

LÜKE, Ulrich: *Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit.* Freiburg i.Br.: Herder Verlag 2006. 336 S., ISBN-13 978-3-451-28859-3.

Auch in seinem neuesten Buch behandelt der Theologe und Biologe U. Lüke die anthropologische Grundfrage „Wer oder was ist der Mensch?“ aus der Perspektive einer Verbindung von naturwissenschaftlicher und theologischer Herangehensweise. Es geht ihm darum, wie er im Eingangskapitel deutlich macht, das bibelexegetische Menschenbild bzw. die theologische Anthropologie mit der Auffassung vom Menschen zu vermitteln, wie es sich insbesondere in der Evolutionstheorie, der Ethologie, der Humangenetik und Embryologie zeigt. Auf dieser Grundlage behandelt L. die Themen Naturalismusdebatte, Verhältnis von Evolution und Schöpfung, Unterschied von Mensch und Tier, Anfang und Ende des Menschen sowie Freiheit oder Determination des Geistes.

Der Autor beginnt (Kap. 2) mit einer recht knappen Auseinandersetzung mit der Naturalismusdebatte. L. hat nichts einzuwenden gegen einen methodologischen Reduktionismus, der den Menschen um der besseren Erkennbarkeit willen aus einer prinzipiell szientifisch-materialistischen Perspektive betrachtet und seine Ganzheit absichtlich ausblendet, wie dies etwa in den Naturwissenschaften praktiziert wird. Nicht annehmbar ist hingegen ein weltanschaulicher Reduktionismus wie der ontologische Naturalismus, der diese Partialisierung des Erkenntnisgegenstandes zum Ganzen des Gegenstandes erhebt. Gerade die theologische Rationalität, die nach Sinn und Zweck des Ganzen fragt, muss das bedenken, was einer bloß naturwissenschaftlichen, technischen oder wirtschaftlichen Rationalität entgeht. Auf einer sehr grundsätzlichen Ebene verbleibend, kritisiert L. den ontologischen Naturalismus aufgrund einiger bekannter Einwände wie den der Nichteinlösung des naturalistischen Prinzips, wir könnten zwar noch nicht jetzt aber irgendwann alles Einzelne und das Gesamte naturalistisch erklären, den der Grenzen naturalistischer Erklärungen etwa im Bereich menschlichen Verhaltens, den des Misslingens einer naturalistischen Rekonstruktion von Religiosität und den Einwand, der ontologische Naturalismus stelle genau betrachtet nur eine metaphysische Position unter anderen dar. Statt

dem Naturalismus darüber hinaus einen undefinierten Naturbegriff vorzuwerfen, wäre es aber wohl richtiger, wenn L. auf die Undefiniertheit des naturalistischen Naturwissenschaftsverständnisses hingewiesen hätte.

Im nächsten Kapitel (Kap. 3) – eine etwas ausführlichere Überleitung in die neue Thematik würde dem Leser entgegenkommen – weist L. an den Schöpfungserzählungen des Alten Testaments auf, dass sie in keinerlei Weise als naturwissenschaftliche Beschreibung zu verstehen sind und verstanden werden können. Dies ist schon allein deshalb der Fall, weil die zwei Schöpfungserzählungen in Gen 1 so disparat sind, dass sie sich, was die Darstellung des Schöpfungsherganges betrifft, nicht harmonisieren lassen. L. greift zur Begründung auf klassische Befunde der neueren Exegese zurück, wobei allerdings manche kontroverse Auslegungsfrage sehr schnell (manchmal doch etwas vorschnell?) auf eine bestimmte Interpretation hin festgelegt wird. Als Beispiel sei die sehr knapp ausgeführte Interpretation der Gottesbildhaftigkeit des Menschen von Gen 1,26 als eine reine Funktionsaussage erwähnt. Die hier gemeinte Funktion des Menschen ist für L. sein Bezug auf die übrige Schöpfung als Bild des Bezuges Gottes zu seiner Schöpfung. Man müsste an dieser Stelle zumindest andeutungsweise auf die Frage eingehen, ob diese Funktionsaussage nicht eher eine Folge der Gottesebenbildlichkeit und nicht die Gottesebenbildlichkeit selbst ist, bzw. der Autor müsste klarer zum Ausdruck bringen, ob diese Funktionsaussage das Ganze der Gottesebenbildlichkeit zum Ausdruck bringen soll oder nur einen Teil. In den daran anschließenden zwei Kapiteln (Kap. 4+5) setzt L. sich systematisch mit der Frage nach dem Verhältnis von biblischem Schöpfungsgedanken und Evolution auseinander. L. macht deutlich, dass es sich hierbei nicht um zwei konträre Begriffe handelt, wie etwa die amerikanischen Kreationisten es sehen möchten. Und es war natürlich eine irriige Festlegung, als die Päpstliche Bibelkommission 1909 als Antwort auf die Evolutionslehre Darwins äußerte, an der Historizität der drei ersten Kapitel von Genesis sei im Wesentlichen festzuhalten. Doch auch von szientistischer Seite wurde und wird versucht, die Evolution als Antithese zum Schöpfungsgedanken darzustellen, indem – das Paradebeispiel ist Jacques Monod – suggeriert wird, die Resultate der naturwissenschaftlichen Forschung seien eine Art unwiderlegbarer Beweis dafür, dass die Evolution mit einer Steuerung des evolutiven Prozesses durch den Zufall gleichzusetzen sei. L. geht davon aus, dass die Evolutionstheorie eine der am besten begründeten naturwissenschaftlichen Theorien ist, die wir kennen. Es muss aber zwischen naturwissenschaftlicher Beschreibung und philosophisch-theologischer Deutung klar unterschieden werden. Vermischt werden diese Ebenen, wenn etwa Kardinal Schönborn der Auffassung ist, die Leugnung eines Planes in der Biologie sei Ideologie und nicht Wissenschaft, oder wenn amerikanische Kreationisten die Erforderlichkeit eines Intelligent Designer daraus herleiten, dass es komplexe Zweckmäßigkeit in organismischen Bildungen gibt. Aber auch auf der Seite derer, für die die Evolutionstheorie ein „Beweis“, eine ‚demonstratio ad oculos‘ für die Abwesenheit eines planenden Gottes ist, werden philosophische Unterstellungen gemacht, die sich aus der bloßen naturwissenschaftlichen Be-

schreibung nicht zwingend herleiten lassen. Einen kritischen Blick richtet L. auch auf das anthropozentrische Kosmosverständnis, wie es in der Theologie des 20. Jahrhunderts sowie in der Theorie des so genannten „Anthropischen Prinzips“ formuliert wurde. Vorsichtig hinterfragt L. auf dem Hintergrund von Moltmanns Sabbat-Theologie die Annahme, die Evolution sei aus theologischer Sicht mit der Entstehung des Menschen notwendig zu Ende. Vor allem aber eine gewisse Auslegung des starken Anthropischen Prinzips, wonach das Universum so beschaffen ist, dass Menschen daraus entstehen müssen, reproduziert, so L., genau jene Vermischung von naturwissenschaftlicher Beschreibung und philosophisch-theologischer Deutung, die es zu vermeiden gilt, nämlich dann, wenn man es so interpretiert, als seien gewisse physikalische Daten an sich schon der Beweis für dieses Prinzip. Aus der naturwissenschaftlichen Beschreibung als solcher lässt sich weder das Anthropische Prinzip noch dessen Gegenteil herleiten. Grundsätzlich müssen wir akzeptieren, dass es mehrere mögliche Deutungen ein- und desselben naturwissenschaftlichen Befundes gibt. Ausgeblendet bleibt in L.s Darstellung die philosophische Frage, nach welchen rationalen Kriterien zwischen diesen verschiedenen, möglichen Deutungen entschieden werden kann.

Die nächsten zwei Kapitel (Kap. 6+7) befassen sich mit dem Verhältnis von Naturwissenschaft und dem Wesen des Menschen. Es geht zunächst um die Frage nach dem Unterschied zwischen Mensch und Tier im Spannungsfeld von Biologie und Theologie. L. ist der Auffassung, dass die gängigen Unterscheidungskriterien zwischen Mensch und Tier wie etwa der Werkzeuggebrauch, die Werkzeugherstellung, die Informationsweitergabe oder das Ichbewusstsein aufgrund der naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse als widerlegt anzusehen sind. Daran anschließend stellt er die interessante These auf, dass es im Verbund mit dem letztgenannten Ichbewusstsein jedoch ein Kriterium gibt, nämlich das Transzendenzbewusstsein, das es möglicherweise erlaubt, zwischen Tier und Mensch genau zu unterscheiden. Der Begriff Transzendenzbewusstsein bleibt zwar recht vage und eine etwas genauere (philosophische) Bestimmung wäre hier wohl angebracht gewesen (wird in einem anderen Werk von L. allerdings näher ausgeführt), worauf L. jedoch hinaus will, ist die Aussage, dass es die Religiosität ist, die den Menschen wesentlich vom Tier unterscheidet, dass der Mensch gewissermaßen von Grund auf ein ‚homo religiosus‘ ist. Diese These setzt allerdings voraus, dass man mindestens schon dem ‚homo erectus‘ das volle Menschsein zuspricht, denn nicht erst beim Neandertaler, bei dem Bestattungsriten nachweisbar sind, die ein Transzendenzbewusstsein voraussetzen, sondern auch in Bezug auf diese unmittelbaren Vorfahren des ‚homo sapiens‘ hat die Paläoanthropologie schon Hinweise auf Religiosität gefunden. Diese für den Menschen wesenskonstitutive Religiosität bringt L. schließlich mit dem Theologumenon der Erschaffung der Seele durch Gott in Verbindung. Der Transzendenzbezug wird als Ausdruck der Erschaffung der Seele durch Gott verstanden. Was schließlich die Ontogenese, die Individualentwicklung des Menschen betrifft, muss diese Beseelung nach L. als Bedingung der Möglichkeit der Karyogamie oder als ein der Karyogamie synchrones Geschehen verstanden werden.

Es gibt in der Individualentwicklung des Menschen keine vormenschlichen Zustände.

Im daran anschließenden Kapitel knüpft L. an die letztgenannte Thematik an, indem die bioethisch relevante Frage nach Anfang und Ende des Menschen gestellt wird. Bezüglich des Anfangs des Menschen befasst L. sich ausführlicher mit der verbrauchenden Forschung an menschlichen Embryonen. Er führt – in Auseinandersetzung mit Reinhard Merkel – vier klassische Argumente an, die gegen diese Verwendung von Embryonen bzw. für die Auffassung, der Anfang des Menschen sei mit dem Embryo gegeben, sprechen: 1) die Zugehörigkeit des Embryos zur Spezies ‚homo sapiens‘, 2) die Tatsache, dass die menschliche Entwicklung vom embryonalen zum adulten Menschen ein kontinuierlicher Vorgang ist, so dass in dieser Entwicklung eine Unterscheidung zwischen noch nicht menschlich und menschlich nicht möglich ist, 3) die Tatsache, dass ein Embryo potentiell die Eigenschaften zukommen, die als typisch menschlich gelten und dem Embryo von daher Menschenwürde und Lebensschutz zuzusprechen sind, und 4) die Identität, die zwischen dem Embryo, dem Neugeborenen und dem heranwachsenden und erwachsenen Menschen durch die gleichbleibende individuelle DNS-Struktur besteht. Auf dem Hintergrund und im Sinne dieser Argumente schlägt L. dann einen Katalog von 15 Leitsätzen als ethisch verantwortlichen Leitfaden für den Umgang mit Fragen der biotechnologischen Forschung vor. Was das Ende des Menschen betrifft, befasst L. sich vor allem mit der Frage der aktiven Euthanasie. Er weist auf die Gefahren hin, aktive Euthanasie zu einer Wohltat umzuinterpretieren, er richtet sich auch hier wieder gegen Reinhard Merkel, der versucht die Unterschiede zwischen Sterbenlassen und aktivem Töten argumentativ einzuebnen, und er lehnt eine freiwillige aktive Euthanasie mit ärztlicher Assistenz auch bei schwer leidenden Menschen mit dem Argument ab, niemand habe das Recht, jemand anderen zur Mitwirkung an der eigenen Selbsttötung zu nötigen. L. plädiert für die moderne Palliativmedizin, die heute nahezu 100% der Patienten schmerzfrei stellen könne. Mit der grundsätzlichen Diskussion um die Frage nach einem Recht auf selbstbestimmtes Leben setzt sich L. nicht auseinander.

Das letzte Thema, auf das L. eingeht ist das Gehirn-Geist- bzw. Gehirn-Gott-Problem (Kap. 8). Was die Frage nach dem Verhältnis von Gehirn und Geist betrifft, setzt L. sich mit dem neurophysiologischen Determinismus von W. Singer und G. Roth auseinander. Der Autor stellt verschiedene Kritiken dieses deterministischen Ansatzes von Seiten der Philosophie, der Jurisprudenz, der Moraltheologie, der Literaturwissenschaft, der Psychiatrie und der Neurologie dar und kommt zu dem Schluss, der Anspruch, aus den neurophysiologischen Forschungsergebnissen lasse sich ein deterministisches Menschenbild herleiten, komme einer „neurophysiologischen Hochstapelei“ gleich. Auf die These Singers, aufgrund der grundlegenden Gleichheit neuronaler Prozesse bei bewussten und unbewussten Entscheidungen und aufgrund der Tatsache, dass unbewusste Entscheidungen deterministisch ablaufen, müssten auch die bewussten deterministisch ablaufen, antwortet L., es spreche prinzipiell nichts dagegen, dass, wenn

neuronale Prozesse zu etwas so Ungleichem wie Bewusstes und Unbewusstes führen, daraus nicht auch freie und unfreie Entscheidungen resultieren könnten. Auf Roths Anspruch, das, was wir in der Ich-Perspektive als Motive und Gründe für Handlungen erfahren, auf neurophysiologische Ursachen zurückführen zu können, so dass die Motive und Gründe im Grunde nur nachgereichte Fiktionen eines deterministischen Ablaufes sind, entgegnet L., es gebe kein Beispiel für eine solche Rückführung, und Roth selbst – womit er sich widerspreche – gebe zu, die Antriebe unseres Handelns seien uns nicht zugänglich. Was die grundsätzliche Frage der Zuordnung von neuronalen Erregungsmustern und Bewusstseinsinhalten betrifft, optiert L. jenseits von Monismus und Dualismus für einen „Perspektivismus“. L. weist auf die vielfachen Probleme bezüglich dieser Zuordnung hin, hält die Es-Perspektive auf das Gehirn und die Ich-Perspektive auf das eigene Bewusstsein für irreduzibel, und vertritt einen Perspektivismus als diejenige Position, die von zwei irreduziblen Betrachtungsweisen einer Realität ausgeht, die nebeneinander bestehen bleiben, ohne ihr Zueinander näher zu bestimmen. L. ist der Auffassung, dies sei angesichts des derzeitigen Wissenstandes auch intellektuell redlicher. Es geht hier aber – nebenbei bemerkt – vielleicht nicht um intellektuelle Redlichkeit, sondern um die vom Autor tendenziell ein wenig vernachlässigte Ebene einer philosophischen Betrachtung, welche die Denkbarkeit eines solchen Miteinanders zu eruieren versucht, und da bleibt nur entweder die Position des Monisten oder die des Dualisten. L. befasst sich im Weiteren dieses Kapitels noch mit der so genannten Neuro-Theologie als derjenigen Disziplin, der es um die Erhellung des Verhältnisses von neuronalen Prozessen und religiösen Vorstellungen und Praktiken des Glaubensvollzuges geht. In Auseinandersetzung mit den Ansätzen von Newman/D'Aquili, Ramachandran, Persinger u.a. kritisiert L. die Unschärfe hinsichtlich der philosophisch-theologischen Begriffe, die dort verwendet werden, weist darauf hin, wie dünn die neurophysiologisch-experimentelle Basis neurotheologischer Untersuchungen ist, und bemängelt die Einseitigkeit einer rein evolutionstheoretischen Betrachtung des Sinnes von Religion als Fitnessmaximierung oder Selektionsprämierung, soweit sie diesen Forschungen zugrunde liegt. Er lehnt diese recht neue Disziplin jedoch nicht als solche ab, sondern rät in der für L. typisch zwanglosen Ausdrucksweise zum „Weiterüben“.

Die Philosophie als unerlässliche Zwischenstufe zwischen Biologie und Theologie bleibt in diesem Buch, wie schon angedeutet, oft unterbelichtet. Auf deren Notwendigkeit wird zugleich immer wieder hingewiesen, und man könnte meinen, sie werde nur aus Gründen des Platzmangels an den Rand geschoben, aber L.s Position bleibt, was das Verhältnis von Vernunft und Glaube betrifft, zugleich ein wenig geheimnisvoll, auch wenn im vorletzten Kapitel (Kap. 9) diese Frage noch angesprochen wird. L. lehnt die Möglichkeit einer absoluten Vergewisserung unseres Denkens etwa durch Rückführung allen Denkens auf einen ersten voraussetzungslosen Anfangspunkt ab. Zudem ist für ihn all unser Denken als grundsätzlich unvollständig anzusehen. Der Mensch kann weder sich noch die ihn umgebende Welt auch nur annähernd zu Ende denken. Von daher

sind wir, so der Autor, in Fragen einer umfassenden Selbst- und Weltinterpretation auf die Ebene des Glaubens verwiesen. Mit L. sei zugegeben, dass dieser Glaube rational nicht hinreichend begründbar oder abschließend widerlegbar ist, die Frage, inwiefern ein solcher Glaube dennoch auch Vernunftgründen zugänglich ist bzw. auf einen Wahrheitsanspruch hin bestimmbar ist, beantwortet L. aber nicht, und die Frage will mir nicht aus dem Kopf, ob seiner Position – der Autor möge mir verzeihen, wenn ich ihn völlig missverstanden habe – nicht am Ende doch ein latenter Fideismus zugrunde liegt. Das Buch endet schließlich sehr schön damit, dass in einem kurzen „Nachspiel“ (Kap. 10) die Ungeheuerlichkeit und für den christlichen Glauben zugleich Unverzichtbarkeit der Menschwerdung Gottes angesichts unseres heutigen naturwissenschaftlichen Wissens vom Kosmos herausgearbeitet wird.

Man mag sich zunächst fragen, ob es sinnvoll ist, heute so komplex und differenziert behandelte Themen wie den Naturalismus, das Verhältnis von Naturwissenschaft und Schöpfung, die Bioethik und das Leib-Seele-Problem in einem einzigen Band zu vereinen, und es ist nicht zu leugnen, dass dies den Autor oft dazu zwingt, thetisch, bruchstückhaft und verkürzt darzustellen, was eigentlich hochkontrovers diskutiert und viel differenzierter dargelegt werden müsste. Wenn man aber davon ausgeht, dass L. mit diesem Buch beabsichtigt, eine etwas breitere Leserschaft als den bloßen Wissenschaftler vom Fach anzusprechen, worauf ja auch die vielen Beispiele, das Heranziehen von Bildern und die zahlreichen witzreichen und teils auch prägnanten Formulierungen hinweisen, dann ist die für den Spezialisten zuweilen nicht ganz zufriedenstellende Darstellung durchaus gerechtfertigt, ja sie füllt eine wichtige Lücke. L. ist es gelungen, dem Leser einen fundierten Überblick über eine Reihe hochbrisanter Fragen bezüglich unseres Verständnisses vom Menschen zu gewähren, Fragen, mit der sich die Theologie im deutschsprachigen Raum leider größtenteils immer noch viel zu wenig auseinandersetzt, wobei der Autor, was erfrischend ist, stets dezidiert Stellung nimmt.

JÖRG DISSE