

Homo capax Dei

Die Neurowissenschaften und das neue Gottesbild

EDUARDO R. CRUZ

Der Großteil der Literatur zum Verhältnis zwischen den Neurowissenschaften¹ und der Religion bezieht sich auf religiöse Erfahrungen. Das liegt in der Natur der Sache begründet, denn die Reichweite dieser wissenschaftlichen Ansätze gelangt nicht über das hinaus, was die Menschen erfahren, und ihre Erfahrungen werden mithilfe von kontrollierten Berichten und Forschungen beschrieben. Davon ausgehend kann man Religiosität (die Art und Weise, wie sich eine Person in religiöser Hinsicht selbst ausdrückt) und Religion (die eher die institutionellen Aspekte und die Vielfalt der historischen Formen von Religion meint) unterscheiden. Religion ihrerseits unterscheidet sich wiederum von Theologie. Erstere hat es hauptsächlich mit einer Praxis zu tun, während Letztere die dogmatischen Inhalte und die vernünftige Reflexion darüber umfasst.

Dieser Beitrag beschränkt sich auf die Theologie jüdisch-christlicher Prägung, was kein Werturteil über die anderen Religionen bedeutet. Wie wir sehen werden, ist die Rolle einer gut fundierten theologischen Anthropologie entscheidend für das Verständnis von Gottesbegriffen, die angesichts der Entwicklungen der Neurowissenschaften vertreten werden. Ich möchte gleich zu Beginn hervorheben, dass ich mich nicht mit der sogenannten »Neurotheologie« befassen werde. Dies ist ein umstrittenes Thema², und sie betrifft nicht die Theologie im eigentlichen Sinn des Wortes. Ich will lieber die Eigenständigkeit des theologischen Diskurses gegenüber dem naturwissenschaftlichen Diskurs und umgekehrt hervorheben, wenn es auch eine wechselseitige Beeinflussung geben mag.

Die negative Deutung traditioneller Glaubensüberzeugungen vonseiten der Neurowissenschaften

Wenn wir von Gott und seiner Beziehung zu den Menschen sprechen, dann scheinen die modernen Wissenschaften die nach wie vor bestehende Relevanz von Psalm 8 zu bestätigen. Wie wir wissen, umfasst dieser kurze Psalm zwei Teile: einen eher negativen, in dem der Psalmist die Bedeutungslosigkeit von uns Menschen angesichts der Erhabenheit von Gottes Schöpfung herausstellt (Ps 8,4–

5), und den sofort daran anschließenden positiven Teil, in dem der Mensch angesichts der Schöpfung hoch gepriesen und zum Mitschöpfer und Mitregenten über die Schöpfung erhöht wird (Ps 8,6–9).

Ich beginne mit dem negativen Teil und frage: Was sind die Folgen der Fortschritte der Neurowissenschaften? Grob gesprochen können wir sagen, dass die Neurowissenschaften die Demütigung des Menschen als eines innerhalb des Universums bedeutenden Wesens weitertreiben. Die Physik hat bereits unserem Planeten einen wenig bedeutenden Platz und eine Randlage innerhalb des Kosmos zugewiesen; die Biologie hat den Menschen als eine Spezies unter so vielen anderen deklariert, die mehr oder weniger zufällig innerhalb der großen Dynamik des Evolutionsprozesses aufgetaucht ist; und schließlich hat die Psychoanalyse darauf hingewiesen, dass wir die Sklaven unserer uneingestanden Begierden wären. Nun gehen die Neurowissenschaften noch einen Schritt weiter: Sie reduzieren den Geist (und folglich auch die Seele) auf ein Epiphänomen des Gehirns. Das Gehirn wiederum taucht am Ende einer langen biologischen Entwicklung auf, ohne dass es hierfür einen vorgefassten Plan gäbe. Es erwies sich als ein nicht unbedingt zweckmäßiges Organ, das durch biochemische Reaktionen und elektrische Impulse mechanisch funktioniert. Dies stellt eine monistische Weltansicht dar, die einen direkten Einfluss auf traditionelle Verstehensweisen der Seele hat.

Eine erste Frage also, die in verschiedenen Zweigen der Biologie auftauchen mag, ist die folgende: Wie kann ein allwissender und gütiger Gott ein so ineffizientes und Irrtümern ausgesetztes Organ wie unser Gehirn erschaffen? Diese Beschränkung wirft andere relevante Fragen auf. Die erste, die hier hervorgehoben werden soll, ist die nach dem freien Willen. Studien, die sich damit befassen, wie das Denken entsteht, zeigen, dass Entscheidungen, die wir treffen, immer einen Sekundenbruchteil vor unserem bewussten, rationalen Entschluss erfolgen (Mecklenburger 2012, 95–96). Für viele Autoren macht diese weitreichende unbewusste Dimension die traditionelle Redeweise vom freien Willen, die wir vom Denken der griechisch-römischen Antike geerbt haben und die in der Aufklärung weiter bestand, unmöglich. Es gäbe demnach kein souveränes, freies und verantwortliches Subjekt, das Herr seiner eigenen Entscheidungen wäre. Doch diese Kritiker postulieren immer noch einen sekundären freien Willen als Ergebnis des vernünftigen Beschlusses über das Gegebene (Dennett 1984). In jedem Fall ist die Kontroverse von großer Tragweite.

Die zeitgenössischen Wissenschaften heben auch das Element der Täuschung und Selbsttäuschung hinsichtlich der Bilder hervor, die wir uns von unserer Umgebung und von uns selbst machen. Was Freud und andere Anfang des 20. Jahrhunderts sagten, wird nun von den Neurowissenschaften bestätigt: Unser Denken ist mit dem Begehren verknüpft und bringt Illusionen hervor. Das einzige Mittel, diese zu vermeiden, ist die Strenge und Objektivität der wissenschaftlichen Methode (vgl. Baril 2006; Rizzuto 2006).

Mit anderen Worten: Wenn man die Art und Weise erforscht, wie Gottesbilder und weitere religiöse Elemente in unserem Hirn hervorgebracht werden, dann drängt sich die für Theisten schreckliche Schlussfolgerung auf, dass das,

was wir für einen Bestandteil der Realität außerhalb des Menschen halten, nichts anderes sei als Projektion, ein beiläufiges Produkt unseres Verstandes. In diesem Fall wäre die Theologie, wie dies bereits Feuerbach vorwegnahm, nichts anderes als eine Disziplin, die von einer Pseudo-Wirklichkeit handelt, ein fantastisches Kartenhaus, das unter dem Hauch des kritischen Denkens zusammenfällt.

Die Lehre von der *imago Dei*, der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die für das Thema dieses Beitrags so entscheidend ist, wäre dann auf eine Sammlung frommer Sätze und Fiktionen im Bemühen darum reduziert, dem Menschen so etwas wie Würde zu verleihen. Die Gleichung kann man auch umkehren, und daraus ergäbe sich dann die *imago hominis*, die in die Gestalt eines fantastischen Wesens projiziert wird. Die darin enthaltene zweifache Möglichkeit wurde von Alexander und Andrew Fingelkurtz folgendermaßen auf den Punkt gebracht: »Ist unser Gehirn so verschaltet, dass es Gott *produziert*, oder ist es so verschaltet, dass es Gott *wahrnimmt*?« (Titel des Beitrags Fingelkurtz 2009; Hervorhebung von mir) Wenn das Wesen des Menschen direkt von dem bestimmt wird, was aus den von den Naturwissenschaften gelieferten Daten herkommt, dann bleibt das tatsächliche Bild vom Menschen weit hinter dem von der aktuellen Lehre propagierten Ideal zurück.

Doch diese Daten können uns auch viel lehren, insbesondere im Hinblick auf die Unangemessenheit einer rationalistischen Philosophie vom Menschen und von Gott. Die jüngsten Beschreibungen des freien Willens zum Beispiel haben die Rechtsprechung veranlasst, in die Beurteilung der Verantwortlichkeit des Angeklagten Nuancen einfließen zu lassen. Für die Theologie verändert sich das Verhältnis von Natur und Gnade: Wenn die Gnade die Natur vollendet, dann muss Letztere einer philosophischen Reflexion unterzogen werden, die die Daten aus den Naturwissenschaften mit aufnimmt. Die jüngste Betonung der leiblichen Dimension des Geistes durch die Neurowissenschaften zum Beispiel und die daraus folgende These, dass die Emotionen einen viel tiefergehenden Einfluss auf die Rationalität haben, als wir dachten (vgl. Damasio 2000), unterstreichen die Rolle der Emotionen in der Lebensführung des Menschen und zeigen, wie weit die Affekte den Begriff der Seele selbst bestimmen.

Die positive Deutung des Bildes Gottes: Der homo capax Dei

Wir haben weiter oben sehr knapp einige der negativen Elemente skizziert, mit denen sich die Neurowissenschaften in unsere traditionellen Weisen, an Gott und an den Menschen zu glauben, einmischen. Insgesamt und ohne Preisgabe des Denkens können wir diese Daten aber auch so interpretieren, dass sie traditionelle Glaubensüberzeugungen qualifizieren, ja sogar bestärken, wie wir sie etwa im zweiten Teil des Psalms 8 ausgesagt finden. Eine solche Neuinterpretation betrifft Themen, die der westlichen Tradition besonders wichtig waren, wie etwa den freien Willen, die *imago Dei*, den Status der Seele, die Lehre von der

Menschwerdung, den Zwischenzustand nach dem Tod und die Auferstehung des Fleisches.

Ich glaube, dass gegenwärtig eine Aktualisierung eines speziellen Themas besonders interessant ist, nämlich der These vom *homo capax Dei*, vom Menschen als gott-fähigem Wesen. Es sieht so aus, als würden die Neurowissenschaften der Beschreibung des verleblichten menschlichen Gehirns, insofern es dazu geeignet ist, Gott zu erfassen und mit ihm in Dialog zu treten, wenig Bedeutung beimessen.

Die oben zitierte Formulierung kommt in der gegenwärtigen Literatur kaum vor, obwohl sie durch Augustinus und Thomas von Aquin weite Verbreitung gefunden hat. Es handelt sich um die natürliche Fähigkeit des Menschen, die notwendige Gnade zu erlangen, um eine größere Nähe zu Gott zu realisieren. Der Katechismus der katholischen Kirche zum Beispiel gibt das Denken dieser Autoren gut wieder, wenn er zu Beginn des ersten Teiles vom Glaubensbekenntnis spricht (Nr. 35) und lehrt: »Die Fähigkeiten des Menschen ermöglichen ihm, das Dasein eines persönlichen Gottes zu erkennen.« Das heißt: Das Verlangen nach Gott ist etwas, das zur Natur des Menschen gehört, und die empirischen Wissenschaften können, wenn auch in ambivalenter Weise, dieser Behauptung eine Grundlage verleihen.

Andererseits müssen wir uns die beschränkte Reichweite der Neurowissenschaften bewusst machen, wenn es darum geht, von der Wirklichkeit Gottes zu sprechen. Diese Wissenschaften beschreiben und erklären die Prozesse im Gehirn und deren Bezug zur Welt. Was die Erklärung betrifft, so ist alles, was interessiert, das Bild – das äußere oder innere, konkretere (z. B. wenn ein Baum als solcher erkannt und beschrieben wird) oder abstraktere (z. B. wenn wir den Begriff der Gerechtigkeit bilden) –, welches das Gehirn von dieser Welt entwirft. Folglich können die Neurowissenschaften, wenn sie von Gott sprechen, diesen nur als Projektion der Wünsche und Ängste, Freuden und Erfolge des Menschen und nicht als etwas außerhalb von uns objektiv Existierendes sehen.

Wie man weiß, erhielt der Ausdruck »Projektion« einen negativen Klang, nachdem er von Religionsgegnern verwandt wurde, um die Vorstellung von Gott als dem Ursprung der Religion und des Guten zu entlarven. Doch dies ist keine notwendige Bewegung. So spricht etwa die kognitive Religionswissenschaft in ihren jüngsten Entwicklungen von Göttern als der gewöhnlichen Hirntätigkeit entspringend und von Kindern als intuitiven Theisten (Barrett 2004; 2008). Andere Wissenschaftler sprechen vom Ursprung des Glaubens an ein Leben nach dem Tod und des Glaubens an einen Gott als Moralinstanz, der bestraft und sich erbarmt (Norenzayan 2013). Selbst wenn der einfache Gläubige in diesen trockenen wissenschaftlichen Diskursen seinen Gott nur schwer wiedererkennen kann, muss er erkennen, dass sein Glaube keine einfache kulturelle Konstruktion ist.

Bevor ich fortfahre, möchte ich kurz eine innerhalb der theologischen Literatur intensiv geführte Diskussion vorstellen. Sie findet zwischen denen statt, die die Möglichkeit einer »natura pura« verteidigen, welche der göttlichen Gnade in der Schöpfung vorausgeht und für sich erforscht werden kann, und denen, die

im Gefolge von Henri de Lubac die Gegenwart der Gnade in allem Sein und Handeln des Menschen betonen (Mulcahy 2008). Im Grunde steht hier das Erbe des Thomas von Aquin zur Diskussion.

Dem Aquinaten und der an ihm orientierten Tradition zufolge vermischen sich hier etliche Begriffe, und dies nicht immer in harmonischer Weise. Dazu gehören etwa: menschliche Natur, Naturgesetze, *natura pura*, Natur und Gnade, natürliches Verlangen, Gott zu schauen, *potentia oboedientialis*, natürliche Ordnung. Es geht hier nicht darum, jeden dieser Begriffe einzeln zu analysieren, sondern ein Prinzip aufzustellen, das uns dazu geneigt macht, einigen von ihnen zu folgen: das Prinzip des Respekts vor der Integrität und Autonomie der Natur und vor ihrer Erforschung durch qualifizierte Wissenschaftler. In diesem Fall müssen die Naturgesetze autonom bleiben, und das göttliche Handeln in der Welt verletzt sie nicht, sondern vollendet sie nur.

Was die *potentia oboedientialis* betrifft, so argumentiert Thomas von Aquin folgendermaßen:

*»Nun ist aber zu beachten, dass die menschliche Seele, wie alle Geschöpfe, jeder Einwirkung zwei Möglichkeiten darbietet. Die eine entspricht den natürlichen Ursachen, die andere der Erstursache, die jedes Geschöpf zu höherer Vollkommenheit führen kann als es eine geschöpfliche Ursache vermöchte. Man nennt sie gewöhnlich die ›Gefügigkeit des Geschöpfes‹ [seinem Schöpfer gegenüber; *potentia oboedientialis*].«*

Zum leichteren Verständnis zitiere ich hier aus der nordamerikanischen *Neuen katholischen Enzyklopädie*, die sich ebenfalls zu diesem Thema äußert:

*»Wenn die Gesetze der Natur von Gott festgesetzt wurden: Wie kann er dann ein Wunder wirken, ohne sie zu verletzen, wodurch er ja auch einen Mangel an Weisheit an den Tag legen würde? Die Theologen antworten darauf mit dem Begriff der *potentia oboedientialis*. Auch wenn die Kreatur nicht über die positive Fähigkeit verfügt oder es erforderlich wäre, sich auf wundersame Weise zu verändern, ist ihr Sein dem unterworfen oder gehorsam, was Gott in ihr über den Einfluss der gewöhnlichen Ursachen hinaus bewirken will, und zwar auf eine solche Weise, dass kein Widerspruch entsteht. Die Kreatur ist rein passiv. Als Urheber und Lenker der Kreaturen schließt Gott die außergewöhnlichen Eingriffe seiner Macht in seine Vorsehung mit ein.«* (Principe 2002, 509 a)

Der Unterschied zwischen dem Ausdruck *natura pura* und der *potentia oboedientialis* ist umstritten, doch vom Standpunkt der Neurowissenschaftler aus gesehen spielt das keine Rolle, denn der Begriff »Gnade« gehört nicht zu ihrem Wissensgebiet. Wir können sagen: Für die Naturwissenschaften stellt sich alles so dar, als wäre die Natur völlig autonom in Bezug auf das Göttliche. Es ist in etwa so, wie die Vorgabe, die Hugo Grotius im Hinblick auf das Naturrecht machte: *etsi Deus non daretur* (»als ob es Gott nicht gäbe«). Von der Theologie ist gefordert, dass sie, wie bereits oben gesagt, die Naturwissenschaften innerhalb ihrer eigenen Logik begreift. Sie muss als provisorische Hypothese eine menschliche

Natur annehmen, in der das Verlangen nach Gott gleichsam nachträglich einer Anthropologie hinzugefügt wird, die nicht von Gott ihren Ausgang nimmt.³

Eine neue Auffassung von der natürlichen Gotteserkenntnis

Das große Problem des Begriffs *natura pura* und seiner Entsprechungen besteht darin, dass der Mensch allzu sehr davon abweicht. Und wo bleiben da die negativen Elemente der Funktionsweise unseres Gehirns, wie sie weiter oben beschrieben wurden? Die Lösung bestand im Hinweis darauf, dass die menschliche Natur von der Erbsünde verderbt wurde und dass die Menschen nach dem Fall die Wirklichkeit gleichsam nur wie durch einen Spiegel bzw. durch ein opakes Glas sehen. Doch es gibt hierzu keine detaillierten Angaben, sondern lediglich einen qualitativen Hinweis wie auf eine »etwas getrübe Natur«. Ich glaube, dass die Neurowissenschaften, ohne sich in die dogmatischen Lehren von der Schöpfung und vom Sündenfall einzumischen, Daten über den Grad dieser Eintrübung der Vernunft und des Willens liefern können. Da unsere Projektionen einer Gottheit nun einmal auch den Charakter des Götzendienstes aufweisen (vgl. Ps 135,15–18), können sie auch die Neurowissenschaften objektiver beschreiben, und so scheint es uns, dass sich die Lehre vom *Deus absconditus* und die Betonung einer analogen Redeweise von Gott als notwendig herausstellen. Es wurde stets daran festgehalten, dass die Rede von der Wirklichkeit Gottes sich nicht ohne Weiteres auf diese Wirklichkeit selbst reduzieren lässt, sondern eine analoge Beschreibung dieser Wirklichkeit in menschlichen Worten darstellt. Die Gottheit mithilfe von Anthropomorphismen zu beschreiben stellt an sich kein Problem dar, anders als die Religionskritiker meinen. Es wird nur dann zu einem Problem, wenn diese Anthropomorphismen im buchstäblichen Sinne aufgefasst werden. Doch der theologische Diskurs erfährt eine Bereicherung, wenn man sich der Schwierigkeiten, die durch diese Projektionen entstehen, bewusst ist.

Wie kann man die Auffassung vom *homo capax Dei* weiterhin vertreten?

Unter den zeitgenössischen Forschungsarbeiten können wir zum Beispiel das Bemühen des Neurowissenschaftlers George Vaillant empfehlen, der herausarbeitet, wie negative und positive Emotionen als Produkte unseres Gehirns im Lauf der biokulturellen Entwicklung der Menschheit entstehen (s. a. Jennings 2013). Die negativen Emotionen (wie diejenigen, die mit den »sieben Hauptsünden« zusammenhängen) sind Hinweise auf die Unfähigkeit des Menschen, von sich allein her am Leben Gottes teilzuhaben. Die positiven Emotionen, die er darstellt (Glaube, Mitleid usw.), sind nichts anderes als die Tugenden der philosophisch-theologischen Tradition des Abendlandes. Doch er beschreibt einigermaßen detailliert, wie diese Emotionen im limbischen System entstehen. Aufgrund dieser biologischen Verankerung ist die Kultivierung dieser Emotionen möglich, ohne dass dies der menschlichen Freiheit eine unerträgliche Last aufbürden würde.

Genau dies berechtigt uns dazu, von der menschlichen Fähigkeit zu sprechen, der Zuwendung Gottes würdig zu sein.

Ich kann hier die Argumentation Vaillants nicht darlegen, doch wenn man sich auf ihn stützt, dann ist klar, dass Gott ein Geschöpf in seinen negativen wie in seinen positiven Aspekten mit der Fähigkeit annimmt, ihn zu erkennen. Es ergibt sich hier nicht eigentlich die Notwendigkeit, einen neuen Begriff von Gott zu entwickeln, wenn auch die theologische Anthropologie eine ganz andere Gestalt bekommen mag. Das Bild des christlichen Gottes, das innerhalb der theologischen Tradition so detailliert gezeichnet wurde, scheint der Kritik der heutigen Neurowissenschaftler standzuhalten. Um eine Theologie der natürlichen Gotteserkenntnis zu entwickeln, scheint es sich zu empfehlen, nicht auf Röm 1,20 zurückzugreifen, sondern eher Hebr 11,3 zum Ausgangspunkt zu wählen: »Aufgrund des Glaubens wissen wir, dass die Welten vom Wort Gottes gebildet wurden. Daraus folgt, dass die sichtbare Welt ihren Ursprung nicht in sichtbaren Erscheinungen hat.« Die »Gottesbeweise« wurden von der modernen Wissenschaft, insbesondere von den Neurowissenschaften, endgültig erledigt. Nun kann uns allein der Glaube die Wirklichkeit Gottes näher bringen.

Doch auch der Glaube gehört dem Bereich der Endlichkeit des Menschen an. Vaillant sagt: »Die Linie zwischen dem Vertrauen und der Illusion, durch die man sich selbst tröstet, ist sehr dünn.« (Vaillant 2010, 78) Doch die Auflösung dieser Ambivalenz hängt nicht allein vom Fortschritt der Wissenschaften ab. Für Vaillant ist es die Ebene der Praxis, der Empathie und der uneigennütigen Liebe, auf der sich der Glaube entfalten kann, der mit größerer Wahrscheinlichkeit echt und authentisch ist.

Wir haben es also mit einem offensichtlichen Widerspruch zu tun, den die Neurowissenschaften hervorheben: Auf der einen Seite bestehen auf der Ebene der natürlichen Ordnung die mechanischen Elemente des menschlichen Handelns zusammen mit seiner angeborenen Fähigkeit, frei zu handeln und seine Daseinsverfassung zu transzendieren – *homo capax Dei*. Auf der anderen Seite kann der Gott, nach dem sich der Mensch sehnt, nur im Glauben erkannt werden, der wiederum eine freie Antwort auf einen logischerweise zuvor erfolgten Ruf Gottes darstellt.

Ich spreche von einem nur scheinbaren Widerspruch, denn es handelt sich eher um eine dialektische Spannung, die im Lauf der Jahrhunderte bereits von vielen Autoren so dargestellt wurde.⁴ Nichts an den Neurowissenschaften hindert uns daran, diese Spannung in moderner Ausdrucksweise zu beschreiben.

Alles in allem: Die Neurowissenschaften für sich genommen bestätigen keine positiven oder negativen Gottesbilder. Wenn man sie als die Wissenschaften versteht, die die Funktionsmechanismen des Gehirns beschreiben, dann können sie nicht mehr, als eine auf sich selbst bezogene, selbstreferentielle, menschliche Natur darzustellen. Doch sie sind auch interessiert am menschlichen Gehirn, das fähig ist zu kooperieren und sich um die anderen zu kümmern, das heißt an der Funktionsweise des Gehirns als eines fantastischen leiblichen Organs, das den Beitrag der sozialen Welt aufnimmt. In diesem Fall zeigen uns die Neurowissenschaften nicht nur das Entstehen und die Widersprüche der Moral und der Reli-

gion auf, sondern sie öffnen sich auch für Bilder von Gott, die aus diesem Organ hervorgehen (Jeeves – Brown 2009; Gijbsers 2003). Indem sie dies als ebenso faszinierend wie ambivalent beschreiben, können wir in einem Kontext des Glaubens den klassischen Gedanken vom *homo capax Dei* detaillierter begreifen, der damit zugleich teilhat am Wesen Gottes und seinen Attributen.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Anmerkungen

1 Ich verwende hier den Plural wegen der Vielzahl der Unterdisziplinen und wegen des Sprachgebrauchs innerhalb der Gemeinschaft der Wissenschaftler.

2 Für die Darstellung der damit verbundenen Probleme verweise ich auf Brandt u. a. 2010 und Blume 2011.

3 Es sollte daran erinnert werden, dass es eine allgemeine Gnade gibt, die kraft der Schöpfung verliehen wird, und eine besondere, die dem Menschen kraft der Erwählung verliehen wird.

4 Diese Spannung kommt auch im Lehramt der Kirche selbst zum Ausdruck. Der *Katechismus der Katholischen Kirche* behauptet einerseits: »Die heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt, dass Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann (Erstes Vatikanisches Konzil, DS 3004) (Nr. 36). Doch andererseits heißt es: »Da unsere Gotteserkenntnis begrenzt ist, ist es auch unser Sprechen von Gott. Wir können nur von den Geschöpfen her und gemäß unserer beschränkten menschlichen Erkenntnis- und Denkweise von Gott sprechen.« (Nr. 40) Die Neurowissenschaften lassen uns eher zu diesem zweiten Aspekt tendieren.

Literatur

BARIL, DANIEL 2006: *La grande illusion. Comment la sélection naturelle a créé l'idée de Dieu*, Québec

BARRETT, JUSTIN L. 2004: *Why Would Anyone Believe in God?*, Walnut Creek

BARRETT, JUSTIN L. 2012: *Born Believers. The Science of Children's Religious Belief*, New York

BLUME, MICHAEL 2011: *God in the Brain? How Much Can »Neurotheology« Explain?*, in: P. Becker – U. Diewald (Hg.), *Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog*, Göttingen, 306–314

DAMASIO, ANTONIO R. 2000: *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*, München

DENNETT, DANIEL 2015: *Ellbogenfreiheit. Die erstrebenswerten Formen freien Willens*, Frankfurt am Main

GIJSBERS, ALAN J. 2003: *The Dialogue between Neuroscience and Theology*, in: www.michaelsheiser.com/TheNakedBible/Neuroscience%26Theology.pdf (Zugriff am 20. 3. 2015)

- JEEVES, MALCOM – BROWN, WARREN S. 2009: *Neuroscience, Psychology, and Religion. Illusions, Delusions, and Realities about Human Nature*, West Conshohocken
- JENNINGS, TIMOTHY R. 2013: *The God-Shaped Brain: How Changing Your View of God Transforms Your Life*, Downers Grove
- MECKLENBURGER, RALPH D. 2012: *Our Religious Brain. What Cognitive Science Reveals about Belief, Morality, Community and Our Relationship with God*, Woodstock
- MULCAHY, MATTHEW BERNARD 2008: *Not Everything is Grace. Aquinas's Notion of »Pure Nature« and the Christian Integralism of Henri de Lubac and of Radical Orthodoxy*, New York u. a.
- NORENZAYAN, ARA 2013: *Big Gods. How Religion Transformed Cooperation and Conflict*, Princeton
- PRINCIPE, W.H.S. V. 2002: *Obediential Potency*, in: Bernard L. Marthler (Hg.), *New Catholic Encyclopedia*, Bd. 10, New York
- RIZZUTO, ANA-MARIA 1979: *The Birth of the Living God. A Psychoanalytic Study*, Chicago
- VAILLANT, GEORGE 2010: *Evidências Científicas*, São Paulo (Original: *Spiritual Evolution. A Scientific Defense of Faith*, New York 2008)

Der Autor

Eduardo R. Cruz hat Physik und Theologie studiert und hat einen Magistergrad in Kernphysik. Zum Dr. theol. wurde er 1987 in Chicago promoviert. Zurzeit ist er Titularprofessor für Religionswissenschaft an der Päpstlichen Katholischen Universität in São Paulo. Bereits seit Jahrzehnten gilt sein besonderes Interesse dem Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie. Auf diesem Gebiet hat er auch zahlreiche Veröffentlichungen vorzuweisen. Anschrift: Pontificia Universidade Católica de São Paulo, Rua Monte Alegre, 984, São Paulo – SP, Brasilien – 05014-002. E-Mail: erodcruz@pucsp.br.
