

**MANFRED SPITZER: RELIGION UND GOTT: WIR UND DIE ANDEREN. Nervenheilkunde
12/2013, S. 905-908**

Für das Fachgebiet der Psychiatrie und seine Nachbardisziplinen ist die Auseinandersetzung mit "Religion und Gott" ein schwieriges Feld. Einerseits stellt Religiosität und Glaube für das menschliche Selbstverständnis und insbesondere für die menschliche Vorstellung vom Seelischen eine wichtige Größe dar, der gerade auch in der Konfrontation mit ernster Krankheit schnell eine besondere Bedeutung zukommt. Andererseits kann je nach kulturellem Umfeld jede Art von Religiosität eines Menschen (wie auch fehlende Religiosität) schnell zum gesellschaftlichen Stigma werden. Die "Bewertung" der Religiosität oder des Glaubens eines Patienten innerhalb des therapeutischen Settings stellt den Arzt daher vor eine Herausforderung: Ist es möglich und sinnvoll, das Thema einzubeziehen, um dem Anspruch eines ganzheitlichen Zugangs zum Seelenleben gerecht zu werden? Oder sollte man es eher umgekehrt ausklammern, um das Risiko zu vermeiden, dass ungeachtet allen ärztlichen Bemühens um Neutralität mehr oder weniger bewusste eigene (Vor-)Urteile des Therapeuten wirksam werden, durch die sich der Patient dann ungewollt in seinem Glauben bestärkt, in Frage gestellt oder gekränkt und dadurch psychisch verunsichert fühlt? Und doch spielt die Art des Glaubens für das psychische Erleben gelegentlich eine so große Rolle, dass es therapeutisch unumgänglich erscheint, darauf einzugehen – etwa im Falle der Zugehörigkeit zu einer autoritären und traumatisierenden Glaubensgemeinschaft wie einigen Sekten.

In einem Beitrag zu "Religion und Gott" in der Zeitschrift "Nervenheilkunde" beschäftigt sich der Ulmer Psychiater Manfred Spitzer mit der Bedeutung von Religion und Gott für den Menschen.¹ Spitzer hat in den Fächern Medizin und Philosophie promoviert und hat seit 1997 den Lehrstuhl für Psychiatrie und Psychotherapie der Universitätsklinik Ulm inne. Er ist außerhalb der wissenschaftlichen Gemeinschaft vor allem aufgrund seiner populärwissenschaftlichen Arbeiten bekannt, in denen er gesellschaftliche und kulturelle Phänomene vor dem Hintergrund neuropsychiatrischer Aspekte beleuchtet. Aktuell steht sein Bestseller "Digitale Demenz" in der Diskussion, in dem er vor allem die Verbreitung und Nutzung digitaler Medien anhand ausgewählter neuropsychologischer Studien kritisiert. Der Bekanntheitsgrad des Autors drückt sich indes nicht nur in seinem wissenschaftliches Portfolio aus: Ungeachtet seiner Kritik an den Bildschirmmedien (Buchtitel "Vorsicht Bildschirm") sind Spitzers Bücher bei allen namhaften Online-Buchhändlern erhältlich, die aktuellsten auch als E-Book, viele seiner Vorträge sind im Netz frei verfügbar, andere werden als DVD verlegt. Darüber hinaus ist einer der wenigen Vertreter des Fachgebietes, zu denen bereits zu Lebzeiten ein ausführlicher Wikipedia-Eintrag zu finden ist.

Neben seiner Beschäftigung mit den Auswirkungen von Bildschirmmedien werden verschiedene kulturelle Themen zum Gegenstand seiner Publikationen – nicht zuletzt auch Religion und Glaube. Bereits in seinem Buch "Gott-Gen und Großmutterneuron" widmet er sich dem Thema des Glaubens. Dabei stellt Spitzer gleich einleitend fest:

¹ Passie, T., J. Warncke, T. Peschel, U. Ott (2013): Neurotheologie. Neurobiologische Modelle religiöser Erfahrungen. Nervenarzt 84: 283-293.

Dass es Zusammenhänge [zwischen Neuromodulatoren und dem Grad von Religiosität] gibt, weiß der Psychiater aus seinem klinischen Alltag mit den dopaminerg vermittelten "Bedeutungserlebnissen" schizophrener und dem serotonerg bedingten Schuldwahn depressiver Patienten nur zu gut.²

Bereits an dieser Stelle klingt der Sprachduktus apodiktisch: So dürfte zu bezweifeln sein, dass "der Psychiater" allgemein diese Auffassung so akzeptiert: Es gibt doch eine Menge Untersuchungen zu den neurobiologischen Grundlagen der erwähnten Störungsbilder, die darauf hinweisen, dass sich deren Ursachen nicht auf die Über- oder Unterstimulation jeweils eines Botenstoffs reduzieren lassen – und schon gar nicht lassen sich die einzelnen psychopathologischen Phänomene "Schuldwahn" oder "Bedeutungserlebnis" bisher irgendwelchen dezidierten Störungen einzelner Transmittersysteme zuordnen. In Anbetracht der oben skizzierten Bedeutung von Glaube und Religion für den Menschen sollte aber vor allem Spitzers unvermittelter Sprung vom Schizophrenen zum Gläubigen Anlass zur Diskussion werden, zumal er sich dem Thema nun ganz aktuell nicht nur in populärwissenschaftlichen Medien, sondern auch in einer deutschsprachigen Fachzeitschrift widmet.³

Dort greift der Autor seine bereits im zitierten Buch gestellte Frage auf: "Wie kann ein Gen (...), das Menschen für den Glauben an Gott prädisponiert, im Laufe der Evolution entstanden sein?"⁴ Spitzer zitiert in seiner aktuellen Arbeit unterschiedliche, zum Teil statistische Untersuchungen, deren Ergebnisse er naturwissenschaftlich verwendet, um der Frage nachzugehen, "wie Religiosität evolutionär entstehen konnte". Denn wenn Religiosität und die Fähigkeit zum Glauben zum Menschen dazu gehöre, dann "*müssen* sie einen evolutionären Nutzen haben" (Hervorhebung durch W.E.); ein anderes, von der biologischen Perspektive abweichendes Verständnis der Existenz von Glauben oder Religion wird von vornherein nicht in Betracht gezogen.

Seinem naturwissenschaftlichen Anspruch getreu bleibt Spitzer in seinen Ausführungen scheinbar auch "objektiv", indem er subjektive Elemente des untersuchten Themas durchgehend ausspart: Er erwähnt nicht, ob der Glaube für ihn selber einen Nutzen und wenn welchen hat oder haben könnte, sondern er stellt seine Frage ganz neutral.

Wissenschaftliche Objektivität erlaubt in naturwissenschaftlichen Untersuchungen den Anspruch auf eine Allgemeingültigkeit, die über den Gültigkeitsanspruch einer nur persönlichen Meinung hinausgehen soll. So könnte man in Anlehnung an einen Beitrag zur psychiatrischen Sprache von H. Helmchen⁵ sagen, Spitzer verwendet bei seiner Untersuchung von "Religion und Gott" die Sprache der Naturwissenschaft – und bleibt dabei: Mit keinem Wort erwähnt Spitzer irgendwelche anderen wissenschaftlichen Traditionen oder Methoden, die sich den von ihm untersuchten Phänomenen widmen. Indem er aber mit diesem reduziert biologischen Blick ausgerechnet das heterogene, kulturell geprägte, immer individuelle geistige Phänomen des Glaubens und der Religiosität untersucht, wird Spitzers Beitrag zu einem Beispiel dafür, wie defizitär diese Begrenzung auf eine Methode werden kann. Denn gerade dadurch bleibt nicht nur der zunächst anmutende wissenschaftliche Anspruch unerfüllt; sondern darüber hinaus läuft der Autor Gefahr,

² Spitzer, M.: Gott-Gen und Grossmutterneuron: Geschichten von Gehirnforschung und Gesellschaft. Schattauer, Stuttgart 2006, S.2

³ Spitzer, M.: Religion und Gott: Wir und die Anderen. Nervenheilkunde 12/2013, 905-908

⁴ Spitzer, M., a.a.O., S.3

⁵ Helmchen, H.: Anmerkung zur Sprache des Psychiaters und Stigmatisierung psychisch Kranker. Nervenarzt 2013, 84: 334-339.

seinen Aussagen einen allgemeingültigen Anspruch zu verleihen, obwohl diese unter Einbeziehung anderer Untersuchungsmethoden wahrscheinlich sogar eher unzutreffend sind.

Schon in der Ausgangslage seiner Gedanken, nämlich in seinen Definitionen von so differenzierten Phänomenen wie Glauben und Religion, bleibt Spitzer hinter seinem eigenen wissenschaftlichen Anspruch zurück. So lässt er die asiatischen Religionen und deren völlig abweichendes Gottesbild (bis hin zur gottlosen Religiosität) völlig unerwähnt und bezieht sich nur auf abrahamitische Religionen – ohne indes die auch hier doch erheblichen Binnendifferenzen hinsichtlich der Glaubens- und Weltbilder auch nur anzudeuten. Darüber hinaus verwendet Spitzer einmal "Religion" und "Glaube" als Gegenstand seiner Untersuchung, um in den zusammenfassenden letzten Abschnitten dann "Gott" selber als Untersuchungsgegenstand zu nennen, indem er abschließend feststellt, die Welt könne diesen Untersuchungen zufolge "durchaus von 'Gott' profitieren".

Wer allerdings Zweifel daran hat, Religiosität oder Glauben mit evolutionsbiologischer Methodik zu untersuchen, der wird in der ersten Fußnote darüber aufgeklärt, dass diese doch "in der Medizin weit verbreitet ist, wie Überlegungen zur heterozygoten Fitness belegen". Hier erfährt der Leser einiges über evolutionäre Vorteile heterozygoter Träger von Krankheitsgenen – womit Spitzer also darlegt, dass Religion und Glauben durchaus so untersucht werden dürfen, als seien sie Krankheiten und kein Kulturgut. Hier bleibt er dem Stil seines bereits erwähnten populärwissenschaftlichen Werks treu, in dem er Glaubenserlebnisse in der Nähe psychotischer Störungen verortete. Schon in dieser Positionierung von Religion und Glauben in die Nähe von körperlichen und seelischen Krankheiten wird für den aufmerksamen Leser spürbar, wie abwertend und kränkend der sprachliche Duktus auf einen gläubigen Menschen wirken muss.

Während das Thema vor dem Hintergrund naturwissenschaftlich fundierter Paradigmen beleuchtet wird, bleibt ein ebenso möglicher geisteswissenschaftliche Zugang zu Religion und Glauben gänzlich unberücksichtigt. Dass dies aus wissenschaftsphilosophischer Perspektive unlauter ist, dürfte dem Autor als promovierten Geisteswissenschaftler sicherlich klar sein. Umgekehrte ebenso reduzierte Zugriffe geisteswissenschaftlicher Methodik auf sehr naturwissenschaftliche Themen würden von ihm als "Naturwissenschaftler" sicherlich in aller Schärfe abgelehnt.

Die Ausblendung eines geisteswissenschaftlichen, vor allem hermeneutischen Zugangs ist allerdings gerade bei der Untersuchung kultureller menschlicher Phänomene geradezu fahrlässig, denn er dürfte in diesem Bereich wohl als Methode der Wahl gelten. Schließlich ist selbst für wissenschaftliche Laien unübersehbar, in welcher Dichte wir unser Leben deutend und interpretierend alltäglich gestalten und erleben: vom Piktogramm bis zum Handzeichen, vom Musikstück bis zum Kinofilm – immer wieder sind wir von Symbolik umgeben, deren Sinn wir anders als deutend gar nicht erfassen können. In diesem Deuten können wir die Begrenzung des ganz konkreten Stofflichen verlassen und darüber hinaus gehen – und das gelingt uns gerade immer auch unter Einbeziehung des Eigenen, des Subjektiven.

Naturwissenschaftliche Methodik vermeidet allerdings eben diese Dimension – zum Teil mit gutem Grund: Denn solange sie die Objekte in ihrer konkreten, etwa ihrer stofflichen Beschaffenheit und ihren Wechselwirkungen untersucht, könnte der Einbezug des Erlebens der eigenen Person die Untersuchung verfälschen. Obwohl diese Methodik bei so vielen Fragestellungen ihre Rechtfertigung hat, so kommt sie mit der Untersuchung eines so ubiquitären, alltäglichen, bestimmenden und doch sehr individuell geprägten *geistigen* und *kulturellen* Erlebens wie das des Glaubens an einen Gott sichtlich an ihre Grenzen, da sie einen zentralen Weg meidet, den das

Geistige sucht, wenn es sich dem Menschen zuwendet: das sich hinein versetzende "Verstehen" des Menschlichen durch den Menschen.

Geradezu intuitiv lädt schon ein Gedicht, ein Roman oder ein Lied den Leser auch ohne jede Vorbildung zur Interpretation des Menschlichen durch den Menschen ein – umso mehr die Beschäftigung mit Glauben und religiösen Mythen. Der Philosoph Ernst Cassirer schreibt in seinem Bezug auf den Menschen als "animal symbolicum" einem deutenden Sprechen und Zuhören daher einen eigenen Wahrheitsgehalt zu. Er weist darauf hin, wie sehr in der gesprochenen Sprache die sensorische Erfahrung der physischen Umwelt sich mit dem Seelischen verbindet.⁶

Solche kommunikative Symbolik ist dabei keineswegs unwissenschaftlich: Die gesamte geisteswissenschaftliche Tätigkeit, welche sich nicht nur in der Deutung von Literatur, Kunst oder Musik erschöpft, sondern auch die Disziplinen der Geschichtswissenschaften, der Sprachwissenschaften, der Religionswissenschaften und der Sozialwissenschaften einschließt, kann nach Dilthey als "Erfahrungswissenschaft der geistigen Erscheinungen" verstanden werden und nutzt die Interpretation der menschlichen Symbolik, die "Hermeneutik", als wissenschaftliche Methode.⁷

Auf Dilthey gehen auch die psychopathologischen Ausführungen von Karl Jaspers zurück, wenn er dessen Unterscheidung des naturwissenschaftlichen "Erklärens" vom geisteswissenschaftlichen "Verstehen" auf die Psychologie anwendet und neben der Bedeutung der naturwissenschaftlichen Methode betont, dass "Seelisches aus Seelischem hervorgeht"⁸. Damit fordert Jaspers eine Integration des naturwissenschaftlichen und der hermeneutischen Zugangs, um sich dem speziell menschlichen Seelenleben zu nähern, wobei er sogar meint, dass ein Ende des verstehenden hermeneutischen Zugangs zu einem psychischen Phänomen geradezu für das Vorliegen bestimmter psychischer Störungen sprechen kann, deren Wesen sich dann nur noch in der naturwissenschaftlichen Methode "erklären" lasse. Religiosität und Glaube wären für Jaspers wohl kaum ein Gegenstand reduziert biologischer "Erklärungs"-Ansätze gewesen.

Versteht man Hermeneutik als eine zentrale Methode der Geisteswissenschaften, dann scheinen diese in all ihren Disziplinen letztlich den beseelten Menschen und seine geistigen Werke zu erforschen und damit einem anthropologischen Anspruch zu entsprechen, der jenem der Psychiatrie verwandt ist, da auch diese nach dem Wesen des menschlichen Geistes fragt – wenngleich im primär ärztlichen Anliegen, Krankheiten zu erkennen und zu behandeln.

Daher müsste es selbstverständlich sein, dass einer integrativen wissenschaftlichen Haltung gerade im Fachgebiet der Psychiatrie und ihren Nachbardisziplinen ein besonderer Stellenwert innerhalb der Medizin zukommt: Obwohl wir als Ärzte vor dem Hintergrund des naturwissenschaftlichen Anspruchs der Medizin stets um möglichst klare begriffliche Definitionen bei der Beschreibung pathologischer Phänomene und um Objektivität in der Untersuchung biologischen Materials bemüht sein *müssen*, so wird uns spätestens in der eigenen Reflektion des persönlichen Seelenlebens deutlich, wie unmöglich eine allgemeingültige "De-finition", also Abgrenzung eines psychischen Erlebnisinhaltes vom übrigen Seelenleben und eine radikale Objektivierung des immer auch Subjektiven erscheint, wie sehr das Seelische also in assoziativen Verbindungen empfunden wird. Die Psychopathologie wird daher immer nur eine Annäherung bleiben müssen, und selbst mit

⁶ Cassirer, E. (2010): Philosophie der symbolischen Formen (3 Bände). Meiner, Hamburg

⁷ Thielen, J. (1999): Wilhelm Dilthey und die Entwicklung des geschichtlichen Denkens in Deutschland im ausgehenden 19. Jahrhundert. Königshausen und Neumann, Würzburg, S. 47.

⁸ Jaspers, K. (1973): Allgemeine Psychopathologie. Springer, Berlin, S. 251

einem scheinbar "nur" deskriptiven Anspruch wäre sie ohne ein "Verstehen" etwa der mimischen oder gestischen Äußerungen des Patienten nicht einmal statisch diagnostisch zu nutzen. Darüber hinaus stellt sich aber auch eine nur biologisch intendierte deskriptive Abgrenzung und Objektivierung seelischer Phänomene und Empfindungen als problematischer dar als etwa die organmedizinisch mögliche und nötige Abgrenzung eines Körperorgans, da seelisches Erleben selber ja anders als ein Organ keinen "physischen Gegenstand" darstellt, sondern seinerseits nur die *Funktion* eines biologischen Substrates (Gehirn) darstellt.

So wenig, wie man die Bedeutung eines Piktogramms allein durch die naturwissenschaftliche Untersuchung des dafür verwendeten Materials erfassen kann, reicht die biologische Untersuchungsmethode aus, um das seelische Empfinden in seiner geistig-kulturellen Dimension zu erfassen, sondern wir greifen (zumindest zusätzlich) auf andere Methoden zurück.

Zentrale Lebensbereiche, welche den Menschen ausmachen, seine Fähigkeit zur Sprache, zur Kreativität, zum Glauben und zur Liebe, mögen in ihrem Dasein biologisch bedingt sein. Ein Verständnis für ihre Inhalte jedoch gelingt eben gerade erst im Rückbezug auf sich als beseelter Mensch, nämlich in der deutenden Einbeziehung des eigenen seelischen Erlebens. Der "Nutzen" dieser Phänomene dürfte all zu häufig eben nicht im konkret Biologischen zu erkennen sein, sondern nur im Rückbezug auf die jeweilige Subjektivität des Seelischen. Führt man diesen Gedanken weiter, so könnte dies vielleicht gerade einen zentralen Aspekt ausmachen, der den Menschen von anderen Lebewesen unterscheidet: Seine neurobiologischen Voraussetzungen (sein Gehirn) haben ihn in die außerordentliche Situation versetzt, auch über die evolutionären Mechanismen hinweg seelische Empfindungen und Fertigkeiten zu ermöglichen, die ihn erfüllen, nämlich etwa die Liebe und der Glaube – so unterschiedlich diese Erfüllung auch für jeden Einzelnen sein mag. Gerade wenn deren Wirksamkeit das Biologische überschreitet, dürfte der Sinn solcher geistigen Inhalte mit reduziert biologischen Erklärungen kaum zu fassen sein. Unsere Kultur hat die Bedeutung dieser Lebensthemen in der künstlerischen und sprachlichen Auseinandersetzung zu allen Zeiten umfassend beleuchtet und dabei selten vergessen, die in ihnen zu erlebende Kraft zu zeigen.

Der Beitrag von Spitzer ignoriert diese Dimensionen nicht nur, sondern zeigt geradezu in die entgegen gesetzte Richtung. Er fragt, wie Religiosität oder die Fähigkeit zu Glauben evolutionär entstehen konnten, und setzt voraus, dass es irgendwelche evolutionär wirksamen Erfolge gegeben haben muss, die durch diese menschlichen Eigenschaften bedingt waren: "Wofür also könnte Religion gut sein", fragt Spitzer. In seinem expliziten Bezug auf die Evolutionsbiologie spricht er von einer "Prädisposition" für den "Gedanken an einen Gott" und meint, dieser Gedanke müsse eine "Form der Anpassung oder Fehlanpassung" sein, wobei er für letzteres präzisiert und religiöses Erleben sogar "als eine Art 'parasitäre Idee'" diskutiert.

Stellt man die Frage, wofür Religion gut sei, auch nur religiösen oder gläubigen Menschen, dann erhält man wohl schon umfassendere und angemessenere Antworten als in diesem Beitrag. Denn ein religiöser Mensch würde seine Antwort gewiss nicht auf die Aufzählung irgendwelcher widersprüchlicher evolutionärer Aspekte reduzieren wollen, sondern sie stets auch in seinem subjektiven Empfinden suchen – in seinen inneren Bildern, seinen ängstlichen, hoffenden oder liebenden Gefühlen – und nicht zuletzt in jener Existenz Gottes begründen, an die er glaubt.

Eben solche Antworten scheint in einem reduziert biologischen Modus annähernd unmöglich: sie sind in ihrer Subjektivität und Symbolik per definitionem ausgeschlossen. Der Versuch, ein solches Thema wie Glauben oder Religiosität reduziert naturwissenschaftlich zu untersuchen läuft vielmehr

sogar Gefahr, am Ende die Grundlage des untersuchten Phänomens selber zu leugnen: In diesem Fall den inneren Sinn des Glaubens, also Gott selber.

Wie unwissenschaftlich solche Schlussfolgerungen sind, ist in der Auseinandersetzung mit "neurotheologischen" Untersuchungen hinreichend diskutiert worden.⁹ Und doch suggeriert Spitzers Beitrag dem Leser, Glauben sei zwar für bestimmte Aspekte des Lebens "nützlich", aber inhaltlich sinnlos – und nimmt ihm im selben Atemzug gerade jenem Empfinden die Grundlage, dessen Nutzen er gerade noch betont hatte. Denn man kann wohl kaum an Gott glauben, nur weil es "evolutionär" nützlich ist. Ist es der Sinn psychiatrischer Untersuchungen, nützlichen menschlichen Empfindungen ihre mentale Grundlage zu entziehen?

Ein eher geisteswissenschaftlicher, also hermeneutischer Ansatz des "Verstehens" würde in einer Untersuchung, wofür Glauben oder Religiosität gut ist, wohl vor allem das menschliche Anliegen berücksichtigen wollen, welches im Glauben seinen Niederschlag findet – also den Aspekt des menschlichen Glaubenshintergrunds. Denn dieser erschließt sich eben nicht in der Begrenzung auf die Suche nach *Überlebensvorteilen*, sondern im inneren *Erleben*: etwa in der Liebesfähigkeit des Menschen, in seiner Angst um sich selbst und in seiner über ihn hinausweisenden Hoffnung. Um diese Wirkungsweise des Glaubens zu erfassen, muss man indes keineswegs selber gläubig oder religiös sein: Es könnte eben jenes o.g. einführende Verstehen ausreichen, sofern man es in seiner Beschäftigung mit dem Thema bei sich selber zulässt und damit anders forscht, als es die naturwissenschaftliche Methode vorgibt. In jener verstehenden Identifikation mit dem glaubenden Menschen hätte also selbst einem religionsfernen Untersucher deutlich werden können, dass Religion und Glaube oft gerade jenen Menschen eine Hilfe sind, die sich einer ernsten Krankheit oder ihrem nahenden Tod ausgeliefert sehen.¹⁰ Denn das Wissen um die Vergänglichkeit stellt ja einen wesentlichen Urgrund religiöser Zuwendung dar: Mystische Erfahrungen erlauben eine Vorstellung, dass die Welt und also auch der Sinn des Lebens vielleicht über die konkret wahrnehmbare physische Umwelt hinausgehen, und können so zur Vorstellung eines "Auswegs" werden. Speziell in der Akzeptanz einer solchen Vorstellung kann Glaube gerade da seelische Hilfe sein, wo die biologische Existenz ihrem Ende entgegen geht. Er kann sich also dem konkreten und sterbenden biologischen dann sogar gegenüberstellen und in dieser Qualität über jeden "evolutionären Vorteil" oder "Nachteil" hinaus weisen. Hier wird Glaube und Religiosität als eine psychische Qualität *ohne* biologischen Mehrgewinn im eigentlichen Sinne erkennbar. Ein "Überlebensvorteil" scheint dann zum Verständnis des Glaubens nicht mehr notwendig zu sein, sondern fast im Gegenteil: Gerade diese seelische Qualität des Glaubens könnte erklären, dass Menschen am Glauben festhalten, obwohl dieser mit offensichtlichen Nachteilen für ihre biologische Existenz einher zu gehen scheint. Obwohl Spitzer durchaus sieht, dass viele Aspekte von Glauben und Religion sogar zu einem biologischen "Selektionsnachteil" geführt haben dürften, bleibt ihm dieser Aspekt aufgrund seines reduktionistischen Ansatzes versperrt – mit der Konsequenz, dass er geradezu verkehrte Implikationen hervorruft: nämlich etwa jene, dass der Glaube nur aufgrund eines "Überlebensvorteils" hat entstehen können, obwohl er doch gerade da hilft, wo ein Überleben aussichtslos erscheint.

Anders kann man es wohl kaum verstehen, wenn Gott am Ende von Spitzers Beitrags in Anführungsstrichen genannt wird. Der gläubige oder religiöse Leser darf sich nun als (hoffentlich

⁹ Kreiner, A.: *Mystik und Hirnforschung. Chancen und Herausforderungen der „Neurotheologie“*. Aufgang; Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik 6 (2009): Von der Wissenschaft zur Mystik: 75-85

¹⁰ Yalom, I.D. (2008): *In die Sonne schauen. Wie man die Angst vor dem Tod überwindet*. BTB, München.

nützlichen) Spinner erleben, dessen Fähigkeit zum religiösen Erleben mit den Selektionsvorteilen bestimmter Krankheitsgene vergleichbar ist.

Damit steht Spitzer in der Nähe zu anderen "neurotheologischen" Untersuchungen, wie etwa jene von Passie et al.¹¹. Deren Beitrag schien im wissenschaftlichen Review auf hinreichend Zustimmung zu stoßen, um ihn in der Zeitschrift "Der Nervenarzt", also dem Organ der Deutschen Gesellschaft für Psychiatrie, Psychotherapie, Psychosomatik und Nervenheilkunde (DGPPN) erscheinen zu lassen. Auch hier wird die evolutionsbiologische Argumentation angeführt und diskutiert, ob das religiöse Erleben seinen "evolutionären Ursprung womöglich im Orgasmuserleben habe"¹². Auch in diesem Beitrag wird auf die Darstellung anderer wissenschaftlicher Methoden zum Verständnis religiösen Erlebens verzichtet. Immerhin aber steht Religiosität hier nicht in der Nähe von Krankheit, sondern wird als eine Art lustvollen Empfindens gedeutet.

Spitzer indes nimmt die Abwertung und Stigmatisierung des gläubigen und insbesondere religiösen Menschen in seinen Formulierungen in Kauf und betont dies noch, indem er religiöse Beschäftigung eine energetische "Verschwendung" beschreibt, die möglicherweise eine "Letalmutante" sei. Wenn er abschließend feststellt, eine "moderne globalisierte Welt kann (...) von Religion wahrscheinlich eher nicht" profitieren, muss für den aufmerksamen Leser der Rückschluss nahe liegen, dass Religiosität heutzutage in der Tat eine "Letalmutante" ist. Wahrscheinlich hatte der Autor die daraus ableitbaren darwinistischen Implikationen nicht gewollt: Denn von dieser Logik und Wortwahl aus ist es nur noch ein kleiner Schritt, den "evolutionären Wert" von religiösen Menschen in Frage zu stellen. Hier werden die bedrohlichen Auswüchse solchen Denkens erkennbar, die nicht nur eine problematische ideologische Deutung erlauben, sondern mindestens ebenso wenig in eine globalisierte Welt zu passen scheinen.

Allerdings soll damit keinesfalls impliziert werden, dass Religionskritik grundsätzlich unzulässig wäre. So erscheint etwa Spitzers Kritik an einer fremdaggressiven Religiosität in einer globalisierten Welt sicherlich nachvollziehbar. Diese wäre indes auch ohne jede evolutionsbiologische Argumentation möglich gewesen. Und natürlich erlaubt die wissenschaftliche Herausforderung es auch, neurophysiologische und evolutionäre Aspekte religiöser oder mystischer Erfahrungen zu untersuchen. Würden dabei die Methoden komplementärer Wissenschaften einbezogen oder wenigstens erwähnt, dass man in deren Anwendung auch zu sehr anderen Schlüssen kommen kann, könnten solche Untersuchungen etwa als naturwissenschaftlicher Beitrag zu religionswissenschaftlichen Diskursen verstanden werden. Wenn jedoch in reduziert evolutionsbiologischem Jargon Religion als "Letalmutante" diskutiert wird, dann wird mit Spitzers Arbeit und erneut in Anlehnung an Helmchen deutlich, welche Wirkungsmächtigkeit bis an die Grenze stigmatisierender Beschreibung die psychiatrische Sprache entfalten kann.¹³

Abschließend sei betont, dass das Verstehen individueller oder kultureller Symbolik kein "überlegenerer" wissenschaftlicher Weg ist. Vielmehr stellt es nach Cassirer eine symbolische Form der strukturierenden Welterfahrung dar, die nicht durch andere Formen der Welterfahrung reduzierbar ist. Die verschiedenen wissenschaftlichen Ansätze stellen schlicht jeweils eigene

¹¹ Passie, T., J. Warncke, T. Peschel, U. Ott (2013): Neurotheologie. Neurobiologische Modelle religiöser Erfahrungen. *Nervenarzt* 84: 283-293.

¹² Ebd.

¹³ Helmchen, H.: Anmerkung zur Sprache des Psychiaters und Stigmatisierung psychisch Kranker. *Nervenarzt* 2013, 84: 334-339.

Formen dar, die "kohärent nebeneinander bestehen können und sich auch gegenseitig fordern"¹⁴. Aber ist es nicht eben dieser Spannungsbogen zwischen Geistes- und Naturwissenschaft, der das Fachgebiet der Psychiatrie und ihrer Nachbardisziplinen so reizvoll macht?

*

¹⁴ Bermes, C. (1997): Philosophie der Bedeutung: Bedeutung als Bestimmung und Bestimmbarkeit. Eine Studie zu Frege, Husserl, Cassirer und Höningwald. Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 156-157