

Neurotheologie

Kommen wir mit der Neurotheologie zu einer anderen Variante, Religion und Hirnforschung zueinander in Beziehung zu setzen, in der die Grenzen der jeweiligen Semantiken verschwimmen. Hier begegnen wir jenen **Versuchen der Biologie und Neurowissenschaften aus der eigenen Denkform heraus, eine Letztbegründung hinsichtlich Sinn und Aufgabe menschlicher Lebenspraxis zu formulieren.**

Bei genauerem Hinsehen lassen sich diese Sinnangebote selbst als eine Form religiöser Kommunikation identifizieren.²⁶⁴ Gehen wir hier kurz auf einige Varianten ein. Betrachten wir zunächst die Auffassung, dass die religiöse Erfahrung zwar in der Tat als vom Gehirn konstruiert zu sehen sei, sich im religiösen Erleben aber dennoch ein Verweis auf eine übergreifende transzendente Wirklichkeit widerspiegeln. Insbesondere Andrew Newberg, Eugene d'Aquili und Vince Rause legen in ihrem Buch »*Why God Won't go Away. Brain Science and the Biology of Belief*« eine entsprechende Argumentationslinie vor.²⁶⁵

Die Autoren verweisen dabei überwiegend auf das **Erlebnis der mystischen Einheit** und vermuten, **dass die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Dichotomie einer tiefer liegenden Realitätsebene entspricht, deren Gesetzlichkeit das Gehirn dann in gleichem Maße abbilden würde, wie es ja im täglichen Erleben auch die normale Wirklichkeit durchaus realitätsnah darstellen könne.**²⁶⁶ den Weg zum Erfassen des Geheimnisses.

Der »**Logos dieser Vermischung**« zwischen Leib bzw. Gehirn und Seele ist allerdings allein hinsichtlich der Person verständlich und erfahrbar: die Natur ist Grundlage und Inhalt der Person und kann losgetrennt von ihr nicht betrachtet werden. Es liegt wohl eine »Kraft« in der leib-seelischen Natur, sie ist aber auf die Person hin angelegt, bedarf der Hypostasierung. [...] Das weist auf das ganzheitliche Personsein des Menschen nicht als etwas Übernatürliches hin, sondern als **eine dialogische, werdende Wirklichkeit, welche in Beziehung mit dem Anderen und in Hinwendung zum Schöpfer sich verwirklicht und vollendet.** [...] Diese ichhafte Integrität der Person verwirklicht sich und wächst zu ihrer Erfüllung in Christus durch Beziehung, wobei in diesem Beziehungsgeschehen die gesamte Leiblichkeit und vor allem die Eigenschaft des Gehirns sich immer wieder neu zu strukturieren und neu zu gestalten eine tragende Rolle spielt« (Moga 2006, 166 f.).

²⁶⁴ Siehe hierzu Michael Blume (2005). Vgl. zu soziobiologischen Formen religiöser Kommunikation auch Vogd (2001c).

²⁶⁵ Die deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel »Der Gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht« (Newberg, et al. 2004).

²⁶⁶ »Nach der Logik muß das, was weniger real ist, in dem enthalten sein, was realer ist, wie der Traum im Geist des Träumenden enthalten ist. Wenn also **das Absolute Einssein** wahrhaftig realer ist als die subjektive oder objektive Realität – das heißt, realer als die äußere Welt und das subjektive Bewußtsein des Selbst –, dann müssen das Selbst und die Welt in der Realität des Absoluten Einsseins enthalten und vielleicht aus dieser entstanden sein. [...] **Nach der Erfahrung der Mystiker – der die Neurologie in keiner Weise widerpricht – liegt unter der Wahrnehmung von Gedanken, Gefühlen, Gegenständen und Erinnerungen, unterhalb des subjektiven Bewusstseins, das wir als selbst ansehen, ein tieferer Zustand reinen Bewusstseins, der über die Grenzen von Subjekt und Objekt hinwegblickt und in einem Universum ruht, in dem alles eins ist.** [...] **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**« (Newberg/d'Aquili/Rause 2004, 211 ff.).

nicht in einer mystischen Erfahrung gründet, sondern in der Beziehungsnatur des Menschen verankert wird.²⁶⁷

²⁶⁷ Im Anklang an die biblische Schöpfungsgeschichte heißt das Buch, in dem diese Gedanken in systematischer Weise dargelegt wurden, dann auch »Baum der Erkenntnis« (Maturana/Varela 1987).

Bewusstsein – so ihre wichtigste Schlussfolgerung – ist nicht im Gehirn zu lokalisieren, sondern sei nur als relationales Gebilde, das heißt als ein Prozess des In-Beziehung-Seins, zu begreifen.²⁶⁸

²⁶⁸ Aus dieser Perspektive ergibt sich ein Verständnis von Verantwortlichkeit, das auf dem Wissen um unsere Beziehungsnatur beruht: »**Verantwortlich zu handeln ist eine spirituelle Erfahrung, denn es ereignet sich im Bewußtsein des umfassenden Bereiches der Koexistenz und der Lebensbezüge, in denen alles menschliche Leben notwendigerweise eingebunden ist**, und ein verantwortlicher freier Akt, auch wenn er schmerzlich ist, ist nie eine Quelle des Leidens. Unter den geschilderten Umständen beruht unsere Möglichkeit, den grundlegenden emotionalen Widerspruch, den wir moderne westliche Menschen leben, zu überwinden und **dem Leiden, das er mit sich bringt, auf freie und verantwortliche Weise zu entgehen, auf der Fähigkeit zu verstehen, daß der Ursprung dieses Widerspruchs kultureller und nicht biologischer Natur ist**« (Maturana/Verden-Zöller 1994, 84).

Für den Menschen als sprachliches Beziehungstier erscheint nun die Liebe als die zentrale Emotion, welche dem Sozialen und der Genese des Bewusstseins vorgelagert wird.²⁶⁹ ²⁶⁹ »**Liebe – ganz gewöhnliche schlichte Liebe, kein großes Ideal, keine Tugend, nichts dergleichen, bloß schlichte Liebe. Sie eröffnet den Handlungsspielraum, worin man andere neben sich gelten lässt. Wer so die Koexistenz des Anderen – gleichgültig in welcher Dimension des Miteinanders – als begründet anerkennt, der empfindet Liebe**« (Maturana 1994a, 122).

147

Eine komplexere **Version einer naturalisierten Religion** entwickelt **Gregory Bateson**. Auf Basis kybernetischer Überlegungen erscheint **das Heilige im Sinne einer Theorie des Nicht-Kommunikablen als jener Bereich, der notwendig ist, um ein auf Kommunikation beruhendes System zu stabilisieren, das dann jedoch durch Kommunikation selbst gefährdet und zerstört werden kann**.²⁷⁰ Gregory Bateson und Mary Catherin Bateson (1993).

Das Beobachterparadoxon

Ein weiteres Einfallstor für die Verschränkung religiöser und wissenschaftlicher Semantiken liefern die durch die Quantentheorie aufgeworfenen **Paradoxien des Beobachters**.²⁷¹ So versuchen etwa Sir John Eccles und Friedrich Beck mit ihren Berechnungen aufzuzeigen, dass neuronale Prozesse durch Quantenvorgänge moduliert werden können.²⁷² Bisher liegen zwar noch keine experimentellen Befunde vor, die dafür sprechen, dass die neuronale Informationsverarbeitung durch diese Prozesse beeinflusst wird oder dass Gehirne gar Quantenrechner darstellen. Dies hindert Roger Penrose und Stuart Hameroff jedoch nicht, dahingehend zu argumentieren, dass in bestimmten Mikrofasern des Gehirns sehr wohl kohärente Quantenzustände vorkommen können und dass sich über eine neue Theorie der Quantengravitation möglicherweise auch die Frage des Bewusstseins klären ließe.²⁷³

²⁷¹ Siehe als Beispiel für »seriöse« Überlegungen Carl Friedrich von Weizsäcker (1971; 1992).

²⁷² Beck und Eccles (1991).

²⁷³ Hameroff (1987) und Penrose (1998). Die Vision liegt dann darin, **dass das Gehirn über die Verschränkung von Quantenzuständen noch auf eine andere Weise rechnen könne, also die elektrischen Aktivitäten der Nervenzellen nicht allein die Kognition prozessieren, sondern auch jene beobachtungsabhängigen Quantenprozesse in die Arbeit des Gehirns einfließen**.

Diese Überlegungen finden zwar auf einer hochspekulativen Ebene statt und hinsichtlich der notwendigen kausalen Verbindungsglieder besteht derzeit nicht einmal eine Ahnung, wie sich diese experimentell aufzeigen lassen. Mit Blick auf die Kontextur der Religion ist

dies jedoch kein Hindernis. Im Gegenteil:

Das Beobachterparadoxon der Quantentheorie öffnet gerade in Verbindung mit den vielen ungeklärten empirischen²⁷⁴ und theoretischen Fragen²⁷⁵ jenen geheimnisumwobenen Raum, an dem religiöse Figuren leicht andocken können.

274 Meines Erachtens existiert zurzeit praktisch keine nennenswerte quantentheoretisch inspirierte empirische Hirnforschung.

275 Die Ausdeutung der Quantentheorie ist immer noch umstritten. Beispielsweise beansprucht Otto Rössler über den Umweg einer Endophysik, eine klassische Interpretation zu finden (Rössler 1992). Hugh Everett hat bekanntlich seine ›Viele-Welten-Theorie‹ vorgelegt. Ernst Schrödinger (1991) liebäugelt ein wenig mit der vedischen Auffassung, dass die unterschiedlichen individuellen Bewusstseinszustände und Beobachterperspektiven in einem Universalbewusstsein zusammenfallen, und David Bohm hat eine Deutung versucht, die unterhalb der stochastischen Elemente des Quantenformalismus eine implizite Ordnung der Welt vermutet. Siehe zu den unterschiedlichen Deutungen beispielsweise John Gribbin (1991).

148

Gerade die hiermit verbundene Vagheit bietet einen guten Ausgangspunkt, an dem nicht nur die Apologeten des New Age,²⁷⁶ sondern auch Vordenker der evangelischen Kirche in produktiver Weise mit religiösen Figuren anschließen können.²⁷⁷

276 Man denke hier etwa an Fritjow Capras ›Tao der Physik‹ (Capra 2000).

277 Durch entsprechende Publikationen hervorgetreten ist hier beispielsweise Günter Ewald, seinerseits Mathematiker, Physiker und Mitglied im Kuratorium der evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (Ewald 2006, 62 ff.).

Aus Perspektive der Neurobiologie²⁷⁸ wie auch seitens der analytischen Philosophie²⁷⁹ lassen sich gute Gründe nennen, einen Quantenmystizismus zurückzuweisen. Doch anders als Letztere, welche weiterhin den Wahrheitsbedingungen diesbezüglicher Aussagen nachzuspüren trachten, braucht sich die Soziologie hier nicht auf eine validierende Beobachtungsweise festlegen. Für sie ist vielmehr von Interesse, *dass* und *wie* die jeweils unterschiedlichen Semantiken *funktionieren* und dass auf *kommunikativer* Ebene das Bezugsproblem der Religion auch mit den gegenwärtigen hirnwissenschaftlichen Fortschritten keineswegs verschwindet, sondern – gleich den abgeschlagen Köpfen der Hydra – immer wieder in neuer Form erscheint.

278 Das Hauptargument lautet, dass Quantenprozesse im Gehirn nur die Rolle eines Zufallsgenerators übernehmen, den neuronalen Vorgängen selbst aber nichts Substanzielles oder Geistiges hinzufügen können. (Vgl. Wolf Singer in Fußnote 234).

279 Siehe zu einer ausführlichen Kritik an der Penroseschen Position etwa Rick Grush und Patricia Churchland (Grush/Churchland 2008).

Religiöse Reflexion 149

Die alte Frage, ob mein Bewusstsein als geschichtlich hoch unwahrscheinliche Singularität durch eine Verkettung von Zufällen in einem zunächst einzelnen Gehirn entstanden ist oder ob dahinter ein tieferes Geheimnis eines sich selbst spiegelnden Universums steckt, ist untrennbar mit der Art und Weise verbunden, wie Sinn operiert.

Sobald die Kommunikation und das Bewusstsein reflektieren, dass sich die eigenen Sinnoperationen jeweils nur an den eigenen Operationen orientieren, Sinn also nicht aus sich selbst hinaustreten kann, stellt sich nolens volens die Frage, was jenseits der Grenze zu erwarten ist. Hier setzt religiöse Kommunikation an.

In diesem Kapitel sind die wechselseitigen **Verhältnisse der Reflexion von Religion und Hirnwissenschaft** untersucht worden. Da Wissenschaft nur mit dem Benennbaren zu tun hat, wird Religion durch sie nicht verschwinden. Mit Blick auf die Ausdifferenzierung

der Hochreligionen im Allgemeinen und des Katholizismus im Besonderen ist zu vermuten, dass die hochkulturellen Varianten der christlichen Religion gerade in der Auseinandersetzung mit der modernen Wissenschaft noch stärker zu sich selbst gefunden haben. Es spricht einiges dafür, dass es der Religion gelungen ist, zentrale theologische Begriffe wie Gnade und Liebe durch die Begegnung mit den Neurowissenschaften noch zu schärfen, da die eigenen Heilsansprüche gerade mit Blick auf die offensichtlichen Grenzen des materialistischen Weltbilds an Kontur gewinnen. Die Hirnforschung erscheint dann wie alles andere ›Weltliche‹ auf der Seite jener Immanenz, die erst durch die Religion zu ihrem eigenen Glanz gebracht werden kann.

Die eigentlichen Probleme der Religion liegen unter den gegebenen Verhältnissen nicht (mehr) in der skeptizistischen Herausforderung durch die (Natur-)Wissenschaften, sondern in den religiösen Binnenverhältnissen.

Die mit den Freiheiten der Moderne sich nahezu ins Unendliche ausdifferenzierenden Vergleichsmöglichkeiten lassen die Setzungen der religiösen Dogmatik ihrerseits kontingent erscheinen. Doch die Option, religiöse Offenbarung auch als (kontingente) Deutung zu begreifen, ist bisher innerhalb der gängigen religiösen Semantiken nicht akzeptabel. Bislang ist die Frage offen, ob und inwieweit Religionen es lernen können, in kreativerer Weise mit der ›Kontingenzformel Gott‹ umzugehen, also intern Reflexionsverhältnisse zulassen zu können, welche die eigene Dogmatik relativ setzen, ohne zugleich den Verweis auf die Transzendenz aufgeben zu müssen.²⁸⁰ Möglicherweise besteht für die großen Religionen der evolutionär erfolgreichere Weg darin, die Authentizität des Glaubens in der Stärkung der eigenen Dogmatik zu suchen, was dann jedoch nur in der Auseinandersetzung mit anderen religiösen Alternativen zu haben ist.²⁸¹

²⁸⁰ Siehe hierzu für die protestantische Theologie einen diesbezüglichen Versuch von Nißlmüller (2008).

²⁸¹ Aus dieser Perspektive ergibt sich dann beispielsweise der Bruch zwischen Eugen Drewermann und der katholischen Kirche weniger aus einer grundsätzlichen Kritik heraus, sondern gerade weil die religiösen Positionen – trotz aller kirchenpolitischen Differenzen – so nahe beieinander liegen. Das folgende von Drewermann formulierte Zitat zur Beziehung von Religion und Biologie hätte sinngemäß genauso von Papst Johannes Paul II. formuliert sein können: »Ein für allemal nach dem Ende der metaphysisch ›argumentierenden‹ Theologie werden wir den Glauben nicht mehr dazu verwenden können, um die Natur erklären zu wollen; es genügt, doch es ist viel, es ist das Entscheidende, daß die Religion uns einen ›Ort‹ zeigt, an dem menschliches Dasein möglich ist. Daß dieser ›Ort‹ ›objektiv‹ nicht das Zentrum der Welt ist, zeigt uns – jeder krankheitserregende Bazillus« (Drewermann 1999, 857).

150

Das religiöse Feld ist – wie schon immer²⁸² – in Bewegung und auch die Hirnforschung stellt ihr für die Entwicklung neuer Semantiken neues Spielmaterial zur Verfügung. Unter dem Stichwort ›Neurotheologie‹ wurde deutlich, wie an den Rändern der wissenschaftlichen Disziplinen religiöse Sinnangebote ausfransen, welche für unterschiedliche Transendenzen empfänglich sind. Wissenschaftliche Denkfiguren mutieren innerhalb der religiösen Kontexture nolens volens zu etwas anderem. Sie bekommen nun den Charakter einer Sinnbestimmung, deren Rationalität sich nicht mehr nur aus deskriptiven Analysen des Beobachtbaren speisen lässt, denn einer der Reflexionsstandorte von Religion liegt außerhalb der sinnlich erfahrbaren Welt.

²⁸² Siehe zur Evolution des religiösen Feldes im Anschluss an Max Weber die Unterscheidung zwischen Priestern und Propheten aus einer konflikttheoretischen Perspektive Bourdieu (2000).