

## Kein neuer Gottesbeweis

*Michael Blume: Neurotheologie. Hirnforscher erkunden den Glauben, Neuausgabe, Marburg: Tectum 2009, 251 S., € 29,90*

*Hans Goller: Wohnt Gott im Gehirn? Warum die Neurowissenschaften die Religion nicht erklären, Kevelaer: Butzon und Bercker 2015, 296 S., € 24,95*

*Gerhard Roth – Nicole Strüber: Wie das Gehirn die Seele macht, Stuttgart: Klett-Cotta 2015, 425 S., € 22,95*

Die Neurowissenschaften sind in den vergangenen zwei Jahrzehnten äußerst populär geworden und haben eine erstaunliche Karriere durchlaufen. Fast schon begierig wurden ihre Erkenntnisse innerhalb der Geistes- und Sozialwissenschaften aufgesogen. Was man schon immer ahnte, so die Hoffnung, sollte nun endlich neurowissenschaftlich erklärt werden können. Was bisher nur alltagstheoretisch begründet werden konnte, sollte endlich auf eine evidenzbasierte Grundlage gestellt werden. Neue Teildisziplinen entstanden an der Schnittstelle zwischen Hirnforschung sowie Geistes- und Sozialwissenschaft, so beispielsweise innerhalb der Bildungswissenschaften die Neurodidaktik, innerhalb der Wirtschaftswissenschaften die Neuroökonomie oder eben innerhalb der Theologie oder Religionswissenschaft die »Neurotheologie«.

Michael Blume stellt in seinem gleichnamigen Buch deren verschiedene Theorierichtungen detailliert vor (z. B. Richard Dawkins, Susan Blackmores, Pascal Boyers, Laurence O. McKinneys). Ihren Ausgang habe die neurowissenschaftliche Beschäftigung mit Religion von der Evolutionsbiologie genommen, als frühes Vorläuferwerk könne das Werk *Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* von William James aus dem Jahr 1902 angesehen werden. Geprägt worden sei der Begriff »Neurotheologie« dann ausdrücklich 1984 von James B. Ashbrook, tätig am Garret Evangelical Theological Seminary, und zwar in einer Arbeit, die sich mit dem Anspruch einer neurobiologischen Deutung religiöser Phänomene auseinandersetzte.

Zahlreiche empirische Studien haben sich inzwischen, wie Blume und Goller zusammentragen, mit der Frage beschäftigt, wie religiöse Übungen sich neurologisch niederschlagen und welche Veränderungen im Gehirn sich dabei messen



lassen. So verglich Nina Azari beispielsweise die Gehirnaktivität von Christen und Atheisten, während diese Psalm 23 rezitierten. Michael A. Persinger verfolgte mit Hilfe von Magnetspulen experimentell das Ziel, religiöse Erfahrungen bei seinen Probanden zu stimulieren. Die Übergänge zu benachbarten Disziplinen wie der Bewusstseinsforschung oder Psychologie blieben – so Blume – fließend. Mitunter hat die neurowissenschaftliche Beschäftigung mit Religion auch Kuriositäten hervorgebracht: Mit der virtuellen »Church of Virus« gebe es inzwischen, wie Blume erwähnt, sogar eine auf neurotheologischen Annahmen fußende Religionsgemeinschaft, die Charles Darwin zu ihrem Heiligen erhoben habe.

Blume weist in seinem Durchgang durch die einzelnen »Neurotheologien« auf, wie unterschiedlich sich die verschiedenen Entwürfe der Religion gegenüber verhalten: Die Bandbreite reicht von dezidiertem Religionskritik bis hin zu religiös stark affirmativen Positionen. Trotz dieses breiten Spektrums geht der Heidelberger Religionswissenschaftler von sieben Merkmalen aus, die allen Neurotheologien letztlich gemeinsam seien: (1.) eine inklusivistische Sicht, die beanspruche, alle Formen von Religion zu deuten; (2.) die Betonung individueller Gehirnaktivitäten; (3.) ein Relativismus gegenüber religiösen Wahrheitsansprüchen; (4.) der Rückgriff auf metaphysische Grundannahmen bei erkenntnistheoretisch offenen Fragen; (5.) die Einforderung einer postreduktionistischen, immanenten Spiritualität; (6.) Evolutionsmythologien sowie (7.) Bedrohungsszenarien, die den eigenen neurotheologischen Entwurf rechtfertigen sollten.

Gerade der letztgenannte Punkt macht deutlich, dass es bei den vorgestellten Theorien nicht allein um eine naturwissenschaftlich-medizinisch begründete Erforschung religiöser Phänomene geht – insofern führt der Untertitel von Blumes Band »Hirnforscher erkunden den Glauben« in die Irre. Die neurotheologischen Entwürfe erheben selbst religiöse Ansprüche, die in verschiedene Richtungen weisen können, wie Blume am Ende des Bandes deutlich macht: Die Bandbreite reiche vom evolutionären Atheismus über einen evolutionären Agnostizismus bis zum evolutionären Theismus. Mehr oder weniger stillschweigend setzten die einzelnen Entwürfe voraus, dass religiöse Erfahrungen nicht ausschließlich biologisch veortet werden könnten.

Blume schreibt als Religionswissenschaftler und enthält sich, seiner Disziplin entsprechend, theologischer Wertungen. Allerdings hätte man sich eine stärkere Klarheit der Begriffe und stringenter Systematisierung in der Untersuchung der verschiedenen Konzeptionen gewünscht: Wann geht es um Neurotheologie, wann um Neurobiologie, wann um eine neurowissenschaftlich erweiterte Religionswissenschaft oder Religionskunde? Die Abgrenzungen bleiben schwammig.

Blume selbst plädiert am Ende für eine Religionsbiologie, die eine Brücke zwischen Theologie und Philosophie auf der einen sowie Naturwissenschaften auf der anderen Seite schlagen könne. An einer solchen Brücke zu arbeiten, wäre im Blick auf den Dialog zwischen Geistes- und Naturwissenschaften sicher ein interessantes Unterfangen. Tragfähig wäre eine solche Brücke aber nur, wenn



eine solchermaßen neurowissenschaftlich argumentierende Disziplin die Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Religion einhielte.

In eine ähnliche Richtung verweist Gerhard Roths Kritik am Ende seines Bandes *Wie das Gehirn die Seele macht*: Die Neurobiologie könne dazu beitragen, die Ursachen psychischer Erkrankungen zu erhellen und einen Therapieverlauf zu kontrollieren. Ihre wissenschaftliche Rolle sei aber etwas anderes als Therapie. Neurobiologen könnten nicht die vertrauenswürdige und einfühlsame Rolle des Psychotherapeuten ersetzen.

Geist und Bewusstsein beruhen für Roth auf Prozessen im Gehirn. Der Bremer Philosoph und Biologe, Anhänger eines radikalen Konstruktivismus, vertritt im vorliegenden Band einmal mehr seine Auffassung, dass es sich beim Konzept der Willensfreiheit um eine Illusion handele. Dennoch könne der Mensch ein Freiheitsgefühl entwickeln: »Wir handeln nach Motiven, Wünschen, Vorstellungen und Zielen, die wir uns selbst zuschreiben, und sofern wir darin nicht durch äußere oder innere Zwänge gehindert werden, fühlen wir uns frei« (S. 243). Das Abwägen von Alternativen bleibe dem Einzelnen möglich, allerdings nur in den Grenzen seiner personalen Bedingtheit. Roth stellt das »Dogma« abendländischer Philosophie und Psychologie in Frage, wonach das Denken unser Fühlen und Empfinden bestimme. Die Neurobiologie zeige, dass es gerade umgekehrt sei; Psychotherapie müsse daher auch zunächst bei den eingegrabenen emotionalen Gewohnheiten ansetzen.

Roth versteht sich als Naturalist, deutet das Geistig-Psychische als einen Naturprozess, der ohne Bezug auf eine metaphysische mentale Kausalität erklärt werden könne – ohne allerdings den Menschen vollständig auf seine physikalischen, chemischen oder physiologischen Bedingungen zu reduzieren: Zwar habe sich das Geistig-Psychische unter diesen Bedingungen entwickelt, doch sei dieses als ein emergenter Zustand zu betrachten, der bestimmte Eigengesetzlichkeiten entwickelt habe: »Diese Eigengesetzlichkeiten, die als solche in der Natur gar nichts Besonderes sind, führen im Gehirn zu einer gewissen Autonomie geistiger Prozesse, die sich insbesondere bei der Verarbeitung neuer und für das Leben und Überleben wichtiger Informationen als ordnungsstiftende und gestaltende Faktoren zeigt. Mit der partiellen Autonomie des Geistigen ist das Entstehen unserer bewussten Erlebniswelt verbunden – der einzigen Welt, die uns direkt zugänglich ist« (S. 371).

Gerhard Roth legt, das ist in jedem Fall – gleich, ob man seine Thesen teilt oder nicht – zu konstatieren, offen, von welchen Prämissen er ausgeht. Und er bleibt zurückhaltend gegenüber den bisher erreichten Fortschritten der Neurowissenschaften: Diese ließen bisher weitgehend allgemeine Aussagen zu. Zur Diagnostik individueller Persönlichkeitsstörungen sei die vorliegende Methodik noch zu grob. In der Neurodidaktik wurden allzu voreilig »revolutionäre« Schlüsse aus den Erkenntnissen der neueren Hirnforschung abgeleitet, die sich bei genauerem Hinsehen oftmals als reichlich triviale Allgemeinplätze entpuppten. Vor einer derartigen Karikatur ihrer selbst will Roth die Neurobiologie bewahren und mahnt die Hirnforschung deutlich zur Zurückhaltung, die eigenen



Ansprüche nicht zu überziehen – alles in allem ein sympathischer Zug seines Bandes, den er gemeinsam mit einer Mitarbeiterin seines Instituts verfasst hat. Der Band ist leicht lesbar, was mitunter allerdings durch Begriffsklärungen erreicht wurde, die hinter der möglichen Tiefe philosophischer Differenzierung zurückbleiben.

Und wie sieht es aus, wenn sich Theologie und Hirnforschung miteinander kreuzen? Der Psychotherapeut, Philosoph und Theologe Hans Goller, der bis zu seiner Emeritierung Christliche Philosophie in Innsbruck lehrte, rollt in seinem Buch *Wohnt Gott im Gehirn?* die Geschichte christlicher Gottesbeweise, welche die abendländische Philosophie vom Mittelalter bis in die Neuzeit begleitet hat, erneut auf, dieses Mal unter dem Vorzeichen neurowissenschaftlicher Erkenntnisse. Der Leser ahnt bereits am Anfang des Bandes, wie das Zusammenspiel von Theologie und Hirnforschung ausgeht: Auch neurowissenschaftlich ist letztlich kein Gottesbeweis zu machen.

Leicht verständlich (»ohne jeden Fachjargon«, wie der Klappentext sagt) und ohne populäre Sensationsgier stellt Goller zentrale neurowissenschaftliche Experimente zum religiösen Erleben und Verhalten des Menschen vor. Er diskutiert akribisch und fair die daraus abgeleiteten grundlegenden Annahmen der Hirnforschung und setzt sich mit deren Grenzen auseinander. Goller stellt klar, dass die Neurowissenschaft keinen direkten Zugriff auf Gehirn, Geist, Seele oder Bewusstsein des Menschen habe. Was wir als bunte Bildchen des menschlichen Gehirns kennen, sind hochverdichtete Konstrukte neuropsychologischer Experimente. Diese Bilder machten Gehirnaktivitäten deutlich – nicht mehr, aber auch nicht weniger. Dass sich religiöses Verhalten oder Erleben in einer bestimmten, messbaren Gehirnaktivität niederschlägt, sage noch nichts über die religiöse Wirklichkeit als solche, weder im affirmativen noch im religionskritischen Sinne. Ähnliche Argumentationsgänge, wie Goller sie aus theologischer Sicht vorträgt, sind auch aus der Bildungstheorie bekannt, wenn es darum geht, eine vorschnelle Begeisterung über die vermeintlichen Fortschritte der Neurodidaktik zu dämpfen.

Gott könne mit Hilfe der Neurowissenschaften weder als eine Illusion des menschlichen Gehirns entlarvt noch umgekehrt mit Hilfe derselbigen bewiesen werden. Das Buch könnte an dieser Stelle zu Ende sein, die Neurowissenschaften wären zurechtgestutzt auf ihre empirische Aussagekraft im Rahmen von Medizin und Naturwissenschaft. Doch Goller unternimmt einen zweiten Anlauf und setzt im letzten Teil seines Bandes noch einmal ganz neu an: mit Hilfe der Forschung über Nahtoderfahrungen. Weisen diese nicht vielleicht doch darauf hin, dass unser Bewusstsein nicht allein von körperlichen Voraussetzungen im Gehirn abhängt?

Um es auch hier vorwegzunehmen: Gott lässt sich auch mit Hilfe von Nahtoderfahrungen nicht einfach beweisen – dies wäre dann doch zu einfach. Allenfalls sind Nahtoderfahrungen ein Verweis darauf, dass der Mensch nicht einfach auf seine körperlichen Funktionen reduziert werden kann. Menschliches Bewusstsein reicht darüber hinaus und ermöglicht dem Menschen außerkörperliche Er-



fahrungen. Insofern können Nahtoderfahrungen vor einer reduktionistischen Sicht auf den Menschen warnen, vielleicht auch einen Hinweis auf Möglichkeitsbedingungen des Glaubens geben – Goller spricht von einer »Ahnung«, die Nahtoderlebnisse vermitteln: einer Ahnung davon, dass es jenseits von Raum und Zeit etwas gibt, das wir jetzt noch nicht fassen können. Nahtoderlebnisse, die immer noch diesseits der Grenze des (permanenten) Todes verbleiben, können aber nicht die Grenzen empirischer Erkenntnis bis in die Sphäre des Glaubens hin ausdehnen. Überraschend kommt diese Erkenntnis am Ende von Gollers Band nicht. Verwundert ist der Leser eher, warum der Autor seine Skepsis angesichts der Grenzen neurowissenschaftlicher Erkenntnisfähigkeit nicht mit gleicher Intensität gegenüber der Nahtodforschung hegt.

Die Frage des Glaubens, was (oder nach christlicher Überzeugung: wer) uns jenseits der Todesgrenze erwartet, kann neurowissenschaftlich nicht geklärt werden. Oder anders gesagt: Die Neurowissenschaften werden die Theologie nicht ersetzen können. Beide unterscheiden sich in ihren Sachbereichen. Es kann also nicht darum gehen, beide Wissenschaften miteinander zu kreuzen, wohl aber, sie miteinander in ein interdisziplinäres Gespräch zu bringen.

*Axel Bernd Kunze*

