

Zeitschrift: Bulletin / Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozierenden =
Association Suisse des Enseignant-e-s d'Université

Herausgeber: Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozierenden

Band: 37 (2011)

Heft: 2

Artikel: Gehirn, Geist und Gott : die Entdeckungen der Neurowissenschaften
als Herausforderung für die Theologie

Autor: Au, Christina aus der

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-893920>

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: 15.03.2025

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

Gehirn, Geist und Gott. Die Entdeckungen der Neurowissenschaften als Herausforderung für die Theologie

Christina Aus der Au*

Abstract

Neuroscientists like Libet, Ramachandran, Persinger or Newberg/d'Aquili claim to have found neural correlates of hitherto mental phenomena like free will and religious experience. This has been proposed as a challenge to theology. Epistemological reflection however shows that science approaches its phenomena from an observer's perspective, whereas our access to religion can only be via the first person's, that is, the participants perspective. While the language of science is description, the language of religion is storytelling. There is no way of understanding stories by description.

Gehirn, Geist, Gott – das ist nicht nur eine Alliteration, sondern die Kurzform einer spannungsvollen Kombination von weltanschaulichen Fundierungen, wie sie unterschiedlicher nicht sein könnten. *Gott* steht dabei für den Glauben an eine transzendente Realität, die nicht abhängig ist von unserem Bewusstsein. *Geist* verweist auf die Überzeugung, dass unser Denkvermögen die unhintergehbare Grenze unserer Erkenntnis darstellt, und *Gehirn* ist das Schlüsselwort einer monistisch-materialistischen Auffassung, welche für alle Phänomene, seien sie nun körperlich, geistig oder seelisch, eine biophysikalische, in diesem Fall neuronale, Erklärung sucht.

Die Positionen scheiden sich dabei nicht entlang der Wissenschaftsgrenzen. Zu den Vertretern einer «Gott-Position» gehören auch Naturwissenschaftler wie Werner Arber und Philosophen wie Robert Spaemann und Charles Taylor, während Theologen wie Dietrich Korsch und Jörg Dierken durchaus auch eine «Geist-Position» einnehmen können. Und die

beredtesten und scharfsinnigsten Vertreter einer «Gehirn-Position» sind neben Neurowissenschaftlern wie Wolf Singer und Gerhard Roth Philosophen wie Thomas Metzinger.

Der freie Wille

Begonnen hat die moderne Auseinandersetzung zwischen diesen unterschiedlich begründeten Weltanschauungen mit der Frage nach dem freien Willen. Nicht erst seit Benjamin Libet in den 80-Jahren in seinen methodisch nicht unumstrittenen Experimenten beansprucht hat, ein neuronales Bereitschaftspotential entdeckt zu haben, welches unseren bewussten Entscheidungen vorausgeht,¹ streiten sich Vertreter eines freien Willens und solche, die einem wie auch immer gearteten Determinismus das Wort reden und daraus die Unmöglichkeit eines freien Willens ableiten. Letzterer kann materialistisch motiviert sein, aber auch theologisch, wie die Auseinandersetzung zwischen Martin Luther und Erasmus von Rotterdam zeigt.² Luther vertrat dabei in bestimmter Hinsicht dezidiert die These vom unfreien Willen, da letztlich alles von Gott abhinge.

Aber mit dem Renommee und dem Gewicht einer exakten Naturwissenschaft daherkommend, haben Libets Experimente die Frage nach dem Willen nochmals auf eine neue Art zugespitzt. Die meisten Philosophen reagierten darauf mit einer Analyse des Freiheitsbegriffs, um zu zeigen, dass dieser mindestens seit Kant nicht mehr einen voraussetzungslosen Anfang meine, sondern eine Einbettung in Gründe und nicht in Ursachen. Gründe zu haben für eine Handlung heisst, in Kontinuität mit der handelnden Person, ihrem Charakter und ihrer Überzeugungen zu stehen. Fehlt ein solcher Zusammenhang, bleibt nur die Willkür, die sich nicht vom Zufall unterscheiden lässt.³

*Universität Zürich, Theologische Fakultät,
Zentrum für Kirchenentwicklung, Blaufahnenstrasse 10, 8001 Zürich

E-mail: ch.au@unibas.ch

Christina Aus der Au, Dr. theol. (Zürich); Habilitation Basel. Privatdozentin für Systematische Theologie an der theologischen Fakultät der Universität Basel. Theologische Geschäftsführerin des Zentrums für Kirchenentwicklung der theologischen Fakultät der Universität Zürich <http://www.theologie.uzh.ch/faecher/praktisch/kirchenentwicklung/personen/AusderAu.html>

¹ Libet, Benjamin, Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential), *Brain* 106 (1983): 623–642.

² Rotterdam, Erasmus von, Gespräch oder Unterredung über den freien Willen, Darmstadt 1969 (orig. 1524), Luther, Martin, Vom unfreien Willen, deutsche Fassung in: Kurt Aland (Hg.), *Luther Deutsch*. Stuttgart 1961 (orig. 1525), 151–334.

³ So z.B. Bieri, Peter, *Das Handwerk der Freiheit*, München/Wien 2001, und ders., *Untergräbt die Regie des Gehirns die Freiheit des Willens?*, *Berliner Theologische Zeitschrift*, Beiheft 2005 (2005), 20–31.

Vor allem Vertreterinnen und Vertreter der katholischen Theologie argumentieren in der Linie eines solchen Gedankengangs,⁴ während einige eigensinnige Protestanten wie Ernstpeter Maurer⁵ versuchten, der neuronal begründeten Unfreiheit eine reformatorisch begründete Unfreiheit des Willens gegenüberzustellen. Tatsächlich kann die Frage nämlich auch weiter zurückgeführt werden: Wenn man zwar nicht von einzelnen Entscheidungen sagen kann, sie seien determiniert, weil sie im Charakter der Person begründet sind – wie steht es denn aber um diesen Charakter selber?

Konsequente Materialisten lassen sich vom Hinweis auf den Unterschied zwischen Gründen und Ursachen nicht beirren und verweisen ihrerseits darauf, dass auch die (oft nachträgliche) Rationalisierung und Begründung von Handlungen mitsamt dem Charakter des handelnden Subjekts ihren Grund in neuronalen Verknüpfungen habe. Letztlich sind, so die These, auch Gründe neuronal repräsentiert und damit, so die erste Implikation, neuronal verursacht.⁶ Das heisst, so die zweite Implikation, auch Gründe, Entscheidungen und moralische Verantwortlichkeit sind nicht in einer eigenen, geistigen Realität angesiedelt, sondern sind Epiphänomene unserer körperlichen, und damit materiellen, auf Ursache-Wirkungszusammenhänge rückführbaren Realität.

Es zeigt sich schon hier, dass die Diskussion um die Implikationen neurowissenschaftlicher Forschung mehrere Ebenen mit einschliesst. Das eine sind die konkreten Forschungsfelder, in denen zunehmend geistige und soziale Phänomene erforscht und auf ihre neuronalen Korrelate hin untersucht werden. Das andere sind die jeweils zugrunde liegenden Paradigmen oder Denkstile⁷, welche die Wahrnehmung und den Bereich möglicher wahrheitsfähiger Antworten definieren.

Die religiöse Erfahrung

Zu den konkreten Forschungsfeldern, die in der Theologie einiges an Aufsehen erregt haben, gehören auch die Forschungen im Bereich der religiösen

Erfahrung. Dazu zählen die Untersuchungen von Vilayanur Ramachandran⁸ zum Zusammenhang von Schläfenlappenepilepsie und spirituellen Erlebnissen oder von Michael Persinger,⁹ der behauptete, durch elektromagnetische Stimulierung der Schläfenlappen eine übernatürliche Erfahrung hervorgerufen zu haben.

Für die beiden Religionswissenschaftler Andrew Newberg und Eugene d'Aquili sind solche und vor allem auch ihre eigenen Forschungen über mystische Erfahrungen und Gehirnströme der Beweis, dass mystische Erfahrungen nicht einfach emotionale Irrwege oder Wunschdenken sind, sondern mit einer Reihe realer und beobachtbarer neurologischer Ereignisse zusammenhängen.¹⁰ Sie hoffen damit, die Theologie auf naturwissenschaftliche Grundlagen zu stellen und eine «Neurotheologie» zu skizzieren, welche letztlich als Basis für eine biologisch fundierte Universaltheologie dienen kann.¹¹

Es erstaunt nicht, dass solche Ansätze in der Theologie und der Religionswissenschaft wenig Resonanz fanden.¹² Wer wie Newberg und d'Aquili beansprucht, normative oder ontologische Schlussfolgerungen aus empirischer Beobachtung ziehen zu wollen, macht sich schon deswegen unglaubwürdig. Eine beschreibende Wissenschaft sagt uns nur, wie die Welt ist, nicht aber, wie sie sein sollte. Und so spannend die Forschungen Persingers und Ramachandrans für kognitive Neurowissenschaftler sein mögen, so wenig aussagekräftig sind sie für Theologen. Zum einen sind die Suchbegriffe «Spiritualität» und «religiöse Erfahrung» so verschwommen, dass sie vom ozeanischen Gefühl Freuds¹³ über die tiefe Gottversunkenheit einer Nonne bis hin zur atheistischen Lebensfreude¹⁴ alles umfassen können. Zum anderen zeigen sich hier die unterschiedlichen Ebenen der neurowissenschaftlichen Herausforderung an die Theologie besonders deutlich: Einerseits kommt diese Herausforderung wie beschrieben in

⁴ So z.B. Schockenhoff, Eberhard, *Theologie der Freiheit*, Freiburg i.Br. 2007.

⁵ Maurer, Ernstpeter. *Der unverfügbare Wille – jenseits von freier Entscheidung und Determination*, Berliner Theologische Zeitschrift, Beiheft 2005 (2005), 94–109.

⁶ Die philosophischen Überlegungen dafür hat der analytische Philosoph Davidson geliefert, vgl. Donald Davidson, *Actions, Reasons and Causes*, *Journal of Philosophy* 60/1963, 685–700; deutsch in ders., *Handlung und Ereignis*, Frankfurt a. M. 1985, 19–42.

⁷ Vgl. zu diesem Begriff Fleck, Ludwik, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, Basel 1935.

⁸ Ramachandran, Vilayanur S./Blakeslee, Sandra, *Die blinde Frau, die sehen kann. Rätselhafte Phänomene unseres Bewusstseins*. Reinbek bei Hamburg 2001; Ramachandran, Vilayanur S. et al., *The Neural Basis of Religious Experience*, *Society for Neuroscience: Abstracts* 23 (1998), 519.511.

⁹ Persinger, Michael A., *Religious and mystical experiences as artifacts of temporal lobe function: a general hypothesis*, *Perceptual and Motor Skills* 57 (1983): 1255–1262, Persinger, Michael A., *Neuropsychological Bases of God Beliefs*. New York 1999.

¹⁰ Newberg, Andrew B./ d'Aquili, Eugene, *Why God Won't Go Away*. New York 2001.

¹¹ d'Aquili, Eugene/Newberg, Andrew B., *The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*, Minneapolis 1999.

¹² Zur kritischen und ausführlichen Auseinandersetzung siehe Runehev, Anne L.C., *Sacred or Neural? The Potential of Neuroscience to Explain Religious Experience*, Göttingen 2007.

¹³ Freud, Sigmund, *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1930, 6.

¹⁴ Vgl. dazu Levine, George, *The Joy of Secularism*, Princeton NJ 2011.

der Gestalt einzelner Experimente oder Aussagen zu spezifischen Fragen daher, andererseits aber basieren diese Experimente meist auf monistisch-materialistischen Hintergrundannahmen, welche per se schon die Prämisse beinhalten, dass prinzipiell nach Materialien, d.h. biophysischen Ursachen gesucht werden muss.

Die unterschiedlichen Perspektiven

Die Auseinandersetzung zwischen den Neurowissenschaften und den Geisteswissenschaften (und der Theologie im Besonderen) ist meines Erachtens fruchtbarer, wenn sie nicht auf der experimentellen, sondern auf der erkenntnistheoretischen Ebene geführt wird. In der Frage nach der Reduzierbarkeit der so genannten Qualia, des «Wie sich für mich etwas anfühlt» oder der phänomenalen Qualität von Erlebnissen wie Schokoladeessen oder Farbsehen, hat sich die Rede von unterschiedlichen Perspektiven bewährt. Dabei ist im Auge zu behalten, dass die Unterscheidung zwischen zwei vollständig unvereinbaren Perspektiven eine erkenntnistheoretische Abstraktion darstellt und wir uns im täglichen Leben immer zwischen beiden Extremen und diversen Mischformen hin und herbewegen.

Die Dritte-Person-Perspektive (3PP)

Die eine Perspektive ist diejenige der Forscherin im Labor. Sie richtet ihren wissenschaftlichen Blick auf das Gehirn und untersucht dort Neuronen, Spannungszustände und Hormonkonzentrationen, mit dem Ziel, theoretische Einsicht oder praktische Verfügung darüber zu gewinnen.¹⁵ Was diese Perspektive charakterisiert, ist die Trennung zwischen dem wahrnehmenden Subjekt und dem wahrgenommenen Objekt. Das Subjekt beobachtet, beschreibt, misst. Die Wissenschaftlichkeit des Vorgehens ist dabei wesentlich durch seine Reproduzierbarkeit definiert, d.h. dadurch, dass diese Beobachtungen und Messungen von anderen Subjekten zu irgendeiner anderen Zeit irgendwo auf der Welt mit demselben Resultat wiederholt werden können. Der dabei gewonnene Informationsgehalt ist so nicht an den konkreten Messvorgang eines konkreten Subjekts gebunden, sondern es geht darum, diese Messdaten von Objekten und Geschehnissen möglichst unabhängig vom beobachtenden Subjekt festzuhalten. Diese Perspektive hat als «Dritte-Person-Perspektive» (3PP) in die Diskussion Eingang gefunden.¹⁶ Der Standpunkt der Beobachterin ist derjenige einer aus-

senstehenden Sie bzw. eines Er, die als Subjekte austauschbar sind, und von welchem aus das Phänomen öffentlich, d.h. allen gleichermassen zugänglich, beschrieben werden kann. Bestimmte Phänomene präsentieren sich aus dieser Perspektive z.B. als neuronale Spannungszustände, Hormonkonzentrationen, synchrone Aktivitäten in verschiedenen Hirnregionen oder als Sauerstoffgehalt des Blutes, aber auch als protokollierte Aussagen von Versuchspersonen oder als Beschreibungen ihres Verhaltens oder ihres Aussehens. Die Beobachterin kann dann Hypothesen über kausale Beziehungen zwischen so beschriebenen Inputs und Outputs aufstellen, sie überprüfen und die bestätigten Hypothesen zu Theorien mit noch grösserer Reichweite ausarbeiten.

Die Erste-Person-Perspektive (1PP)

Die andere Perspektive ist diejenige des teilnehmenden und empfindenden Ich, das unmittelbar in die Beziehung zum Phänomen verstrickt ist, die «Erste-Person-Perspektive» (1PP). Hervorstechendes Charakteristikum ist hier, dass es keine Trennung gibt zwischen Subjekt und Objekt. In dieser Perspektive begegnet das «Wie sich etwas für mich anfühlt», wie ein Schluck Wein auf der Zunge und im Gaumen schmeckt, wie es ist, wenn ein Stück schwarze Schokolade im Mund schmilzt, wie sich bohrende Kopfschmerzen anfühlen, wie es ist, sich die Hand an der heissen Herdplatte zu verbrennen. Solche subjektiven Phänomene existieren nur in ihrem Bezug auf mich, nur *in* meiner Wahrnehmung und nur *als* meine Wahrnehmung. Ich unterscheide dabei nicht zwischen mir, die ich wahrnehme, und demjenigen, was ich wahrnehme. So gibt es nicht mich, die ich Schokolade esse, und getrennt davon die Empfindung von Schokolade in meinem Mund. Ich bin in diesem Moment dieses Ich, das Schokolade isst, und dieses So-Sein fühlt sich für mich so an. Qualia werden insofern durch das wahrnehmende Subjekt konstituiert. Das heisst freilich nicht, dass Schokolade, Wein oder heisse Herdplatten nur in meiner Wahrnehmung existieren würden. Die 1PP bestreitet nicht, dass es wahrnehmungsunabhängige Objekte gibt. Aber in der 1PP empfinde ich hier und jetzt diese Objekte als Qualia, als ein «Sich-für-mich-irgendwie-Anfühlen». Damit sind Qualia auch *singulär*, d.h. sie existieren nur im Hier und Jetzt und lassen sich als solche nicht einander gegenüberstellen.

Sprachformen

Die beiden Perspektiven haben unterschiedliche Sprachformen, in denen das Wahrgenommene ausgedrückt werden kann. Die Sprache der 3PP ist das Beschreiben. Neurowissenschaftler beobachten die Vorgänge im Gehirn und versuchen diese möglichst genau zu messen und zu beschreiben. Beschreiben

¹⁵ Diese Wahrnehmung ist ihr zudem durch komplizierte Apparaturen vermittelt, welche die dazu nötigen voraussetzungsreichen Messungen möglich gemacht haben.

¹⁶ Der Begriff «Person» bezieht sich dabei auf das grammatische Subjekt und hat hier keinerlei ethische oder anthropologische Konnotation.

heisst dabei, diejenigen Eigenschaften der Dinge festzuhalten, die Locke die primären Qualitäten nennt, nämlich dasjenige, was wir alle an körperlichen Objekten wahrnehmen können. Das Schlüsselwort hier ist «alle»: Die Eigenschaften müssen von allen Beobachtern zu jeder Zeit gleichermassen mit ihren Sinnesorganen wahrgenommen werden können. Diese Form der Universalität spiegelt sich in der Form naturwissenschaftlicher Artikel. Diese sind meist einheitlich gegliedert, sie beginnen mit den Methoden, die sie für ihre Versuche eingesetzt haben und gehen zu den Resultaten über, die sie damit erzielt haben. Jeder einzelne Schritt muss genau dokumentiert sein, damit ihn ein anderes Subjekt nachvollziehen kann. Mit Hilfe eines solchen Rezeptes löst sich der Beobachtungsprozess vom konkreten Vorgang ab und lässt sich – im Idealfall verlustfrei – in unzähligen anderen konkreten Vorgängen reproduzieren.

Dies ist allerdings nicht alles. Wissenschaftler wollen meistens nicht nur dokumentieren, sondern sie wollen weiterführende Hypothesen und Theorien aufstellen. Deswegen hat ein naturwissenschaftlicher Artikel meist noch einen letzten Absatz: die Diskussion bzw. Schlussfolgerung. Darin ziehen die Autoren oder Autorinnen Schlüsse aus ihren Beobachtungen oder stellen Vermutungen an – sie machen also Aussagen über Sachverhalte und Zusammenhänge, die sie selber nicht direkt beobachten können. Auch dies geschieht noch im Modus des Beschreibens, denn nicht nur Wirkliches, sondern auch Mögliches ist beschreibbar. Hypothesen und Theorien müssen testbar sein, d.h. sie müssen Voraussagen beinhalten, die man mit entsprechenden Methoden untersuchen kann und die zu Resultaten führen, die die Theorie stützen oder widerlegen. Theorien sind also ihrerseits in bestimmter Hinsicht Rezepte für zukünftige Beobachtungen. Sie beschreiben im Futur, was künftige Wissenschaftler hoffentlich im Perfekt beschreiben können.

Die Versprachlichung in der 3PP geschieht also zum Zweck der Informationsweitergabe. Je besser die Sprache dies erfüllt, desto angemessener ist sie der 3PP. So kommt sie zu einer möglichst standardisierten Beschreibung, die möglichst wenig Spuren des Subjekts beinhaltet. Das «wissenschaftliche Passiv» («es wurde gezeigt, dass ...») veranschaulicht dies bis in die Grammatik hinein.

Demgegenüber ist die 1PP zunächst sprachlos. Das pure Erleben kann nicht versprachlicht werden, ohne dass es seine Unmittelbarkeit verliert. Etwas benennen zu können, es «als Freude», «als Glück» oder auch «als Schmerz» zu bezeichnen, setzt schon eine Distanzierung voraus. Ich muss meine Empfindung

erst einmal als solche betrachten, damit ich sie einer Kategorie zuordnen kann. Dies bestätigt sich auch im Entwicklungsprozess des Kleinkindes, das im Kontext des Erlebens lernt, seine Affekte zu benennen.

Aber wie kann man lernen, Empfindungen zu benennen und für unsere inneren Affekte öffentliche Bezeichnungen zu finden? Wie weiss ich, dass der Andere dasselbe meint wie ich, wenn er «Liebe» (oder «Mitleid» oder «Abscheu» oder «Schmerz») sagt? Als biologisch verfasste und evolutionär geprägte Lebewesen reagieren wir in gewissen Konstellationen auf eine bestimmte Art und Weise. Ich gehe alleine durch einen dunklen Wald, und plötzlich höre ich hinter mir ein Knacken. Ich bleibe stocksteif stehen, kriege eine Gänsehaut, meine Härchen stellen sich auf, im Hypothalamus werden Stresshormone ausgeschüttet; all dies empfinde ich als eine Einheit, es «ist» mir irgendwie¹⁷ – ich habe Angst. Dieselben körperlichen Symptome hätte auch ein Tier in derselben Situation, und auch für ein Tier fühlt es sich wahrscheinlich irgendwie an, Angst zu haben. Als Mensch kann ich aber – wengleich vielleicht erst im Nachhinein – diesen subjektiv empfundenen Affekt in den Blick nehmen und sagen, das war Angst. Wenn nun jemand angibt, nicht zu wissen, was das ist, Angst, dann nehme ich ihn mit in den dunklen Wald und Sorge dafür, dass auf halbem Wege jemand hinter uns Geräusche macht. Dann kann ich meinem Gefährten, der stocksteif neben mir stehen geblieben ist, sagen: Siehst Du, das war Angst.¹⁸

Dieses Beispiel zeigt zweierlei: zum einen, dass die Empfindung und die Benennung zwei unterschiedliche Ebenen sind. Der Affekt, pures Empfinden, wird erst im Nachhinein, in der Reflexion auf dieses pure Empfinden «als Angst» klassifiziert. Ich kann empfinden, ohne dass ich einen Namen dafür habe, aber wenn ich nachher darüber nachdenke, dann versuche ich unwillkürlich, dafür Begriffe zu finden. Wenn es ein erstmalig empfundener Affekt war, dann suche ich nach Ähnlichkeiten zu schon bekannten (und benannten) Gefühlen.¹⁹ Und es kann sein, dass die Empfindung noch intensiver wird, nachdem ich eine Bezeichnung dafür gefunden habe, weil darin alle dazugehörigen Situationen mitschwingen, in denen ich mein Empfinden auch so benannt habe.

¹⁷ Natürlich kann man sich auch hier wieder die Frage stellen, wie es von der körperlichen Reaktion zu diesem «Wie-es-mir-ist» kommen kann. Aber in der Perspektive, in der es mir irgendwie «ist», frage ich nicht danach, wie sich die körperliche Reaktion abspielt.

¹⁸ Das Märchen «Von einem, der auszog, das Fürchten zu lernen» erzählt davon.

¹⁹ So beginnt z.B. das wunderbare Buch von C.S. Lewis über die Trauer mit dem Satz: «No one ever told me grief felt so much like fear.» (Lewis, Clive S., *A Grief Observed*, New York 1961).

Zum andern zeigt es uns, dass wir in der Situation lernen, unser Empfinden zu benennen. Im gemeinsamen Erleben der Situation empfinden wir gemeinsam. Dies unterstellen wir jedenfalls in unserem Verständnis. Nicht ein Blick in das Innere des anderen also, sondern eine geteilte Situation lässt Verstehen entstehen. Dies braucht nicht in actu stattzufinden. Wenn ich meinem Gegenüber mein Abenteuer im Wald so lebendig schildern kann, dass sie meine Gänsehaut nachfühlen kann oder sich an ähnliche Situationen erinnert fühlt, in denen sie Angst hatte, dann verstehen wir uns. Wir verständigen uns über unsere Gefühle, indem wir gemeinsame Situationen bewohnen.

Dies ermöglicht es uns auf eine mittelbare Art und Weise, für unsere Empfindungen eine Sprache zu finden. Während des Empfindens selber sind wir sprachlos, aber wir können mit Sprache Situationen schaffen, in denen die Zuhörenden die Empfindungen, von denen wir reden wollen, auch selber spüren.²⁰ Dabei sind wir selber nicht mehr in der ursprünglichen Situation des Empfindens, insofern ist es nur mittelbar die Sprachform der 1PP. Sie entspringt dem Nacherleben der 1PP, aber sie stellt bei den Zuhörenden eine Empfindung in der 1PP her. Die 1PP steht nur insofern am Anfang, als die Erzählerin die Empfindungen aus eigener Anschauung kennen muss (jedenfalls muss sie so tun, als ob), von denen sie erzählt. Dann kann sie erzählen, wie es war und dabei hoffen, dass die Zuhörenden dies nachfühlen können. Diese fühlen dabei nicht die Gefühle der Erzählerin, sondern ihre eigenen. Aber weil beide dabei gemeinsam eine Situation bewohnen, sind es Gefühle, bei denen wir unterstellen dürfen, dass es, wenngleich nicht dieselben, so doch ähnliche Gefühle sind.

Die mittelbare Sprachform der 1PP ist also das Erzählen, nicht bloss weil wir damit Empfindungen ausdrücken, sondern weil wir sie damit hervorrufen können. Wenn wir in unserem Erleben verstanden werden wollen, müssen wir dafür sorgen, dass der andere es auch erlebt. Wir haben gewisse Anhaltspunkte dafür, ob es dann tatsächlich so ist, weil sich Erleben auch immer körperlich ausdrückt. Wenn ich erzähle, wie ich im dunklen Wald zusammengefahren bin, und der andere will sich ausschütten vor Lachen, dann sind die Chancen auf ein gemeinsames Empfinden gering. Dann muss ich eine andere Erzählung finden, um ihm meine Angst nahe zu bringen. Aber umgekehrt genügt es mir auch nicht,

wenn meine Zuhörer:in Gänsehaut kriegt, wenn dies dadurch verursacht ist, dass die Heizung ausgefallen ist. Sie muss teilnehmen, sie muss Anteil nehmen an meinem Erleben.

Gelingendes Erzählen umschliesst sowohl das erzählende Ich als auch den Zuhörer. Es gibt keine formalisierte Sprache, die sicherstellen könnte, dass meine Empfindung auch wirklich vermittelt werden kann – weil es nicht meine Empfindung ist, die ich damit vermitteln, sondern die Empfindung des anderen, die ich damit wecken will. Im Gegensatz zum Beschreiben ist hier nicht der propositionale Inhalt wichtig, nicht der von der konkreten Formulierungssituation ablösbare Informationsgehalt, sondern dasjenige, was die Erzählung mit dem Zuhörenden bewirkt. Das durch Erzählungen hergestellte gemeinsame Bewohnen einer Situation schliesst die beteiligten Subjekte in je ihrer 1PP in einer Gemeinschaft zusammen, in welcher sie sich in ihrer 1PP von anderen in der ihrigen verstanden wissen.

Sich und die Welt im Rahmen einer bestimmten Erzählung verstehen

Die Aufgabe der Theologie ist es, den christlichen Glauben, wie er sich in Geschichte und Gegenwart manifestiert, systematisch zu reflektieren und mit anderen Denkweisen in ein Verhältnis zu bringen. Christlicher Glaube bezieht sich auf die Erzählungen des Alten und Neuen Testaments und bekennt sich – im Wissen um all deren kulturelle und historische Abhängigkeiten – zur Relevanz dieser Erzählungen für das Selbst- und das Weltverständnis der Menschen.

Diese Erzählungen schaffen eine Situation, welche Christinnen und Christen in aller Welt gemeinsam bewohnen können. Sie prägen – indem sie, wie oben ausgeführt, Empfindungen benennen helfen – die Selbst- und Weltwahrnehmung. Allerdings geschieht dies je länger je mehr in einer Pluralität, die u.a. von Kultur, Milieu und Biographie geprägt ist. Die Bibel stellt jedenfalls im westlichen Europa nicht mehr eine einheitliche und konzise Metaerzählung dar, sondern ihre Texte werden zum Steinbruch für kreatives Weiterdenken.

Damit werden Glaube, Spiritualität oder Religiosität zu ausgesprochen facettenreichen Phänomenen, ohne aber dabei ihren unabdingbaren und konstitutiven Bezug zur 1PP zu verlieren. Sie können damit niemals so genau definiert werden, dass sie in einem Experiment präzise erfasst werden könnten. Und sie entziehen sich prinzipiell einer hinreichenden oder gar erschöpfenden Beschreibung in der 3PP. Was die Neurowissenschaftler in ihren Untersuchungen be-

²⁰ Zwar nicht genau dieselben Empfindungen, wohl aber solche, die für die Zuhörenden in der hier miterlebten oder einer eigenen erinnerten Situation eine ähnliche Rolle spielen.

obachten, ist immer nur die Aussenseite dessen, was die Versuchspersonen in Erzählungen dem Versuchsleiter nahebringen – und das heisst, an eigene Empfindungen anknüpfbar – versuchen. Diese Aussenseite hängt also paradoxerweise in ihrer Verstehbarkeit doppelt von einer 1PP ab.

Quintessenz

Sie konnten zusammen nicht kommen. Es geht ihnen wie den beiden Königskinder im alten Lied, Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler in den Neurowissenschaften und der Theologie arbeiten und denken im Rahmen unterschiedlicher Perspektiven. Eine Brücke bildet lediglich die Erkenntnistheorie, in der sich beide Disziplinen über die Reichweite ihrer Aussagen und ihrer blinden Flecke verständigen können.

Wenn dies allerdings dazu führt, dass ideologische Ansprüche von Seiten der Neurowissenschaften und welterklärende (und eben nicht -erzählende) Ansprüche von Seiten der Theologie durchschaut werden, dann ist damit den Wissenschaften und der Gesellschaft kein geringer Dienst geleistet. ■

Stellenausschreibung – Poste à pourvoir



Eidgenössische Technische Hochschule Zürich
Swiss Federal Institute of Technology Zurich

Professor of Magnetic Materials

The Department of Materials of ETH Zurich (www.mat.ethz.ch) invites applications for a professorship in the area of functional properties of magnetic and electronic materials.

Areas of interest include, among others, novel interfacial magnetic coupling and spin-transport phenomena, data storage materials, magnetic electronic architectures, hierarchical assembly by chemical methods, and possibly bio-magnetic systems. The candidate should have a strong background in the development of new magnetic materials, and should be familiar with using experimental and numerical methods to analyze and model the corresponding properties. Close collaborative relationships with other members of the department (both theoretical and experimental) will be expected. Persons working in the theory of magnetic and electronic materials are also encouraged to apply. The new professor will be expected to teach undergraduate level courses (German or English) and graduate level courses (English), as well as to offer specialized courses to students of other disciplines (e.g. Physics, Chemistry, and Mechanical or Electrical Engineering).

Please apply online at www.facultyaffairs.ethz.ch. Your application should include your curriculum vitae, a list of publications, and a statement of your research and teaching interests. The letter of application should be addressed to the President of ETH Zurich, Prof. Dr. Ralph Eichler. The closing date for applications is 15 September 2011. With a view towards increasing the number of women in leading academic positions, ETH Zurich specifically encourages women to apply.