

Begegnungen 18/2005

Frank Vogelsang, Hubert Meisinger,
Andreas Losch, Thorsten Moos, Jan C. Schmidt,
Ion-Olimpiu Stamatescu (Hrsgg.)

Theologie und Naturwissenschaften Eine interdisziplinäre Werkstatt

Dokumentation der Tagung 18/2005
20. - 22. Juni 2005

Evangelische Akademie im Rheinland - Bonn

Bibliografische Information

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie, detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Impressum:

Evangelische Akademie im Rheinland
Haus der Begegnung
Mandelbaumweg 2
53177 Bonn
www.ev-akademie-rheinland.de

Umschlagentwurf und Typografie: art work shop GmbH, Düsseldorf
Titelfoto : © picture-alliance /akg-images
Michelangelo Buonarroti "Die Erschaffung Adams" (1511/12). Ausschnitt: Hand Gottes und Hand Adams. Fresko. Rom, Vatikan, Cappella Sistina (Foto vor der Restaurierung).

Für den Druck bearbeitet von Brigitte Kuss, Bornheim.

© 2006 Evangelische Akademie im Rheinland

Die Broschüre und alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtes ist ohne Zustimmung des jeweiligen Autors bzw. der jeweiligen Autorin und der Evangelischen Akademie im Rheinland nicht zulässig. Soweit die Beiträge auf Tonbandmitschnitten beruhen, wurden sie von den Autorinnen und Autoren überarbeitet und zur Veröffentlichung freigegeben.

Druck: GGP media on demand, Pößneck
ISBN 978-3-937621-15-9

Inhaltsverzeichnis

Frank Vogelsang, Hubert Meisinger Theologie und Naturwissenschaften im Dialog Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Perspektiven	7
Willem B. Drees Dialog - oder etwas Anderes? Selbstkritische Betrachtungen zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft	11
Christian Link Die Wahrnehmung der Natur als Schöpfung Viktor von Weizsäckers Modell eines Dialogs zwischen Naturwissenschaft und Theologie	31
Ion-Olimpiu Stamatescu Gedanken von Physikern über die Religion	49
Christina Aus der Au Wider die Beschreibbarkeit des Menschen	67
Ruth Böker Metaphern – Grenzen für einen interdisziplinären Dialog?	81
Jochen Büchel Psychologie der Materie? Analogische Chemie vom Makro- zum Mikrokosmos und wieder zurück	91
Astrid Dinter Implizite Axiome – ein zentrales Paradigma des Dialogs zwischen Naturwissenschaften und Theologie.	103
Hans-Jürgen Fischbeck Ein epistemischer Wirklichkeitsbegriff als Grundlage für einen konstruktiven Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie	111
Michel Heijdra Normativity in Nature, Darwin and the Ethics of enlightened Religion	123
Andreas Losch Was steckt dahinter? Eine konstruktiv-kritische Anfrage an Ian G. Barbour's Typologie der Verhältnisbestimmungen von Theologie und Naturwissenschaften	141

Hubert Meisinger Kreative Relationen: Entwürfe der Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaft	167
Thorsten Moos Metaphorische Übertragungen zwischen Naturwissenschaft und Theologie und ihre Bedeutung für den interdisziplinären Dialog	185
Eberhard Müller Bemerkungen zum christlich-jüdischen Sündenverständnis aus quantentheoretisch- holistischer Sicht	201
Lluís Oviedo Ungelöste Aufgaben einer kognitiven Religionswissenschaft: Theologische Relevanz	209
Angela Roothaan Grenzen der Erkenntnis	221
Eine ethische Annäherung an den Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie.	
Stephan Schaede Der Mensch ist doch kein Ringelwurm ...	227
Einige unzeitgemäße Anregungen zum Verhältnis von Theologie und Biologie im Blick auf die Genese menschlichen Lebens	
Lothar Schäfer Die Quantenwirklichkeit:	245
Manifestation eines kosmischen Bewusstseins und Grundlage für ein neues Bild vom Ursprung des Lebens	
Jan C. Schmidt Über den Exzentrismus hinweg ...	253
Ein Zwischenruf zu veränderten Dimensionen des Dialogs zwischen Physik und Theologie	
Gunter M. Schütz (K)ein fauler Friede	267
Einige Denkansätze Karl Heims und die Arbeit der Karl-Heim-Gesellschaft	
Taede Smedes Ist Barth überholt?	279
Reflexionen über Barths Kritik der Natürlichen Theologie im Kontext des heutigen Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaften	

Georg Souvignier	
Naturwissenschaft und Theologie:	291
Schwerpunkte öffentlichen Interesses und Konsequenzen für das interdisziplinäre Gespräch	
Frank Vogelsang	
Die Differenz „eigen“ / „fremd“ im Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie	299
oder: Was kann die Theologie von den Naturwissenschaften lernen?	
Anhang	
- Tagungsprogramm	311
- Autorenverzeichnis	313

Christina Aus der Au

Wider die Beschreibbarkeit des Menschen

Gut 150 Jahre nach dem kommunistischen Manifest hat 2004 ein weiteres Manifest zumindest feuilletonistische Wellen geworfen. Zehn Neurowissenschaftler und eine Neurowissenschaftlerin deutscher Herkunft haben darin den Stand ihrer Forschung und ihrer Ansprüche zusammengefasst. Sie verweisen auf das schon Erreichte, skizzieren das Mögliche und bieten zum Schluss den Geisteswissenschaften die Hand zur Erarbeitung eines neuen Menschenbildes. Sie selber liefern dazu die wissenschaftlichen Fakten, erklären sich aber explizit unzuständig im Bereich des Geistes, des freien Willens und der Personalität.

Etwas quer dazu steht allerdings ihre Prophezeiung, dass unserem Bild von uns selber, „in sehr absehbarer Zeit beträchtliche Erschütterungen ins Haus [stehen].“¹ Die Neurowissenschaften haben nämlich herausgefunden, dass Geist und Bewusstsein „nicht vom Himmel gefallen“² sind, sondern sich genauso wie unsere körperlichen Errungenschaften im Laufe der Evolution entwickelt haben. Damit verwische sich die dualistische Trennung von Körper und Geist, man könne „widerspruchsfrei Geist, Bewusstsein, Gefühle, Willensakte und Handlungsfreiheit als natürliche Vorgänge ansehen, denn sie beruhen auf biologischen Prozessen.“³ Interessanterweise fordern daraufhin die Vertreterinnen und Vertreter der Neurowissenschaften ihre Kollegen und Kolleginnen von den Geisteswissenschaften auf, mit ihnen „in einen intensiven Dialog [zu] treten, um gemeinsam ein neues Menschenbild zu entwerfen.“⁴

Ist es Zeit für ein neues Menschenbild? Und wenn ja – inwiefern ist dies als Gemeinschaftsarbeit zwischen Neuro- und Geisteswissenschaften beabsichtigt? Immerhin haben sowohl Gerhard Roth als auch Wolf Singer, beides Mitunterzeichner des besagten Manifests, in Büchern und Aufsätzen erkennen lassen, dass sie eigentlich solches auch im Alleingang zu leisten ge-

¹ Das Manifest. In Geist und Gehirn 6/2004, 30-37, S. 37.

² A.a.O., S. 33.

³ A.a.O., S. 36.

⁴ A.a.O., S. 37.

willt wären.⁵ Ist also das Angebot zu einer gemeinsam entwickelten neuen Anthropologie, wie einige Philosophen und Theologinnen befürchten, dasjenige der Katze an die Maus, die, sobald sie sich darauf einlässt, mit Haut und Haar verspeist wird?

Die Geisteswissenschaften reagierten mehrheitlich mit Spott und Häme. Die Neurowissenschaftler und –wissenschaftlerinnen sollten erst ihre philosophischen Hausaufgaben machen, bevor sie beanspruchten, am Projekt eines neuen Menschenbildes mitzuarbeiten. Aber es gibt auf der anderen Seite auch Philosophinnen und Philosophen, die diesen Anspruch der Neurowissenschaften entschieden und – sowohl philosophisch als auch neurowissenschaftlich kompetent – unterstützen.

Meine These ist, dass dieser in ein Angebot verpackte Anspruch der Neurowissenschaften (und der zu diesen Unternehmen dazugehörigen Philosophen, die es nicht selten wagen, weiterzudenken, als die empirischen Forscherinnen und Forscher selber), wenn man ihn denn konsequent weiterverfolgt, nicht nur die Eigenständigkeit der Innenperspektive als Illusion entlarven will, sondern auch dazu führt – und das erscheint mir folgenswerer –, dass das menschliche Subjekt als ein naturwissenschaftlich vollständig beschreibbares Objekt darstellbar sein soll. Die Neurowissenschaften beanspruchen letztlich, eine *theory of everything* zu sein – und dazu gehört auch, eine Theorie der Theologie zu sein.

Worum geht es also? Als Leserin deutschsprachiger Feuilletons mag man den Eindruck erhalten haben, dass es die Diskussion um die Willensfreiheit sei, in welcher die Auseinandersetzung von Neuro- und Geisteswissenschaften kulminiere.⁶

Die Experimente von Libet,⁷ mit welchen er eine bestimmte Aktivität des Gehirns, das sogenannte Bereitschaftspotential, vor jeglicher bewusster Entscheidung nachgewiesen hat, aber auch die Abhängigkeit der Moralfähigkeit

⁵ Vgl. z.B. Singer, W. (2002). Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung. Frankfurt/Main, Suhrkamp, Roth, G. (2003). "Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von Illusionen". Frankfurter Allgemeine Zeitung 01.12.2003

⁶ So z.B. im Feuilleton der FAZ 2004; die dort erschienenen Zeitungsartikel sind gesammelt in Geyer, C., Ed. (2004). Hirnforschung und Willensfreiheit. Frankfurt/Main, Suhrkamp.

⁷ Libet, B. (1985). „Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action.“ Behavioral and Brain Sciences 8(4): 529-566

von einem intakten präfrontalen Cortex⁸ haben zur Diskussion um den freien Willen und die Schuldfähigkeit geführt, und einige haben daraus die Konsequenz gezogen, dass das Strafrecht neu überdacht werden müsse.

Als Theologe hingegen hat man vielleicht eher aufgemerkt bei der Nachricht, dass Neurowissenschaftler versuchen, die Religiosität neuronal zu lokalisieren und dazu die Gehirnaktivitäten meditierender buddhistischer Mönche und missionierender Heilsarmeeoffiziere untersuchen.⁹ Verblüffende Ähnlichkeiten der Gehirnströme von überdurchschnittlich religiösen Menschen mit denjenigen von Patienten mit Schläfenlappenepilepsie verleiten populärwissenschaftliche Journalisten dazu, über den Geisteszustand von Paulus zu spekulieren. Und sie meinen sogar, damit die Entstehung des Glaubens¹⁰ oder zumindest dessen wissenschaftliche Grundlage¹¹ gefunden zu haben.

Tatsächlich sind dies nur Seitenscharmützel einer Auseinandersetzung, welche all diese Aspekte mit einschließt, die selber aber auf viel grundlegenderer Ebene stattfindet: die Auseinandersetzung um die Beschreibbarkeit des Menschen.

Was die Neurowissenschaften in letzter Konsequenz zu liefern beanspruchen – und mit Hilfe einiger scharfsinniger Philosophen auch schon auf beeindruckende Weise vorführen –, ist die letztgültige Beschreibung des Menschen, welche nicht nur seine körperlichen Fähigkeiten und Eigenschaften umfasst, sondern auch sein Fühlen, sein Denken, sein Handeln.¹² Damit ist nicht nur

⁸ Anderson, S. W., A. Bechara, et al. (1999). „Impairment of social and moral behavior related to early damage in human prefrontal cortex.“ *nature neuroscience* 2(11): 1032-1037, siehe auch Greene, J. D., R. B. Sommerville, et al. (2001). „An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgement.“ *Science* 293(5537): 2105-2108, Moll, J., P. J. Eslinger, et al. (2001). «Frontopolar and Anterior Temporal Cortex Activation in a Moral Judgment Task.» *Archivos de Neuro-Psiquiatria* 59(3-B): 657-664

⁹ Vgl. dazu z.B. Persinger, M. A. (1983). „Religious and mystical experiences as artifacts of temporal lobe function: a general hypothesis.“ *Perceptual and Motor Skills* 57: 1255-1262, Persinger, M. A. (1999). *Neuropsychological Bases of God Beliefs*. New York, Praeger, Ramachandran, V. S. H., W.; Armel, K.C.; Tecoma, E.; Iragui, V. (1998). „The Neural Basis of Religious Experience.“ *Society of Neuroscience Abstract* 23: 519.1, Ramachandran, V. S. and S. Blakeslee (2001). *Die blinde Frau, die sehen kann. Rätselhafte Phänomene unseres Bewusstseins*. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt.

¹⁰ Vgl. die Titelschlagzeile des Spiegel, Nr.21, 10.5.02

¹¹ Vgl. die Titelschlagzeile von Facts, Nr.12, 24.5.05, aber auch d'Aquili, E. and A. B. Newberg (1999). *The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*. Minneapolis, Fortress Press

¹² So Roth, G. (2001). *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Frank-

gemeint, dass Fühlen, Denken und Handeln eine neuronale Basis haben; das bestreitet heute niemand mehr. Darüber hinaus wird aber hier versucht, das Wesen des Fühlens, Denkens und Handelns selber neuronal zu erklären. Während das Handeln in der Auseinandersetzung um den freien Willen auf dem Prüfstein steht – und in der letzten neurowissenschaftlichen Konsequenz die Bedingung der Möglichkeit von Handeln überhaupt negiert wird und nur noch Ereignisse zugelassen werden –, wird das Denken unter dem Begriff der Intentionalität und das Fühlen unter dem Begriff der sogenannten Qualia, wie-sich-ein-Erlebnis-für-mich-anfühlt, diskutiert.

All diesen Diskussionen gemeinsam ist, dass ein Phänomen, welches wir aus der Perspektive der ersten Person kennen, nämlich ich, die ich denke, fühle, handle, und das für uns seine Bedeutung nur durch diese intime Kenntnis unseres eigenen Erlebens haben kann, neurowissenschaftlich aus der Perspektive der dritten Person, des Beobachters, der Neurowissenschaftlerin, nachgezeichnet, erklärt und verstanden zu werden beansprucht.

So skizziert z.B. der Mainzer Philosoph Thomas Metzinger¹³ ein phänomenales Selbstmodell, mit dessen Hilfe er beschreiben will, wie unser subjektives Erleben zustande kommt. Er betrachtet den Menschen als Informationsverarbeitungssystem, welches zum einen Informationen über seine Umwelt verarbeitet, zum anderen aber ein inneres Modell von sich selber generiert. Dieses beruht auf einem kontinuierlichen, intern erzeugten Informationsstrom, wie z.B. dem Gleichgewichtssinn, dem Körpergefühl und den Hintergrundeemotionen, so dass das Modell unabhängig von externem Input verankert ist. Auf dieses Modell hin werden nun die externen Informationen zentriert, d.h. diese werden so integriert, dass sie perspektivisch auf dieses Selbstmodell hin ausgerichtet sind.

Metzinger selber vergleicht dieses phänomenale Selbstmodell mit einem Flugsimulator,¹⁴ welcher die Bewegungen der Flugschülerin am Steuerpult auf das Bild am Bildschirm und das „Rüttelgefühl“ der Übungskabine hin zentriert – wenn die Schülerin das Flugzeug zu steil auf die Landepiste setzt,

furt/Main, Suhrkamp

¹³ Vgl. Metzinger, T. (2000). Die Selbstmodell-Theorie der Subjektivität: Eine Kurzdarstellung für Nicht-Philosophen in fünf Schritten. in: W. Greve: Psychologie des Selbst. Weinheim, Psychologie Verlags Union Beltz: 317-336

¹⁴ Metzinger, T. (1999). Subjekt und Selbstmodell. Paderborn, mentis, 241ff.

sind die Auswirkungen gleich für Auge und Gefühl verfügbar. Ebenso wie der Flugsimulator konstruiert unser Geist ständig ein internes Modell der äußeren Wirklichkeit, und dies in Echtzeit, er verfügt zudem über viel mehr Modalitäten – nicht nur Sicht und Gefühl, sondern auch Geruch, Geschmack und über das eigene Körpergefühl. Unser geistiger Simulator simuliert die Flugschülerin oder den Flugschüler nämlich gleich mit: Er konstruiert neben dem Modell der Umwelt auch ein phänomenales *Selbstmodell*!

Unser bewusstes Erleben entsteht dann, wenn das System dieses Modell nicht mehr als Modell erkennt; wenn es, in Metzingers Terminologie, „semantisch transparent“ ist. Es erlebt sich in direktem Kontakt mit dem Inhalt seines Bewusstseins und missversteht so die Beziehung zu seiner Umwelt und zu sich selber als einen direkten Realismus. Qualia, das „sich-für-mich-so-anfühlen“, sind dann ein Konstrukt dieses Simulators, der mich als Modell simuliert und dazu gleich auch noch meine Empfindungen. Ich kann dieses Vorgehen in neuronaler Terminologie beschreiben, verschiedenen Gehirnregionen zuteilen und experimentell nachvollziehen.

So hat z.B. der amerikanische Neurowissenschaftler Ramachandran einem Armamputierten mit Phantomschmerzen zum bewussten Erleben seines nicht vorhandenen Arms verholfen, indem er ihm diesen fehlenden Arm mit Hilfe eines Spiegels simulierte. Umgekehrt empfinden Menschen mit einer bestimmten Hirnschädigung Teile ihres Körpers nicht als zu ihnen gehörig. Ihr phänomenales Selbstmodell erstreckt sich nicht mehr auf ihren Arm oder ihr Bein, und sie haben keine Erste-Person-Perspektive mehr auf diesen Teil ihres Körpers. Sie können ihn nur noch von aussen beobachten. Am erschreckendsten ist es, wenn sich diese Schädigung auf das gesamte Körpergefühl bezieht. Solche Menschen betrachten sich selber tatsächlich als einen toten Leichnam – weil sie sich eben nicht mehr als Leib fühlen – und verlangen, dass man sie begräbt.¹⁵

Es ist also tatsächlich möglich, neurowissenschaftlich zu erklären und experimentell zu testen, wie es zu einer Perspektive der ersten Person kommen kann. Bedeutet dies nun, dass damit diese Perspektive letztlich selber nichts anderes ist als ein neurobiologischer Vorgang? Heisst dies, dass wir nun wissen können, was im Innern eines Menschen vor sich geht? Ist mit der Auf-

¹⁵ Vgl. Ramachandran and Blakeslee, a.a.O.

klärung der *Genese* der Perspektive der ersten Person deren eigenständige *Geltung* verschwunden? Bedeutet dies die völlige Naturalisierbarkeit – und damit die völlige Beschreibbarkeit des Menschen?

Zwar wollen die Verfasserin und die Verfasser des Manifests ein Türchen für das Erleben offenlassen, wenn sie am Ende davon reden, dass die Schönheit einer Bachfuge natürlich nicht in musikwissenschaftlichen Erklärungen aufgehen werde. Schönheit liegt im Auge – oder Ohr – der Betrachterin. Aber andernorts argumentiert z.B. Wolf Singer, dass beim Menschen die Ausbildung einer Perspektive der ersten Person zwei, drei Jahre braucht und er fragt rhetorisch: „Wo und wie sollte während dieser kontinuierlichen Entwicklung plötzlich diese andere Welt vom Gehirn Besitz ergreifen?“¹⁶ Und Gerhard Roth hält fest: „*Die Wirklichkeit ist nicht ein Konstrukt meines Ich, denn ich bin selbst ein Konstrukt. Vielmehr geht ihre Konstruktion durch das Gehirn nach Prinzipien vor sich, die teils phylogenetisch, teils frühontogenetisch entstanden sind und ansonsten den Erfahrungen des Gehirns mit seiner Umwelt entstammen. Diese Prinzipien sind meinem Willen nicht unterworfen. Vielmehr bin ich ihnen unterworfen.*“¹⁷

Es ist also eindeutig, welcher Perspektive die Neurowissenschaftler die Erklärungsmacht zugestehen. Sie sind es, die uns beschreiben und damit erklären können, was unser erlebendes Ich *wirklich* ist. Aus der Tatsache, dass sie die *Genese* der ersten Personperspektive aus der Perspektive der dritten Person kausal erklären können, leiten sie die letztgültige *Geltung* dieser Drittperson-Perspektive ab.

Dies ist allerdings eine *Petitio Principii*, denn die Frage nach der *Genese* ist immer schon in der Drittperson-Perspektive gestellt. Es ist wenig verwunderlich, dass die Antwort entsprechend ausfällt, wenn nach *Geltung-an-sich* gefragt ist. Aber was wäre, wenn wir sozusagen epistemologisch neutral bleiben und auch *Geltung-für-mich*, also *Geltung* aus der Perspektive der ersten Person, gelten lassen wollen?

Auch wenn ich keinen Begriff dafür finde, diese *Geltung* anderen mitzuteilen – z.B. wie ich diese rote Tomate hier und jetzt wahrnehme oder wie sich mei-

¹⁶ In einem Interview, abgedruckt in: Singer, a.a.O. 90.

¹⁷ Roth, G. (1997). *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 330 (Hervorhebungen original).

ne Kopfschmerzen anfühlen – und die Empfindung so meine private Empfindung bleiben muss, so wird sie dadurch doch nicht sinnlos. Das Wittgensteinische Argument¹⁸, eine Privatsprache, deren Regeln nur von einem einzigen Menschen angewendet werden, sei undenkbar, ist nur dann als Argument gegen private Empfindungen gültig, wenn man Empfindungen tatsächlich als Sprache betrachtet. Das sind sie aber nicht, sie zielen nicht auf intersubjektive Verständigung. Dennoch teilen sie etwas mit, nämlich mir selber, dass diese Tomate reif und also essbar ist, dass ich meine Hand von der heißen Herdplatte wegziehen soll oder dass mein Gehirn Adrenalin ausschüttet und ich also angriffsbereit bin. Dass ich nachher versuchen kann, diese Empfindung in Worte zu fassen und auch anderen zu kommunizieren, dass hier Nahrung ist und dort Gefahr, dies ist eine zweite Ebene, auf der wir nur noch über Empfindungen *sprechen*, sie aber damit nicht mehr *empfinden*, sondern nachträglich versprachlichen und damit verobjektivieren.

Man kann Wittgenstein also auch voreilig für die naturalistische Position in Anspruch nehmen. Dies geschieht auch bei Daniel Dennett, der Wittgensteins¹⁹ Beispiel mit dem Käfer in der Schachtel zitiert:

„Angenommen, es hätte Jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir „Käfer“ nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Andern schauen; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick *seines* Käfers, was ein Käfer ist. – Da könnte es ja sein, dass Jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. (...) Aber wenn nun das Wort „Käfer“ dieser Leute doch einen Gebrauch hätte? – So wäre er nicht der der Bezeichnung eines Dings. Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein *Etwas*: denn die Schachtel könnte auch leer sein. – Nein, durch dieses Ding in der Schachtel kann >gekürzt werden<; es hebt sich weg, was immer es ist.“²⁰

Dennett zieht daraus die Konsequenz,²¹ dass sich über Qualia nicht nur nichts aussagen lasse, sondern dass sich der Ausdruck auf gar nichts beziehe. Sein Fehler besteht darin, dass er Qualia als Käfer ansieht, als Ding. Aber nicht

¹⁸ Vgl. Wittgenstein, L. (1984). Philosophische Untersuchungen. in: Werkausgabe. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 1: 225-580, §243ff.

¹⁹ Dennett, D. C. (1988). Quining Qualia. in: A. J. Marcel and E. Bisiach: Consciousness in Contemporary Science. Oxford, Clarendon Press: 42-77

²⁰ Wittgenstein, a.a.O., §293.

²¹ Wie er selber zugibt, ist sein Standpunkt allerdings „noch radikaler“ als derjenige von Wittgenstein.

der Käfer in der Schachtel ist das Quale, sondern dasjenige, was der Mensch empfindet, wenn er in seine Schachtel guckt. Und so geht es nicht um Dinge, wenn wir über Qualia sprechen, sondern um Empfindungen; nicht um Käfer, Rot und Schmerz, sondern wie es sich für mich anfühlt, Käfer zu sehen, Rot wahrzunehmen, Schmerz zu empfinden.

Qualia sind nicht die Dinge selber, sondern die Art und Weise, wie man die Dinge wahrnimmt. Damit bezeichnet das Charakteristikum der „Je-Meinigkeit“ keinen privilegierten Zugang zu den wahrgenommenen Dingen, sondern lediglich zu meiner Art der Wahrnehmung. Wird diese, wie von den Neurowissenschaften beansprucht, in ihrer Vollständigkeit jeder Beobachterin meiner Gehirnaktivitäten zugänglich gemacht, dann werde ich als Mensch vollständig beschreibbar. Mein Sein, meine Subjektivität sind allen zugänglich, ich bin ein Objekt – nichts weiter.

Das ist das Charakteristikum der Neurowissenschaften und – wie ich behaupte – aller Naturwissenschaften, dass sie diese Perspektive der Dritten Person einnehmen. In den Neurowissenschaften tritt es lediglich zugespitzt zutage, weil ihr Objekt nämlich genau der Mensch ist, den wir gewohnt sind, in der Perspektive der Ersten Person wahrzunehmen: der handelnde, denkende, fühlende Mensch.

Die Theologie dagegen – und damit bekenne ich mich zu einer bestimmten Art der Theologie, die nicht diejenige ist, die sich auf Religions- und Kulturwissenschaften beschränken lässt – betrachtet Mensch und Welt aus der Perspektive der Ersten Person. Und zwar aus einer ganz bestimmten ersten Person: derjenigen, die sich als von Gott Angeredete versteht. Diejenige erste Person also, die sich der zweiten Person verdankt, die ihr Ich darin gründet, dass sie von Gott als Du angeredet worden ist und wird. Der Horizont der Theologie ist der Horizont der Anrede. Am Anfang war das Wort, und das Wort rief Sein ins Sein. Nicht irgendein Sein, sondern das personale, relationale Menschsein, das fähig ist, die erste Person Perspektive einzunehmen. Der Mensch ist ein Ich, weil er als Du erschaffen worden ist.

Dies unterscheidet die Perspektive der Theologie auch von der aufgeklärten naturwissenschaftlichen Perspektive, die das erfahrende Subjekt mit einbezieht. Ein solches Subjekt kann zwar auch seine weltbedingte Konstitution als Bedingung der Möglichkeit von Wirklichkeit (*seiner* Wirklichkeit) reflektieren,

aber die Wahrnehmung dieser Konstitution als Schöpfung, als Anrede²², ist spezifisch theologisch. Dies spannt dem Menschsein einen unhintergehbaren Raum auf, in welchem er gerade nicht beschreibbares Objekt ist, sondern auf sein Ich hin angeredetes und damit antwortfähiges und immer wieder um Antwort angefragtes Subjekt.

Von dieser Perspektive, unter der wir Menschen und Welt – Schöpfung – wahrnehmen, schreibt nicht ein Theologe, sondern ein Schriftsteller – was in diesem Fall beinahe dasselbe ist:

„Eben darin besteht ja die Liebe, das Wunderbare an der Liebe, dass sie uns in der Schweben des Lebendigen hält, in der Bereitschaft, einem Menschen zu folgen in allen seinen möglichen Entfaltungen (...) Du sollst Dir kein Bildnis machen, heisst es, von Gott. Es dürfte auch in diesem Sinne gelten: Gott als das Lebendige in jedem Menschen, das, was nicht erfassbar ist. Es ist eine Versündigung, die wir, so wie sie an uns begangen wird, fast ohne Unterlass wieder begehen – Ausgenommen wenn wir lieben.“²³

Diese Perspektive der Liebe, der Offenheit für die Lebendigkeit und Beziehungswirklichkeit des Anderen, unterscheidet sich fundamental von der anderen, derjenigen, die sich auf beobachtbare Faktenwirklichkeit bezieht, die Verfügungswissen generiert, die beschreibbar macht. Sie unterscheidet sich so fundamental, dass damit nur das Unabhängigkeitsmodell und die Komplementarität von Theologie und Naturwissenschaft vereinbar ist; bestenfalls die innere Konsonanz im Sinne der zwei non-overlapping-magisteria von Steven Jay Gould und im Sinne dieses Kippbildes: entweder Du schaust das Bild als Objekt an – dann siehst Du einen Saxophonspieler, oder das Bild schaut Dich an – und dann siehst Du eine Frau. Dieselben Pixel, dieselben Sinnesreize, eine andere Perspektive, ein fundamental anderes Bild.



²² Vgl. Bayer, O. (1986). Schöpfung als Anrede. Tübingen, Mohr.

²³ Frisch, M. (1985). Tagebuch 1946-1949. Frankfurt/Main, Suhrkamp Taschenbuch.

Weder das eine noch das andere kann von sich beanspruchen, *das* ganze Bild zu sein, und es ist auch nicht zusammengesetzt aus dem einen und dem andern. Sowohl die neurowissenschaftliche als auch die theologische Anthropologie sind vollständig. Und sind es doch nicht, nämlich insofern, als es immer auch die andere, ebenso vollständige Perspektive gibt. Das ergibt keinen Dialog; das Beste, was wir wissen können ist, dass es tatsächlich noch ein anderes – mindestens *ein* anderes –, gleichberechtigtes Bild, ein gleichberechtigtes Verständnis, gibt.

Das bedeutet zunächst eine radikale Trennung der beiden Perspektiven. Der Erklärungsanspruch aus der dritten Person stößt dort an seine Grenzen, wo das Subjekt sich selber bestimmt. Das heißt, jeder Versuch, freie Handlungen oder religiöse Erfahrungen als neuronale Aktivitäten zu erklären, stellt eine Kategorienüberschreitung dar. Freiheit und Ergriffenheit sind in der Sprache der Neurowissenschaften keine sinnvollen Begriffe, sie zehren davon, dass die Experimentatoren und Experimentatorinnen aus eigener Anschauung, aus der Ich-Perspektive, wissen, was damit gemeint ist. Damit schmuggeln sie aber eine Bedeutung in ihre Erklärungen hinein, die nicht zu ihrem ureigenen Begriffssystem gehört.

Ein hartnäckiger Materialist wird allerdings spätestens hier die Frage von Wolf Singer²⁴ nochmals aufgreifen und sie paraphrasieren: „Wo und wie sollte während unserer kontinuierlichen Entwicklung denn plötzlich diese Perspektive der ersten Person auftauchen können?“ An welchem Punkt der Evolution taucht diese Ich-Perspektive auf? Und wie konnte das geschehen?

Die Antwort lautet wie so oft in der Philosophie: Die Frage ist falsch gestellt. Die Ich-Perspektive kann gerade nicht von aussen her festgestellt, sondern nur eingenommen werden. Anderen ein Ich zuzuschreiben ist genau das: eine Zuschreibung und damit eine Aussage über ein Objekt: Ich sage: er oder sie ist für sich selber auch ein Ich. Um hingegen die Frage nach der Entstehung meines eigenen Ich zu stellen, müsste ich aus mir heraustreten, weil dies die Frage beinhaltet, was denn *vor* meinem Ich war. Aber dann bin ich auch schon wieder Beobachterin. Das Ich ist gerade nicht ein Etwas, das man als solches betrachten könnte, sondern eine Art und Weise, *anderes* zu betrachten. Natürlich müssen die organismischen und neuronalen Voraussetzungen gegeben

²⁴ Vgl. S. 5, Fn 16.

sein, damit es einem Lebewesen möglich ist, die Perspektive der ersten Person einzunehmen. Das geschieht stufenweise – schon ein Bakterium nimmt nicht „die“ Welt wahr, sondern „seine“ Welt, und hat damit schon seine eigene Perspektive darauf. Dies wird schließlich beim Menschen (spätestens) so komplex, dass wir diese Perspektive auch noch bewusst wahrnehmen und reflektieren können. Das heißt, wir können eine Perspektive *auf* diese Perspektive einnehmen, die nicht mehr nur subjektiv ist, sondern intersubjektiv geteilt werden kann. Und diese Perspektive aus der dritten Person ist die neue Perspektive! Dass ich mich mir selber zum Objekt machen kann, dass ich mich als ein „Er“ oder eine „Sie“ oder gar als ein „Es“ betrachten kann,²⁵ das ist eine Konsequenz aus der Komplexität meines Ich. Insofern müsste die Singer-sche Frage also heißen: „Wo und wie sollte während unserer kontinuierlichen Entwicklung denn plötzlich diese Perspektive der *dritten* Person auftauchen können?“

Das heißt aber wiederum, dass die Wahrnehmung der Welt aus der Perspektive eines Ich und somit die Erlebnisphänomene wie Freiheit, Farben Sehen, Schmerzen Haben und Gott Erleben das Primäre sind. Welch ein überzogener Anspruch also, zu meinen, diese Phänomene könnten als das, was sie sind, erklärt werden, indem sie in der Beobachterterminologie der zugrundeliegenden neuronalen Aktivitäten aufgedeckt würden! Jetzt, wo wir beide Möglichkeiten haben, uns als ein Ich und uns als ein Es anzuschauen, können wir zwischen Frau und Saxophonspieler hin- und herswitchen. Allerdings bleibt im Unterschied zum Kippbild bei den Wahrnehmungsperspektiven eine dominante Sicht vorausgesetzt, nämlich diejenige, welche die andere immer auch etwas mit einfärbt: das Ich, welches erlebt, Leib ist und auch die sogenannte objektive Perspektive immer auch mit Emotionen versieht. Die Tatsache, dass wir nun erklären können, wie dieser Vorgang im Gehirn verdrahtet ist, ändert nichts daran, dass wir auch dies wiederum als ein Ich tun, welches seine Welt erlebt. Und so ruft der Igel dem herankeuchenden Hasen fröhlich zu: Ick bin all hier.

²⁵ Tatsächlich ist die Wahrnehmung seiner selbst als ein Er oder eine Sie schon von der Erfahrung des Leibes (also des Körpers, der ich bin) geprägt und damit schon subjektiv eingefärbt. Wir können bei der Betrachtung von Geschlechtlichkeit nicht davon abstrahieren, dass wir selber uns immer schon als geschlechtliche Wesen erfahren. Feministische Wissenschaftlerinnen haben aufgedeckt, dass dies auch auf die Wissenschaft abfärbt (vgl. dazu z.B. Evelyn Fox Keller: *Reflections on Gender and Science*. New Haven, CT & London: Yale University Press, 1985)

Literatur:

- Anderson, S.W., Bechara, A. et al.: Impairment of Social and Moral Behavior Related to Early Damage in Human Prefrontal Cortex, in: *Nature Neuroscience* 2(11), 1999, 1032-1037.
- D´Aquili, E., Newberg, A.B.: *The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*, Minneapolis, 1999.
- Bayer, O.: *Schöpfung als Anrede*, Tübingen, 1986.
- Dennett, D.C.: Quining Qualia, in: Marcel, A.J., Bisiach, E.: *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford, 1988, 42-77.
- Elger, Christian E. et al.: Das Manifest. Elf führende Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung, in: *Gehirn und Geist*, 6/2004, S.30-37.
- Frisch. M.: *Tagebuch 1946-1949*. Frankfurt am Main, 1985
- Geyer, C. (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Frankfurt am Main 2004.
- Greene, J.D., Sommerville, R.B. et al. : An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgement, *Science* 293 (5537), 2001, 2105-2108.
- Keller, E.F.: *Reflections on Gender and Science*. New Haven, 1985.
- Libet, Benjamin: Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action, in: *Behavioral and Brain Sciences* 8(4), 1985, 529-566.
- Metzinger, Thomas: *Subjekt und Selbstmodell*, Paderborn, 1999.
- Metzinger, Thomas: Die Selbstmodell-Theorie der Subjektivität: Eine Kurzdarstellung für Nicht-Philosophen in fünf Schritten, in: Greve, W.: *Psychologie des Selbst*. Weinheim, 2000, S. 317-336.
- Moll, J.P., Eslinger, J. et al.: Frontopolar and Anterior Temporal Cortex Activation in a Moral Judgement Task, *Arquivos de Neuro-Psiquiatria* 59(3-B), 2001, 657-664.
- Persinger, M.A.: Religious and Mystical Experiences as Artifacts of Temporal Lobe Function: A General Hypothesis, in: *Perceptual and Motor Skills* 57, 1983, 1255-1262.
- Persinger, M.A.: *Neuropsychological Bases of God Beliefs*, New York, 1999.

- Ramachandran V.S.H. Armel, K.C., Tecoma, E., Iragui, V.: The Neural Basis of Religious Experience, in: Society of Neuroscience Abstracts 23, 1998, 519.
- Ramachandran, V.S.H., Blakeslee, S.: Die blinde Frau, die sehen kann. Rätselhafte Phänomene unseres Bewusstseins, Reinbek, 2001.
- Roth, Gerhard: Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Frankfurt am Main, 1997.
- Roth, Gerhard: Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert. Frankfurt am Main, 2001.
- Roth, Gerhard: Wir sind determiniert. Die Hirnforschung befreit von Illusionen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 1.12.2003.
- Singer, Wolf: Ein neues Menschenbild? Gespräche über Gehirnforschung, Frankfurt am Main, 2002.
- Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe 1, Frankfurt am Main 1984, 225-580.