SaThZ 15 (2011) 280-300

Das Dogma von der Freiheit und das „Dogma" von der Illusion der Freiheit

Konfligierende Freiheitskonzepte im 19. Jahrhundert zwischen dem Dogma von der erbsündenlosen Maria und dem biologischen Materialismus

Mathias Wirth, Hamburg

Verführerisch wie der Blick der Sphinx ist der Blick in das Gehirn des Menschen. Er souffliert seit den ersten neurochirurgischen Sektionen rabiaten naturalistischen Reduktionismus. Unter diversen Versuchsbedingungen hatte man seit dem 19. Jahrhundert die cerebrale Tätigkeit zunehmend erforscht, und die Ergebnisse waren frappierend, wie der gerade approbierte Arzt Gottfried Benn 1910 in Rückschau auf die Hirnforschung des 19. Jahrhunderts schreibt:

> „Man hatte an Geweben des Körpers experimentiert und hatte Reaktionen bekommen aus dem Gebiet des Seelischen; man hatte sich während der Arbeit mitten im Bereich der Physiologie dem Psychischen gegenüber gesehen; man war an eine Stelle gekommen, da waren die beiden Lebensbereiche zusammengeknotet und man konnte von hier aus sich in das dunkle rätselhafte Reich des Psychischen tasten. Und damit stand man vor etwas unerhört Neuem in der Geschichte der Wissenschaften: das Psychische, das Pneuma, das Über- und Außerhalb der Dinge, das Unfaßbare schlechthin ward Fleisch und wohnte unter uns".[1]

Das Ich ist zur *quantité négligeable* geworden. 500 msec liegen die neuronalen Prozesse irgendwelcher Bewusstheit voraus, können Neuroexperimente nachweisen und werden so gedeutet, dass das Gehirn eigentlich das Subjekt ist.[2] Seit den ersten hirnanatomischen und cranialen Forschungen des 19. Jahrhunderts ist die Neurowissenschaft zu einem prosperierenden und tonangebenden Fach der „erleuchteten Geister der Geschichte" geworden; gleich geblieben ist seitdem die notorische Tendenz zur Absage an Freiheit und Subjektivität, wenn man annimmt, dass nicht das Ich, sondern neuronale Prozesse entscheiden.[3] Zumal im Zeitalter der bildgebenden Verfahren verliert der Mensch seinen änigmatischen

1 Benn, Gottfried, Beitrag zur Geschichte der Psychiatrie (1910), in: ders., Gesammelte Werke 4, Wiesbaden ^{4}1977, 417.

2 Vgl. Fuchs, Thomas, Ökologie des Gehirns. Eine systematische Sichtweise für Psychiatrie und Psychotherapie, in: Der Nervenarzt 1 (2005) 1; sowie Fuchs, Thomas, Was heißt „sich entscheiden"? Die *Phänomenologie* von Entscheidungsprozessen und die Debatte um die Willensfreiheit, in: Buchheim, Thomas/Pietrek, Torsten (Hg.), Freiheit auf Basis von Natur?, Paderborn 2007, 102-103.

3 Vgl. Roth, Gerhard, Worüber Hirnforscher reden dürfen – und in welcher Weise?, in: Geyer, Christian, (Hg.), Hirnforschung und Willensfreiheit, Frankfurt a. M. 2004, 77-79.

Charakter, indem der Homunkulus sein Innen misst. Weder sich noch Anderen ist er Geheimnis, das einstige *ens mixtum*, das nur in der Überschreitung alles Endlichen es selber sein konnte[4], es geht ganz auf in neuronaler Materie und wird fortan nicht mehr von Gott gekannt, der dem Einzelnen innerlicher war als dieser sich selber, sondern vom Neurowissenschaftler. Die Enträtselung des Menschen ist die Losung neurologischer Psychowissenschaften, die das Dunkel des eignen und des fremden Daseins in den Griff bekommen wollen, die als Wissenschaftler nicht geängstigt vor der Abgründigkeit des Subjekts stehen wollen; sie wird freilich um den Preis der Aufgabe von Freiheit, Vernunft und Würde erkauft. Nur scheinbar leuchtet das Dunkel des Subjekts in den buntesten und schillernsten Farben der computeranimierten Visualisierungen der Kernspintomographen auf.[5] Was als Projekt der Materialisierung und Cerebralisierung im wissenschaftlichen Materialismus und seinen Wegbereitern in die Medizin- und Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts eingegangen ist, das scheint heute gelungen: Der Mensch ist als nackte Natur entlarvt. Das Ich, das Subjekt, Freiheit, Vernunft und Moral, das alles ist Illusion und letztlich auf dem Kortex und anderen Hirnstrukturen lozierbar. Sein Leben, sein Wissen, seine Gefühle, seine Liebe und seinen Glauben versteht nun keiner besser als der Neurowissenschaftler, der den Geist, die Seele, eigentlich den Menschen, in anatomischen Skizzen, Messwerten, Animationen und Verlaufsprotokollen als neuronales Netz enttarnt hat, ohne dabei gemerkt zu haben, dass er den Menschen als Menschen schon längst verloren hat.

Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens von 1854 wird in eine Zeit hineinpromulgiert, in der Hirnanatomen, Physiologen, Innere Ärzte und Psychiater in Europa durch den Blick in das Hirn den Geist des Menschen finden wollten, ihn aber nicht fanden, wo sie ihn suchten und also kurzerhand folgerten, dass es ihn überhaupt nicht gäbe. Wer aber nur noch die Materie gelten lässt, der determiniert den Menschen zur Finsternis eines Kerkerdaseins, zu Leben ohne Freiheit in erwürgender Dumpfheit des In-Materie-gefesselt-Seins. Das Dogma von der *Immaculata conceptio* erweist sich nicht als Derivat einer militanten Weltanschauung, die den Menschen in seiner leiblich-sexuellen Verfasstheit für Dreck hält, sondern als Konzept vom Menschen, das ihn für so freiheitsfähig hält, dass Gott das freie Ja eines Menschen zur einzigen Bedingung seiner Huld macht. Sicher ist das dritte Mariendogma keine direkte Reaktion auf Materialisierung und Cerebralisierung in den Wissenschaften, aber es ist zur Zeit seiner Verkündigung ebenso wie heute einer Welt gesagt, die im Trend zur Natürlichkeit und Entnumisierung lieber „ein Stück Lava im Monde“ als ein Ich ist,

4 Vgl. Menke, Karl-Heinz, *Mensch*. Systematisch-theologisch, in: LThK 7 (1998) 116.

5 Vgl. Fuchs, Thomas, Neuromythologie. Mutmaßungen über die Bewegkräfte der Hirnforschung, in: Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken 36 (2006) 9-10.

wie Johann Gottlieb Fichte schreibt[6], der als Denker des 19. Jahrhunderts Zeuge der anthropologischen Erosion war. Das am 8. Dezember gefeierte Handeln Gottes, das das immakulate Ja-Wort der Maria ermöglicht, das in der Befreiung von aller Ichfixierung und ängstlicher Herzkrümmung seine Bedingung hat, steht für ein Konzept vom Menschen, der im Einsatz seiner Freiheit zu dem Größten fähig ist, über das Größeres nicht gedacht oder getan werden kann: Ein Ja zu Gott, der einzig möglichen Antwort auf die Frage, die der Mensch sich selber in seiner Gelichtetheit ist.[7] Das Dogma steht *cum grano salis* in einer Reihe mit Neurologen, Philosophen und Theologen, die damals wie heute an „anspruchvollen Konzeptionen der Willensfreiheit" festhalten, weil sie sich von dem unabweisbaren Faktum leiten lassen, dass diese Welt eben nicht deterministisch ist.[8]

Folgende Ansichten plausibilisieren die These von der Harpunierung der biologistischen und naturalistischen Trends der neuen und alten Neurowissenschaften durch das Dogma von der Freiheit Mariens: Im ersten Schritt geht es um den Beginn der Hirnforschung im 19. Jahrhundert und der sich daraus ergebenden Materialisierungstendenz der gesamten Medizin. In einem zweiten Schritt wird die Psychiatriegeschichte befragt, die sich als anthropologischer Kristallisationspunkt als wichtiger Ort erweist, an dem die Cerebralisierung des Menschen wie nirgends sonst virulent wird. Der dritte Schritt fasst dann auch mit Blick auf die aktuelle Debatte um die Willensfreiheit im Horizont der Neurowissenschaften die Kategorienfehler des neurobiologistischen Reduktionismus zusammen, um dann im letzten Schritt das Dogma als das Freiheitsdogma und anspruchvolles Freiheitskonzept zu entfalten.

1. Materialisierung und Cerebralisierung in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts

Eine rhapsodische Darstellung der historischen Entwicklung des Materialismus muss mit der Vorstellung des Arztes Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) beginnen, der als Vordenker für die materialistischen Ärzte im 19. Jahrhundert gilt. Am Ende des 18. Jahrhunderts wird innerhalb der radikalen Aufklärung der

6 Fichte, Johann Gottlob, Werke 1, hg. v. H. Schulz/R. Stecker, Leipzig 1922, 326.

7 Bruno Forte weist darauf hin, dass gerade die beiden letzten Mariendogmen antireduktionistischen Impetus haben. Vgl. Forte, Bruno, Maria. Mutter und Schwester des Glaubens, Zürich 1990, 122-123.

8 Vgl. Pauen, Michael, Vom Streit über die Seelenfrage bis zur Erklärungslücke. Wissenschaftlicher Materialismus und die Philosophie der Naturforscher im Vergleich mit dem Physikalismus der Gegenwart, in: Bayertz, Kurt, u.a. (Hg.), Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert 1, Hamburg 2007, 112-114.

Terminus Materialismus das erste Mal positiv rezipiert. La Mettrie ist der Erste, der seine Theorie als solche betitelt. Davon legt sein Werk *Traité de l'âme* beredetes Zeugnis ab. Darin reduziert er ausnahmslos und radikal alle vermeintlichen geistigen und seelischen Eigenschaften und Regungen des Menschen auf die Materie. Was der Mensch in einem vulgären Sinn als Regung von Geist oder Seele empfindet, ist eigentlich nur eine Eigenart der Materie, wobei entsprechende Regungen, die nicht bezweifelt werden, Funktion für den Körper haben. In dieser Funktionalität liegt die Sinnspitze La Mettries Ansatzes.[9] Wirkungsgeschichtlich noch bedeutender ist sein Werk *L'homme machine*. Dabei ist der Titel Programm, das im folgenden Jahrhundert auf so fruchtbaren Boden fiel und schon wesentliche Paradigmata vorwegnimmt, die auch für weite Teile der Psychiatrie relevant werden. La Mettrie ist ganz inspiriert von der Mechanik und möchte auch den Menschen nach einer ihm spezifischen Mechanik verstehen. Die Mechanik war zu seiner Zeit die fortgeschrittenste und zukunftsweisenste aller Naturwissenschaften und so die Leitwissenschaft des aufklärerischen Materialismus. Obwohl bei dem auf den Hedonismus als Lebensweisheit zielenden La Mettrie schon die wesentlichsten Motive und Denkfiguren des Materialismus des 19. Jahrhunderts aufscheinen, hat er in seiner Zeit keine Beachtung gefunden.[10]

Der Frage nach dem Spezifikum des modernen Materialismus und der Bedeutung der Naturwissenschaft innerhalb dieser philosophischen Richtung widmete sich Kurt Bayertz. Er betont, dass der Begriff Materialismus neu ist, nicht so sehr aber seine inhaltliche Seite. Mit folgenden drei Thesen fasst er die Denkfigur des modernen Materialismus zusammen. Erstens antworte der moderne Materialismus auf die „ontologische Grundfrage" von Welt und Mensch mit der Theorie, dass die gesamte Wirklichkeit als „objektiv-reales Sein" aufzufassen ist, die nicht von göttlichem oder menschlichem Bewusstsein abhängig ist, wie es etwa die Losung des Idealismus gewesen ist. Materie aber wird dieses objektive, an sich Seiende genannt (Realismusthese). Zweites stellt sich der moderne Materialismus den geistig-seelischen Phänomenen, versteht diese aber als Epiphänomen der Materie und erkennt ihnen keine eigene ontologische Realität neben der Materie zu, sondern versteht sie strikt von der Materie her (These vom Primat der Materie). Und drittens impliziert dieser moderne Materialismus auch eine ethische Komponente. Denn wenn sowohl alle Empfindungen und alle Bedürfnisse auf die Natur zurückgehen, dann haben sich alle religiösen oder transzendentalen Bedingungen erledigt, dann bedeutet angemessenes Leben Anpassung

9 Vgl. Mensching, Günther, Philosophie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung. Der Materialismus im 19. Jahrhundert und seine Geschichte, in: Bayertz, Kurt, u.a. (Hg.), Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert 1, Hamburg 2007, 27.

10 Vgl. ebd. 27-29.

an die natürlichen Bedürfnisse (Diesseitigkeitsthese).[11] Aus alldem ergibt sich, dass auch für diese Form des Materialismus gilt: aus der engen Beziehung zur Natur folgt hier im Besonderen, dass Mensch und Gesellschaft von der Natur her interpretiert werden und von dort zu verstehen sind.[12] Die hier vorgenommene Endvertikalisierung ist Grundlage für die zunehmende Cerebralisierung und Materialisierung im Laufe des 19. Jahrhunderts.

Nach dieser Einführung in den Begriff des wissenschaftlichen Materialismus geht es im Weiteren um die angekündigte Cerebralisierung von Geist und Seele innerhalb des materialistischen Klimas, die am deutlichsten im Wandel der Psychiatrie von einer Seelenpsychiatrie hin zu einer „Gehirnpsychiatrie"[13] palpabel wird.

Die ab dem 19. Jahrhundert aufkommende Hirn-Orte-Lehre und Schädellehre, die insbesondere mit Franz Joseph Galls (1758-1828) neuroanatomischer Forschung verbunden ist, substituiert zunehmend den philosophisch-theologischen Primat über das Ich. Die Annahme, das Großhirn sei der Seelenort, ist Movens für die entstehende Phrenologie. Der Wiener Mediziner Gall nimmt an, dass die Gesamtheit aller kognitiven, emotionalen und voluntativen Fähigkeiten des Menschen an der Hirnrinde ihren Sitz haben.[14] Es folgen diverse Theorien über das Verhältnis von Seele und Gehirn, Materie und Ich: Die Hirnphysiologie von Pierre Flourens, verbunden mit der Frage nach der Bedeutung der Masse des Gehirns, steht für die hirnanatomischen Funktionslokalisierungsversuche vor und nach 1820. Die Interpretation des Cerebrum als Maschine, die mit den Theorien vom tierischen Magnetismus, vom Nervenfluidum und der Theorie der funktionellen Kompartimentierung verbunden ist, gehört auch in diese Reihe. Die großen Forschungsergebnisse der Neuroanatomie schließen sich an, insbesondere die Entdeckung der Nervenzelle durch Theodor Schwann (1810-1882) und Matthias Jacob Schleiden (1804-1881). Später ist es dann Rudolf Virchow, der 1858 in seiner Cellularpathologie darauf verweist, dass Krankheiten mit mikroskopischen Veränderungen der Zellen des Gewebes verbunden sind.[15] Besonders wichtig für die Geschichte der Psychiatrie sind in diesem Zusammenhang die Forschungen über die Cellularpathologie der Kognitionen und vor allem Carl

11 Vgl. Bayertz, Kurt, Was ist moderner Materialismus? in: Bayertz, Kurt, u.a. (Hg.), Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert 1, Hamburg 2007, 50-52.

12 Vgl. ebd. 55.

13 Kutzer, Michael, Der pathologisch-anatomische Befund und seine Auswertung in der deutschen Psychiatrie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Medizinhistorisches Journal 26 (1991) 215.

14 Vgl. Breidbach, Olaf, Die *Materialisierung* des Ichs. Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt 1997, 65.

15 Vgl. ebd. 183.

Hammarbergs Studien über das „Idiotenhirn", die den Nexus zwischen Psychiatrie und Hirnforschung verifizieren, da Hammarberg von einer spezifischen Neuronentypik auf Geisteskrankheit schließt.[16] Weitere Protagonisten der Neuroanatomie sind Santiago Ramón y Cajal mit seinem Konzept der Funktionsmorphologie des Ichs; Paul Flechsigs Konzeption einer neuronalen „Aristokratie", sowie Oskar und Cécile Vogts Programm einer „Funktionellen Mikrokompartimentierung".[17]

Mit Samuel Thomas Soemmerrings (1755-1830) Traktat *Ueber das Organ der Seele* wird die Seele, einst Paradigma der Hirnforschung, zum Ende des 18. Jahrhunderts nach langer Zeit aus der Hirnanatomie verabschiedet. Soemmerring macht darauf aufmerksam, dass die Empfindung etwas gänzlich anderes sei als ein neuronaler Impuls. Immanuel Kant wird diesen Hinweis sehr ernst nehmen und konstatieren, dass anatomische und physiologische Untersuchungen keine philosophische Relevanz haben. Im Hinblick auf Geistesstörungen deutet sich zudem bei Soemmerring bereits eine Hirnlokalisierung an. Gemeingut war bis dahin die Lehre von einem *spiritus animalis*, der im Falle von Geistesstörung nicht mehr fließen konnte.[18] Bis weit ins 18. Jahrhundert hinein verband sich in den Wissenschaften das Thema Gehirn mit der Rede vom „Seelenorgan", vom „*sensorium commune*", vom „Wohnsitz der Seele", von einem „*commercium mentis et corporis*". All diesen Annahmen liegt die Überzeugung zugrunde, dass das Zusammenwirken von Seele und Körper an einem Ort materiell fixierbar sei. Diesen Ort, an dem Geistiges in Leibliches umschlägt, wähnte man im „Seelenorgan". Die Theorie des Seelenorgans hatte seit Descartes (erstes Drittel des 17. Jahrhunderts) bis zum Ende der Aufklärung Gültigkeit, und mit ihr eine metaphysische Vorstellung vom Ich. Ab dem Jahr 1800 aber endet die Ära des Seeleorgans. Dieser Terminus verschwindet aus der medizinischen Literatur. Es kommt zu einer zunehmenden Aufwertung des Gehirns und somit zu einer Neubestimmung des Verhältnisses von Seele und Leib. Dies aber darf nicht als einheitlicher Prozess verstanden werden. Schon in terminologischer Hinsicht bestanden wesentliche Unterschiede zwischen den verschiedenen naturwissenschaftlichen Fächern. Die Medizin im 19. Jahrhundert ist dadurch gekennzeichnet, dass „Indizienwissenschaft" und „experimentelle Wissenschaft" beziehungslos nebeneinander liegen. Innerhalb dieser komplexen wissenschaftlichen Großwetterlage begann die Suche nach dem Substituenten für das Seelenorgan. Die Phrenologie brachte mehr und mehr zu Tage, dass das Gehirn ein Organ wie jedes andere ist, das in ihm nicht ein geheimnisvolles Etwas verborgen sei, das

16 Vgl. ebd. 208-212.
17 Vgl. ebd. 212ff.
18 Vgl. Hagner, Michael, Homo cerebralis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn, Frankfurt a. M. 2008, 63-83.

man Seele nennt.[19] Allerdings bleiben alle vorgetragenen Lokalisierungsversuche geistiger Funktionen Gegenstand oft erbitterter Auseinandersetzungen, und doch übten die Rückführungsversuche noumenaler Akte auf cerebrale Phänomene enorme Macht aus.[20]

Die Kontroverse über das Seelenorgan im 18. Jahrhundert, die Kontroverse über „unabhängige corticale Organe" in den ersten 50 Jahren des 19. Jahrhunderts, die Debatte um strikt abgegrenzte Areale in der Hirnrinde gegen Ende des 19. Jahrhunderts sind die wichtigen Problemkreise um die Seele.[21] Michael Hagner erkennt in der Zuordnung von psychischen Funktionen in das Gehirn ein historisches Phänomen, dessen Wirkung bis heute ungebrochen ist. Die Gehirn-Seele-Problematik erweist sich seit dem 18. Jahrhundert als Problem von größter „kultureller Attraktivität", das zunehmend durch eine medizinische Gesamtsicht des Menschen zugunsten des Gehirns aufgelöst wird (Michel Foucault).[22]

In einem sehr frühen Aufsatz des Expressionisten und gerade approbierten Arztes Gottfried Benn aus dem Jahr 1910, wird die Geschichte der Hirnforschung so zusammengefasst, wie eingangs bereits zitiert.[23] Für den hier zu untersuchenden Zusammenhang zwischen wissenschaftlichem Materialismus, Cerebralisierung von Subjekt und Freiheit ergibt sich folgender Gesamtzusammenhang:

Entlang der Genese der Anstalts- und Universitätspsychiatrie im 19. Jahrhundert und der mit dieser eng verschwisterten Frage nach dem Wesen des Menschen, entwickelt sich in Abhängigkeit von der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der zweiten eine materialistische Philosophie und Weltanschauung, die besonders Medizin und Psychiatrie verändert. Diese steht in einer langen philosophiegeschichtlichen Chronologie, die die Natur des Menschen als *ens mixtum* entweder auf nur eines der beiden Komponenten reduziert (Monismus) oder beide Komponenten parataktisch nebeneinander stellt (Dualismus). Damit lässt sich der hier diagnostizierte materialistische Monismus des 19. Jahrhunderts und seine Ableitung des Geistigen aus dem Materiellen, dort wo Geistiges überhaupt noch angenommen wird, in einer Linie sehen mit dem Manichäismus und seiner Ineinssetzung von Leib, Materie und Sünde; mit dem Platonismus, indem der Körper das Gefängnis der Seele ist; mit trichotomischen Ansätzen, die Leib, Geist und Seele als drei divergente Größen ansprechen; mit dem cartesianischen Dualismus und dem bloß äußerlichen Konnex zwischen Seele und Leib, *res cogitans* und *res extensa*; mit dem Sensualismus und dem Begriff von Seele als

19 Vgl. ebd. 11f. 20. 23.
20 Vgl. ebd. 10.
21 Vgl. ebd. 19.
22 Vgl. ebd. 10. 20-21.
23 Benn, Psychiatrie 417.

„Knotenpunkt" sinnlicher Wahrnehmungen; schließlich mit dem idealistischem Monismus, der dem materialistischen Monismus vorausgeht, der Leib und Materie relativiert und nur im Geist das Eigentliche erkennen kann. Die christliche Lehre vom Menschen setzt gegen diese monistischen und dualistischen Verhältnisbestimmungen von Leib und Seele, Materie und Geist ihr Konzept von der Einheit des Leibes mit der Seele, wobei diese Einheit als personal vollzogener Monismus und Dualismus überwinden soll, wenn der Mensch als einer verstanden werden soll, der weder allein im Noumenalen noch im Phänomenalen ganz er selber ist.[24]

Bemerkenswert ist, dass die naturwissenschaftlichen Forschungen ab dem 19. Jahrhundert, vor allem in Physiologie und (Hirn-)Pathologie aufweisen konnten, dass ohne das Funktionieren von Gehirn und Sinnesorganen die geistigen Fähigkeiten des Menschen stark eingeschränkt sind oder ganz verschwinden. Umgekehrt konnte aber aus diesen wissenschaftlichen Einsichten in die Funktionszusammenhänge kein Einblick in das Funktionieren der geistig-seelischen Tätigkeit gewonnen werden, wie man in weiten Teilen der Forschung der prosperierenden Naturforschung des 19. Jahrhunderts noch hoffte. Das aber bedeutet, dass das Geistige als dem oft so gesehenen Einheitsfaktor ein Rätsel bleibt, und so hat sich dann faktisch seit Augustinus für die philosophisch-theologische Seite des Seelenproblems nicht viel getan: Die Einheit von Geistseele und Leib bleibt offenbar das größte Rätsel, wie Augustinus schreibt. Dieses Rätsel wurde ebenso von Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, Rene Descartes bis zur Gegenwart zwar benannt, aber es konnte nicht gelöst werden.[25]

2. *„Geisteskrankheiten sind Hirnkrankheiten"*

Im Blick auf den Irren wird das Wesen des Menschen, insbesondere die Seele zum Problem, weil durch den Wahnsinn die Fragen nach der Relation von Seele und Leib, Geist und Gehirn, Schuld und Verantwortung virulent wird. So erscheint der Geisteskranke in diesem anthropologischsten aller Jahrhunderte als Brennpunkt von medizinischer und philosophisch-theologischer Anthropologie. Sprechenstes Indiz dafür ist das Faktum, dass seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Mediziner zu Philosophen werden (Schelling, Heinroth, Eschenmeyer, Carus u.a.) und Philosophen sich medizinisch interessieren, vor allem für das anthropologische Thema der Medizin, das Phänomen der Geistesstörung (Hegel, Schleiermacher, Kierkegaard, Dilthey u.a.). Sowohl die Epoche der romantischen Naturphilosophie als auch die Epoche des Materialismus im 19. Jahrhun-

24 Vgl. Menke, Mensch 114f.
25 Vgl. Haeffner, Gerd, Mensch. Philosophisch, in: LThK 7 (1998) 105-106.

dert sind konstitutiv bestimmt durch die Auseinandersetzung um das Wesen der Natur und dem Menschen in ihr. Ärzte und Naturforscher, Philosophen und Theologen sind jeweils die Protagonisten im Streit um die Seele, die eine unhintergehbare Bedeutung für die Psychiatrie hat.[26] Die Frage nach der Seele ist das zentrale Anthropologicum. Das letzte große Kapitel der Ideengeschichte der Seele, das bis in die Gegenwart wirkt, und unter der Überschrift „materialistischer Monismus“[27] steht, spielt einen wesentlichen Part in und um die Psychiatrie.

Die Anstaltspsychiatrie, und in ihrem Gefolge die Universitätspsychiatrie, entsteht zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Sie entsteht in einem Jahrhundert der rasanten Umbrüche in Philosophie, Theologie, Naturwissenschaft, Technik und Gesellschaft. Es sind vor allem zwei epochale Umbrüche, die das Jahrhundert und die Wissenschaften vom Menschen prägen, die ganz besonders auf die Psychiatrie wirken. Es ist zum einen die Kehre zur Natur in der romantischen Naturphilosophie. Erkannte der Idealismus die Bedrohung für den Menschen in seiner Innerlichkeit, so wird nun die Natur als das geschichtlich unausweichliche Gefährdungspotential erkannt, die nur ärztliche Therapeutik lebbar machen kann.[28] Es ist zum anderen die Kehre von aller christlichen Offenbarung, die Absage an jede Form der Transzendenz als Hinkehr zur Faktizität der Materie im naturwissenschaftlich-philosophischen Materialismus der zweiten Hälfte des Jahrhunderts.

Im 19. Jahrhundert kommt es dann durch Professionalisierungstendenzen und den humanen Schub der Französischen Revolution zu einem erwachten Interesse am Irren in Europa, auch in Deutschland. In diesem Zusammenhang wird der Arzt Philippe Pinel (1745-1826) oft genannt und die Legende von der Befreiung der Geisteskranken von ihren Ketten. Historischer Kern ist vielmehr, dass er Verantwortung für Irre im Hôspital de Bicêtre trug. Dort erkannte er, dass sich Wahnsinnige dann wie Tiere verhalten, wenn sie wie Tiere behandelt werden. Er experimentierte mit weniger drakonischen Maßnahmen, stellte Erfolge fest und konnte so in der Tat vielen der Kranken die Fesseln und Ketten abnehmen.[29] Obwohl die „moralische Behandlung“ in der Psychiatrie weit verbreitet war, entstand doch mehr und mehr die Einsicht, dass Wahnsinn organische Ursachen habe. Mit diesem Thema und einigen anderen verwandten Frage-

26 Vgl. Schmiedebach, Heinz-Peter, Vom Zwang zur freien Behandlung der Irren – zur Psychiatrie im 19. Jahrhundert. in: Schott, Heinz (Hg.), Medizin, Romantik und Naturforschung. Bonn im Spiegel des 19. Jahrhunderts, Bonn 1993, 63-64.

27 Menke, Mensch 114.

28 Vgl. Marquard, Odo, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt a.M. 1973, 97-98.

29 Vgl. Porter, Roy, Die Kunst des Heilens. Eine medizinische Geschichte der Menschheit von der Antike bis heute, Heidelberg 2007, 496-497.

stellungen befassten sich hauptsächlich Ärzte und es entstand eine Flut von Abhandlungen. Die Patienten des boomenden Anstaltswesens aber sahen sich mit einem „bunten Sammelsurium" an Behandlungsformen konfrontiert. Neben moralischen Therapien (Sozialisation, Arbeit etc.) gab es aber auch Therapieformen wie Isolation, Kälteschocks, Elektroschocks, Therapie und oder Zucht mit dem Drehstuhl, Abführmittel, Aderlass, Verätzungen und Bäder. Roy merkt aber an, dass die Irren die meiste Zeit nicht therapiert wurden, sondern auf ihren „Zellen" oder außerhalb nichts taten.[30]

Johann Christian Heinroth (1773-1843) und Karl Ideler (1795-1860) stehen dann für die „psychologische Herangehensweise" in der Psychiatrie Deutschlands, sind dabei den romantischen Metaphysikspekulationen verpflichtet und wollen daher das Bewusstsein des Irren erforschen. Heinroth stellt somatische Gründe für Geistesstörungen hinten an und vergleicht nach Porter Wahnsinn mit Sünde. Analogon ist der willentliche Verzicht auf den „vernünftigen freien Willen". Heinroth nimmt an, dass es in erster Linie die Seele ist, die im Fall von Geisteskrankheit betroffen ist und von da aus der Körper.[31]

Heinroths religiöses Konzept aber geriet in die Kritik und stieß auf Ablehnung der prosperierenden naturwissenschaftlichen Erfolge in Anatomie und Physiologie. Deswegen wurde Wilhelm Griesingers (1817-1868) psychiatrie-theoretisches Konzept maßgeblich für die Psychiatrie im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Diese schließt sich weitgehend einer materialistischen Sicht des Menschen an und kulminiert in dem Satz von den Geisteskrankheiten als Hirnkrankheiten. Damit wollte Griesinger nicht nur die neueste Forschung beachten, sondern auch die Würde der stigmatisierten „Sünder" wieder herstellen.[32] Geisteskrankheiten sind Gehirnkrankheiten. Diese psychiatrische Losung ist mit Wilhelm Griesinger verbunden und wird prägend für die Zeit ab 1850. Griesingers Neuansatz weist auf das naturwissenschaftliche Klima hin, indem die Psychiatrieforscher laborierten: nach dem Vorbild etwa der inneren Medizin suchte man im Fall der Geisteskrankheit ein Organ, das krank war. Am nächsten lag in der Tat das Hirn, nachdem Griesinger die Geisteskrankheit als Symptom eines erkrankten Organs verstand.[33] Auch wenn Griesinger postulierte, dass der Blick in die Hirnanatomie seine These bestätige, so verweist er ebenso und grundsätzlicher auf die Erfahrung, etwa mit Epilepsie oder Tetanus, dass Geisteskrankheiten als

30 Vgl. ebd. 500.
31 Vgl. ebd. 509f.
32 Vgl. ebd. 510f.
33 Vgl. Griesinger, Wilhelm, Die Pathologie und die Therapie der psychischen Krankheiten, Stuttgart 1867 (Neudruck Amsterdam 1964), 4.

Hirnkrankheiten zu begreifen sind.[34] Griesinger führt „Beweise" dafür an, dass Geisteskrankheiten Hirnkrankheiten sind. Es wird etwa darauf verwiesen, dass das Denken durch Hirnschädigungen nicht unberührt bleibt.[35] Reinhard Platzek macht auf das wissenschaftliche Ungenügen solcher Beweise aufmerksam, die nicht zwischen Bedingung und Grund trennen.[36] Die Konsequenzen aus dieser Ätiologie fasst zeitgenössisch Johannes Baptist Friedreich zusammen: Mit Griesingers Satz seien Theorien *ad acta* gelegt, wonach die

> „Verleugnung der Vernunft und Moral, Leidenschaften und Sünden die Quelle der psychischen Krankheiten seyen; dass der Tugendhafte und Weise gegen diese Krankheiten geschützt, und jeder Wahnsinn ein selbst verschuldeter Zustand, jeder Wahnsinnige ein Kind des Teufels sey".[37]

Ab 1850 war dann die gesamte Psychiatrie in Deutschland durch den somatischen Ansatz Griesingers bestimmt. Man suchte durch die Arbeit in Polikliniken und Forschungsinstituten das Verständnis von Geistesstörungen durch Experimente, Beobachtungen und Sektionen zu vergrößern. Die Generation nach Griesinger versuchte das Phänomen des Wahnsinns durch den engen Anschluss der akademischen Psychiatrie an Neurologie und Neuropathologie, beide im wissenschaftlichen Materialismus verwurzelt, zu erhellen. Protagonisten dieser neuropsychiatrischen Forschung sind Theodor Meynert (1833-1892) und Carl Wernicke (1848-1904). Meynert stand für einen strengen organologischen Kurs, sah den Sitz des Wahnsinns im erkrankten Vorderhirn und protestierte gegen in seinen Augen „mentalistische Wischiwaschi-Konnotationen" zur Psychiatrie. In der klinischen Umsetzung seines streng materialistischen Konzeptes kam es aber zu massiven Problemen, denn die Verhaltens- und Denkstörungen seiner Patienten konnte er mit rein naturwissenschaftlichen Komponenten nicht erklären. Wernicke stand für das Konzept der „cerebralen Dominanz". Sein gesamtes Forschungsinteresse galt Lokalisierungsversuchen von Geistesstörungen, insbesondere der Aphasie. In seinem dreibändigen Werk *Lehrbuch der Gehirnkrankheiten* (1881-1883) und in seinem *Grundriss der Psychiatrie* (1894-1900) führt er eine Vielzahl von psychopathologischen Symptomen auf diverse Hirnschäden zurück. Mit beiden Werken ist er sehr einflussreich geworden.[38]

34 Vgl. Platzek, Reinhard, Geisteskrankheit als Gehirnkrankheit. Überlegungen zum Denkansatz Wilhelm Griesingers. in: Würzburger medizinhistorische Mitteilungen 12 (1994) 324.

35 Vgl. ebd. 325.

36 Vgl. ebd. 324f.

37 Friedreich, Johannes Baptista, Historisch-kritische Darstellung der Theorien über das Wesen und den Sitz der psychischen Krankheiten, Leipzig 1836 (Neudruck Amsterdam 1968), 1.

38 Vgl. ebd. 511f.

Doch auch der somatische Dogmatismus der Psychiatrie und ihr kompromissloser Anschluss an die exakten Naturwissenschaften konnte das Problem des Wahnsinns weder lösen noch heilen. Am Ende des 19. Jahrhunderts hatten sich alle Utopien zerschlagen, die die psychiatrische Aufbruchsstimmung zu Beginn des Jahrhunderts hat so optimistisch sein lassen. Zum Ende des Jahrhunderts waren die Irrenanstalten voller Patienten, die meisten galten nach Porter als unheilbar. Der deutsche Irrenarzt Georg Dobrick resümiert 1910, dass die Psychiater viel wüssten, aber wenig tun könnten. Zudem setzt mehr und mehr die Kritik einer Öffentlichkeit ein, die in der Psychiatrie einen Wächter sieht, der über Normal und Pathologisch, Krankheit und Gesundheit richtet. Im Kontext der frustrierenden Asylpsychiatrie kommt es dann zu verschiedenen Reaktion und Neuansätzen: der therapeutische Einsatz des „tierischen Magnetismus", der Hypnose, wodurch vergessene Fragen nach der Einheit der Person, nach dem menschlichen Willen und dem Unbewussten aktuell wurden. Auch die mit Wilhelm Dilthey ansetzende Psychologie (s.u.) und Sigmund Freuds Psychoanalyse kann man als Reaktion auf die Situation der Psychiatrie verstehen.[39]

3. Die Illusion von Ich und Freiheit und warum das Gehirn nicht denkt

Protagonisten der gegenwärtigen materialistischen Ideologie sind neben anderen die Neurobiologen Peter Singer und Gerhard Roth. Roth versteht das subjektive Empfinden von freiheitlichem Handeln als nachträgliche Affirmation unbewusster Prozesse des limbischen Systems, die vom Gehirn umgesetzt werden, ohne dass dies der Person bewusst ist.[40] Daraus folgt das psychiatrische Paradigma, dass Psychopathologien durch dysfunktionale Hirnabläufe bewirkt werden – keine neue Erkenntnis, wie oben gezeigt wurde. Angst, Depressionen oder Schizophrenien sind dann nichts anderes als neurobiologische Störungen im Hirn, nicht viel anders als sonstige ZNS-Erkrankungen, die mit modernen bildgebenden Verfahren visualisiert werden können, sodass es den Psychiater streng genommen nicht mehr gibt, weil es ja auch eine *psyche*, eine Seele nicht mehr gibt, sondern nur noch neurologische Gehirnspezialisten, wie der Philosoph und Psychiater Thomas Fuchs feststellt.[41] So wie bei Schlaganfällen und anderen Ausfallsyndromen kann auch bei den Seelenerkrankungen ein organischer Lokus ausgemacht werden, daher ist die Therapie biologisch und pharmakologisch orien-

39 Vgl. ebd. 515.

40 Vgl. Roth, Gerhard, Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt a. M. 2001, 437-439.

41 Vgl. Fuchs, Thomas, *Ökologie* des Gehirns. Eine systematische Sichtweise für Psychiatrie und Psychotherapie, in: Der Nervenarzt 1 (2005) 1.

tiert.[42] Dabei ist das Gehirn ein soziales und geschichtliches Organ. Das Caspar-Hauser-Syndrom apostrophiert die unersetzliche Bedeutung von Kommunikation und Zuwendung für die körperliche, seelische und geistige Reife. Der Mensch steht nicht unter dem Diktat des Gehirns.[43] Auch die eingangs erwähnten Versuche, unter anderem das von Benjamin Libet, erweisen sich bei Licht besehen nicht als durchschlagender Beweis dafür, dass das Gehirn denkt. Zum einen gehört ein gewisses neuronales Bereitschaftspotential zu jeder Handlung, zum anderen bleibt völlig ungeklärt, woher denn die angeblichen vorbewussten Entscheidungen kommen. Da Neuronen nicht entscheiden können, bleiben derartige Experimente und noch mehr deren Deutungen die Antwort auf die Frage nach den Ursachen schuldig. Letztlich ist es völlig absurd, freiwillig gekommenen Testpersonen im Labor die Freiheit absprechen zu wollen.[44]

Die Kritik der neurobiologischen atomistischen Sicht des Menschen, dessen Bedeutungslosigkeit mehr als alles ins Auge sticht, macht im Wesentlichen auf die logischen Brüche und Kategorienfehler der selbsternannten *life sciences* aufmerksam. So sehr zutreffend ist, dass Läsionen und Verletzungen des Frontalhirns das Denken und Alltagsleben des Patienten durch Initiativlosigkeit und Willenlosigkeit fast unmöglich machen[45], so beweist dies nicht, dass das Denken ganz mit den neuronalen Modulen zusammenfällt (*lapsus judicii*). Vielmehr wird deutlich, dass entsprechende Gehirnareale eine notwendige Bedingung für das Denken und Geistsein des Menschen darstellen, aber keine hinreichende. Im Gehirn nämlich findet man keinen Sinn, kein Denken, keine Angst und auch keine Schizophrenie. Was dort lokalisiert ist, sind die entsprechenden cerebralen Korrelate, also die neuronale Grundvoraussetzung für Denken, Icherleben, Angst oder Schizophrenie. Die Wirkung eines Psychopharmakons wirkt nicht gegen die Angst, sondern auf die neuronale Bedingung der Möglichkeit von Angst.[46] So wenig wie das Auge selber sieht, sondern nur die notwendigen Bedingungen für das Sehen eines Subjekts schafft, so ist das Gehirn ebenso wenig das Denken wie das Auge das Sehen. Den Neurowissenschaften und einer Philosophie, die sich ihnen anschließt, wohnt die notorische Gefahr inne, das Gehirn mit dem Denken an sich zu verwechseln.[47] Olaf Breidbach erinnert daran, dass es keinen objektiven Blick in das Gehirn geben kann, denn jeder Blick impliziert Wertungen und Auswahl, die wiederum selber auf Hirnprozessen basieren. Der Blick ins Hirn ist damit immer unvollständig, weil die neuronalen Prozesse des Beobachters nicht

42 Vgl. ebd.
43 Vgl. ebd. 4.
44 Fuchs, Phänomenologie 103.
45 Vgl. ebd. 102.
46 Vgl. Fuchs, Ökologie 7.
47 Vgl. Breidbach, Materialisierung 394.

in gleicher Weise Objekt der Beobachtung sein können.[48] *Summa summarum* gibt Breidbach zu bedenken, dass Nervengewebe zwar eine hinreichende, aber keine notwendige Voraussetzung für Kognitionen und Icherleben darstellt. Damit kommt er zu dem Ergebnis, dass die Neurowissenschaften in zwei Jahrhunderten Forschung das Ich nicht im Gehirn zu verorten vermochten. Gleichwohl gibt Breidbach zu bedenken, dass vielfach methodisch fragliche neurowissenschaftliche Ergebnisse und die oft vertretene Grundthese von der Materialisierung des Ichs im gesamtgesellschaftlichen Kontext immer wieder auf positive Resonanz gestoßen sind, weil schnell untergraben wird, so Breidbach, dass Neurowissenschaften eine Kulturwissenschaft sind und nicht Prisma, in dem Wirklichkeit als Wirklichkeit aufscheint.[49] Als Kategorienfehler ist zu rubrizieren, wenn nach dem Geist, nach dem Bewusstsein oder nach dem Ich gefragt wird, und auf neuroanatomische Strukturen gezeigt wird wie auf einen Gegenstand, den man zeigen kann. Die Subjektivität entspricht aber so wenig wie Angst, Depression oder Schizophrenie gegenständlichen Realitäten. Es handelt sich um komplexe leibseelische Phänomene. Wer diese als greifbare Entitäten befragt, der missversteht ihr Sein und wählt eine falsche Kategorie, ebenso wie der einen Kategorienfehler begeht, der versucht eine brennende Glühbirne auszupusten. So gibt es falsch gestellte Fragen. Die Frage nach dem physikalischen Raum des Denkens und mithin des Subjekts ist eine solche Frage, die von vornherein falsch gestellt ist.[50] Diese metastasierte Denkfalschheit ist der Gipfel der Dummheit oder die Vorstufe des Absturzes, wie man will. Indem der neurobiologische Reduktionsimus das Erleben von Subjektivität zwar nicht bestreitet, es aber zum bloßen Epiphänomen des handelnden und entscheidenden Cerebrum macht und so jegliche Relevanz negiert, geraten die entsprechenden Neurowissenschaften in einen theoretischen Selbstwiderspruch, der die Bedingungen der Gültigkeit ihrer Forschung annihiliert: Das interpretierende, erkennende und wahrheitsfähige Subjekt. Erkennen ist aber nur denkbar in der ersten Personperspektive und deren Interaktion mit der Welt. Unter dem exklusiven Primat neuronaler Determination kann es keine Wissenschaft mehr geben. Objektivität kann dann nur die neuronale Hirntätigkeit beanspruchen, nicht aber eine personenbezogene Erkenntnis.[51] Im

48 Vgl. ebd. 396.

49 Vgl. ebd. 401-418.

50 Ebd. 2.

51 „Subjektives Erleben zu einem letztlich irrealen Epiphänomen von Gehirnprozessen zu erklären, führt ... in Selbstwidersprüche: Wenn es »eigentlich« nur objektive neuronale Prozesse gibt, die sich beschreiben lassen, und keine Subjekte des Beschreibens, dann hebt die Wissenschaft ihre eigenen Voraussetzungen auf. Eine reduktionistische Auffassung des Gehirn-Geist-Problems wird also den Problemen nicht gerecht. Sie verdinglicht subjektive Erlebnisse zu objektiven Ereignissen, während sie tatsächlich nur als Wech-

Appell an die Vernunft, das Ich als Illusion endlich zu verabschieden, wird das Reich der Vernunft absurderweise zusammen mit der Freiheit dekonstruiert. Es gehört zur Nachtseite der Naturwissenschaften, dass sie Phänomene isolieren und sie durch Kontextberaubung ihrer Plurivalenz berauben.[52] Die Wirklichkeit als Wirklichkeit wird so nur in abstrahierter Form ansichtig, Abstrahieren aber bedeutet von der Wirklichkeit der Wirklichkeit entfernen.

Hier sollte nicht der unbestreitbare Benefiz der Hirnforschung in Abrede gestellt werden, die nicht nur eine Vielzahl von Krankheiten heilen hilft, sondern das Gehirn als „Zentralorgan geistiger Prozesse" erwiesen hat. Dennoch muss auf die Tendenz zu solchen monistischen Konstrukten hingewiesen werden, die falsch und schielend die Interferenz zwischen Gehirn und Umwelt (Sinneseindrücke, Kommunikation etc.) und zwischen Gehirn und Organismus, mit allen neurovegitativen, endokrinologischen, immunologischen und propriozeptiven Prozessen nicht erblickt.[53]

Auch wenn das Ich unter der Ägide der Neurobiologie zur Illusion erklärt wird, die faktische Psychiatrie falsifiziert diese These, denn bis heute, nach über 200 Jahren materialistischer Gehirnpsychologie bleibt es dabei: „Hochstufige, d.h. psychosoziale Paradigmen werden ... unverzichtbar bleiben, denn eine rein intrazerebrale Erklärung psychischer Störungen ist nicht möglich" [54], wie der Heidelberger Psychiater und Philosoph Thomas Fuchs resümiert. Dann aber ist das Ich doch mehr als die Neurobiologie unter dem Dröhnen der Kernspintomographie visualisieren und analysieren kann, dann ist das Ich mehr als eine komatöse Spiegelung psychophysikalischer Prozesse und dann steht das Dogma von der Freiheit nicht im Widerspruch zur psychowissenschaftlichen Erkenntnis über die Freiheit, die in theologischer Perspektive nicht nur Antidot gegen anthropologische Simplifizierung ist, sondern hochkarätiges Theologumenon, nachdem Gottes Handeln als freiheitsstiftendes Handeln korrekt auf den Punkt gebracht ist. Dieses erscheint dann nicht als vergammeltes Mythologem, genommen aus dem Geröll längst eingefallener Ruinen, sondern als adäquates Konzept vom Menschen, das jedweden Determinismus als theologisch und anthropologisch unpassend entlarvt. Und ein Mariendogma bringt die Theologie der Freiheit in einem historischen Kontext exemplarisch zu Geltung und kann als Einspruch gegen den modernden Naturalismus verstanden werden und seinen Anspruch auf die anthropologische Deutungsmacht. Ein freiheitliches Konzept vom Menschen ist auch deshalb angemessener als diverse Determinismen, die erstaunlicher

selbeziehung von Subjekt und Welt zu begreifen sind; und sie verkürzen sie um ihr entscheidendes Merkmal, nämlich die Perspektive der 1. Person." (Fuchs, Ökologie 2.)

52 Vgl. Fuchs, Ökologie 8.

53 Vgl. ebd. 3.

54 Ebd. 9.

Weise das Gehirn zum Kronzeugen für die Unfreiheit des Willens machen wollen, obwohl das Gehirn nach Thomas Fuchs als „Organ der Freiheit" verstanden werden muss, weil es im Lauf der Evolution den Freiheitsradius des Menschen zunehmend vergrößert hat. In der Psychiatrie wird gerade von Unfreiheit gesprochen, wenn das Gehirn durch Funktionsstörungen oder Verletzungen dysfunktional ist.[55] Eine solche Zuschreibung wäre sinnlos, wenn das Gehirn ohnehin Unfreiheit durch neuronale Determination garantierte.

4. Das Dogma von der „Unbefleckten Empfängnis" Mariens als Dogma über die Freiheit

Das Jahrhundert zwischen 1854 und 1950 steht ganz im Zeichen der „Marianischen Bewegung".[56] Wenngleich Maria immer eine bedeutende Rolle in der Geschichte der Frömmigkeit und der Theologie hatte, so ist der Blick auf Maria doch in dieser Zeit besonders geschärft. Es ist nicht ganz einfach, hier klar zu erkennen, was als Movens zu gelten hat. Von besonders theologiegeschichtlicher Bedeutung am Dogma von 1854 ist die Stellung des Lehramts, das hier das erste Mal ein Dogma positiv formuliert, ohne es in Abgrenzung zu in der Luft liegenden Häresien feierlich verkündet. Das ist ein Novum. Allerdings wird das Dogma natürlich nicht in ein geschichtliches, philosophisches und weltanschauliches Vakuum hinein promulgiert. Für Papst Pius IX. war der vielerorts vertretene „blanke Naturalismus" der Grund für die großen Irrtümer der Moderne.[57] Vor diesem Hintergrund ist das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis eine Antwort auf den Irrtum des Naturalismus, da (in Maria) Gnade und Natur ineinander fallen, und die Gnade so *de facto* die Natur eines jeden Menschen bestimmt.[58] Von der Erbsünde grenzt die Definitionsbulle *Ineffabilis Deus* über das Dogma von der *Ohne Erbsünde empfangenen Gottesmutter* vom 8. Dezember 1854 Maria ab, erklärt also den Inhalt des Dogmas als das Gegenteil vom Menschen, der von der Erbsünde infiltriert ist. Um also genauer zu erfassen, was das

55 Vgl. Fuchs, Phänomenologie 102.

56 Vgl. Scheffczyk, Leo Kardinal, Kennzeichen und Gestaltkräfte des „Marianischen Zeitalters", in: Ziegenaus, Anton (Hg.), Das Marianische Zeitalter. Entstehung – Gehalt – bleibende Bedeutung, Regensburg 2002, 179-200.

57 Matthias Joseph Scheeben sieht das Dogma von der Immakulata geradezu als Gegenkonzept zum „Vernunft- und Naturstolz" des 19. Jahrhunderts, vgl. Scheeben Matthias Joseph, Immakulata und päpstliche Unfehlbarkeit, Paderborn 1954, 14f.

58 Vgl. Schaller, Christian, Von der Gnade Mensch zu sein. Anmerkungen zum Dogma der Immaculata Conceptio, in: Forum katholische Theologie 20/4 (2004) 306.

Eigene an Maria ist, bedarf es eines genauen Blickes auf das, was sie nicht prägt: Die Erbsünde.[59]

Das Gegenteil von der durch die Erbsünde geprägten Welt wird in Gen 3,8 geschildert: Es ist die Vertrautheit zwischen Gott und Mensch, die durch den gemeinsamen Lebensraum Paradiesgarten ausgesagt wird. Hier heißt es, dass Gott im frischen Tagwind (Abendkühle) durch den Garten spaziert. Diese Gemeinschaft gibt es nach dem *peccatum originale originans* nicht mehr. Das Glück des Garten Edens haben die Menschen verloren und damit die vertrauliche Beziehung zu Gott.[60] Das Dogma von der Erbsünde besagt, dass ein Kind nicht in eine neutrale Welt hineingeboren wird, da es nicht bei Null anfangen kann. Wenn die Kirche also von der erbsündlichen Belastung des Neugeborenen ausgeht, dann will sie dem Kleinen keine Schuld für irgendetwas geben, sondern sagen, dass es in eine Welt gestellt wird, die kontaminiert ist von der toxischen Sucht der Welt, sein zu wollen wie Gott. Weil er aber Mensch ist, ist er immer zu klein; zu klein für den anderen, zu klein für die Welt, zu klein für sich selber. Gemeint ist eine Geschichte, aus der das Kind nicht herauskommt. Die Geschichte der Eltern, der Großeltern, die Geschichte der Welt hat es in den Knochen. Das „*Non imitatione, sed progagatione*" der Definitionsbulle, also durch Zeugung, nicht durch Nachahmung, ist ein kirchlicher Blick in die Tiefe der menschlichen Realität. Danach sitzt die Macht, Böses zu tun und Gutes zu lassen, viel abgründiger im Menschen als durch irgendeine Form der *imitatio* geschehen könnte. Es geht dabei um die ganzmenschliche Betroffenheit vom Bösen, also auch der Leiblichkeit. Und diese ganzmenschliche Infektion mit dem Unheil transportiert die Einbeziehung der Zeugung, ohne biologistisch missverstanden zu werden.[61]

Die Fähigkeit zum Nein gegen Gott, gegen seine Gnade der Gemeinschaft mit ihm spricht in der biblischen Tradition Adam aus. Damit aber setzt Adam einen Schnitt, der universale, kosmische Bedeutung hat. Es verwundert auf den ersten Blick sehr, wie denn ein einziger Mensch, und wenn es der erste war, einen Akt setzt, der sich so verheerend auswirkt, in dem nämlich die Gnade Gottes

59 Der Begriff der Erbsünde ist sicher kein Idealterminus, da er Missverständnisse evoziert. Und doch scheint mir zurzeit kein besserer vorzuliegen, wenn stimmt, was Michael Schulz zur Problematik des Begriffs Erbsünde anmerkt: „Selbstverständlich kann das Wort »Erbsünde« wegen seiner zunächst widersprüchlich erscheinen[den] Semantik durch ein anderes Wort ersetzt werden, wenn es den komplexeren Sachverhalt besser zum Ausdruck bringt. Die bislang entwickelten Äquivalente leiden daran, dass sie oft nur einige Aspekte der Erbsünde artikulieren." (Schulz, Michael, Überlegungen zur „Geschichtlichkeit" der Sünde Adams und den wirklichkeitserschließenden Potentialen der Erbsündentheologie. in: Schaller, Christian/Schulz, Michael/Voderholzer, Rudolf (Hg.), Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie, Freiburg 2008, 49.)

60 Vgl. Lohfink, Gerhard/Weimer, Ludwig, *Maria* – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis, Freiburg i. Br. 2008, 15.

61 Vgl. ebd. 37-60.

ab dann nicht mehr in der Welt wirkt, wie dies von Gott intendiert wurde. Mit Karl Rahner kann diese vermeintliche Grausamkeit Gottes (Sippenhaft, beleidigter Gott usw.) aber heilsgeschichtlich begründet und erhellt werden. Zwei Aspekte sind hier zu nennen: Zum einen handelt Gott nicht am Menschen ohne den Menschen. Wenn Adam die Gnade nicht in Freiheit annimmt, dann ist das auch so. Dann hat Gott sich dazu entschlossen, sich durch die Freiheit des Anderen bestimmen zu lassen. Er korrumpiert die Freiheit nicht, er macht den Menschen sogar zu seinem Bundespartner. Wenn er am Menschen handelt, dann in kreatürlicher Vermittlung, am Menschen durch den Menschen. Adam hat aber in Freiheit das nicht getan, was Gott durch ihn wirken wollte. Er hat durch sein Aufbegehren gegen Gott die kreatürliche Vermittlung der Gemeinschaft mit Gott (Gnade) gestoppt. Die Fundamentaltheologie nennt als Grundgesetz der *oeconomia revelationis* das Handeln Gottes im Sinne des *universale concretum*.[62] Gott handelt danach stets am Einzelnen, nicht am Allgemeinen, nicht am Gattungshaften, sondern immer am je konkreten Menschen, der durch freie Annahme des Beziehungsangebots universale Wirkung erzielt. Genau so sollte es auch mit Adam sein. Mit ihm wollte Gott konkret in Gemeinschaft treten, um so universal allen Menschen diese Gemeinschaft anzubieten. Der Bund mit dem Einzelnen ist Bedingung für die universale Wirkung.[63] Die universale Bedeutung liegt nun in der Nichtweitergabe der Gnade Gottes, weshalb im Sinne Rahners von einem geschichtlich entstandenen, negativen Existenzial die Rede sein kann. Damit ist gemeint, dass der Mensch, wenn er seine Freiheit vollzieht, dies immer vor einem bestimmten Horizont tut, in einer bestimmten Situation. So ist die Freiheit immer eine *de facto* bedingte Freiheit. Zu der Situation aller Postadamiten, in der Freiheitstaten vollzogen werden, gehört ganz entscheidend als negatives Existenzial die von Adam, bzw. den ersten Menschen nicht weitergegebene Gnade der Gemeinschaft mit Gott. Dadurch hat Rahner gezeigt, dass die individuelle Entscheidung mitgeprägt ist durch die Schuld anderer, die den eigenen Horizont der individuellen Freiheitsentscheidung prägt.

Das Gegenteil davon ist ein Leben aus der Gnade Gottes, was bei Rahner letztlich Gott selber meint und nicht etwas zwischen Gott und dem Menschen. Wer also unter der so verstandenen Gnade Gottes lebt, der lebt zwar wie etwa die Gottesmutter Maria auch ein normales Menschenleben, aber mit der Fähigkeit,

62 Vgl. Löser, Werner, „Universale concretum" als Grundgesetz der oeconomia revelationis, in: Kern, Walter/Pottmeyer, Hermann/Seckler, Max, HFTh 2, Tübingen ^{2}2000, 83-94.

63 Darin liegt genau der von Gerhard Lohfink und Ludwig Weimer mitbedachte theologische Ansatz von Piet Schoonenbergs. Er machte darauf aufmerksam, wie es auch Karl Rahner bewusst war, dass Gottes Gnade immer an menschliche Vermittlung gebunden ist. Wer die Gnade annimmt, der wird anderen zur Gnade. Wer die Annahme der Gnade verweigert, der wird den anderen zum Unheil. (vgl. Lohfink, Maria 62.)

alles in den Gotteshorizont zu integrieren. In dieser Integrationsfähigkeit liegt der große Unterschied Mariens zur konkupiszenten Menschheit.[64] In der Tradition ist etwa immer nach den Schmerzen Mariens bei der Geburt gefragt worden. Das Dogma bedeutet keine Apotheose Mariens. Sie schmeckte den bitteren Bodensatz des Daseins an ihren Lippen: Als echte Frau, als echter Mensch, der sie ohne Zweifel war, konnte sie leiden, wie die Szene unter dem Kreuz offenbart. Aber für sie bleibt dies nicht sinnloser Schmerz, der zur Verzweiflung führt. Ihr kompromissloses Jawort hat in Freiheit Gott selbst eintreten lassen in ihr Leben. Von da an aber ist es ein Leben in anderer Qualität, das ganz getragen ist von Gott und ihm so aller Mehltau des Sinnlosen fehlt. Gnade bedeutet bei Karl Rahner ausdrücklich nicht, dass weniger gelitten würde. Dies kann man ja auch von Christus und seinem Kreuzestod nicht sagen. Aber es ist von einer ganz anderen Qualität, es ist eben nicht unintegriertes Leid, sondern es ist getragen von Gott und damit der Sinnlosigkeit entnommen wie das Gesamt eines solchen Lebens. Von daher wäre es falsch, Maria und Jesus einen Paradieszustand während ihrer Lebzeit zuzusprechen. Sie leiden aber nicht den unendlichen Schmerz des Widerspruchs, der Segmentierung, der Sinnlosigkeit.[65]

Maria ist der neue Mensch schlechthin, der ganz leben kann aus der Gemeinschaft mit Gott, dem Sinn an sich. Die „theozentrische Wesensbestimmung" kann erst nach Christus wieder zum Konstitutivum des Menschen werden. Maria ist die Erste, die dies voll umsetzen konnte.[66] Damit aber verwandelt sie als die Eine für alle alles. Sie ist so mit Christus das heilsgeschichtliche Gegenteil zu Adam und Eva geworden, in ihr wurde die unheile Schöpfung wieder aufgerichtet, durch und in Christus.

Gott wollte einen Ort in der Geschichte, an dem sein Heil unverkürzt Einkehr hält. Dazu wählte er Maria zur Gottesmutter. Karl Rahner entnimmt der Schrift und der Tradition, dass Maria als Gottesmutter so begnadet wurde, dass sie der radikalste Fall der Erlösung ist. Das ist die antimaterialistische Pointe des Dogmas vom 8. Dezember 1854: Nur Marias vorbehaltloses Ja ließ Gott herein in die Welt, weil Gott will, dass der Mensch wirklich will. Wenn also Maria ein

64 „Die Lehre der Kirche ... besagt einfach, dass die seligste Jungfrau und Gottesmutter Maria im Hinblick auf die Verdienste Jesu Christi, ihres Sohnes, also wegen der durch ihren Sohn gewirkten Erlösung, von Gott vom ersten Augenblick ihres Daseins an ausgestattet war mit der heiligmachenden Gnade und darum jener Zustand nicht gegeben war, den wir die Erbsünde nennen und der in nichts anderem als in dem Fehlen der Gnade im Menschen besteht, das in den Menschen verursacht ist durch die Sünde des ersten Menschen am Anfang der Geschichte der Menschheit." (Rahner, Karl, Maria, Mutter des Herrn. Mariologische Studien [*Sämtliche Werke 9*], Freiburg i.Br. 2004, 533.)

65 Vgl. Schulz, Michael, Schuldbedrohte Endlichkeit. Zur Erbsündenlehre Karl Rahners, in: RTLu IX (2/2004) 301-303.

66 Vgl. ebd.

solches radikales Ja zu Gott gesagt hat, dann ist es richtig, dass sie als der vollendete Fall der Erlösung auch als gänzlich frei von jeder Sünde geehrt wird, denn darin besteht ja die Erlösung, dass einer ganz in Gemeinschaft mit Gott lebt, dass er Gott nichts vorenthält, nichts für sich behalten will, sondern in Ganzheit zu Gott geht. Dazu aber passt die Sünde nicht mehr, die immer eine Folge des *cor incurvatus in se* ist, eines Herzens, das in sich selbst verkrümmt ist, wie Martin Luther schreibt.[67]

Dass Gott ein erwählender Gott ist, das lehrt uns nicht zuletzt die Geschichte JHWHs mit seinem Volk Israel. Im Akt des Erwählens aber hat Gott eine Zukunft vor Augen, die er kooperativ herbeiführen möchte. In diesem Sinne ist Christus der Prädestinierte zur Offenbarung Gottes als er selber in Raum und Zeit, und davon abgeleitet ist Maria die Erwählte und damit Prädestinierte, Christus zu empfangen und damit soteriologisches Gewicht zu erhalten. Gerade die Erwählung des Bundesvolkes und darin auch die Erwählung Mariens zeigt das besondere Antlitz der göttlichen Prädestination: Es geht hier nicht um das Erodieren von menschlicher Freiheit, sondern um die Ermöglichung einer freien Tat. Der Gott der offenbarten Heilsgeschichte hat sich selber frei dazu entschlossen, des Anderen „zu bedürfen", so sehr, dass er nur mit dem Jawort des Bundespartners tun kann, was er will. Eine ehrlichere Bundespartnerschaft ist nicht denkbar, denn er wählt keine Wege und Mittel, das Jawort zu manipulieren. Dies widerspricht nicht der schon erhobenen Diagnose von der Gleichzeitigkeit der Gnade mit der Freiheit.[68] Maria Burger verweist darauf, dass man bei Maria von einer Prädestination sprechen muss, weil sie so heilsgeschichtlich nah an Christus gerückt ist, sie von dort an der Vorherbestimmung partizipiert.[69] So kann gesagt werden, dass eine recht verstandene Prädestination die Gesamtmenschheit betrifft. Durch die Prädestination Jesu zur Einheit mit dem innertrinitarischen Logos und durch die Prädestination Marias, die Gott zur Pforte für sein Eintreten in die Welt wollte, durch diese Prädestination ist auch die ganze Menschheit und mit ihr die Welt prädestiniert zum guten Ziel bei Gott.[70] Das Ziel ist bereits vorhergesagt, das letzte Wort bereits gesprochen. Allerdings bindet sich Gott bei allem an die „aktive Annahme" der Menschen. Prädestination bedeutet nicht Auslieferung an einen despotischen Gott, sondern ein Ja zu Gott und seinem Weg, den er gnadenhaft begleitet, ohne den Menschen in seiner Freiheit zu berauben, sondern gerade umgekehrt, um ihm Freiheit zu schenken. Prädestination

67 Vgl. Rahner, Sämtliche Werke 9, 551.

68 Vgl. Menke, Karl-Heinz, Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglauben der Kirche, Regensburg 1999, 158.

69 Vgl. Burger, Maria, Antizipation vollkommener Erlösung. Aspekte einer Mariologie im Anschluss an Karl Rahner, in: Delgado, Mariano/Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, Hildesheim 1994, 186.

70 Vgl. ebd. 194f.

UNIVERSITÄT TÜBINGEN * KATH. THEOL. SEM.

kann also nach dem oben Gesagten gerade als Freiheitsgeschehen angesprochen werden, das zu seiner ganzen Fülle gelangt, wenn Gottes Gnadenangebot nicht ausgeschlagen wird.

Indem mit diesem Fest ein Gott gefeiert wird, der einem Menschen Freiheit als Freiheit schenkt, wird eigentlich nichts anderes als der Mensch als Mensch gefeiert und als der, der er ist: Wesen der Freiheit, das Gott antworten kann. Die Katalysefunktion von Materialisierung und Cerebralisierung erweist sich im 19. Jahrhundert im dritten Mariendogma, das Papst Pius IX. auch in den Kontext der neuzeitlichen Häresie des Naturalismus einordnet, wie gezeigt. Das anspruchsvolle Konzept der Willensfreiheit des mariologischen Dogmas ist bis heute ein Monitum und steht für das Projekt vom Menschsein des Menschen, der nur Mensch ist, wenn Freiheit und Vernunft zu seinen Möglichkeiten zählen.