiert nach *Schnabel*, Vermessung (s. Anm. 1), 256.