

Neurotheologie und Mystik oder Von neuronalen Staus und mystischen Ekstasen¹

VON RENÉ KAUFMANN

1. Worin gründen Religionen?

Eine typische Form der Religionsphilosophie (unter anderen Ausrichtungen dieser Disziplin) stellen die Überlegungen und Analysen zu den Grundlagen von Religion dar sowie die Begründungsversuche für die (in der weiten menschheitsgeschichtlichen Perspektive betrachtet) relativ feste Korrelation zwischen Mensch und Religion. Mit David Hume kann man bei diesen religionsphilosophischen Begründungsversuchen in systematischer Hinsicht nochmals zwei zentrale Ausrichtungen unterscheiden. Wie Hume zu Beginn seiner „Natural History of Religion“ (1757) ausführt, seien es nämlich folgende zwei Fragen, welche unsere Aufmerksamkeit herausforderten: „einmal die, welche die Grundlage der Religion in der Vernunft betrifft, sodann die, welche auf ihren Ursprung in der menschlichen Natur zielt“².

Hinsichtlich der ersten Frage nach den Grundlagen der Religion in der Vernunft weist Hume selbst auf das teleologische Argument, welches ‚aus der gesamten Struktur der Welt auf einen intelligenten Urheber selbiger schließt‘. Daneben wäre hierbei aber auch an die ontologischen und kosmologischen Argumentationen für die Vernünftigkeit des Glaubens an einen Gott (und diesbezüglicher religiöser Überzeugungen) zu denken. Ebenso treten neben diese Argumente für die theoretische Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen Argumente für deren praktische Vernünftigkeit: Man denke etwa an Kants These von der Existenz Gottes sowie der Unsterblichkeit der Seele als Postulate der praktischen Vernunft. Zudem dürften aber solche Gründe praktischer Vernünftigkeit bei Argumentationen wie etwa in Gestalt der pascalschen Wette („Jenseitige Nützlichkeit“) vorliegen oder bei Überlegungen zum diesseitigen Nutzen von Religion und Glauben (Stabilisierungs- und Harmonisierungsfunktionen für die Gesellschaft; Transzendenz- und Kontingenzbewältigungspraxis sowie Komplexitätsreduktion für das Individuum: Orientierungsangebote angesichts von Transzendenzen, Wissenslücken und existentiellen Unsicherheiten etc.).

Diese Antworten auf die Frage nach den Grundlagen der Religion in der (theoretischen und praktischen) Vernunft legen apriorische und aposteriorische Argumentationsfiguren vor. Die Frage nach dem Ursprung der Religion in der menschlichen Natur hingegen zielt wohl primär auf empirische, naturwissenschaftliche Antworten. Hierbei werden gegenwärtig – vor dem Hintergrund des starken Interesses an der Neurophysiologie – besonders die theoretischen Ansätze der sogenannten „Neurotheologie“ und deren Versuche, die Genese religiöser Überzeugungen mittels natürlicher Ursachen zu erklären, intensiv und leidenschaftlich diskutiert. Unter der Bezeichnung „Neurotheologie“ firmieren wissenschaftliche Forschungen, deren gemeinsames zentrales Anliegen es ist, religiöse Phänomene von den ihnen zugrunde liegenden neurobiologischen Grundlagen her zu untersuchen, zu erklären und zu verstehen.

Ein prominenter Vertreter dieser Forschungsrichtung, dessen Untersuchungen weite Verbreitung fanden und intensiv diskutiert werden, ist Andrew Newberg. Das große Interesse an dieser Disziplin und den Ergebnissen der Forschungsgruppe um Newberg

¹ A. Newberg/E. d'Aquili/V. Rause, *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*, München, 3. Auflage 2008 [amerikanische Originalausgabe u. d. T.: „Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief“, New York 2001], 271 S., ISBN 978-3-492-24138-0.

² Vgl. D. Hume, *Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord*. Übersetzt von L. Kreimendahl, Hamburg, 2. Auflage 2000, 1.

wird auch darin deutlich, dass die deutsche Taschenbuchausgabe von „Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief“ (New York 2001) nunmehr unter dem Titel „Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht“ bereits in der dritten Auflage erschienen ist (2008).³

2. Leitfragen des Teams um Newberg

Die Forschungsergebnisse der Autoren basieren im Kern auf Beobachtungen der Gehirnaktivität von Menschen während spiritueller Übungen, die mittels moderner bildgebender Verfahren möglich sind.

(a) Ein zentraler Fragekomplex betrifft dabei die neurophysiologischen Grundlagen religiöser Erfahrungen, Praktiken und Überzeugungen. Newberg und seine Kollegen fragen hierbei: Was geschieht im Gehirn beim Beten und Meditieren oder wenn religiöse Rituale vollzogen werden? Welche neurophysiologischen und neuronalen Prozesse gehen mit diesen Praktiken und mit religiösen Erlebnissen einher? Lassen sich im Gehirn bestimmte charakteristische Aktivitätsmuster beim Ablauf religiöser Gefühle, Wahrnehmungen und Erlebnisse antreffen?

(b) Zugleich stellen sich die Autoren darin auch Anfragen und Einwänden religionskritischer Positionierungen – wie sie gerade auch in ihrer Disziplin zum Teil extrem radikal vertreten werden⁴: Beruhen die transzendenten Visionen und Erkenntnisse der großen religiösen Mystiker auf mentalen oder emotionalen Täuschungen oder rühren sie von kohärenten Sinneswahrnehmungen her, die durch das richtige neurologische Funktionieren eines normalen, gesunden Geistes entstehen? Oder: Lässt sich jegliche Spiritualität und jede Erfahrung der Realität Gottes auf einen flüchtigen Strom elektrochemischer Impulse und Signale reduzieren, die durch die neuronalen Bahnen des Gehirns schießen?⁵ Sind die mystischen Einheitserfahrungen also lediglich das Resultat neurologischer Funktionen – was die mystische Erfahrung eben zu einem Sturm neuronaler Impulse und Signale reduzieren würde –, oder sind es echte Erfahrungen, die das Gehirn wahrnehmen kann? Könnte es sein, dass das Gehirn die Fähigkeit entwickelt hat, die materielle Wirklichkeit zu übersteigen und eine höhere, tatsächlich existierende Seinsebene wahrzunehmen (192, 196)?

(c) Gleichzeitig verbinden die Autoren ihre neurophysiologischen Begründungsversuche mit dem Konzept der Evolutionstheorie und fragen: Gibt es zudem evolutionäre Erklärungen für diese Erfahrungen? Könnten evolutionäre Faktoren wie Sexualität und Paarung die biologische Entwicklung religiöser Ekstase beeinflussen haben?

(d) Wie die nachfolgenden Fragen verdeutlichen, stellt dieses neurotheologische Konzept letztlich auch einen weiteren Versuch einer „Biologisierung der religiösen Phänomene“ dar. Denn Newberg und Kollegen fragen auch: Gibt es eine gemeinsame biologische Wurzel aller religiösen Erfahrungen, einen biologischen Ursprung (bestimmter) religiöser Glaubensvorstellungen? Sind menschliche Wesen biologisch dazu bestimmt, Mythen zu bilden? Welches neurologische Geheimnis verbirgt sich hinter der Macht des Rituals (18–19)?

³ Im Text werden die Seitenangaben zu den Zitaten aus dem hier rezensierten Werk (siehe Anmerkung 1) in Klammern ausgewiesen.

⁴ Beispielsweise fordert Matthew Alper, den Philosophen, Metaphysikern und Theologen Spiritualität und Religiosität aus der Hand zu nehmen und stattdessen eine konsequente „Biologisierung des Glaubens“ zu betreiben: denn alle Fragen nach Gott fänden allein „im“ Gehirn des Menschen ihre Antworten. Man hätte sich daher auch von der Vorstellung von Gott als einer transzendenten Wirklichkeit zu verabschieden. Und den Ergebnissen neurophysiologischer Forschungen folgend seien alle unsere religiösen Erfahrungen und Erlebnisse nicht als Zeichen eines Kontaktes mit dem Göttlichen, sondern als Folge davon, wie wir (wie unsere Gehirne) dabei stattfindende neurologische Prozesse interpretieren, zu begreifen. Siehe dazu *M. Alper, The „God“ Part of the Brain. A Scientific Interpretation of Human Spirituality and God*, New York, 5th ed. 2001.

⁵ In einer rein neurophysiologischen Perspektive müsste die Antwort „ja“ lauten.

3. Grundlegende Thesen des Konzeptes einer Neurobiologie mystischer Erfahrung

3.1 *Mystisches Erleben und neurophysiologisches Korrelat*

(a) SPECT-Studien an Meditierenden: Die Basis für die Ausführungen Newbergs und seiner Kollegen bilden sogenannte SPECT-Studien, die sie mit meditierenden Buddhisten und katholischen Nonnen – vor allem im Moment intensiver mystischer Erlebnisse – durchgeführt hatten. SPECT steht für Single Photon Emission Computed Tomography und ist ein bildgebendes Verfahren, mit dem die zerebrale Durchblutung aufgrund der Registrierung radioaktiver Strahlung gemessen werden kann (12). Mit ihrem Verfahren eines SPECT-Scannings glauben die Autoren, präzise Momentaufnahmen von den Durchblutungsmustern im Gehirn der untersuchten Buddhisten und Nonnen (kurz nach der Verabreichung einer radioaktiven Substanz) auf dem Höhepunkt ihrer Meditationen machen zu können.

Relevant sind diese Aufnahmen für die Forscher, weil sich auf Basis des neurophysiologischen Forschungsstands bestimmten Gehirnarealen bestimmte Funktionen und spezifische Aufgaben zuweisen lassen: Eine Aktivität in einem bestimmten Gehirnareal ließe somit darauf schließen, dass das Gehirn gerade Aufgaben dieser bestimmten funktionalen Art vollzöge. Hinzu kommt die neurophysiologische Erkenntnis, dass eine „verstärkte Durchblutung in einer bestimmten Gehirnregion in der Regel mit einer erhöhten Aktivität in dieser Region korreliert und umgekehrt“ (12). Ließen sich also auf den Höhepunkt des mystischen Erlebens mittels der SPECT-Kamera Aufnahmen von den aktuellen Durchblutungsmustern im Gehirn anfertigen, so dürften diesen Aufnahmen Auskünfte über die mit dem mystischen Erleben korrelierenden In-/Aktivitäten und Funktionen bestimmter Gehirnareale zu entnehmen sein.⁶

(b) Mystik als Basis für Religion: Den mystischen Erlebnissen kommt in den Untersuchungen der Autoren deshalb eine so zentrale Rolle zu, weil die Mystik – ihrer Ansicht nach – „die Quelle der wesentlichen Weisheit und Wahrheit [ist], auf die sich alle Religionen gründen“ (186f.). Die zentralen Inhalte und Grundwahrheiten der Religionen würden den „Menschen durch eine mystische Begegnung mit einer höheren Wirklichkeit offenbart“. Der Ursprung der Religion liegt nach Ansicht der Autoren also in der Mystik. Und die mystischen Erlebnisse wiederum gründen ihrer Auffassung nach in den neurologischen Vorgaben (184–187, 191).

(c) Neurophysiologische Korrelate mystischer Erlebnisse: Für die Schlussfolgerungen der Forschergruppe um Newberg sind dabei folgende Charakteristika mystischer Erlebnisse von zentraler Bedeutung: Mystisches Erleben sei zum einen durch eine Veränderung im Erfahren des eigenen Selbst entscheidend geprägt – nämlich durch Selbstverlust, Aufhebung der Grenzen des eigenen Selbst, Verschmelzung mit dem Universum, Aufgehen im Göttlichen etc. Zudem zeichneten sich mystische Erlebnisse durch eine Modifikation in der Wahrnehmung von Raum und Zeit aus – wie Grenzenlosigkeit, Ewigkeit, differenzlose Einheitserfahrungen etc. Weiterhin ist für die Autoren entscheidend, dass diese mystischen Erfahrungen mit bestimmten neurophysiologischen Prozessen (vor allem mit bedeutsamen Veränderungen in bestimmten Gehirnarealen) korrelieren. In ihren Forschungen wurde mittels bildgebender Verfahren über messbare Veränderungen des regionalen zerebralen Blutflusses auf eine Veränderung der Aktivitäten in diesen Gehirnarealen geschlossen. Für die Forscher waren dabei vor allem signifikante Veränderungen in den Stirnlappen und im oberen Scheitellappen während der Meditation entscheidend. Konkret waren nachfolgende Aktivitätsmuster für sie relevant:

- erstens eine deutliche Abnahme der Aktivität des hinteren oberen Scheitellappenteils der linken Hirnhemisphäre (*Lobus parietalis superior*). Aufgrund seiner funktionalen

⁶ In diesen bildgebenden Verfahren erscheinen Areale mit starker Durchblutung (also mit intensiven Aktivitäten) in roten und gelben Farbtönen. Mit abnehmender Aktivität (Durchblutung) wechselt der Farbton im Spektrum zum kühlen Grün und Blau.

Bedeutung – er habe die Orientierung des Individuums im physikalischen Raum und die Erzeugung eines dreidimensionalen „Körpergefühls“ durch Verarbeitung sensorischer Daten von den Sinnesorganen zu gewährleisten – wird dieses Areal von der Newberggruppe als „Orientierungsfeld“/„Orientation Association Area“ bezeichnet.⁷

- zweitens eine deutliche Zunahme des Blutflusses und damit der Aktivität in den beiden Stirnlappen (linker und rechter Präfrontalkortex). Diese Hirnregion wird aufgrund ihrer Funktionalität von den Forschern als „Aufmerksamkeitsfeld“/„Attention Association Area“ bezeichnet: Sie sei verantwortlich für die Koordinierung des zielgerichteten Verhaltens, fungiere gar als „Sitz des Willens“ und wirke intensiv an der geistigen Konzentration sowie an emotionalen Reaktionen mit, insbesondere dann, wenn keine motorische Aktivität damit einherginge.⁸

Im Kern erklären sich nach Newberg und Kollegen z. B. die für mystische Erfahrungen charakteristische Aufhebung des Ego, die Transzendierung und Entschränkung des Selbst und seine Verschmelzung mit Gott und dem Universum mittels neuronaler Prozesse im Gehirn: hier konkret aufgrund einer Deafferenzierung (Reizunterbindung), einer Blockade des neuronalen Inputs an das (im oberen Scheitellappen des Gehirns lokalisierte) „Orientierungsfeld“ (159 u. ö.).

Werde der Zustrom neuronaler Reize zum Orientierungsfeld unterbunden und diesem damit immer mehr Information vorenthalten, kollabiere das subjektive Selbstempfinden, denn das Orientierungsfeld (des linken Kortex) könne dann nicht länger im gewöhnlichen Maße Körpergrenzen, Konturen und Grenzen des Selbst etablieren. Es falle damit die Grenze zwischen dem Selbst und dem Universum: Erlebnismäßig würde dabei das Selbst entgrenzt, transzendiert, aufgehoben und aufgelöst. Abgeschnitten vom Fluss der Nervenimpulse vermöge das Orientierungsfeld (des rechten Kortex) auch keinen raum-zeitlichen Kontext herzustellen, d. h., es gelinge keine Positionierung und Orientierung in Raum und Zeit. Und damit liegen die Parallelen schon offen zutage: Denn fehlende Grenzen des Selbst und eine Negation von Raum und Zeit seien zugleich Charakteristika tiefer mystischer Erfahrung. Sie gingen einher mit subjektiven Gefühlen vollständiger Raum- und Zeitlosigkeit (deutbar als Unendlichkeit, Ewigkeit oder Leere) sowie der All-Einheit als Verschmelzung mit dem All oder eines transzendierenden Aufgehens des Selbst im Göttlichen.

3.2 Evolutionstheoretische Spekulationen

Damit – so die Autoren – läge also so etwas wie eine neurophysiologische Begründung oder Erklärung religiöser (mystischer) Erlebnisse vor (169 u. ö.). Diese könne aber zudem noch durch evolutionäre Erklärungsansätze ergänzt werden, wenn man fragt: Welchen evolutionären Vorteil bietet ein zur Mystik befähigter Geist? Welchen Nutzen gewährt eine solche mystisches Erleben ermöglichende neuronale und neurophysiologische Ausstattung? Welche Überlebensvorteile besitzt ein Lebewesen mit einem so angelegten Gehirn? Worin besteht ihr heutiger evolutionärer Nutzen? Und vorausgesetzt, es bestünde ein solcher heutiger Nutzen, so wäre dann auch zu fragen: Worin bestand der evolutionäre Nutzen in den unvollkommenen Anfangsstadien? Welche Überlebensvorteile boten die neurologischen Transzendenzfunktionen den Lebewesen also bereits in ihren (nur teilweise ausgebildeten) Vorstufen (171 f.)?

Newberg und seine Kollegen nehmen an, dass die (höheren) neurologischen Transzendenzfunktionen aus einfacheren neurologischen Prozessen hervorgingen, wobei sich diese einfacheren neurologischen Strukturen, Prozesse und Funktionen selbstverständlich ebenfalls aufgrund grundlegender Überlebenserfordernisse entwickelten und evolutionär ausdifferenzierten. Konkret lautet die These der Wissenschaftler „dass die neurologische Maschinerie der Transzendenz aus dem neuronalen Schaltsystem entstanden

⁷ Newberg [et al.], 44 f.; E. G. d'Aquili/A. Newberg, *The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*, Minneapolis 1999, 33 f.

⁸ Vgl. Newberg [et al.], 46 f.; vgl. auch d'Aquili/Newberg, 34 f.

sein dürfte, das sich aus der Erfahrung der Sexualität und der Paarung entwickelte“ (173), wobei bereits die sexuell konnotierte „Sprache der Mystik“ (Freude, Verzückung, Ekstase, Verschmelzungswonnen) auf diese Verbindung hindeute und bekanntlich auch rhythmisierte Vorgänge mystische Erlebnisse stimulieren könnten. Zudem sei feststellbar, dass bei „mystischer Vereinigung und bei sexueller Verschmelzung [...] ähnliche neuronale Bahnen genutzt“ würden (173).

Weiterhin vertreten die Forscher die These, „dass die Evolution diese Maschinerie [der Transzendenz] übernommen und die religiösen Möglichkeiten des Gehirns gefördert hat, weil sich religiöse Glaubensvorstellungen und Verhaltensweisen für uns als absolut nützlich erwiesen haben“ (178f.). Angeführt werden hierzu Forschungsbefunde, die gesundheitliche Vorteile der Religiosität (körperliche, geistige und emotionale Gesundheit) belegen. Ebenso werden als evolutionär nützliche Funktionen der Religion die Stärkung des sozialen Verbandes (189) sowie eine Minderung existenzieller Ängste und damit das Stiften existenzieller Sicherheit herausgestrichen: Man kennt dies bereits hinlänglich unter dem Topos von der Religion als Kontingenzbewältigungspraxis⁹ (181f.).

4. Kritik

4.1 Gefahr des genetischen Fehlschlusses

Newbergs Team unterscheidet sich von radikal religionskritischen Ansätzen innerhalb der „Neurotheologie“ insofern, als es massiv an deren Position Kritik übt, dass mystische Erfahrungen auf Funktionsstörungen im Gehirn, auf grundlegende mentale Verwirrungen oder Wahnvorstellungen zurückzuführen seien, die beispielsweise durch Drogen, Krankheit, körperliche Erschöpfung, diverse psychische Belastungen, emotionalen Stress oder sensorische Deprivation ausgelöst würden und daher nichts anderes als Indizien für mentale Pathologien darstellten: Der Mystiker sei also in Wahrheit wahnhaften Einbildungen erlegen und würde eher unter einer Neurose, Psychose oder anderweitigen funktionalen Störungen des Gehirns leiden.

Demgegenüber verteidigt Newberg durchweg die These, dass diese mystische Erfahrungen sehr wohl auch geistig Gesunden und psychisch Unauffälligen zukämen, auf beobachtbaren Funktionen des Gehirns beruhten und die mit ihnen einhergehenden neurologischen Prozesse keineswegs außerhalb des Spektrums normaler Gehirnfunktionen lägen: „dass echte mystische Erlebnisse [...] durchaus von einem gesunden Geist hervorgebracht werden, der klar und schlüssig auf Wahrnehmungen reagiert, die neurobiologisch absolut real sind. Die Neurobiologie mystischer Erfahrung stellt dies eindeutig klar“ (141). Die Schilderungen der Mystiker – wie unglaublich diese auch immer klingen mögen – „beruhen nicht auf Wahnvorstellungen, sondern auf Erfahrungen, die neurologisch vollkommen real sind“ (175).

Und auch gegenüber den religionskritischen Invektiven des 19. und 20. Jahrhunderts (von Nietzsche bis zu Feuerbach, Marx, Freud und Russel) vertreten die Autoren die These, „dass die bemerkenswerte Hartnäckigkeit der Religion in etwas viel Tieferem, Einfacherem und Gesünderem wurzelt als in charakterschwacher Verdrängung oder psychischer Abhängigkeit“, wobei Newberg und seine Koautoren in der mystischen Erfahrung und – ihrer Meinung nach noch grundlegender – in den sie ermöglichenden neuronalen Grundlagen diese „tiefsten Ursprünge der Religion“ ausmachen (178).

Andererseits scheint Newberg dennoch über diese Analyse und empirische Untersuchung der mit diesen Erfahrungen korrelierenden neurophysiologischen Prozesse doch so etwas wie eine naturwissenschaftliche Erklärung für diese Erfahrung – und darüber hinaus: für die Mystik, den Glauben, die Religion, ja für Gott – vorlegen zu wollen. Damit ist er stets in der Gefahr, seine ursprüngliche Intention zu konterkarieren: So sagt er zwar nicht, dass die mystischen Erfahrungen und Erfahrungsgehalte allenfalls Wahngelbilde

⁹ Auch wurden diese Begründungsansätze (aus praktischer Vernunft) bereits zu Beginn der Rezension erwähnt.

darstellen würden – sind doch für ihn „mystische Erfahrung [...] biologisch real und naturwissenschaftlich wahrnehmbar“ (17). Jedoch legen das neurophysiologische Grundkonzept und seine Hinweise auf Zusammenhänge und Korrelationen zwischen religiösen Praktiken und Erfahrungen einerseits und Gehirnprozessen andererseits doch eine Rückführung dieser Erfahrungen auf diese neurophysiologischen Korrelate nahe und letztlich sogar eine Reduktion dieser Erfahrungen auf die sie ermöglichenden neurophysiologischen Prozesse und Funktionen. Es ist also nicht so recht einsehbar, worin sein Interesse besteht, wenn nicht im Versuch, Religion und Glauben doch in die „Sprache der Naturwissenschaften“ (hier der Biologie und Neurowissenschaften) zu übersetzen, zu erklären und damit zugleich aufzuheben. Damit unterliefe aber auch diesem Ansatz ein so genannter genetischer Fehlschluss¹⁰: d. h., es käme zu einer Vermengung und Verwechslung von Genese und Geltung und einem unzulässigen, fehlerhaften Rückschluss vom Entdeckungszusammenhang einer Aussage auf ihren Begründungszusammenhang.

Demgegenüber stehen natürlich mehrmalige Beteuerungen der Autoren, wonach ihr neurologischer Ansatz zur Ansicht führe, „dass Gott nicht das Produkt eines kognitiven, deduktiven Prozesses ist [i. S. von: ‚Wir haben Angst und sehnen uns nach Trost. Deshalb erdenken wir uns einen mächtigen Beschützer, einen transzendenten Sinnstifter und todesmächtigen Retter‘; R. K.], sondern vielmehr in einem mystischen oder spirituellen Moment ‚entdeckt‘ wurde, der sich dem menschlichen Bewusstsein durch die Transzendenzmaschinerie des Geistes eröffnete“ (183). Jedoch bleiben ihre Ausführungen dazu eher blass, spekulativ und wenig überzeugend.

Letztlich muss gegenüber solchen (ob nun religionskritischen oder apologetischen) natürlichen Erklärungsansätzen und Begründungsversuchen von Religion gegenüber Tendenzen einer solchen Naturalisierung und Biologisierung des Glaubens eingewendet werden, dass Wahrheit und Falschheit des Erlebten (des Erlebnisinhaltes) und darauf ruhender religiöser Überzeugungen unabhängig von ihrer Vorgeschichte, ihrem Entdeckungszusammenhang sowie vom neuronalen Korrelat der begleitenden Bewusstseinsakte entschieden werden. Versuche, die Wahrheitsfrage mit Berufung auf die Genese des Bewusstseins zu entscheiden, unterliegen dem genetischen Fehlschluss.

4.2 Methodische Inkonsistenzen:

„Ich gebe dir Bescheid, wenn ich einschlafe!“

(a) Ein zweiter Komplex von Einwänden betrifft eher Methode und Vorgehen der empirischen Untersuchungen. Zum einen dürfte die Anzahl der untersuchten Personen (ca. acht) keineswegs zu aussagekräftigen, repräsentativen Datenerhebungen führen.

(b) Schwerer noch wiegt aber zum zweiten Folgendes: Nach Newberg wurde der jeweiligen Versuchsperson (= VP) zur Meditation ein gesonderter, abgedunkelter kleiner Raum zugewiesen. Die VP war durch einen intravenösen Schlauch sowie einen Faden mit den Untersuchenden im Nebenraum verbunden. Näherte sich die VP dem Höhepunkt ihrer Meditation, so signalisierte sie dies durch Ziehen am Faden, woraufhin ihr eine radioaktive Substanz über den langen Schlauch in die Vene des linken Arms gespritzt wurde. Nachdem sie die Meditation beendet hatte, wurde die VP zur nuklearmedizinischen Abteilung gebracht, wo die SPECT-Aufnahmen des Gehirns angefertigt wurden (9–12).

¹⁰ Dessen Problematik die Autoren zumindest implizit vergegenwärtigen, wenn sie Folgendes ausführen: „In gewissem Sinne könnte die Erfahrung der Mystik also ein zufälliges Nebenprodukt sein, doch dies schmälert nicht unbedingt deren Bedeutung. Viele der großartigsten und raffiniertesten Funktionen des Gehirns entwickelten sich aus viel einfacheren neurologischen Prozessen [...] Die Tatsache, dass sich die Flugfähigkeit des Adlers zufällig aus einem vollkommen erdbezogenen Merkmal ergab, verringert nicht die *Schönheit* beziehungsweise ‚*Wahrhaftigkeit*‘ des Fliegens“ [174, Hervorhebung von R. K.]. – Zur kritischen Auseinandersetzung mit szientistischen Missverständnissen und Kategorienfehlern sowie zur philosophischen Besinnung auf den Status der Rede von Gott vgl. T. Rentsch, Gott, Berlin/New York 2005, 8–15, H. J. Schneider, Religion, Berlin/New York 2008, 99–103.

Eigentümlich kontraintuitiv mutet an, dass ein Meditierender, der sich dem Höhepunkt seiner Meditation nähert, noch in der Lage sein soll, absprachegemäß am Signalfaden zu ziehen, ohne dass seine Meditation durch diese Ablenkung in irgendeiner Weise in Mitleidenschaft gezogen würde. Anders gefragt: Ist die mystische Versenkung weitgehend übereinstimmend durch ein Schweigen des Bewusstseins gekennzeichnet, durch eine Lösung von allen intentionalen Bezüglichkeiten, eine tiefe Konzentration, eine Ausschaltung aller (für die meditative Versenkung) belanglosen, ablenkenden und störenden Gedanken, Gefühle und Wahrnehmungen, durch Konzentration, Einheit und Freiheit von Vielfalt sowie durch den Verlust des Ego – wie es Newberg ja selbst im Text wiedergibt (147, 162 u. ö.) –, dann scheint dem die Aufforderung, beim Eintritt in den Zenit der mystischen Vertiefung und „Gipfelpunkt der Meditation“ (235, Anmerkung 1) solches durch Ziehen am Faden zu signalisieren, gerade entgegengustehen und doch eher eine absurde Vorstellung zu sein – ähnlich der: „Ich gebe dir noch Bescheid, wenn ich einschlafe!“¹¹ Denn sie scheint doch gerade einen der mystischen Versenkung widersprechenden, gegenläufigen Impuls wachzurufen und damit so eher Gegenteiliges sowie Nichtintendiertes zu signalisieren. Zumindest fällt es schwer, dem Zeugnis von Newberg zu glauben, wonach „der Einsatz der Schnur, wenn überhaupt, [dann nur] als äußerst minimale Ablenkung empfunden“ wurde (235).

(c) Zum dritten wären daneben weitere Punkte des Ansatzes kritisch zu hinterfragen: beispielsweise die recht monokausal anmutende Engführung und konstitutive Rückführung von Religion und religiösen Überzeugungen auf mystische Erfahrungen.

4.3 Fazit und kritische Würdigung

Insgesamt liegt mit dem hier besprochenen Titel eine recht merkwürdige Mischung aus empirischen Belegen und rein spekulativen Extrapolationen in die ferne Vergangenheit vor.

Die Arbeit hebt sich sicherlich von anderen radikalen Positionen in der „Neurotheologie“ insofern ab, als sie die Ergebnisse ihrer neurophysiologischen Analysen nicht religionskritisch interpretiert – etwa um die Falschheit des religiösen Glaubens an die Existenz Gottes zu belegen. Dennoch lavieren die Ausführungen und Schlussfolgerungen der Autoren in gefährlicher Nähe zum genetischen Trugschluss.

Aus philosophischer Perspektive bleiben letztlich auch die Ausführungen zur Frage des Realitätsbezugs, der Referenz des Erlebnisgehaltes auf etwas Wirkliches unbefriedigend. So werden beispielsweise die philosophischen Problematisierungen und Positionierungen dazu auf die folgende, grob vereinfachende Formel gebracht: Nach Meinung der Autoren könnten die Philosophen als Indiz für die ‚wahre Realität‘ letztlich auch nur anführen, „dass sich das, was real ist, einfach realer anfühlt als das, was nicht real ist“ (207).

Somit wird durch das besprochene Buch aber *via negativa* deutlich, dass für die philosophische Arbeit (z. B. einer „Philosophie des Geistes“) im interdisziplinären Projekt der Erforschung natürlicher, neurophysiologischer Grundlagen und Korrelate geistiger Prozesse noch viel an Klärungsarbeit zu leisten bleibt.

¹¹ Newberg et al. differenzieren zwischen „passiven und aktiven Methoden“ meditativer Techniken. Doch sowohl bei passiven Ansätzen, welche eine Befreiung des Geistes von allem bewussten Denken anvisieren, als auch bei aktiven Techniken, welche die Aufmerksamkeit des Geistes gänzlich auf ein bestimmtes Ziel (einen Gedanken, ein Objekt, einen Gegenstand oder Vers, ein Symbol etc.) zu konzentrieren suchen, erscheinen Bewusstseinsakte im Zusammenhang mit der Rückmeldung an die Versuchsleiter via Baumwollfaden als der mystischen Versenkung konträr und gegenläufig. Natürlich hinkt der drastische Vergleich mit der „Einschlafensrückmeldung“ stark – auch deshalb, weil z. B. östliche Meditationstechniken (z. B. Zazen) gerade durch eine hohe geistige Wachheit und Geistesgegenwärtigkeit gekennzeichnet sind (und Schläfrigkeit gerade vermeiden müssen). Aber gemeint ist dabei eben doch eine Wachheit ohne Gedanken, ohne die Aufmerksamkeit fixierende Gefühle, Stimmungen, Sorgen und Wünsche – ein Zustand, „in dem nichts Bestimmtes mehr gedacht, geplant, erstrebt, erwünscht, erwartet wird, der nach keiner besonderen Richtung zielt [...], der von Grund aus absichtslos und ichlos ist“. Vgl. *Schneider*, 115.