

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 102 (2008)
Heft: 2

Artikel: Skeptische Anfragen eines Theologen an die neurowissenschaftliche Religionsforschung
Autor: Koller, Erwin
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-389936>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Wissen, wo Gott hockt

Der Volksmund kennt den – meist moralisierenden – Ausdruck: «Ich will dir schon zeigen, wo Gott hockt.» Eine Antwort auf die Frage, wo Gott hockt, scheint auf den ersten Blick das Titelbild zur heutigen Einladung zu geben: die Collage mit *Michelangelos* Schöpfungsszene. Gott hockt im Gehirn. Auf den zweiten Blick wird der Kenner freilich feststellen, dass da nicht etwa Adam mit seiner Hand sozusagen auf den Gott im Gehirn zeigt – statt dass er sie wie im Original dem Gott entgegenstreckt, der auf einer Wolke sitzt. Nein, das Bild ist vorsichtiger, wenn auch nicht ganz un-

bescheiden: Es zeigt die Hand Gottes, die hier nicht Adam zum Leben erweckt, sondern sozusagen auf die Hirnforschung hinweist.

Die vorsichtige Variante entspricht auch dem Neurologen und Neuropathologen *Constantin von Monakow* besser, der im Jahr 1930 – im Todesjahr des berühmten Zürcher Forschers – in seinem Aufsatz *Religion und Nervensystem* vornehm formuliert: «Die Religion wurde bisher besonders von psychologischen, soziologischen, historischen, ethnographischen, auch von psychiatrischen Gesichtspunkten aus studiert und als eine rein menschliche Angelegenheit betrachtet. Sie besitzt aber zweifellos auch biologische Wurzeln, ähnlich wie jede andere Leistung.»¹

Dagegen ist die saloppe Formulierung verknüpft mit der Vorstellung, jemand wüsste, wo Gott hockt. Sie hat die Leute seit je mobilisiert, ja zu Streit und Polemik geführt. So verwundert nicht, dass

Erwin Koller

Skeptische Anfragen eines Theologen an die neurowissenschaftliche Religionsforschung

Im Rahmen des «Constantin von Monakow-Zyklus» fand am 6. Oktober 2007 an der Neurologischen Klinik des Universitätsspitals Zürich eine Tagung über «Religion und Nervensystem» statt. Dazu hat Prof. Marianne Regard den Theologen und Journalisten Dr. Erwin Koller eingeladen, um aus theologischer Sicht einige Anfragen an die neurowissenschaftliche Religionsforschung zu formulieren. Der Autor hat den Text für die Neuen Wege geringfügig redigiert.

es den Biologen nicht anders ergeht, wenn sie vorgeben, ein Gottes-Gen gefunden zu haben, oder den Hirnforschern, wenn sie irgendeine Ecke unter dem Schädel ausgemacht zu haben glauben, die für Religion zuständig ist. Auch sie können sich der Polemik gewiss sein. Die Presse nahm das Thema begierig auf, etwa in der *Zeit* unter der Überschrift: *Wo ist Gott? Hirnforscher erklären religiöses Erleben*², oder im *Spiegel* mit dem Titelbild: *Hirnforschung. Der gedachte Gott. Wie Glaube entsteht* und mit dem Beitrag *Hotline zum Himmel*³. Aufsehen erregt hatte schon früher das Buch des US-amerikanischen Biochemikers *Dean*

Verschiedene Sichten auf das menschliche Hirn lüften nicht das Geheimnis religiöser Erfahrungen.

*H. Hamer: The God gene, deutsch: Das Gottes-Gen. Warum uns der Glaube im Blut liegt*⁴.

Sehr bald kamen die sogenannten *Neuro-Theologen* hinzu, ihres Zeichens Neurophysiologen, Kognitionsforscher, Radiologen, Neurobiologen und Psychologen an namhaften US-amerikanischen Forschungsinstitutionen. Genannt seien nur:

- *Matthew Alper: The <God> Part of the Brain. A Scientific Interpretation of Human Spirituality and God*⁵;
- *Andrew Newberg*, Radiologe an der University of Pennsylvania, zusammen mit andern Herausgeber des Buchs: *Why God won't go away* (New York 2001), auf deutsch: *Der gedachte Gott. Wie der Glaube im Gehirn entsteht*⁶;
- *Vilayanur Ramachandran*, Neurologe an der University of California in San Diego; er hat bestimmte religiöse Erfahrungen dem Formkreis einer Schläfen-

lappenepilepsie zugeordnet und diese posthum auch Personen wie *Van Gogh*, *Dostojewski*, *Jeanne d'Arc* und *Moses* zugeschrieben.

Wenn Wissenschaftler die Ergebnisse ihrer Forschungen auf solche Weise interpretieren, tun das einige wenige offenbar in der Hoffnung auf einen ultimativen Gottesbeweis. Vermutlich würde *Elias Canetti* diese Zeitgenossen «Gottesprotze» nennen, Menschen, die Gott zu besitzen glauben und sich nur noch damit beschäftigen, wie sie dieses «Wissen» ändern verklickern. Die Mehrzahl der genannten Wissenschaftler formulieren solche Überlegungen eher mit der entgegengesetzten Hoffnung, nämlich um den Gottesgedanken neurophysiologisch zu entzaubern. *Peter Neuner* nennt die Hirnforschung die vierte Demütigung des Menschen: Sie stellt das Selbstbewusstsein, die Freiheit und die Verantwortung des Menschen in Frage, nachdem *Galilei* den Menschen aus der Mitte des Universums vertrieben, *Darwin* ihn als Krone der Schöpfung entthront und *Freud* ihm die Illusion genommen hatte, Herr seines Willens zu sein.⁷

Die frommen bzw. atheistischen Allüren dieser Forscher kommentiert der Biologe, Philosoph und Theologe *Ulrich Lüke* sarkastisch: «Es dürfte sicher sein, dass weder die eine noch die andere Option aus dieser Forschungsblüte entscheidenden Nektar saugen kann.»

Und er fährt fort: «Gleichwohl rückt man dazu meditierenden buddhistischen Mönchen, betenden Franziskanernonnen oder sonstwie in actu religiös praktizierenden Menschen mit Elektroenzephalogrammen, Kernspintomographen, Infusionen radioaktiver Substanzen (...), die das im Gebet aktive Hirnareal markieren, und mit elektrischer Reizung bestimmter Hirnareale zu Leibe, um das religiöse Erlebnis kartieren und qualifizieren zu können.»⁸

Wie an diesem Beispiel sichtbar wird, beschäftigen sich auch die Theologen mit der Materie⁹, und einige versuchen, mit

nicht weniger knalligen Titeln auf sich aufmerksam zu machen. *Caspar Söling* etwa gab 2002 seine Dissertation an der Universität Göttingen heraus unter dem Titel: *Der Gottesinstinkt. Bausteine für eine evolutionäre Religionstheorie*.

Nur schon diese kleine und nicht repräsentative Auswahl von Publikationen zeigt, dass hüben wie drüben die Gehirne flackern und die Geister nicht nur selige Reigen tanzen.

Die Skepsis des Theologen

Es sind die genannten Zuspitzungen, die den Theologen skeptisch stimmen: die fast unverschämt wirkenden Versuche, den Ort des Religiösen oder Spirituellen oder eben Gottes determinieren zu wollen, und natürlich auch die bei einigen Autoren fast schon frivol wirkende Absage an die Freiheitsmöglichkeit des Menschen. Der Theologe weiss, wie unvermittelt in Dingen des Glaubens die Suche nach einer Gewissheit in dogmatische Besserwisserie umschlagen kann, und wie gnadenlos solche Besserwisserie in Zeiten der Krise unheimlich, ja mörderisch wird.

Katholiken sind mit ihrem Unfehlbarkeitsdogma, hinter das ich mit *Hans Küng* ein Fragezeichen setze, diesbezüglich nicht unschuldig. Für einmal kann aber auch ein Vorteil dieser Konstruktion genannt werden: Die Unfehlbarkeit kann nach katholischem Verständnis nicht jedermanns Sache sein, sondern bleibt einem einzigen Amtsträger vorbehalten. Und es ist tröstlich zu wissen, dass seit der Dogmatisierung der Unfehlbarkeit (Vaticanum I, 1870) noch kein Pontifex unfehlbare Sätze über Gott verlauten liess. Wenn schon, haben sich Päpste sozusagen «im familiären Vorfeld» versucht und grosse Dinge über Maria, die Mutter Jesu, gesagt.

Max Frisch hat in einem Interview bekannt: «Ich glaube, wer skeptisch ist, ist ein bisschen humaner.» Ich sehe meine Anfragen in dieser Tradition, die auch ihre theologische Würde hat. Theologie

hat zuallererst eine skeptische Funktion. Sie soll das Bewusstsein wach halten von dem, was wir von Gott nicht wissen. Und das ist – fast alles. Darüber dürfen heilige Bücher und Tausende von Bibliotheken mit Millionen theologischer Abhandlungen nicht hinwegtäuschen. Alle christlichen Bekenntnisse verbindet ein Konsens, der in der Tradition *negative Theologie* genannt wird. Diese bekennt sich zuallererst zu einem verhüllten, ganz anderen, verborgenen Gott – *Deus absconditus* – und damit zum Prinzip, dass jede Theologie trotz geglaubter Offenbarung die letzte Wahrheit noch vor sich hat, und dass jede positive Aussage über Gott begleitet ist von einem unaufheb- baren Schatten des viel grösseren Nichtwissens. Mystiker haben Gott schmerz- lich und zuallererst als den unendlich Abwesenden erfahren. Und gewöhnlich Sterbliche erschrickt eine damit ver- wandte Einsicht, wenn sie dem Leiden von Menschen gegenüber stehen, «das sich auf keinen Namen mehr reimen lassen will», wie *Johann Baptist Metz* mit Bezug auf die nationalsozialistischen Verbrechen formuliert hat¹⁰.

Es spricht meines Erachtens für die Tiefe dieser Einsicht, dass man sie auch in nichtchristlichen Religionen findet, etwa bei den *Neti-Theologen im Advaita-Hinduismus*¹¹. Ein herausragender Vertreter ist *Shankara Acharya*. *Neti* heisst *nicht*. Man kann von Gott – oder vom Unendlichen – immer nur sagen, was er nicht ist. Das ist er nicht und das ist er nicht und auch das ist er nicht. Zum Gleichnis nehmen die *Neti-Theologen* einen König, der mit grossem Gefolge auf Besuch kommt. Die Einwohner der Stadt können ob der gewaltigen Menge des Hofstaats den König selbst nicht erkennen. Sie schauen genau hin, doch sie müssen immer wieder die Feststellung machen: Das ist er nicht und jener ist es nicht, der da vorne ist es nicht und jener dort hinten ist es auch nicht. Genau so, sagen die *Neti-Theologen*, ist es bei den Aussagen über Gott.

Spuren eines verschlüsselten Wissens

Nun mögen Neurowissenschaftler einwenden: Warum sollten solche Fragen für uns überhaupt von Belang sein? Sie sind ja auf einer völlig anderen Ebene angesiedelt als die Fragestellungen und Methoden der Neurowissenschaft.

Der Einwand ist berechtigt. Die gewählte Annäherung an die Thematik wollte vorerst zeigen – um es in einem medizinischen Bild auszudrücken –, woher die theologische Allergie dieser Materie gegenüber rührt. Der Vertreter einer Jahrtausende alten Disziplin wäre irritiert, wenn Neurowissenschaftler mehr von Gott und Religion wüssten als er selbst. Doch er weiss, dass er kein Recht darauf hat, nicht irritiert zu werden.

Freilich möchte der Theologe vermuten, dass es dienlich wäre, wenn jenes alte Wissen in der Methodik der Neurowissenschaften Spuren hinterliesse, so wie überhaupt die Grenzen des Wissbaren der wissenschaftstheoretischen Reflexion bedürfen.

Constantin von Monakow scheint in seinem Aufsatz über *Religion und Nervensystem* von einem ziemlich ungebrochenen Verhältnis zur Religion auszugehen, etwa wenn er die Religion als «Endprodukt seelischer Vertiefung und Reife»¹² bezeichnet. Nach den Erschütterungen des 20. Jahrhunderts wird man sich fragen, ob sich Religion so harmonisch ins wissenschaftliche Weltbild integrieren lässt. Wenn Monakow allerdings «die Auseinandersetzung mit dem menschlichen (individuellen und sozialen), meist unberechenbaren Geschick (...) in Gestalt dessen, was wir Ahnung, Erwartung, Hoffnung, Glauben nennen (...) Urformen der erkennenden Tätigkeit»¹³ nennt, die zur Religion in Beziehung zu setzen sind, kann ich seinem Ansatz durchaus folgen. Er steht damit in einer Denktradition, welche die grossen Religionen in die Geschichte der Vernunft integriert.

Jürgen Habermas kommt 2005 zu einer ähnlichen Einschätzung: «Religiöse

Überlieferungen leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt. Sie halten eine Sensibilität für Versagtes wach. Sie bewahren die Dimensionen unseres gesellschaftlichen und persönlichen Zusammenlebens, in denen noch die Fortschritte der kulturellen und gesellschaftlichen Rationalisierung abgründige Zerstörungen angerichtet haben, vor dem Vergessen. Warum sollten sie nicht immer noch verschlüsselte semantische Potentiale enthalten, die, wenn sie nur in begründende Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden würden, eine inspirierende Kraft entfalten können.»¹⁴

Religion – auf einen Punkt gebracht?

Aus dieser Perspektive möchte ich meine Grundthese als Frage in den Raum stellen. Religion ist mit dem menschlichen Leben, mit seiner Existenz und sozialen Realität, mit der Geschichte der Völker, mit der Vielfalt der Kulturen und selbstverständlich auch mit der Evolution und mit der Entstehung des Gehirns so vielfältig und vielschichtig verwoben, dass ich Zweifel hege, wenn jemand kommt und sagt, sie lasse sich auf einen Punkt reduzieren, sei dieser Punkt nun ein Gen, ein Hirnlappen, ein hirnhysiologischer Vorgang oder was auch immer.

Ich bestreite damit nicht, dass die Gedanken, die wir denken, die Gefühle, die wir empfinden, die Leidenschaften, die uns packen, und die Gebete, die wir sprechen, ein Organ brauchen, mit dem wir denken, empfinden, leiden und beten, und dass folglich die Hirnforschung mit ihren Instrumenten Funken, Blitze oder Eruptionen irgendwelcher Art feststellen kann, wenn dieses Organ aktiv ist.

Nur habe ich in der Statistik gelernt, dass man mit Korrelationen vorsichtig umgehen soll. Wer feststellt, dass eine Ansammlung von Feuerwehrleuten häufig gleichzeitig mit einer Feuersbrunst auftritt, darf nicht auf ein ursächliches Verhältnis dieser Personen auf die Entstehung der Feuersbrunst schliessen. So

plausibel das ist, so verfänglich ist umgekehrt das *Post hoc, ergo propter hoc* – *B geschieht nach A, also ist A die Ursache von B*. Soweit mir bekannt ist, kann die Hirnforschung wohl die Gleichzeitigkeit von Hirnfunktionen mit gewissen Hirntätigkeiten feststellen – also Korrelationen. Sie kann aber über diese Funktionen – wenn wir mal bei dieser simplen Terminologie zur Bezeichnung der vom Neurologen festgestellten physiko-chemischen Ereignisse bleiben – keine inhaltlichen Aussagen machen. Sie kann im Hirn keine Gedanken lesen. Sie erkennt zwar immer besser die Syntax, jegliche semantische Aussage ist jedoch eine Frage der Schlussfolgerung und Interpretation.

Wenn ich in diesem Zusammenhang den Begriff Organ zur Bezeichnung des Gehirns verwende, ist mir bewusst, dass ich damit für den ganzen Diskurs Weichen stelle. Doch die In-eins-Setzung von Geist und Gehirn scheint mir zumindest beweispflichtig, wenn sie nicht gar eine *Petitio principii*, also ein Zirkelschluss ist. Nach meinem Dafürhalten ist das Gehirn nicht das Ich, es ist nicht der Geist und nicht das Bewusstsein noch gar die Seele des Menschen. Ich betrachte das Gehirn als deren Organ, auch wenn ich offen lassen muss, welche Art von Entität wir dem Geist, dem Ich und dem Bewusstsein zuschreiben können.

Der Neurobiologe, Mediziner und Psychiater *Joachim Bauer* verwendet in seinem Buch *Prinzip Menschlichkeit* bezogen auf die Genforschung ein hilfreiches Bild, das vermutlich auf die Neurowissenschaften übertragbar ist: «Gene gleichen einem Konzertflügel. Um ein Klavierkonzert aufzuführen, bedarf es eines Konzertflügels. Er macht allerdings selbst dann, wenn er vom weltbesten Instrumentenbauer stammt, allein keine Musik. Er muss bespielt werden und bedarf, falls ein Klavierkonzert aufgeführt werden soll, nicht nur eines Pianisten, sondern auch eines Orchesters. Nicht anders verhält es sich mit den Genen:

Um das Gen in Funktion zu bringen, sind viele Biomoleküle nötig, welche die Pianistenfunktion innehaben und bestimmen, was gespielt werden soll. Sie versetzen das Gen in einer Weise in Aktion, die mit dem biologischen Orchester drum herum abgestimmt sein muss. Die Dirigentenfunktion hat der Gesamtorganismus inne, der – in Abstimmung mit der ihn umgebenden Welt – eine grosse Zahl von Signalstoffen herstellt, die von aussen auf das Gen und seine Mitspieler einwirken.»¹⁵

Reduktionisten, die meinen, das Ich, das Bewusstsein und die Freiheit des Menschen auf geirnhysiologische Pro-

zesse reduzieren zu können, mag der Ausspruch des Atomphysikers und Quantentheoretikers *Erwin Schrödinger* zu denken geben: «Der Grund, weshalb unser empfindendes, wahrnehmendes und denkendes Ich nirgendwo in unserem wissenschaftlichen Weltbild angetroffen werden kann, lässt sich leicht in sechs Worten ausdrücken: Weil es selbst dieses Weltbild ist.»¹⁶

Wenn es nun aber um die Erforschung dieses Organs geht, möchte ich gerne auf einige methodologische Fragen zu sprechen kommen.

Übersetzen – wer setzt über?

Die erste Frage betrifft ein grundlegendes philosophisches Problem, das mit dem Übersetzungsprozess von Aussagen aus einer Deutungswelt in eine andere verbunden ist. *Ulrich Lüke* verwendet das Bild des Vokabelheftes, um seine Sicht

der Übersetzung von Gehirntätigkeit und Geistestätigkeit zu illustrieren¹⁷. Auf der einen Seite des Heftes steht sozusagen der meditierende Mönch, auf der anderen Seite die Messdaten der Hirnforscher. Und die Frage lautet: Gibt es, und wenn ja, in welcher Weise, Entsprechungen zwischen den beiden Bereichen?

Dass die Entsprechungen nicht semantischer Art sind, haben wir schon festgestellt. Nun kennen wir aber auf Grund der Arbeiten von *Ludwig Wittgenstein* das Dilemma. Er hat in jungen Jahren versucht, eine streng logische wissenschaftliche Sprache zu konstruieren, die gegen Missverständnisse der Alltagssprache geschützt sein sollte, weil sie nur eindeutige Begriffe verwendete¹⁸. Viele Jahre später musste er einsehen, dass er zur Konstruktion und Erklärung dieser Sprache doch wieder auf die Alltagssprache zurückgreifen musste.

Ich frage mich, ob diese Grundvoraussetzung nicht auch im Fall der Hirnforschung gilt, dass nämlich der Hirnforscher als Subjekt unabdingbar von der Alltagssprache her kommt, wenn er die Konstrukte der Gehirnsprache entwickelt und deutet. So sehr er versucht, die neuronalen Vorgänge in seiner wissenschaftlichen Sprache präzise zu erfassen, so sehr ist er auf ein alltagssprachliches Vorverständnis seines Objektbereiches angewiesen und kann diesem Vorverständnis auch nicht enttrinnen. Anders formuliert: Bevor die Hirnforscher Aussagen über Gegenstände der Theologie machen können, müssen sie einige wissenschaftstheoretische Probleme reflektieren, auf die hier nur hingewiesen werden kann.

Was wird gemessen?

Wenn buddhistische Mönche – mit wohlwollender Unterstützung des Dalai Lama – sich während ihrer Meditation neurophysiologisch beobachten lassen, und wenn man dann dieser Meditationstätigkeit im Gehirn eindeutige Phänomene zuordnen kann, dann stelle ich mir die

Frage: Was hätten die Hirnforscher entdeckt, wenn sie – um ein fiktives Beispiel zu nennen – das Gehirn jenes Mannes verkabelt hätten, der in *Stefan Zweigs* Schachnovelle mit allerletzter Konzentration gegen sich selbst Schach spielt? Oder was würden die Forscher feststellen, wenn sie *Aung San Suu Kyi* hirnphysiologisch untersuchen würden, die Oppositionsführerin und Friedensnobelpreisträgerin Burmas, die seit ihrem Wahlsieg im Jahr 1990 entweder eingesperrt ist oder unter Hausarrest steht und nur mit äusserster Anstrengung die mentale Kraft behalten kann, trotz entwürdigender Unterdrückung ihren Widerstand aufrecht zu erhalten? Von *Nelson Mandela* – auch er über Jahrzehnte Gefangener eines totalitären Regimes – wissen wir, was das heisst. Freilich haben beide – Mandela und Suu Kyi – einen religiösen Hintergrund, um ihre Situation zu meistern. Eine ähnliche Erfahrung ohne religiöse Konnotation lag vermutlich bei *Henry David Thoreau* vor, der im 19. Jahrhundert in den USA gegen Sklaverei und soziale Ungerechtigkeit kämpfte. Im Gefängnis eingesperrt schrieb er in seinem Essay *Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat*: «In einem Unrechtsstaat ist der einzige Ort eines freien Menschen das Gefängnis.»¹⁹

Ich zitiere diese Fälle, um als Hypothese die Frage aufzuwerfen, ob es nicht sein könnte, dass der lokalisierte Ort im Gehirn primär mit Konzentration, mit Beherrschung von Körper und Geist und mit mentaler Suche nach der eigenen Mitte zu tun hat, und dass Religion und Spiritualität nur ein möglicher Ausdruck davon sind.

Die zweite Gefahr einer hirnphysiologischen Lokalisierung religiöser Daseinsvollzüge liegt meines Erachtens darin, dass in den angegebenen Fällen Religion auf einen Phänomenbereich reduziert wird, der niemals das Ganze von Religion ausmacht. Was passiert denn, wenn der einfache Gläubige der

Eucharistiefeier folgt und damit an einem ihm vertrauten Ritual teilnimmt, das aus einer dramaturgischen Anordnung vieler Elemente besteht? Decken sich die hirneurologischen Erkenntnisse aus der Untersuchung einer religiösen Elite im Vollzug hochkultivierter Meditationen und Gesänge, mit dem, was bei einfachen Gläubigen vor sich geht, wenn sie Gebete sprechen, heilige Texte, Ansprachen oder Musik hören, Lieder singen, bei Prozessionen mitwirken oder kultische Speisen und Getränke zu sich nehmen? Und was läuft – um das Feld nochmals auszuweiten – zum Vergleich im Hirn des Sportlers ab, der am feierlichen Ritual bei der Er-

öffnung einer Olympiade mitwirkt? Oder was unterscheidet die Hirntätigkeit von Benedikt XVI., wenn er die bekannte Regensburger Vorlesung hält – weiss Gott eine religiös brisante Sache – von der Hirntätigkeit eines Geschichtsphilosophen an unserer Universität, der eine Vorlesung über die Bedeutung von *Ghandis* Prinzip der Gewaltlosigkeit hält? Und sollten sich diese geistigen Anstrengungen tatsächlich aussondern und unterschiedlich verorten lassen, wie weit ist das Hirnzentrum für Kirchenpolitik vom Zentrum für spirituelle Meditation entfernt, und was haben die beiden miteinander zu tun?

Und was passiert schliesslich bei all den existenziellen Vollzügen des Menschseins: geboren werden und sterben, vom Leiden erdrückt oder mit Freude erfüllt sein, den Übergang von einem Lebensalter ins andere durchschreiten, Glück

erfahren oder vom Leben enttäuscht werden, Schwermut, Liebe, Hass, Hoffnung und Verzweiflung durchstehen? Was unterscheidet in all diesen Emotionen den spirituellen Menschen vom Existenzialisten und diesen vom Atheisten?

Religionen und menschliche Existenz

An einer persönlichen Erfahrung erläutert: Wenn einer sein erstes Grosskind erblickt und spontan äussert: «Auf die Natur des Menschen ist doch noch besserer Verlass als auf seine Vernunft!», was unterscheidet die Gehirntätigkeit dieses philosophischen Skeptikers von der Gehirntätigkeit eines *Camus*, der das Glück des Neugeborenen genauso empfindet, aber dann doch – zumindest in einer hinteren Kammer des Gehirns sozusagen – sich die Feststellung nicht verkneifen kann: «Schön zwar, aber auch dieses Wunder kann nicht über die verzweifelte Situation der menschlichen Existenz hinwegtäuschen, darüber, dass die ganze Evolution ein grandioser Leerlauf ohne tieferen Sinn ist und der Glaube an Gott ein Betrug!»?

Und was unterscheidet die Gehirne des *Camus* und des Skeptikers von den Gehirnen des frommen *Kierkegaard* und des grübelnden *Dostojewski*, die im Glück des Kindes sich bestätigt sehen in ihrem Glauben an einen gütigen Schöpfer und Lenker der Welt und ihm ehrfürchtig dafür danken? Oder lässt sich am Ende nur feststellen, ob jemand für diese Fragen offen ist, dafür eine Antenne hat, wie wir sagen, egal wie er sie dann beantwortet: philosophisch-skeptisch, existentialistisch-atheistisch oder spirituell-religiös?

Man mag einwenden, das seien zu anspruchsvolle Fragen an eine junge Wissenschaft. Nun gut, doch der Einwand bleibt als Frage im Raum stehen: Was, wenn die neurowissenschaftlichen Einsichten auf Methoden beruhen, die (noch) zu einfach sind und den Gegenstand der Erforschung unstatthaft simplifizieren?

In der Theologie habe ich gelernt, dass wissenschaftliches Denken nicht von Extremen her argumentieren sollte. Wer meditierende Nonnen zum Massstab der Religiosität nimmt, macht genau das und droht damit, Religion in der Vielfalt ihrer Erscheinungen zu verfehlen und grössere Teile dessen, was Religion auch ist, gar nicht in Betracht zu ziehen. Die Exotik wird dann zum Massstab. Als Journalist bin ich der letzte, der den Reiz der Exotik nicht kennen oder ihm sein Recht absprechen möchte. Doch wer Nonnen zum Massstab der Religion macht, tut methodisch etwa dasselbe wie der Journalist, der Verkehrsunfälle oder Autorennen zum Massstab des Verkehrswesens erhebt.

Die andere Sicht des Dalai Lama

Als Gegengewicht zu diesen skeptischen Anfragen soll im letzten Teil noch ein anderer Blick auf die buddhistischen Mönche geworfen und kurz die optimistische Deutung dargelegt werden, die der *Dalai Lama* diesen Forschungen zuspricht. Sie ist zu finden in seinem Buch: *Die Welt in einem einzigen Atom. Meine Reise durch Wissenschaft und Buddhismus*.

«Der Unterschied zwischen der Wissenschaft, so wie sie sich gegenwärtig begreift, und der buddhistischen Forschungstradition besteht in der Vorherrschaft der objektiven Perspektive aus der Sicht der dritten Person in der Wissenschaft und der Anwendung verfeinerter, introspektiver Methoden aus der Sicht der ersten Person in der buddhistischen Kontemplation. Ich bin davon überzeugt, dass uns die Verbindung beider Ansätze vollkommen neue Erkenntnisse in der wissenschaftlichen Erforschung des Bewusstseins vermitteln könnte.»²⁰

Im Unterschied zur eher defensiven Haltung westlicher Theologen nützt der Dalai Lama die Ergebnisse der Hirnforschung zu seinen Gunsten: «Auf einer ›Mind and Life‹-Konferenz, die 2004 in Dharamsala stattfand, erfuhr ich von einem neuen Teilgebiet der Neurowissen-

schaften, der Neuronalen Plastizitätsforschung, die sich mit der Fähigkeit des Gehirns zur Ausbildung neuer neuronaler Verknüpfungen beschäftigt. Diese Eigenschaft deutete ich so, dass bestimmte Grundzüge des Menschen, von denen wir immer angenommen haben, sie wären festgelegt – Persönlichkeit, Anlagen, Stimmungen zum Beispiel – nicht beständig sind, sondern durch geistiges Training oder Veränderungen in der Umwelt beeinflusst werden können. So wurde bei erfahrenen Meditierenden im Experiment bereits eine grössere Aktivität im linken Stirnhirnlappen nachgewiesen, einem Gehirnareal, das mit positiven Empfindungen wie Glück, Freude und Zufriedenheit verbunden ist. Diese Ergebnisse lassen vermuten, dass wir einen Zustand des Glücks durch ein auf das Gehirn einwirkendes Geistes-Training bewusst kultivieren können.»²¹

Seine buddhistische Begründung dafür lautet dann wie folgt: «Eine wichtige Prämisse (...) ist das universelle Gesetz von Ursache und Wirkung, nach dem die Bedingungen, die auf eine Ursache einwirken, einen unvermeidlichen Einfluss auf das Ergebnis haben werden. Es handelt sich dabei um eine sehr alte Vorstellung des Buddhismus – um gewisse Wirkungen zu vermeiden, das lehrte bereits Buddha, muss man die Bedingungen ändern, die sie hervorbringen. Wenn wir also die Bedingungen unserer Geistesverfassung ändern (...), lassen sich gewisse Eigenschaften unseres Bewusstseins und die damit verbundenen Einstellungen und Emotionen verändern.»²²

Dann kommt der Dalai Lama auf ein zweites Prinzip zu reden, wonach zwei gegensätzliche Zustände nicht nebeneinander bestehen können, ohne sich gegenseitig zurückzudrängen:

«Wenn wir uns in liebevoller Güte üben, wird die Kraft des Hasses im Bewusstsein nach einiger Zeit nachlassen. Darüber hinaus werden sich (...) bestimmte Wirkungen ganz verlieren, sobald ihre grundlegende Ursache beseitigt

wurde. [Bildlich gesprochen:] Wenn wir die Kälte abstellen, (...) werden auch alle Begleitumstände wie Gänsehaut, Zittern und Zähneklappern vollständig verschwinden.»²³

Perspektive der ersten Person

Und recht selbstbewusst kommt der Dalai Lama schliesslich zu einem Fazit, das kühn ist und nichts weniger fordert, als dass die Naturwissenschaftler jenes Weltbild in Frage stellen, das Erwin Schrödinger wie oben zitiert bei ihnen ausgemacht hat: «Ein gewisses Mass an Erfahrung mit den (...) Techniken des Geistestrainings (...) oder sogar deren systematische Einübung, muss meiner Meinung nach zu einem festen Bestandteil der Ausbildung von Kognitionswissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern werden, wenn die Wissenschaft ernsthaft darum bemüht sein will, breit gefächerte Methoden für eine umfassende Erforschung des Bewusstseins zu entwickeln. (...) Die wissenschaftliche Betrachtung des Bewusstseins (kann) nur dann zur Reife gelangen, wenn sie – aufgrund der subjektiven Natur ihres Gegenstandes – eine entwickelte und strenge Methode eines Empirismus aus der Perspektive der ersten Person einbezieht. Gerade hier, glaube ich, können bewährte kontemplative Traditionen wie der Buddhismus einen unschätzbaren Beitrag zur Bereicherung der Wissenschaft und ihrer Methoden leisten.»

Aus mehreren Interviews, die ich mit dem Dalai Lama machen konnte, habe ich sein unvergessliches Lachen im Ohr. Gewiss würde er auch lachen, wenn er hörte, wie unterschiedlich Theologen an eine Sache herangehen. Mag der Leser, die Leserin, meinen unfertigen Gedanken ebenfalls mit Humor begegnen. ●

Anmerkungen

¹ In: C. von Monakow: Gehirn und Gewissen. Psychobiologische Aufsätze. Zürich 1950, S. 343–373 (Erstveröffentl. im Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie Bd. xxvi. [1930], Heft 1).

² Vgl. U. Schnabel, Nr. 11, 7. März 2002, S. 27f.

³ Vgl. I. Grolle, Nr. 21, 18. Mai 2002, S. 190–201.

⁴ München 2006.

⁵ Rogue River 1998.

⁶ München/Zürich 2003.

⁷ Vgl. P. Neuner (Hrsg.) im Vorwort zu seinem Buch: Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild. Freiburg/Br. 2003, S. 9f. Andere hatten allerdings schon den Feminismus als vierte Demütigung des weissen Mannes bezeichnet.

⁸ Ulrich Lüke: Mehr Gehirn als Geist? Grenzen der naturalistischen Interpretation. In: Neuner 2003, S. 57–77, hier S. 74f.

⁹ Die Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen befasste sich in mehreren Studienwochen mit der Mind-Brain-Debatte und dem christlichen Menschenbild. Sie sind dokumentiert bei P. Neuner (op. cit. 2003) und bei S. J. Lederhilger (Hrsg.): Seele, wo bist du? Hirnforschung und Menschenbild (Frankfurt a. M. 2004), darin auch W. Walkowiak: Religion und Gehirn (S. 29–51).

¹⁰ Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit, in: W. Oelmüller (Hrsg.): Worüber man nicht schweigen kann. München 1972, S. 135.

¹¹ Für diesen Hinweis danke ich J. Fernandes, Professor for Christianity in Mangalore, Indien.

¹² A. a. O., S. 352.

¹³ A. a. O., S. 353; vgl. auch Markus Christen: Eine Neurobiologie der Moral? – Fragen an ein aktuelles Projekt. In: A. Holderegger und B. Sitter (Hrsg.): Hirnforschung und Menschenbild: Beiträge zur interdisziplinären Verständigung. Freiburg/CH 2007, S. 8.

¹⁴ J. Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt a. M. 2005, S. 13.

¹⁵ J. Bauer: Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von Natur aus kooperieren. Hamburg 2006, S. 133f.

¹⁶ E. Schrödinger: Mind and Matter; deutsch: Geist und Materie, Zürich 1989.

¹⁷ A. a. O., S. 58.

¹⁸ Vgl. L. Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus; Philosophische Untersuchungen. Frankfurt a. M. 1960.

¹⁹ Zitiert nach D. Sölle: Wer hat dich so geschlagen? Widerborstige Meditationen. Schweizer Verlagshaus Zürich 1989, S. 16.

²⁰ Dalai Lama: Die Welt in einem einzigen Atom. Meine Reise durch Wissenschaft und Buddhismus. Stuttgart 2005, S. 164. Ich bin Cornelia Vogel-sanger dankbar, dass sie mich darauf hingewiesen hat.

²¹ A. a. O., S. 168f.

²² A. a. O., S. 169.

²³ A. a. O., S. 171.