

Neurotheologie

zwischen Religionskritik und -affirmation

- Chancen und Grenzen aus religionswissenschaftlicher Perspektive -

Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades

Doktor der Philosophie

der Fakultät für Kulturwissenschaften

der Eberhard-Karls Universität Tübingen

Vorgelegt von

Michael Blume, Juni 2005 AD

Das Cover des „neurotheologischen“ Buches von Andrew Newberg.
(Kritisch thematisiert insbesondere in den Kapiteln 2 und 3)



Vorwort

Nach einer stark an religionssoziologischen Fragen und am Zeitgeschehen orientierten Magisterarbeit sowie Berufstätigkeit sollte diese Arbeit zur „Neurotheologie“ gezielt auch der religionswissenschaftlichen Erforschung und Neugewinnung naturwissenschaftlichen und erkenntnistheoretischen Terrains dienen. Ich hoffe, auch den Leser in den folgenden Kapiteln davon überzeugen zu können, warum der Dialog zwischen Neurobiologie und Religion zunehmend praxisnah und ergiebig sein kann.

Einigen Menschen möchte ich besonders danken, in erster Linie meiner Frau Zehra, aber auch unseren Familien, die mir mit unendlich viel Geduld und Verständnis den Rücken frei hielten. Dazu gehörte auch das Einverständnis für den Erwerb zahlreicher Bücher der verschiedensten Disziplinen, die zu neu oder zu speziell waren, um sie in den Bibliotheken ausreichend anzutreffen - für ein halbes Familieneinkommen mit Kind keine Selbstverständlichkeit.

Ohne die beständigen Ermutigungen meines Doktorvaters, Herrn Prof. Günther Kehrer, immer wieder auch bekannte Pfade zu verlassen und Neues auszutesten, wäre diese Arbeit nicht entstanden. Ihm und dem Zweitkorrektor, Herrn Prof. Burkhard Gladigow, verdanke ich daneben die nicht weniger wichtige Erfahrung, dass ein gesundes Maß an Humor und sanfter Selbstironie den Erkenntnisprozess nicht hemmt, sondern fördert. Ich hoffe, davon möge ein wenig in diese Arbeit eingeflossen sein.

Vom Freundeskreis möchte ich besonders Murat Aslanoğlu sowie der Familie Alber für vielfältige Entlastung im Ehrenamt herzlich danken.

Wichtig waren auch die Diskussionen in der Internetcommunity Dol2Day sowie Anregungen aus Wikipedia. Auch wegen dieser positiver Erfahrungen möchte ich die Arbeit gerne frei im Internet veröffentlichen.

Mein letzter -und nicht kleinster- Dank gehört Dir, Melissa. Du bist jetzt zweieinhalb Jahre alt. Manchmal hatte ich während der Dissertation doch Gelegenheit, den einen oder anderen Tag nur für Dich da zu sein und dafür mit Deinem Lachen und Deiner Freude an Geschichten, Bildern und Musik belohnt zu werden. Und wenn ich heute selbstbewusster über uns Menschen und unsere Entwicklungen, über das Wachsen unseres Denkens und Fühlens nachdenken und schreiben kann, dann auch, weil Du mich bereits jetzt so vieles über das Leben gelehrt hast.

Filderstadt, den 20.06.2005

Michael Blume

Inhalt & Gliederung

Vorwort.....	3
Inhalt & Gliederung.....	5
1. Erkenntnistheorie: Hirnforschung und ewige Wahrheiten	9
1.1 Kleine Geschichte der Hirnforschung	9
1.1.1 Biologie und Theologie	12
1.1.2 Neurobiologische Verheißungen	13
1.1.3 Dekaden des Gehirns	14
1.1.4 Revolution im und durch den Kopf	16
1.2 Die Neurotheologie.....	18
1.3 Neurotheologische Volksreligiosität: Von Cyberpunk zu Cyberspace	27
1.4 Kino & die Fraglichkeit aller Wirklichkeit.....	29
1.5 Neuere Entwicklungen und sieben Merkmale der Neurotheologie.....	34
1.6 Eine neurotheol. Religionsgemeinschaft: Die Church of Virus	37
1.7 Kritik an der Neurotheologie	39
1.8 Religionswissenschaft und Neurotheologie	42
1.8.1 Neurotheologie und methodologischer Agnostizismus.....	43
1.8.2 Erkenntnistheoretisches Gleichgewicht nach Catherine Z. Elgin	47
2. Andrew Newberg. Ein neurotheologischer Entwurf	49
2.1 Neurobiologie und Realitätswahrnehmung (Ontogenese).....	51
2.2 Newbergs Realität des ‚Absoluten Einsseins‘ (Ontologie)	56
2.3 Auch Wissenschaft als Mythologie	60
2.4 Religion und Evolution.....	62
2.5 Transzendenz- bzw. Mystische Erfahrungen.....	66
2.6 Transzendierungsmittel: Mythos, Ritual, Mystik	71
2.7 Musik und Transzendenz.....	87
3. Eine Diskussion von Newbergs Neurotheologie	91
3.1 Newbergs normativer Konstruktivismus	91
3.2 Newbergs Ontologie als religiöses Bekenntnis	110
3.3 Wie religiös ist Wissenschaft? Wie wissenschaftlich Religion?.....	120
3.4 Was ist ‚viabel‘? Evolutionsbiologische Mythen.....	131
3.5 Alles eins? Auf der Suche nach der Transzendenz Erfahrung	150
3.6 Mythos, Ritual, Mystik und das Glück.....	159
3.7 Musik - Die kleine Schwester der Religion.....	169
4. Neurotheologen zwischen Religionskritik und -affirmation	176
4.1 Persingers Gott-Modul	180
4.1.1 Persingers Gotteserfahrung als wissenschaftlicher Entwurf	184
4.1.2 Persingers Gotteserfahrung als religiöser Entwurf.....	185
4.2 Richard Dawkins Egoistisches Gen und die Mem-Theorie.....	187
4.2.1 Dawkins Memtheorie als wissenschaftlicher Entwurf	191
4.2.2 Dawkins Memtheorie als religiöser Entwurf.....	193
4.3 Susan Blackmores „Macht der Meme“	196
4.3.1 Blackmores Memtheorie als wissenschaftlicher Entwurf	204
4.3.2 Blackmores Memtheorie als religiöser Entwurf.....	205

4.4 Pascal Boyers „Und Mensch schuf Gott“	208
4.4.1 Boyers Gehirnsysteme als wissenschaftlicher Entwurf.....	213
4.4.2 Boyers unsichtbare Hände als religiöser Entwurf	214
4.5 H. Maturanas und F. Varelas „Baum der Erkenntnis“	215
4.5.1 Die (neuro-)biologische Erkenntnistheorie als wissenschaftlicher Entwurf	219
4.5.2 Die (neuro-)biologische Erkenntnistheorie als religiöser Entwurf.....	220
4.6 Laurence O. McKinneys „Neurotheology“	222
4.6.1 McKinneys „Neurotheology“ als wissenschaftlicher Entwurf.....	224
4.6.2 McKinneys „Neurotheologie“ als religiöser Entwurf	225
4.7 Matt Ridleys „Biologie der Tugend“	226
4.7.1 Ridleys biologische Tugend als wissenschaftlicher Entwurf	229
4.7.2 Ridleys „Tugend des Marktes“ als weltanschaulicher Entwurf	230
4.8 Loyal Rues naturalistische Religionstheorie	233
4.8.1 Loyal Rues Theorie als wissenschaftlicher Entwurf	238
4.8.2 Loyal Rues Theorie als religiöser Entwurf.....	239
5. Fazit: Von der „Neurotheologie“ zur neurologischen Erweiterung der Religionswissenschaft?.....	241

Einleitung

Gerade auch im Vergleich zu Lebensbereichen wie Wirtschaft oder Kunst scheint die Religion bisweilen eine geradezu der Zeit entrückte Landschaft, dominiert von Institutionen, die seit Jahrtausenden oder doch wenigstens Jahrhunderten Menschen an sich binden. Sicher, innerhalb der Kirchen, Moscheen, Synagogen und Tempel mag es mancherlei Wandel geben, auch hört man immer mal wieder von neuen Bewegungen, die sich aufmachen, der Welt ihre Botschaft zu verkünden; doch insbesondere wenn man die Wechselwirkung mit der Politik aus dem Spiel lässt, scheint es doch ein hohes Maß an Stabilität zu geben.

Vor einigen Jahren begannen immer mal wieder kleinere Eruptionen insbesondere die westliche Berichterstattung über Religion zu bewegen, bevor doch wieder Tagesordnung einkehrte. Glaube sei als Form der Schläfenlappenepilepsie entlarvt, hieß es dann. Oder ein Helm sei entwickelt worden, mit dem sich nach Belieben religiöse Empfindungen wecken ließen. Und vor etwas über drei Jahren rauschte ein amerikanischer Neurobiologe namens Andrew Newberg mit einer These und einem Buch auch durch die deutsche Medienlandschaft, der vorgab, Religion entschlüsselt zu haben (und inzwischen auch Dozent für Religionswissenschaften in Pennsylvania ist).

Für Religionswissenschaftler war unschwer festzustellen, dass auch diese naturwissenschaftlich legitimierte Theorie zwar gut vermarktet worden war, Religion in seiner Breite aber nicht wirklich erfassen konnte. Anstatt achselzuckend weiter zu gehen, entschloss ich mich jedoch - ermutigt auch durch Prof. Kehrer-, die Sache etwas näher in Augenschein zu nehmen. Und zu meiner Überraschung hatte ich es eben nicht mit einer isolierten Begebenheit zu tun, sondern traf vielmehr auf ein weit verzweigtes und noch wenig erforschtes Netz von Entwicklungen und

Gedankengängen, die die Erforschung der Religion mit so unterschiedlichen Feldern wie der Naturwissenschaft, der populären Film- und Buchkultur, der Musik und immer wieder auch der Philosophie verknüpften. Die „Neurotheologie“ erwies sich nicht als eine nur neue Mode, sondern als Aktualisierung von Deutungsfragen, die schon in der Antike diskutiert worden waren. Um in diesem Labyrinth nicht in wissenschaftlicher Beliebigkeit oder letztlich religiöser Deutung zu verlieren, wurde die Erkenntnistheorie in ihren philosophischen wie neuerdings auch biologisch-konstruktivistischen Zweigen zu einer unverzichtbaren Richtschnur. Kapitel für Kapitel ist diese Arbeit in einer Wechselwirkung von Religionswissenschaft, Erkenntnistheorie und Neurotheologie gewachsen. Ich hoffe, dass auch der Leser auf diesen Pfaden voller Überraschungen Neues und Interessantes für sich findet.

Ein Hinweis noch zu Beginn: ein gewichtiger Teil „neurotheologischer“ Literatur ist erst in den letzten Jahren erschienen und noch nicht ins Deutsche übersetzt worden. Wo immer jedoch aus englischen Texten zitiert wird, habe ich eine Übersetzung vorgenommen, damit Lesefluss und Freude am Nachvollziehen auch bei diesem nicht ganz einfachen Thema gewahrt bleiben.

1. Erkenntnistheorie: Hirnforschung und ewige Wahrheiten

„Ideologien, Philosophien, religiöse Lehren, Weltbilder, Wertesysteme und so weiter werden stehen oder fallen, je nach der Art der Antworten, die die Hirnforschung schließlich enthüllt. Es kommt alles im Gehirn zusammen.“ - Roger Sperry (1913-1994), Nobelpreisträger Medizin¹

1.1 Kleine Geschichte der Hirnforschung

Das Gehirn des Menschen beschäftigte schon Naturvölker. Vom bisher ältesten, diesbezüglichen Schädel Fund, der auf etwa 5000 v.Chr. datiert bis in die Neuzeit sind ‚Trepanationen‘ bekannt - scheibenförmige Öffnungen des Schädeldachs. Viele Operierte überlebten den Eingriff um viele Jahre, die Knochenränder vernarbten. Die Trepanationen werden heute meist als religiöse Heilungshandlungen interpretiert, die etwa das Entweichen böser Mächte erlauben sollten.²

Als (bisher) älteste medizinische Abhandlung über Kopfverletzungen gilt ein ägyptischer Papyrus von ca. 1550 v.Chr., dem möglicherweise ein noch älteres Original des Imhotep (ca. 2600 v.Chr.) zugrunde lag. Pythagoras (570 - 496 v.Chr.), Hippokrates (460 - 370 v. Chr.) und auch Platon (427 - 347 v.Chr.) vertraten bereits die Ansicht, beim Gehirn handele es sich um den „edelsten Teil“ des Menschen und Sitz seines Verstandes. Aristoteles (384 - 322 v.Chr.) bevorzugte das Herz und stufte das Gehirn zum ‚Kühlorgan‘ des Körpers ab. Der alexandrinische Anatom Galen (130 - 200 n.Chr.) widersprach, entdeckte Seh- und Hörnerven und ortete in Tierversuchen in den Hohlräumen des Gehirns -den Ventrikel-, den Bezug zur Seele. Diese Ansicht sollte sich Jahrhunderte halten, zumal die Kirchen anatomische Untersuchungen am Menschen unterbanden. Immerhin entwickelte sich langsam die mittelalterliche

¹ Roger Sperry, „Changing Priorities“ in: Annual Review of Neuroscience, 1981; 4:1, Übersetzung Blume

² Robert Illing, in: Geist & Gehirn 01/2002, S. 64

„Kammerdoktrin“, nach der Spiritus animalis des Menschen wasserähnlich durch dessen Gehirnventrikel fließe.

In der Renaissance erwachte neues Interesse mit neuen Möglichkeiten und auch beispielsweise Leonardo da Vinci (1452 - 1519) versuchte sich an einer realistischen Darstellung der Hirnventrikel.

In Rene Descartes (1596 - 1650) ‚Meditationes‘ findet sich keinesfalls das ihm am häufigsten zugeschriebene Zitat „*Cogito ergo sum; Ich denke also bin ich*“ (das eher eine griffige Interpretation seiner Aussagen darstellt) - dafür trifft der Leser auf ausführliche Erörterungen über den Zusammenhang von Körper und Gehirn sowie die Rolle der Zirbeldrüse als Sitz der Seele. Der bezeichnende Grund, warum nicht nur Descartes sie in diesem Teil des Gehirns vermutete: die Zirbeldrüse tritt nicht paarweise auf und entsprach also, im Gegensatz zu vielen anderen Gehirnregionen, den Vorannahmen über die Einheit und Unteilbarkeit der Seele.³ Die Entdeckungen seines Zeitgenossen Galilei Gallilei inspirierten ihn dabei zu einem ‚mechanistischen‘ Verständnis: in der Zirbeldrüse begegnen sich der maschinenartige Körper (Res extensa) und die nichtmaterielle Seele (Res cogitans). Für das komplexe Zusammenspiel von Leib und Seele wählte er das Bild der musizierenden Orgel.

Isaac Newton (1643-1727) dachte demgegenüber über die Leitfähigkeit der Nerven nach. Luigi Galvani (1737 - 1798) schlug dafür erstmals die Elektrizität vor. Auch Immanuel Kant pflegte einen regen und bisher wenig rezipierten Austausch über die Funktionen des Gehirns mit dem Anatomen Samuel Sömmering.⁴ Dieser hatte 1799 über das „*Organ der*

³ Olaf Breidbach, „Hirn und Bewusstsein - Überlegungen zu einer Geschichte der Neurowissenschaften“, in: Michael Pauen & Gerhard Roth „Neurowissenschaften und Philosophie“, Wilhelm Fink Verlag 2001, S. 27 / 28

⁴ Detlef Linke, „Das Gehirn“, Beck 2002 (3.Aufl.), S. 13

Seele“ veröffentlicht, dass er in den Hirnventrikeln vermutete und dieses Buch Kant gewidmet, der es auch -allerdings skeptisch- kommentierte.⁵

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde der Wiener Arzt Franz Josef Gall mit einem Redeverbot belegt, als er mit einer neuen ‚Wissenschaft‘ für Aufsehen, Verwirrung und Empörung sorgte. Die ‚Phrenologie‘ meinte bis ins 20. Jahrhundert, die Fähigkeiten des Gehirns an der Schädelform festmachen zu können und wurde auch rassistisch missbraucht.⁶

1848 kam es nicht nur zu politischen Explosionen. Durch einen Unfall bei Sprengarbeiten wurde dem englischen Stall- und Landarbeiter Phineas Gage eine Eisenstange durch die linke Wange und den vorderen Teil des linken Gehirns getrieben. Zum großen Erstaunen der Ärzte überlebte der 25jährige. Allerdings veränderte sich seine Persönlichkeit: statt der zuvor als zuverlässig, liebenswert und pflichtbewusst beschriebenen Person erlebten seine Mitmenschen ihn in seinen verbleibenden Jahren als haltlos, reizbar und orientierungslos. Der gut dokumentierte Fall Gage wurde zu einem Meilenstein der Läsionenanalyse, der Gehirnforschung über Schadenssymptome. Über ein Jahrhundert später haben bildgebende Verfahren die Vermutung bestätigt, dass ‚moralisches Nachsinnen‘ und entsprechende Selbststeuerung im bei Gage tragisch zerstörten, vorderen Scheitellappen ihren Platz haben.⁷

Die deutschen Anatomen Otto Deiters und Wilhelm von Waldeyer-Hartz prägten 1891 den Begriff des „Neurons“ für die leitenden Nervenzellen.⁸ Wichtige Impulsgeber der erwachenden Religionswissenschaft wie Wilhelm Wundt, William James und Edmund Husserl setzten sich ebenfalls intensiv mit Hirnforschung auseinander.

⁵ Olaf Breidbach, „Hirn und Bewusstsein - Überlegungen zu einer Geschichte der Neurowissenschaften“, in: Michael Pauen & Gerhard Roth „Neurowissenschaften und Philosophie“, Wilhelm Fink Verlag 2001, S. 27 / 28

⁶ Olaf Breidbach in Pauen & Roth 2001, S. 28 / 29

⁷ Manfred Spitzer, „Musik im Kopf“, Schattauer 2002, S. 342 f.

⁸ Robert Illing, in: Geist & Gehirn 01/2002, S. 70

1.1.1 Biologie und Theologie

„Früher wurden Priester, Magier oder Medizinmänner unterstützt, um sich mit den Fragen nach unserer Herkunft und Zukunft zu befassen. Wir leben eben in einer Gesellschaft, die dafür Wissenschaftler beschäftigt.“

- Svante Paabo, Max-Planck-Inst. für evolutionäre Anthropologie, Leipzig⁹

Mehr noch als die Hirnforschung im speziellen wirkte ab dem 19. Jahrhundert die „Biologie“ insgesamt, die „Wissenschaft vom Leben“, zunehmend in die Bereiche der Religion, Theologie und Religionswissenschaft ein. Ihre Erkenntnisse -vor allem die Evolutionstheorie nach Darwin- ermöglichen neue Erklärungen, Deutungen, Welt- und Selbsterzählungen. Die ‚wissenschaftliche‘ Stammesgeschichte wurde zu einem neuen, quasi-mythologischen Erzählraum, über den sich Wissenschaftler, aber auch weltanschauliche Strömungen und Institutionen legitimieren konnten, gerne auch im Gegensatz zu den in die Defensive geratenen Kirchen. Auch das junge Feld der Religionswissenschaft bediente sich dieser Gelegenheit reichlich. So bezog sich etwa Emile Durkheim in seinem Hauptwerk „Les formes élémentaires de la vie religieuse“ nicht nur fundierend auf die evolutionsbiologischen Annahme, wonach alles Komplexe aus dem Einfachen hervorgegangen sei. Seine Beschreibungen des ‚australischen Totemismus‘ als der vermeintlich stammesgeschichtlich ältesten Form von Religion erwies sich als gut erzählt, hatte nach Ansicht kundiger Kritiker aber weit mehr mit dem zeitgenössischen Frankreich als je mit den religiösen Vorstellungen australischer Stämme zu tun.¹⁰ Der (zivil)religiöse Gehalt seiner Deutung wird gerade auch dort deutlich, wo Durkheim die Transzendenz sozialen und auch individuellen Lebens gegenüber einem rein materialistischen Biologismus zu wahren versucht,

⁹ Svante Paabo, zitiert in: „Warum der Mensch ein Mensch ist“, Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 25.07.2004, S. 53 (Wissenschaft)

¹⁰ Kippenberg 1997, S. 212 ff.

etwa mit der metaphysischen Annahme, nach der *„das kollektive Bewusstsein etwas mehr als ein bloßer Ausdruck seiner morphologischen Basis ist, wie auch das individuelle Bewusstsein etwas mehr ist als eine simple Hervorbringung des Nervensystems.“*¹¹

Hier scheint schon die „Bedrohung“ der (doch auch von Durkheim als Nachfolgerin der Theologie gedachten) Soziologie durch die Biologie auf, deren wachsender Einfluss auch auf religiöse Deutungen dem Boden für die Popularität der heutigen „Neurotheologie“ vorbereitete.

1.1.2 Neurobiologische Verheißungen

Mit der Erfindung und Anwendung der bildgebenden Verfahren wie der Positronen-Emissionstomographie (PET), der Magnetresonanztomografie (MRT) setzte ab den 70er Jahren schließlich eine große Menge an Untersuchungen des menschlichen Gehirns ein, die dazu auch über bunte Bilder der Öffentlichkeit symbolisch zugänglich wurden. Die bis dahin vorherrschende Forschung an Läsionen (Schäden am Gehirn, aus denen oft aufschlussreiche Beeinträchtigungen hervorgingen) bei Menschen und Tieren wurde nun durch neue Möglichkeiten ergänzt. In der Folge setzte geradezu eine neurowissenschaftliche Euphorie ein, die in wiederholten Ausrufungen „neurowissenschaftlicher Revolutionen“¹² gipfelte und ohne die auch die schließlich gar religiösen Ansprüche und Erwartungen an die Neurobiologie nicht nachzuvollziehen sind.

Der Begriff der „Neurotheologie“ wurde 1984 von dem evangelikalen Kommentator James B. Ashbrook geprägt und rückwirkend auch auf frühere Studien angewandt. Zwischenzeitlich haben ihn auch Wissenschaftszeitschriften und Wissenschaftler selbst als außerordentlich eingängig übernommen.

¹¹ Emile Durkheim, S. 471

¹² so beispielsweise bei: Bas Kast, „Revolution im Kopf“, BvT 2003

Nie ganz trennscharf gelungen ist dabei die Abgrenzung zwischen jenen Wissenschaftlern, die eben auch religiöse Erfahrungen und Verhaltensweisen mit den Mitteln der Neurobiologie untersuchten und denjenigen, die aus neuro- und evolutionsbiologischen Theorien religiöse Deutungsansprüche ableiteten. Erschwert wurde und wird eine solche Unterscheidung auch durch eine bisweilen „wilde Rezeption“ neurobiologischer Theorien, die eigentlich differenziertere Aussagen der Wissenschaftler zu medial eingängigen Schlagworten umformulierten („Gottmodul - Wo Gott wohnt - Sitzt Gott im Schläfenlappen? - Ist der Mensch von Natur aus gut? etc.). Diese verkürzten Rezeptionen erfolgten jedoch nicht selten unter Duldung oder sogar mit Hilfe der Zitierten, die häufig ebenfalls an hoher Aufmerksamkeit interessiert waren. Auch hatte die mediale Aufmerksamkeit viel mit einer neurowissenschaftlichen Euphorie in den 80er und vor allem 90er Jahren zu tun, die erst langsam wieder abzuklingen beginnt. In den USA fand sie ihren bisherigen Höhepunkt in der „Dekade des Gehirns“ von 1990 bis 2000.

1.1.3 Dekaden des Gehirns

Am 17. Juli 1990 trat der damalige Präsident der Vereinigten Staaten, George Bush sen., vor die Öffentlichkeit und verkündete, beauftragt durch eine parteiübergreifende Resolution des Kongresses, die Proklamation 6158 (Library of Congress, 1990). Schon die ersten beiden Sätze gaben den Ton an:

„Das menschliche Gehirn, eine 3-Pfund-Masse ineinander verwobener Nervenzellen, die unsere Aktivitäten kontrollieren, ist eines der wundervollsten -und mysteriösesten- Wunder der Schöpfung. Sitz menschlicher Intelligenz, Interpret unserer Sinne und Kontrolleur unserer Bewegungen fährt dieses unglaubliche Organ fort, Wissenschaftler und Laien gleichermaßen zu begeistern.“ (Übers. Blume)

Das Wissen um das Gehirn habe, so der Präsident weiter, in den letzten Jahren enorm zugenommen und gebe Anlass zu der Hoffnung, bald Mittel gegen Krankheiten wie Alzheimer, Parkinson, Epilepsie, Hirnschlag, Schizophrenie, Autismus, vielleicht gar AIDS und gegen Beeinträchtigungen von Sprache und Gehör zu finden. Auch in „*unserem Krieg gegen die Drogen*“ könnten die Erkenntnisse hilfreich sein und auch Schaden von ungeborenen Kindern abwenden helfen, deren Mütter Alkohol oder Drogen missbrauchten. Rückwirkend zum 01. Januar 1990 verkündete der Präsident daher die „*Dekade des Gehirns*“ und forderte alle staatlichen Stellen und das amerikanische Volk auf, diese mit „*geeigneten Programmen, Zeremonien und Aktivitäten*“ zu begleiten.

Angesprochen fühlten sich von diesem Appell an das amerikanische Volk prompt auch die Europäische Union und ihre Mitgliedsnationen, die den Aufruf übernahmen und entsprechende Förderprogramme auflegten. In Deutschland wurde dazu beispielsweise 1993 die „Gesellschaft für Neurowissenschaften“ gegründet, die die bisher auf viele Fakultäten verteilten Forschungen sichten, vernetzen und fördern sollte. Und inzwischen, ein Jahrzehnt nach den USA, hat auch Deutschland seine eigene „*Dekade des Gehirns*“.

Drei Jahre nach Ende der US-amerikanischen und nach Beginn der deutschen Gehirn-Dekade mangelt es nicht an ersten Bilanzen. Unbestreitbar ist eine enorme Menge Wissen produziert und publiziert worden - zeitweise hatten sich über die Hälfte der Artikel in den Wissenschaftsmagazinen ‚Nature‘ und ‚Science‘ allein mit Erkenntnissen der Neurobiologie beschäftigt. Bei allen Teilerfolgen und Hoffnungen für die nahe Zukunft ist es bisher jedoch nicht gelungen, gegen Krankheiten und Leiden der oben genannten Liste substantielle Fortschritte zu machen. Auch die Fragen des sog. Binding-Problems, wie aus neuronalen Impulsen einerseits ein beobachtendes und fühlendes

Bewusstsein mit der Gabe gar zu bildlichen Vorstellungen werden kann, ist noch nicht überzeugend gelöst worden¹³. Ein guter Hinweis auf die, gelinde gesagt, nicht vollständig erfüllten Erwartungen darf darin gesehen werden, dass der inzwischen selbst zum Präsidenten gewordene Sohn des Initiators, George W. Bush jun., nicht ein feierliches Endes oder gar eine Verlängerung der ‚Dekade des Gehirns‘ verkündete, sondern stattdessen kommentarlos in ganz andere Gefilde überging und ‚bis 2010‘ (also in dieser Dekade) die bemannte Landung auf dem Mars ankündigte. Der rote Planet scheint leichter zu erreichen als ein umfassendes Verständnis unseres Gehirns.

Und Aussagen über Gott und die großen Fragen des Menschseins erwiesen sich als bisher weit leichter herstell- und vermarktbar als die erhofften Heilverfahren.

1.1.4 Revolution im und durch den Kopf

„Revolution im Kopf“ titelte Bas Kast 2003 sein Buch über die Erkenntnisse der Neurowissenschaft in der Reihe „Gebrauchsanweisungen für das 21. Jahrhundert“¹⁴. Gleich das erste Kapitel trägt den Titel „Die Wirklichkeit - Ein Hirngespinnst“¹⁵.

Der gleiche Begriff findet sich auch in der Untersuchung anderer Themen aus Sicht der Neurowissenschaften. *„Ist Gott also nichts weiter als ein Hirngespinnst?“* wird so in der Sonderausgabe 1/2003 des auf Gehirnforschung spezialisierten Magazins „Gehirn und Geist“ gefragt. Es titelt *„Angriff auf das Menschenbild - Hirnforscher suchen neue Antworten auf alte philosophische Fragen“* und bietet Artikel in den Sparten

¹³ Newberg 2001, S. 50 ff.

¹⁴ Kast 2003

¹⁵ Kast 2003, S. 10

‚Neurotheologie‘, ‚Neurobiologie‘, ‚Neurophilosophie‘, ‚Neuroethik‘, ‚Neurocomputer‘ und schließlich ‚Neurotheorie‘.

Unter ‚Neuroethik‘ konstatiert dabei Thomas Metzinger, Leiter des Arbeitsbereiches Theoretische Philosophie am philosophischen Seminar der Universität Mainz:

„Die Hirnforschung verändert in dramatischer Weise unser Menschenbild und damit die Grundlage unserer Kultur, die Basis unserer ethischen wie politischen Entscheidungen.“¹⁶

Sein Diskussionspartner Wolf Singer, Direktor des Max-Planck-Instituts für Hirnforschung in Frankfurt am Main, nennt als konkretes Beispiel religiöse Überzeugungen: *„Das Konstrukt einer immateriellen Seele ist wissenschaftlich nicht haltbar.“¹⁷*

Und in der Folge, so Metzinger *„engt sich jetzt auch für die allgemeine Öffentlichkeit, der Spielraum dessen zunehmend ein, woran er als Privatmensch noch glauben kann - ohne vom Rest der Gesellschaft belächelt zu werden. Wer dem wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt offen begegnet, kann bald nicht mehr an so etwas wie ein personales Überleben nach dem Tod glauben.“¹⁸*

Direkt sei beispielsweise auch die Justiz betroffen, so Singer. Da *„Willensfreiheit neurobiologisch betrachtet gar nicht existiert“* müsse das gesamte Strafsystem auf den Prüfstand.

Nur: Buchstäblich vor den höchsten Richtersthühlen der Bundesrepublik Deutschland haben diese Erkenntnisse keinen Alarm ausgelöst - zur Verwunderung des Neurobiologen.

¹⁶ Gehirn & Geist Dossier 1/2003, S. 68

¹⁷ Gehirn & Geist Dossier 1/2003, S. 68 / 69

¹⁸ Gehirn & Geist Dossier 1/2003, S. 68

„Ich bin erstaunt, wie wenig beeindruckt sich juristische Kreise davon zeigen. Ich habe in Karlsruhe mit Verfassungsrichtern über das Thema ‚freier Wille‘ diskutiert. Die Juristen behandeln die Frage der Schuldfähigkeit ganz pragmatisch: Einer tat, was er tat, weil es sich so fügte. Sonst hätte er es nicht getan.“¹⁹

Haben sich die höchsten Juristen Deutschlands etwa ungerechtfertigt der wissenschaftlichen ‚Wahrheit‘ verweigert? Oder überziehen Metzinger und Singer mit ihren Ansprüchen? Und wie kommt es, dass bereits vor Singers Vortrag vor den Verfassungsrichtern ein erfolgreicher Kinofilm (Minority Report, 2002, S. 29) genau die von ihm angesprochene ‚Pointe‘ diskutiert?

Keinesfalls nur die Religion sieht sich zu Anfang des 21. Jahrhunderts weitgehenden und gerne auch normativen Ansprüchen der Neurowissenschaften ausgesetzt, die letztlich metaphysische Debatten vergangener Jahrhunderte neu beleben, aktualisieren und popularisieren.

1.2 Die Neurotheologie

Den Beginn von „Neurotheologie“ sehen einige Kommentatoren schon bei William James, dessen 1902 erschienenes Buch „Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature“ bereits Zusammenhänge zwischen religiöser Erfahrung und biologischer Basis des Menschen thematisierte und sich darüber hinaus ebenfalls evolutionsbiologischer Argumentationen bediente. Geprägt wurde der Begriff „Neurotheologie“ 1984 von James B. Ashbrook vom Garret-Evangelical Theological Seminary in Evanston, der sich in einem Wissenschaftsjournal mit den bereits formulierten Ansprüchen von

¹⁹ Gehirn & Geist Dossier 1/2003, S. 69

Neurobiologen auf religiöse Deutung auseinandersetzte.²⁰ Als außerordentlich eingängig ist die Bezeichnung inzwischen zu einiger Popularität gelangt und von vielen Neurowissenschaftlern selbst übernommen worden. Die folgende Übersicht über neurobiologisch legitimierte Ausführungen zu Religion seit den 80er Jahren kann aber auch schon deswegen keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, da durchweg fließende Grenzen zu benachbarten Disziplinen (wie der Evolutionsbiologie, Bewusstseinsforschung, Ökonomie) und Themen (wie der Konstitution von Geist und Identität, der Definition rationalen Verhaltens) bestehen.

- 1981 diagnostizierte **Gregory Holmes**, Nervenarzt an der Dartmouth Medical School, bezüglich der 1915 verstorbenen Ellen Gould White -der Stifterin der Kirche der Siebententagsadventisten-: deren Visionen seien als gewöhnlich epileptische Anfälle zu betrachten. Die Theorie wurde flugs auch im Zusammenhang mit religiösen Persönlichkeiten wie Jesus, Muhammad oder Buddha diskutiert.²¹

- Die chilenischen Neurobiologen **Humberto R. Maturana** und **Francisco J. Varela** legten 1984 ihr Buch „El arbol del concocimiento“ (deutsche Übersetzung, Goldmann 1987: „Der Baum der Erkenntnis“) vor. Unter diesem biblisch angelehnten Titel bearbeiteten sie unter neuro- und evolutionsbiologischen Aspekten vor allem die Erkenntnisfähigkeit von Organismen, hinterfragten die analytische Trennung von Subjekt und Objekt und entwickelten Begriffe der Systemtheorie wie die später auch etwa von Luhmann aufgegriffene „Autopoiesis“. Ihre Anstöße sind über Biologie und Systemtheorie hinaus in den Grundzügen von „evolutionären Erkenntnistheorien“, des Konstruktivismus, aber auch in „ganzheitlich-

²⁰ Hans-Ferdinand Angel & Andreas Kraus, in: Gehirn & Geist 4/2004, S. 68

²¹ Friedrich Wilhelm Graf „Denk mal höher! - Gibt es einen neurobiologischen Gottesbeweis?“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 23.07.2004, S. 33

ökologischen Weltbildern“ rezipiert worden²², im Klappentext der deutschen Ausgabe heißt es dabei: *„Die in der Menschheitsgeschichte vor allem von Weisen, Mystikern und Philosophen behauptete Einheit von Subjekt und Objekt, die untrennbare Ganzheitlichkeit des Seins, wird hier nun auch mit naturwissenschaftlichen Forschungsergebnissen belegt.“*²³

- 1989 sorgte der an der kanadischen Laurentian University lehrende Neuropsychologe **Michael A. Persinger** für mediales Aufsehen mit einem gelben ‚Religionsempfangshelm‘, der mittels Magnetspulen Gehirnregionen der Probanden stimulierte. In einigen Fällen sorgte die Stimulanz für religiöse Erfahrungen, was Persinger zu der medial eingängigen Theorie führte, das „Gottmodul“ im menschlichen Gehirn gefunden zu haben.²⁴ (siehe Kap. 4.1)

- Zu Popularität gelangt 1993 auch der Soziobiologe **Richard Dawkins**. In „Das egoistische Gen“ stellte er jeden Organismus -auch den Menschen- als Apparat vor, der ausschließlich der Verbreitung und Reproduktion der ihn begründenden Gensequenzen diene. Auch stellte er dem biochemischen Gen die Theorie des kulturellen „Mem“ gegenüber - neuronale Informationskomplexe, die sich per Vermehrung und Mutation ebenfalls evolutiv durchsetzen müssten und aus denen der Mensch die Realität konstruierte. Religionen erscheinen Dawkins dabei als Mem-Komplexe. So formuliert er: *„Der Glaube ist ein derart erfolgreicher Gehirnwäscher in eigener Sache, dass es schwer ist, seinen Griff zu lockern. Bei Kindern wirkt die Gehirnwäsche besonders gut. Doch was ist der Glaube eigentlich? Er ist ein Gemütszustand, der Menschen dazu bringt, etwas zu glauben - es kommt nicht darauf an, was -, dass durch*

²² z.B. in: Geseko von Lüpke, „Politik des Herzens. Nachhaltige Konzepte für das 21. Jahrhundert. Gespräche mit den Weisen unserer Zeit.“, Arun 2003

²³ Humberto R. Maturana & Francisco J. Varela, „Der Baum der Erkenntnis“, Goldmann 1987, S. 2

²⁴ Michael Persinger, „Neuropsychological Bases of God Beliefs“, Praeger 1999, Artikel dazu in: Hans-Ferdinand Angel & Andreas Kraus, in: Gehirn & Geist 4/2004, S. 71

*keinerlei Beweise gestützt wird.*²⁵ Der Glaube sei „in der Lage, Menschen zu derart gefährlichem Wahnsinn zu treiben, dass er sich in meinen Augen als eine Art ‚Geisteskrankheit‘ darstellt.“²⁶

Dawkins Thesen haben inzwischen sogar zur Gründung einer „memetischen“ Internet-Kirche (der „Church of Virus“) geführt. 2002 rief Dawkins gemeinsam mit anderen Wissenschaftlern die „Brights“-Bewegung ins Leben, deren Anhänger sich als aufgeklärte und daher religionslose und -kritische Avantgarde verstehen. (siehe Kap. 4.2)

- 1996 veröffentlichte der britische Soziobiologe **Matt Ridley** auch als direkte Antwort auf Dawkins „egoistisches Gen“ „The Origins of Virtue“ (deutsche Übersetzung: „Die Biologie der Tugend“).

Darin leitet er vor allem spieltheoretisch her, warum sich in der Evolution von Organismus und Gehirn „Tugenden“ wie Hilfsbereitschaft und Empathie immer wieder durchgesetzt hätten und auch heute „die menschliche Psyche einem spezifischen Sozialinstinkt gehorcht“²⁷. Nebenbei analysiert und kritisiert er darin auch die „Ökologie als Religion“. Das Buch wurde 1998 in Deutschland zum „Wissenschaftsbuch des Jahres“ gekürt. Und das auch im Cover abgebildete Gleichnis vom barmherzigen Samariter wurde zu einem eigenen Themenzweig von Spiel- und Gruppentheorien, Evolutions- und Neurobiologie. (Kap. 4.7)

- Ebenfalls 1996 präsentierten die Ärchäologen **Jean Clottes** (Frankreich) und **David Lewis-Williams** (Südafrika) ihre „Trance-Hypothese“ zur Erklärung der altsteinzeitlichen Höhlenmalereien. Demnach entspreche es den Erkenntnissen der Neuropsychologie, dass das menschliche Gehirn heute wie vor 30.000 Jahren in Trance je drei Stufen durchlaufe: eine Phase geometrischer Muster, dann eine Phase

²⁵ Richard Dawkins, „Das egoistische Gen“, Springer-Verlag Berlin 1978, S. 233

²⁶ Dawkins 1978, S. 152

²⁷ Matt Ridley, „Die Biologie der Tugend“, Ullstein 1999, S. 2

schlangen- oder röhrenartiger Strukturen und schließlich einen Tunnel, an dessen Ende bizarre Gestalten, Flug- und Verwandlungserfahrungen stünden. Die Bilder seien also von „steinzeitlichen Schamanen“ als Dokumentationen ihrer Trance-Zustände geschaffen worden.²⁸

- 1997 erschien von **Stuart A. Vyse**, Professor für Psychologie in Harvard, „Believing in Magic. The Psychology of Superstition“ (deutsch „Die Psychologie des Aberglaubens“, Birkhäuser 1999). Darin erklärte er „abergläubische“ und „magische“ Glaubensannahmen aus der Konditionierung durch die neurobiologische Verknüpfung der Nervenzellen. Das Buch erhielt den William James Book Award der American Psychological Society.

- 1998 legte **James H. Austin**, Professor für Neurologie an der University of Colorado, mit „Zen and the Brain“ die bisher vielleicht umfassendste neurobiologische Arbeit zu einer spezifischen religiösen Erfahrung vor. Der enorme Umfang (knapp 850 Seiten) und das eher ernüchternde Fazit, nach dem neurobiologische Wissenschaft derzeit religiöse Erfahrung eben nicht abschließend klären könne, bewahrten das Buch freilich vor überbordender Popularität. In westlich-buddhistischen Kreisen wird es jedoch gerne als Beleg für die Vereinbarkeit des Zen mit wissenschaftlichen Erkenntnissen empfohlen.²⁹

- Ebenfalls 1998 formulierte **Vilayanur Ramachandran** von der University of California in San Diego die These, dass von Schläfenlappenepilepsie befallene Patienten auf religiös konnotierte Wörter sehr viel intensiver reagierten als auf sexuelle Signale und stellte daher ebenfalls einen Bezug von Schläfenlappenepilepsie und

²⁸ kritisch dazu Thorwald Ewe, „Entzauberte Höhlenmaler“, in: Bild der Wissenschaft 6/2004, S. 24 - 29

²⁹ James Austin, „Zen and the Brain“, MIT Press paperback edition 1999

Religiosität her.³⁰ Dass Ramachandran nicht nur Gott, sondern auch die Ich-Individualität als reines Gehirnkonstrukt „entlarvte“, wurde in der Öffentlichkeit weit weniger rezipiert und diskutiert.³¹

- 2000 verglich die Neurobiologin **Nina Azari** an der Universität Düsseldorf die Gehirnaktivitäten von Atheisten und Christen bei der Rezitierung des Psalm 23 und stellte fest, dass die gleiche Tätigkeit hierbei ganz unterschiedliche Gehirnregionen aktivierte. So wurde bei den Christen stärker der vordere Scheitellappen aktiviert, was laut Azari Religion vor allem auch als Denkkakt erscheinen lasse.³²

- 2001 veröffentlichte der Radiologe **Andrew Newberg** an der Universität Pennsylvania gemeinsam mit dem Journalisten Vince Rause „Why God Won't Go away. Science and the Biology of Belief“ (Random House, New York). Die deutsche Übersetzung mit der merkwürdigen Titelverschiebung „Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht.“ erschien 2003 bei Piper. Newbergs vergleichsweise einfach formuliertes, sehr eingängig zu lesendes und geschickt vermarktetes Buch wurde und ist ein großer Verkaufserfolg, wurde breit rezensiert und diskutiert und trug maßgeblich zur Popularisierung der „Neurotheologie“ bei. (siehe Kap. 2 und 3)

- 2002 legte der Soziobiologe **Caspar Sölling** an der Universität Gießen seine Dissertation „Der Gottesinstinkt - Bausteine für eine Evolutionäre Religionstheorie“³³ vor, in der er bereits je verschiedene, biologische

³⁰ Vilayanur Ramachandran, „Die blinde Frau, die sehen kann. Rätselhafte Phänomene unseres Bewusstseins“, Rowohlt 2001, Artikel dazu auch von Ulrich Kraft, in: „Wo Gott wohnt“, Gehirn & Geist Dossier 1/2003, S. 6 f.

³¹ Vilayanur Ramachandra, im Interview mit Steve Klimchak, Gehirn & Geist Dossier 1/2003, S. 34 - 35

³² Nina Azari, „Neural Correlates of Religious Experience.“, in: European Journal of Neuroscience 13, 2001, S. 1649 - 1652

³³ Caspar Sölling, „Der Gottesinstinkt - Bausteine für eine Evolutionäre Religionstheorie“, Gießen 2002, veröffentlicht im Internet bis Anfang 2005

Theoreme zu den ‚religiösen Universalien‘³⁴ Mystik, Ethik, Moral, Mythos und Rituale prüft und kombiniert.

- Ebenfalls 2002, nach dem sog. „PISA-Schock“, veröffentlichte **Manfred Spitzer**, Professor für Psychiatrie an der Universität Ulm, sein Buch „Lernen. Gehirnforschung und die Schule des Lebens“.

Neben ‚neuropädagogischen‘ Unterkapiteln über Moral, Werte und Mythen ist ein ganzes Kapitel dabei Gott (der als Gedanke und höchstes Ziel nützlich sei) und dem Religionsunterricht gewidmet. Letzterer sollte, so Spitzer, in seiner bisherigen Form abgeschafft werden, da der kirchliche Unterricht die jungen Menschen verfehle, vor allem aber, da islamischer Religionsunterricht drohe. *„Wie wahrscheinlich ist es jedoch, dass eine Weltreligion (die nicht zuletzt aufgrund ihrer Radikalität viele Menschen anspricht und derzeit expandiert) in sich die Aufklärung vollzieht, um in einem kleinen Land der Welt in den Genuss staatlich geförderten Religionsunterrichts zu kommen? [...] Somit sollte es im Sinne des Grundgesetzes (Artikel 1 und 4) sein, das Grundgesetz (Artikel 7.3) zu ändern. Die Gründe hierfür sind einerseits die geänderten gesellschaftlich-historischen Randbedingungen und andererseits die Einsichten zur Neurobiologie der Moralentwicklung des Menschen. So weit aus meiner Sicht der Beitrag der Natur- und Geisteswissenschaften zum Thema Religionsunterricht. Der Rest ist Sache der Politik und des engagierten Philosophierens.“*³⁵

‚Die Politik‘ hat Spitzer inzwischen mit einem jährlichen Millionenetat ein eigenes Transferzentrum finanziert, in dem seine Erkenntnisse der Neurobiologie des Lernens in die Pädagogik vermittelt werden sollen.

- 2003 präsentierte **Ernst Fehr**, Direktor des Instituts für Empirische Wirtschaftsforschung in Zürich, einen ökonomisch-soziobiologischen

³⁴ Sölling 2002, S. 26 ff.

³⁵ Manfred Spitzer, „Lernen. Gehirnforschung und die Schule des Lebens.“, Spektrum Verlag 2002, S. 423-446

Aufsatz über die „*Natur des menschlichen Altruismus*“³⁶. Anhand von spieltheoretischen Versuchen mit insgesamt 240 Studentinnen und Studenten verwies er auf ‚altruistisches‘ Verhalten sowohl in der Belohnung wie auch Bestrafung innerhalb von Gruppen. Insbesondere in der Formierung von abgegrenzten „Altruistenclubs“ (Clans, Religionsgemeinschaft u.ä.) liege gerade auch für den Einzelnen und dessen Nachwuchs ein klarer, evolutiver Vorteil, was die menschlich angeborenen Fähigkeiten zu „*Toleranz, Großzügigkeit und Altruismus*“ erkläre. Diese Fähigkeiten kämen jedoch auch dann zur Anwendung, wenn es keine Gruppe im engeren Sinn gebe - so nähmen Probanden laut der Studie auch Belohnungs- und Bestrafungskosten gegenüber Individuen auf sich, denen sie nicht mehr wieder begegneten. Einen Artikel zu seinen Erkenntnissen (Titel: „Das Samariter-Paradox“) schließt Fehr wie folgt: *„Im Zeitalter der Aufklärung und Säkularisierung schockierten Wissenschaftler wie Charles Darwin ihre Zeitgenossen, als sie die Sonderstellung des Menschen in Frage stellten und ihn in ein Kontinuum mit allen anderen Lebewesen einordneten. Alles Gottgleiche wurde ihm genommen. Wie Pflanzen und Tiere galt auch er nicht länger als Produkt eines gewollten Schöpfungsaktes, sondern als eines vom Zufall bestimmten Entwicklungsprozesses. Heute, rund anderthalb Jahrhunderte später, erhält er ausgerechnet von der Biologie seine Sonderstellung zurück: Der Mensch ist vermutlich die einzige Spezies, die eine Genetik besitzt, die selbstloses, echtes altruistisches Verhalten fördert.“*³⁷

Zu den Ergebnissen dieser spieltheoretisch-ökonomischen Beobachtungen werden in der jungen, neurowissenschaftlichen Disziplin der Social Cognitive Neuroscience Theorien eines „*sozialen Gehirns*“ entwickelt und überprüft.³⁸

³⁶ Ernst Fehr, „The Nature of Human Altruism“, in: Nature 425, 2003, S. 785 - 791

³⁷ Ernst Fehr, „Das Samariter-Paradox“, Gehirn & Geist 1 / 2004, S. 34 - 41

³⁸ Tania Singer & Ulrich Kraft, „Zum Mitfühlen geboren“, Gehirn & Geist 4/2004, S. 32- 37, insbesondere S. 35

- Mit **Gerhard Roth**, Neurobiologe an der Universität Bremen und **Wolf Singer**, Direktor des Max-Planck-Institutes für Hirnforschung in Frankfurt am Main, propagieren seit einigen Jahren gleich zwei deutsche Neurowissenschaftler unabhängig voneinander den (neuro-)biologischen Monismus auch in Fragen etwa von Geist, Seele, Bewusstsein, freier Wille und Glaube (Roth z.B. „*Aus Sicht des Gehirns. Wie unser Selbst entsteht.*“, Suhrkamp 2003, Singer „*Ein neues Menschenbild?*“, Suhrkamp 2003). Während Roth differenzierter auch Erkenntnisgrenzen in seine Argumentationen einbezieht³⁹, formuliert Singer provokant und werbewirksam auch normative Forderungen an Justiz, Politik und auch Religion, die beispielsweise ihre Lehren von der Seele oder einem Weiterleben nach dem Tod aufgeben müsse. Für ein Rauschen im Blätterwald und eigene Debatten um Neurophilosophie und -theologie sorgte daher auch die Entscheidung der CDU-Bundesvorsitzenden Angela Merkel, im Juli 2004 ausgerechnet Wolf Singer als Festredner zu ihrem 50.Geburtstag zu laden.⁴⁰

- 1995 trug der Neurophysiologe **Detlef Linke** von der Universität Bonn vor einem Kongress über Identität eine Theorie über die Auswirkungen religiöser Schriftlichkeit und Rezitation vor und formulierte dabei selbstbewusst als „Neurotheologe.“⁴¹ 1999 präsentierte er eine neurowissenschaftliche Theorie zu Nahtodeserfahrungen⁴² und 2003 veröffentlichte er mit „Religion als Risiko. Geist, Glaube und Gehirn.“ (Rowohlt 2003) ein Buch zu religiösem Terrorismus, in dem er u.a. die kulturelle Unterdrückung von Linkshändigkeit mit Terrorismus in Verbindung brachte.

³⁹ z.B. auch in: Gerhard Roth, „Gleichtakt im Neuronennetz“, Gehirn & Geist 1/2002, S. 38-46

⁴⁰ Zeitung „Die Welt“, 19.07.2004, Artikel „Wolf Singer weiß, was die Politik vom Gehirn lernen kann“

⁴¹ Detlef Linke, „Identität, Kultur und Neurowissenschaften“, in: Werner Gephart (Hrg.), „Identität und Religion“, Suhrkamp 1999, S. 72-83

⁴² Detlef Linke, „Das Gehirn“, Beck 2002 (3.Aufl.), S. 47 f. („Hirntheorie in der Anwendung: Nahtodeserfahrungen.“

1.3 Neurotheologische Volksreligiosität: Von Cyberpunk zu Cyberspace⁴³

Insofern die ‚Neurotheologie‘ aber als sowohl wissenschaftliche wie auch religiöse Strömung beschrieben wird, wäre es äußerst erklärungsbedürftig, neben den Beiträgen der wissenschaftlich-religiösen „Spezialisten“ nicht auch eine begleitende oder gar vorausgehende „Laienreligiosität“ mindestens ebenso großer Vielfalt zu finden. Und tatsächlich: im gleichen Jahr (1984), in dem der Begriff der „Neurotheologie“ erstmals geprägt wurde, veröffentlichte William Gibson seinen Roman *„Neuromancer“*, der Millionen begeisterte, eine Reihe namhafter Literaturpreise errang und unsere moderne Alltags- und hier vor allem Buch- und Filmkultur indirekt enorm prägte. Gibson habe dabei, so ein Vorwort zu einem Sammelband von ihm, die bereits vagabundierenden Versprechungen und Implikationen der Neurowissenschaften aufgegriffen, jene *„unsichtbare Literatur‘, wie J.G. Ballard das Phänomen bezeichnenderweise nannte: die alles durchdringende Flut wissenschaftlicher Berichte, amtlicher Meldungen und spezieller Werbung, die unsere Kultur bis zur Unkenntlichkeit ummodelt.“*⁴⁴

Die Folie der von ihm formulierten und bald als „Cyberpunk“ bezeichneten Szenarien bildete dabei die Verknüpfung von Nervensystem und Technologie (sog. Cyberware) - und die Folgen für Welt-, Selbst- und Sinnfragen. Meist in naher Zukunft angesiedelt, ringen die „Helden“ des Cyberpunk um ihre Identität, ihr Leben und ihre Erfüllung. Ihnen stehen mächtige Megakonzerne und künstliche Intelligenzen gegenüber, die den Großteil der Menschen in einer Konsum- und Scheinwelt gefangen halten und hinter den Kulissen Hacker (Konsolen-Cowboys, Decker) anheuern, um einander Informationen abzujagen. Diese Hacker sitzen jedoch längst

⁴³ so der Titel eines Sammelbandes des ‚Altmeisters‘: William Gibson, *„Cyberspace“*, Heyne 1986

⁴⁴ so Bruce Sterling in: Gibson 1986, S. 13

nicht mehr vor Bildschirmen: sie erleben das heutige Internet als virtuelle Realität (Cyberspace, Matrix), die ihnen via Stirnbuchse direkt ins Gehirn geliefert wird. Dies mit einem so hohen Realitätsgrad, dass man in diesen Realitäten problemlos auch verloren gehen, wahnsinnig werden oder sterben kann. Auch Unterhaltungssoftware zum ‚Durchleben‘ beliebiger Realitäten (SimSinn, Better Than Life [!]-Chips), ja sogar die Annahme beliebiger Identitäten (z.B. als „Gottes Engel“) lassen sich über diese neurobiologisch verdrahtete Gehirn-Cyberware (Headware) problemlos bewerkstelligen.

Die problematisierte Haltung zur Realität, die sich angesichts dessen auch bei den Romanhelden entwickelt, dürfte manchem Religionswissenschaftler bekannt vorkommen:

„Entweder nahm er jede Art von Welt, die sich seiner Wahrnehmung anbot, als Ausformung einer universellen Realität, oder er begann jeder Art von Realität zu misstrauen. Oder er entwickelte zur Realität ein ambivalentes Verhältnis, wie es Pandur getan hatte. Er respektierte jede der verschiedenen Realitäten als gültig im Rahmen der für sie definierten Gesetze, ohne sie als letztgültige Ausformung zu akzeptieren.“⁴⁵

Ein hübscher Kommentar zu ‚evolutionären Erkenntnistheorien‘ liegt auch in der Aufrüstung der ‚Erkenntniswerkzeuge‘ etwa durch leistungsfähigere und z.B. infrarotaugliche Cyber-Augen (Werbeprospekt: „Gott war ganz gut, aber Zeiss ist besser!“⁴⁶) und schließlich in der Verschmelzung von Mensch und Fahrzeug. Sogenannte „Rigger“ stöpseln sich via Stirnbuchse eben nicht in die virtuelle Realität des Cyberspace ein, sondern in speziell ausgerüstete Fahrzeuge, zu deren Bewusstsein sie durch die neurobiologische Verdrahtung dann werden: die Daten der Fahrzeugsensoren aufnehmend, die Rückmeldungen (Tankfüllung,

⁴⁵ Hans-Joachim Alpers, „Deutschland in den Schatten“, Ullstein 2003, S. 950

⁴⁶ ebda., S. 1201

Schäden, Kommunikation) direkt ins Gehirn erhaltend, die Steuerung des Fahrzeug/Körpers ebenfalls direkt und damit in nie gekannter Präzision durch Gedankenkontrolle vornehmend.

Wo aber die neurobiologischen Funktionen des Gehirns als Basis jeder Wahrnehmung und auch Identität technologisiert worden sind, bleiben ‚Relativierungen des menschlichen Neuronennetzes‘ nicht aus: etwa der Vergleich menschlicher und künstlicher Intelligenz (die im Cyberpunk gerne Unentschieden ausgeht - schließlich sind beides Konstrukte auf der Basis von Informationen) oder die tragische Heldenfigur eines kommunizierenden und computerhackenden Delfins, dessen Gehirn für militärische Zwecke technologisch „aufgerüstet“ wurde.⁴⁷ Auch dass Menschen Teile ihres Neuronennetzes als (gerne auch unbewusste) „Festplatte“ für Informationenkomplexe zahlungskräftiger Kunden anbieten, gehört zu den Cyberpunk-Ideen.⁴⁸

1.4 Kino & die Fraglichkeit aller Wirklichkeit

Längst haben diese ‚neurotheologischen‘ Elemente über die Literatur hinaus auch die Musik und den Film erreicht. Noch kaum erfasst ist etwa die starke Prägung der *Manga*- und *Anime*-Filme (und Literatur, Computerspiele etc.), die gerade aus Japan und über die USA nach Europa schwappen.

Die folgende Liste beschränkt sich auf wenige populäre ‚Blockbuster‘, die jeweils Millionenpublikum erreichten:

- In **Bladerunner** muss eine Frau erfahren, eigentlich ein Roboter (Replikant) zu sein - mit einer neurologisch künstlichen Identität,

⁴⁷ Gibson 1986, S. S. 14 - 38, „Der mnemonische Johnny“ ist ein Delfin, der, zu militärischen Zwecken neurotechnologisch ‚ausgebaut‘ und zwecks Gehorsam auf Drogen gesetzt, nach seiner ‚Dienstzeit‘ zu einem Codeknacker der Unterwelt geworden ist. Ein tragisches Individuum des Cyberpunk - wie seine „menschlichen Kollegen“ auch...

⁴⁸ Ebenda (vorhergehende Fußnote). „Der mnemonische Johnny“ hilft dem menschlichen Helden, einen solchen, abgelegten Informationenkomplex „frei zu schalten“.

einschließlich ‚künstlicher‘ Kindheitserinnerungen. In sie verliebt sich ausgerechnet ein menschlich-einsamer Replikantenjäger.

- Im Anime **Lain** erhält das gleichnamige Mädchen aus dem virtuellen Netz u.a. folgendes E-Mail einer Schulkameradin, die Selbstmord begangen hat:

„In der Wirklichkeit war es egal, ob ich da war oder nicht - das ist keinem aufgefallen. Hier ist es anders. Hier gibt es einen Gott.“ Um das Rätsel zu lösen, lässt sich auch Lain in den Zwiespalt verschiedener Realitäten ein.⁴⁹

- In **Terminator** wird die Annäherung menschlichen und künstlichen Bewusstseins durch die zunehmende ‚Vermenschlichung‘ einer Kampfmaschine durchgespielt - die gemeinsam mit den Menschen gegen den Vormarsch künstlicher Intelligenzen ankämpft. Schlusssatz (des ersten von bisher drei Teilen): *„Wenn eine Maschine lernen kann, das Leben zu respektieren - dann können wir es vielleicht auch.“*

- In **Total Recall** lernt der Held die eigenen Erinnerungen und die eigene Identität als neurologisch austauschbare Informationssätze kennen.

- In **Der Rasenmäher-Mann** wird nach einer Gruselgeschichte von Stephen King ein einfacher Mann per Cybertechnologie „verbessert“, bis er außer (soziale) Kontrolle gerät. Der deutsche Untertitel des Filmes lautet: *„Gott schuf ihn einfach und simpel, die Wissenschaft machte ihn zum Gott.“* Bekannt wurde der Film vor allem auch, da er als erster sensitiven Cybersex thematisierte.

⁴⁹ „Special Experiments Lain“, Japan 1998 (Filmserie). Nach großem Erfolg auch mit eigenen Soundtracks und Computerspielen sowohl in Japan wie den USA sind die deutschen DVDs 2004 erschienen.

- In verschiedenen **Star-Trek**-Folgen und dessen Ablegern in den **Voyager-** und **Deep Space Nine**-Serien existieren menschliche und künstliche Intelligenzen, Cybertechnologie und religiös-magische Fähigkeiten (Meditation, Telepathie, Prophetie u.a.) bereits nebeneinander und werden zu immer wieder neuen Fragen kombiniert. Vorlesungen und Bücher über die religiösen und ethischen ‚Lehren‘ des Star Trek-Universums gehören inzwischen selbst zu den ‚Rennern‘ religionswissenschaftlicher Arbeit in den USA.⁵⁰

- In **Minority Report** werden mittels Gehirn-Absichtserkennung Verbrechen verhindert und die „Kriminellen“ für Taten verhaftet und bestraft, die sie noch gar nicht begangen haben. Ein Polizist bringt sich in Lebensgefahr, indem er Widersprüchen nachgeht und letztlich Erkenntnisgrenzen zu thematisieren beginnt.

Eine weitere, populärphilosophische Zuspitzung des Genres konnten Millionen Zuschauer 1999 im ersten Teil der erfolgreichen **Matrix**-Kinotrilogie erleben⁵¹. Hier wurde die Menschheit als von Robotern kontrolliert vorgeführt, die durch ein Interface direkten Input in die menschlichen Gehirne einspeisten. Die Menschen lebten demnach in einer komplett neurobiologisch simulierten Welt, in deren Rahmen sie munter leben, lieben, arbeiten und auch forschen und philosophieren durften, ohne etwas von der ‚großen Täuschung‘ zu ahnen. (Und einige dieser gefangenen Menschen hielten sich dabei womöglich für Wissenschaftler kurz vor der Entschlüsselung des Universums, für Mystiker im Erleben der Erlösung - oder eben für Religionswissenschaftler.)

⁵⁰ Beispielhaft Ross Kraemer, „The Religions of Star Trek“, Westview 2002, oder auch Judith Barrad & Ed Robertson, „The Ethics of Star Trek“, HarperCollins 2001. Beide Bücher listen ihrerseits bereits Dutzende von Vorläufern an ethischer, philosophischer und religiöser Sekundärliteratur auf.

⁵¹ „Matrix“, Warner Bros. Productions 1999 (Kino & DVD)

Neben der erkenntnistheoretischen hatte das Szenario auch eine evolutionsbiologische Pointe: so wie die Menschheit bisher evolutiv ‚unterlegene‘ Biospezies (Tiere, Pflanzen) zur Energiegewinnung nutzte und züchtete - so nutzten nun eben die weiterentwickelten künstlichen Intelligenzen die in Nährlösung schlummernden Menschen als ‚Batterien‘ für den eigenen Bedarf. Im Verlauf des Filmes kommt es sogar zu einem ebenso philosophisch wie zynisch anmutenden Gespräch zwischen einem Agenten der Roboter und einem rebellischen Menschen über deren ‚artgerechte Haltung‘⁵².

Der wohlige Gruseffekt vieler Betrachter rührte auch daher, dass es - gerade nach den obengenannten, rein neurowissenschaftlichen Prämissen- durchaus so sein ‚könnte‘, dass tatsächlich auch jeder als ‚Beweis‘ für die erlebte und theoretisierte Realität angeführte Umstand nur Bestandteil einer Simulation sein ‚könnte‘.

Auch in diesem Film wird als einziger ‚Ausweg‘ aus der Simulation schließlich eine (hier gnostisch-apokalyptisch geprägte) Religiosität gewiesen. Das Vertrauen in andere Wirklichkeiten und spirituelle Leitfiguren, die Erfüllung alter Prophezeiung, das Infragestellen und schließlich Transzendieren der nur scheinbaren Realität, schließlich die glaubende Annahme und Erfahrung der ‚Wahrheit‘ bis zur Beherrschung übersinnlicher Kräfte führen endlich (im 3. Teil) eine Endschlacht um die Stadt Zion (!), den letzten Zufluchtsort der freien Menschen. So wird der Glauben als Mittel vorgeführt, um die technische Welt einerseits überbieten und andererseits überwinden zu können.

⁵² Szene auf der DVD. Der Agent Smith merkt an, ursprünglich hätten die Roboter den Menschen eine perfekte Welt ohne Leid und Schmerz angeboten - es sei jedoch ein Desaster gewesen und habe reihenweise Ausfälle verursacht. Die Menschen seien offensichtlich auf das Leiden angewiesen, um zu ‚funktionieren‘.

Shadowrun & die Wiederverzauberung der Cyber-Zukunft

Bezeichnenderweise feierte etwa ab Mitte der 90er Jahre das wohl ‚unwahrscheinlichste‘ Cyberpunk-Szenario literarische Erfolge und wuchs zur heute wohl meistgelesenen Strömung dieser Gattung an: im zunächst nur als Rollenspiel konzipierten „Shadowrun“, bricht -entsprechend einer vorgeblichen Maya-Prophezeiung- 2011 die Magie wieder in die Welt ein und beschert der Welt neben Fantasy-Zutaten wie Elfen, Zwergen, Drachen und Zauberern auch vor allem neopagane Religiosität: Schamanen, Gaia-Kulte, Druidenorden, Kirchenstaaten, Sekten (ausgearbeitet z.B.: die „Universal Brotherhood“) usw. Überhaupt weitet sich die dem Cyberpunk von Anfang an innewohnende Dimension von Identitäts- und Sinnfragen nun in ebenso intensive wie augenzwinkernde Auseinandersetzung mit der Religion - allein die deutsche Shadowrun-Romanreihe verzeichnet Titel wie *„Die graue Eminenz“*, *„Haus der Sonne“*, *„Schwarze Madonna“*, *„Das Luzifer Deck“*, *„Fremde Seelen“*, *„Technobabel“*, *„Am Kreuzweg“*, *„Ragnarock“*, *„Im Namen des Herrn“* und *„Gottes Engel“*.⁵³

Obwohl auch die Shadowrun-Autoren an der Cyberpunk-Benennung noch festhalten und weiterhin rebellische Nonkonformisten als Heldentypus gegen Konzerne feiern, hat sich der Tenor zunehmend zu einem Konzept des Raum schaffenden „Cyberspace“ verschoben. Neben die ständige Bedrohung der eigenen Wirklichkeit und Identität durch Simulation, Täuschung und auflösende Technologie ist der raumgreifende, spielerische Akzent getreten: wenn es keine sicheren Wahrheiten mehr gibt, mag das zunächst ein Verlust sein - ermöglicht dann aber auch, dass ein jeder eben die Wahrheit als eigene wähle, die ihm oder ihr am meisten zusagt. Und dann darf, inmitten aller Technik,

⁵³ Shadowrun-Romanliste aus dem Heyne-Verlag 2003, in: Hans-Joachim Alpers, „Deutschland in den Schatten“, Ullstein 2003, S. 1309 / 1310

um und in den Helden gerne auch wieder und mehr denn je Religion gestiftet, mythologisiert, gebetet, gezaubert und beschworen werden.

Womöglich nimmt die Cyberspace-Literatur auch hier schon eine Entwicklung der „Neurotheologie“ vorweg, die beispielhaft auch Newberg beschreibt: die Dekonstruktion vorgefundener Religionsentwürfe, hinter der sich -nach der Selbstrelativierung auch der Relativierung- neue Freiheiten zu einer Vielzahl von Re-Konstruktionen auftut. Fern davon, die Horizonte religiöser Wahl zu schließen, tritt die Neurotheologie in ihren wissenschaftlichen wie populären Versionen als Anbieter weiterer und dazu auch noch szientistisch legitimierter religiöser Entwürfe auf.

1.5 Neuere Entwicklungen und sieben Merkmale der Neurotheologie

Noch lässt sich allenfalls eine sehr vorsichtige Prognose treffen, welche religiösen Deutungen auch in Zukunft im Bereich der Neurotheologie gehäuft anzutreffen sein könnten.

„Vorsichtig“ muss eine solche Prognose schon deshalb sein, weil weder über die Wirkungsgeschichte noch -dauer dieser jungen Disziplin abschließende Aussagen derzeit möglich scheinen, wegweisende Entdeckungen (etwa in der Bewusstseinsforschung) möglich sind und bisher nur vereinzelte Reaktionen von Religionswissenschaftlern und Theologen auf die Entwürfe ihrer neurotheologischen Kollegen vorliegen⁵⁴.

Für einen Zugewinn an Bedeutung sprechen jedoch mehrere Beobachtungen. So ist generell ein Anstieg an neurowissenschaftlichen Veröffentlichungen und Artikeln auch in populärwissenschaftlichen Büchern, Zeitschriften und zuletzt sogar in Fernsehsendungen zu konstatieren. Einen indirekten Hinweis auf eine steigende Wahrnehmung

⁵⁴ erste Stellungnahmen dazu z.B. bei „Tracing the Synapses of Spirituality“, Shankar Vedantam, Washington Post, 15.06.2001

bildet auch der Umstand, dass inzwischen mehrere Neurotheologen von nichtstaatlichen Akteuren gefördert werden. Neben Universitäten und auch Kirchen⁵⁵ spielt insbesondere im US-amerikanischen Raum die explizit auf eine Vereinbarung von Naturwissenschaft und Religion zielende Templeton Foundation eine größere Rolle (Kap. 4). Aber auch das (für freie Märkte und Entstaatlichung plädierende) Institute of Economic Affairs in London beschäftigte mit Matt Ridley einen entsprechend argumentierenden Soziobiologen - dessen Bucherfolg „*Biologie der Tugend*“ denn auch prompt aus Evolutionserzählungen heraus die „*Tugend des Marktplatzes*“ und die Gefahren des Wohlfahrtsstaates normativ thematisiert. (Kap. 4.7)

Mit Ausnahme von Pascal Boyer, der am Ende seines Buches schlicht und unspezifisch auf in der Evolution entwickelte „*unsichtbare Hände*“ verweist, haben alle anderen acht im Rahmen dieser Arbeit (v.a. Kap. 4) untersuchten „Neurotheologen“ der Versuchung nicht widerstanden, ihre wissenschaftlichen Befunde dann auch genuin religiös zu interpretieren. Dabei fällt auf, dass trotz enorm unterschiedlicher Ansätze und (kritischen wie affirmativen) Haltungen zur Religion in allen diesen Fällen sieben Merkmale auftreten.

1. Inklusivistische Herleitungen und Deutungen, die die Gemeinsamkeit unterschiedlicher Religionen betonen. Mit nur sehr vereinzelt Ausnahmen (wie das ältere „*Zen and the Brain*“ von James Austin) erheben die neurotheologischen Entwürfe je einen grundsätzlichen Erklärungs- und auch Deutungsanspruch auf alle Religionen.

2. Individuelle Gehirntätigkeiten bilden den Ausgangspunkt und „Erfüllungsort“ der meisten neurotheologischen Entwürfe. Soziale

⁵⁵ So wurde beispielsweise die soziobiologische Dissertation von Caspar Sölling über den „Gottesinstinkt“ als „evolutionärer Religionstheorie“ laut Vorwort direkt von Bischof Kamphausen (Diözese Limburg) gefördert.

Aspekte gewinnen erst langsam an Bedeutung (so bei Ridley und Rue) und bleiben immer noch sekundär. Mit der Social Cognitive Neuroscience (erster Kongress: 2001) hat sich jedoch inzwischen bereits eine Forschungsdisziplin formiert, die die soziale Interaktionen neurowissenschaftlich untersuchen will.⁵⁶ Auf die ersten neurotheologischen Entwürfe etwa zu gemeinschaftlichen Ritualen und Gottesdiensten, Wallfahrten, Almosengaben oder Hospizdiensten darf die Religionswissenschaft also gespannt sein.

3. Relativistische Annahmen der religiösen Wahrheitsansprüche. Die denkbare Option, die Beschreibung der religiösen (Gehirn-)Tätigkeit strikt von der Existenzfrage des religiösen Gegenstandes und also der Bewertung des religiösen Wahrheitsanspruches zu trennen, wurde in keinem Fall durchgehalten.

4. Erkenntnistheoretische und philosophische Fragen werden in jedem Fall aufgeworfen, häufig jedoch einfach durch metaphysische Grundannahmen „gelöst“.

5. Post-reduktionistische, immanente „Spiritualität“ wird mit vermeintlich wissenschaftlicher Legitimation eingefordert. Der Reichtum an Modellen reicht vom Einswerden mit dem Universum (Newberg) über das achtsame „*Memjäten*“ (Blackmore) bis hin zum Aufbau von „*Vertrauen*“ in marktkonformen Tauschverhältnissen in allen Lebensbereichen (Ridley).

6. Evolutionsmythologien stützen ausnahmslose alle untersuchten Theorien (auch Boyer). Die nicht selten spannend zu lesenden Narrationen reichen von über Leichen sinnenden Frühmenschen (Newberg, Boyer) über von kulturellen Replikatoren evolutiv übernommene Gehirne (Dawkins, Blackmore) bis hin zu über Symbole

⁵⁶ Tania Singer & Ulrich Kraft, „Zum Mitfühlen geboren“, Gehirn & Geist 4/2004, S. 32- 37

kooperierenden Urhorden (Rue) und schließlich die Evolution durchwirkenden Grundgesetzen („Vertrauender Markt“ nach Ridley, „Liebe“ nach Maturana).

7. Androhungen gehören zu den erstaunlichsten „Verkündigungshilfen“ der Neurotheologen. Die Neurotheologen wissen vom Atomtod (Persinger) oder generell Kriegen und Konflikten (Newberg) über die fatale Knechtschaft egoistischer Informationseinheiten (Dawkins, Blackmore), sozialen und wirtschaftlichen Verfall (Ridley) bis hin zu finalen Ökokatastrophen (Rue) ein breites Arsenal aufzubieten, dem sich je nur entziehen könne, wer sich der jeweiligen „wissenschaftlichen“ Auffassung anschließe.

Aus der Vielzahl von Fangemeinden um die einzelnen Entwürfe hat sich dabei sogar bereits eine erste „memetische Religionsgemeinschaft“ herausgebildet.

1.6 Eine neurotheol. Religionsgemeinschaft: Die Church of Virus

Mit der im Internet auftretenden „Church of Virus“ präsentiert sich eine erste ‚Religionsgemeinschaft‘ explizit über neurotheologische Annahmen.⁵⁷ Schon die Eingangsseite wartet mit den Symbolen einer Gehirntomographie, einer DNA-Sequenz und eines Bildes von Charles Darwin auf, der 1996 als (bisher einziger) „*Heilige*“ der Kirche eingesetzt wurde, wobei die Heiligsprechung von Dawkins bereits diskutiert wird.⁵⁸

Nur der Neurowissenschaft wird zugetraut, einer der Evolutionslehre vergleichbaren Einfluss auf das menschliche Denken auszuüben.

⁵⁷ <http://virus.lucifer.com>, Download am 06.06.2004, Übersetzung Blume

⁵⁸ <http://virus.lucifer.com/saints.html>, Download am 06.06.2004, Übersetzung Blume

Die Kirche betrachtet sich „als memetisch begründete, nicht-theistische Religion“, als „Synthese von Religion und Evolution“, als „neokybernetische Philosophie des 21. Jahrhunderts“ und „den bestmöglichen Rahmen für Leben und Denken“. Theistische Vorstellungen lehnt sie ab.

Dem Einzelnen bietet sie „ein wahrhaft sinnvolles Leben und das Erreichen von Unsterblichkeit an, ohne auf mystische Täuschungen zurück zu greifen.“⁵⁹

Denn durch die denkerische Aufnahme, Bearbeitung und Weitergabe der Ideen (Mem-Komplexe), werde das Individuum Teil einer selbst unsterblichen Bewegung.⁶⁰ (↳ Fokus auf individuelle Gehirntätigkeit)

Das Sein wird als eine Summe von Systemen gedacht, die Bestandteil des Systems Universum seien. Der Einzelne könne sich als Mitwirkender an diesem universalen Sein und Prozess verstehen und in diesem Sinne sogar etwas Unsterblichkeit erlangen. (↳ post-reduktionistische Spiritualität)

Das Überleben aller Religionen hänge mit ihrer Fähigkeit zu Veränderung und Anpassung zusammen, der sich jede Gemeinschaft unterwerfen müsse, die nicht „obsolet werden“ und also „sterben“ wolle.⁶¹

(↳ Androhung)

Religionen verkündeten also nicht ‚absolute Wahrheiten‘, sondern in einem evolutionären Wettbewerb zeitlich anwendbare Begriffe.

(↳ Inklusivismus, Evolutionserzählungen, relativistische Impulse)

⁵⁹ <http://virus.lucifer.com/about.html>, Download am 06.06.2004, Übersetzung Blume

⁶⁰ ebda.

⁶¹ <http://virus.lucifer.com/about.html>, Download am 06.06.2004, Übersetzung Blume

Zu den „Tugenden“ zählt beispielsweise die Anwendung von „Rationalität“ auf der Basis einer monistischen Wirklichkeitsannahme, zu den „Sünden“ zählen beispielsweise Annahmen von Transzendenz oder gar eines „höheren Wesens“⁶². (↳ Erkenntnistheoretisch-philosophische Fragen)

In ausführlichen Foren mit inzwischen mehreren tausend Zugriffen wird die Lehre weitergegeben und diskutiert, wobei die Teilnehmer einander mit ‚Karma‘ und ‚Reputation‘ motivieren bzw. sanktionieren können.

So sehr sich Präsentation, Argumentationsstil und Organisationsform etwa von Newbergs neurotheologischem Entwurf unterscheiden, so augenfällig sind die Parallelen, die von einer Ablehnung personaler Gottes- und Transzendenzvorstellungen über den wissenschaftlichen Anspruch, die Fokussierung auf das Denken (unter Hintanstellung z.B. ‚guter Werke‘), die monistische Ganzheitlichkeit, der Betonung der Evolutionsbiologie bis zur Annahme der fortschreitenden Aufhebung der traditionellen Religionen in einer neuen, höheren Ordnung reichen. Mit einiger Wahrscheinlichkeit werden auch andere und weitere Neurotheologien wesentliche Elemente dieser Familienähnlichkeit aufweisen.

1.7 Kritik an der Neurotheologie

Nach und mit der ersten medialen Aufregung geriet der umfassende Deutungsanspruch früher Neurotheologen jedoch auch bereits unter scharfe Kritik. Umso umfassender neurotheologische Erklärungsansprüche bisher ausfielen, umso offensichtlicher traf bisher allzu offensichtlich zu, was der Tübinger Religionswissenschaftler Burkhard Gladigow bereits 1983 als Resümee biologischer Erklärungsversuche der Religion konstatieren musste:

⁶² <http://virus.lucifer.com/virtues.html>, und <http://virus.lucifer.com/sins.html>, Download am 06.06.2004, Übersetzung Blume

„Aus einer fast grenzenlosen Unschärfe der Begriffe, dem unreflektierten Wechsel zwischen metaphorischer Verwendung und verbum proprium, einer beliebigen Aufwertung von Worten der Objektsprache zu Begriffen der Metasprache, resultieren seit einigen Jahren Aussagen von Biologen über ‚Religion‘, Aussagen, deren Konsequenzen weit in das Feld der historischen Religionswissenschaft hineinreichen. Viele Thesen der Evolutionsbiologen, die ohne Not mit solchen Begriffsverschiebungen arbeiten, scheinen zudem durch das Bestreben charakterisiert, ‚Religion‘ (letzten Endes im abendländisch-christlichen Verständnis) nicht nur kulturgeschichtlich möglichst weit an den Anfang zu rücken, sondern nun auch stammesgeschichtlich zu bestimmen.“⁶³

Vor allem aus dem Bereich der Theologie, der (erkenntnistheoretischen) Philosophie und vereinzelt auch der Religionswissenschaft sind wirksame Einsprüche gegen neurotheologische Religions- und Gottesdefinitionen erfolgt. Neben einer ersten Abkühlung der neurowissenschaftlichen Euphorie hat zu einer gewissen Ernüchterung auch beigetragen, dass die Neurobiologie selbst erkenntnistheoretische Grenzen aufzuzeigen scheint, die manche Neurotheologie allzu sichtbar überschreitet.

Populär geworden ist beispielsweise das „Einspruchsbild“, wonach Neurotheologen auf der Suche nach Gott Leuten glichen, die den Fernseher aufschraubten, um dort den Nachrichtensprecher ausfindig zu machen. Denn aus der Tatsache, dass auch religiöse Tätigkeit im Gehirn eine Entsprechung finde, könne doch nicht ernsthaft auf die Existenz oder Nichtexistenz des gedanklich bearbeiteten Gegenstandes geschlossen werden. Auch die Diskussion innerhalb der Disziplin hat hier an Reife gewonnen. Schließlich könne, wie beispielsweise Newberg anmerkt, auch der Genuss eines Apfelkuchens oder das Erinnern eines Musikstückes

⁶³ Burkhard Gladigow und H.G. Kippenberg, „Neue Ansätze in der Religionswissenschaft“, München 1983, S. 97

neurologisch sichtbar gemacht werden - ohne dass sich daraus Aussagen über die Existenz und Wertigkeit von Apfelkuchen oder Musik machen ließen.

Ebenjener Bas Kast, der die Errungenschaften der Neurowissenschaften als ‚Revolution‘ betitelte, beschreibt nicht so auch ohne Ironie den ‚mythologischen Zirkel‘ zwischen Glaubensannahmen und Wissenschaft, in dem sich die Neurotheologen finden.

Entsprechend konstatiert auch Kast im Bereich der Hirnforschung selbst bereits „viele Mythen“, die wiederum in unterschiedlichsten Kontexten von der Konstruktion von Weltbildern bis zur Gesellschaftskritik verwertet würden⁶⁴, in eine mythenfreie Zeit wird uns also auch eine ‚neurobiologische Revolution‘ wohl nicht führen.

Die erfolgte Abkühlung der neurotheologischen Euphorie lässt sich beispielhaft an der Betitelung der einschlägigen Artikel etwa in der Wissenschaftszeitschrift „Gehirn & Geist“ -eines spezialisierten Ablegers von Spektrum der Wissenschaft- ablesen. Die Einführung in einen Leitartikel zur Neurotheologie klang im Dossier 1/2003 dazu noch so:

„Wo Gott wohnt.

Was passiert, wenn wir beten, meditieren oder sonst wie >religiös aktiv< sind? Neurowissenschaftler bringen mit bildgebenden Verfahren ans Licht, was dabei im Gehirn geschieht. Wohnt Gott nur in unseren Köpfen?“⁶⁵

⁶⁴ Kast 2003, S. 118

⁶⁵ Gehirn & Geist, Dossier 1/2003, S. 6

Etwas über ein Jahr später, im Sommer 2004, klingt die Einführung eines neuen Artikels in das gleiche Thema, die Neurotheologie, in der gleichen Zeitschrift so:

„Der interdisziplinäre Gott.

Neurobiologen suchen den Allmächtigen in unseren Gehirnen. Doch nur eine enge Zusammenarbeit mit den Geisteswissenschaftlern wird uns Religion und religiöse Erfahrung verständlicher machen.“⁶⁶

1.8 Religionswissenschaft und Neurotheologie

Aus Sicht der Religionswissenschaft sind zwei Aspekte der „Neurotheologie“ analytisch zu unterscheiden, wenn sie sich auch in Präsentation, Rezeption und Wirkung zunächst kaum je trennscharf darbieten.

1. Die Neurotheologie ist ein **interdisziplinärer Gesprächspartner** der Religionswissenschaft, wo sie wissenschaftlich überprüfbare (und damit auch: falsifizierbare) Beobachtungen und Thesen liefert. Von überzogenen Ansprüchen, Kategorie- und Begriffsfehlern sowie einer Tendenz zu verkürzter Berichterstattung der noch sehr jungen Disziplin sollte sich die Religionswissenschaft nicht zu einer Haltung genereller Ablehnung verführen lassen; auch die Religionswissenschaft selbst hatte schließlich in den ersten Jahrzehnten ihrer Formierung ihre Claims voller Begeisterung sehr ausgreifend abzustecken versucht.

2. Die Neurotheologie ist **Forschungsgegenstand** der Religionswissenschaft, wo aus und mit ihr religiöse Deutungen formuliert werden. Aus streng religionswissenschaftlicher Sicht ist zunächst kein wertender Unterschied zwischen „Theologien“ zu machen, die ihre Welt-

⁶⁶ Gehirn & Geist 4/2004, S. 68

und Transzendenzdeutung je aus beispielsweise dem Studium einer Heiligen Schrift, einem Runenorakel oder einer tomographischen Abbildung eines Gehirnes gewinnen. Dass es zu wechselseitigen Einflüssen von Neurotheologie und religiösen Strömungen sowie zu Kunst, Literatur u.a. kommen kann und bereits kommt, wird die Religionswissenschaftlerin eher erwarten denn verwundern, zumal sich neurotheologisch-religiöse Entwürfe wissenschaftlich legitimieren und popularisieren.

Die sorgsame Trennung der beiden Aspekte am konkreten Beispiel des Neurotheologen Newberg wollen die Kapitel 2 und 3 dieser Arbeit leisten, bevor Kapitel 4 die Schriften weiterer Neurologen analysiert.

1.8.1 Neurotheologie und methodologischer Agnostizismus

„Alles, die ganze Wirklichkeit, die wir erleben, ist ein Aktivitätsmuster im Kopf. Die Wirklichkeit ist ein Hirngespinnst.“

(Bas Kast, „Revolution im Kopf“, BvT 2003, S. 41)

Zu einer wichtigen Grundüberzeugung moderner Religionswissenschaft ist der (weitgehende) Konsens geworden, wonach die Religionswissenschaftlerin sich in Beschreibung, Analyse und Prognose von religiösen Wahrheitsansprüchen neutral zu verhalten hat. Über Existenz oder Nichtexistenz von Gottheiten, das Datum des Weltunterganges oder den Sinn menschlichen Lebens stehen der Wissenschaftlerin durchaus ‚private‘ Glaubensüberzeugungen zu, ihre wissenschaftlichen Abhandlungen sollten jedoch auch dem je andersglaubenden Kollegen unabhängig von diesen Annahmen nachvollziehbar bleiben.

Trotz dieser methodologischen Prämisse gehen religionswissenschaftliche Arbeiten meist unproblematisiert von mehr oder wenigen ‚selbstverständlichen‘ Annahmen des metaphysischen Realismus aus: beispielsweise, dass eine vom Beobachter unabhängige Realität existiert, dass diese Realität eine Ansammlung von prinzipiell meß- und erkennbaren ‚Dingen‘ sei, dass Menschen als Individuen agieren können usw.

Im Rahmen der Neurotheologie freilich gehören gerade grundlegende Realitätsannahmen sowie die ‚angenommenen‘ Grenzen der Erkenntnisfähigkeit zu den konstituierenden Elementen des jeweiligen ‚religiösen‘ Entwurfes.

Vor allem in den Kapiteln 3.1, 3.2 und 3.7 werden diese Aspekte jeweils vertieft, doch sei eine kurze Vorwegnahme hier bereits gestattet:

Aus neurobiologischer Sicht stellt ausnahmslos jeder Gedanke, jede Empfindung, jeder Sinneseindruck, jede ‚Wahr-Nehmung‘ zunächst eine rein neurologische Konstruktion dar. Dies gilt für die menschliche Eigenempfindung ebenso wie Ihren Glauben, dass es mich (den Autor) gibt bzw. geben könnte, es gilt für jede wissenschaftliche Theorie, das Ich-Bewusstsein, die Seele, die Synapsen, den Apfelkuchen, das Musikstück oder die Offenbarung. Mit neurowissenschaftlicher Argumentation lassen sich tatsächlich ‚Gott‘, der ‚freie Wille‘, ‚die Musik‘ oder auch ‚das Ich‘ als neurobiologische Konstruktionen beschreiben und als ‚Hirngespinnste entlarven‘; aber dann eben auch ‚die Wirklichkeit‘, alle Theorien und Wissenschaften, einschließlich der entlarvenden. Wo ‚alles‘ als konstruiert präsentiert wird, ist logischerweise auch ‚alles‘ dekonstruierbar, einschließlich der je eigenen Position. In Büchern und Filmen popularisiert beispielsweise die Gattung des Cyberpunk längst: alles, einschließlich unserer eigenen Identität und unserer Theorien über

unser Gehirn, könnte auch nur eine neurologische Simulation sein. Wir haben keine Möglichkeit eines ‚unabhängigen Beobachters‘, da auch dieser gerade nach neurobiologischen Prämissen wiederum nur ein neurologisches Konstrukt wäre.

Und so merkt auch der Neurowissenschaftler Detlef Linke auf die Frage nach der vermeintlich etwa von Wolf Singer als vermeintlich zwingend postulierten ‚Einheit von Geist und Gehirn‘ auf der Basis eines materialistischen Determinismus an:

„Wenn Geist und Materie eins sind, dann könnte das Gehirn ja auch reiner Geist sein. Ich wäre da durchaus zurückhaltend.“⁶⁷

Anders formuliert: schon die Vor-Annahmen über die Realität stellen die maßgeblichen religiösen Annahmen des Neurotheologen dar. Der Stoff der Neurotheologie ist die Ontologie, wie an drei Beispielen zu verdeutlichen ist:

- Wolf Singer vertritt als ontologische Grundannahme den materialistischen Monismus plus Determinismus. Demnach funktioniert auch das menschliche Gehirn als eine Maschine, die allein zu ihrem besseren Funktionieren im Rahmen der Evolution Konstruktionen etwa eines Ich-Bewußtseins, einer Seele oder eines freien Willens hervorbringt. Letztlich handelt es sich dabei um Illusionen, denn der Einzelne ist ebenso wie das Gesamte determiniert. Transzendenzvorstellungen sind nach Singer schlicht unwissenschaftlich und müssten aufgegeben werden.

- Humberto Maturana vertritt ebenfalls einen Monismus, führt jedoch gerade unsere biologischen Erkenntnisgrenzen gegen einen reinen Materialismus oder Determinismus an. Wir können das „da draußen“ nie

⁶⁷ Gehirn & Geist Dossier 1/2003, S. 10

abschließend erfassen, da wir das „da draußen“ und im Gegensatz dazu auch uns selbst, unser „da drinnen“ ja erst durch unsere neurobiologische Wahrnehmung in uns konstruieren. Umgekehrt ist auch jeder andere Organismus auf ein Gegenüber angewiesen, das er und durch das er sich konstruieren kann. Schon ist also jede Hervorbringung einer Welt eine gemeinsame Hervorbringung, ist das gegenseitige Einräumen von Daseinsräumen als „*Liebe*“ benannt und in diesem biologischen System damit eine „*Transzendenz unseres Tuns*“ postuliert, derer wir uns bewusst werden sollten.⁶⁸ (siehe Kap. 4.5)

- Newberg schließlich stellt zunächst, neurobiologisch konsequent, jede Wirklichkeitskonstruktion infrage, um schließlich nur noch ein Kriterium für Realitätswahrnehmung gelten zu lassen: real ist, was sich am realsten *anfühlt*. Diese Annahme erlaubt ihm dann, darauf hinzuweisen, dass sich für Menschen in der Meditation die Erfahrung des „Absolute Einsseins“ mindestens ebenso real anfühlen kann wie die Alltagsrealität. Ergo könne (müsse?) die Ebene des „Absoluten Einsseins“ wissenschaftlich-logisch als real angenommen werden, der Mensch könne meditierend zu dieser Realität aufsteigen, zu ihr transzendieren.

Keinem der genannten Neurotheologen ist bisher unterstellt worden, dass ihr neurobiologisches Modell grundfalsch wäre - gerade die Konstruktion jeder Wirklichkeitswahrnehmung gilt ja als neurobiologischer Konsens. Die ‚religiöse Deutung‘ entstammt der jeweiligen Lesart, die maßgeblich durch die jeweilige Ontologie (Realitätsannahme) bestimmt wird. Auch der Neurotheologe findet und entwickelt Glaubensannahmen in der Untersuchung seines Gegenstandes.

⁶⁸ Maturana & Varela 1987, S. 266 - 268

Für den Religionswissenschaftler beinhaltet daher der ‚methodologische Agnostizismus‘ in der Auseinandersetzung mit Neurotheologien auch einen ‚ontologischen Agnostizismus‘. Letztgültige Wahrheitsaussagen „über Gott und die Welt“ stehen ihm unter diesen Prämissen nicht mehr zu - über Gott ohnehin nicht, hier aber auch nicht über die Existenz oder Beschaffenheit von Realität. Eine stillschweigende Annahme von ‚Selbstverständlichkeiten‘ funktioniert in der Auseinandersetzung mit der Neurotheologie nicht. Freilich stellt sich damit die Frage, wie jenseits von metaphysischen Realitäts- oder Wahr-/Falschannahmen Erkenntnisfortschritt anzustreben und darzustellen wäre.

1.8.2 Erkenntnistheoretisches Gleichgewicht nach Catherine Z. Elgin

Catherine Elgin, Professorin für Philosophie an der Universität Cambridge, präsentierte 1997 zu der Frage des Wissenserwerbs in einem auch ontologisch ungesicherten Erkenntnisrahmen einen Ansatz, der womöglich zur Religionswissenschaft so gut passen könnte wie zu kaum einer anderen Disziplin: das „erkenntnistheoretische Gleichgewicht.“⁶⁹

Demnach werde die Haltbarkeit auch von wissenschaftlichen Behauptungen und Begriffen gestärkt, wenn sie nicht nur intersubjektiv, sondern auch interdisziplinär überprüft und gegebenenfalls wechselseitig modifiziert würden. So habe es sich beispielhaft als richtig erwiesen, auch gegen den ersten Augenschein und dem bis dahin geltenden ‚Common Sense‘ auch in der Zoologie und Biologie die Wale nicht mehr den Fischen, sondern den Säugetieren zuzuordnen. Denn einige den Säugetieren zugeschriebene Merkmale seien eben auch bei den Walen, nicht aber bei anderen Fischen beobachtet worden. Davor habe

⁶⁹ Catherine Elgin, „Erkenntnistheoretisches Gleichgewicht“ in: „Wissen zwischen Entdeckung und Konstruktion - Erkenntnistheoretische Kontroversen“, Vogel und Wingert (Hrsg.), Suhrkamp 2003, S. 193 ff

also gegolten: Alle Säugetiere und einige, aber nicht alle Fische haben Merkmal F. Nach der Umklassifizierung der Wale gelte nun vereinfacht: Alle Säugetiere zeigen Merkmal F. (Entsprechendes bei den Fischen.)

Der Nutzen der damit schlankeren, effektiveren und haltbareren Kategorien sei offensichtlich⁷⁰, beispielsweise auch in der Darstellung der Evolutionsverläufe. Die Religionswissenschaft, in der seit jeher verschiedenste Disziplinen wie Religionsgeschichte, -philologie, -soziologie oder auch -philosophie neben- und miteinander wirken, erscheint für das Konzept des erkenntnistheoretischen Gleichgewichtes auch dadurch gewappnet, dass sie es seit Jahrzehnten mehr oder weniger bewusst schon im ‚Binnenraum‘ praktiziert.

Der im Folgenden präsentierte und im Rahmen dieser Arbeit ausgeführte Untersuchungsansatz orientiert sich an einer *religionswissenschaftlichen* Würdigung neurotheologischer Entwürfe und setzt also ausdrücklich *keine* tieferen, neurobiologischen Kenntnisse voraus. Es wäre in der Tat eine schwere Beeinträchtigung der interdisziplinären Zusammenarbeit, würde man vom Religionswissenschaftler eine neurobiologische bzw. vom Neurobiologen eine religionswissenschaftliche Ausbildung verlangen, bevor der Dialog eröffnet werden kann. Sowenig eine Religionswissenschaftlerin darüber zu entscheiden hat, ob der Theologe X eine ‚falsche‘ oder ‚wahre‘ Bibelinterpretation abliefert, sowenig sollte er den neurobiologischen Interpretationsvorgang auf ‚Wahrheit‘ hin bewerten wollen. Vielmehr leistet sie gerade auch dem neurobiologischen Kollegen die effektivste Hilfe zum Erkenntnisfortschritt, wenn sie die Beschreibungen, Erklärungen und Prognosen des Entwurfes im eigenen Feld überprüft und dabei Entsprechungen wie auch Lücken aufzeigen kann.

⁷⁰ Catherine Elgin, „Erkenntnistheoretisches Gleichgewicht“ in: „Wissen zwischen Entdeckung und Konstruktion - Erkenntnistheoretische Kontroversen“, Vogel und Wingert (Hrsg.), suhrkamp 2003, S. 193 ff.

So werde ich beispielsweise Newbergs These, dass ‚alle‘ Religion auf die von ihm beschriebene Meditationserfahrung zurückgehe, nicht folgen. Sein Entwurf scheint mir aber durchaus hilfreich, um einen Beitrag zur Erklärung des religionsgeschichtlich aufweisbaren Austausches von Erfahrungsbeschreibungen, rituellen und meditativen Praktiken beispielsweise zwischen Buddhismus und Islam zu untermauern.

2. Andrew Newberg. Ein neurotheologischer Entwurf

„Warum Menschen Götter haben, beschäftigte bislang vor allem Kulturforscher. Nun haben Mediziner den Ursprung der Religion im menschlichen Gehirn lokalisiert. [...] Kommen wir mit dieser Erkenntnis Gott ein Stückchen näher?“

- Klappentext zu *„Der gedachte Gott“* von Andrew Newberg, 2002

Der Neurobiologe Andrew Newberg entwickelte sein Interesse an der Erforschung der Religion und seine neuro- und evolutionsbiologische Religionstheorie in langjähriger Zusammenarbeit mit dem Psychologen Eugene d’Aquilli, der jedoch 1999 verstarb. Inzwischen wirkt Newberg an der Universität Pennsylvania auch als Dozent für Religionswissenschaften. Sein Buch *„Why God Won’t Go Away. Brain Science and the Biology of Belief“* erschien 2001, wurde ein großer Verkaufserfolg und noch im gleichen Jahr unter dem Titel *„Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht.“* ins Deutsche übersetzt.

Interessanterweise wird sein Buch außerhalb der Neurobiologie sehr stark nachgefragt, hat jedoch innerhalb seiner Zunft vergleichsweise wenig Resonanz gefunden. Die Gründe für diese Zurückhaltung finden sich in fachwissenschaftlichen Rezensionen und Anmerkungen - und es sind genau jene Gründe, die Newbergs Buch für diese Arbeit so interessant machen.

1. Newbergs Buch enthalte eine Synthese neuro- und evolutionsbiologischer Annahmen, die jedoch je für sich weder besonders neu noch umstritten wären und in gewissem Sinne „banal“ zu nennen seien.

2. Newbergs Buch sei erkennbar unter Hinzuziehung eines Wissenschaftsjournalisten, Vince Rause, geschrieben, wende sich an biologische Laien und meide Vertiefungen wie auch ganze Sachbereiche (z.B. die Neuroplastizität).

3. Auch zum Thema der für Newbergs Theorie zentralen Meditationserfahrungen gebe es bereits sehr viel umfangreichere und differenziertere Werke wie beispielsweise „Zen and the Brain“ von James H. Austin (1998), auf die sich Newberg bereits beziehe.

4. Unter Hinzuziehung letztlich philosophischer Prämissen münde Newbergs Buch schließlich in ein Plädoyer für die wissenschaftlich nicht beweisbare Realität des ‚Absoluten Einsseins‘ als Quelle und Ziel aller Religionen. Damit verlasse Newberg den wissenschaftlich-methodologischen Agnostizismus und verkünde selbst Religion.

Für die Zwecke dieser Arbeit erweisen sich die genannten Punkte freilich geradezu als ideal:

1. Dass Newbergs Theorie in Jahren gereift ist und letztlich ‚nur‘ auf Theoremen aufbaut, die innerhalb der Neuro- und Evolutionsbiologie im aktuellen Konsens als weitgehend gesichert gelten dürfen, macht sein Buch zur Entwicklung eines tragfähigen Analyseansatzes geradezu ideal.

2. Wenn Newberg auch bestimmte Meditationserfahrungen zur zuletzt gar ontologischen Basis seiner Religionstheorie macht, so beschränkt er sich

jedoch nicht auf sie, sondern präsentiert darüber hinaus Thesen zu Mythen und Ritualen. Indem Newberg seine Kompetenz als Neurobiologe nutzt, um eine Vielzahl auch zeitgenössischer Kollegen (Austin, Damasio u.a.) zu rezipieren und in seine Theorie zu integrieren versucht, steigert er den Anspruch seiner Ausarbeitung.

3. Dass Newberg auf der Basis seiner naturwissenschaftlichen Erkenntnisse schließlich eine religiöse Weltdeutung entwickelt und dass er diese ‚Überschreitung‘ des wissenschaftlichen Rahmens wiederum selbst reflektiert, macht sein Buch für die religionswissenschaftliche Analyse sogar besonders interessant, hat doch gerade die Religionswissenschaft (in der selbst stets auch religionsphilosophische Annahmen mitschwingen) oft und auch im eigenen Feld mit den ‚Grenzstreitigkeiten‘ zwischen wissenschaftlicher Theoriebildung und religiöser Deutung zu tun.

In den folgenden 7 Unterkapiteln werden daher argumentative Grundthemen aus Newbergs „Der gedachte Gott“ möglichst präzise ‚seziert‘ und dargestellt, im folgenden Hauptkapitel 3 dann diskutiert.

2.1 Neurobiologie und Realitätswahrnehmung (Ontogenese)

„Mit anderen Worten, mystische Erfahrung ist biologisch real und naturwissenschaftlich wahrnehmbar.“

- Newberg 2001, S. 17 (Einführungskapitel)

Auch der Naturwissenschaftler ist auf erkenntnistheoretische Grundannahmen angewiesen. Newberg bezieht hierzu Position, indem er argumentiert, dass ‚Geist‘ (im Original: mind) im Sinne eines eigenen Bewusstseins und einer Wahrnehmung der Umwelt ausschließlich auf

den neurobiologischen Funktionen des Gehirns beruhe.⁷¹ Ausnahmslos alle menschliche Erfahrung sei daher Ergebnis einer neurobiologischen Konstruktion. Einen cartesianischen Leib-Seele-Dualismus lehnt Newberg ab. Dabei argumentiert Newberg an dieser Stelle pragmatisch: Die Existenz einer Seele könne er zwar nicht ausschließen, ohne Gehirn erweise sie sich aber „als kaum von kognitiver Bedeutung für uns“⁷².

Andererseits legt Newberg Wert auf die Feststellung, dass sich seine Position auch vom Standpunkt der Materialisten durchaus unterscheide.⁷³ Denn da wiederum die neurobiologisch-materielle Basis des Gehirns beständig von Erfahrungen geprägt und verändert werde, entstünde ein „komplexer und rätselhafter“ Wechselbezug: „Der Geist spiegelt, wie das Gehirn sein eigenes Funktionieren erlebt, und das Gehirn liefert die Struktur für den Geist.“⁷⁴ Zwar nicht als ontologische Seins-, wohl aber als wissenschaftliche Beschreibungskategorie lässt Newberg den Leib-Seele-Dualismus zu.

Einen naturalistisch-monistischen Erkenntnisanspruch verkündet Newberg auch für religiöse Erfahrungen, denn auch falls er existiere: „Gott findet nur **einen** Weg in Ihren Kopf, nämlich durch die Nervenbahnen des Gehirns.“⁷⁵ (Heraushebung im Original)

Und - existiert er?

Genau damit macht Newberg es sich nicht so leicht, sondern verweist auf die „Grundprinzipien des Faches“ der Neurobiologie:

⁷¹ Newberg 2001, S. 50 ff.

⁷² So in der Anmerkung 3.1, S. 244: „Selbst wenn es eine Seele geben sollte, durch die Gott sich mitteilen könnte, wäre sie ohne unser Gehirn kaum von kognitiver Bedeutung für uns.“

⁷³ Ebda., Anmerkung 2.29, S. 244

⁷⁴ Noch einmal Anmerkung 2.29, S. 244. Hierbei beruft sich Newberg explizit auf Damasio 1994.

⁷⁵ Newberg 2001, S. 57

„Was wir als Realität ansehen, ist nur eine vom Gehirn erzeugte Darstellung der Realität.

[...]

Nichts gelangt als komplettes Ganzes in das Bewusstsein. Es gibt keine direkte, objektive Erfahrung der Realität. Alles, was der Geist wahrnimmt – sämtliche Gedanken, Gefühle, Ahnungen, Erinnerungen, Erkenntnisse, Bedürfnisse und Offenbarungen – wurde von den Verarbeitungskräften des Gehirns aus den umherwirbelnden Nervenimpulsen, Sinneseindrücken und wirren Wahrnehmungen, die in seinen Strukturen und Nervenbahnen auftreten, Stück für Stück zusammengesetzt.“⁷⁶

Daraus aber lasse sich dann eben nicht schließen, dass ‚spirituelle Erfahrung‘ gegenüber anderen Erfahrungen abzuwerten sei. Im Gegenteil – sie stünden neurobiologisch zunächst auf einer Stufe.

„In diesem Sinne erscheinen sowohl spirituelle Erfahrungen als auch Erfahrungen alltäglicherer Art dem Geist in ein und derselben Weise – durch die Verarbeitungskräfte des Gehirns und die kognitiven Funktionen des Geistes.“⁷⁷

Deswegen verwahrt sich Newberg gegen einen schnellen Reduktionismus, der religiöser Erfahrung den „Aspekt der Wirklichkeit absprechen“ wolle.⁷⁸ Er verdeutlicht dies am Beispiel der computertomographischen Analyse eines Probanden, der einen Apfelkuchen verspeist: auch in diesem Fall würden die SPECT-Bilder Aktivitäten zahlreicher Gehirnregionen aufzeichnen, ohne dass deswegen anzunehmen sei, der Apfelkuchen sei „nicht real“.⁷⁹ Das gleiche gelte für ein Musikstück, dessen neurobiologische Prozesse wie auch körperliche

⁷⁶ Newberg 2001, S. 55 / 56

⁷⁷ Newberg 2001, S. 57 / 58

⁷⁸ Newberg 2001, S. 57

⁷⁹ Newberg 2001, S. 57

und emotionale Wirkungen sogar dann intersubjektiv beobachtbar seien, wenn es nur erinnert werde.⁸⁰

„Wer spirituelle Erfahrungen als >bloße< neurologische Aktivität abtun wollte, müsste auch all den Wahrnehmungen der materiellen Welt durch das eigene Gehirn misstrauen. Wenn wir aber unseren Wahrnehmungen der dinglichen Welt trauen, haben wir keinen triftigen Grund, spirituelle Erfahrung zu einer Fiktion zu erklären, die >nur< im Kopf existiert.“⁸¹
(Hervorhebungen im Original)

Dabei gehe es hier keinesfalls nur um eine bestimmte Sonderform religiöser Erfahrung, vielmehr liege hier, so Newberg, die Wurzel *„aller Weltreligionen“⁸²*.

„Alle großen Religionsschriften stellen dasselbe fest: Die Grundwahrheit ist dem Menschen durch eine mystische Begegnung mit einer höheren spirituellen Wirklichkeit offenbart worden; die Mystik ist mit anderen Worten die Quelle der wesentlichen Weisheit und Wahrheit, auf die sich alle Religionen gründen.“⁸³

Realität als Gefühl

Zur Prüfung von Realitätswahrnehmungen bestünde demnach keine objektive, empirische Methode – vielmehr müsse auch die Wissenschaft, so Newberg *„auf das subjektivere Verfahren der Philosophen zurückgreifen. Nach jahrhundertlangem Suchen und Forschen sind die Philosophen zu der Aussage gelangt, dass die wahre Realität ein unverkennbares Merkmal besitzt. Die Stoiker bezeichneten diese*

⁸⁰ Newberg 2001, S. 200

⁸¹ Newberg 2001, S. 57 & 200

⁸² Newberg 2001, S. 186

⁸³ Newberg 2001, S. 186

Eigenschaft als ***phantasia catalyptica***; einige moderne deutsche Denker sprechen von **Anwesenheit**; und die Phänomenologen bezeichnen sie als **Intentionalität**.

*All diese Begriffe bedeuten, dass sich das, was real ist, einfach realer anfühlt als das, was nicht real ist. Dies mag als unbefriedigend weicher Standard erscheinen, doch es ist die beste Orientierungshilfe, die die führenden Köpfe vorzulegen vermochten. In den meisten Fällen funktioniert diese Richtschnur ganz gut, und alle anderen Herangehensweisen an dieses Problem lassen sich letztlich auf diesen Ansatz reduzieren.*⁸⁴ (Heraushebungen im Original)

Auch hier verweist Newberg zu einer genaueren, neurobiologischen Feststellung des Begriffs vom „Fühlen“ bzw. „Gefühl“ auf das Buch „Ich fühle, also bin ich.“ von Antonio Damasio.⁸⁵

Wenn aber kein wissenschaftlich-empirischer, sondern nur noch ein gefühlsmäßiger Zugang zur Prüfung von Realitätsansprüchen besteht, stellt sich nach Newberg auch die Frage nach Möglichkeiten ‚religiöser Realität‘ grundlegend neu.

*„Jahrhundertlang wurde die Existenz solch einer Realität ausschließlich durch die Aussagen der Mystiker gestützt. Die Naturwissenschaften haben diese Behauptungen traditionell zurückgewiesen, doch unsere Arbeiten deuten darauf hin, dass sich die von den Mystikern geschilderte spirituelle Vereinigung in Form des Absoluten Einsseins auf mindestens ebenso fundierte und wörtliche Weise real anfühlt wie jede andere Erfahrung von Realität.“*⁸⁶

⁸⁴ Newberg 2001, S. 207

⁸⁵ Newberg 2001, S. 78 und den ausführlichen Verweis dazu auf S. 248 / 249.

⁸⁶ Newberg 2001, S. 219

Daher könne, so Newberg, *„die Neurobiologie auch die Kluft zwischen Naturwissenschaft und Religion überwinden, indem sie aufzeigt, dass beides gültige, aber lückenhafte Wege zur selben höchsten Realität sind.“*⁸⁷

2.2 Newbergs Realität des ‚Absoluten Einsseins‘ (Ontologie)

„Die Weisheit der Mystiker, so scheint es, hat bereits seit Jahrhunderten vorausgesagt, was die Neurologie inzwischen als wahr bestätigt: Im Absoluten Einssein verschmilzt das Selbst mit dem Anderen; Geist und Materie sind ein und dasselbe.“, Newberg 2001, S. 213

Im vorhergehenden Kapitel ist Newbergs neurobiologisch unterfütterter Leitgedanke ausgearbeitet worden: dass jede Realitätswahrnehmung eine Konstruktion sei und es keine Möglichkeit gebe, an die ‚Realität an sich‘ (die Einsteinsche Uhr) heranzukommen. Auch die Wissenschaft erweist sich daher seines Erachtens nach im Grunde als Mythologie (Kapitel 2.3).

Insbesondere im letzten Kapitel des Buches wechselt Newberg jedoch plötzlich die Perspektive und verkündet, was *„als wahr bestätigt“* gelten soll und was *„Geist und Materie sind“* - nämlich *„ein und dasselbe“*⁸⁸.

Dabei reflektiert er jedoch selbst, dass dieser Schritt nicht mehr einer innerhalb des Rahmens intersubjektiv zugänglicher Wissenschaftlichkeit erfolgt, sondern ein dezidierter Schritt des Glaubens ist:

„Wie gesagt, wir können die tatsächliche Existenz des Absoluten Einsseins nicht objektiv beweisen, doch unser Verständnis des Gehirns und der Art und Weise, wie es für uns beurteilt, was real ist, spricht

⁸⁷ Newberg 2001, S. 230

⁸⁸ Newberg 2001, S. 213

*eindeutig dafür, dass die Existenz einer absoluten höheren Realität oder Kraft zumindest genauso rational möglich ist wie die Existenz einer rein materiellen Welt.*⁸⁹

In der Anmerkung zu dieser Aussage führt Newberg aus, dass er und d'Aquili die ‚primäre Realität‘ des Absoluten Einsseins *„im Moment zwar nicht beweisen“* könnten, sie ihnen aufgrund ihrer *„phänomenologischen Analyse“* [!] jedoch als plausibel erscheine. *„Die Existenz einer allumfassenden, schöpferischen und transzendenten Wirklichkeit würde auch leicht die Probleme lösen, die mit den Begriffen der objektiven und der subjektiven Realität nicht zu ergründen sind, beispielsweise wieso wir ein Bewusstsein besitzen oder wieso das Universum überhaupt besteht. Der Begriff des Absoluten Einsseins als absolute, ungeteilte Einheit würde sämtliche existentiellen Fragen klären und das Dilemma der Gegensätze -Leben und Tod, Gut und Böse, Geist und Körper, göttlich und menschlich- auflösen, die im Brennpunkt all unseres spirituellen Strebens stehen und uns zur Mythenbildung bewegen.“*⁹⁰

Diese Auffassung habe er nicht immer vertreten. In der Einführung des Buches beschreibt Newberg den Einfluss seines Kollegen und Freundes Gene d'Aquilli, der bei ihm überhaupt erst das Interesse an der Erforschung des Zusammenhangs zwischen Gehirn und Geist geweckt habe.

„Unsere gemeinsame Arbeit - die wissenschaftliche Forschung, die das Fundament für dieses Buch legte - hat mich immer wieder gezwungen, meine Grundeinstellung zur Religion und überhaupt meine Grundhaltung gegenüber dem Leben, der Wirklichkeit und sogar meinem eigenen

⁸⁹ Newberg 2001, S. 211

⁹⁰ Newberg 2001, S. 257

*Selbst zu überdenken. Es war eine Reise der Verwandlung, eine Reise der Selbstentdeckung, zu der uns, wie ich meine, unser Gehirn zwingt.*⁹¹

(Synkretistisch-monistischer) Pantheismus

Newbergs Ontologie ist monistisch (von griechisch monos - ‚allein, einzig‘): es gibt letztlich nur eine (‚höchste‘) Realität, nach der sich folglich Wissenschaft wie auch Religion nur gemeinsam strecken könnten.⁹²

*„Im Absoluten Einssein wird nichts anderes als die reine und vollkommene Einheit des Allganzen beziehungsweise des Nichts erfahren.“*⁹³

Gegen einen allein materialistischen Monismus grenzt sich Newberg jedoch ab: Diese höchste Wirklichkeit übersteige *„das rein Materielle“*⁹⁴ und konnte bisher, so Newberg, durch keine Entdeckungen *„in der Wissenschaft und in der Logik“* widerlegt werden⁹⁵. Weder das *„egoistische Selbst“* und auch nicht *„Gott“* ließen sich *„von dieser höchsten Einheit als erkennbares, personalisiertes Wesen abgrenzen - andernfalls würde man eine Gottesvorstellung entwickeln, die weniger als absolut real wäre.“*⁹⁶

Entsprechend sei auch die Vielfalt der Religionen auf diese Erkenntnis hingeordnet:

„Alle Religionen werden von transzendenten Erfahrungen gezeugt und getragen, daher führen sie alle, wenn auch auf unterschiedlichen Wegen,

⁹¹ Newberg 2001, S. 20 / 21

⁹² Newberg 2001, S. 230, 233

⁹³ Newberg 2001, S. 219

⁹⁴ Newberg 2001, S. 234

⁹⁵ Newberg 2001, S. 231

⁹⁶ Newberg 2001, S. 219

*zum gleichen Ziel - zu einer Gesamtheit und Einheit, in der die spezifischen Ansprüche einzelner Glaubensrichtungen zu einem absoluten, unterschiedslosen Ganzen zusammenlaufen.*⁹⁷

Schon hier wird deutlich, dass abweichende Auffassungen einen schweren Stand haben. Die Religionswissenschaftlerin Karen Armstrong zitierend, erkennt Newberg so zwar an, dass über den Monotheismus jüdisch-christlicher Tradition Ideen und Rechte des Individualismus und Humanismus sich entwickelt hätten, es bestünden jedoch auch „*gravierende Schattenseiten*“⁹⁸: der „*personale Gott*“ könne zu Selbstgerechtigkeit, Intoleranz, Fatalismus, der Abwertung der Frau und einer neurotischen Sexualmoral führen.⁹⁹

Die Idee des Monotheismus sei eben, so Newberg, auf mystische Erlebnisse zurückzuführen, bei denen „*die absolute Einheit nicht erreicht, [...] die Deaffenzierung des Orientierungsfeldes nicht vollkommen ist - der unio mystica*“.¹⁰⁰

*„Die Annahme einer >exklusiven< Wahrheit, auf der die religiöse Intoleranz beruht, könnte also die Folge unvollständiger neurobiologischer Transzendenz sein.“*¹⁰¹

Für Newbergs höchste Realität dagegen gelte:

*„Der Zustand der absoluten Einheit kennt keine konkurrierenden Formen der Wahrheit; hier existiert nur die Wahrheit selbst. Gegensätzliche Glaubensauffassungen oder Konflikte sind hier überhaupt nicht mehr möglich.“*¹⁰²

⁹⁷ Newberg 2001, S. 227

⁹⁸ Newberg 2001, S. 221

⁹⁹ Newberg 2001, S. 222

¹⁰⁰ Newberg 2001, S. 223

¹⁰¹ Newberg 2001, S. 224 / 225

¹⁰² Newberg 2001, S. 223

Auch wenn der Optimismus bezüglich der Mystik angesichts der Geschehnisse in Ruanda, im Kosovo, in Kaschmir und im Gazstreifen „heillos naiv“ erscheine: *„In diesen transzendenten Zuständen verwandeln sich Misstrauen und Meinungsverschiedenheit in eine unbeschreibliche Eintracht von Liebe und Frieden. [...]*

Es mag noch Generationen dauern, bis die menschliche Gesellschaft für solche verändernden Ideen reif ist, aber es ist faszinierend zu wissen, dass das Gehirn in jenem Moment bereit sein wird, denn es verfügt über die entsprechenden Mechanismen, die erforderlich sind, um diese Ideen Wirklichkeit werden zu lassen.“¹⁰³

Auch bis dahin sei jedoch kein Absterben der Religiosität zu befürchten. Im Schlusssatz seines Buches wagt Newberg die Prognose:

„Solange unser Gehirn so eingerichtet ist, wie es ist, und solange unser Geist diese tiefere Wirklichkeit zu spüren vermag, wird die Spiritualität die menschliche Existenz weiterhin prägen, und Gott - egal was wir unter diesem majestätischen, mysteriösen Begriff verstehen - wird nicht verschwinden.“¹⁰⁴

2.3 Auch Wissenschaft als Mythologie

Als Kronzeugen für seine streng konstruktivistische Sicht auch der Naturwissenschaften zitiert Newberg Albert Einstein (1938):

„Physikalische Begriffe sind freie Schöpfungen des Geistes und ergeben sich nicht etwa, wie man sehr leicht zu glauben geneigt ist, zwangsläufig aus den Verhältnissen der Außenwelt. Bei unseren Bemühungen, die Wirklichkeit zu begreifen, machen wir es manchmal wie ein Mann, der

¹⁰³ Newberg 2001, S. 229

¹⁰⁴ Newberg 2001, S. 234

*versucht, hinter den Mechanismus einer geschlossenen Taschenuhr zu kommen. Er sieht das Zifferblatt, sieht, wie sich die Zeiger bewegen, und hört sogar das Ticken, doch hat er keine Möglichkeit, das Gehäuse aufzumachen. Wenn er scharfsinnig ist, denkt er sich vielleicht irgendeinen Mechanismus aus, dem er alles zuschreiben kann, was er sieht, doch ist er sich wohl niemals sicher, dass seine Idee die einzige ist, mit der sich seine Beobachtungen erklären lassen. Er ist niemals in der Lage, seine Ideen an Hand des wirklichen Mechanismus nachzuprüfen.*¹⁰⁵

Aus den geltenden neurobiologischen Erkenntnissen ergäbe sich, so Newberg, diese Situation generell und auch im Hinblick auf Wissenschaft.

*„Alle unsere Wahrnehmungen sind von ihrem Wesen her subjektiv, und so wie es unmöglich ist, in Einsteins Uhr zu blicken, so ist es undenkbar, der Subjektivität des Geistes zu entschlüpfen und zu erkennen, was >da draußen< wirklich real ist. Jegliches Wissen ist also eine Metapher; selbst unsere grundlegendsten sinnlichen Wahrnehmungen der Umwelt können als vom Gehirn erschaffene Erklärungsmodelle angesehen werden.*¹⁰⁶

„In diesem Sinne ist die Wissenschaft eine Art Mythologie, eine Sammlung von Erklärungsmodellen mit Geschichten, welche die Geheimnisse des Lebens lösen und uns helfen, die Probleme des Lebens zu bewältigen. [...]

*Wie alle mythologischen Glaubenssysteme beruht sie auf einer Grundannahme: **Alles, was real ist, kann mittels wissenschaftlicher Methoden verifiziert werden, daher ist alles, was nicht wissenschaftlich verifizierbar ist, nicht wirklich real.***¹⁰⁷

(Hervorhebung im Original)

¹⁰⁵ Newberg 2001, S. 232, mit Verweis auf Gary Zukav 1980, S. 23

¹⁰⁶ Newberg 2001, S. 232

¹⁰⁷ Newberg 2001, S. 232 / 233

2.4 Religion und Evolution

In seiner Gesamtargumentation verschränkt Newberg immer wieder neuro- und evolutionsbiologische Perspektiven. Diese sollen einander stützen und tun dies im Wesentlichen auf der Basis zweier Prämissen:

1. Indem Religion und Spiritualität über evolutionsbiologische Argumentationen (dabei auch: ganze Geschichten) hergeleitet werden, werden sie fest im Rahmen welt-immanenter und wissenschaftlicher Diskurse verankert. Dies wirkt sich auch insofern aus, als Newberg für die verschiedenen, ‚religiösen‘ Fertigkeiten jeweils konkrete Überlebensvorteile benennt, die die Entwicklung und Weitergabe eben dieser Fertigkeiten evolutionsbiologisch plausibel machen sollen.

2. Umgekehrt fließen auch neurobiologische Argumentationen in seine evolutionsbiologischen Annahmen ein. Da Newberg bestimmten Regionen des Gehirns und weiteren Nervensystems Funktionen zuschreibt, kann er das Auftreten dieser Fähigkeiten mit der evolutionsbiologischen Datierung der Herausbildung dieser Gehirnregionen verknüpfen. So verortet er aufgrund dessen komplexen Scheitellappens die Gabe der Mythenbildung ab dem Homo erectus¹⁰⁸. Ebenso leitet er aus der Funktion rhythmischer Wiederholungen schon bei einfachen Nervensystemen wie Schmetterlingen¹⁰⁹ sowie des evolutionsbiologisch früheren Zusammenhangs von Sprach- und Bewegungszentren im menschlichen Gehirn Argumente für seine Theorie des Rituals ab.¹¹⁰

Newberg bleibt dabei insofern im Rahmen der eigenen Prämissen, als dass er die im vorigen Kapitel vorgenommene Einschränkung des

¹⁰⁸ Newberg 2001, S. 96

¹⁰⁹ Newberg 2001, S. 117 - 119

¹¹⁰ Newberg 2001, S. 130 ff.

Geltungsanspruches von Wissenschaft auch selbst gelten lässt und etwa die Möglichkeit eines ‚großen Schöpfungsplans‘ durchaus einräumt¹¹¹. Er geht dann jedoch von der klassisch-evolutionsbiologischen Grundannahme der ‚zufälligen‘ Selektion aus.

„Die Evolution ist pragmatisch kurzsichtig; sie begünstigt Anpassungen, die im konkreten Hier und Jetzt effektive Überlebensvorteile bieten. Diejenigen Anpassungen, die die Überlebenschancen eines Organismus erhöhen, werden genetisch weitervererbt; die anderen werden rücksichtslos ausgesondert.“¹¹²

Entsprechend hätten auch die komplexen Gehirnfunktionen, die den Menschen nach Ursachen forschen lassen (von Newberg als „kausale Operatoren“ summiert), schlicht *„die Aufgabe, das Überleben zu sichern, und nicht unbedingt, die Wahrheit zu ermitteln.“¹¹³*

Er verdeutlicht dies am Beispiel einer grasenden Antilope, die durch *„ein Rascheln im Busch aufgeschreckt“¹¹⁴* wird. Ihr blieben hierbei letztlich nur die Optionen, zu fliehen (wenn der Reiz stark genug ist), oder nach einiger Zeit das Grasens fortzusetzen.

Die kognitiven Fähigkeiten seines Gehirns erlaubten es dem Menschen dagegen *„abstrakt an die Gefahr zu denken und die Möglichkeit der Bedrohung vorherzusehen, auch wenn keine unmittelbare Gefahr vorliegt. Weil die kortikalen Strukturen so eng mit den primitiveren Funktionen des limbischen und vegetativen Systems verknüpft sind, kann der Mensch eine biologische Angstreaktion allein dadurch auslösen, dass er sich die Gefahr bloß vorstellt.“*

¹¹¹ Newberg 2001, S. 238 (Anmerkung zu Kapitel 2, Punkt 1)

¹¹² Newberg 2001, S. 171

¹¹³ Newberg 2001, S. 99

¹¹⁴ Newberg 2001, S. 87

*Ein Buschmann beispielsweise, der durch Löwengebiet streift, wird ein bestimmtes Maß an Alarmierung verspüren, auch wenn kein Löwe in Sicht ist, während sich die weidenden Tiere um ihn herum absolut unbesorgt und sicher fühlen.*¹¹⁵

Newberg sieht also praktische Überlebensvorteile hinter der menschlichen Fähigkeit, den „flüchtigen Strom unseres bewussten Denkens“¹¹⁶ beständig zu analysieren und deuten.

„Diese mentalen Eigenschaften ermöglichten es unserer Spezies, sich kreativ und erfolgreich selbst an die unwirtlichsten Habitate auf der Erde anzupassen.

*Aufgrund der Anpassungsvorteile, die sie bieten, entwickelten sich die Funktionen, die mit diesen Operatoren einhergehen, in jedem menschlichen Gehirn zur Standardausrüstung. Diese kognitiven Fähigkeiten waren sogar so effektiv, dass die Evolution in das menschliche Gehirn anscheinend einen Zwang einbaute, sie zu nutzen. Gene [d’Aquilli] und ich bezeichnen diesen unfreiwilligen mentalen Drang als **kognitiven Imperativ**. Damit meinen wir das beinahe unwiderstehliche, biologisch bedingte Bestreben, mit Hilfe der kognitiven Analyse der Realität Sinn zu stiften.*¹¹⁷ (Heraushebung im Original)

Seitdem wir einen entwickelten Scheitellappen haben –also, so Newberg, etwa seit dem Homo erectus-, können wir gar nicht anders. *„Ohne eine gewisse Form von Scheitellappen kann kein Gehirn in Gegensätzen denken und könnte daher auch nicht die Grundbestandteile des mythischen Erzählungsaufbaus hervorbringen. Es verstünde auch den Begriff der Ursache nicht, wodurch sich die Notwendigkeit der Mythenbildung höchstwahrscheinlich überhaupt erübrigen würde.*

¹¹⁵ Newberg 2001, S. 87 / 88

¹¹⁶ Newberg 2001, S. 93

¹¹⁷ Newberg 2001, S. 89

*Umgekehrt würde jedes Gehirn, das mit diesen Fähigkeiten ausgestattet ist, gar nicht umhin können, dieses Potential dazu einzusetzen, all seine Erfahrungen zu analysieren.*¹¹⁸

Um „die Datenflut“¹¹⁹ der alltäglichen Sinneseindrücke zu sortieren und zu verarbeiten, greife das Gehirn beständig und unmittelbar auf ebenjene Möglichkeiten zurück - wo dies nicht (buchstäblich: befriedigend) gelänge, reagiere der Mensch mit zunehmender Angst¹²⁰.

In der Suche nach der Überwindung dieser Angst sieht Newberg die evolutionsbiologische Wurzel sowohl von Religion wie Wissenschaft.

„Aufgrund dieses Wissens um die potentiellen Gefahren rings um sie herum sahen die frühen Menschen die Welt wahrscheinlich als ein komplexes, unendlich gefährvolles Feld an. Als die frühen Menschen immer mehr über das Wesen der dinglichen Welt erfuhren, kamen sie gar nicht umhin, über die Gefahren nachzudenken, die ihnen drohten. Sie mussten sich gegen feindliche Tiere und auch gegen menschliche Feinde behaupten. Sie hatten mit Überflutungen, Dürren, Hungersnöten und Krankheiten zu rechnen. Diese Bedrohungen ihrer Existenz genügten, um sie in einem fortwährenden Zustand ängstlicher Erregung zu halten.

*Zum Glück liefert dasselbe große Gehirn, das diese Ängste erzeugte, auch die Möglichkeit, die Ängste durch Phantasie und Einfallsgabe zu bannen. Die Menschen entwickelten Werkzeuge, Waffen und einfache Techniken. [...] Gesetz, Kultur, Religion und Wissenschaft ermöglichten es ihnen, sich mehr und mehr auf ihre Welt einzustellen.*¹²¹

Welche Erfahrungen aber sind das, die also an den Wurzeln von Recht, Kultur, Religion und Wissenschaft gleichermaßen auszumachen wären?

¹¹⁸ Newberg 2001, S. 95

¹¹⁹ Newberg 2001, S. 89

¹²⁰ Newberg 2001, S. 89

¹²¹ Newberg 2001, S. 88

2.5 Transzendenz- bzw. Mystische Erfahrungen

Die Begriffe Transzendenz und Mystik nutzt Newberg ebenso synonym wie spirituelle Erfahrung, mystische Erfahrung und Transzendenzerfahrung.

Er geht davon aus, dass diese Erfahrung ein universales Geschehen sei, dass nicht nur allen Menschen, sondern diesen gewissermaßen auch alltäglich widerfährt. *„In ihrem Kern ist die mystische Erfahrung jedoch keineswegs so sonderbar, wie sie erscheinen mag, und um ihr Wesen zu begreifen, muss man zunächst erkennen, dass sie uns allen, zu jeder Zeit wiederfährt.“*¹²²

Menschen seien daher *„eigentlich von Natur aus Mystiker, Wesen mit einer angeborenen Gabe zur mühelosen Selbsttranszendenz.“*¹²³

Zur Entwicklung seiner Theorie greift Newberg auf eine Vielzahl eigener und anderer Studien zurück, kehrt jedoch immer wieder zu jener Versuchsreihe zurück, dessen Beschreibung das Buch einleitet. Die Reihe bestand aus einer computertomographischen Untersuchung des Gehirnes meditierender Buddhisten und franziskanischer Nonnen auf dem von ihnen per Fingerbewegung angezeigten Höhepunkt ihrer Meditationen.¹²⁴

Dabei zeigte sich signifikant häufig ein deutlicher Rückgang der Gehirnaktivität in einer Region des oberen Scheitellappenteils, die für die Orientierung des Individuums im physikalischen Raum verantwortlich ist und auch die Trennung des *„Ich vom unendlichen Nicht-Ich“* einschließlich der Wahrnehmung der eigenen, körperlichen Grenzen verantwortlich zeichnet.¹²⁵

¹²² Newberg 2001, S. 158

¹²³ Newberg 2001, S. 158

¹²⁴ Newberg 2001, S. 12

¹²⁵ Newberg 2001, S. 12 / 13

Indem der neuronale Zustrom sensorischer Daten auf dieses Orientierungsfeld (beispielsweise, aber nicht nur im Rahmen einer Meditation) mehr und mehr gedrosselt werde, erfolge eine zunehmende „*Verwischung des Selbstempfindens*“¹²⁶. Auch würden sowohl Beruhigungs- wie Erregungssysteme des Gehirns (v.a. via Hypokampus und limbischem System) aktiviert, womit „*ähnliche neuronale Bahnen*“ wie bei der sexuellen Verschmelzung besprochen würden.¹²⁷ Und so vertritt Newberg die „*Ansicht, dass die neurologische Maschinerie der Transzendenz [!] aus dem neuronalen Schaltsystem entstanden sein dürfte, das sich aus der Erfahrung der Sexualität und der Paarung entwickelte. Die Sprache der Mystik verweist auf diese Verbindung: Mystiker aller Zeiten und Kulturen verwenden die gleichen aufschlussreichen Begriffe, um ihre ungewöhnlichen Erfahrungen zu beschreiben: Freude, Verzückung, Ekstase und Glückseligkeit. Sie sprechen von einem erhabenen Gefühl der Einheit, in dem sie sich verlieren, von einer Wonne der Verschmelzung und der vollkommenen Befriedigung aller Wünsche.*“¹²⁸

Newberg sieht hier also insgesamt eine neurobiologische Grundlage der komplexen mystischen Erfahrungen des „*Absoluten Einsseins*“, wie sie, so Newberg, in den „*unterschiedlichen Kulturen unter verschiedensten Namen – Tao, Nirwana, Unio mystica, Brahman-atman-, aber von allen Glaubensrichtungen auffallend ähnlich beschrieben werden.*“

Indem der Geist einerseits jede Selbst-Orientierung aufgegeben habe, das Gehirn aber andererseits Glücksgefühle erlebe, handele es sich „*um einen Zustand reiner Bewusstheit, ein klares und intensives Bewusstsein von nichts. Und zugleich ist es ein plötzliches, deutliches Bewusstsein von allem.*“¹²⁹ (Heraushebungen im Original)

¹²⁶ Newberg 2001, S. 168

¹²⁷ Newberg 2001, S. 172

¹²⁸ Newberg 2001, S. 172

¹²⁹ Newberg 2001, S. 201

Im Gegensatz zu pathologischen (,krankheitsbedingten') Zuständen von Orientierungsverlust oder Identitätsauflösung werde dieser Zustand von den Betroffenen als äußerst glücklich und erstrebenswert beschrieben, auch erweise er sich als tendenziell förderlich für die psychische Gesundheit.¹³⁰ Hierbei beruft sich Newberg auf eine Vielzahl medizinischer und psychologischer Studien.¹³¹

Diese Erfahrung verbürge schließlich eine (beinahe gnostisch-exklusive) Einsichtsfähigkeit.

„Wer solch einen Einheitszustand geistig und körperlich noch nicht erfahren hat, kann die Bedeutung dieser Auffassung wohl nur schwer begreifen. Paradoxe Weise muss der Zustand, damit man ihn für wahr halten kann, sowohl vom Körper als auch vom Geist gespürt werden, obwohl Körper wie auch Geist durch ihn transzendiert werden.“¹³²

Transzendenzerfahrung und Ritual im Alltag

Für Newbergs Verständnis der mystischen Erfahrungen ist jedoch wichtig, dass die beschriebenen Gehirnprozesse und subjektiven Erfahrungen nicht erst in den Tiefen der Meditation erfahrbar seien, sondern auch im Alltagsleben stattfänden. Er schildert an einem Beispiel:

"Sie beschließen, ein entspannendes Bad zu nehmen, um die Sorgen der Arbeitswoche wegzuspülen. Sie zünden ein paar Kerzen an, gießen sich ein Glas Wein ein, stellen Ihren Lieblingssender im Radio ein und gleiten in die Wanne."

¹³⁰ Newberg 2001, S. 152 ff.

¹³¹ So auf Greyson 1993, Bates und Stanley 1985, Noyes 1980, Ring 1980, Saver und Rabin 1997, Koenig 1999.

¹³² Newberg 2001, S. 202

Ohne es zu wollen, haben Sie ein richtiges Ritual vorbereitet. Die Kerzen, der Wein und die entspannende Wirkung des Bades kennzeichnen diesen Augenblick als etwas Besonderes. Wie die atmosphärischen Akzente und die ostentativen Handlungen, welche die Wirkung des religiösen Rituals unterstreichen, melden auch diese Elemente dem Geist durch die Anregung limbischer und vegetativer Aktivität, dass etwas Besonderes vor sich geht.

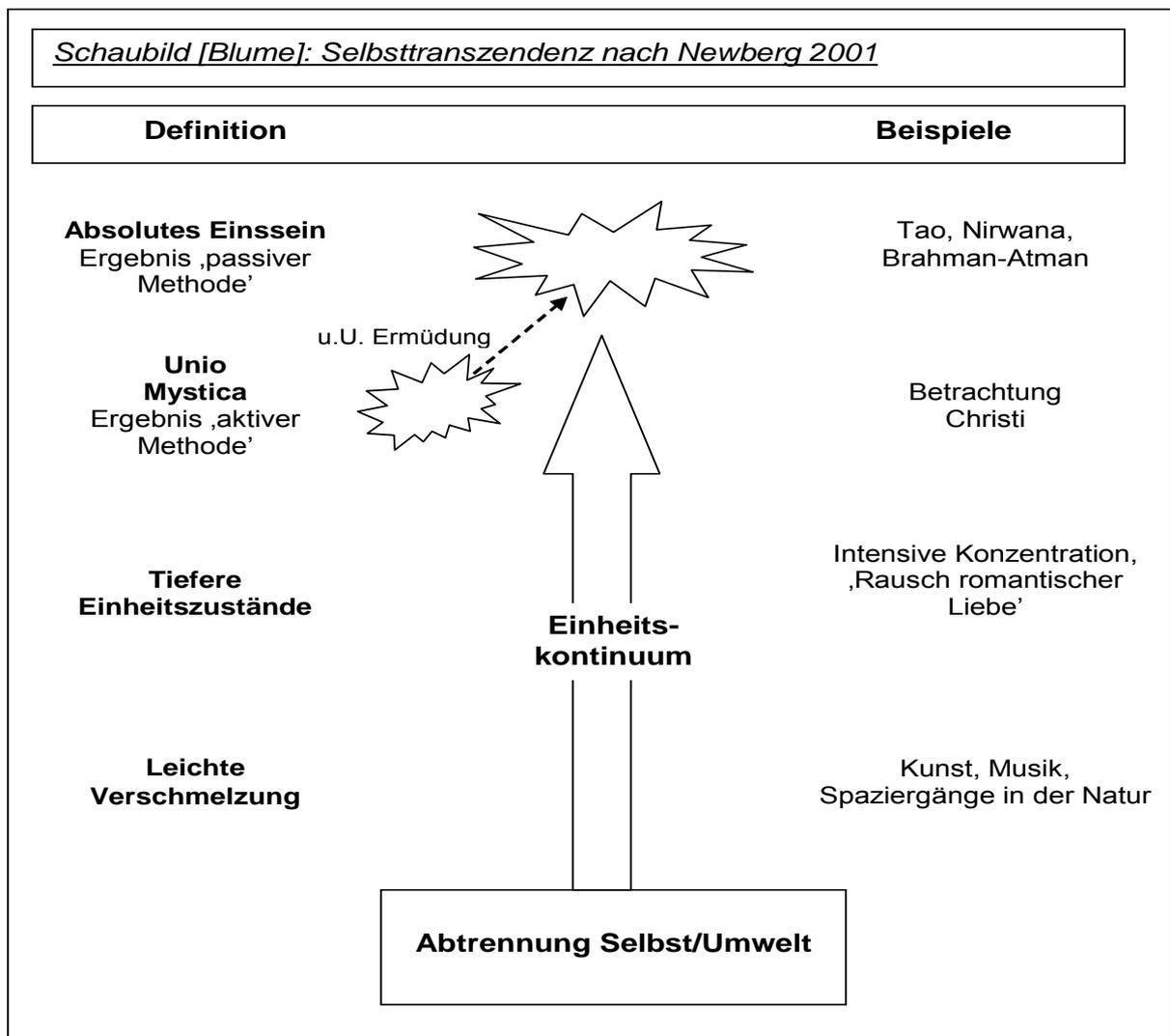
Während Sie sich in der Wanne aalen, erklingt im Radio eine leise, romantische Ballade. Die langsamen, gleich bleibenden Rhythmen aktivieren das Beruhigungssystem des Körpers. Dabei übt der Hippokampus eine leicht hemmende Wirkung auf den Zustrom der Nervenimpulse aus, was eine gewisse Reizblockade für das Orientierungsfeld bedeutet und einen leichten Einheitszustand auslöst, der vielleicht als ein angenehmes Aufsteigen innerer Ruhe empfunden wird.“¹³³

„Wir tauchen vielleicht durch Kunst, Musik oder Spaziergänge im herbstlichen Wald in eine leichte Form der Verschmelzung ein. Tiefere Einheitszustände erreichen wir vielleicht durch intensive Konzentration oder durch den verwandelnden Rausch romantischer Liebe. [...]

Religiöse Erfahrungen sind auf demselben Kontinuum angesiedelt, und ihre Intensität hängt, wie die aller nichtspirituellen Einheitszustände, davon ab, in welchem Maße der Zustrom neuronaler Reize zum Orientierungsfeld unterbunden wird.“¹³⁴

¹³³ Newberg 2001, S. 159 / 160

¹³⁴ Newberg 2001, S. 161



Nicht nur die Erfahrung an sich, sondern deren Vermittlung und Vertiefung durch besondere Formen rücken daher in Newbergs Betrachtungsinteresse.

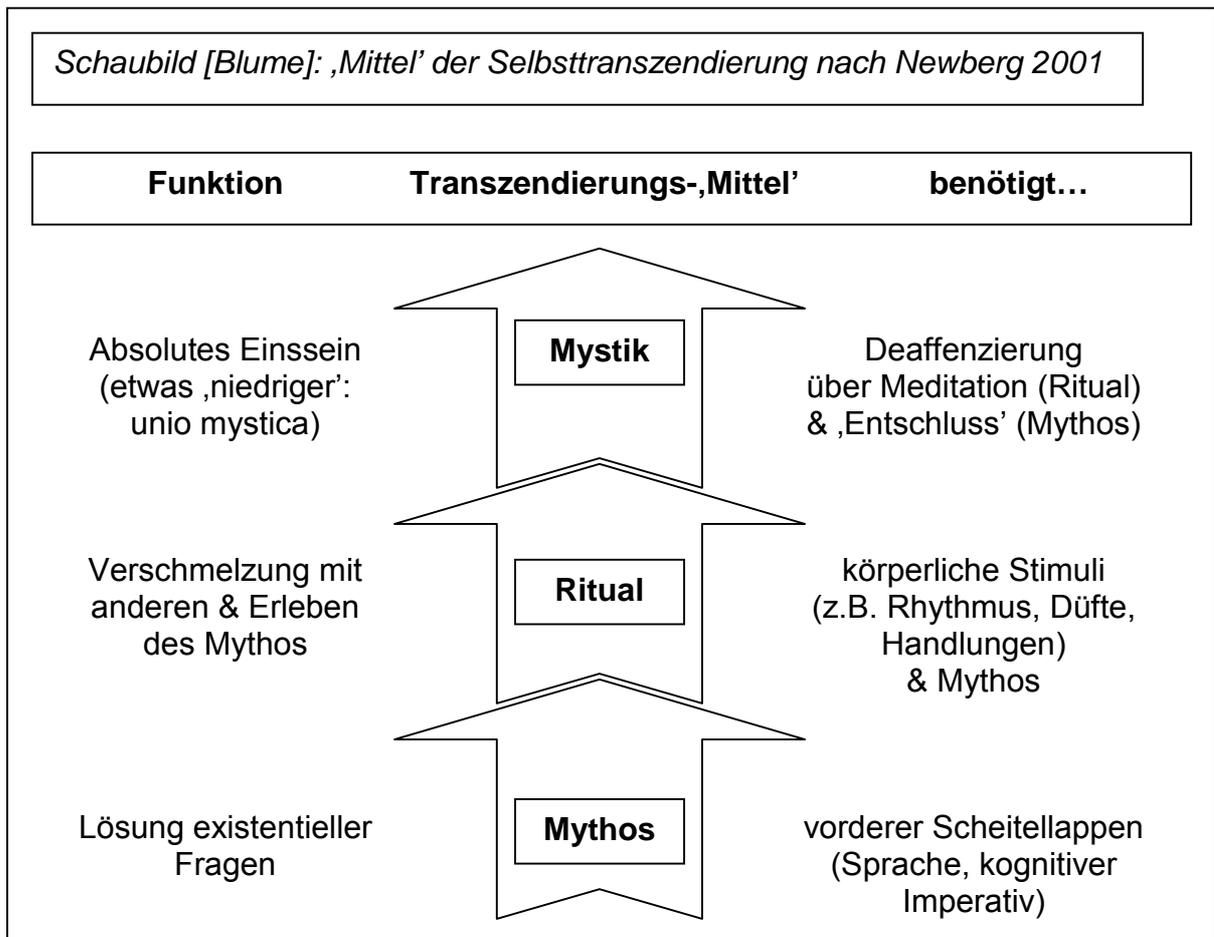
2.6 Transzendierungsmittel: Mythos, Ritual, Mystik

„Unsere Theorie hat immerhin einige Überraschungen zu bieten – dass Mythen einem biologischen Zwang entspringen, dass Rituale von ihrer Form her intuitiv auf Einheitszustände abzielen, dass Mystiker nicht unbedingt verrückt sind.“ - Newberg 2001, S. 233

Newberg versteht unter „Selbsttranszendenz“¹³⁵ das sukzessive Aufsteigen des Individuums vom „Abgetrenntsein“ bis zur höchsten Transzendenz des „Absoluten Einsseins“.

Entsprechend gliedert er die ‚Mittel‘ dieser Selbsttranszendenz aufsteigend in aufeinander folgende Kapitel vom Mythos über das Ritual bis schließlich zur Mystik, wobei die ‚späteren‘ die vorherigen grundsätzlich benötigen.

¹³⁵ Newberg 2001, S. 199



Im Folgenden werden die Argumentationen je um Mythos, Ritual und die höchsten Formen der Mystik nach Newberg dargestellt.

a) ‚Kognitiver Imperativ‘ & Mythos

Nach Newberg eröffnen die kognitiven Fähigkeiten auch neue Herausforderungen:

„Der kognitive Imperativ veranlasst die höheren Geistesfunktionen, die Wahrnehmungsergebnisse des Gehirns zu analysieren und in eine Welt voller Sinn und Zweck umzuformen. Damit verleiht er dem Menschen die unübertroffene Gabe, sich anzupassen und zu überleben. Diese kognitiven Fähigkeiten haben jedoch auch eine Kehrseite. Bei seinem unablässigen Bestreben, jede mögliche Gefahrenquelle zu erkennen und

*auszuschließen, hat der Geist auch die eine große, beängstigende Sorge entdeckt, die sich auf keine natürliche Weise beruhigen lässt – die ernüchternde Erkenntnis, dass jeder stirbt.*¹³⁶

Konkret spielt Newberg dies an einem Beispiel durch, dass auch beispielsweise Luckmann als besonderes Beispiel mittelbarer Erfahrung (und damit bei ihm ‚mittlerer Transzendenz‘) herangezogen hatte: das des Todes eines anderen.¹³⁷

Dabei kleidet Newberg die Beschreibung dieses Prozesses in eine beispielhafte Geschichte. In einer ‚vorgeschichtlichen Sippe‘ sei ein Mann gestorben. Die anderen berühren den Toten, spüren, dass er, der doch so vital und kräftig war, nicht mehr ist. Auch der Häuptling grübelt über diesen Umstand nach, auch er sucht nach einer Erklärung, *„doch je länger er über das zermürbende Rätsel von Leben und Tod nachsinnt, desto tiefer versinkt er in existentielle Ängste.*¹³⁸

Während der Häuptling also über diesem Problem, über dieser Gefahr, der offenbar niemand entrinnt, nachdenkt, brennt das Feuer nieder. *„Das Feuer war eben noch hell und lebendig, aber jetzt ist es aus, und bald ist nichts mehr übrig als leblose graue Asche. Und als die letzten Rauchschwaden zum Himmel emporsteigen, wendet er sich dem Leichnam seines verblichenen Freundes zu. Es kommt ihm der Gedanke, dass das Leben und der Geist seines Kameraden ebenso verloschen sind wie die Flammen. Und bevor er den Gedanken bewusst in Worte fassen kann, steht plötzlich ein Bild vor seinem geistigen Auge: Das wahre Wesen seines Freundes hat sich wie der Rauch, der aufsteigende Geist des Feuers, in den Himmel verflüchtigt.*¹³⁹

¹³⁶ Newberg 2001, S. 89 / 90

¹³⁷ bei Newberg 2001 S. 103 ff., bei Luckmann 1991 S. 170

¹³⁸ Newberg 2001, S. 103

¹³⁹ Newberg 2001, S. 104

Und auch aus einer solchen erfolgreichen Deutung könne, so Newberg, dann eben eine intensive Transzendenzerfahrung resultieren:

„Diese Überzeugung ist zunächst nichts weiter als eine Idee, eine von vielen Möglichkeiten, die beim intellektuellen Grübeln der linken Hirnhälfte auftaucht. Gleichzeitig bietet die rechte Seite ganzheitliche, intuitive, nichtsprachliche Lösungen für das Problem an. Während die intellektuelle Vorstellung vom Aufsteigen der Seele in das Bewusstsein des Häuptlings tritt, wird sie einer dieser emotionalen Lösungen der rechten Hirnhälfte angepasst. Die Einigung beider Hemisphären löst plötzlich eine neurologische Resonanz aus, die positive neuronale Ladungen durch das limbische System sendet, um Lustzentren im Hypothalamus zu stimulieren. Weil der Hypothalamus das vegetative Nervensystem steuert, lösen diese starken Lustreize eine Reaktion des Beruhigungssystems aus, die der Häuptling als intensives Aufsteigen einer inneren Ruhe empfindet. All dies geschieht in Bruchteilen von Sekunden, zu schnell, als dass die Erregungsreaktion abklingen könnte, welche die Angst des Häuptlings auslöste. Einen ungewöhnlichen Augenblick lang sind das Beruhigungs- und das Erregungssystem gleichzeitig aktiv und versenken den Häuptling in einer Mischung aus Besorgnis und Begeisterung, einen Zustand äußerst angenehmer Erregung, den einige Neurologen als ‚Eureka-Reaktion‘ bezeichnen und den der Häuptling als Woge der Ekstase und der heiligen Ehrfurcht erlebt. [...]

Die Erkenntnis überkommt ihn mit der Macht einer Offenbarung. Die Erfahrung fühlt sich lebendig und spürbar real an.¹⁴⁰

Nach Newberg ist der Mythos demnach *auch* eine kognitive Leistung, seine besondere Wirkung und Bedeutung bezieht er jedoch aus dem

¹⁴⁰ Newberg 2001, S. 104 / 105

Umstand, dass er eine Erfahrung darstellt - die, wie erwähnt, auch Wissenschaftlern widerfährt und sie (unter anderem) zu ihrer Form der Wahrheitssuche motiviert.¹⁴¹

Erfolgreiche Mythen

Erweise sich dieser Mythos als erfolgreich, so werde er weitergegeben und ausgebaut. Dabei führt Newberg als Beispiel eines ‚Erfolges‘ das Schicksal eines Jägers einer hungrigen Sippe an, der seit Tagen den Spuren eines Hirsches zu folgen versuche.

„Es vergehen Tage, und während der Jäger von Hunger und Ermüdung ermattet, wird das Bild des großen Hirschs in seiner Vorstellung immer lebendiger. [...] Bald verzehrt ihn das Wunschbild regelrecht, und seine Begierde nach Beute wird zu einer Art Mantra. Seine Gedanken drehen sich im Kreis, seine Aufmerksamkeit verengt und verdichtet sich immer mehr. Bald ist sein Geist von allem Belanglosen befreit, und in seinem Bewusstsein ist nur noch Raum für das Verlangen nach dem Hirsch. Die geistige Fixierung des Jägers hat nichts Spirituelles; er will einfach überleben. Aus neurologischer Sicht setzt er jedoch die gleiche biologische Ereigniskette in Gang, wie sie durch die kontemplativen Techniken religiöser Mystiker ausgelöst wird, die ihr Bewusstsein von allen Gedanken, außer dem Gedanken an Gott, entleeren wollen. [...] So wie sich christliche Mystiker freudig mit der transzendenten Wirklichkeit Jesu vereinigen und Sufis die greifbare Gegenwart Allahs erleben, so fühlt sich der Jäger vielleicht von einer mächtigen, urtümlichen Gottheit umfassen - einem der großen Tiergeister, die zu den ersten Göttern der Menschheit zählen.“¹⁴²

¹⁴¹ Newberg 2001, S. 209 / 210

¹⁴² Newberg 2001, S. 185

Schon der Bericht von diesem Erlebnis könne Interesse erregen und wenn dann noch unverhofftes Jagdglück hinzukomme, könnten auch Skepsis und Misstrauen der Stammesgenossen gebrochen werden.¹⁴³

„Unser Jäger würde beteuern, dass es sich um ein Geschenk des Großen Hirsches handelte, der damit seine Macht und Güte beweisen wollte. Andere waren vielleicht geneigt, ihm zuzustimmen. In diesem Fall nahm die Geschichte des Hirsches die Dimension eines Mythos an, den die Stammesgenossen zwangsläufig weiterentwickelten.“¹⁴⁴

Ein Kranz von Erzählungen und Fragen bilde so schließlich „eine primitive Theologie“, begründe die Notwendigkeit von Opfern und die Vorstellung einer „vertraglichen Vereinbarung“.¹⁴⁵

„Doch selbst dieses simple Übereinkommen dürfte ihnen ein starkes Gefühl der Macht über die existentiellen Unwägbarkeiten ihres Lebens vermittelt haben. Das optimistische Selbstvertrauen, das sie aus diesem Gefühl der Macht bezogen, dürfte sicherlich ihre innere Einstellung gestärkt und ihnen einen klaren Vorteil im evolutionären Überlebenskampf verschafft haben.“¹⁴⁶

In solchen erfolgreichen Mythen wie dem der aufsteigenden Rauchseele oder dem des Großen Hirschen sieht Newberg die Wurzel aller Religionen, denn „bevor Religionen entstehen können, müssen mystische Erfahrungen in rationalen Begriffen interpretiert, müssen die unbeschreiblichen Erkenntnisse, die sie gewähren, in spezifische Glaubensvorstellungen übersetzt werden.“¹⁴⁷

Neben der neuro- hat diese Argumentation freilich auch eine evolutionsbiologische Seite. Sie erkläre –so Newberg- warum Gräber und

¹⁴³ Newberg 2001, S. 187

¹⁴⁴ Newberg 2001, S. 187

¹⁴⁵ Newberg 2001, S. 187 / 188

¹⁴⁶ Newberg 2001, S. 188 / 189

¹⁴⁷ Newberg 2001, S. 187

Kultstätten zu einer sehr frühen Zeit der Menschheitsgeschichte und praktisch gleichauf mit Steingut und komplexeren Werkzeugen aufgekomen wären.¹⁴⁸ Auch die quer durch alle Kulturkreise zu beobachtende Existenz, oft innere Ähnlichkeit und schließlich Beständigkeit von Mythen bis in die Neuzeit erschließe sich mit der Annahme *„dass Mythen von universellen Aspekten des Gehirns erschaffen werden, insbesondere von den grundlegenden neurologischen Prozessen, mit denen das Gehirn der Welt Sinn verleiht. Kulturelle und psychische Faktoren mögen die Mythen zwar entscheidend beeinflussen, doch ihre Beständigkeit sowie die Macht, mit der sie unsere existentiellen Ängste bannen, verdanken die Mythen ihrer neurologischen Verankerung.“*¹⁴⁹

b) Ritual

Auch das Ritual erschließt Newberg evolutions- und neurobiologisch. Dabei weist er darauf hin, dass sich Rituale bereits bei vergleichsweise einfachen Organismen im Tierreich nachweisen ließen – und beschreibt seine Funktion beispielhaft am äußerst komplexen Paarungsritual des silbergefleckten Perlmutterfalters, einer Schmetterlingsart¹⁵⁰.

Dabei müsse das Männchen, um akzeptiert zu werden, insgesamt *„sieben verschiedene Akte vollführen, und das Weibchen muss auf jeden einzelnen entsprechend reagieren, bevor die Paarung beginnen kann.“*¹⁵¹

Warum aber sollte es sinnvoll bzw. nützlich sein, so komplexe Formen zu entwickeln? Wie Newberg ausführt, handelt es sich

1. um eine komplexe Form der Kommunikation, die

¹⁴⁸ Newberg 2001, S. 82

¹⁴⁹ Newberg 2001, S. 109

¹⁵⁰ Newberg 2001, S. 119 ff.

¹⁵¹ Newberg 2001, S. 119

2. eine auch körperliche ‚Verbindung‘ schafft („biologische Resonanz“) und
3. es also erlaubt, Grenzen zu anderen zu überwinden

Dies gelte am Beispiel der sehr einfachen Lebensformen, setze sich jedoch auch bei komplexeren Lebewesen so fort.

„Das Paarungsritual der Schmetterlinge ist ein Tanz mit rein neurologischer Information, mit dem sich jedes der beteiligten Tiere dem anderen klar als geeigneter Partner zu erkennen geben und eindeutige Paarungsbereitschaft signalisieren soll. Eben diese Absonderlichkeit und die Komplexität des Rituals sind ein wichtiger Bestandteil dieser Kommunikation; sie machen die >Sprache< der Spezies einmalig und eindeutig und schließen weitgehend aus, dass im wahrsten Sinne ‚unfruchtbare‘ oder möglicherweise gefährliche Entscheidungen getroffen werden. Sie halten den männlichen Perlmutterfalter beispielsweise davon ab, die Paarung mit einem Weibchen der falschen Art oder bloß mit einem bunten, wehenden Blatt zu versuchen.

Die grundlegende Übereinstimmung zwischen den sich umschwärmenden Schmetterlingen rührt daher, dass zwischen ihnen eine biologische ‚Resonanz‘ herrscht, die durch die Auswirkungen der sich wiederholenden Rhythmen des Paarungsfluges auf die jeweiligen Nervensysteme entsteht.

Neurobiologisch ‚schwingen‘ die Schmetterlinge, wie zwei Stimmgabeln, in einem harmonischen Gleichklang. Aufgrund dieses Gefühls der Nähe und der gleichen Absicht können sie ihre normalen, auf Selbstschutz ausgerichteten Instinkte überwinden, die sie sonst von der Interaktion mit anderen abhalten, und Überlebensvorteile ernten, die sie allein nicht erzielen können. Indem sie diese instinktiven Beschränkungen überwinden, können sie sich einander ungehindert nähern und sich

paaren. Auf diese Weise werden rituelle Verhaltensformen in den Genen primitiver Tiere verankert. [...]

Tiere mit komplexeren neurologischen Systemen sind nicht so festgelegt und eingeschränkt – eine Katze verfügt beispielsweise über ausgereifere Möglichkeiten, eine andere Katze zu erkennen; daher sind ihre Rituale nicht so unflexibel. Untersuchungen haben jedoch gezeigt, dass selbst bei relativ komplexen Tieren die neurologische Kommunikation ein wichtiger Bestandteil des rituellen Verhaltens ist und bleibt.¹⁵²

Auch das menschliche Ritual funktioniert in diesem Schema und enthält Elemente, die nicht nur die kognitiven, sondern auch die biologisch-„fühlbaren“ Aspekte der Beteiligten ansprechen. Newberg nennt rhythmische Wiederholungen, betonte, „ostentative“ Handlungen und Düfte.

„Die Gefühle, die mit rituell ausgelösten Zuständen einhergehen, entspringen anscheinend weitgehend den Auswirkungen, die rhythmische Wiederholungen auf das vegetative Nervensystem und das Gehirn haben. Die Intensität dieser Gefühlszustände kann aber auch durch andere Bestandteile des rituellen Verhaltens beeinflusst werden. Rituale enthalten oft besondere ‚ostentative Handlungen‘ – langsame Verbeugungen, Unterwerfungen, bewusst ausschweifende Bewegungen der Hände oder Arme oder andere Gesten, die durch ihre Form oder Bedeutung auf sich selbst aufmerksam machen und sich von gewöhnlichen, praktischen Handlungen abheben. Das Sonderbare solcher Gesten weckt die Aufmerksamkeit der wachsam Amygdala. [Bewirkt über Hypothalamus ‚Angstreaktionen‘, im Deutschen wegen seiner Form auch oft ‚Mandelkern‘ genannt, Anm. Blume]. [...]

Es ist denkbar, dass ostentative Handlungen bei zeremoniellen Ritualen über längere Zeit das Interesse der Amygdala wach halten und auch beim Menschen zu einer leichten Angst oder Erregungsreaktion führen

¹⁵² Newberg 2001, S. 120 / 121

können, so wie bei den Tieren, deren Amygdala elektrisch stimuliert wurde. Vermischt mit dem seligen Frieden der übermäßigen Ruhe, wird diese Erregung vielleicht als ‚religiöse Ehrfurcht‘ erlebt. Dieses Gefühl einer ‚heiligen Scheu‘ kann durch den Geruchssinn noch verstärkt werden, was ein Grund dafür sein könnte, dass bei religiösen Riten Duftstoffe wie etwa Weihrauch verwendet werden. [...]

Wenn bei Ritualen Düfte mit ostentativen Handlungen und sich wiederholenden Klängen kombiniert werden – wenn zum Beispiel ein Priester einen Weihrauchkessel schwenkt und beim Gebet die segnende Hand erhebt-, kann die dadurch ausgelöste Stimulation der Amygdala das Gefühl religiöser Ehrfurcht verstärken.“¹⁵³

Damit allerdings die volle Wirkung des Rituals sich je entfalten könne, müssten beim Menschen auch die komplexeren Funktionen des Gehirns mit einbezogen werden, „*müssen Verhaltensformen und Ideen miteinander verbunden werden.*

Eben diese Synthese aus Rhythmus und Bedeutung macht das Ritual so wirkungsvoll.

Beim religiösen Ritual verleihen der tiefe Glaube an die Existenz Gottes und die menschliche Fähigkeit, mit dieser höchsten Realität oder Kraft zu kommunizieren, dem Betenden oder andächtig Singenden ungeheure Energie (beziehungsweise Gehirnstimulation). Anthropologen haben allerdings festgestellt, dass auch weltliche Rituale auf Begriffe Bezug nehmen, die als geistig gelten können – patriotische Rituale, beispielsweise, betonen die ‚Heiligkeit‘ einer Nation, einer Sache oder einer Flagge, und Händeschütteln oder andere Begrüßungsrituale bekräftigen implizit die heilige Würde einer Person.

¹⁵³ Newberg 2001, S. 125 / 126

*In gewissem Sinne verwandelt also jedes Ritual eine bedeutungsvolle Idee in eine sinnlich fassbare Erfahrung. Und die Ideen, die das religiöse Ritual beseelen, sind im Mythos und in der Legende verwurzelt.*¹⁵⁴

Auch unser Alltagsleben sei von zahllosen ritualisierten Handlungen und Zeremonien geprägt - von politischen Versammlungen, Einweihungen, Gerichtsverfahren, Urlaubstraditionen bis hin zu Flirten und Sportereignissen. Auch diese wiesen die Elemente des Rhythmus und der Wiederholung auf und zielten darauf ab, den Einzelnen als Teil einer größeren Gruppe oder Sache zu definieren.¹⁵⁵

Nach Newberg sei also die wichtigste Funktion des Rituals: *„Es soll aus geistigen Geschichten geistige Erfahrungen machen; es soll das, woran man glaubt, in etwas verwandeln, das man spüren kann. [...]*

*Die Kraft des Rituals beruht darin, dass es dem Gläubigen einen erfahrungsmäßigen Beleg liefern kann, der zu ‚beweisen‘ scheint, dass sich die Verheißungen des Mythos und der heiligen Schrift erfüllen.*¹⁵⁶

Erfolgreiche Rituale

Entsprechend der obigen Argumentation verweist Newberg darauf, dass sich der menschliche Stirnlappen aus ebenjenen Regionen des Gehirns entwickelt habe, der (auch) für die Steuerung von Bewegungen verantwortlich sei. Und wenn der Mensch auch inzwischen gelernt habe, diese Bewegungen zu steuern, bzw. Bewegungsregungen zu unterdrücken, so sei die Verbindung dennoch weiter existent. Läsionen im Stirnlappen könnten z.B. die Latah-Krankheit hervorrufen, nach der die Betroffenen jede Anweisung (auch gegen ihren eigenen Willen) unmittelbar befolgen müssten, oder auch die Echopraxie bzw. Echolalie,

¹⁵⁴ Newberg 2001, S. 127

¹⁵⁵ Newberg 2001, S. 115 / 116

¹⁵⁶ Newberg 2001, S. 129 & 135

in der die Kranken zwanghaft jene Handlungen wiederholten, die sie sehen bzw. hören. Ein gewisser „Drang“, Gedanken und Ideen auszuagieren, sei daher evolutionsbiologisch herleitbar und biete außerdem den Überlebensvorteil, etwa die Vorstellung und Übung von Laufen, Kämpfen, Pirschen und Jagen angeregt zu haben. Dieser Drang könne auch das Ausagieren mythischer Geschichten befördert haben.¹⁵⁷

In der beispielhaften Schilderung der Entwicklung und Verbreitung eines Rituals knüpft Newberg an sein Beispiel des Großen Hirsch-Clans an.

„Vielleicht kamen sie intuitiv darauf, in Hirschhäuten zu tanzen, um den Geist des Tieres herbeizurufen. Die religiösen Praktiken vieler Jägerkulturen beruhten auf solchen Ritualen, die meist wohl irgendwelche positiven, praktischen Ergebnisse zeitigten, unabhängig davon, welche spirituelle Absicht dahinter gestanden haben mochte.

Vielleicht fingen die Stammesmitglieder an, sich über die aufgeführten Rituale und den Geist im Mittelpunkt dieser Zeremonien zu definieren. Vielleicht fingen sie an, sich als Clan des Großen Hirsches zu verstehen und ihren gemeinsamen Glauben als Wurzel ihrer Identität und ihres sozialen Zusammenhalts zu begreifen. Rituelles Verhalten dürfte sich durch die Stimulation des vegetativen Systems auch unmittelbar auf die Überlebensraten ausgewirkt haben. Langsame Rituale regten die Beruhigungsreaktion an, die verschiedene gesundheitliche Vorteile mit sich brachte. Kraftvolle Rituale boten die Vorteile körperlicher Ertüchtigung und trugen sogar zur Verbesserung der lebenswichtigen Jagdkünste bei.

Die Religion stärkte die Bande zwischen den einzelnen Menschen und förderte ein friedliches und produktives Zusammenleben in der Gemeinschaft insgesamt. Eine Stärkung des sozialen Verbandes bedeutete natürlich eine Verbesserung der Lebensqualität, was letztlich

¹⁵⁷ Newberg 2001, S. 131 - 133

*auch zu höheren Überlebensraten geführt haben dürfte. Die physischen, psychischen und sozialen Vorteile religiösen Glaubens und Handelns boten religiös veranlagten Menschen mit Sicherheit einen entscheidenden Vorteil im evolutionären Überlebenskampf.*¹⁵⁸

Um jedoch wirksam zu bleiben, müssten den Ritualen die Inhalte des Mythos und geeignete Handlungen immer wieder neu erfolgreich verbinden. Sie müssten eine heikle Balance zwischen Beständigkeit und Wandel vollbringen.

*„Wenn die Rhythmen des Rituals nicht die richtigen vegetativen und emotionalen Reaktionen auslösen, büßt die Zeremonie ihre Wirkung ein; wenn die im Ritual verwendeten Symbole und Themen überholt oder belanglos werden, löst sich seine spirituelle Bedeutung auf.*¹⁵⁹

c) Die mystische Erfahrung des ‚Absoluten Einsseins‘

Newberg unterscheidet zwei ‚Methoden‘, tiefere Einheitszustände zu erreichen: die passive und die aktive.

*So beginne die „passive Meditation, die von vielen buddhistischen Schulen in den unterschiedlichsten Formen praktiziert wird, mit der willentlichen Absicht, den Geist von allen Gedanken, Gefühlen und Wahrnehmungen zu entbinden.*¹⁶⁰

Die rechte Gehirnhälfte als primäre Quelle willentlicher Handlungen veranlasse den Hippokampus, den Zustrom neuronaler Reize zu dämpfen. *„Diese neuronale Blockade wirkt sich auf viele Gehirnstrukturen*

¹⁵⁸ Newberg 2001, S. 190

¹⁵⁹ Newberg 2001, S. 135, auch 133, 134

¹⁶⁰ Newberg 2001, S. 163

*aus, unter anderem auch das Orientierungsfeld, dem immer mehr Information vorenthalten wird.*¹⁶¹

Hier komme es unter Umständen schließlich „zu einem neurologischen ‚Überlaufen‘, bei dem die maximale Aktivierung des Beruhigungssystems im selben Augenblick eine maximale Erregungsreaktion auslöst.“¹⁶²

Der Geist werde „von simultanen Wogen beruhigender und erregender Reaktion überflutet. Dies führt zu einer explosionsartigen Entladung neuronaler Aktivität, die vom Hypothalamus über das limbische System zum Aufmerksamkeitsfeld schießt, das aufgrund dieses plötzlichen Ladungsstoßes gezwungen ist, selbst auf maximale Leistung hochzufahren. Daraufhin wird die Reizblockade, die das Aufmerksamkeitsfeld gegen das Orientierungsfeld richtet, überladen, und in Bruchteilen von Sekunden kommt es im Orientierungsfeld zu einem totalen Reizentzug. [...]

Während dieser vollständigen Deaffenzierung nimmt der Geist die neurologische Realität so wahr, wie in vielen mystischen Berichten die höchste spirituelle Vereinigung geschildert wird: Es gibt keine einzelnen Objekte oder Wesen, kein Gefühl von Raum und Zeitfluss und keine Grenze zwischen dem eigenen Selbst und dem übrigen Universum. Im Grunde gibt es gar kein subjektives Selbst mehr, nur noch ein absolutes Gefühl der Einheit – ohne Gedanken, ohne Worte und ohne Gefühle. Der Geist existiert ohne Ego in einem Zustand reiner, undifferenzierter Bewusstheit.¹⁶³

Die aktive Meditation richte sich dagegen intensiv auf einen Gedanken oder Gegenstand – so beispielsweise bei einem Christen, der sich

¹⁶¹ Newberg 2001, S. 164

¹⁶² Newberg 2001, S. 165

¹⁶³ Newberg 2001, S. 165 / 166

während des Betens „ganz auf Gott, einen Heiligen oder das Symbol des Kreuzes konzentriert.“¹⁶⁴

Hierbei blockiere also das Aufmerksamkeitsfeld den neuronalen Strom nicht, sondern fördere ihn sogar. Über limbisches System und Hypothalamus würde entsprechend keine Beruhigung, sondern eine leichte Erregung aktiviert.

Auch hier könne es, so bei entsprechender Tiefe der Kontemplation, zu einem „Überfließen“ und damit der gleichzeitigen Aktivierung von Beruhigungs- und Erregungsfunktion kommen.

Entsprechend fände auch die „Deaffenzierung“ des Orientierungsfeldes und damit die „Verwischung des Selbstempfindens“ statt – mit dem Unterschied, dass eben nicht ‚keine‘ neuronalen Impulse (wie bei der passiven Meditation) eingingen, sondern weiterhin jene des Gedankens oder Gegenstandes, auf das man sich konzentrierte.

„Das rechte Orientierungsfeld, das bestrebt ist, die räumliche Matrix zu erstellen, in der das Selbst existieren kann, kann sich auf nichts stützen, außer auf die Impulse, die vom Aufmerksamkeitsfeld eingeht. Es ist daher gezwungen, eine räumliche Realität aus nichts anderem zu erschaffen als der zielbewusst verfolgten Betrachtung Christi. Während im Laufe des Prozesses alle belanglosen neuronalen Daten ausgeblendet werden und sich der Geist immer stärker konzentriert, wird das Bild Jesu gleichsam ‚vergrößert‘, bis es in der Wahrnehmung des Geistes die gesamte Breite und Tiefe der Realität ausfüllt.“¹⁶⁵

Newberg sieht hier „eine neurologische Erklärung für die unio mystica, die Erfahrung der Einheit mit Gott, die das spirituelle Erleben so vieler christlicher Mystiker kennzeichnet. Es wäre im Grunde eine

¹⁶⁴ Newberg 2001, S. 167

¹⁶⁵ Newberg 2001, S. 168 / 169

*neurologische Erklärung für jede mystische Erfahrung, in der die Gegenwart einer personalisierten Gottheit wahrgenommen wird.*¹⁶⁶

Die nach Newberg höchste Erfahrung des ‚absoluten Einsseins‘ sei damit aber noch nicht erreicht, aber immerhin nicht mehr weit.

So könne der Geist, wenn der Mystiker müde und die Willensabsicht des Aufmerksamkeitsfeldes schwächer würde, seine Anstrengungen verringern, indem er dem rechten Orientierungsfeld die Impulse entziehe und den Betenden dadurch *„in die gleiche ‚selbst-lose‘ und grenzenlose Wirklichkeit“* wie die passive Meditation versetzen¹⁶⁷.

Auf eine religionsgeschichtliche Beschränkung seines Ansatzes will sich Newberg dabei jedoch nicht einlassen. Wenn er die passive Methode auch mit den *„mystischen Traditionen des Ostens“*¹⁶⁸ in Verbindung bringt und meint, die (letztlich nur durch Ermüdung zu ‚vollendende‘) aktive Meditation vermöge *„vielleicht westliche Vorstellungen des transzendenten Absoluten zu erklären“*¹⁶⁹, so schildert er doch auch aktiv –etwa über einem Mantra oder einer Kerze- meditierende Buddhisten und passiv meditierende Christen.

Entwicklungs- und evolutionsbiologische Hintergründe

Die Vorstellung eines Geistes ohne ein Bewusstsein hält Newberg nicht für sensationell - vielmehr sei sie bei jedem Baby anzutreffen, dass die Vorstellung einer ‚inneren‘ und ‚äußeren‘ und entsprechend getrennt agierenden und zu betrachtenden Realität erst entwickeln müsse. Schließlich entstehe das *„Selbst“* erst später als *„ein eigenständiges und bedeutungsvolles Konstrukt“*¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Newberg 2001, S. 169

¹⁶⁷ Newberg 2001, S. 170

¹⁶⁸ Newberg 2001, S. 166

¹⁶⁹ Newberg 2001, S. 167

¹⁷⁰ Newberg 2001, S. 204, 205

Die Erfahrung des Absoluten Einsseins unterscheidet sich jedoch in einem grundlegenden Punkt vom alltäglichen, vor-bewußten Zustand eines Kleinkindes: in der in der religiösen Erfahrung meist durch besondere Anstrengungen erreichten Aktivierung des Belohnungssystems.

Dieses habe sich aus jenen neuronalen Schaltsystemen herausgebildet, das mit Sexualität und Paarung verbunden sei. Darauf deute hin:

1. Mystiker aller Zeiten und Kulturen hätten ihre Erfahrungen in den Termini von Liebe, Glück, Erfüllung und Ekstase beschrieben.

2. Sowohl der Orgasmus wie auch das Ritual würden durch rhythmische Stimulation in Gang gesetzt und zeichneten sich durch die gleichzeitige Stimulation des Erregungs- und Beruhigungssystems aus.

3. Die sexuelle Beglückung werde vom Hypothalamus erzeugt, „*einer relativ primitiven Struktur*“. An Transzendenzerfahrungen dürften dagegen, so Newberg, „*höhere kognitive Strukturen*“ vor allem im (später hinzuentwickelten) Stirnlappen beteiligt sein. Deswegen reichten auch „*die feinen und komplexen mentalen Rhythmen der Meditation und des besinnlichen Gebets*“, um den Prozess der Transzendenzerfahrung in Gang zu setzen.¹⁷¹

2.7 Musik und Transzendenz

Die Musik spielt in Newbergs Konzeption keine tragende Rolle - sie taucht weder in einer Kapitelüberschrift noch auch nur einer Heraushebung als Begriff auf.

¹⁷¹ Newberg 2001, S. 172 - 175

Gerade deswegen ist es nicht uninteressant, wie oft und in welchen unterschiedlichen Kontexten sie als Beispiel auftaucht - ausnahmslos als Beispiel einer Konvergenz beider Phänomene.

So dient die Musik als Beleg, dass die neurobiologische Sicht auf die Religion dieser eben nicht den Wirklichkeitsaspekt absprechen müsse, sondern eher das Gegenteil nahe legen.

„Auf einem SPECT-Scan eines Opernliebhabers, der sich beispielsweise Puccinis Turandot anhört, wäre ‚Nessun dorma‘ nichts weiter als ein Haufen bunter Kleckse, die jedoch in keinsten Weise die Schönheit der Arie mindern würde. Die Musik und die Freude, die sie bereitet, wären nach wie vor ausgesprochen real.“¹⁷²

Dies gelte auch für ihre Rekonstruktion der Erfahrung in der Erinnerung.

„Selbst wenn man Musik und Drama noch einmal nur im Geist >durchspielt<, würden viele der entsprechenden Teile des Gehirns erneut aktiviert werden; vielleicht würde sogar die gleiche Gänsehaut auftreten, die Puccinis herzzereißend lyrische Melodien mit ihrem Pianissimo und ihren Crescendi ausgelöst hatten. Man würde ganz klar die Musik hören, wenn auch nur im Kopf. Die Existenz der Musik und ihre emotionale Wirkkraft sind und bleiben neurologisch jedoch durchaus real.“¹⁷³

Auch evolutionsbiologisch stellt Newberg Religion und Musik nebeneinander:

Die Erfahrung der Mystik könne durchaus ein zufälliges Nebenprodukt der evolutionären Entwicklung sein - was deren Bedeutung jedoch nicht schmälern müsse. Vielmehr seien viele *„der großartigsten und raffiniertesten Funktionen des Gehirns“* aus viel einfacheren,

¹⁷² Newberg 2001, S. 200

¹⁷³ Newberg 2001, S. 200

neurologischen Prozessen hervorgegangen. Dazu gehöre neben die Religion die Fähigkeit zu Kunst und Musik.¹⁷⁴

Bereits aufgetaucht ist die Musik als Transzendierungsmittel: sie könne, so Newberg, selbst „eine leichte Form der Verschmelzung“¹⁷⁵ hervorrufen und unterstütze die transzendierende Wirkung des Rituals, bis hin zu speziellen Formen des Tanzes etwa im Rahmen des Voodoo oder bei den Sufis.¹⁷⁶

Mehr noch: in der Diskussion um den ‚Erfolg‘ von Mythen spielen musikalische Begriffe eine entscheidende Rolle. So fragt Newberg:

„Wieso findet ausgerechnet die Vorstellung einer zum Himmel aufsteigenden Seele solch umfassenden **Anklang** im Geist des trauernden Häuptlings? Und wieso findet dieselbe Idee bei den anderen Stammesgenossen **Widerhall**?“¹⁷⁷

(Heraushebungen Blume, auch in folgenden)

„Jede Vorstellung kann einen Mythos begründen, wenn sie Logik und Intuition vereint und zwischen linker und rechter Hirnhälfte **Einklang** erzeugt. [...]

Die Stammesgenossen des Häuptlings beispielsweise werden dessen Einsichten nicht annehmen, wenn sie nicht denselben **Klang der Wahrheit** vernehmen wie der Häuptling im Augenblick seiner eindringlichen Vision. Ihre Reaktionen beim **Zuhören** werden nicht unbedingt so intensiv sein wie die des Häuptlings, doch wenn sie auch nur ein geringes Maß an **neurologisch erlebter Emotion** verspüren, wird das **flammende Bekenntnis** des Häuptlings an Glaubwürdigkeit

¹⁷⁴ Newberg 2001, S. 174

¹⁷⁵ Newberg 2001, S. 161

¹⁷⁶ Newberg 2001, S. 123

¹⁷⁷ Newberg 2001, S. 107

gewinnen. Sie werden ihm glauben, nicht weil sie denken, dass er recht hat, sondern weil sie es **spüren**.¹⁷⁸

Auch die Rituale erwiesen sich dann als erfolgreich, wenn zwischen den Ausführenden „biologische Resonanz“ herrsche, wenn sie „wie Stimmgabeln“ in einem „harmonischen Gleichgewicht“ schwingen.¹⁷⁹

Und da sich die grundlegenden Gehirnfunktionen der Menschheit nicht gar so arg unterschieden, erweise es sich also als weniger rätselhaft, dass „sich in der gesamten Menschheitsgeschichte in jeder Kultur unablässig dieselben mythischen **Motive** wiederholen“.¹⁸⁰

Eines dieser Zeiten und Kulturen überspannenden Motive beschreibt Newberg als Erfahrung des ‚Absoluten Einsseins‘ - und das Kapitel über die Wahrnehmung dieser (für ihn: der höchsten) ‚Realität‘ schließt er mit einem Zitat aus Hermann Hesses „Siddharta“:

*„Alles zusammen war der Fluß des Geschehens, war die **Musik des Lebens**. Und wenn Siddharta aufmerksam diesem Fluß, diesem **tausendstimmigen Lied** lauschte, wenn er nicht auf das Leid noch auf das Lachen **hörte**, wenn er seine **Seele nicht an irgendeine Stimme band** und mit seinem Ich in sie einging, sondern **alles hörte**, das Ganze, die Einheit vernahm, dann bestand das **große Lied der tausend Stimmen aus einem einzigen Wort**...“¹⁸¹*

So ergibt sich in der Rückschau der interessante Befund, dass jeder Kernbereich der newbergschen Argumentation (Realität und Realitätsgefühl, Mythologie, Evolutionärer Ursprung,

¹⁷⁸ Newberg 2001, S. 106

¹⁷⁹ Newberg 2001, S. 120

¹⁸⁰ Newberg 2001, S. 107

¹⁸¹ Newberg 2001, S. 212

Transzendenzerfahrung, Transzendierungsmittel, schließlich die Erfahrung des ‚Absoluten Einsseins‘) ebenso zustimmend wie beiläufig durch das vergleichende Beispiel der Musik gestützt wird.

3. Eine Diskussion von Newbergs Neurotheologie

„Auch in der Naturwissenschaft ist also der Gegenstand der Forschung nicht mehr die Natur an sich, sondern die der menschlichen Fragestellung ausgesetzte Natur, und insofern begegnet der Mensch auch hier wieder sich selbst.“

Werner Heisenberg, Nobelpreisträger der Physik 1955

3.1 Newbergs normativer Konstruktivismus

Das Verhältnis der Neurowissenschaft zur Erkenntnistheorie subsumierte Newberg wie folgt :

„Nichts gelangt als komplettes Ganzes in das Bewusstsein. Es gibt keine direkte, objektive Erfahrung der Realität. Alles, was der Geist wahrnimmt –sämtliche Gedanken, Gefühle, Ahnungen, Erinnerungen, Erkenntnisse, Bedürfnisse und Offenbarungen- wurde von den Verarbeitungskräften des Gehirns aus den umherwirbelnden Nervenimpulsen,

*Sinneseindrücken und wirren Wahrnehmungen, die in seinen Strukturen und Nervenbahnen auftreten, Stück für Stück zusammengesetzt.*¹⁸²

Dass die gesamte Wahrnehmung ein Konstrukt sei, deutet bereits eine Affinität der Neurowissenschaft zum Konstruktivismus an - die auch prompt im „Metzler Lexikon der Literatur- und Kulturtheorie“ neben den Kognitionswissenschaften gar zu den „Wurzeln“ zeitgenössischer Konstruktivismuskonzepte gezählt wird.¹⁸³

Dass ausnahmslos alle Wahrnehmung vom Gehirn zusammengefügt werde, in dem also alles (Religion, Wissenschaft, Weltanschauung usw.) zusammen komme - dieser Ansatz begründet den aktuell umfassenden Anspruch einiger Neurowissenschaftler und sie rezipierender Philosophen auf die unbedingte Geltung ihrer Erkenntnisse. Das Problem ist nur: genau dieser Anspruch der ‚unbedingten Geltung‘ - widerspricht den eigenen Prämissen.

Das Paradox neurowissenschaftlichen Reduktionismus

Wenn Newberg normativ verkündet *„Die Neurologie stellt ganz klar fest: Gott findet nur **einen** Weg in Ihren Kopf, nämlich durch die Nervenbahnen des Gehirns.*¹⁸⁴ (Heraushebung im Original) oder sein Kollege Joseph LeDoux, Neurobiologe an der Universität New York, seinen Lesern eröffnet *„Sie sind Ihre Synapsen!“*¹⁸⁵ - dann klingen positivistisch-monistische Ontologien an, auf deren Basis ein wissenschaftlicher Erkenntnisfortschritt normativ (also im Sinne von wahr / falsch) Auskunft darüber gebe, was unbezweifelbar sei bzw. nicht sei.

¹⁸² Newberg 2001, S. 55 / 56

¹⁸³ Nünning 2001, S. 333

¹⁸⁴ Newberg 2001, S. 57

¹⁸⁵ Joseph LeDoux „The Synaptic Self“, Penguin Books 2003. Eine Kritik des Hirnforschers Gerhard Roth dazu in: Psychologie heute März 2004, S. 72 / 73

Genau dies steht jedoch im Widerspruch zu der eigenen These, wonach ‚jede‘ Wahrnehmung und also auch jede Sinneserfahrung und auch jede philosophische und wissenschaftliche Theorie eine Konstruktion des Gehirnes darstellt. Ob es ‚da draußen‘ oder auch nur ‚da drinnen‘ überhaupt eine Realität (oder mehrere?) gibt und wie diese beschaffen sein könnte(n), lässt sich daher anhand der eigenen Prämissen jeweils ‚annehmen‘, nicht mehr aber abschließend ‚beweisen‘. Denn auch jeder experimentelle, philosophische und wissenschaftliche ‚Beweis‘ wäre entsprechend der eigenen, naturalistisch-neurowissenschaftlichen Prämissen wiederum nicht mehr als ein reines Konstrukt. In einem Interview hat Newberg diese Unterscheidung eingeräumt:

„Wenn ein Mensch die Erfahrung Gottes macht, kann ich sagen, was dessen Gehirn dabei tut; aber ich kann nichts darüber aussagen, ob dieser Mensch sich wirklich in Gottes Gegenwart befindet.“¹⁸⁶

Einzuwenden wäre noch: auch Newbergs über wissenschaftliche Beobachtungen gewonnene Aussagen können allenfalls Wahrscheinlichkeiten benennen, sind sie doch selbst nur Annahmen auf der Basis ihm zugänglicher Erfahrungen. Der Terminus ‚empirische Wissenschaften‘ geht ja eben davon aus, dass sich diese auf griechisch *empeiria* - Erfahrungen- stützen und aus ihnen und ihrer Wiederholbarkeit Schlüsse zu ziehen sind. Genau dies ist aber die Pointe in Newbergs Vergleich spiritueller Erfahrung mit der eines Bisses in den Apfelkuchens oder der Erinnerung eines Musikstückes - alle diese Erfahrungen sind (etwa über bildgebende Verfahren) intersubjektiv beobachtbar und wirken sich auch emotional und körperlich aus.

¹⁸⁶ GEO 10/2001, S. 94

„Wenn wir aber unseren Wahrnehmungen der dinglichen Welt trauen, haben wir keinen triftigen Grund, spirituelle Erfahrung zu einer Fiktion zu erklären, die >nur< im Kopf existiert.“¹⁸⁷ (Hervorhebungen im Original)

Auch die (eventuell einmal mögliche) umfassende Beschreibbarkeit von ‚religiösen Erfahrungen‘ als neuronale Aktivität führt keinesfalls zwingend in eine reduktionistische Deutung.

„Der Schluss von naturwissenschaftlich fassbaren Gehirnprozessen auf die Nicht-Existenz einer höheren Wirklichkeit ist keinesfalls streng logisch oder gar zwingend.“¹⁸⁸

Wo jedoch „alles“ zur metaphysisch ungesicherten Konstruktion relativiert wird, berühren sich die neurobiologischen Prämissen mit dem (radikalen) Konstruktivismus.

Der radikale Konstruktivismus nach Ernst von Glasersfeld

Der radikale Konstruktivismus nach Ernst von Glasersfeld vermerkt entsprechend, dass jede auch nur implizite Definition irgendeines Begriffes oder Gegenstandes als (auch nur: mehr oder weniger) ‚real‘, ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ bereits die gesicherte Erkenntnisfähigkeit und damit den Bereich der Wissenschaft verlasse, dafür den des Glaubens betrete:

„Glauben, dass Wissen, was immer es ist, gewisse Dinge von selbst aus der Realität übernimmt, das kann ich nur, wenn ich Mystiker bin.“¹⁸⁹

Vielleicht kaum ein Wissenschaftszweig hat diese Aussage so oft an sich selbst überprüft wie die Religionswissenschaft, die wieder und wieder

¹⁸⁷ Newberg 2001, S. 57 & 200

¹⁸⁸ Gehirn & Geist Dossier 1/2003, S. 11

¹⁸⁹ Ernst von Glasersfeld 1997, S. 325

feststellen musste (und immer noch muss), dass bisher jede Definition von Religion (oder auch von Gott, Heiligkeit, Numinosität, Mana usw.) letztlich in einem selbst religiösen Konstrukt mündet. So vermerkt Burkhard Gladigow in einem religionsgeschichtlichen Überblick:

*„Auf der Ebene von Realdefinitionen ist die Bestimmung, was Religion ist und was nicht, vor allem ein **religiöses** Urteil, keine wissenschaftliche Aussage.“* (Hervorhebung im Original)¹⁹⁰

Und dies gilt nach dem radikalen Konstruktivismus eben nicht nur für explizite Realdefinitionen des Begriffes ‚Religion‘, sondern ebenso für jede weiteren Definition, jeden Begriff, jede Beschreibung, die als ‚unbedingt wahr‘ angenommen wird. So erhebt der radikale Konstruktivismus auch für sich selbst nicht mehr als den Anspruch *„ein mögliches Denkmodell [zu sein] für die einzige Welt, die wir erkennen können, die Welt nämlich, die wir als lebende Individuen konstruieren.“*¹⁹¹

Konstruktivismus und Skeptizismus - Rekonstruktion, nicht Entlarvung

Auf den ersten Augenschein wird diese Diskussion nicht selten einfach als eine Neuauflage antiker Theorien des Sophismus und bzw. oder Skeptizismus erscheinen, die bereits in der Antike Kritik und Zweifel an der Erkenntnisfähigkeit und folglich den Behauptungen des Menschen geübt hätten (so Pyrrhon, ca. 300 v.Chr.). Eine strenge Konstruktivistin geht jedoch über diese Positionen insofern hinaus, als sie auch die eigenen ‚Annahmen‘ maximal für ‚viabel‘ (haltbar), nicht aber für wahr erklären wird. Auch das ‚Ich‘ des Solipsisten erscheint ihr nur als eine mögliche Perspektive, nicht aber als unbezweifelbares ‚Sein‘. Dass nur

¹⁹⁰ Burkhard Gladigow in: Hartmut Zinser 1988, S. 11

¹⁹¹ von Glasersfeld 1997, S. 55

ein Einzelnes Erkenntnis erringen könne erscheint ihr ebenso als ontologisch-religiöse Annahme wie eine, die nur ‚das Volk‘, ‚die Partei‘ oder ‚die Kirche‘ als Erkenntnissubjekte gelten lassen würde.

Umgekehrt bestreitet der strenge Konstruktivismus damit aber eben auch nicht, dass Wissen, Glaube oder Erfahrung einer durchaus möglichen Realität (oder mehreren) entsprechen ‚könnten‘. Dass der Gottesglaube oder jener an die empirischen Wissenschaften sich jeweils als ‚rekonstruierbar‘ erweisen, besagt nach konstruktivistischer Prämisse eben nichts über Wert, Wahrheit oder Unwahrheit dieser Annahme: sie könnten je für sich oder alle beide durchaus auch ‚wahr‘ sein.¹⁹² Die Annahme, nur ‚ungeschaffene‘ (d.h. selbst unkonstruierte und daher in der Genese nicht rekonstruierbare) ‚Dinge‘ könnten als letztlich ‚real‘ angesehen werden, erscheint dem Konstruktivisten nicht als zwingend logisch und er wird sich wenig wundern, entsprechende Annahmen neben der Wissenschafts- vor allem in der Religionsgeschichte (so über die Ungeschaffenheit Jesu oder des Koran) vorzufinden.

Daher sind aus dem strengen Konstruktivismus über die wissenschaftliche Methodologie hinaus keine unbedingten, normativen Aussagen abzuleiten, die etwa dem skeptischen Rat entsprächen, sich des Urteilens zu enthalten. Vielmehr wird der strenge Konstruktivist ja geradezu davon ausgehen, dass auf der Basis unterschiedlicher Perspektiven sich unterschiedliche Urteile ergeben können - und dass auch jemand, der sich eines Urteiles enthält, dies aufgrund einer (als Konstrukt darstellbaren) ontologischen Annahme, beispielsweise einer Verneinung objektiven ‚Seins‘, tut.¹⁹³

¹⁹² Eine sehr schöne Rekonstruktion des Konstruktionsbegriffes von Ian Hacking, in: Vogel & Wingert, 2003, S. 23 - 54

¹⁹³ Ulfig 1997, S. 383 (Skeptizismus)

Der strenge Konstruktivismus erweitert dieses Prinzip auch auf den Bereich der Ontologie: auch hier ist von einer grundsätzlichen ‚Unbeweisbarkeit‘ jedes unhinterfragbaren ‚Seins an sich‘ auszugehen, was weder bedeutet, dass der einzelne ein solches nicht annehmen dürfe, noch dass normativ behauptet würde, es gebe kein Sein. Vielmehr versucht die strenge Konstruktivistin sich an Thesen und Aussagen, die auch für aus verschiedenen Ontologien erwachsene Standpunkte sich als viabel erweisen könnten.

Unterschiede zu Popper - Verzicht auf Falsifikation und Verifikation

Von Popper setzt sich der ‚radikale‘ Konstruktivismus dadurch ab, dass er auch dessen Glauben an eine ‚Annäherung‘ an die Wahrheit durch Wissenszuwachs zurückweisen muss. Schon ob es überhaupt eine (oder mehrere?) Wahrheiten bzw. Realitäten ‚da draußen gibt‘, wird der radikale Konstruktivist als ebenso unbeweisbare und daher metaphysische Annahme ansehen wie jede andere Ontologie. Ebenso wenig wird er entscheiden, ob der wissenschaftliche ‚Fortschritt‘ auf die Erkennung dieser eventuell bestehenden Wahrheit(en) gerichtet ist, von ihr wegführt oder an ihr stagniert. Auf den von Popper selbst eingeräumten „*Hauch von Verifikationismus*“ kann sich der Konstruktivist nicht einlassen, da dieser eine letztliche ‚Wahrheit‘ (warum nicht: mehrere?) nahe legt, ohne sie beweisen zu können.¹⁹⁴

In der Auseinandersetzung mit den Entwürfen Pierces hat Richard Rorty den entsprechenden und auch gegen Popper wirkenden Einwand formuliert:

„Die einzige Art, in der wir an die Wahrheit gebunden sind, ist, dass wir, wie Pierce sagt, die Vorstellung nicht verständlich finden, dass eine

¹⁹⁴ von Glasersfeld 1997, S. 54 ff.

*Ansicht, die alle Einwände überleben kann, falsch sein könnte. Aber Einwände - aus dem Gespräch geborene Restriktionen - können nicht antizipiert werden. Es gibt keine Methode festzustellen, wann man die Wahrheit erreicht hat oder wann man ihr näher ist als zuvor.*¹⁹⁵

‚Viabilität‘ als Parameter zur wissenschaftlichen und ethischen Beurteilung von Sachverhalten

Anstatt des Begriffes der ontologischen und per se Wissenschaft also unerreichbaren ‚Wahrheit‘ setzt der radikale Konstruktivismus den Schlüsselbegriff der Viabilität. Theorien erweisen sich als ‚haltbar‘, sie werden nie abschließend bewiesen, können aber umgekehrt auch nach einer Widerlegung noch ‚viabel‘ sein. Auch dies erweist sich als Unterschied zu Popper, nach dessen Theorie etwa Newton durch Einstein ‚falsifiziert‘ worden sei. Von Glasersfeld verweist dagegen beispielhaft darauf, dass die NASA für die erste Mondlandung mit den Newtonschen Gleichungen gearbeitet habe - obwohl die Einsteinschen Theorien längst verfügbar gewesen seien. Aber für die damaligen Computer wären die Einsteinschen Formeln viel zu komplex gewesen - die Newtonschen Gleichungen hätten zwar am Ende eine Unschärfe von 12 bis 14 Fuß Landeradius mit sich gebracht, seien damit aber aus Sicht der NASA-Leute damit durchaus viabel und brauchbar gewesen.¹⁹⁶

Auch einer schnellen Definition von ‚Viabilität‘ steht aus konstruktivistischer Sicht ein bezeichnendes Hindernis im Weg: auch jede (quasi-ontologische) Definition dieses Begriffes liefe auf einen umfassenden, mythologischen Vorentwurf hinaus, dessen Ausprägungen und Folgen sich nicht zuletzt am Beispiel der verschiedensten Evolutionskonzepte ersehen lassen. Darf es sozial darwinistisch sein

¹⁹⁵ zitiert in: Nagl 1992, S. 138 (aus: Richard Rorty, „Consequences of Pragmatism“, Brighton 1982)

¹⁹⁶ von Glasersfeld 1997, S. 330, 331

(,survival of the fittest')? Oder eher pragmatisch-nutzenorientiert (der ,praktische Kassenwert' nach William James)¹⁹⁷? Oder doch eher eine ,Evolution der Liebe' (Charles S. Pierce)?

Nicht nur die Lesarten der evolutionären Vergangenheit, sondern auch die ,wissenschaftlichen Bewertungen' der Gegenwart würden durch ein solches ,Emplotment' entscheidend vorgewertet. Kaum zu verhindern wäre das Übergreifen einer solchen als abschließend präsentierten Definition von Viabilität auch auf das Feld der Ethik. Von Glasersfeld, der vor allem mit einer pragmatisch-utilitaristischen Deutung seines Viabilitätskonzeptes konfrontiert wurde, versuchte dies mit zwei Argumenten zu verhindern. Der Konstruktivismus könne „*keine Ethik produzieren*“, die das Individuum verpflichte, da stets das Individuum der Konstrukteur auch von Ethik sei.¹⁹⁸ Auch solle man doch zwischen den Ebenen des „*Sensomotorischen, das mit dem biologischen Dasein zu tun hat*“ und des „*Reflektiven, wo es nicht um Nutzen, sondern um Gleichgewicht geht*“¹⁹⁹ unterscheiden.

Beide Versuche, der Frage nach der Ethik zu entkommen, haben von Anfang an Widerspruch gefunden. So erweist sich der Leib-Seele-Dualismus zwischen den ,Sensomotorischen' und dem ,Reflektiven' als eine Annahme (cartesianischer) Ontologie.²⁰⁰ Und auch das Individuum, dessen Reflexion nach Gleichgewicht strebe, erweise sich als Konstrukt (siehe unten).

In diesen Diskussionen wird freilich die Bedeutung der ,konstruktivistischen Perspektive' deutlich. Soziale Konstruktivisten verweisen darauf, dass jede Konstruktion im Austausch mit anderen und in von diesen objektivierten Wirklichkeiten (bis hin zur Sprache) erfolgt.

¹⁹⁷ zitiert in: Nagl 1992, S. 81 (aus: William James, „Der Pragmatismus“, Hamburg 1977)

¹⁹⁸ von Glasersfeld 1997, S. 335 ff.

¹⁹⁹ von Glasersfeld 1997, S. 313

²⁰⁰ Die Debatte in: von Glasersfeld 1997, S. 338 ff.

Von Glasersfeld besteht jedoch auf der individuellen Perspektive, weil nur das Individuum letztlich konstruiert - auch die je eigene Wirklichkeit der Sprache, der ‚Werte‘ und der sozialen Umgebung²⁰¹, deren Existenz außerhalb der individuellen Konstruktion zu behaupten erneut auf eine Ontologie hinausläufe.

Auch zu dieser Debatte leistete die Neurobiologie einen womöglich entscheidenden, wenn auch noch wenig rezipierten Beitrag. So erhielt der zu Anfang dieses Kapitels zitierte Roger Sperry seinen Nobelpreis für den experimentell ausgearbeitete These, dass auch die menschliche Individualität ein (sogar teilbares) Konstrukt sei.

Von wegen Individuum (lat. ‚Unteilbares‘)

Ebenso wie die beiden dann ebenfalls ausgezeichneten Neurophysiologen Huber und Wiesel untersuchte Sperry sogenannte „Split-Brain-Patienten“ - Menschen, deren linke und rechte Hirnhälfte verbindender Balken zur Milderung schwerer Epilepsie operativ durchtrennt worden war. Damit wurde ein Übergreifen der Anfälle auf die je andere Gehirnhälfte verhindert und die Patienten verhielten sich auch nach der Operation *„so normal, dass Zyniker schon spotteten, der Balken sei vermutlich nur dazu da, eine Epilepsie von einer Hirnhälfte in die andere zu befördern!“*²⁰²

Doch nach experimentellen Studien konnte Sperry darlegen, dass sich die beiden Gehirnhälften unabhängig voneinander ‚ansprechen‘ ließen, indem etwa Signale für die rechte Gehirnhälfte nur dem linken Auge und vice versa präsentiert wurden. Die Ergebnisse waren mehr als verblüffend und gingen so weit, dass die verschiedenen Gehirnhälften der

²⁰¹ von Glasersfeld 1997, S. 348 ff.

²⁰² Kast 2003, S. 107

gleichen Person etwa auf die Frage nach dem Berufswunsch unterschiedliche Antworten produzierten. Mehr noch: mit entsprechenden Wahrnehmungslücken konfrontiert reagierten die Probanden mit sog. „Konfabulationen“ - ad hoc konstruierten und auch ‚objektiv falschen‘ Erzählungen, die auch den Betreffenden selbst die Vorstellung eines kohärenten Bewusstseins vermittelten.

„Projizierten die Forscher etwa das Kommando ‚Gehen Sie!‘ in die rechte Hirnhälfte, standen die Patienten auf und gingen. Auf die Frage, wohin sie denn wollten, folgte typischerweise eine Antwort wie: ‚Ach, ich wollte mir nur eine Cola holen.‘ Wieder hatte die linke, sprechende Hemisphäre keine Ahnung, was der Grund für das Verhalten war. Das hinderte sie aber nicht daran, ad hoc eine Erklärung zu finden, zu erfinden.“²⁰³

Die ‚Nachrichtenübertragung‘ und ‚-abgleichung‘ zwischen den beiden Gehirnhälften, die offensichtlich normalerweise durch den Balken erfolgte, gelang den Patienten im Alltag immer noch durch Sprache, Gehör und Anpassung des Gesichtsfeldes (d.h. Hinschauen und so Information auch der anderen Hirnhälfte) - daher war äußerlich zunächst keine Beeinträchtigung erkennbar. Erst in experimentellen Anordnungen, die diese Übertragung unterbanden, wurde deutlich, dass beide Hirnhälften unabhängig voneinander funktionierten, jedoch weiter auf die Konstruktion von Einheitlichkeit hinarbeiteten.

Zurückhaltend formuliert interessiert sich das menschliche Gehirn wahrscheinlich selbst gegenüber dem ‚eigenen‘ Bewusstsein nicht zwingend für die Kategorien „wahr“ oder „falsch“ - es bevorzugt und erreicht reibungslose Funktionalität (Viabilität?) und errichtet dazu mitunter auch die Illusion von Einheitlichkeit. Das lateinisch bezeichnete

²⁰³ Kast 2003, S. 114

Unteilbare (lat. Individuum) hat sich jedoch ebenso als ‚spaltbar‘ erwiesen wie das griechisch bezeichnete Unteilbare (griech. Atom).

Zur ‚Annahme‘ des Individuums als letztbegründender Perspektive äußert sich daher kritisch auch Detlef Linke:

„Im Ich, in einer Art allgemeiner Apperzeption, die Synthese der Hirnfunktionen sehen zu wollen, ist aus netzwerktheoretischer Sicht nicht angemessen. Wenn wir ein Musikstück wahrnehmen, läuft ein Kognitions- und Gefühlsprozess ab, der keinesfalls in einem Ich-Zentrum zusammenlaufen muss. Das Ich ist nur eine der vielen möglichen kulturellen Realisationen von Kognition im Gehirn.“²⁰⁴

Für einen ‚strengen‘ Konstruktivismus ergibt sich aus diesen Erkenntnissen freilich immerhin die logische Folgerung, auch den von von Glasersfeld angeführten ‚Individualismus‘ nur als eine konstruierte und mögliche Perspektive, nicht aber als ‚Quasi-Ontologie‘ anzuerkennen. Denn ebenso, wie sich beispielsweise eine Gesellschaft aus verschiedenen Elementen konstituiert und interagierend konstruiert, vollzieht dies nach Sperry auch das Gehirn des Menschen.

Die Aussage „Nur das Individuum konstruiert Wirklichkeit.“ ist eine Annahme des Individuums als ‚seiend‘ oder doch ‚seiender‘ als beispielsweise die Gesellschaft oder Gott und positioniert sich damit bereits wieder ontologischer, als der radikale Konstruktivismus selbst erlaubt. Mögliche Folgen sind noch in den Ausführungen des die Theorie präsentierenden Buches von Glasersfeld selbst zu ersehen und reichen von Mutmaßungen über ein ‚Ich außerhalb der Wirklichkeit‘ bis zu einem quasi-cartesischen Dualismus zwischen sensomotorischer und intellektueller Viabilität.

²⁰⁴ Linke 2002, S. 12, 13

Auch im noch nicht abgeschlossenen Diskurs über Konstruktivismus und Ethik können sich Vertreter eines nicht völlig wertrelativen Konstruktivismus also durch ein Argument bekräftigt sehen: nicht nur auf der Ebene der sozialen Intersubjektivität, sondern gar schon auf der Ebene der individuellen Subjektivität scheint sich Kooperation in der Konstruktion als erfolgreiches Modell zu erweisen. Es gibt also mindestens gute Gründe für die Annahme, dass Kooperationsmodelle ‚viabler‘ als reine Konkurrenzmodelle sein könnten.²⁰⁵

Bekräftigung durch die ‚evolutionäre Erkenntnistheorie‘

Zur Entwicklung seiner Thesen hatte Newberg neben neuro- immer wieder auch auf evolutionsbiologische Argumentationen zurückgegriffen. Und in der Tat hat die Evolutionsbiologie eine eigene Erkenntnistheorie ausgebildet, deren Annahmen denen des strengen Konstruktivismus entsprechen.

Ausgangspunkt ist dabei die Annahme, dass sich auch der menschliche Erkenntnisapparat schlicht entlang von Überlebenserfordernissen entwickelt habe. Eine prägnante Zusammenfassung (und gleichzeitig ganz eigenen Beitrag zur Erarbeitung des Begriffes von Viabilität/Haltbarkeit...) leistete der Evolutionsbiologe Georg Simpson: *„Der Affe, der keine realistische Wahrnehmung von dem Ast hatte, nach dem er sprang, war bald ein toter Affe - und gehört daher nicht zu unseren Vorfahren.“*²⁰⁶

²⁰⁵ Diese Argumentation vertritt auch der eingangs kurz vorgestellte Soziobiologe Matt Ridley, Kap. 4.7. Auch jeder ‚individuelle‘ Organismus könne nur als Kooperation kleinerer Einheiten (Zellen, Atome etc.) funktionieren.

²⁰⁶ zitiert in: Fischer 2003, S. 349

Auf den ersten Blick scheint dies durchaus positivistischen Grundannahmen zu entsprechen - realistische Annäherungen an ‚die Wahrheit‘ erwiesen sich nun einmal als förderlich für das Überleben.

Schon der Vergleich des menschlichen Erkenntnisapparates mit dem von Bienen oder Maulwürfen stellt diese Fortschreibung jedoch in Frage - wird doch deutlich, dass sich für unterschiedliche Organismen eben unterschiedliche ‚Erkenntnisse‘ als überlebenserforderlich erweisen.

Im Rahmen der ‚evolutionären Erkenntnistheorie‘ ist es daher zur Ausformulierung des Prinzips vom ‚Mesokosmos‘ gekommen. Demnach habe sich der menschliche Erkenntnisapparat auf den für ihn relevanten Wirklichkeitsbereich hin entwickelt, also beispielsweise auf Raumgrößen ab der Dicke eines Haares bis zu der eines Tagesmarsches.

Genauere Vorstellungen von kleineren ‚Dingen‘ (wie etwa des Aufbaus von Atomen) oder auch von größeren (wie beispielsweise der Entfernung eines Lichtjahres) erwiesen sich in den vergangenen Jahrhunderttausenden eben nicht als hilfreich oder gar notwendig im Sinne des Überlebens und daher unserem Erkenntnisapparat auch nicht anentwickelt. Es sei also kein Wunder, dass wir Menschen abstrahieren müssten und auch dann noch vor mächtigen Erkenntnisschwierigkeiten stünden, wenn wir uns beispielsweise mit Quantentheorien (Mikrokosmos), der Ausdehnung des Universums (Makrokosmos) oder der Vorstellung vierdimensionaler Räume (etwa in der Relativitätstheorie) auseinandersetzen.²⁰⁷

Entsprechend lehnt auch der Biologe Humberto Maturana die Vorstellung ab *„Erkennen sei eine Art Findung oder Abbildung von Wirklichkeit. Ich dagegen begreife Erkennen als die Beobachtung eines angemessenen Verhaltens.“*

²⁰⁷ Gerhard Vollmer, zitiert in: Fischer 2003, S. 351

Daher bevorzugt er auch für den Menschen „*das Beispiel eines Blindflugs. Stellen Sie sich einen Piloten vor, der in einer Flugkabine sitzt und seine Maschine durch völlige Dunkelheit steuert. Er hat keinen unmittelbaren Zugang zur Außenwelt, sieht weder die Landschaft unter sich noch eventuelle Hindernisse, Berge meinetwegen. Das braucht er auch gar nicht, denn er handelt auf der Grundlage von Indikatoren, die ihm seine Messgeräte anzeigen.*“ Evolutiv entscheidend sei, ob er heil ankomme.²⁰⁸

Auch dem evolutionsbiologischen Ansatz folgend lassen sich also die ‚konstruktivistischen‘ Anfragen an klassische Konzepte von der menschlichen Erkenntnisfähigkeit von ‚Wahrheit‘ und ‚Realität‘ formulieren, deutlich unterstrichen wird jedoch auch die Bedeutung der den Erkenntnisapparat ausbildenden ‚Perspektive‘. Wir wissen beispielsweise nicht genau, wie sich Bienen ihre Wirklichkeit konstruieren - aber wir haben Grund zu der These, dass das Konzept der ‚Individualität‘ in der Evolution der Bienen nicht der viabelste Bezugspunkt gewesen sein dürfte.

Anders formuliert: wer die evolutionäre Entwicklung des Erkenntnisapparates auf eine absolute ‚Wahrheit‘ hin annimmt, unterstellt der Evolution schlussendlich bereits ein ‚Ziel‘, wer dazu noch die Erkenntnis dieser ‚Wahrheit‘ primär oder alleine dem Menschen zutraut, noch dazu eine besondere ‚Auserwähltheit‘ einer Spezies.

Konstruktion jenseits auch der Kategorien

Ein weiteres Beispiel für die erkenntnistheoretisch fruchtbare Kombination von Neuro- und Evolutionsbiologie bilden Untersuchungen zu Synästhesie. Bei einigen Menschen verknüpfen sich unwillkürlich

²⁰⁸ Gehirn & Geist Dossier 1/2003, S. 88 / 89

beispielsweise Farben und Töne („Das hohe C ist Rot.“) oder auch Geschmack und Farben („Grün schmeckt nach Hühnchen.“). Schon die Klassifikation dieses ‚Phänomens‘ wirft Fragen auf: Handelt es sich schon deshalb um eine ‚Krankheit‘, weil es zu Erkenntnisergebnissen führt, die nicht ‚der Norm‘ entsprechen? Immerhin fühlen sich keinesfalls alle Betroffenen in ihrem Lebensglück behindert, mancher nutzt diese ‚Fähigkeiten‘ etwa im künstlerischen Bereich.

Die Synästhetikerin Sabine Schneider erforscht gerade in ihrer Promotion diesen Komplex. Sie erzählt in einem Artikel mit dem Titel *„Eins plus eins ist grün“*, welche Schwierigkeiten ihr als Kind das Einordnen in die gesellschaftlich „normierten“ Kategorien bereitet hätten. Auch wissenschaftlich interessant findet sie es, wie Nicht-Synästhetiker durchs Leben fänden, sich Telefonnummern merkten oder Latein ohne Verknüpfungen von Vokabeln und Farben lernen könnten. *„Ganz bei mir und in meiner synästhetischen Welt bin ich, wenn ich Cello spiele. Farben und Töne sind dann eigentlich gar nicht zu trennen. Wenn mir beim Improvisieren ein Tonsprung gefällt, dann, weil er harmonische Farben hat. Dann möchte ich auch gar nicht mehr darüber sprechen.“*²⁰⁹

Die Annahmen, dass sich Gehirnregionen also auch ‚ganz anders‘ verknüpfen könnten, als heute für ‚normal‘ gehalten wird - und dass sich einfach jene Verknüpfungen durchgesetzt haben könnten, die unserer Spezies je konkrete Überlebensvorteile geboten habe, würden je für sich genommen kaum als besonders aufregend gelten. In der Kombination wird jedoch deutlich, dass wir auch in einer Welt leben könnten, in der Töne riechen und Farben schmecken, eine Welt, die unsere gewohnten und bisweilen als ‚apriorisch‘ angenommenen Kategorien auf den Kopf stellen und von ihren Einwohnern dennoch als ‚real‘ erlebt würde - und wird.

²⁰⁹ Sabine Schneider in: „Eins plus eins ist grün“, SPIEGEL SPECIAL 4/2003, S. 48 / 49

Fazit: Von der Ontologie zur Mythologie

Zusammenfassen lässt sich das ‚Staunen über die Erkenntnisbreite‘ in einem Zitat Goethes, das dieser in der erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung mit Newton prägte: *„Und wär das Aug nicht sonnenhaft, die Sonne könnt es nie erblicken. Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft, wie könnte Göttliches uns je entzücken.“*²¹⁰

Gerade aus biologischer und damit auch neurobiologischer Sicht wären die Erkenntnisfähigkeiten an sich erklärungsbedürftig. Warum haben sie sich entwickelt - und warum so, wie sie sind? Und können Beobachtungen und mehr noch Beschreibungen und Theorien die ‚durch‘ und ‚innerhalb‘ dieser Erkenntnisfähigkeiten gewonnen werden, ‚über‘ diese hinaus den erkenntnistheoretischen Anspruch unbedingter Wahrheit erheben? Könnte beispielsweise eine Biologin das gnostische und auch bei Descartes präsente Demiurgen-Erklärungsmodell auch in seiner modernen Kinovarianten (Kap. 1.4) normativ ausschließen, wonach all unsere Wahrnehmung nur Ergebnis einer herausragenden Simulation bzw. Täuschung seien? Mit absoluter Gewissheit, so ist der erkenntnistheoretische Stand, könnte sie es nicht, sie könnte allenfalls nach Argumenten für eine geringe Wahrscheinlichkeit dieses Erklärungsmodells suchen; wissend, dass sie auch diese Argumente und Einschätzungen nur innerhalb des Rahmens der menschlichen Erkenntnisfähigkeit formulieren könnte...

So ergibt sich die außerordentlich interessante Situation, dass ausgerechnet auch der Biologismus wissenschaftlichen Anspruch auf wahr / falsch-‚Beweise‘ relativiert. Ein ‚archimedischer Punkt‘ der Realitätsvergewisserung erscheint rein biologisch-logisch nicht erweislich.

²¹⁰ zitiert nach: Knoblauch 1999, S. 177

Indem wir uns dennoch (und sei es unbewusst) in unseren Beschreibungen und Thesen ontologisch ‚anbinden‘ (lat. religare) - sei es in Form expliziter Realdefinitionen oder auch ‚nur‘ von Verneinungen („...ist nichts als...“), Perspektiven („...konstruiert letztlich nur die Sicht des Individuums...“) oder unhinterfragbaren Behauptungen („Das Experiment belegt zwingend...“) -, gehen wir bereits über den engeren Bereich der Wissenschaft hinaus. Wir glauben.

Nun sind die Begriffe „Glauben“ und „Wissen“ seit Platon und praktisch durch die gesamte Geschichte der abendländischen Philosophie vorgewertet: Wissen stehe über dem bloßen Meinen und Glauben. Dabei bezieht auch Platon die Einteilung aus einer ontologischen Annahme: der der höheren Wirklichkeit der ewigen Ideen über den vergänglichen Einzeldingen. So geht die heutige Erkenntnistheorie nicht umsonst auf den älteren griechischen Begriff der „Gnoseologie“ (griech. Gnosis = Erkenntnis) zurück - der schon früh anklingenden Fragwürdigkeit des ‚Wissens‘ versuchten und versuchen eine Vielzahl von überbietenden Annahmen und Mythologien gerecht zu werden. Anselm von Canterburys „Credo ut intelligam“ (lat. ‚Ich glaube, um zu wissen‘) ist ein schönes Zitat für die anscheinend notwendig ontologisch-religiöse Fundierung jeder für ‚wahr‘ erachteten Wissensform.²¹¹

Eine strenge Konstruktivistin erweist sich hier als ärmer als selbst Sokrates - selbst die Aussage „Ich weiß, dass ich nichts weiß.“ könnte sie den eigenen Prämissen nach nicht methodologisch halten. Denn schon abgesehen vom „Ich“, das dem strengen Konstruktivismus als Perspektive, nicht aber als unhinterfragbares Sein entgegentritt, kann sie auch nie ausschließen, dass doch etwas von dem, was sie für wahrscheinlich hält - wahr sein könnte. Sie kann nicht einmal abschließend ausschließen, dass doch einmal etwas als unbedingt ‚wahr‘ bewiesen

²¹¹ Ulfig 1997, S. 482 (Wissen), S. 158 (Glauben), S. 191 (Ideenlehre), S. 74 (Credo ut intelligam)

(offenbart?) werden könnte. Auf dem Marktplatz des Lebens wird sie immer wieder erstaunt feststellen, wie zahlreich doch die Ontologien sind, derer auch sie selbst bedarf.

Die analytische Religionsphilosophie ist auf ihren eigenen Wegen (und damit auch ganz ohne neurobiologische ‚Beigaben‘) ebenfalls auf dieses Thema gestoßen und mitunter zu entsprechenden Schlüssen gelangt. So untersucht Alvin Plantinga, Professor für Philosophie an der Notre Dame Universität Indiana, den seit Aristoteles die Philosophie begleitende Annahme des (auch normativen) „*erkenntnistheoretischen Fundamentalismus*“, wonach jede Überzeugung auf Basisüberzeugungen zurückführbar sein müsse und sowohl die Berechtigung dieser Basisüberzeugungen wie der aus ihr folgenden Ableitungen philosophisch überprüfbar sei.

Die Frage, ob die Annahme (eines) Gottes berechtigterweise eine solche Basisüberzeugung darstelle, führt auch ihn schließlich zu dem Problem, dass sich auch die bisher formulierten Gegenpositionen auf hinterfragbare Basisüberzeugungen (beispielsweise Annahmen über Ursache und Wirkung, Gesetze der Logik, Definition von Existenz usw.) zurückführen lassen. Schließlich kommt er zu dem Ergebnis, dass ihm keine philosophisch berechtigten Argumente verbleiben, etwa die Basisüberzeugung „Gott hat alles geschaffen“ als unberechtigt zurückzuweisen.²¹²

Auch Newberg trifft ontologische Aussagen - und entwickelt diese prompt in ein religiöses System. Interessanterweise startet er dabei von den ähnlichen ontologischen Vorannahmen wie Wolf Singer - einem strikt monistischen Biologismus auf neurowissenschaftlich Basis - kommt jedoch zu einer gegensätzlichen Wertschätzung und auch Prognose im Bezug auf Transzendenz und Religiosität. Während Singer das baldige

²¹² Alvin Plantinga, in: Jäger 1998, S. 317

Ende von Transzendenzvorstellungen erwartet, schließt Newberg sein Buch mit der Aussage, Gott werde nicht verschwinden²¹³.

Der (inzwischen verstorbene) Bonner Neurophysiologe Detlef Linke kritisierte schließlich beide. In Sachen Meinungsvielfalt könnten die ‚Neurotheologen‘ ihren verwandten ‚Nur-Theologen‘ also durchaus gleichziehen. Fragen wir daher im nächsten Kapitel, ob und worin sie sich unterscheiden.

3.2 Newbergs Ontologie als religiöses Bekenntnis

Für die Zwecke der religionswissenschaftlichen Analyse erweist es sich als äußerst hilfreich, dass Newberg auf der Basis seiner neurobiologischen Argumentation schließlich den ‚agnostischen‘ Rahmen sichtbar verlässt und sich auf ein ontologisches und damit religiöses System einlässt. Die Überschneidung wissenschaftlicher und religiöser Tätigkeit stellt er dabei durchaus auch selbst fest, so in einem Interview auf seiner Homepage, in der er auf die Frage nach eigener Religiosität seinen eigenen ‚spirituellen Werdegang‘ reflektiert:

„Ich habe lange Antworten auf viele der profunden Fragen gesucht, denen die Menschheit begegnete. Meine anfänglichen Versuche, Antworten zu finden, erwachsen aus der westlichen Welt, mit einer Betonung auf Wissenschaft und Philosophie. Über die Jahre entwickelte sich meine Perspektive in einen mehr meditativen Ansatz, der östlichen Traditionen glich. Obwohl aber mein Ansatz in vielen Wegen der Meditation nahe ist, habe ich nie eine bestimmte religiöse oder meditative

²¹³ Newberg 2001, S. 234

*Technik über eine längere Zeitspanne hinweg praktiziert. Um meine Suche fortzusetzen, hatte ich über verschiedene Disziplinen und Traditionen zu lernen. Dies diene normalerweise der Verbesserung meines eigenen Ansatzes, welchen ich als eine spirituelle Reise betrachte.*²¹⁴

Im gleichen Interview präzisiert Newberg seine Annahmen über die Funktionen des Gehirns - und der Religion. Dies in einem (deskriptiven, nicht zwingend ontologischen) Dualismus übrigens, der durchaus an von Glaserfelds Unterscheidung der der sensomotorischen und reflexiven Ebene erinnert. Beide -Gehirn wie Religion- erfüllen demnach die gleichen Aufgaben.

*„Diese beiden Funktionen lauten Selbst-Erhaltung und Selbst-Transzendenz. Das Gehirn vollbringt diese beiden Funktionen durch unser gesamtes Leben. Und es zeigt sich, dass auch Religion diese Funktionen erfüllt.“*²¹⁵

In diesem Statement wird auch sichtbar, dass es sich bei Newbergs funktionalistischen Religionsdefinitionen wesentlich um verkleidete substantialistische Realdefinitionen des Begriffes „Religion“ handelt. Auch bei Newberg verbergen sich in den „Funktionsbestimmungen“ ontologische Vorannahmen (hier: Realität der Stammesgeschichte, Absolutes Einssein) mit Erzählelementen (hier: Evolutionserzählungen, Selbsttranszendierung) zu einer Glaubenshaltung. Konsequenterweise weiter gedacht, könnte auf dieser Basis zwischen ‚wahreren‘ und ‚falscheren‘ Ausprägungen von Religionen und auch Gehirnen unterschieden werden; nämlich entlang des Ausmaßes ihrer mutmaßlichen ‚Funktionserfüllung‘.

²¹⁴ Newberg in „Fragen und Antworten“ auf der eigenen Homepage, www.andynewberg.com/gna.asp, Download am 21.05.2004, Übersetzung Blume, Frage „Sind Sie persönlich eine religiöse oder spirituelle Person? Meditieren Sie?“

²¹⁵ ebd., auf die Frage, ob wir für Gott ‚gedrahtet‘ seien.

Das Absolute Einssein

Als zentrale Ontologie, deren Erfahrung er als ultimativ bedeutsam beschreibt, gilt Newberg das ‚Absolute Einssein‘. Gerne assoziiert er dieses auch mit dem Begriff von „Gott“, sich jedoch strikt gegen personale Definitionen (lat. Abgrenzungen) wendend, die er als negativ bewertet und deren Erfahrung (‚Unio Mystica‘) ihm nur als eine unzureichende Vorstufe des Absoluten Einsseins erscheint. Als zentrales Emplotment-Element glaubt er an ein Modell der ‚Selbsttranszendenz‘, auf dem das ‚Aufsteigen‘ einer fortschreitenden Entgrenzung und damit Überwindung der Ich-Perspektive entspricht. In der Kombination ergibt sich damit im Übrigen auch die Hoffnung, der Mensch könne quasi unmittelbar die ‚Wahrheit‘ der Verbundenheit mit dem gesamten Universum erfahren.

Er sei in der Lage, aus der individuellen über die soziale bis in die universale Perspektive als letztlich realer Erkenntnisebene aufzusteigen. Da dies wesentlich eine Fähigkeit des individuellen Gehirns, werden religiöse Institutionen oder Autoritäten nur im Zusammenhang mit unvollständigen Transzendenzzuständen erwähnt. Auch wer unterhalb der universalen beispielsweise in einer sozialen Perspektive hängen bleibt (Verschmelzung mit einer personalen Gottheit oder auch einer politischen oder religiösen Bewegung), hat damit die friedensstiftende Wahrheit nicht erreicht und wird, so er seine Sicht der Dinge als dennoch unbedingt wahr postuliert, womöglich Intoleranz und Unheil über sich und seine Umgebung bringen.

‚Inklusiv‘ ist Newbergs Absolutes Einssein in dem Sinne, als dass sich am Ende alle religiösen Erkenntniswege bei und in ihm einfinden sollten und - so die erkennbar heilsgeschichtliche Hoffnung- auch werden.

Newbergs Absolutes Einssein und Strömungen US-amerikanischer Zivilreligion

Ebenso wie andere religiöse Systeme dürfte, so die Prämisse auch dieses religionswissenschaftlichen Ansatzes, auch Newbergs System nicht im luftleeren Raum entstanden sein, sondern sich aus Elementen der ihn umgebenden, religiösen Welt herausentwickelt haben.

Unschwer sind tatsächlich zentrale Elemente der US-amerikanischen Zivilreligion auszumachen, wie sie auch Diana Eck in ihrer Darstellung der zeitgenössischen US-Religionslandschaft herausgearbeitet hat²¹⁶:

1. ein sehr unspezifischer ‚Gottesbegriff‘, der verschiedene Vorstellungen integrieren soll. („In God we trust“ - wie es bis heute inklusivistisch auf US-Dollarscheinen und –münzen heißt.)
2. eine grundsätzliche Hochschätzung von Religiosität - die deutlich auch an der grundverschiedenen Übersetzung des Untertitels ins Deutsche wird. Lautete der US-amerikanische Text dazu „Why God won't go away“, so der deutsche, mit umgekehrten Implikationen: „Der gedachte Gott“.
3. die Vorstellung, dass die Vielfalt letztlich in eine gemeinsame, bessere Ordnung einmünden würde. („E pluribus unum - Aus vielem Eines“, der Leitsatz der föderalen und multikonfessionellen Staatsgründung, geprägt z.B. auf Dollarmünzen)
4. die Verknüpfung von wissenschaftlichem Fortschrittsoptimismus und religiösem Sendungsbewusstsein.

Allerdings lassen sich an jedem der genannten Punkte auch deutliche Unterschiede zu entsprechenden Erwartungen ausmachen.

²¹⁶ Diana Eck, „A new religious America“, Harper San Francisco 2002

1a. Obgleich Bezüge zu Jesus und zum Christentum sporadisch auftauchen, weist die Stoßrichtung des Newbergschen Gottesbegriffes doch schließlich deutlich von diesem ab. Mehr noch: mit der scharfen Kritik an personalen Gottesbegriffen werden monotheistische Auffassungen sogar explizit abgewertet.

2a. Als Krone religiöser Aktivität wird bei Newberg weder die Anbetung im Rahmen einer begeisterten Gemeinde noch karitatives oder missionarisches Engagement oder Lektüre geschildert - sondern höchst individuelle und nach innen gekehrte Meditationstechniken, unter denen die ‚passive Form‘ sogar die ‚aktive‘ übertrifft, die Unio mystica allenfalls eine Vorform der ‚Absoluten Einheit‘ darstellt.

3a. Nicht mehr eine bestimmte Gesellschaft als biblische „Stadt auf einem Hügel“ und eben auch nicht explizit die USA selbst erscheinen als vorbildliche Pilgerschar auf dem Weg zur besseren Ordnung. Eher werden fernöstlich geprägte Weisheitslehren in der Kombination mit wissenschaftlichen Erkenntnissen als Wegbereiter geschildert.

4a. Der Entwurf lehnt sich nicht an biblische oder US-historische Zitate an, sondern legitimiert sich explizit aus Erzählungen (pragmatizistischer) Evolutionstheorie. Und in einer Datierungsfrage innerhalb der Evolutionsbiologie vertritt Newberg die gradualistischere und ‚europäische‘ These gegen die in den USA vorherrschende Lehrmeinung.

Diese ‚Abweichungen‘ klären sich auf, wenn man nicht bei einem monolithischen und damit letztlich klischeebelasteten Bild der US-amerikanischen Zivilreligion stehen bleibt, sondern auch diese in der Vielfalt ihrer gesellschaftlichen Bewegungen und Strömungen zu analysieren versucht. So unterscheidet Paul Ray, Professor für Anthropologie und Soziologie in Kalifornien, aktuell drei gesellschaftliche

Hauptströmungen: Traditionalisten, Modernisten und kulturell Kreative (Cultural Creatives).²¹⁷

Jene letztere Strömung setze sich überwiegend aus städtischen und gebildeteren Schichten zusammen, sei kritischer gegenüber patriotisch begründeten Ansprüchen, bemühe sich um Werte wie Toleranz, Frieden, Nachhaltigkeit und individuelle Lebensgestaltung und verbinde ein hohes Interesse an auch fernöstlicher Spiritualität mit Skepsis vor Gruppendruck, unhinterfragbaren Dogmen und einer tiefen Ablehnung von Fundamentalismen.²¹⁸

Neben den eigenen Äußerungen Newbergs, in denen er eine religiös ungebundene Biographie mit interessierter Nähe zu den „*östlichen Traditionen*“ bekennt, deutet auch der als erste Untersuchungsperson namentlich vorgestellte ‚Robert‘ als US-Amerikaner buddhistischen Glaubens in diese Richtung. Schließlich entspricht Newbergs im Interview gegebene Definition von Selbst-Transzendenz sehr genau dieser Beobachtung: *„Religionen führen unser tägliche Selbsttranszendenz, indem sie helfend Wege weisen, auf denen wir wachsen, lernen und uns entwickeln.“*²¹⁹

In diesem Kontext lässt sich daher Newbergs religiöser Entwurf gut beschreiben und ihr Verkaufs- und Diskussionserfolg mindestens teilweise erklären: als eine nach-monotheistische Ausprägung und Legitimation US-amerikanischer Zivilreligion, die fernöstlich geprägte Spiritualität und wissenschaftlich legitimierten Fortschrittsglauben auf monistischer Basis integriert.

²¹⁷ Nach Paul H. Ray & Sherra R. Anderson, „The Cultural Creatives“, Three River Press, New York 2000

²¹⁸ Paul H. Ray in: Psychologie Heute, März 2004, S. 32 - 37

²¹⁹ Newberg in „Fragen und Antworten“ auf der eigenen Homepage, www.andynewberg.com/gna.asp, Download am 21.05.2004, Übersetzung Blume, Frage „Was ist Selbst-Transzendenz?“

Wissenschaftliche Kritik

Nicht der religiöse Entwurf an sich, wohl aber dessen wissenschaftlicher Anspruch müssen sich einer Kritik unterziehen lassen. Denn Newberg legitimiert seine ontologischen Aussagen mit dem Verweis auf die Neurobiologie und erhebt auf dieser Basis einen philosophischen und letztlich gar religionswissenschaftlichen Anspruch. Erfüllen aber seine Thesen diesen Anspruch?

Die wissenschaftliche Kritik an ihm und anderen ‚Neurotheologen‘ hat sich in den USA inzwischen in einem bezeichnenden Vorwurf gesammelt: den des „Nothing-butism“, deutsch etwa: „Nichts-als-ismus“.²²⁰

In diesem Vorwurf summieren sich die zentralen, erkenntnistheoretischen und religionswissenschaftlichen Kritikpunkte, die an den verschiedenen Stellen dieser Arbeit auch bereits ausgearbeitet wurden:

- Der neurobiologisch begründete Wahrheitsanspruch fußt ganz wesentlich auf der Annahme, religiöse Vorgänge im Gehirn seien ‚nichts als‘ diese neurobiologischen Vorgänge. Diese Annahme bleibt nicht nur philosophisch zweifelhaft. Von Newberg selbst eingeführte Beispiele widerlegen es geradezu: auch das Verspeisen eines Apfelkuchens oder das Erinnern eines Musikstücks sind neurobiologisch abbildbar, ohne dass deswegen Schlüsse über die Existenz dieser ‚Gegenstände‘ zwingend nahe lägen. Jede „Nichts-als“-Entscheidung in diesem Bereich erweist sich gerade nach neurobiologischen Maßstäben als eine nicht abschließend beweisbare, ontologische Annahme.

²²⁰ siehe dazu z.B. „Tracing the Synapses of Spirituality“, ein Bericht von Shankar Vedantam über den neurotheologischen Streit in der Washington Post, 15.06.2001

- Die Annahme, religiöse Erfahrung sei „nichts als“ die vom jeweiligen Neurotheologen gemeinte Erfahrung (bei Newberg die Selbsttranszendenz zur Absoluten Einheit) lässt sich religionshistorisch kaum halten. Religiöse, beispielsweise theistische Systeme haben sich ohne Betonung einer in der Meditation erfahrenen Alleinheit außerordentlich erfolgreich entfalten können und religiöse Erfahrung in den Offenbarungen personaler Gegenüber, in Auditionen, Visionen oder gar in der Verrichtung alltäglicher Tätigkeiten, im Opfer, dem Rausch, der körperlichen Ekstase, der Geburt eines Kindes u.v.m. beschrieben. Und wenn auch tatsächlich zu beobachten ist, dass sich monistisch-posttheistische Erfahrungen beispielsweise auch in späteren Ausformungen des strikt monotheistischen Islam finden (z.B. im fana-Ideal mancher Sufis), so wäre doch auch umgekehrt anzumerken, dass sich beispielsweise in Teilen des Buddhismus ebenso quasi-theistische Auffassungen ausbreiten konnten, die von Reliquienkulten bis hin zu Fürbittegebeten reichen.

Eine Entscheidung darüber, welche Erfahrung ‚nichts als‘ echte Religiosität ausdrücke, führt daher notwendig in ein letztlich meta-religiöses Bekenntnis.

- Aus der Neurobiologie selbst kommen schließlich die Fragen, ob je „nichts als“ als die je zur Erklärung herangezogenen Gehirnregionen an religiöser Erfahrung beteiligt seien. Immerhin gibt es auch dafür inzwischen sehr verschiedene Kandidaten: Scheitel- oder Schläfenlappen, Amygdala und Hypothalamus, Epilepsie- oder Schizophrenieherde, Sprachzentren u.ä. Über die Frage der zutreffenden Funktionsbeschreibung der einzelnen Elemente hinaus stellt sich also die Frage nach dem sog. „Gott-Modul“. Gibt es die eine Gehirnregion, die allein für religiöse Erfahrungen verantwortlich zu machen ist?

Newberg selbst hat sich zunehmend von dieser These distanziert: *„Religiöse und spirituelle Erkenntnisse sind typischerweise hoch komplex und beinhalten Gedanken, Gefühle und Gewohnheiten. Diese Erfahrungen scheinen viel zu vielfältig zu sein, um nur von einem Teil des Gehirns hervorgerufen zu werden. Viel wahrscheinlicher ist, dass verschiedene Teile des Gehirns beteiligt sind. Auch können sehr unterschiedliche Muster auftreten, je nach der besonderen Erfahrung, die das Individuum erlebt. Zum Beispiel könnte ein Todesnähe-Erlebnis zu ganz anderen Aktivitätsmustern führen als in einer Person zu finden, die meditiert. Das legt nahe, dass mehr als ein einzelnes ‚Gott-Modul‘ am Werk ist - dass tatsächlich eine Anzahl von Strukturen zusammenwirken, um uns zu helfen, Spiritualität und Religion zu erfahren.“*²²¹

Die Neurotheologie als ‚Theologie‘ (religiöse Deutung)

Zusammenfassend lässt sich begründen, dass auch ‚Neurotheologen‘ ‚Theologen‘ ab dem Moment sind, ab dem sie autoritativ -also mit Wahrheitsanspruch- religiöse Erfahrungen definieren und deuten.

Deutlich wird dies, wenn man die neurotheologischen Ansprüche zum Ende hin weiterdenkt: selbst wenn der Neurobiologie eines Tages eine kohärente und umfassende Beschreibung aller Gehirnaktivitäten möglich sein sollte, so ist damit eben weder das ‚Warum?‘ des menschlichen Gehirnes (oder auch nur der Existenz des Universums) geklärt noch sind abschließende Aussagen über Transzendenz möglich. ‚Die Wahrheit‘ könnte weiterhin als eine uns von außen konfrontierende Realität angenommen werden, jene ‚Software‘, die unsere ‚Hardware‘ erst in den Zustand der Sinnhaftigkeit erhebe. Eine böse Gottheit könnte uns mitsamt unserer nur scheinbar erklärbaren Gehirne in eine umfassende

²²¹ Newberg in „Fragen und Antworten“ auf der eigenen Homepage, www.andynewberg.com/gna.asp, Download am 21.05.2004, Übersetzung Blume, Frage „Stimmen Sie jenen zu, die vertreten, dass es ein ‚Gott-Modul‘ gibt?“

Matrix-Simulation eingesperrt oder ein guter Gott das gesamte Universum und unsere Jahrtausende an Evolution auf den Moment hin gestaltet haben, dass wir oder unsere Nachfahren eines Tages „die“ Wahrheit erfassen, die uns jetzt noch nicht oder nur in der glaubenden Annahme zugänglich ist. Die Frage, ob durch neurobiologische Erklärungen die Annahme von Gottheiten oder Transzendenz ‚entbehrlicher‘ werde - oder ob nicht umgekehrt die intersubjektive Beschreibbarkeit religiöser Fähigkeiten auf einen übergreifenden Sinn des Ganzen hinweise - ist eine Frage der Deutung und damit des religiösen Glaubens bzw. philosophischen Annahme.

Fazit: Neurotheologie als Forschungsgegenstand und Gesprächspartner der Religionswissenschaft

Neurotheologie, Neurophilosophie und Neuroethik erweisen sich damit ebenso als Forschungsgegenstand wie auch Gesprächspartner der Religionswissenschaft. Für den Neurobiologen Singer mag es daher eine Enttäuschung gewesen sein, dass die Verfassungsrichter sich partout nicht davon überzeugen ließen, dass der freie Wille ‚nichts als‘ (!) Illusion sei und daher das Strafsystem umgekrempelt werden müsse. Aus religionswissenschaftlicher Sicht ist ihr Verhalten hierbei zu bekräftigen: so richtig und wichtig es sein mag, sich auch mit neurobiologischen Erkenntnissen zu befassen, so wenig lassen sich schon daraus andere als genuin religiöse Antworten auf letzte Wahrheitsfragen ableiten.

Keineswegs aber erweist sich die Forschungs- und Argumentationsrichtung der ‚Neurotheologie‘ damit als wissenschaftlicher Fehlschlag. Abgesehen davon, dass sie selbst ein spannendes und an Bedeutung womöglich zunehmendes Forschungsfeld der Religionswissenschaft bilden kann, sind ihr bereits jetzt eigene Beiträge möglich, von denen neben der Religionswissenschaft besonders die Philosophie und Erkenntnistheorie profitieren kann.

3.3 Wie religiös ist Wissenschaft? Wie wissenschaftlich Religion?

Für Newberg erweist sich auch die Wissenschaft als „*mythologisches Glaubenssystem*“, denn sie beruhe wie alle anderen auf letztlich unhintergehbaren Grundannahmen wie der Verifizierbarkeit .

Vor der Beurteilung dieser These seien je Newbergs Mythen- und Wissenschaftsbegriff genauer diskutiert.

Definition und Funktion des Mythos nach Newberg

Etymologisch leitet Newberg Mythos vom griechischen „mythos“ = „Wort“ ab. Darin schwingt keinesfalls automatisch Erfindung oder Unwahrheit mit, vielmehr sei es „*ein Wort, das mit tiefer, unumstrittener Autorität ausgesprochen wird*“. Joseph Campbell zitierend führt er dann aus, Mythen, „*zeigen uns, was es heißt, Mensch zu sein. [...] Die Kraft des Mythos liegt tiefer als seine wörtliche Bedeutung, nämlich darin, dass seine universellen Symbole und Themen uns so mit den wesentlichen Facetten unseres eigenen Selbst verbinden können, wie Logik und Verstand dies allein nicht vermögen. Nach dieser Definition **müssen** Religionen auf Mythen beruhen, wenn sie uns irgendetwas Bedeutsames*

zu sagen haben sollen.“ In diesem Sinne sei beispielsweise „*die Geschichte Jesu ein Mythos*“, auch wenn sie wahr und bezeugt sei. „*Alle Religionen beruhen im Grunde auf Mythen.*“²²² (Heraushebung im Original)

Nun sollte es einen strengen Konstruktivisten kaum wundern, dass sich auch der Newbergsche Mythos-Begriff selbst als ein Konstrukt erweist, dessen Komponenten sich sogar recht direkt aus dessen ontologischer Konstruktion der ‚absoluten Wirklichkeit‘ ableiten lassen. Über das ‚Sein‘ des Mythos lässt sich streng konstruktivistisch natürlich nicht urteilen - wohl aber die implizite Kritik Newbergs am „*modernen Sprachgebrauch*“ untersuchen. Denn vor allem die durchaus anzutreffende, abwertende Assoziation mit „Unwahrheit“ (oder doch: weniger wahr) setzt tatsächlich einen positivistischen Wahrheitsbegriff voraus. Mythen wären demzufolge vor allem jene Erzählungen, die bereits wissenschaftlich falsifiziert (wie das viele Eisen im Spinat) oder noch nicht plausibel verifiziert (wie der Yeti) wären und dennoch geglaubt würden. Insofern nach streng konstruktivistischer Prämisse aber die Kategorien der abschließenden Verifikation und Falsifikation wissenschaftlich nicht zugänglich seien, fällt bei genauerem Hinsehen jede als ontologisch aufgefasste Erzählung in diese Kategorie. Der entsprechende Einwand gegen einen Wahrheitsanspruch der empirischen Wissenschaft findet sich auch bereits bei Hume, der jede Beziehung zwischen Impressionen, die ‚relations of ideas‘ als letztlich vorwissenschaftliche Konstrukte benannte. Wir finden den Gedanken aber auch bei Luckmann, der anmerkte, die „*vorherrschende Kosmologie - die der modernen Wissenschaft- beruft sich nicht mehr auf **erkennbar** religiöse Mythen*“. [Heraushebung im Original]²²³

²²² Fischer 2003, S. 83 / 84

²²³ Thomas Luckmann, „Die unsichtbare Religion“, suhrkamp 1991, S. 164 (Nachtrag von 1991!)

Wo auch immer ein unbedingtes ‚Sein‘ postuliert wird, haben wir es demnach erkenntnistheoretisch mit einer per se unbeweisbaren Aussage bzw. Erzählung zu tun - die spätestens dann als ‚Mythos‘ angegangen werden kann, wenn andere dieses ‚Sein‘ anzweifeln und auf die Lücken in den Beweisketten verweisen. Die ‚unbezweifelbaren Wahrheiten‘ von heute dürfte man morgen als allenfalls partiell zutreffende Mythen beschreiben - die strenge Konstruktivistin tut dies eben jetzt schon.

Aber ebenso wie sich nach den Prämissen des strengen Konstruktivismus keine abschließend wissenschaftliche ‚Bewahrheitung‘ einer Aussage bzw. Erzählung vornehmen lässt, ist auch keine abschließende ‚Widerlegung‘ möglich. Mythen sind also nach konstruktivistischer Auffassung allenfalls als mehr oder weniger viabel, nicht einfach aber als ‚falsch‘ abzutun.

Mythologische Aussagen und Erzählungen können sich in unterschiedlichen Situationen, durch andere Erkenntnisse und in unterschiedlichen Kontexten vielmehr durchaus immer wieder neu als ‚viabel‘ erweisen. Der (biblische) Mythos, dass Gott vor einigen tausend Jahren am siebenten Tage seiner Schöpfung ruhte, mag einem modernen Wissenschaftler zur Konstruktion einer überzeugenden Theorie der Erdgeschichte als nicht (mehr) viabel erscheinen; versucht sich der gleiche Wissenschaftler jedoch am Wochenende zu entspannen, so kann er ebenjenen Mythos womöglich als einen außerordentlich viablen Startpunkt für ein Nachsinnen über Sinn und Berechtigung der Ruhe erleben. Nach streng wissenschaftlichen Maßstäben müsste seit den Experimenten Sperrys (S. 94 f.) die Lehre vom „Individuum“ als „Mythos“ gehandelt werden - nichtsdestotrotz ist die Wertschätzung von ‚Individualität‘ und der Einsatz für ‚individuelle Rechte‘ nicht einfach eingebrochen. Verwiesen sei auch noch einmal auf die Verwendung der

bereits ‚falsifizierten‘ Gleichungen Newtons für die Mondlandung. Die ersten Menschen betraten den Mond aufgrund von Berechnungen, die einem nach positivistischer Nennung ‚falsifizierten‘ und quasi mythologischen Weltbild entstammten - sich aber eben in dieser Situation als viabel erwiesen.

Neben der Ist-Definition schreibt Newberg dem Mythos auch verschiedene Funktionen zu: er begründe menschliche Identität. Er besitze „*Kraft*“, weil er uns mit seinen universellen Symbolen und Themen stärker als Logik oder Verstand mit den wesentlichen Facetten unseres Selbst verknüpfe. Er teile uns Bedeutsamkeit mit und sei Grundlage aller Religionen.

Etwas schwieriger scheint es zunächst mit der Zitation Campbells, nach dem dem Mythos eine „*Kraft*“ zukomme, durch „*universelle Symbole und Themen*“ uns „*mit den wesentlichsten Facetten unseres Selbst*“ zu verbinden - und dies auch noch in „*allen Religionen*“.

In Verbindung mit Newbergs evolutionsbiologischen Thesen über Entstehung und Ausbreitung von Mythen lassen sich jedoch die Prinzipien dieser Aussage biologisch herleiten: Newberg geht davon aus, dass Mythen aus konkreten Erfahrungen erwachsen und nur dann erfolgreich weitergegeben werden, wenn sie auch bei anderen die entsprechenden Erfahrungen auszulösen vermögen. Insofern handelt es sich um einen großflächigen und ständigen ‚Viabilitätstest‘, den buchstäblich nur solche Mythen dauerhaft ‚überleben‘, die den konkreten Bedürfnissen der Menschen und konkreter den Anforderungen des menschlichen Gehirns entsprechen. Da Menschen Mythen als im Sinne von Erfahrungen, Erregung, vielleicht gar Bestätigung als real erleben können, erweist sich die Zuschreibung und mitunter auch soziale Durchsetzung von auch emotionaler ‚Bedeutsamkeit‘ als wenig

verwunderlich. Einen wechselseitigen Zusammenhang zwischen einem wachsenden (oder verfallenden) Kranz von Mythen um ein bestimmtes Thema (eine Gottheit, das Individuum, die Liebe u.ä.) einerseits und der Bedeutung dieser Themen für den Einzelnen oder auch die Gesellschaft insgesamt zu konstatieren, hat sich als bisher viable Strategie zur Rekonstruktion historischer Sachverhalte erwiesen.

Es erscheint tatsächlich nachvollziehbar und wahrscheinlich, dass strukturell ähnliche ‚Konstrukteure‘ (Gehirne der Gattung ‚homo sapiens‘) mindestens unter auch ähnlichen Bedingungen häufiger ähnliche Konstruktionen hervorbringen. Newbergs evolutionsbiologisch verankerte Thesen über ihre Form lassen sich daher mit Erkenntnissen der Religionswissenschaften vergleichen.

Auch im Bezug auf die konstituierende Wirkung von Mythen für die menschliche Selbsterzählung lässt sich die Newbergsche These beispielsweise mit der Luckmanns vereinbaren. Dieser bezeichnet denn auch die persönliche Identität als „*die individuelle Form der Religiosität*“.

Da jede Definition einer Identität („Ich bin..., Die Deutschen sind..., Der Mensch ist...“) Erzählungen/Mythen und ontologische Annahmen einschließt, erweist sich Identität (sowohl individueller wie kollektiver Art) als ein mythologisches Konstrukt per se.

Gerade dies stellt beispielsweise auch den o.g. Neurowissenschaftler Wolf Singer denn auch vor das konkrete Problem, nach den eigenen Prämissen konsequenterweise jene ontologischen Annahmen und ‚Mythen‘ nicht teilen zu können, die seinem strengen, biologischen Monismus widersprechen und doch Teil seines Alltagshandelns sind (etwa die Annahme eines freien Willens).

„Für mich als Hirnforscher bedeutet das ein ständiges Problem: Ich lebe gewissermaßen als dissoziierte Person. [...] In unserem täglichen Tun betrachte ich das Gehirn als ein Objekt der dinglichen Welt und untersuche es aus der Dritte-Welt-Perspektive, wie einen beliebigen anderen Gegenstand. Nur erfahre ich in diesem speziellen Fall etwas über mich selbst als geistiges Wesen, und dieses Wissen kollidiert mit meiner subjektiven Selbsterfahrung.“²²⁴

Auch Singer erlebt die Mythen neurobiologisch immer wieder als ‚wirksam‘ und den Konflikt zwischen den Annahmen des „täglichen Tun“ (innerhalb seiner ‚Alltagsmythologie‘) und seiner „speziellen Perspektive“ (innerhalb seiner ‚wissenschaftlichen Mythologie‘).

Wissenschaft = Verifikationismus?

Mit der Aussage, dass „Wissenschaft“ nur das als real anerkenne, was „verifizierbar“ sei, präsentiert Newberg freilich eine recht grobe Vereinfachung.

Wissenschaftshistorisch wird sich kaum eine gemeinsame Deutung oder eine allen gemeinsame Verwendung des Terminus ‚Verifikation‘ quer durch alle Wissenschaftsdisziplinen rekonstruieren lassen. Vielmehr war der Inhalt dieses Begriffes von Beginn an in Inhalt und Herleitung umstritten - und stand gerade im 20. Jahrhundert im Zentrum zunehmender Kritik. Ist logische Ableitung gemeint? Im Experiment wiederholbare Intersubjektivität? Übereinstimmung mit den Erkenntnissen anderer Forscher? Poppers kritische Theorie etwa erklärte Verifizierbarkeit für unerreichbar - wissenschaftliche Erklärungen seien widerlegbar, nie aber abschließend zu beweisen. Nicht nur ein Wissenschaftshistoriker wie Fischer will in Zukunft „Wissenschaft als Kunst denken“²²⁵, auch etwa die naturwissenschaftlichen Praktiker der

²²⁴ Gehirn & Geist Dossier 1/2003, S. 68

²²⁵ Fischer 2003, S. 416 ff.

deutschen ‚Dekade des Gehirns‘ bekennen sich freimütig zu der Definition von Naturwissenschaft als „*Kunst*“.

Hier konstruiert Newberg selbst also einen Mythos von Wissenschaft, um ihn dann als Mythos zu ‚entlarven‘. Ihm ist jedoch zu konstatieren, dass weite Teile nicht zuletzt der Geisteswissenschaften tatsächlich oft noch einem derart ‚idealisierten‘ Bild und Mythen von Naturwissenschaften ergeben sind, die diese längst nicht mehr geschlossen vertreten.

Die Wissenschaft als Mythos - auch zu ihrem eigenen Ärger

Als 1927 der Soziologe Kurt Mannheimer vor den Soziologenkongress in Zürich trat und die These vertrat, auch ein Soziologe könne keine Beobachterposition jenseits eines eigenen Standpunktes annehmen, traf er auf entschiedenen Protest, einige Wissenschaftler verließen den Saal, andere beschimpften ihn. Mannheimer hatte zentrale Selbsterzählungen (Mythen!) der Soziologie in Frage gestellt - und sie erwies sich auch in ihrer Reaktion durchaus als ‚Nachfolgerin der Theologie‘, als die sie ihre Begründer Auguste Comte und auch Emile Durkheim avisiert hatten.

Nur wenige Jahre später (1925/26) präsentierten Werner Heisenberg und Erwin Schrödinger Formeln der Quantenmechanik, die mit den ‚herkömmlichen‘ Auffassungen von Realität nicht mehr vereinbar waren und sind. Max Planck beschrieb die ‚Unstetigkeit‘ der Quantensprünge, Albert Einstein schließlich die ‚Relativität‘ von Energie, Zeit und Materie. Kurt Gödel und Alan Turing verwiesen auf die logischen Erklärungsgrenzen der Mathematik, Benoit Mandelbrot präsentierte die bis heute populäre Chaostheorie.

Ernst Peter Fischer, Professor für Wissenschaftsgeschichte an der Universität Konstanz, beschrieb die Folgen dieser Entdeckungen so:

„Damit ist ein fundamentaler Wert verloren gegangen, denn wenn die Naturwissenschaften durch eine Überzeugung geleitet wurden, dann durch die Vorstellung, dass ihre Fragen Tatsachenfragen waren und folglich unmissverständliche Antworten -in Form von nachprüfbaren oder ermittelbaren Informationen- erlaubten. ‚Was ist der Schmelzpunkt von Eisen?‘ oder ‚Welche Nerven sind im Gehirn für die Verarbeitung visueller Informationen zuständig?‘ sind Fragen dieser Art, und die meisten Forscher verbringen auch heute noch ihre Zeit mit der Suche nach Antworten auf derartige Fragen. Viele glaubten lange Zeit hindurch, dass alle Fragen an die Natur diese Qualität hätten und zwei oder mehr Wissenschaftler letztlich immer zu übereinstimmenden Antworten kommen würden. Die entscheidende Entdeckung der Wissenschaft nach 1900 bestand darin, dass es diese Eindeutigkeit durchgängig nicht mehr gibt. [...] Es ist nicht so, dass ein Atom einen genauen Ort hat, und dass ich nur nicht in der Lage bin, ihn zu messen. Es ist vielmehr so, dass es den Ort gar nicht gibt, solange ich ihn nicht bestimme. Der Beobachter bestimmt, was von Natur aus unbestimmt ist.“²²⁶

Für den Religionswissenschaftler interessant ist hierbei auch die unerschrocken verwendete Rede vom (verloren gegangenen) ‚fundamentalen Wert‘ und der aus ihr bisher gewonnenen ‚die Naturwissenschaftler leitenden Überzeugung‘. Deren Zusammenbruch betitelt Fischer denn auch mit jenem Begriff, den Nietzsche für die Überwindung der Religion postuliert hatte - der Umwertung der Werte, bei Fischer nun zur (andauernden) *„Umwertung wissenschaftlicher Werte“*²²⁷ geworden. Die Pointe sitzt: weniger als die positiven Religionen seien die positivistischen Wissenschaftsauffassungen selbst vom ‚Fortschritt‘ erschüttert worden.

²²⁶ Fischer 2003, S. 401

²²⁷ Fischer 2003, S. 395

Dass dies jedoch ausgerechnet im Feld der Geisteswissenschaften kaum rezipiert worden sei, kritisiert Helmut Schwegler, Professor für Theoretische Physik und Theoretische Biophysik an der Universität Bremen: *„In philosophischen Diskussionen wird der Begriff ‚physikalisch‘ oft in beinahe a priorischer Weise als ontologischer Grundbegriff verwendet.“* Genau dies sei jedoch nicht (mehr) angebracht: *„Die Physik kann nicht zur Unterstützung einer philosophisch vielleicht als sehr attraktiv empfundenen These herangezogen werden, die Welt sei eine Ansammlung von Dingen. [...] Tatsächlich bildet die heutige Physik zusammen mit den angrenzenden Naturwissenschaften einen Komplex von vielfältig miteinander verbundenen Bereichstheorien unterschiedlicher Breite und Allgemeinheit, vergleichbar einem Patchwork oder Flickenteppich.“* Der Reduktionismus, also die Hoffnung auf eine am Ende einheitliche und ‚alles erklärende‘ Theorie sei mehr denn je *„bestenfalls ein utopisches Programm, er ist ein ungedeckter Wechsel auf die Zukunft. Die Behauptung einer ‚Im Prinzip-Reduktion‘ ist eine unüberprüfbare Immunisierungsstrategie.“* Gerade die Diskussion des Leib-Seele-Problems habe, so Schwegler, seinen Ursprung *„in tief wurzelnden ontologischen Traditionen des Abendlandes“*, vor allem des Pendelns zwischen Monismus und cartesianischem Dualismus. *„Mit der Behinderung durch diese ontologische Vorprägung haben alle zu kämpfen, auch wenn sie offiziell behaupten, sich vom Substantialismus und überhaupt von jeder Metaphysik verabschiedet zu haben. Schon die Sprache zieht uns immer wieder in die alten Kategorien zurück.“*²²⁸

Gerade auf dem Feld der Teilchenphysik lässt sich diese Auseinandersetzung präzise verfolgen. Hier wird das herrschende, physikalische ‚Standardmodell‘ gerade massiver Kritik unterzogen. *„Es ist zu barock, zu byzantinisch, als dass es die Wahrheit sein könnte.“*, so eine Aussage dazu von Chris Llewelyn Smith, bis 1998 Generaldirektor

²²⁸ Helmut Schwegler in: Pauen & Roth 2001, S. 59 - 75

des Europäischen Zentrums für Teilchenphysik (CERN). *„Keine Theorie mit 19 Parametern kann wirklich fundamental sein.“*; wird auch Henning Genz zitiert, Professor für Theoretische Physik an der Universität Karlsruhe. Denn diese (mindestens) 19 Parameter können bisher *„nicht abgeleitet werden, sondern müssen gemessen und gleichsam von Hand ins Modell eingefügt werden.“* Dazu gehören ontologische Annahmen, beispielsweise über die Ruhemassen von Quarks und Leptonen, oder auch die Erzählung eines anfänglichen Materieüberschusses im Bezug auf den Urknall. Eine Vielzahl von Theorien, die wenigstens den einen oder anderen Parameter (er-)klären sollen, bestehen bereits - und zu ihrer Überprüfung soll 2007 der bereits im Bau befindliche Large Hadron Collider bei Genf, ein Ringbeschleuniger von 27 Kilometer Umfang, beitragen. Niemand kann aktuell freilich auch nur sagen, ob die Ergebnisse nicht womöglich neue Parameter aufwerfen. Die Existenz von ‚Präquarks‘ - also wiederum ‚Bausteinen‘ der Quarks, wie sich ja auch die Quarks als Elemente der zuvor als fundamental gedachten Atome darstellten - wird bereits für möglich gehalten.²²⁹

Und mit hoher Wahrscheinlichkeit wird auf absehbare Zeit auch die ‚Theorie‘ des Wissenschaftssatirikers Douglas Adams unwiderlegt bleiben, der in seiner Buchreihe *„Per Anhalter durch die Galaxis“* die Erkenntnisgrenzen des Menschen (und auch der anderen Bewohner des Douglas-Universums) lustvoll aufs Korn nimmt:

„Es gibt eine Theorie, die besagt, wenn jemals irgendwer genau rausfindet, wie das Universum da ist und warum es da ist, dann verschwindet es auf der Stelle und wird durch etwas noch Bizarrereres und Unbegreiflicheres ersetzt.“

²²⁹ Die folgenden Ausführungen und Zitate aus: Bild der Wissenschaft 5/2004, S. 92- 94

*Es gibt eine andere Theorie, nach der das schon passiert ist.*²³⁰

Fazit: Von den Hoffnungen auf den Messias - oder den Monismus

Auf S. 37 war Burkhard Gladigow mit der These zitiert worden, dass jede Realdefinition von Religion sich als letztlich religiöse Aussage erweise. Der strenge Konstruktivismus wird diese These auf jede ontologische Annahme erweitern.

Der monistische Naturwissenschaftler, der davon überzeugt ist, dass sich alle ontologischen ‚Tatsachen‘ am Ende werden auf ein Prinzip zurückführen lassen entspricht damit dem monotheistischen Glaubenden, der davon überzeugt ist, dass am Ende der Messias kommen und das Reich des Friedens bringen werde. Beides könnte einmal geschehen, ist aber keinesfalls zwingend ableitbar. Es wird ‚geglaubt‘, nicht gewusst - und doch gilt (noch) die Erzählung des einen Mythos als zutiefst religiös, die des anderen als zutiefst wissenschaftlich. Die strukturelle Ähnlichkeit ist dabei mit hoher Wahrscheinlichkeit kein Zufall, im Bezug etwa auf das westlich-lineare Zeitverständnis ist sie kaum umstritten. Auch im Blick auf andere religiöse Systeme sind entsprechende Thesen bereits formuliert worden: so, dass die sehr viel polyontologischeren und damit Widersprüche formulierenden Mythologien des Hinduismus nicht umsonst besondere Erfolge in den längst multidimensionalen Disziplinen der Mathematik erbracht hätten; sei es in der mittelalterlichen Entdeckung der Null (die im Abendland als Nicht-Seiend lange bekämpft und verboten war) oder in der modernen Entstehung erfolgreicher Informatikbereiche.

Die den naturalistischen Monismus transzendierende Annahme schließlich, dass insbesondere die Lehren des Buddhismus sowohl wissenschaftlichen Erkenntniswegen wie modernen, physikalischen und neurobiologischen Erkenntnissen in besonderer Weise entsprächen, hat

²³⁰ Adams 1992, S. 7 / 8

es bereits in die Selbst- bzw. Religionskonzeption vieler Buddhisten geschafft. Sie erlaubt Entwürfe der eigenen Religiosität, in denen die ‚Welten‘ der Wissenschaften und Religion keine abgetrennten Bereiche mehr bezeichnen müssen. So vermerkt der Neurowissenschaftler Austin in der Einleitung zur bisher umfassendsten, neurotheologischen Schrift „Zen and the Brain“, von seinem japanischen Lehrmeister Nanrei Koboshi ausdrücklich zu einer auch neurowissenschaftlichen Untersuchung von Phänomenen des Zen-Buddhismus ermutigt worden zu sein.²³¹

Auch Newberg eröffnet sein Buch und seine Argumentation nicht nur mit dem Beispiel eines meditierenden Buddhisten, sondern präsentiert -wenig verklausuliert- auch die buddhistische Form der Meditation als die ‚höchste‘ (zu der Erfahrungen der ‚unio mystica‘ nur eine Vorstufe bilden) Form. Schließlich erweist sich auch sein neurotheologischer Entwurf wie auch dessen breite Aufnahme wesentlich als von westlicher Rezeption fernöstlicher Religiosität inspiriert.

Es wäre womöglich nicht richtig, davon zu sprechen, dass am Anfang des 21. Jahrhunderts eine Verwandtschaft von Wissenschaft und Religion wiederhergestellt würde. Sie war wahrscheinlich nie wirklich aufgelöst und wird nun nur wieder sichtbar. Denn es zeigt sich auch in Analysen der Vergangenheit immer wieder, dass auch gerade der Versuch, Wissenschaft ‚abschließend‘ zu definieren und also von anderen Bereichen (Religion, Kunst, Spiel u.a.) ontologisch abzugrenzen, direkt in eine neue Mythologie führt.

3.4 Was ist ‚viabel‘? Evolutionsbiologische Mythen

„Man darf nicht an seine Theorien glauben! Es passieren allerlei gefährliche Sachen, wenn Leute unbedingt wollen, dass ihre Theorien wahr sind. Das lässt sich bei den Evolutionsbiologen beobachten. Die

²³¹ James Austin, „Zen and the Brain“, MIT Press paperback edition 1999, S. 24

liegen ständig miteinander im Clinch, weil sie fest davon überzeugt sind, ihre Theorien hätten enorme ideologische oder politische Konsequenzen.“

- John Barrow, Leiter Millennium Mathematik Project, Universität Cambridge²³²

In den ersten Jahren des 21. Jahrhunderts n.Chr. ließen sich in Deutschland zwei getrennte Diskussionsstränge verfolgen, die sich mit dem gleichen Thema befassten: der Beschaffenheit von Mann und Frau.

Auf der einen Seite wurden Religionen, am liebsten der im Lande erst Wurzeln schlagende Islam, mit harschen Vorwürfen konfrontiert, „das Frauenbild“ entspreche nicht „dem Gleichheitsgrundsatz des Grundgesetzes.“ Die von manchen Monotheisten nach wie vor vertretene Behauptung, Gott habe Mann und Frau eben ‚ungleich‘ und ‚für verschiedene Aufgaben‘ erschaffen, galt (und gilt) als Ausweis religiösen Fundamentalismus.

Zur gleichen Zeit erkletterten zwei Bücher (inzwischen auch: Hörbücher) von Barbara und Allan Pease die bundesdeutschen Bestsellerlisten: „*Warum Männer nicht zuhören und Frauen schlecht einparken*“ und der Nachfolger „*Warum Männer lügen und Frauen immer Schuhe kaufen*“. Sogar Ursula Engelen-Kefer, Vize-Vorsitzende des Deutschen Gewerkschaftsbundes und eine bekennend feministische Streiterin, ließ es sich nicht nehmen, den ersten Titel unter ihre persönliche TOP 3 zu lobender Bücher aufzunehmen²³³, die auch der SPIEGEL unter der Kategorie ‚Sachbuch‘ kommentarlos monatelang in der Bestsellerliste führte.²³⁴

²³² Interview in: DIE ZEIT, 22.07.2004, S. 26 (Wissen)

²³³ Ursula Engelen-Kefer in: FOCUS 08/2004, S. 198

²³⁴ so in SPIEGEL 9/2004, S. 167

Der Inhalt: an vergnüglich hergeleiteten Erzählungen aus der Steinzeit erfährt der geneigte Leser (bzw. Hörer) beispielsweise, dass Männer ihren Orientierungssinn den Anforderungen der Jagd verdanken, wogegen den Frauen ihre sozialen Fähigkeiten aus der Notwendigkeit zugewachsen sei, das Sippenleben in der Höhle zu gestalten.

In der Kategorie ‚Belletristik‘ reüssierte monatelang der ‚Ayla-Zyklus‘, in dem ein junges Homo sapiens-Mädchen von einem Neandertaler-Stamm (dem ‚Clan des Bären‘) adoptiert wird. Unter dem Untertitel „Liebe und Leben vor 30.000 Jahren“ wird die lernbegierige Menschin dabei in die mysteriösen Fähigkeiten ihrer Gasteltern eingeführt. Hierbei handelt es sich um die Gabe „ihres Hirns“, sich mittels Totem, Intuition und Ritual der Vergangenheit alles in der Evolution Gewesenen zu erinnern, was den Frauen umfassende Kenntnisse in Pflanzen und Medizin, den Männern den Zugang zu mächtigen Totemgeistern und Jagdtechniken eröffnet. Dass die Neandertaler auf lange Sicht dennoch scheitern, liegt dann übrigens an ihrer Unfähigkeit, auch neues Wissen schnell aufzunehmen, weswegen ihnen auch Ayla schließlich traurig-dramatisch entwächst.²³⁵

Vor ausverkauften Häusern glänzte zudem das Ein-Personen-Broadway-Stück „Caveman“. Hier werden dem Publikum zur Einstimmung zu Buschtrommelklängen zunächst lustige Bilder präsentiert, in denen die Gesichter und Verhaltensweisen von Affen und (menschlichen) Männern humoresk parallelisiert werden. In der Handlung wird der Solodarsteller von seiner (unsichtbaren) Partnerin buchstäblich ‚vor die Tür gesetzt‘, um Nachzudenken. Dies tut er, indem er über die Unterschiede zwischen Männern und Frauen reflektiert und schließlich mit Hilfe eines ‚Männerrituals‘ (Zutaten u.a. ein Ritualkreis, Alkohol bis zum Umfallen, Kartoffelchips und alte Wäsche) Kontakt mit seinem archetypischen Vorfahren, dem Höhlenmenschen, aufnimmt. Nun lernt er anhand von

²³⁵ Auel 2002, z.B. S. 239

Sketchen aus der Evolutionsgeschichte, warum Männer und Frauen so unterschiedlich reden, lieben und (nicht zuletzt) einkaufen. Anhand der Interpretation von steinzeitlichen Höhlenmalereien und einer vergrößerten Kopie der ‚Venus von Willemdorf‘ eröffnet er schließlich dem staunenden Publikum die zu respektierenden Unterschiede zwischen Mann und Frau. Nun nimmt ihn auch seine Partnerin gnädig wieder auf.

Allen diesen und vielen weiteren ‚evolutionsbiologischen Erzählungen‘ liegt eine bemerkenswerte Annahme zugrunde: in den Jahrhunderttausenden der menschlichen Entwicklung hätten die jagenden und Gefahren trotzens Männer einerseits und die sammelnden und Familienhöhle hütenden Frauen andererseits eben ‚natürlich‘ sehr unterschiedliche Fähigkeiten entwickelt. Dies gelte nicht zuletzt für den Hirnapparat, der (so eine beispielhafte Theorie) eben unterschiedlich „verdrahtet“ sei und so bei weiblichen Gehirnen „Empathie“ und bei männlichen Gehirnen „das Begreifen und den Aufbau von Systemen“ begünstige²³⁶.

Die Erzählungen der phylogenetischen Gemeinsamkeiten zum Affen einerseits und der Macht des Unterbewusstens andererseits werden von vielen Menschen offensichtlich nicht mehr als „*Kränkungen durch Darwin und Freud*“ erlebt, wie Bas Kast mutmaßt.²³⁷ Vielmehr dient die Evolutionsgeschichte als spannender und ‚wissenschaftlicher‘ Erzählraum, in dem Identitäts- und Definitionsfragen abgehandelt, irrational-vorbewusstes Verhalten beleuchtet und zeitgenössische Konflikte gerne auch mit Humor unterlaufen und entspannt werden. Die noch vor wenigen Jahrzehnten anzutreffenden Erzählungen über urzeitliche ‚Matriarchate‘ und (direkt der antiken Mythologie entnommenen und gerne auch in ethnologischen Berichten wiederauftauchenden) ‚Amazonenstämme‘ sind dabei zunehmend als

²³⁶ so Simon Baron-Cohen in „Männliches Denken, weibliches Denken: Zwei Welten“, Psychologie heute März 2004, S. 44

²³⁷ Kast 2003, S. 83 - 100

Mythen ‚entlarvt‘ worden. Stattdessen dominieren, wenig erweitert und auf äußerst spärliche Funde gestützt, wieder Erzählungen der ‚klassischen‘ Arbeitsteilung.

Dass der Molekularbiologe Steve Olson in seinem jüngsten Buch schließlich über eine evolutionsbiologische Argumentation die „*mitochondriale Eva*“ und den „*chromosomalen Adam*“ vor circa 100.000 Jahren und also etwa 7500 Generationen ausfindig macht und auch darauf verweist, dass alle lebenden Menschen auch jüdische Vorfahren hätten und durchaus von Abraham abstammen könnten, führt dann religiös-biblische und evolutionsbiologische Mythologien auch wieder sichtbar zusammen. Ein biologisch versierter Rezensent lobte auch, dass das Buch dem „*Rassismus jede Grundlage*“ entziehe und so erweise, dass „*biologische Forschung ein wichtiges Mittel gegen Intoleranz und Fremdenhass ist.*“²³⁸

Als interessant erweist sich all dies nicht nur im Hinblick auf die Einordnung der evolutionsbiologischen Erzählungen, die auch Newbergs Theorien darlegen und stützen. Sichtbar wird schließlich auch die Bedeutung der ‚Story-Seite‘ in der Präsentation von Ontologien. Weniger nur die ontologische Aussagen an sich (beispielsweise die Annahmen „Männer und Frauen sind für unterschiedliche Aufgaben grundsätzlich unterschiedlich begabt.“ oder auch „Wir sind alle Nachfahren eines Ahnpaares.“) sondern auch ihre erzählend-legitimatorische ‚Herleitung‘ (sagt das die Kirche? Die Wissenschaft?) werden offensichtlich mitunter von gleichem Publikum ganz unterschiedlich bewertet. Mehr noch: sowohl ‚Religion‘ wie auch ‚Evolutionbiologie‘ bringen neben ‚positiv gewerteten‘ auch ‚negative‘ Mythologien hervor (der ‚Fundamentalismus‘ aus der Religion, der ‚Rassismus‘ aus der Biologie), die wiederum durch

²³⁸ Steve Olson: „Herkunft und Geschichte des Menschen - Was die Gene über unsere Vergangenheit verraten“, Berlin 2003, eine (letztlich lobende) Kritik durch den Evolutionsbiologen Dr. Matthias Glaubrecht in Psychologie heute März 2004, S. 78 / 79

,bessere' Erzählungen, gerne auch im eigenen Feld, überwunden werden sollen.

Evolutionsbiologisches Emplotment

„Es gibt keine ‚Geschichtsschreibung im eigentlichen Sinne‘, die nicht gleichzeitig ‚Geschichtsphilosophie‘ ist.“, in diesem Satz bündelte Hayden White seine kritische Beobachtung der Arbeit der Historiker, die auf diese Infragestellung ihrer wissenschaftlichen ‚Objektivität‘ zunächst nicht minder verschnupft reagierten wie die Soziologen auf Karl Mannheim.²³⁹ Hans Kippenberg hat diesen als ‚Emplotment‘ bezeichneten Analyseansatz fruchtbar in die Geschichte der Religionswissenschaft (und Religionsgeschichte) übertragen und herausgearbeitet, wie sehr die Darstellungen von Religionsgeschichte und auch Religionsdefinitionen stets Bedingungen ihrer Zeit reflektier(t)en.²⁴⁰ Es sollte daher nicht überraschen, solches auch in der Geschichtsschreibung der Evolutionsbiologie zu finden.

Die Nähe der Geschichtsschreibung zur Ontologie erweist sich dabei als wechselseitig: einerseits besteht die starke Tendenz, bereits bewusst oder unbewusst ‚angenommene‘ Ontologien über Geschichtsschreibung abzusichern. Durkheims zivilreligiöse Deutung ist ein schönes Beispiel dafür. Umgekehrt bedient sich Newberg neben evolutionsbiologischer auch religionsgeschichtlicher Argumente, um seine Ontologie des ‚Absoluten Einsseins‘ abzustützen: *„Das Urverlangen nach dieser absoluten Einheit und die transzendenten Erfahrungen, zu denen dieses*

²³⁹ zitiert in: Kippenberg 1997, S. 13 (aus: Hayden White, „Metahistory“, 1991 (1973) Frankfurt)

²⁴⁰ Kippenberg 1997

*Streben führen kann, laufen wie ein gemeinsamer roter Faden durch die mystischen Traditionen im Osten wie im Westen, in den vergangenen Jahrhunderten wie in der Gegenwart.*²⁴¹

Begründung und Grenzen des Emplotment

In einer Kombination neuro- und evolutionsbiologischer Argumente hatte Newberg den ‚kognitiven Imperativ‘ vorgestellt - zu dem wesentlich der ‚kausale Operator‘ gehöre, mit dessen Hilfe das menschliche Gehirn unermüdlich Hypothesen für die Ursachen (lat. causa) von Sinneseindrücken (Geräusche, Gerüche, Spuren etc.) erschaffe. Dies habe dem frühen Menschen entscheidende Überlebensvorteile gegeben, etwa indem er Informationen über Räume (Löwengebiet) mit der Interpretation von Geräuschen (Rascheln im Busch) verbinden konnte. Diese Ausstattung sei so erfolgreich gewesen, dass sie den Menschen beständig zur Ergründung von Ursachen anrege - und es ihn zutiefst beunruhige, wenn eine solche nicht auszumachen sei. Oder, wie Bas Kast einen weiteren Hirnforscher zitiert (S. 172): unser neurobiologischer ‚Interpreter‘ ist sogar so aktiv, dass er uns nach der Ursache forschen lässt, warum wir alles interpretieren und nach Ursachen forschen...

Strittig war das Kausalitätsprinzip in der Formulierung als Gesetz schon in den frühen Diskussionen der Antike. Denn ein striktes Ursache-Wirkungs-Prinzip wirft ja nicht nur die Frage nach der ersten Ursache, sondern auch nach dem Determinismus aller folgenden Wirkungen und Ursachen auf.²⁴² Auch der Empiriker David Hume zeigte sich vom Kausalitätsgesetz logisch und erkenntnistheoretisch beunruhigt. Ihm erschien gerade die

²⁴¹ Newberg 2001, S. 144

²⁴² Ulfing 1997, S. 219 - 221 (Kausalgesetz, Kausalität)

Folgerung, A führe immer zu B, für logisch und empirisch nicht schlüssig. Zur Illustration seiner Skepsis wählte er ein nicht nur der Religionswissenschaft wohl vertrautes Beispiel: aus der Tatsache, dass bisher auf jeden von Menschen empirisch erfahrenen Sonnenuntergang ein Sonnenaufgang gefolgt sei, könne doch nicht auf eine ewige Vergangenheit oder Zukunft geschlossen werden; es sei doch durchaus möglich, dass die Sonne eines Tages nicht mehr aufgehe.

Entsprechend hatte bereits Augustinus die Naturgesetze als „*Gewohnheiten Gottes*“ klassifiziert, ein Terminus, der auch in der zeitgenössischen, islamischen Theologie (wieder) eine Rolle spielt - und uns auch im Pragmatizismus des Evolutionsphilosophen und „Vaters des Pragmatismus“ Charles Pierce begegnen wird (Kap. 3.4). Auch unter den Eindrücken von Quantenphysik, Relativitätstheorie und anhaltenden Einwänden der Geisteswissenschaften hat sich in der Wissenschaftstheorie des 20. Jahrhunderts inzwischen der probabilistische Kausalitätsbegriff durchgesetzt, der statt vermeintlich ewiger Wahrheiten (nur noch) eine Wahrscheinlichkeit von Ursachen und Wirkungen propagiert. Auch ein immanenter Gott kann im Rahmen solcher Überlegungen beispielsweise als das ‚kreative Potential der Evolution‘ wieder angenommen werden.²⁴³

Das Erforschen von Wahrscheinlichkeiten verliert dadurch freilich keinesfalls an Begründung. Für den Konstrukteur einer Maschine mag es absolut viabel erscheinen, von bestimmten Kausalitätsgesetzen auszugehen (die Erhöhung des Druckes wird dieses bewirken usw.) - auch wenn ihm jemand nachgewiesen hätte, dass eine Chance von 1 zu zwölf Trillionen bestünde, dass nächstes Jahr der Druck vielleicht etwas anders funktionieren könnte. Für einen verantwortungsbewussten Politiker mag es eine wichtige Information und ein viables Argument in

²⁴³ so bei Hans-Rudolf Stadelmann: „Im Herzen der Materie - Glaube im Zeitalter der Naturwissenschaft“, WBG 2004

einer Debatte sein, dass eine Diskriminierung einer Religionsgemeinschaft in den meisten Fällen eher zu einer Bestärkung deren Gruppenidentität führt - selbst (und gerade) dann, wenn der ihn beratende Religionswissenschaftler so ehrlich war einzuräumen, dass es sich hierbei nur um eine aus religionsgeschichtlicher Beobachtungen gewonnene ‚Wahrscheinlichkeit‘, keine absolut zwingende Regel handelt. Ohne das Wissen um diese Einschränkung könnte der Politiker sogar in die wenig erstrebenswerte Situation geraten, durch Nennung weniger Gegenbeispiele argumentativ überrascht und bloßgestellt zu werden - was die Reputation religionswissenschaftlicher Viabilität doch stark beeinträchtigen könnte.

Für die religionswissenschaftliche Analyse ergeben sich aus diesen erkenntnistheoretischen Diskussionen des Kausalitätsbegriffes zwei wesentliche Schlussfolgerungen: zum einen, dass auch jede Beobachtung einer Ursache im Bezug zu einem Ereignis Erkenntnisgrenzen überschreitet und damit ‚nur‘ auf eine Wahrscheinlichkeit hin konstruierte Annahme darstellen kann. Dass das Damaskus-Erlebnis des Paulus auf einen epileptischen Anfall zurückgehe, wäre eine solche, mögliche und begründbare Annahme. Die Behauptung, dass die gesamte Erfahrung ‚nur‘ auf diesen neurobiologischen Vorgang reduziert werden könne, setzt bereits eine umfassende, beispielsweise naturalistisch-monistische Ontologie voraus. Und der deutende Schluss, dass es sich damit also um ‚nichts als‘ einen letztlich bedeutungslosen Zufall gehandelt habe, schließt den ontologischen Horizont noch enger und Möglichkeiten selbst innerhalb des Naturalismus (wie etwa die eines ‚sinnhaften‘ ersten Bewegens) vorwissenschaftlich aus. Es wird damit noch einmal deutlich, dass sich ein strenger Konstruktivismus nicht als ‚entlarvende‘ Methodologie

verstehen kann - da jede ab- oder aufwertende Annahme problemlos selbst als konstruiert vorgeführt werden kann.²⁴⁴

Zweitens erweist sich die Propagierung ‚ewiger Gesetze‘ ebenfalls als ontologische Annahme. Ein strenger Konstruktivismus wird dies jedoch nicht nur im Bezug auf andere konstatieren - sondern auch auf sich selbst anwenden müssen. Eine Definition im Sinne „Das -und nichts anderes-war Viabilität, ist sie daher jetzt und wird sie immer sein.“ erwiese sich daher als ontologische Deutung, wie von Glasersfeld unfreiwillig demonstriert. Religionswissenschaftlich betrifft dies ‚funktionalistische‘ Religionsdefinitionen, die sich damit als allenfalls besser verkleidete Substantialismen erweisen.

Bewusst oder unbewusst wird auch der Wissenschaftler ontologische Annahmen ‚emplotten‘ - ob als Historiker, Geistes- oder Naturwissenschaftler. Er wird, wie Heisenberg anmerkte, auf seine „Fragestellungen“ auch Antworten vernehmen - in diesen aber auch immer wieder sich selbst und den eigenen Vorannahmen begegnen.

Einer sorgsamem, religionswissenschaftlichen Analyse bleibt es damit nicht erspart, nach der Beschaffenheit der jeweiligen ‚Geschichtsphilosophie‘, des ‚roten Fadens‘ in der jeweiligen (auch evolutionsbiologischen) Erzählung zu fragen. Auch jede abschließende Definition von ‚Viabilität‘ bzw. ‚Haltbarkeit‘ würde selbst einen solchen quasi-ontologischen ‚roten Faden‘ konstituieren. Im Bezug auf die darwinschen Evolutionserzählungen hat dies beispielsweise Charles S. Pierce umgesetzt.

²⁴⁴ Sehr schön durchdebattiert wird das Paulus-Beispiel beispielsweise zwischen dem Theologen Ulrich Eibach und dem Neurowissenschaftler Detlef Linke in *Gehirn & Geist* 1/2003, S. 10 - 12. Der Theologe schließt dabei z.B. die Epilepsie-Deutung gar nicht aus.

Evolutionsbiologisches Emplotment und die ‚religiösen Folgen‘ nach Darwin, James und Pierce

Bereits Jahrzehnte vor der Entfaltung ‚darwinistischer‘ Konzepte in der Politik warnte Pierce vor der seines Erachtens drohenden, wechselseitigen Verstärkung der Darwinschen Lehre und menschlicher Rücksichtslosigkeit. So wirft er Darwin vor, *„die politisch-ökonomischen Ansichten über den Fortschritt auf das ganze Reich des tierischen und pflanzlichen Lebens“* ausgeweitet zu haben.²⁴⁵ Der Vorwurf lautet also ‚nicht‘, dass Darwin dieses Prinzip entdeckt, sondern dass er es -als gesellschaftlich bereits vor-konstruiert- in seine Darlegung der Evolution hinein genommen und damit verstärkt habe. Es sei *„die Überzeugung des 19. Jahrhunderts, dass der Fortschritt stattfindet, weil jedes Individuum mit aller Macht für sich selbst kämpft und seinen Nächsten zu Boden trampelt, wann immer es eine Gelegenheit dazu bekommt. Das lässt sich zutreffend als ein Evangelium der Habsucht bezeichnen.“*²⁴⁶

Entsprechend düster kündigt Pierce noch vor Ausbruch des ersten Weltkrieges an, dass das zwanzigste Jahrhundert *„die Sintflut über die soziale Ordnung hereinbrechen sehen [wird], und der Himmel wird sich über einer Welt wiederaufhellen, die ebenso tief unter Trümmern liegen wird, wie die Schuld es ist, in welche sie diese Habsuchtsphilosophie so lange getrieben hat.“*²⁴⁷

Dabei verwirft Pierce weder generell Darwins Beobachtungen noch die Theorie der Evolution, doch warnt er, *„das Studium von Lehren, die selbst wahr sind, wird zeitweise Verallgemeinerungen begünstigen, die zutiefst*

²⁴⁵ Nagl 1992, S. 128

²⁴⁶ Nagl 1992, S. 129

²⁴⁷ Nagl 1992, S. 129

*verkehrt sind, wie z.B. das Studium der Physik den Determinismus begünstigt hat.*²⁴⁸

Nicht Darwin selbst, sondern die unzulässige (und, so hofft Pierce, nur zeitweilige) Verallgemeinerung seiner Lehre konstituierte daher den ‚Darwinismus‘. In der Begrifflichkeit dieser Arbeit: indem Darwin den ‚roten Faden‘ der ‚Habsucht‘ normativ in seine Geschichtsschreibung der Evolution lege (‚emplotte‘), begünstige er ohnehin bestehende Auffassungen von Kampf und Grausamkeit als unbedingter, ontologischer Wahrheit.

Pierces Kritik ist dabei durchaus erkenntnistheoretisch fundiert. Von Kant hatte er bereits 1878 den Terminus „pragmatisch“ (von griech. praxis, Handlung, Tat) übernommen und zugespitzt. Pierce bestreitet über Kant hinaus die Möglichkeit eines direkten Erkennens von Bedeutungen und formulierte die „pragmatische Maxime“, nach der die Bedeutung eines Begriffes nicht ‚an sich‘ zu bestimmen, sondern je nur im Hinblick auf seine Wirkungen denkbar sei. Diese „pragmatische Maxime“ fand weiten Anklang und bald prägten populäre Rekonstruktionen den Begriff des „Pragmatismus“ - worüber Peirce selbst gar nicht glücklich war.

Denn mit der Rezeption des „Pragmatismus“ war er zutiefst unzufrieden, da der Begriff *„in der undankbarsten Weise missbraucht wurde, die Worte zu erwarten haben, wenn sie in die Krallen von Literaten fallen.*²⁴⁹

Pierce beklagte, dass der Begriff „pragmatisch“ in eine populäre und wertrelativistische Nützlichkeitsphilosophie umformuliert worden war: da der Mensch absolute Wahrheit ohnehin nicht erkennen könne, solle er sich an das halten, was ihm in der Wirkung nützt; den *„praktischen Kassenwert“* nach William James.

²⁴⁸ Nagl 1992, S. 129

²⁴⁹ Nagl 1992, S. 63

Diese bis heute vorherrschende (und wirksame) Auffassung von „Pragmatismus“ ist bereits ein Schritt vom Darwinismus weg, weil ja durchaus auch liebevolles und gnädiges Verhalten als „nutzenbringend“ erfahren werden kann, das nicht direkt oder indirekt dem Fortpflanzungserfolg dient (z.B. ehrenamtliches Engagement, die Pflege alter oder behinderter Menschen usw.). Letztlich aber bleibt sie wertrelativistisch, weil sich jeder Begriff und jede Handlung als bloße und veränderliche Kosten-Nutzen-Erwägungen erweisen und auch etwa Mord und Totschlag nicht logisch auszuschließen sind.

Angesichts dieser Entwicklung wandte sich Pierce vom „Pragmatismus“ ab, beschloss, *„seinem Kind den den Abschiedskuss zu geben und es seiner höheren Bestimmung zu überlassen“* und stattdessen *„zu dem präzisen Zweck, die ursprüngliche Definition auszudrücken, die Geburt des Wortes >Pragmatizismus< zur Kenntnis zu nehmen bittet, das hässlich genug ist, um vor Kindesräubern sicher zu sein.“*²⁵⁰

So wendet sich Pierce gegen den „pragmatischen“ Individualismus und verweist dagegen (noch vor Berger und Luckmann) auf die notwendig soziale Konstruktion von Erfahrungswirklichkeit:

*„Einstweilen wissen wir, dass der Mensch nicht ganz ist, solange er ein Einzelner ist, und dass er wesentlich ein mögliches Mitglied der Gesellschaft ist. Im Besonderen ist die Erfahrung eines Einzelnen, wenn sie allein steht, nichts wert. Wenn er etwas sieht, was andere nicht sehen können, nennen wir es Halluzination. Es ist nicht >meine< Erfahrung, sondern >unsere< Erfahrung, an die zu denken ist; und dieses >wir< hat unbegrenzte Möglichkeiten.“*²⁵¹

²⁵⁰ Nagl 1992, S. 63

²⁵¹ Nagl 1992, S. 80

Dieses ‚Wir‘ aber umfasse nicht nur die Menschen, sondern letztlich den gesamten Kosmos - denn auch dieser selbst sei kein statisches Sein, sondern ein ständiges Werden (Heraklit zitierend: *„alles fließt“*²⁵²) und also Ergebnis von Evolution. Während der naturalistische Determinismus die Naturgesetze als (durch wen?) ‚gegeben‘ annehmen muss, optiert Pierce dafür, auch diese als Ergebnis eines Evolutionsprozesses aus dem Chaos in die Ordnung zu ersehen. Dies sei auch der Grund, warum der Forschungsprozess der Naturwissenschaften keine geschlossenen Kausalzusammenhänge aller Beobachtungen herzustellen vermöge.

*„Man versuche, irgendein Naturgesetz zu verifizieren, und man wird finden, dass sich, je präziser man beobachtet, desto sicherer irreguläre Abweichungen von dem Gesetz zeigen werden. Wir pflegen diese Abweichungen -und ich sage nicht, dass das falsch wäre- Beobachtungsfehlern zuzuschreiben; aber wir können solche Fehler für gewöhnlich nicht auf eine von vornherein wahrscheinliche Weise erklären.“*²⁵³

Die ‚Naturgesetze‘ sind daher für Pierce *„dauerhaftere Gewohnheiten“*, die sich per Evolution durchgesetzt hätten.²⁵⁴ *„Wir haben und benötigen in der Wissenschaft kein festes Fundament, wir bewegen uns auf schwankendem Grund, aber genau das treibt uns voran.“*²⁵⁵

Diese Annahme einer nicht vollständig deterministischen Evolution bringe, so Pierce, *„einen Moment von Unbestimmtheit, von Spontaneität oder von absolutem Zufall in die Natur“*²⁵⁶. Auch der Mensch erhält so etwas ‚Selbstkontrolle‘ und kann an der ‚Evolution der Liebe‘ mitarbeiten:

²⁵² Nagl 1992, S. 80

²⁵³ Nagl 1992, S. 122

²⁵⁴ Nagl 1992, S. 124

²⁵⁵ zitiert nach Hilary Putnam in: Vogel & Wingert 2003, S. 298

²⁵⁶ Nagl 1992, S. 122

„Zunächst gibt es Arten der Selbstkontrolle, die ziemlich instinktiv sind. Auf sie folgt eine Art der Selbstkontrolle, die durch Übung entsteht. [...] Wenn sich jemand übt, indem er seine Kontrolle kontrolliert, muss er irgendeine moralische Regel -wie speziell oder irrational auch immer- im Auge haben. In einem nächsten Schritt kann er sich daranmachen, diese Regel zu verbessern, das heißt über seine Kontrolle der Kontrolle Kontrolle auszuüben. Um das zu tun, muss er etwas Höheres ins Auge gefasst haben als eine irrationale Regel. Er muss eine Art von moralischem Prinzip besitzen. Dieses wiederum kann kontrolliert werden im Bezug auf ein ästhetisches Ideal des Schönen.“²⁵⁷

Es wird nicht übertrieben sein, hier eine enge Verwandtschaft zu Konzepten von fortwährender ‚Transzendenz‘ (von lat. transcendere, übersteigen) auszumachen. Eine religiöse Konnotation leugnet Pierce denn auch gar nicht, der seine Theorie *„Evolution der Liebe“* oder auch *„agapistische Evolutionslehre“* (von griechisch „Agape“, dem biblischen ‚Liebesmahl‘) nennt. Schließlich verleiht er seiner Überzeugung Ausdruck, dass *„Wachstum nur von der Liebe herrührt“*, *„von dem glühenden Drang, den obersten Impuls eines anderen zu erfüllen.“²⁵⁸*

Dieses evolutionäre Wachsen beinhaltet zwar noch Kampf und Auseinandersetzung, aber nur als Vorstufe, nicht als Endzweck. Denn ihr Ziel sei der Zustand, in dem *„die Welt ein absolut vollkommenes, vernünftiges und symmetrisches System geworden ist, in dem der Geist in der unendlich fernen Zukunft schließlich sich auskristallisiert hat.“²⁵⁹*

²⁵⁷ Nagl 1992, S. 133 / 134

²⁵⁸ Nagl 1992, S. 127

²⁵⁹ Nagl 1992, S. 125 / 126

<u>Schaubild [Blume]: Drei Arten, ‚Evolution zu erzählen‘</u>		
<u>Ontologie:</u> Naturalistischer Determinismus	<u>Ontologie:</u> Individualismus, sonst: Agnostizismus	<u>Ontologie:</u> Evolution von Chaos zu (guter) Ordnung
<u>Viabilität durch:</u> Fortpflanzung und Kampf	<u>Viabilität durch:</u> Individuelle Kosten- Nutzen-Erwägung	<u>Viabilität durch:</u> Evolutes Wachstum, Selbst-Transzendenz
<u>Wertesystem:</u> ‚survival of the fittest‘ (auf Dauer ‚nur‘ der ‚Fitten‘)	<u>Wertesystem:</u> Individueller Nutzen (kann durchaus auch in Kooperation liegen)	<u>Wertesystem:</u> Kampf nur als ‚Vorstufe‘, Ziel sei Liebe, Transzendenz, Schönheit
Darwinismus	‚populärer‘ Pragmatismus	‚Evolution der Liebe‘ Pragmatizismus (Pierce)

Der ‚rote Faden‘ bei Newberg

Dieser vergleichende Einblick in nur drei aus potentiell wohl endlos möglichen ‚Erzählweisen‘ der Evolution erlaubt auch eine vergleichende Analyse der Newbergschen ‚Evolutionsphilosophie‘, die aus seinem Entwurf der ‚Evolutionsgeschichte‘ hervorgeht.

Und da erweist sich, dass allen naturalistischen Prämissen und der Begrifflichkeit von ‚Überlebensvorteilen‘ und ‚pragmatischer Kurzsichtigkeit‘ zum Trotz schließlich doch eher ein piercesches als darwinistisches Emplotment zum Vorschein kommt. Denn von der gnadenlosen Vergangenheit her erweisen sich doch die im Rahmen der Evolution entwickelten, spirituellen Fähigkeiten zu Mythos, Ritual und schließlich Mystik als auf die abschließend ‚gute‘ und Frieden stiftende Ontologie des ‚Absoluten Einsseins‘ hingeordnet, dessen Verwirklichung

daher nur noch eine Frage der Zeit sei. Die Evolution hat bei Newberg ein heilsgeschichtliches Ziel.

Er integriert dabei die darwinistische, die populär-pragmatische und die fortschrittsoptimistische Erzählweisen von Evolution in einem geschickten Plot: Indem die religiösen Fähigkeiten sich als erfolgreich im millionenfachen, harten Überlebenskampf der Vergangenheit erwiesen hätten, könnten sie doch auch heute noch nützlich sein - und schließlich in eine bessere Zukunft führen. Religiöse Intoleranz, mit all ihren schrecklichen Folgen, sei demgegenüber auf eine ‚unvollständige‘ und dadurch ‚fehlerhafte‘ Anwendung dieser Fähigkeiten zurück zu führen. Da die Evolutionstheorie heute in weiten Teilen der Welt und Wissenschaftlerzunft als die mit Abstand ‚viabelste‘ Herleitung biologischer Beschaffenheit betrachtet wird, kann so eine Erzählung der Evolutionsgeschichte zu einer Quelle religiöser Legitimation werden.

Fazit: Wie wahrscheinlich erscheint Newbergs Emplotment?

Als wie wahrscheinlich -und damit im funktionalen Sinne nützlich- erweist sich Newbergs ‚Evolutionsgeschichte der Religion‘ für die Religionswissenschaft?

Nach heutigem Erkenntnisstand gilt der Oberbegriff der Evolutionstheorie als ein Beschreibungs- und Erklärungsansatz, der sich in sehr unterschiedlichen, wissenschaftlichen Fragestellungen als viabel erwiesen hat. Im Rahmen dieser Prämisse erscheint es nachvollziehbar, dass auch jene Fähigkeiten, die als ‚religiös‘ kategorisiert werden könnten, sich deswegen entwickeln und erhalten konnten, weil mit ihnen Überlebensvorteile verbunden waren.

Dieser Ansatz kann jedoch keine normative Aussage darüber enthalten, ob diese Fähigkeiten ‚nur‘ als zufälliges Produkt eines ebenso zufälligen Überlebenskampfes entstanden sind oder sich im Rahmen etwa eines kosmischen Plans oder einer Affinität zu einer realen Transzendenz entfaltet (deren Existenz dem strengen Konstruktivisten ebenso wenig beweis- wie widerlegbar erscheint). Entsprechend darf sich eine streng konstruktivistische Religionstheorie auch nicht auf eine deutende Wertung im Sinne eines Emplotment einlassen. Denn während es durchaus wahrscheinlich erscheinen kann, dass die Fähigkeiten, die in den vergangenen Jahrhunderttausenden Überlebensvorteile brachten, dies auch in den nächsten Jahrhunderten tun werden, besteht hierbei keine absolute Sicherheit. Auch die Evolutionsgeschichte der Dinosaurier (im Sponti-Spruch gerne zu „Zu viel Panzer, zu wenig Hirn“ vergrößert) verlief Jahrmillionen erfolgreich - um dann, nach aktuell vorherrschender Deutung aufgrund eines Meteoriteneinschlages und weiterer Umweltveränderungen, vergleichsweise abrupt zu enden.

Ebenso bleibt abzuwarten, ob sich die Entwicklungen der religiösen und kognitiven Fähigkeiten dauerhaft positiv für das Überleben der Menschen erweisen werden - oder sich denkbare Kombinationen aus ontologischer Intoleranz und wissenschaftlichem ‚Fortschritt‘ als allzu gefährlich erweisen. Es ist nicht auszuschließen, dass spätere Nachfahren heutiger Kleinstlebewesen ihre Vorfahren einmal für die Weisheit preisen werden, auf die Entwicklung von Extremismen und ABC-Waffen verzichtet zu haben und dass Spontis unter ihnen das fossil gut belegte Ableben der Gattung *Homo sapiens sapiens* mit einer Bemerkung wie „Zu viel Hirn, zu wenig Liebe“ oder ähnlichem kommentieren...

Aufgrund der Beobachtungen der mit Mythenbildung verbundenen Gehirnaktivitäten verortet Newberg die ‚religiösen Fähigkeit‘ im vorderen Scheitellappen und in der Verknüpfung mit einem anwendbaren Sprachapparat - Fähigkeiten, die seines Erachtens nach jedoch nicht erst

beim Homo sapiens, sondern bereits beim Homo erectus ausgebildet gewesen sein dürften. Newberg hält die Annahme dieser Fähigkeit daher schon bei ihm als „*höchst begründet*“ obwohl er (2001) einräumen muss, dass bisher „*keine stofflichen Hinweise*“ auf religiöse Aktivitäten des Homo erectus existierten.²⁶⁰

Die sehr grundlegenden Diskussionen zwischen Rezeptionen von Darwin und Pierce haben in den letzten Jahren neuen Schwung erhalten und sich dabei zunehmend auch neurotheologisch der Religion angenommen. Die Deutungen reichen weiterhin von Dawkins „egoistischem Gen“ bis zu Ridleys „Biologie der Tugend“. Auch hierbei befindet sich die auch newbergsche Theorie der „Überlebensvorteile durch Religiosität“ aktuell in einem gewissen Aufwind. So haben spieltheoretische Experimente sowohl in ökonomischen wie neurowissenschaftlichen Disziplinen die These gestärkt, dass gerade die Fähigkeit zur Konstruktion auch kollektiver Identitäten sich als förderlich für das Überleben der Menschen insgesamt erwiesen haben könnte. Newbergs mythologische Erzählungen vom ‚Clan des Hirschen‘ lassen sich daher evolutionsbiologisch durchaus viabel herleiten. Sie erweisen sich auch als recht stimmig mit Beobachtungen der Religionswissenschaft etwa von der Selbstorganisation und Vitalität religiöser Gruppen in der Diaspora oder auch dem Umstand, dass selbst Religionen wie der Islam oder der Buddhismus, die Gott nicht als Vater oder Mutter benennen, doch durchaus familiäre Begriffe („Brüder und Schwestern“) im Kontakt auch mit ‚Fremden‘ anwenden. Die Fähigkeit zur erlebnishaften Konstruktion kollektiver Identität auf der Basis von Mythen und Ritualen könnte demnach durchaus die Überlebenschancen der Menschen mit-bestimmen haben.

²⁶⁰ Newberg 2001, S. 96 / 97

3.5 Alles eins? Auf der Suche nach der Transzendenzerfahrung

*Etymologie von: **erfahren**, starkes Verb, Standardwortschatz.*

Mittelhochdeutsch >ervarn< (9. Jahrhundert), althochdeutsch >irfaran<.

Ursprünglich >durchreisen<, dann >ein Land kennenlernen< zu allgemein >kennen- lernen<.²⁶¹

Die Diskussion über Art und Beschaffenheit ‚religiöser Erfahrung‘ und später ‚Transzendenzerfahrung‘ hat weite Teile der Religionswissenschaft des 20. Jahrhunderts beschäftigt. Noch 1999 versucht Theo Sundermeier die Frage (seines Buchtitels) „Was ist Religion?“ wie folgt zu beantworten: *„Religion ist die gemeinschaftliche Antwort des Menschen auf Transzendenzerfahrung, die sich in Ritual und Ethos Gestalt gibt.“*²⁶²

Das Definitionsproblem wird damit jedoch nicht gelöst, sondern nur verschoben: nun hat der Definierende zu klären, welche Erfahrungen echte, volle, ganze Transzendenzerfahrungen sind - und welche keine oder doch weniger echte. Welches Land bereist, wer eine religiöse Erfahrung macht? Und darf der über Religion überhaupt reden, der diese spezielle Erfahrungen nie gemacht hat - oder gliche er dann einem Karl May, der die meisten seiner abenteuerlichen Schauplätze nur aus Berichten anderer kannte und bestenfalls gut fabulieren kann?

Eine in diesem Sinne bis heute nachwirkende Polarisierung zwischen substantialistischen und funktionalistischen Definitionen von Religionen erreichte Rudolf Otto, evangelischer Christ und Theologe, indem er im Vorwort seines Hauptwerkes über ‚das Heilige‘ den Leser aufrief, sich der Momente *„starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit“* zu

²⁶¹ „Kluge – Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache“, 24. Aufl., München 2002, S. 253

²⁶² Theo Sundermeier, „Was ist Religion?“, Gütersloh 1999, S. 27

besinnen – und weiter ging: *„Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiter zu lesen. Denn wer sich zwar auf seine Pubertätsgefühle, Verdauungsstockungen oder auch Sozial-Gefühle besinnen kann, auf eigentümlich religiöse Gefühle aber nicht, mit dem ist es schwierig Religionskunde zu treiben.“*²⁶³

So wurzelt für Otto die Erfahrung des Heiligen eben im ‚Ganz anderen‘ und ist daher *„in sich qualitativ anders als solche analogen Gefühle.“*²⁶⁴

*„Ungreifbar ist der wirklich >mysteriöse< Gegenstand nicht nur deswegen, weil mein Erkennen in bezug auf ihn gewisse unaufhebbare Schranken hat, sondern weil ich hier auf ein überhaupt >Ganz anderes< stoße, das durch Art und Wesen meinem Wesen inkommensurabel ist und vor dem ich deshalb in erstarrendem Staunen zurückpralle.“*²⁶⁵

Gegenüber Freunden hat Otto diesen Moment erstmaliger ‚religiöser Erregtheit‘ bei sich selbst beschrieben *„als eine spontane religiöse Erfahrung in einer jüdischen Synagoge in Marokko, [...] und zwar in dem Augenblick, in dem der Rabbiner den uralten Hymnus des >Kadosch, Kadosch, Kadosch< anstimmte, der von der Gemeinde respondierte wurde.“*²⁶⁶ In dieser als *„fascinosum et tremendum“* beschriebenen Erfahrung des *„Numinosen“* offenbare sich das Wesen der Religion.

Burkhard Gladigow merkt dazu freilich an, dass auf diesem Wege zwischen Definition und persönlicher Erfahrung eine *„teilweise esoterische Verbindung“* postuliert würde²⁶⁷ – Religionswissenschaft als nicht mehr für alle zugängliche ‚Geheimwissenschaft‘.

²⁶³ Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917), 35. Auflage 1963, S. 8

²⁶⁴ Rudolf Otto 1963, S. 9

²⁶⁵ ebd., S. 32 f.

²⁶⁶ Gregory D. Alles, Axel Michaels, *„Klassiker der Religionswissenschaft“*, München 1997, S. 204, Ernst Benz zitierend

²⁶⁷ Burkhard Gladigow in Hartmut Zinser, *„Religionswissenschaft.“*, Reimer 1988, S. 10

Bisher kaum diskutiert wurde freilich, dass auch etwa der bedeutende ‚Klassiker‘ der Religionssoziologie Emile Durkheim 1914 eine nicht weniger eindeutige Aussage getroffen hatte. Hintergrund war eine Ansprache vor der „Union des Libres Penseurs et des Libres Croyant pour la Culture Morale“ („Vereinigung freier Denker und freier Glaubender für die Kultur der Moral“) in Paris, also einem gemischten Publikum, das sich je als religiös bzw. ‚freidenkend‘ verstand. An die Nichtglaubenden richtete Durkheim dabei den Appell *„der Religion in der geistigen Einstellung des Glaubenden“* zu begegnen – nur so sei sie zu verstehen.

„Lass ihn [den Nichtglaubenden, Anm.] Religion erfahren wie der Glaubende sie erfährt, weil sie nur in dem Sinne existiert, die sie für den letzteren ist. Wer immer also in das Studium der Religion keine Art der religiösen Empfindung einbringt, hat kein Recht, darüber zu sprechen! Er gliche einem blinden Mann, der über Farben spricht.“²⁶⁸

In der Tat sind auch für Durkheim die religiösen Erfahrungen zentraler Beleg für die Existenz seines Untersuchungsgegenstandes ‚Religion‘, wenn er auch dessen Existenz „nur“ in diesen Erfahrungen anerkennt und die ‚klassischen‘ Erklärungen der Theologen für diese Erfahrungen nicht übernehmen will.

Entsprechend ‚dekonstruiert‘ er im Fazit seines Hauptwerkes „Les formes élémentaires de la vie religieuse“ nicht die Existenz, sondern die bereits bestehenden Religionsdefinitionen mit einem Hinweis auf die Grenzen menschlicher Erkenntnis- und Definitionsfähigkeit²⁶⁹:

“Aber von der Tatsache, dass eine ‘religiöse Erfahrung’, wenn wir sie so nennen wollen, existiert und dass sie eine gewisse Grundlage hat –und gäbe es eine Erfahrung welche keine hat?- sollte nicht gefolgert werden,

²⁶⁸ Steven Lukes, „Emile Durkheim: His Life and Work. A Historical and Critical Study“, Stanford 1985, S. 515

²⁶⁹ Emile Durkheim, „Les formes élémentaires de la vie religieuse“, übersetzt aus der englischen Ausgabe « Elementary Forms of Religious Life »

*dass die Realität, die dieser zugrunde liegt, objektiv der Idee entspricht, die die Glaubenden von ihr haben. Die bloße Tatsache dass die Art, in der sie wahrgenommen wurde, sich zu unterschiedlichen Zeiten unendlich unterschied, ist genug Beweis, dass keine dieser Konzeptionen sie adequat ausdrückt.*²⁷⁰

Seine eigene Annahme der Grundlage aller Religion wird dabei gerne als strikt immanent wahrgenommen, vertritt Durkheim doch die Auffassung, dass alle religiöse Erfahrung letztlich aus der Gemeinschaft hervorgehe, letztlich also zumindest größtenteils ‚diesseitig-wissenschaftlich‘ erklärt werden könnten. Dass jedoch auch seine eigene Ontologie in sogar transzendente Bezüge mündet, wird etwa in seiner letztlich metaphysischen Feststellung deutlich, dass *„das kollektive Bewusstsein etwas mehr als ein bloßer Ausdruck seiner morphologischen Basis ist, wie auch das individuelle Bewusstsein etwas mehr ist als eine simple Hervorbringung des Nervensystems.*²⁷¹

Nach den in den vorhergehenden Kapiteln erarbeiteten Prämissen ergibt sich als wenig überraschend: Letztlich erweist sich jede auch nur implizite Realdefinition von religiöser Erfahrung als religiöse Aussage schon dadurch, dass sie ein Emplotment darstellt und mithin in eine bestimmte Ontologie mündet. Newbergs „Verwischen der Selbsterfahrung“, die in das „Absolute Einssein“ führt, Ottos „fascinans et tremendum“, in dem sich „das Numinose“ offenbart oder Durkheims „religiöse Erfahrung“, die auf das Individuum, die Gemeinschaft und letztlich *„etwas mehr“* als dessen materiale Konkretisierung zurückgeht - die Definitionsgeschichte der Religionswissenschaft erweist sich als ein gutes Beispiel der engen Verbundenheit von Emplotment und Ontologie.

²⁷⁰ ebd., S. 471

²⁷¹ Emile Durkheim, S. 471

Wie schwer festzustellen ist, ob dabei zuerst Henne oder Ei präsent gewesen sei, erweist gerade der Blick in die ‚Konstruktionsgeschichte‘ der Religionstheorien. So sehr beispielsweise Rudolf Otto später auch subjektiv überzeugt gewesen sein mag, die Erfahrung ‚des Heiligen bzw. Numinosen‘ sei ihm erstmals in jener marokkanischen Synagoge zuteil geworden, die Ontologie des Numinosen habe sich ihm also gleichwohl offenbart – sowohl die Analyse der numinosen Erfahrung als auch die Termini technici dafür sind schon in seinen Schriften zu finden, die er vor dieser Reise verfasst hat.²⁷² Dass er sich also selbst hat dazu hinreißen lassen, *„Religionskunde zu treiben“* bevor ihm jener Moment *„möglichst einseitiger Erregung“* zuteil wurde – dürfte direkt und erst Recht in der erzählenden Rekonstruktion seine Deutung dieser Erfahrung wesentlich mitbestimmt haben.

„Das Absolute Einssein“ in der religionshistorischen Analyse

Für seine Definition führt Newberg das Argument neurologisch beobachtbarer Tätigkeit während der religiösen Meditation bei christlichen Nonnen und praktizierenden Buddhisten an. Aber handelt es sich dabei wirklich um den höchsten oder gar einzig möglichen Ort von Transzendenzerfahrung?

Newberg verweist darauf, dass die von ihm beschriebenen Erfahrungen letztlich Urgrund und Ziel aller Religionen seien. Zu seinen Beispielen gehört auch der sufisch-islamische Begriff des ‚fana‘ als Erfahrung des Verlöschens und Ent-Werdens in Gott.²⁷³

Eine religionshistorische Analyse dieses Arguments aber zeigt, dass etwa die Idee des ‚fana‘ direkt weder aus Koran noch Sunna stammt, sondern

²⁷² Gregory D. Alles in: Axel Michaels 1997, S. 204

²⁷³ Newberg 2001, S. 148

erst etwa ab dem achten Jahrhundert in Sufikreisen der islamischen Welt aufkommt, die mit dem Buddhismus in Berührung gekommen waren.²⁷⁴ Für einen intensiven Austausch der beiden Religionen gibt es starke, religionshistorische Indizien, zumal nicht wenige Buddhisten mehr oder weniger freiwillig zum Islam konvertierten und ganze Familien von Gelehrten und Beamten sich damit auch in ihren Stellungen in islamisch eroberten Gebieten erhalten konnten. Es sollte eher verwundern, wäre es nirgendwo zu einem intensiven Austausch und einer gegenseitigen Prägung religiöser Erfahrungen gekommen. In einer islamischen Quelle des 11. Jahrhunderts wird denn auch ein islamischer Mystiker und Gelehrter in einer Höhle lebend, mit Almosenschale und Stab versehen, geschildert – von einem buddhistischen Mönch letztlich nur durch die weiße (statt der roten) Tracht unterschieden.²⁷⁵

In den westlichen (theistisch vorgeprägten) Regionen sprachen die Sufis statt vom ‚fana‘ länger und häufiger von verschiedenen Wegen der ‚Gottesliebe‘.²⁷⁶ Und in ‚überbrückenden‘ Protagonisten wie dem weltweit wohl berühmtesten islamischen Mystiker, Mevlana Rumi, verknüpft sich beispielhaft seine Haupt-Wirkungsstätte im multireligiösen Konya (heutige Türkei, Gründungsort seines Ordens) mit der Herkunft seiner Familie aus dem afghanischen und vormals buddhistischen Balch.

Dass es gerade auch Mystikern gelang, zwischen den doch sehr unterschiedlichen und anfangs unversöhnlichen, religiösen Strömungen des Islam und Buddhismus buchstäblich *„Erfahrungen auszutauschen“*²⁷⁷ und dass die daraus hervorgehenden Impulse (fana-Lehre, Meditationstechniken, buddhistisch-islamischer Dialog u.ä.) weit und bis in unsere Zeit ausstrahlten, lassen sich also durchaus als viable Indizien

²⁷⁴ David Scott in : Roeder 1998, S. 200 / 201

²⁷⁵ ebd., S. 201

²⁷⁶ ebd., S. 202

²⁷⁷ Auch die erste recht präzise und wohlwollende Darstellung der buddhistischen Lehre stammt von einem Sufi, Al-Sharistani (ca. 1076-1153). Siehe David Scott in: Roeder 1998, S. 200

werten, dass die von Newberg geschilderte Erfahrungskategorie auch über die Grenzen eines religiösen Systems hinaus erlern- und erfahrbar sein und sich zur religiösen Deutung womöglich auch besonders eignen mögen.

Dass jedoch der Islam in den gleichen religiösen Erfahrungen wie der Buddhismus wurzele, erscheint weniger plausibel - entfaltete sich die erstere Religion doch bereits länger auch ohne den ‚fana‘-Begriff oder entsprechende Schilderungen. Stattdessen blieben etwa Einheitserfahrungen bis in die Neuzeit hinein der islamischen Orthodoxie suspekt und konnten (wie im Falle des Sufis Al-Halladsch) sogar in Todesurteile wegen Gotteslästerung münden.

Auch christlicherseits wird der Anspruch, dass es sich bei vergleichbaren Erfahrungen überhaupt um genuin religiöse Erfahrungen handle, etwa vom flämischen Mystiker Jan von Ruusbroec (14. Jahrhundert) sogar dezidiert zurückgewiesen. Von Ruuesbroec kommt zu einer eben nicht-transzendenten Deutung, die immerhin zeigt, dass ihm entsprechende Meditationspraktiken und -annahmen bekannt waren: *„Die Handlungsweise dieser Leute besteht in einem stillen Dasitzen des Leibes ohne jegliche Tätigkeit, und sie sind in sich selbst eingekehrt, ihre Sinne sind leer und frei von sämtlichen Bildern und Gedanken [...], sie ruhen in ihrem eigenen Wesen. Und auf diese Weise ist ihr Wesen ihr Abgott, denn sie haben den Eindruck, Gott zu haben und ein einziges Wesen mit Ihm zu sein und das ist unmöglich.“*²⁷⁸

Es erscheint insgesamt religionshistorisch als kaum darstellbar, mystischer Meditation in allen religiösen Systemen und zu allen Zeiten den gleichen, zentralen Stellenwert zuzuschreiben. Und selbst dort, wo

²⁷⁸ Jan von Ruusbroec (1293-1381), zit. nach Grom 1992, S. 365

sie als wichtig erachtet wurde und wird, ergeben sich weit mehr Ausprägungen, als über eine Zweipoligkeit aktiver und passiver Meditation zu erfassen wäre. So erlebte (zumindest nach den Biographien) gerade auch der Gründer jenes Ordens, aus dem Newbergs christliche Untersuchungspersonen kamen, auch ganz andere ‚Transzendenzenerfahrungen‘: die Biographen des Franziskus schreiben von Empfindungen unbeschreiblicher „Süße“ bei der Absage an weltliche Güter, beim Dienst an und gemeinsamen Mahl mit Ausgestoßenen und Leprakranken, schließlich gar bei der auch körperlichen Erfahrung von Stigmata.²⁷⁹

Und schließlich stellt der Religionspsychologe Bernhard Grom neben die mystischen Erfahrungen auch etwa jene der ‚Auditionen und Visionen‘, die ebenfalls als ‚real‘ erfahren werden und (man denke an Muhammads Berufungserlebnis durch den Engel Gabriel) enormen Einfluss auf religiöse Entwicklungen ausüben können.²⁸⁰ Grom dazu: *„Wie sehr der Inhalt solcher Erlebnisse vom Bezugsrahmen abhängt, zeigt schon ein einfacher Blick auf ihre inhaltliche Verschiedenheit: Während Hindus Visionen von Krishna oder von Devis (Göttinnen) schildern und Mahayana-Buddhisten Erscheinungen von Bodhisattvas berichten, ist diese Zen-Buddhisten, die solche Auffassungen und Erlebnisse ablehnen, fremd.“*²⁸¹

Gerade aber die auditiven und visionären Kategorien von Erfahrungen spielten etwa in der Entfaltung theistischer Religionen eine erhebliche Rolle, kommen jedoch in Newbergs Ansatz einfach überhaupt nicht vor. Stattdessen begründet er seine Auswahl und sein Transzendenzkonzept philosophisch.

²⁷⁹ Adolf Holl, „Der letzte Christ – Franz von Assisi“, München xx, S. xx, S. xx, S.xx

²⁸⁰ Grom 1992, S. 300 ff.

²⁸¹ Grom 1992, S. 302

Die philosophische Argumentation des „Absoluten Einsseins“

Für seine These führt Newberg das philosophische Argument der Einheitlichkeit und des Erlöschens aller Widersprüche an. Aus streng konstruktivistischer Sicht aber kann weder die monistische Annahme, noch jener Mythos, nach dem das menschliche Gehirn zur Erfahrung per se transzendenter Realität in der Lage sei, als unhinterfragbar angenommen werden (ebenso wenig aber auch die Gegenthese: dass der Monismus per se unwahr oder ‚echte‘ Transzendenzenerfahrung unmöglich sei).

Ein weiterer Einwand kommt hinzu: da nach neurobiologischen Prämissen jede Erfahrung ein Konstrukt im hochgradig komplexen und veränderbaren neuronalen Netzwerk des Gehirns ist, ist eine absolute ‚Identität‘ zweier Erfahrungen kaum erweislich. Auch die SPECT-Analysen von Newbergs Probanden ergaben daher keinesfalls einheitliche Bilder, in einigen Fällen fehlte sogar die Deaffenzierung des „Orientierungsfeldes“.²⁸² Nicht nur zwei Menschen können etwa die Rezitation des gleichen Psalms neurobiologisch sehr unterschiedlich verarbeiten - sondern auch der gleiche Mensch in zeitlich geringen Abständen (beispielsweise vor und nach der Betrachtung einem einschneidenden Erlebnis). Das gleiche Musikstück kann bei mehrmaligen Hören sehr unterschiedlich wirken; und ein geübter Musiker wird regelmäßig andere Hörgewohnheiten entwickeln als ein musikalischer Gelegenheitskonsument. Hatte Austin diesen Aspekt der Neuroplastizität in seiner Studie noch berücksichtigt, so ignoriert dies der Newbergsche Ansatz völlig. Insofern aber nicht von einem tatsächlich ontologisch-religiösen und also wissenschaftlich nicht zugänglichen „Offenbarungsgeschehen“ im Bezug auf das „Absolute Einssein“

²⁸² Newberg 2001, S. S. 236 / 237

ausgegangen wird, bleibt so jedoch allenfalls eine Eingrenzung als Kategorie denkbar, kaum aber die nähere Bestimmung des „Dinges an sich“.

Fazit: Auch die implizite Realdefinition von Transzendenzerfahrung führt in eine religiöse Deutung

Auch Newberg ist es nicht gelungen, neurotheologisch ein Konzept von „Transzendenz“ und „Transzendenzerfahrung“ zu entwerfen, das die Vielfalt religiöser Systeme erfassen könnte. Vielmehr erweist sich sein Transzendenzbegriff auch in der philosophischen Prüfung als gut erzählte ontologisch-metareligiöse Annahme.

Bei einer Kritik am newbergschen Konzept soll es jedoch auch in diesem Punkt nicht bleiben, vielmehr wird sich Kapitel 4.1 in einer vergleichenden Diskussion von Ansätzen Newbergs und Luckmanns an der Formulierung von Transzendenzperspektiven versuchen.

3.6 Mythos, Ritual, Mystik und das Glück

Nach Newbergs Entwurf bestehe Religion wesentlich aus den Elementen Mythos, Ritual und Mystik (bzw. Transzendenzerfahrungen). Auch habe nur der Mensch die evolutionsbiologisch junge Gabe, sich zur Selbsttranszendenz zu entschließen.

Sowohl bei der Auswahl der konstituierenden Elemente wie auch der impliziten Verortung von Transzendenz in der Evolutionsgeschichte, lässt sich ebenfalls Kritik ansetzen: So nennt beispielsweise Solling in seiner Religionsdefinition zusätzlich zu Newbergs drei Elementen das Ethos. Bei Sundermeier fehlt der Mythos, dafür finden wir den Aspekt der Gemeinschaftlichkeit sowie das Ethos. Weitere Zutaten wären denkbar: so wird sich kaum eine religiöse Ausprägung ohne Musik oder

Schönheitsideale ausmachen lassen. Nicht nur jede (und sei es pragmatische) Auswahl wird sich hier nach ihren Kriterien fragen müssen - sondern schon der Entschluss zu einer Auswahl an sich.

Denn: alle bisher genannten Elemente sind Bestandteil auch anderer Lebensbereiche, wie auch Newberg selbst in zahlreichen Beispielen aus Kunst, Wissenschaft, Alltag und Politik schildert. Kein Sport, keine Kunstrichtung, keine wissenschaftliche Disziplin, keine Partei, kein Unternehmen, keine Familie, kein Feierabend und auch keine Darstellungen personaler Identität, in denen sich nicht Mythen, Rituale, Symbole, Gemeinschaftlichkeit, Ethos und Regeln, besondere Erfahrungen, Musik, Schönheitsideale usw. ausfindig machen ließen.

Auch die (oft unausgesprochene) Grundannahme, dass Religion etwas allein dem bewusst handelnden Menschen Vorbehaltenes sei, benötigt eine Begründung gerade auch dort, wo sie sich auf den Dialog mit der Biologie einlässt.

Können Tauben religiös sein?

1948 sorgte ein Aufsatz des später mehrfach ausgezeichneten Psychologen Burrhus Frederic Skinner mit dem Titel „*Superstition with pigeons - Aberglauben bei Tauben*“²⁸³ für Aufsehen. Hintergrund war ein Versuch des Wissenschaftlers, den er später auch gerne in Vorlesungen präsentierte: Tauben in einer Kiste wurde in regelmäßigen Abständen ohne ihr Zutun etwas Futter zugeleitet. Ließ man sie damit kurze Zeit alleine, entwickelten sie verschiedenstes, komplexes und wiederholtes Verhalten - im Kreis laufen, eine bestimmte Stelle anpicken, den Kopf neigen -, wohl um erneut Futter zu bekommen. Und da sich ja bald ‚Erfolg‘ wieder einstellte, verfestigte sich ‚das Ritual‘ - wenn der Dozent am Ende der Vorlesung seinen Studenten den Blick auf die Kiste freigab,

²⁸³ u.a. in: Epstein, R. (Hrsg.), *Skinner for the Classrooms: Selected Papers*, Champaign 1982, S. 99 ff.

konnten diese die Tiere bei ihren verschiedensten, elaborierten Tätigkeiten beobachten, die sich aus den ‚zufällig mit Erfolg verknüpften‘ Verhaltensweisen entwickelt hatten und nun mit Eifer fortgeführt wurden.

Spätere Experimente mit Menschen kamen zu durchaus vergleichbaren Ergebnissen. Kinder, die einem Clownsgesicht namens Bubu Marmeln entlocken sollten (die ohnehin fielen), entwickelten dazu wiederholte Verhaltensweisen wie winken, an der Nase stupfen, mit dem Bein stampfen usw. Und Studenten in einem Raum mit einem Tisch und drei Hebeln sowie einem (ohnehin ansteigenden) Punktezähler wiederholten bisweilen nicht nur komplexe Bewegungsfolgen an den Hebeln, sondern teilweise darüber hinausgehende Verhaltensweisen (bis zum Extremfall der Kombination von Hebeldrücken und Sprüngen vom Tisch...).

Gerade aus neurobiologischen Fragestellungen, in denen oft von einer durch Impulse angeregten Verknüpfung von Gehirnzellen ausgegangen wird, könnte also durchaus gefragt werden: haben nicht Taube, Kind und Student je einfach individuelle Zusammenhänge, (‚relations of ideas‘, ‚Mythen‘?) konstruiert, um die ihnen nicht zugänglichen Ereignisse zu erfassen? Und sind nicht ‚Rituale‘ entstanden, um diese Zusammenhänge (scheinbar) zu manipulieren? Korrespondieren sie mit ihren Mythen und Ritualen nicht scheinbar mit einer ‚anderen Wirklichkeit‘ und werden darin durch ‚Erfolgserfahrungen‘ bestärkt (die das Belohnungssystem des jeweiligen Gehirns aktivieren)?

Entkleidet man Newbergs Herleitungen der Transzendierungsmittel von den schriftstellerischen Umschreibungen und der ontologisch-religiösen Annahme des ‚Absoluten Einsseins‘ als letztem Ziel, stößt man im Grunde auf dasselbe Prinzip: aus dem Spiel der sowohl biochemischen wie kulturellen Evolution wird das wiederholt und weitergegeben, was ‚funktioniert‘ - also Überleben und Fortpflanzung begünstigt. Auch das Belohnungssystem des menschlichen Gehirns entwickelt sich an diesen

Bedingungen - denn jenes, das dauerhaft dem Überleben schädliche Verhaltensweisen belohnen würde, würde durch die Evolution wohl aussortiert, während eines, das ‚richtige‘ Verhaltensweisen belohnt, sich häufiger erfolgreich fortpflanzen kann.

Das ‚Prinzip Auslese‘ gelte also für die Fähigkeit zum Mythologisieren wie den einzelnen Mythos, die Fähigkeit zum Ritual wie dessen einzelne Form und schließlich auch die Methoden zur Erreichung mystischer Erfahrungen. Was nicht (mehr) funktioniert, wird variiert oder schließlich aufgegeben. Was dagegen seit Menschengedenken praktiziert wird, hat sein Überleben, so die Schlussfolgerung, wohl auch konkretem Nutzen zu verdanken.

Freilich trifft diese umfassende Lesart von Evolutionstheorie auf den Widerstand tief nicht nur in der abendländischen Geistesgeschichte verwurzelter Ontologien. Schon Platon unterscheidet das niedere, materielle, äußerliche Glück vom höheren, idealen, inneren Glück, das letztlich in der Schau des Guten erlangt werde.²⁸⁴ Während von Glasersfeld wenigstens im Bezug auf die menschliche Geistestätigkeit diese Aufteilung gewahrt sehen will und das auf das Überleben zielende ‚Sensomotorische‘ vom auf Erkenntnis zielenden Reflexiven trennt, bleibt Newberg hier zunächst eisern monistisch: Auch der über den Tod seines Stammesbruders sinnierende Häuptling löst ‚nur‘ Probleme, die ihm als „*Kehrseite*“ seiner überlebensförderlichen, kognitiven Fähigkeiten erwachsen sind - etwa „*die ernüchternde Erkenntnis, dass jeder stirbt.*“

Bewusstsein, Emotion, Gefühl

Gerade hier aber ließe sich ggf. das Kriterium festmachen, mit dem (noch?) landläufig die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier

²⁸⁴ Ulfing 1997, S. 159 f.

begründet wird: das Bewusstsein. Dem Menschen als Homo sapiens sapiens - als Mensch, der weiß, dass er weiß, wird hier eine besondere Fähigkeit zugeschrieben.

Im Gegensatz zur Taube stünde demnach dem Kind und dem Studenten irgendwann die Möglichkeit zur Verfügung, über die Versuchsanordnung ‚nachzudenken‘ und so die ersten Annahmen von Erklärungen und Verhaltensweisen (Mythen und Ritualen?) sowohl als Individuen wie gemeinsam zu ‚hinterfragen‘. Während auch mehrere Tauben allenfalls ihr rituelles Verhalten (scheinbar) optimieren oder irgendwann aufgeben können, stünde den Menschen die Fähigkeit zur Verfügung, einzeln oder gar gemeinschaftlich nach dem Sinn oder Unsinn ‚hinter‘ der Anordnung zu fragen.

Und: nur das Bewusstsein, einmal wohl selbst vom Tod betroffen zu sein wie der Kamerad, motiviere ja den newbergschen Häuptling zu seinem Sinnieren.

Längst bieten gerade Neurobiologen wie (der auch von Newberg zustimmend zitierte) Damasio, Singer oder Detlef Linke naturwissenschaftlich-monistische Bewusstseinstheorien, die ohne Transzendenz- und Seelenvorstellungen auskommen, sondern das Bewusstsein als evolutiv entwickeltes, da dem Überleben förderliches Selbstregulativ- und Steuerungsinstrument beschreiben.²⁸⁵ Zu denken ist hier beispielhaft an die von Newberg zitierte These, wonach es für das Überleben urzeitlicher Menschen einen enormen Unterschied gemacht habe, nicht nur auf Reize reagieren zu können, sondern auch Erfahrungen, Vorstellungen und Erzählungen (beispielsweise über das ‚Löwengebiet‘) in die eigenen Reaktionsmuster ein zu beziehen.

²⁸⁵ Antonio Damasio in: Henschel 2000, Band 7, S. 73 ff.

Damasio hat seinen Ansatz dabei in eine Unterscheidung von Emotion und Gefühl weiterentwickelt. Als Emotionen bezeichnet er *„komplizierte Sammlungen chemischer und neuraler Reaktionen“*, deren sie auslösende *„Hirnstrukturen mit dem Eintritt einer entsprechenden Situation automatisch aktiviert [werden], ohne dass ein bewusstes Nachdenken erforderlich ist.“*

Wie Newberg auch verortet Damasio diese Hirnstrukturen in den evolutionsgeschichtlich alten Regionen des Hirnstammes, Hypothalamus, im basalen Vorderhirn und im Scheitellappen.²⁸⁶

Aus evolutionsbiologischer Sicht stellten diese vor-bewusst aktivierbaren Emotionen, so Damasio, sowohl im Hinblick auf die Prägungsmöglichkeiten des Individuums wie der Gattung *„konzentrierte Lebenserfahrung“*²⁸⁷ dar, die der Orientierung unersetzbar dienen. Menschen, die Störungen der emotionalen Prozeduren im Gehirn aufwiesen (beispielsweise Läsionen im vorderen Scheitellappen oder eine Verkalkung der Amygdala), erwiesen sich zu einer motivierten, plan- und sinnvollen Lebensführung nur noch eingeschränkt oder nicht mehr in der Lage.²⁸⁸

Emotionale Äußerungen wie Wut, Trauer, Glück, Überraschung und Ekel zeigten daher interkulturell eine hohe Übereinstimmung und Erkennbarkeit - *„die Gesichtsmuskeln, die den für Freude oder Sorge typischen Ausdruck annehmen; das Erblassen der Haut auf eine schlechte Nachricht; die Körperhaltungen, die Trotz oder Entmutigung signalisieren; die vor Besorgnis schweißnassen Hände etc.“*²⁸⁹

²⁸⁶ Antonio Damasio, in: Henschel 2000, Band 7, S. 74

²⁸⁷ Gerhard Roth, Damasio zustimmend, in: GEOWissen 32 / 2003, S. 26

²⁸⁸ Meist an den Damasio-Patienten „SM“ und „EVR“ geschildert, so auch in GEOWissen 32 / 2003, S. 27 / 28

²⁸⁹ Antonio Damasio, in: Henschel 2000, Band 7, S. 76

Was den Menschen jedoch auszeichne, sei die Fähigkeit, die Auswirkungen von Emotionen „bewusst wahrzunehmen“ und sie „mit Prinzipien, komplexen Ideen und Werturteilen zu verknüpfen.“²⁹⁰

„Menschen haben nicht nur Emotionen, sondern auch Gefühle von Emotionen“ - und könnten so über ihr Bewusstsein auch Selbstkontrolle ausüben und eine große Vielfalt kultureller und individueller Reaktionsmuster entwickeln.²⁹¹

Das Beispiel der Tauben, Kinder und Studenten beschreibt den Sachverhalt treffend: das Verhalten erscheint ‚abergläubisch‘, weil wir in der Position des Beobachters ‚wissen‘, dass es bedeutungslos ist - das Futter, die Murmeln, der Punktestand würden sich in diesen Experimentanordnungen auch ohne die ‚ausgedachten‘ Aktivitäten ergeben.

Im Gegensatz zur Taube steht den Menschen jedoch die Möglichkeit zur Verfügung, die nur vermeintlichen Zusammenhänge zu hinterfragen und schließlich abzulegen - und dies nicht nur individuell, sondern auch in sozialer Interaktion, beispielsweise durch die Erklärungen eines Wissenschaftlers. Der Mensch erweist sich damit den neuronalen (und in dieser Versuchsanordnung: zufälligen) Verknüpfungen eigener Handlungen mit den ‚Belohnungserlebnissen‘ nicht vollständig ausgeliefert - sie oder er verfügen über die Fähigkeit, diese ‚Annahmen‘ zu bearbeiten, bis hin zu der Frage, ob die Murmeln oder Punkte an sich überhaupt einen Wert darstellten.

Aber: Fließende Übergänge

Die neuen, neurobiologischen Bewusstseinsmodelle widersprechen freilich immer noch populären An-Aus-Vorstellungen und verweisen

²⁹⁰ Antonio Damasio, in: Henschel 2000, Band 7, S. 74

²⁹¹ Antonio Damasio, in: Henschel 2000, Band 7, S. 77

stattdessen gerade auch aus der neurochirurgischen Praxis auf zahlreiche Zwischenstufen, belegt durch Beobachtungen an Kleinkindern²⁹², Tieren und inzwischen zahllosen Beispiele partieller Bewusstseinsverluste nach neuronalen Läsionen oder Betäubungen.²⁹³

Manche dieser Forschungsergebnisse erweisen sich als für vermeintliche ‚Selbstverständlichkeiten‘ äußerst herausfordernd, so bei den in Kap.3.3 beschriebenen Symptome bei Split-Brain-Patienten. Berichtet wird aber auch von neuronalen Reaktionen der ‚Emotionszentrale‘ Amygdala bei Patienten, die durch einen Defekt in der Sehrinde einseitig erblindet waren (‚Blindsight‘) - und denen man im ‚blinden Feld‘ Angst erregende Bilder zeigte. Emotionen wurden also durch Sehreize ausgelöst, die das Bewusstsein der Probanden nie erreichten.²⁹⁴ Dem Alltagsverständnis leichter nachvollziehbar erscheint da schon das von Damasio entwickelte „Kartenspiel“-Experiment, das sehr gerne zur Erläuterung von ‚Intuition‘ herangezogen wird: Probanden konnten aus zwei verschiedenen, verdeckten Kartenstapeln ziehen, die mit unterschiedlich positiven Karten bestückt waren. Lange bevor sie eine eindeutige Regel oder Präferenz für den ‚besseren‘ Kartenstapel hätten bewusst benennen können, wurde dieser bereits ‚unbewusst‘ bevorzugt - seine neuronale Repräsentation hatte sich, so die neurobiologische Theorie, häufiger und damit direkter mit dem Belohnungssystem verknüpft.

Solche vorrational-unterscheidenden, emotionalen Verknüpfungen lassen sich auch selbst erfahren. Der Leser prüfe seine spontane Beurteilung der beiden Wortfolgen:

a) Die große rote Scheune, oder

b) Die rote große Scheune

²⁹² Newberg 2001, S. 204, 205

²⁹³ so beispielhaft Linke 2002, S. 37 ff.

²⁹⁴ GEO 10/2001, S. 90

Mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit wird sich die eigentlich identische Wortbedeutung unterschiedlich ‚anföhlen‘, noch ehe eine bewusste Regel dazu re-konstruiert oder gar ad hoc konstruiert wird, die bei mehreren Probanden im Regelfall auch nicht identisch ausfällt.²⁹⁵

Ebenso an Schärfe verloren hat die ‚Bewusstseinsgrenze‘ zwischen Tier und Mensch. Wenn diese Diskussion auch erst am Anfang steht, so scheint sich doch bereits anzudeuten, dass mindestens ‚Vorstufen‘ von Bewusstseinsprozessen auch bei Tieren auszumachen sind. Auch ‚Sprache‘ und ‚Kulturtechniken‘ lassen sich komplexeren Lebensformen durchaus nicht mehr einfach absprechen, wie beispielsweise Studien an komplex modulierten und einander in ‚Stilen‘ vermittelten Walgesängen nahe legen.²⁹⁶

Für die Religionswissenschaft kann es natürlich weiterhin als praktikabel erscheinen, sich zunächst auf die komplexen Formen von Religiosität bei Menschen zu konzentrieren; statt einer normativ-ontologischen Absage an die ‚religiösen‘ Fähigkeiten von Tieren empfiehlt sich jedoch aus streng konstruktivistischer Sicht mindestens die Fortführung eines sorgsam Dialoges mit der Biologie auch zu diesem Thema.

Fazit: Es fehlt ein neurotheologisch viables Religionskonzept

Wann ist ein Ritual ein ‚religiöses Ritual‘? Wenn es in einem religiösen Kontext (z.B. einer Kirche) stattfindet? Wenn es religiös ‚gemeint‘ ist? Von wem - vom Ausführenden, vom Veranstalter, vom Beobachter?

Als alltägliche Antwort auf diese und unzählige vergleichbare Fragen hat sich eine pragmatische Maxime in der wissenschaftlichen Praxis herauskristalliert: Unter den Begriff Religion fällt, was von den

²⁹⁵ Beispiel aus: Psychologie heute 03 / 2003, S. 22 („Intuition“)

²⁹⁶ Manfred Spitzer, „Musik im Kopf“, Schattauer 2002

wissenschaftlichen Spezialisten als religiös benannt wird, die ihrerseits mit der Gesamtgesellschaft darüber interagieren. Mangels eines auch nur in Ansätzen sich abzeichnenden Konsenses kann dabei aus dem längst unüberschaubaren Fundus verschiedenster Definitionen problembezogen ausgewählt werden. Freilich kann jede entsprechende Auswahl mitsamt der darauf errichteten Theorien auch durch dekonstruierende Kritik wieder in Frage gestellt werden.

Newberg wählt eine auf drei zentralen ‚Transzendierungsmitteln‘ aufbauende Religionsdefinition, wonach der Grad des religiösen/profanen Gehalts am Grad der (den Menschen vorbehaltenen) bewussten Selbsttranszendenz fest zu machen wäre. Dieser Ansatz ist breit genug, um auch anderen Tätigkeiten (bspw. Spaziergang, Sex, Hymnensang oder auch Bills Konzertbesuch) bei entsprechender Transzendenzwirkung religiösen Gehalt zusprechen zu können.

Mit der Dekonstruktion des sie tragenden Transzendenzkonzeptes als religiöse Annahme ist allerdings auch der newbergschen Religionsdefinition das ontologische Fundament abhanden gekommen. Auch hier ist also zu fragen, ob eine viablere Begriffsbestimmung gerade auch für die Zwecke der Neurotheologie zu erreichen ist.

Da Realdefinitionen von Religion religiöse Aussagen darstellen, erscheint ein Nebeneinander verschiedener Religionsbegriffe als Beschreibungsansätze zur je problembezogenen Auswahl als viable Strategie.

Damit kann Religionswissenschaft sich fortwährend bemühen, die Viabilität beschreibender Religionsbegriffe prüfend zu verbessern.

3.7 Musik - Die kleine Schwester der Religion

„Musik geht keine Umwege - sie erreicht direkt das Gehirn.“

- John Lennon

Newberg greift im Laufe seines Buches immer wieder (vorbewußt?) in Beschreibungen und Beispielen auf einen Aspekt zurück, dem er jedoch leider nicht -etwa in Form eines eigenen Kapitels- näher nachgeht: der großen Ähnlichkeit religiösen und musikalischen Erlebens. Aus den bisher erarbeiteten Prämissen legt sich aber durchaus eine interdisziplinär vergleichende Diskussion nahe: denn wie Religion lässt sich auch Musik als neurobiologische Konstruktion des menschlichen Gehirns beschreiben.

Vergleich: Musik- und Religionsgeschichte

Auch ein Vergleich der Religions- und Musikgeschichte ermutigt zu einer solchen These: So lässt sich feststellen, dass musikalische und religiöse Rollen und Aufgaben in wohl allen bekannten Kulturen der Welt mindestens verknüpft waren und sind. Besonders deutlich und intensiv erscheint dieser Zusammenhang in schriftlosen Kulturen, in denen allein die *„mündliche Überlieferung Garant für Traditionsbewahrung“*²⁹⁷ sein konnte. Schon für die Zwecke des Erlernens, der Memorierung von oft umfassenden Überlieferungen, dann aber auch des gemeinsamen Rituals und der effektvollen Darbietung bot sich die musikalische Gestaltung an.

²⁹⁷ Helmut Rösing, „Wechselwirkungen zwischen der Herstellung und Aufführung von Musik“, in: „Musikwissenschaft“, Bruhn & Rösing (Hrg.), rowohlts 1998, S. 192

Für den Musikwissenschaftler Hanns-Werner Heister ist daher „*der Schamane*“ der „*paläolithische Prototyp*“ des Berufsmusikers.²⁹⁸

Das Berliner Phonogramm-Archiv in Berlin verdankt seine Existenz insbesondere auch Wissenschaftlern wie Carl Schulz und Felix von Luschan, die bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit den damals neu entwickelten ‚Edison-Phonographen‘ (Aufzeichnungsgeräten auf Wachswalzen) versuchten, das gesungene und rezitierte Erbe schriftloser Gemeinschaften vor dem Erlöschen und Vergessen zu bewahren. Bis heute ist das Archiv auf etwa 145.000 Aufnahmen, darunter tausende von Kosmologien, mythologischen und moralischen Rezitationen und Liedern aus dem gesamten Erdkreis angewachsen und dient vor allem der Vergleichenden Musikwissenschaft. Von Religionswissenschaft ist in der Vorstellung des Archivs dagegen leider (noch?) keine Rede, obwohl eine vergleichbare Sammlung heiliger Schriften wohl kaum religionswissenschaftlicher Aufmerksamkeit entgangen wäre.²⁹⁹

Ausgestorben ist die Musik aber auch nicht in den heute dominierenden Religionen, sie hat vielmehr trotz einiger Versuche der Abschaffung sich zentrale Felder immer wieder zurückerobert und dazu auch gerne die Formen gewechselt. So hat sie im protestantischen Gemeindegesang (dessen frühe Melodien nicht selten den ‚profanen‘ und oft derben Volksliedern entstammen) und der Instrumentalmusik wie auch in den immer feiner ausgearbeiteten und schließlich zu eigenen Kunstformen erhobenen Variationen etwa des islamischen Gebetsrufes (adan) und der Koran-Rezitation (quir’a) nicht nur puritanische Verdrängungsversuche überdauert, sondern dabei auch den Boden für nachfolgende musikalische Entwicklungen bereitet. Es dürfte wahrscheinlich kaum

²⁹⁸ Hanns-Werner Heister, „Zweckbestimmungen von Musik“, in: „Musikwissenschaft“, Bruhn & Rösing, rowohlts 1998, S. 216

²⁹⁹ Artur Simon, „die überlieferung der ungeschriebenen musik“, in: „Sieben Hügel - Band 6: Wissen“, Festschrift zu den Berliner Festspielen 2000, S. 90 ff.

möglich sein, auch heute nur eine einzige Religionsgemeinschaft ohne jede Musik ausfindig zu machen.

Musikalität als Transzendenz- und damit Bedeutungserfahrung?

Neben einer solchen eher funktionalistischen Perspektive lässt sich der Zusammenhang von Musik und Religion jedoch auch aus dem Vergleich der damit verbundenen Erfahrungen untersuchen. Denn seit frühester Zeit scheint Musik in all seinen Formen eben nicht nur ‚Transportmittel‘ religiöser Inhalte gewesen zu sein, sondern selbst eine Quelle von ‚Transzendenzenerfahrung‘.

So zieht Reinhard Flenders (Professor an der Hochschule für Musik und Theater, Hamburg) folgendes Fazit aus einer Studie über *„Musik aus der Sicht von [heutigen] Berufsmusikern“*:

„Vergleicht man die Einstellungen verschiedener Musiker, Völker und Kulturen aus aller Welt, dann ergibt sich als gemeinsamer Nenner, dass viele Musiker ihrer Musik einen transzendentalen Ursprung zuschreiben. Von Bruno Walter bis Ernest Ansermet, von Bob Dylan bis Ravi Shankar betonen sie alle, dass ihre Erfahrung mit Musik auch eine Erfahrung von Transzendenz beinhaltet.“

Sei es, dass die musikalische Inspiration auf den Musenkuss, auf Götter, Gottheiten oder Geister, auf übersinnliche Wahrnehmung oder auf die Introspektion eines Selbst zurückgeführt wird, immer geht es um die Erweiterung des Wahrnehmungshorizonts und das Erlebnis, über die Musik in Kontakt mit einem Energiestrom von überwältigender Kraft und Schönheit zu kommen.“³⁰⁰

³⁰⁰ Reinhard Flender, „Musik aus der Sicht von Berufsmusikern“, in: „Musikwissenschaft“, Bruhn & Rösing, rowohlt 1998, S. 34

Und tatsächlich feiern nicht nur aktuelle, deutsche Popmusiker wie Xavier Naidoo („*Alles für den Herrn*“) und Ben („*Engel weinen*“, „*Gesegnet seist Du*“) Erfolge mit dezidiert religiöser Thematik. Weltweit konnte offensichtlich auch eine Generation von Discobesuchern (jener Einrichtungen, die gerne auch als „Tanztempel“ beschrieben werden) der Gleichsetzung musikalischer mit religiöser Erfahrung zustimmen, wie sie in ‚God is a DJ‘ ausdrücklich und lange in den Spitzen der Charts gefeiert wurde.

Text und Übersetzung von

‚God is a DJ‘

Hit von DJ Faithless (Übersetzt: DJ „Glaubenslos“[!]), 1998

Englisch	Übersetzung
<p style="text-align: center;">This is my church This is where I heal my hurts (3 x)</p>	<p style="text-align: center;">Dies ist meine Kirche Hier heile ich meine Schmerzen. (3 x)</p>
<p style="text-align: center;">It's a natural grace Of watching young life shape. It's in minor keys Solutions and remedies Enemies becoming friends When bitterness ends</p>	<p style="text-align: center;">Es ist eine natürliche Gnade junges Leben sich formen zu sehen. In tiefen Tönen finden sich Lösungen und Abhilfe. Aus Feinden werden Freunde wenn die Bitterkeit endet.</p>
<p style="text-align: center;">This is my church This is where I heal my hurts (2x)</p>	<p style="text-align: center;">Dies ist meine Kirche Hier heile ich meine Schmerzen (2x)</p>

<p>It's in the world I become content in the hum between voice and drum It's in change the poetic justice of cause and effect, respect, love, compassion.</p> <p>This is my church This is where I heal my hurts</p> <p>For tonight god is a DJ god is a DJ</p>	<p>In dieser Welt werde ich eingehüllt von dem Summen zwischen Stimme und Rhythmus. In jenem Wechselspiel liegt die poetische Gerechtigkeit von Ursache und Wirkung, Respekt, Liebe, Mitgefühl.</p> <p>Dies ist meine Kirche Hier heile ich meine Schmerzen.</p> <p>Denn heute Abend ist Gott ein DJ Gott ist ein DJ</p>
---	--

Aber sollte dieser hier postulierte, enge Zusammenhang zwischen Musikalität und Religiosität durch ein ganzes Jahrhundert religionswissenschaftlichen Forschens hinweg tatsächlich übersehen worden sein? Keineswegs.

Schon Max Weber hat sich als „**religiös unmusikalisch**“ beschrieben, eine zunächst unscheinbare Bemerkung, die Günther Kehler immerhin bezeichnend kommentiert, damit befinde sich Weber „*in Einklang* [!] *mit den meisten sozialwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaftlern*.“³⁰¹

Wie aber kommt es zur Popularität dieses bemerkenswerten Zitates bis heute³⁰²?

³⁰¹ Günther Kehler in Axel Michaels (Hrg.), „Klassiker der Religionswissenschaft“, Beck 1997, S. 131

³⁰² Eine Eingabe des Zitates in die Internet-Suchmaschine www.google.de

Was bedeutet es, wenn ein katholischer Priester und Theologieprofessor wie Eberhard Tiefensee dieses Wortpaar gar als Titel und Beschreibung für eine Studie der religiösen Situation in Ostdeutschland 1999 nutzt?³⁰³

Wenn ebenso ein Philosoph und Soziologe wie Jürgen Habermas für sich diese Aussage jahrelang gelten lässt³⁰⁴ – und sodann, angesichts der Terroranschläge des 11. September, formuliert: *"Als hätte das verblendete Attentat im Innersten der säkularen Gesellschaft eine religiöse Saite in Schwingung versetzt [!], füllten sich überall die Synagogen, die Kirchen und die Moscheen."*³⁰⁵

Eine mögliche These wäre, dass die Popularität des Zitates und auch seine Fernwirkungen einfach auf jene Webers selbst zurückgeht, der genauso gut hätte formulieren können, er wäre beispielsweise „religiös unpolitisch“, „religiös unsportlich“ oder „religiös humorlos“.

Ein erstes Indiz dagegen ließe sich in dem Umstand ausmachen, dass Max Weber recht genau wusste, wovon er sprach. Er hatte nicht nur der Religion, sondern auch der Musik intensive Arbeit gewidmet. Auch ihrer Untersuchung widmet er ein ausführliches Kapitel originärer Musiksoziologie. Religiös einflußreiche Individuen bezeichnet er auch als *„religiöse Virtuosen.“*

Auch mag bezweifelt werden (und ein jeder mag das an sich selbst testen), dass beliebige andere Wortpaare einen vergleichbaren Anklang [!] gefunden hätten, dass sie als genauso stimmig [!] empfunden worden wären. Dabei wird kaum ein zeitgenössischer Religionswissenschaftler behaupten, dass sich zwischen Religion und Politik, Religion und Sport

³⁰³ Eberhard Tiefensee, „Religiös unmusikalisch? – Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität“ in J. Wanke (Hg.), *Wiedervereinigte Seelsorge - Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland*, Leipzig (Benno) 2000, S. 24-53

³⁰⁴ zitiert in „Christ in der Gegenwart“ vom 28.10.2001, Nr. 43

³⁰⁵ ebda.

und Religion und Humor nicht ebenfalls ernstzunehmende Verbindungen ausmachen und untersuchen ließen. Aber der enge Zusammenklang zwischen Religiosität und Musikalität bleibt wirksam.

Fazit: Musik, Bewusstsein und Neurobiologie

Muss der Genuss von Musik ‚bewusst‘ erfolgen? Folgt man aktuell geltenden, gesellschaftlichen Konventionen, dann ‚muss‘ sie dies natürlich nicht. Millionen Menschen begnügen sich mit einem überwiegend passiven Konsum von Musik (z.B. beim Autofahren, Einkaufen, zur Untermalung eines Films etc.), der dennoch durchaus auch emotionale Wirkungen zeitigt. Detlef Linke nutzt das Beispiel eines alltäglich-vorbewussten Erlebens von Musik sogar als Paradebeispiel nicht auf ein Ich-Zentrum gerichteter und dennoch wirksamer Hirnvorgänge.

Musik wird, wie auch eingangs dieses Kapitels John Lennon betonte, oft als besonders ‚direkt wirkend‘ beschrieben und in den auslösenden Gehirnprozessen auch neurobiologisch intensiv erforscht. Bei ‚bewusstem‘ Musizieren bzw. Musikerleben zeige sich dabei, so beispielsweise Bruhn, genau jener Gehirnbereich als besonders aktiv, den unabhängig von ihm auch Newberg als den mit Mythologie befassten Bereich beschrieb: der präfrontale Cortex, der vordere Scheitellappen.³⁰⁶

Neben der Religions- und Musikgeschichte, neben sprachlichen Verbindungen von der Alltagssprache bis zu Webers Aussagen laden damit schließlich auch neurobiologische Beobachtung zu einer Vertiefung entsprechend vergleichender Überlegungen geradezu ein.

³⁰⁶ Herbert Bruhn, „Psychophysiologie der Wirkung von Musik“, in: „Musikwissenschaft“, Bruhn & Rösing, rowohlt 1998, S. 179

Aus einem Vergleich und intensiven Dialog der Musik- und Religionswissenschaften werden sich in Zukunft mit hoher Wahrscheinlichkeit Erkenntnisfortschritte erzielen lassen.

4. Neurotheologen zwischen Religionskritik und -affirmation

„Wir alle, sagt der Neurowissenschaftler Gazzaniga, haben einen Interpretor im Kopf, der sich eigens darauf spezialisiert hat, für alles eine Erklärung zu finden. Was immer wir tun, der Interpretor findet einen Grund. Was immer wir wahrnehmen, der Interpretor sucht so lange nach einer Deutung, bis wir die Sache eingeordnet haben. Diese Interpretationsmaschine liegt in unserer linken Hemisphäre, und ihre Effizienz ist beispiellos. Erst mit dem Interpretor verstehen wir die Welt. Er bringt Ordnung ins Chaos. Ihm verdanken wir die fantastischsten

*Theorien, mit denen wir die Welt und uns selbst erklären. Natürlich ist auch die Theorie vom Interpretor ein Werk des Interpretors.*³⁰⁷

Bas Kast, 2001

Anhand der „Neurotheologie“ von Newberg wurden in den vorangegangenen Kapiteln Thesen, Ansprüche und Perspektiven geprüft und diskutiert sowie Grundannahmen und Hypothesen formuliert. Nun wird es Zeit, weitere, Newberg vor- und nachgelagerte „Neurotheologien“ darzustellen und die erarbeiteten Hypothesen an ihnen zu überprüfen.

Aus diesem inzwischen reichen Fundus entsprechender Literatur wurden dabei die je zentralen Werke von Autoren ausgewählt, die originell genug waren, um je ganz neue Perspektiven der Thematik zu eröffnen. Dabei sind mit je vier Büchern religionskritische wie religionsaffirmative Standpunkte vertreten, die zeitlich nacheinander angeordnet sind. Die Kapitel 4.1 - 4.4 thematisieren also religionskritische „Starter“, die Kapitel 4.5 - 4.8 religionsaffirmative.

Die Fokussierung auf den jeweiligen „Start“ hat dabei drei wesentliche Gründe:

So wird sich, erstens, zeigen, dass nur ein kleiner Teil der „Neurotheologen“ dort landete, wo er gestartet ist. Schon Newberg hatte seine allmähliche „Konversion“ zur Religion bzw. Spiritualität thematisiert. Im Folgenden werden auch alle „Religionskritiker“ - mit Ausnahme von Boyer - ihre wissenschaftliche Theoriebildung mit religiöser Verkündigung samt Strafandrohung beschließen. Umgekehrt werden die zunächst „Religionsaffirmativen“ am Ende ausnahmslos Immanenz predigen und den bestehenden Religionen letztlich weltanschaulich fundierte Normen verordnen: Relativität, Ökologismus (Rue) oder gar beinharten Kapitalismus (Ridley). Die in Kapitel 1.6 entworfenen Merkmale

³⁰⁷ Kast 2003, S. 120

„neurotheologischer Religiosität“ werden daher - wiederum mit Ausnahme Boyer - generell anzutreffen sein.

Der zweite Grund für das chronologische Nebeneinander religionskritischer wie religionsaffirmativer „Starter“ liegt in der Konvergenz ihrer Entwicklungen. Von vergleichsweise groben Reduktionismen (Persinger, aber auch noch Newberg) hin zu multikausalen Modellen (Boyer, Rue). Hier deutet sich Theoriebildung und Entwicklung auch unabhängig von Werturteilen an, die der jungen „Neurotheologie“ in der heutigen Form zwar ein baldiges Aus, der Religionswissenschaft jedoch wertvolle Beiträge und Kooperationspartner bescheren könnte (Kap. 5).

Der dritte Grund liegt in einem interessanten Aspekt, der sich erst im Rahmen dieser Arbeit wirklich erschließen ließ. Ist der Umstand alleine, dass sich alle bekannten „Neurotheologien“ unschwer aus den biographisch geprägten Vorannahmen der Autoren ableiten lassen, für sich genommen noch wenig überraschend - so umso mehr die institutionellen Förderer der religionsaffirmativen „Starter“. So wurde Maturanas und Varelas „Baum der Erkenntnis“ von der Organisation Amerikanischer Staaten (OAS) bezahlt, die „Neurotheology“ dient einem westlich-buddhistischen Institut, Matt Ridleys „Biologie der Tugend“ mündet gar in der Weltanschauung eines Wirtschaftsinstitutes und Loyal Rue firmiert als von der Templeton-Foundation (siehe unten) mehrfach prämiert.

Es scheint, als ob ein (zunächst) religionsaffirmativer Einstieg in sozio- und neurobiologische Debatten als probater Weg gesehen wird, auch je gewünschte Grundeinstellungen an ein größeres Publikum zu vermitteln. Offenkundig werden Ableitungen aus der Biologie von inzwischen mehreren Institutionen signifikante politisch-gesellschaftliche Wirkung

zugetraut. Ein neuerer und auch im Bereich der „Neurotheologie“ wirkungsvoller Akteur, der die „Vereinbarkeit“ religiösen und wissenschaftlichen Erkennens dabei fördern will, ist so die Templeton-Foundation, die aus diesem Grund im Folgenden kurz dargestellt werden soll.

Die Templeton-Foundation

1987 gründete der vermögende, amerikanisch-britische Finanzinvestor John Marks Templeton, der ihm gleichen Jahr von Königin Elizabeth der II. zum Ritter geschlagen wurde, eine von ihm mit 40 Millionen Dollar jährlich ausgestattete Stiftung, die sich gezielt dem Dialog zwischen Naturwissenschaften und Religion widmet. Die Stiftung versammelt dazu Koryphäen der verschiedensten Disziplinen zu Tagungen, fördert mit eigenem Geld Forschungsprojekte etwa zu Religion und Gesundheit, lobt Preise und Auszeichnungen aus (darunter einen jährlichen Wettbewerb zur naturwissenschaftlichen Erforschung „spiritueller Realität“ mit einem Preisgeld von über einer Million Dollar) und betreibt inzwischen auch einen eigenen Verlag, in dem Dutzende Bücher zu diesen Themen vertrieben werden.

John Marks Templeton versteht sich dabei als evangelischer Christ und bekennendes Mitglied der presbyterianischen Kirche, deren theologische Fakultät er in deren Vorstand begleitete. Inhaltlich vertritt er jedoch, auch auf seiner Homepage mit dem Terminus eines „*Häretikers*“ kokettierend, eine Wertschätzung aller „*spirituellen Traditionen*“ und vor allem eine Vereinbarkeit des Evolutionsprozesses mit religiösem Denken.³⁰⁸

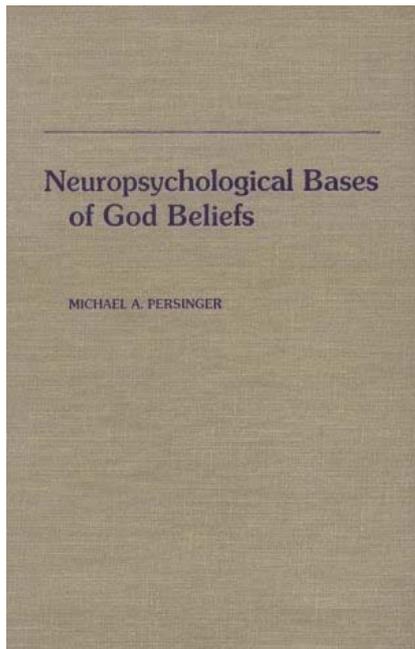
Im englischsprachigen Raum hat die Arbeit der Templeton-Foundation inzwischen durch ihre Forschungs- und Studienaufträge,

³⁰⁸ siehe auch: www.templeton.org

Buchveröffentlichungen und den „Einkauf“ auch religionskritischer Expertise eine kaum noch überschaubare Vielzahl religionsaffirmativer Interpretationen naturwissenschaftlicher, psychologischer und soziologischer Erkenntnisse hervorgebracht und gestärkt. Ob und wie hierbei Grundannahmen, Strukturen, Diskussionen und Projekte nachhaltig geprägt werden konnten ist noch nicht abschließend ersichtlich, der beispielhaft ausgewählte, jüngste Beitrag von Loyal Rue (Kap. 4.8) deutet jedoch auf eine durchaus ernsthafte Diskussion naturalistischer Religionstheorien hin, die jedoch bisher weitgehend ohne deutsche oder auch nur europäische Beteiligung stattzufinden scheint.

Die folgenden acht Entwürfe sind also durchaus nicht als „Beiträge im Elfenbeinturm“ zu betrachten, sondern positionieren sich in einem von einer wachsenden Vielzahl von Akteuren geprägten Raum.

4.1 Persingers Gott-Modul



„Der Egozentrismus der Gotteserfahrung ist eine vorhersagbare Konsequenz ihrer gemeinsamen neuronalen Quellen.“

- Michael A. Persinger, 1987 (Übersetzung Blume)³⁰⁹

Michael Persingers These, dass die Gotteserfahrung mit epileptischen Anfällen im Schläfenlappen verwandt sei, kann inzwischen zu den (manchen Hirnforschern eher peinlichen) Klassikern der frühen Neurotheologie gezählt werden. Dabei spielte Persingers Buch, das nur in geringeren Auflagen erschien und nie übersetzt wurde, eine kleinere Rolle als seine medienwirksamen Experimente mit einem Helm, der via Magnetspulen Gehirnregionen anregte und damit „in einigen Fällen“ religiöse Erfahrungen induziert haben soll. Zu den Freiwilligen, die sich diesen hoch umstrittenen Tests unterwarfen, gehörte auch die später eigenständige Memtheoretikerin Susan Blackmore (Kap. 4.3), die jedoch nach eigenem Bekunden nur „Ärger, Wut und Angst“ sowie Stunden nachwirkende Schwäche und Desorientierung erfuhr und inzwischen vor einer Beteiligung warnt.³¹⁰

Die Gotteserfahrung im Schläfenlappen

³⁰⁹ Michael A. Persinger, „Neuropsychological Bases of God Beliefs“, Praeger 1987, S. 114

³¹⁰ Ulrich Schnabel, „Helm auf zum Gebet: Die Hirnexperimente des Dr. Persinger“, ZEIT 45/1996

Persinger entfaltet seine Theorie um vier Begriffe: Gottesglauben („*God Belief*“), der auf Gotteserfahrungen („*God Experiences*“) und Gotteskonzepten („*God Concepts*“) beruhe sowie das Selbstkonzept („*Self Concept*“), das sich ebenfalls aus der Gotteserfahrung ableite.³¹¹

Die Gotteserfahrung ist dabei die entscheidende Kategorie, aus der sich alle anderen Begriffe ableiten. Sie wird laut Persinger durch Aktivitäten im Schläfenlappen hervorgerufen, wie sie besonders heftig in der Epilepsie, in milderer Form aber auch durch Angst, Stress, Sauerstoffmangel oder Fasten ausgelöst werde und äußere sich in Wahrnehmungen von Verschmelzungen, (meist toten) Personen oder Stimmen.

„Alle von uns, dank unserer Herkunft von Primaten, haben diese Fähigkeit. Einige von uns mögen auf sie unterdrücken, andere sie verstärken und wieder andere mögen durch ihre Präsenz beschämt sein. Wie die Gabe zu Laufen und zu Sprechen ist dies ein Potential in jedem von uns. Wir mögen es unter verschiedenen Namen kennen.

[...]

Die Macht der Gotteserfahrung beschämt jede bekannte Therapie. Nach einem einzigen Ausbruch im Schläfenlappen finden Menschen Struktur und Sinn in Sekunden. Damit einher geht die persönliche Überzeugung von Wahrheit und das Gefühl von Selbst-Erwählung.“³¹²

Über die Interpretation dieser Erfahrung mit Hilfe von sozial vermittelten Gotteskonzepten führten sie zum Gottesglauben einerseits, dazu, dass dem Einzelnen und seinen persönlichen Erfahrungen ein besonderer, unhinterfragbarer Wert zukomme, andererseits.

³¹¹ Persinger 1987, S. 1 / 2

³¹² Persinger 1987, S. 14 / 17

Angelegt werde dieses „magisches Denken“ schon im Babyalter, indem das Kind vermeintlich lerne, durch Schreien die Umwelt zu kontrollieren.

„Wie das Kind, das meint, dass seine Wünsche das Verhalten der Eltern kontrolliert und mit ihnen interagiert, schließt die überzeugte Erwachsene, dass ihre Gedanken mit Gott interagieren. Irgendwo in den unerkannten Weiten von Zeit und Raum agiert Gott durch die trivialen Nuancen menschlichen Denkens. Die absolute Dummheit dieser Folgerung wird nicht gesehen. Angetrieben von der Überzeugung, dass die eigenen Gedanken besonders und einzigartig sind, nimmt die Person an, dass etwas, definiert als alle Zeit und Raum umfassend, durch ein paar zufällige Fluktuationen einer Handvoll Neuronen erreicht werden kann.“³¹³

In der Vergangenheit habe die Gotteserfahrung durchaus „Überlebenswert“ gehabt. Sie habe der Menschheit Ängste, vor allem auch Ängste vor dem Tod, genommen und es ihr erlaubt, Hungersnöte, Seuchen und Verzweiflung zu überstehen. So seien sie motiviert worden, „zu bauen, planen und hoffen.“ Die Verheißungen von Lohn und Strafe hätten wenigstens in einigen Fällen Gewalt eingedämmt.

Auf der anderen Seite habe, so Persinger, die Gotteserfahrung Kriege und deren „gerechte“ Begründungen erst ermöglicht und Soldaten die Illusion vermittelt, sie würden „irgendwie überleben“ - als von Gott beschützt oder im Jenseits belohnt. Indem politische Führer der Neuzeit in Konflikt- und Stresssituationen Gotteserfahrungen machten, sei es möglich, dass sie „aus stiller Überzeugung“ den „Tod des gesamten Planeten“ in Kauf nähmen. Im Zeitalter der Atomwaffen seien Gottesglauben wie auch Selbstkonzept also „schlecht“ und dringend zu überwinden, um die Zukunft der „Menschheit als einer Spezies“ zu sichern.³¹⁴

³¹³ Persinger 1987, S. 50

³¹⁴ Persinger 1987, S. 137 ff.

Überleben werde die Menschheit daher nur, wenn sie religiöse wie auch selbstbezogene Ansprüche aufgebe. *„Wir müssen uns selbst sehen, jeder von uns, als das, was wir sind: biochemische Systeme die Verhaltensmuster aufweisen.“*

Stattdessen müsse die Gotteserfahrung im Schläfenlappen erforscht werden, um ihre positiven Wirkungen auf das Immunsystem nutzbar zu machen, vielleicht sogar körperliche *„Selbststimulationen in einen dauerhaften Status genereller Gesundheit“* zu ermöglichen. Der Gottesglaube müsse zwar aufgegeben werden, von der so erforschten Erfahrung könnte jedoch *„jedes menschliche Wesen“* profitieren.³¹⁵

4.1.1 Persingers Gotteserfahrung als wissenschaftlicher Entwurf

Bis heute werden Persingers Kernthesen, meist in Verbindung mit dem sog. Religionshelm, in populärwissenschaftlichen Veröffentlichungen wiedergegeben. Häufig wird hierbei auch auf den indisch-kalifornischen Neurologen Vilayanur Ramachandran verwiesen, der die Quelle der Religion ebenfalls in der Schläfenlappenepilepsie vermutete und den Begriff des „Gottmoduls“ prägte.

Im wissenschaftlichen Diskurs ist der Ansatz von Anfang an auf scharfe Kritik gestoßen. So hat sich eine empirische Beziehung zwischen Schläfenlappenepileptikern und Religiösen nicht herstellen lassen, entsprechende Beobachtungen werden in Fachkreisen deutlich eher als rare Ausnahme denn als Regel betrachtet. Dass aber der Schläfenlappen an verschiedenen religiösen Erfahrungen in weitestem Sinne beteiligt sein dürfte, gilt gemeinhin als Banalität, die noch keine Aussagen über das komplexe Zusammenwirken des Gehirns erlaube. Über das Auftreten und die reduziert beschriebene Komplexität einer Erfahrung dann auch

³¹⁵ Persinger 1987, S. 156

noch normativ auf die Nichtexistenz des Erfahrungsgegenstandes (hier: Gott) schließen zu wollen, wird denn auch von anderen Neurowissenschaftlern strikt zurückgewiesen.³¹⁶

Dass schließlich auch von religionswissenschaftlicher Seite her weitere Einwendungen gegen die sehr pauschal und letztlich auf bestimmte, monotheistische Ausprägungen verengten Religions- und Gottesbegriffe vorzubringen wären, sei daher nur noch der Vollständigkeit halber erwähnt.

4.1.2 Persingers Gotteserfahrung als religiöser Entwurf

Auch der Entwurf von Persinger erfüllt alle sieben Punkte einer neurotheologischen Theorie. So beansprucht er erstens eine inklusivistische Herleitung und Deutung (1.) aller Religionen, die sich aus der Erfahrung des Schläfenlappens ableiteten. Ursprung dieser Erfahrung ist damit stets das individuelle Gehirn (2.). Ausnahmslos alle Religionen gelten daher unterschiedslos (3.) als vergleichbar strukturiert und wissenschaftlich unhaltbar. In diesem unbedingten und umfassenden Beschreibungs- wie auch Deutungsanspruch für die Neurowissenschaft über ausnahmslos alle menschliche Erfahrung und alles Sein formuliert Persinger philosophische und erkenntnistheoretische Vorannahmen (4.). Nur die gedankliche Überwindung aller Gottes- und Selbstkonzepte, in der jeder Mensch den Anspruch auf individuelle Besonderheit aufgabe, verheiße die Rettung der Spezies (5.). Die in der Evolution entstandene Spezies an sich wird zum einzigen Sinnträger, dem Persinger „objektiven“ Wert zuerkennen mag, in der Evolution seien Selbst- und Gotteskonzepte als Überlebenshilfe entstanden (6.), ohne ihre Überwindung entlang Persingers Erkenntnissen würde jedoch der Atomtod der Menschheit drohen (7.).

³¹⁶ Pro- und Contra-Statements von renommierten Hirnforschern in: Marcus Mockler, „Hirnforschung und Religion“, idea Deutschland vom 14.06.2002

Im Vergleich des öffentlichen Erfolgs der Bücher von Persinger und Newberg wird die religiöse Komponente der Neurotheologie besonders deutlich. Persingers Entwurf lokalisiert ebenso wie Newberg religiöse Aktivität in einer bestimmten Gehirnregion, ist mehr als 12 Jahre älter und wird zudem durch spektakuläre und medial vermarktete Experimente (Religionshelm) begleitet. Dennoch erzielte Newberg innerhalb weniger Jahre eine weit größere Popularität, als sie Persinger in nun fast 20 Jahren erreichen konnte. Newbergs Buch liegt bereits in verschiedenen Ausgaben und mehreren Übersetzungen vor, Persinger blieb unübersetzt und ist heute nur noch schwer erhältlich.

Teilweise ist dieser Effekt sicher in der religionsaffirmativen Haltung Newbergs zu sehen, die seinen Entwurf auch für sich religiös verstehende Menschen attraktiv macht, sogar als wissenschaftliche Bekräftigung religiöser Überzeugungen gelesen und weiterempfohlen werden kann.

Gerade aber auch im Vergleich zu den zunächst religionskritisch scheinenden und gerade auch deswegen von einer eigenen Fangemeinde getragenen Memtheorien (Kap. 4.2 und 4.3) wird deutlich, dass Persingers Entwurf einer gleichzeitigen Absage an das Gottes- und Selbstkonzept für modern-westliche Leser unattraktiv bleibt. Hier wird Individualität nicht gestärkt und gerühmt, sondern als unwissenschaftlich, ja gefährlich vorgeführt, die subjektive Erfahrung ist nicht wertvoll, sondern naiv und überholt - wenn überhaupt, dann zählt der Mensch als „Spezies“, nicht aber als Einzelperson. Persinger lässt nur den (vermeintlich) objektiven Blick des Wissenschaftlers gelten und bietet nicht einmal allegorische Ausblicke auf Auswege, Sinn oder Unsterblichkeit an. Abgesehen von den wissenschaftlichen Einwänden ist sein Ansatz damit bisher auch als „theologischer“ Entwurf an mangelnder Nachfrage weitgehend gescheitert.

4.2 Richard Dawkins Egoistisches Gen und die Mem-Theorie



„Als enthusiastischen Anhänger der Darwinschen Lehre befriedigen mich die Erklärungen nicht, die meine begeisterten Mit-Darwinisten für das Verhalten der Menschen vorgebracht haben.“

- Richard Dawkins, 1978

1976 legte der englische Zoologe Richard Dawkins sein Buch „The Selfish Gene“ vor. Bereits 1978 lag es als deutsche Übersetzung als „Das egoistische Gen“ vor. Pflanzen, Tiere und schließlich auch Menschen werden darin als „Überlebensmaschinen“ beschrieben, die von ihren Genen auf maximale Nachkommenschaft (Replikation) ausgerichtet würden. Auch die Mutter, die ihr Leben für ihre Nachkommen riskiert, handele demnach nur aus „begrenztem Altruismus auf der Stufe der Individuen“ und werde in Wirklichkeit vom „Gen-Egoismus“ getrieben, der das Überleben seiner vielen Replikationen in den Nachkommen auf Kosten der Mutter sichern wolle. Selbstverständlich verfolge das einzelne Gen dabei nicht bewusst einen Plan - doch würden sich ihrerseits in der darwinistischen Selektion nur jene Gene durchsetzen, die ihre Träger auf

maximale Replikation trimmten. Auf Dauer werde so jedes nicht-egoistische Gen wie auch jedes nicht-egoistische Individuum durch rücksichtslosere Zeitgenossen überflügelt und schließlich verdrängt. Schlussfolgerungen im Bezug auf Ethik und Moral lehnt Dawkins ab, fährt dann jedoch fort:

„Ich selbst bin der Meinung, dass eine menschliche Gesellschaft, die lediglich auf dem Gesetz des universellen rücksichtslosen Gen-Egoismus beruhte, eine Gesellschaft wäre, in der sich sehr unangenehm leben würde. Unglücklicherweise jedoch hört etwas, so sehr wir es auch beklagen mögen, darum noch nicht auf, wahr zu sein. Dieses Buch soll vor allem interessant sein. Wenn der Leser jedoch eine Moral aus ihm ableiten möchte, so möge er es als Warnung lesen. Er möge gewarnt sein: wenn er - wie ich - eine Gesellschaft aufbauen möchte, in der die Einzelnen großzügig und selbstlos zugunsten eines gemeinsamen Wohlergehens zusammenarbeiten, so kann er wenig Hilfe von der biologischen Natur erwarten. Lasst uns versuchen, Großzügigkeit und Selbstlosigkeit zu lehren, denn wir sind egoistisch geboren. Lasst uns verstehen lernen, was unsere eigenen egoistischen Gene vorhaben, und wir haben dann vielleicht die Chance, ihre Pläne zu durchkreuzen, etwas, das keine andere Art bisher jemals angestrebt hat.“³¹⁷

Der Großteil des Buches entfaltet die biologisch-zoologische Argumentation dieser Annahme, die neben und vor Dawkins im Wesentlichen auch schon von anderen darwinistischen Interpreten (George Williams, William Hamilton, Robert Trivers u.a.) vertreten worden war. Das 11. und letzte Kapitel führte jedoch einen neuen Gedanken ein, dem dieses Buch letztlich seine besondere Popularität und schließlich Wirkung verdankte: das Mem.

³¹⁷ Richard Dawkins, „Das egoistische Gen“, Springer-Verlag Berlin 1978, S. 3

Das Mem

„Gibt es irgendwelche guten Gründe für die Vermutung, dass unsere eigene Spezies einzigartig ist? Ich glaube, die Antwort lautet ja.“³¹⁸ Mit dieser Eröffnung führt Dawkins in seine Theorie ein, die er in einem einzigen Kapitel entfaltet. Nur der Mensch verfüge über die mehr als rudimentäre Gabe der „*Imitation*“. Mit dem Auftreten dieser zunächst biologischen Fähigkeit sei ein „*neuer Replikator*“ aufgetreten: „*das Mem*“. Auch diese „*Informationseinheit*“ werde, analog zum Gen, schnell in das darwinsche „*Grundprinzip*“, in „*das Gesetz, dass alles Leben sich durch das unterschiedliche Überleben sich replizierender Einheiten entwickelt*“ einbezogen.³¹⁹ Ebenso wie die Gene unterlägen die Meme einer gnadenlosen Konkurrenz und einer „*natürlichen Auslese*“. Auch sie benötigten zu ihrem Überleben „*Langlebigkeit, Fruchtbarkeit und Wiedergabetreue*“. Ein Beispiel für ein Mem sei „*eine einzelne Phrase aus Beethovens neunter Symphonie*“, da diese „*einprägsam und charakteristisch genug ist*“ um repliziert zu werden.

Während sich nach Dawkins die Gene den Organismus allein auf Verbreitung durch Nachkommenschaft ausgerichtet hätten, so vervielfältige sich das Mem auch von Gehirn zu Gehirn und sei also am ehesten einem ansteckenden Virus zu vergleichen, das den „*Wirt*“ wiederum zu möglichst breiter Vervielfältigung benutze. „*Die Selektion begünstigt Meme, die ihre kulturelle Umwelt zu ihrem eigenen Nutzen ausbeuten.*“ Die Meme als neue Replikatoren „*übernehmen die Regie*“ und setzen „*eine neue, eigene Art von Evolution in Gang*“.³²⁰

Beispiele für Meme seien „*Melodien, Gedanken, Schlagworte, Kleidermode, die Art, Töpfe zu machen oder Bögen zu bauen*“. Auch die

³¹⁸ Dawkins 1978, S. 223

³¹⁹ Dawkins 1978, S. 223 / 226

³²⁰ Dawkins 1978, S. 228

Gottesidee sei ein Mem, „*der Überlebenswert des Gott-Mems im Mem-Pool ergibt sich aus seiner psychologischen Anziehungskraft*“. Meme könnten sich auch zum gegenseitigen Vorteil „*verknüpfen*“. „*Vielleicht könnten wir eine organisierte Kirche mit ihrer Architektur, ihren Ritualen, Gesetzen, ihrer Musik und Kunst und ihrer geschriebenen Tradition als einen ko-adaptierten stabilen Satz sich gegenseitig stützender Meme betrachten.*“³²¹ So verknüpfe sich das Gott-Mem häufig mit den Memen, die mit „*Höllenfeuer*“ drohten und so einen „*tiefgreifenden psychologischen Impact*“ erzielten. Gerade „*religiöse Memkomplexe*“ seien auf „*Glauben*“ angewiesen, was „*blindes Vertrauen ohne Beweise und sogar den Beweisen zum Trotz*“ bedeute. Das „*Mem für das Zölibat*“ zitiert Dawkins als Beispiel eines Mems, das die genetische Evolution übertroffen habe - der Priester diene nun nicht mehr zur Weitergabe der Gene, sondern als „*Überlebensmaschine für Meme*“.³²²

Doch hätten die Meme auch „*erfreuliche Seiten*“. „*Wenn wir einmal sterben, so können wir zwei Dinge hinter uns zurücklassen: Gene und Meme.*“ Dabei würde jedoch der Beitrag der eigenen Gene von Generation zu Generation halbiert.

„*Wir sollten Unsterblichkeit nicht in der Fortpflanzung suchen.*

Doch wenn ich einen Beitrag zur Kultur der Welt leiste, wenn ich einen guten Gedanken habe, eine Melodie komponiere, eine Zündkerze erfinde, ein Gedicht schreibe, so kann dieser Beitrag noch lange, nachdem meine Gene sich im gemeinsamen Genpool aufgelöst haben, unversehrt weiterleben. Von Sokrates mögen heute, wie G.C. Williams bemerkt hat, noch ein oder zwei Gene auf der Welt leben oder auch nicht, aber wen interessiert das schon? Die Memkomplexe von Sokrates, Leonardo, Kopernikus und Marconi sind noch immer ungeschwächt.“³²³

³²¹ Dawkins 1978, S. 233

³²² Dawkins 1978, S. 234

³²³ Dawkins 1978, S. 235

Darüber hinaus hält es Dawkins für „möglich“, dass der Mensch „zu echtem, uneigennützigem, aufrichtigem Altruismus fähig ist“. Er habe „das geistige Rüstzeug“, „die Macht, den egoistischen Genen unserer Geburt und, wenn nötig, auch den egoistischen Memen unserer Erziehung zu trotzen. Wir können sogar erörtern, auf welche Weise sich bewusst ein reiner, selbstloser Altruismus kultivieren und pflegen lässt - etwas, für das es in der Natur keinen Raum gibt, etwas, das es in der gesamten Geschichte der Welt nie zuvor gegeben hat. Wir sind als Genmaschinen gebaut und werden als Memmaschinen erzogen, aber wir haben die Macht, uns unseren Schöpfern entgegenzustellen. Wir allein - einzig und allein wir auf der Erde- können uns gegen die Tyrannei der egoistischen Replikatoren auflehnen.“³²⁴

4.2.1 Dawkins Memtheorie als wissenschaftlicher Entwurf

Abgesehen von zahlreichen kleineren Einwänden -etwa begrifflichen Unschärfen- erweist sich die Mem-Theorie in zwei zentralen Punkt als kaum haltbar, die schon Dawkins selbst 1976 gesehen hat und abzuwehren versuchte.

So räumte er, erstens, ein, sich bezüglich der „Kopiergenauigkeit“, der für erfolgreiche Replikation entscheidenden Wiedergabetreue, „auf schwankendem Boden“ zu befinden.³²⁵ Die Memtheorie steht oder fällt entscheidend mit der Annahme, menschliche Gehirne würden über Imitation Informationseinheiten kopieren bzw. replizieren. Wenn sich auch Dawkins und seine Schüler daher über Erkenntnisse der Hirnforschung zu legitimieren versuchen³²⁶, so übergehen sie dabei doch deren Befunde zum Gedächtnis. Denn heute darf als neurowissenschaftlicher Konsens gelten, dass Informationen nicht zwischen Individuen, ja nicht einmal

³²⁴ Dawkins 1978, S. 236 - 237

³²⁵ Dawkins 1978, S. 230

³²⁶ Blackmore 2000, S. 105

innerhalb desselben Gehirns „kopiert“, sondern im neuronalen Netzwerk stets situativ neu „rekonstruiert“ werden.³²⁷ Die gleiche Erzählung wird nicht nur abhängig von Erinnerungsleistungen, sondern auch von Situation zu Situation, beispielsweise Anzahl und Intention anwesender Personen, den Umweltbedingungen, einer Einleitungsfrage oder auch nur leiser Begleitmusik anders konstruiert. Diese enorme Varianz ist nicht mit Mutation oder Kopiergenauigkeit wegzu erklären - die 1:1-Replikation von Informationseinheiten innerhalb oder gar zwischen Gehirnen ist nicht einfach selten, sie kommt nicht vor.

Der zweite Einwand ist womöglich noch gravierender. Interessanterweise gerade im Bezug auf seine Theorie eines Gott-Mems berichtete Dawkins, dass einige Kollegen ihm einen Zirkelschluss vorgeworfen, eine Theorie des „*biologischen Vorteils*“ verlangt und sich mit seinem Hinweis auf „*eine große psychologische Anziehungskraft*“ nicht zufrieden gegeben hätten.³²⁸ In der Tat liegt genau an diesem Punkt ein zentraler Widerspruch, denn die idealtypische, von der Biologie abgekoppelte Mem-Evolution müsste doch in Gehirnen stattfinden, die prinzipiell allen Memen vergleichbaren Zugang ermöglichen. Wie aber erklärt sich dann die von Dawkins selbst angenommene psychologische Anziehungskraft des Gott-Mems, die von ihm so benannte charakteristische Einprägbarkeit der Beethoven-Phrase, woher die von ihm beschriebene, besondere Wirksamkeit des Höllenfeuer-Mems - wenn nicht aus den biologischen Funktionen des Gehirns? Wenn aber das menschliche Gehirn zwischen Themen, Ideen, Melodien und Erzählungen nach biologischen Kriterien auswählt und beispielsweise eine Melodie als harmonischer aufnimmt als eine andere, verlieren die Meme ihre scheinbare Selbständigkeit, die Gene bleiben am Ruder.

³²⁷ z.B. Norman Weinberger, „Gedächtnis: Musik manipuliert Hirnneuronen“, Spektrum der Wissenschaft Juni 2005, S. 31 ff.

³²⁸ Dawkins 1978, S. 228

Entsprechend fand die Mem-Theorie sowohl in biologischen wie kulturwissenschaftlichen Fachkreisen verhältnismäßig wenig Zustimmung, wurde jedoch in der Öffentlichkeit und von einigen Autoren anderer Fachbereiche lebhaft aufgegriffen und weiterentwickelt. Die Vermutung liegt daher nahe, dass der „Erfolg der Meme“ eher weltanschaulich-religiöse als wissenschaftliche Gründe haben könnte. Um dieser Vermutung nachzugehen wird im Folgenden die neurotheologische Komponente der Mem-Theorie herausgearbeitet, dann aber auch das neueste Buch der populären Dawkins-Schülerin Susan Blackmore analysiert.

4.2.2 Dawkins Memtheorie als religiöser Entwurf

Wie Dawkins in einem Kommentar von 1999 formulierte, hat sich der Begriff „Mem“ als „gutes Mem“ mit hoher Verbreitungsgeschwindigkeit erwiesen.³²⁹ Seine Gegenüberstellung von Genen und Memen knüpft sprachlich und gedanklich an einen Leib-Seele-Dualismus an, was schon einen Teil seiner spontanen Faszination für weitere Leserkreise erklärbar macht. Sein explizit religionskritischer Anspruch, den Dawkins in späteren Veröffentlichungen noch zugespitzt hat (Religion als „Geisteskrankheit“, vor der vor allem die Kinder bewahrt werden müssten³³⁰)

In einem Vorwort aus 2002 zeigt sich Richard Dawkins sehr verwundert, dass sich um seine Memtheorie eine Internetkirche gebildet habe, in der sogar er selbst als „St. Dawkins“ verehrt werde.³³¹ Dabei schöpft die Church of Virus, die in Kapitel 1.6 dieser Arbeit beschrieben wird, direkt aus dem dawkinschen Schriftgut - das einen religiösen Entwurf mit gnostischen Anklängen präsentiert.

³²⁹ Richard Dawkins: Commentaries to Chapter 11, Dec. 1999, Download am 02.06.2005 von <http://www.rubinghscience.org/memetics/dawkinsmemes.html>

³³⁰ Richard Dawkins: Commentaries to Chapter 11, Dec. 1999, Download am 02.06.2005 von <http://www.rubinghscience.org/memetics/dawkinsmemes.html>

³³¹ Dawkins in: Susan Blackmore, „Die Macht der Meme“, Berlin 2000, Vorwort

So beschreibt Dawkins eine gnadenlose Welt, in der die unerbittlichen Gesetze der Auslese über die Gene alles Leben bestimmten und es „wirklichen“ Altruismus nicht gebe. Nur dem Menschen sei die Fähigkeit zugewachsen, in eine zweite Dimension jenseits des Biologischen vorzustoßen. Aber auch diese memetisch-geistige Dimension werde von den unerbittlichen Gesetzen des Darwinismus regiert.

Was also empfiehlt Dawkins zu tun? Zunächst einmal gelte es, die Chancen besserer Unsterblichkeit in der Memetik (Kunst, Musik, Wissenschaft u.a.) statt in der Genetik (Fortpflanzung) zu nutzen. Auch dieser Gedanke ist religionsgeschichtlich nicht neu. Als Positivbeispiel hierbei benennt Dawkins ausdrücklich Sokrates. Laut Platon rühmt schon genau dieser jene Männer, „*deren Seele noch zeugungslustiger ist als ihr Körper*“, die also miteinander „*geistige*“, „*unsterbliche Kinder*“ hervorbrächten. Jenseits des Irdischen, Körperlichen lockten „*Meere der Schönheit*“, wodurch „*schöne Reden und Gedanken in unerschöpflichem Streben nach Weisheit (philosophia)*“ die solcherart Zeugenden zum höchsten Glück führe.³³²

Wie in der klassischen Gnosis auch erweist sich nach Dawkins die biologische Welt, aber auch weiteste Teile der geistigen Welt (ausdrücklich: die Religionen, Gott, Glauben) als egoistisch und zerstörerisch, ja als „*Tyranei*“ gegen die Mensch sich „*auflehnen*“ müsse. Diese Auflehnung bildet ein geistiger Kampf, der nicht nur individuell zu gestalten ist, sondern zu dem es gehört, „*Großzügigkeit und Selbstlosigkeit zu lehren, denn wir sind egoistisch geboren*“³³³ (Heraushebung im Original). Indem der Mensch seinen biologischen und auch memetisch-geistigen Egoismus durch Wissen, Lehre und

³³² Ursula Berretz, „Geschlechterverhältnis, Religion und politisches Bewusstsein: methexis und metaxy in Platons Symposion“, in: Claus-E. Bärsch et. al. (Hrsg.), „Wer Religion erkennt, erkennt Politik nicht - Perspektiven der Religionspolitologie“, Würzburg 2005, S. 132

³³³ Dawkins 1978, S. 3

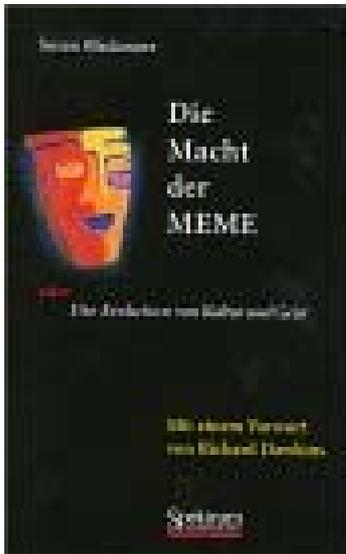
Selbstlosigkeit übersteige (lat.: transzendiere), habe er die Chance, die Pläne der Gen-und-Mem-Tyrannen zu durchkreuzen, „*etwas, das keine andere Art bisher jemals angestrebt hat.*“ Auch ein klassischer Gnostiker hätte kaum anders gepredigt.

Auch Dawkins Memtheorie erfüllt alle Punkte, die von neurotheologischen Entwürfen erwartet wurden (Kap. 1.5). So deutet er inklusivistisch (1.) alle Religionen als Memverknüpfungen, die in der Koevolution von Genen und Memen entstanden seien. Erfüllungsort des gesamten, relevanten Geschehens sei das individuelle, menschliche Gehirn, das sowohl Meme zu replizieren wie die menschliche Natur womöglich zu transzendieren vermöge (2.). Mit relativistischem Einschlag (3.) gelten alle Religionen gleichermaßen als durch Meme geformt und also als egoistische Vehikel der Memverbreitung. Seine philosophischen und erkenntnistheoretischen Vorannahmen lässt Dawkins durchblicken, wenn er anmerkt, man könne seine Theorie „*beklagen*“, sie sei jedoch „*wahr*“ (4.). Aus dieser als wissenschaftlich-überreligiös gedachten Perspektive „*gemeinsamen Wohlergehens*“ ruft Dawkins zu einer die Natur überbietenden „*Großzügigkeit und Selbstlosigkeit*“ auf, wofür allein der Mensch „*das geistige Rüstzeug*“ besitze und formuliert damit bereits Ansätze zu einer post-reduktionistischen Spiritualität (5.).³³⁴ Dawkins memetische Erzählungen sind schließlich fest eingebettet in Evolutionsmythologien (6.), wobei der Nuancierung des Altruismusbegriffes entscheidende Bedeutung zukommt. Und nur die wahre Einsicht in die Natur der Meme könne die Menschheit „*vor den schlimmsten, egoistischen Exzessen blinder Replikatoren*“ bewahren (7.).³³⁵

³³⁴ Dawkins 1978, S. 3

³³⁵ Dawkins 1978, S. 237

4.3 Susan Blackmores „Macht der Meme“



„Wie kommt es, dass Menschen ihr Leben in der Regel als Lüge leben?“

- Susan Blackmore 2000, S. 361

Die Mem-Theorie fand ebenso schnell begeisterte Anhänger wie erbitterte Kritiker, war jedoch auch so offen formuliert, dass sie schwer zu greifen war und verschiedenste Ausformungen annehmen konnte. Aus einer Vielzahl von entsprechenden Veröffentlichungen ragten einige wenige heraus. Mit einer ganzen Reihe von affirmativen Veröffentlichungen zu Memen und der Memtheorie hat sich so der Philosoph Daniel Dennett eine Fangemeinde geschaffen. Richard Brodie, Autor des Microsoft-Word-Textprogrammes und langjähriger Vorsitzender des Software-Giganten, legte mit „Virus of the Mind: The New Science of Meme“ 1996 ein Buch vor, das nicht nur weitere „memetische“ Aussagen über Religion, sondern auch ein eigenes Kapitel darüber enthält, wie man memetisch einen eigenen Kult starten könne. Er betreibt auch eine Homepage, www.memecentral.com, die der Verbreitung der Mem-Idee verpflichtet ist.

Der Physiker Aaron Lynch legte ebenfalls 1996 mit „Thought Contagion: How Belief Spreads Through Society“ ebenfalls ein „*memetisches*“ Buch mit dem Schwerpunkt Religion vor, in dem unter anderem Yahwe- und Kreuzigungsmeme diskutiert werden.

Zur inzwischen wohl bekanntesten „*Schülerin*“ des Mem-Erfinders Dawkins wurde jedoch Susan Blackmore, deren erstes „*memetisches*“ Buch „*The Meme Machine*“, 1999 (deutsch: Die Macht der Meme, 2000) von ihm auch mit einem zustimmenden und empfehlenden Vorwort bedacht wurde.

Susan Blackmore ist eine britische Psychologin und Kognitionswissenschaftlerin, die vor ihrer Arbeit zu Memen streng naturwissenschaftlich-skeptische Herleitungen von Nahtodeserfahrungen, Bewusstseinsprozessen und paranormalen Phänomenen veröffentlicht hat. Vom Committee for the Scientific Investigation of Claims of the Paranormal (CSICOP) erhielt sie den Distinguished Sceptic's Award.

In ihrem Buch über die „*Macht der Meme*“, das zum Mai 2005 noch einmal neu aufgelegt wurde, sichtet Blackmore sowohl die Theorien der prominenteren Memetiker wie auch einige Kritikpunkte am Memkonzept. Über Ihre vorwiegend religionskritische Motivation dabei machte sie dabei schon eingangs keinen Hehl - der universelle Darwinismus sei „*wunderbar*“, weil es in ihm „*keinen Schöpfungsplan, keinen Endpunkt und keinen Schöpfer*“ mehr gebe.³³⁶ Das Kapitel über „*Religionen als Memplexe*“ schließt sie mit dem Bekenntnis: „*Ich verteidige die Idee, dass Wissenschaft in ihrer besten Form wahrhaftiger ist als Religion.*“³³⁷

³³⁶ Susan Blackmore, „Die Macht der Meme“, Berlin 2000, S. 41

³³⁷ Blackmore 2000, S. 323

Meme: Neuronale, durch Imitation replizierte Informationseinheiten

An Dawkins anknüpfend präzisiert Blackmore den Verbreitungsweg der Meme in der „*Imitation*“. Nur, was auf diesem Wege verbreitet werde, sei ein Mem und da es wirkliche Imitation nur bei Menschen gebe, bilde allein das menschliche Gehirn das „*Schlachtfeld*“ der Meme. Blackmore unterscheidet dabei zwischen „*zwei unterschiedlichen Weitergabeweisen: ‚Kopieren des Produkts‘ und ‚Kopieren der Anweisung‘*“. Wer ein Musikstück durch Vorspielen zu verbreiten versuche, versuche den sehr viel schwierigeren und fehleranfälligeren Weg der Produktkopie. Wer dagegen ein Notenblatt weitergebe, kopiere die Anweisung, die wiederum zum Produkt führe.³³⁸ Ebenso wenig wie Gene hätten Meme dabei einen bewussten Willen oder die Gabe der Vorausplanung. Allerdings verbreiteten sich und überlebten dadurch eben nur jene Gene und Meme, die einerseits auf Expansion ausgerichtet wären und andererseits optimal ihrer Umgebung angepasst wären.

„Ich nenne dies die ‚Unkraut-Theorie der Meme‘. Ein leerer Geist erinnert ein wenig an meinen Gemüsegarten, wenn ich ihn umgegraben, gejätet und gelockert habe. Die Erde ist braun, fruchtbar und auf alles vorbereitet, das darin wachsen will. [...] Im Boden und in der Luft gibt es viel mehr Samen, als zu erwachsenen Pflanzen heranreifen können, und sobald irgendein Same genügend Platz, Wasser und Licht findet, legt er los. So machen es Samen, und Meme machen es mit Gehirnen genauso. Sobald es irgendwo eine freie Denkkapazität gibt, kommen Meme und nutzen sie.“³³⁹

Als Beispiel zur Verdeutlichung ihrer Theorie dient Blackmore die Fünfte Symphonie von Beethoven. Launig merkt sie eingangs an, dass, bei allen

³³⁸ Blackmore 2000, S. 113

³³⁹ Blackmore 2000, S. 84

Unterschieden, auch Dawkins, Brodie und Dennett diesen Musiker zur Verdeutlichung ihrer Theorie herangezogen hätten. Musik sei ein hervorragendes Beispiel für Meme bzw. Memplexe, da jeder „Ohrwurm“ mit sich herumtrage, die bewusst wie auch unbewusst repliziert und weitergegeben würden.

„Warum haben wir die Art Gehirn, die sich so verhält? Welchen möglichen Nutzen kann ich daraus ziehen, den ganzen Tag ‚Nichts ist unmöglich - Toyota‘ oder die Titelmelodie von Carmen zu pfeifen?“³⁴⁰

So entwickelt Blackmore eine eigene Evolutionsmythologie: als der Frühmensch auf die Gabe der Imitation gestoßen sei, habe dies ihm zunächst genetisch wirksame Überlebensvorteile (beispielsweise in der Werkzeugherstellung) verschafft - dann aber auch zur Entwicklung der Meme geführt. Diese zwischen den neuronalen Netzwerken der frühen Gehirne durch Imitation ausgetauschte *„Informationseinheit, die in einem Gehirn wohnt“* hätten nun zunehmend in das evolutionäre Geschehen eingegriffen und beispielsweise Frauen dazu animiert, jene Partner zu bevorzugen, die sich als besonders begabte Imitatoren erwiesen hätten. Sowohl das Wachstum des menschlichen Gehirns wie auch der Sprache, Musik und Religion seien so als *„Koevolution“* genetischer und memetischer Antriebskräfte herzuleiten. Die Meme seien also erst den Genen untergeordnet gewesen, schließlich zu einem Faktor neben ihnen geworden und sie versuchten nun, die Kontrolle zu übernehmen.

Auch untersucht sie Analogien zu Genen und warnt schließlich vor zu engen Vergleichen. Das Mem bilde neben dem Gen einen zweiten *„Replikator“*, der zwar entsprechend den Gesetzen des „universellen Darwinismus“ verbreitet werde, jedoch eigene, vom Gen zu unterscheidende Wege zwischen den menschlichen Gehirnen beschreite.

³⁴⁰ Blackmore 2000, S. 103

Religionen als Memplexe

Als Paradebeispiel hierfür dienen Blackmore „*die Religionen*“. Als Kombinationen unzähliger „*Memplexe*“ tendierten sie beispielhaft dazu, eine große Nachkommenschaft (vertikale, auch genetische Verbreitung) zu empfehlen sowie den „*Altruismustrick*“ anzuwenden, wonach die Meme durch missionarisch motivierte Liebestaten an anderen popularisiert und weitergegeben würden. Gleichzeitig hätten sich die religiösen Memplexe durch bestimmte Meme, beispielsweise die Lehre vom „*Mysterium des Glaubens*“, Verschwörungstheorien, aber auch durch die Rechtfertigung von Gewalt gegen Konkurrenz und Kritik immunisiert. Durch Förderung eines strengen Zusammenhalts mit vielen Nachkommen in der Gruppe bei aggressivem Ausschluss oder gar Tötung anderer hätten hierbei die vorgeschichtlichen Religionen durchaus noch ein Nebeneinander von vertikaler Replikation von Genen und Memen gefördert: Erfolgreich seien jene Gruppen und damit Genpools gewesen, die besonders empfänglich für religiöse Memplexe gewesen seien, die ihre eigene Nachkommenschaft gefördert und die anderer bekämpft habe. „*Die Vorstellung von Genen für religiöses Verhalten*“ sei daher „*keineswegs unplausibel*“. Mit dem Entstehen von Städten und später Schrift sei jedoch neben die vertikale immer stärker die horizontale Replikation von Memen in den Blickpunkt geraten. Schneller noch als durch Nachkommen sei nun die Ausbreitung durch (freiwillige oder auch gewaltsame) Bekehrung möglich geworden. Beim Märtyrer oder zölibatären Missionar hätten die Meme beispielsweise die Gene bereits völlig an den Rand gedrängt: die Energien des Menschen würden nicht mehr der Weitergabe der biologischen, sondern nur noch der memetischen Informationen verpflichtet. In der modernen Welt sei schließlich der Wettkampf sowohl unter den „*bekehrenden Religionen*“ wie auch mit anderen Memplexen (darunter solchen der Wissenschaft) voll entbrannt.

„Ich bezweifle, dass menschliche Wesen jemals völlig frei von Religion sein werden. Wenn die obige Argumentation richtig ist, dann haben Religionen zwei starke Helfer, die ihnen zur Seite stehen. Erstens sind der menschliche Geist und das menschliche Gehirn im Laufe ihrer Evolution so gestaltet worden, dass sie besonders empfänglich für religiöse Vorstellungen sind, und zweitens können religiöse Meme die besten Memtricks einsetzen, um ihr eigenes Überleben und ihre Reproduktion sicherzustellen. Das könnte die Zähigkeit von Religionen in wissenschaftlich aufgeklärten Gesellschaften, aber auch in solchen erklären, in denen die politische Dogmatik versuchte, jedwedes religiöse Verhalten auszurotten - und damit Schiffbruch erlitt. Vielleicht sind unser Geist und unser Gehirn dazu angelegt, von Natur aus religiös zu sein, und es ist wirklich schwierig, mit Hilfe von Logik und wissenschaftlichen Belegen die Art und Weise zu verändern, wie wir denken - schwierig, aber nicht unmöglich.“³⁴¹

Individualität als „der ultimative Memplex“

Über diese seit Dawkins geradezu „klassische“, religionskritische Haltung geht Blackmore jedoch nun hinaus: schlimmer und widerständiger noch als die religiösen Memplexe sei noch eine weitere Kategorie, der „ultimative Memplex“: die Illusionen eines handelnden Selbst, der persönlichen Individualität, der „Selbstplex“.

Hier grenzt sich Blackmore von ihren Vorgängern ab. Hatte Brodies noch dafür plädiert, auf der Basis eines angenommenen freien Willens über die Aufnahme von Memen subjektiv zu verfügen und hatte Dennett diesen subjektiven, freien Willen immerhin noch als „gutartige Benutzerillusion“ werten wollen, so lehnt ihn Blackmore kompromisslos als „Illusion“ und gar als „Lüge“ ab.

³⁴¹ Blackmore 2000, S. 321

Gerade auch die moderne, individualistische Kultur erscheint dabei als von den Memen beherrscht und schließlich sogar die Existenz der Menschheit gefährdend. So seien parallel zum Anwachsen der memetischen Verbreitungsmöglichkeiten (Buchdruck, Telefon, Computer, Internet usw.) sukzessive die Geburtenraten gesunken: die auf Replikation zielenden Meme zögen immer mehr Energien auf sich und überlisteten dabei etwa über Verhütungsmittel, die Enttabuisierung der Masturbation, Prostitution und erotische Produkte den genetischen Drang, sich fortzupflanzen.

„Tatsächlich kann man dem Selbstplex für einen großen Teil unserer Probleme die Schuld geben. Durch seine ureigene Natur bringt der Selbstplex Selbstbeschuldigungen, Selbstzweifel, Gier, Ärger und alle Arten von destruktiven Emotionen mit sich.“³⁴²

Von der Religionskritik in die Neurotheologie

Wenn nun aber das „Selbstplex“ ein womöglich noch gefährlicheres Memkonglomerat als die Religionen darstelle, so stellt sich die Frage nach dem Gegenmittel. Blackmore empfiehlt schließlich - die Meditation, als „*memetisches Unkrautjäten*“.

Auch Religionen könnten schließlich nicht nur „*irreführende Mythen*“, sondern auch „*richtige Einsichten*“ enthalten.

„Den Kern vieler Religionen bieten mystische Traditionen, wie man sie in den Lehren des Julian von Norwich im Christentum, den Sufi-Lehren im Islam oder den Erzählungen über die Erleuchtung Buddhas im Buddhismus findet. Diese Traditionen betonen direkte spirituelle Erfahrungen, die oft sprachlich kaum auszudrücken und daher schwer

³⁴² Blackmore 2000, S. 385

weiterzugeben sind. Bei spontanen mystischen Erfahrungen haben Menschen in der Regel das Gefühl, sie hätten einen Blick auf die Welt erhascht, wie sie wirklich ist. Sie fühlen, dass das Selbst und das Andere eins geworden sind, dass das ganze Universum ist, wie es ist, oder dass alles Einheit und Licht ist. Das sind vielleicht tatsächlich richtige Einsichten (ich glaube, dass sie es sind), aber auf sich allein gestellt sind es keine sehr erfolgreichen Meme, und sie werden rasch von all den mächtigeren religiösen Vorstellungen eingeholt, die ich oben beschrieben habe.[...]

Überraschenderweise können sie unter Umständen überleben und tun es auch, oft dadurch, dass sie in einer ununterbrochenen Kette von inspirierenden und erleuchteten Lehrern an hart arbeitende Schüler weitergegeben werden. Der Zen-Buddhismus hält sich recht eng an die einfachsten Lehren und kennt weder Gottheiten noch verborgene Mächte, weder Altruismus noch Schönheitstricks.³⁴³

Die Wissenschaft könne nun, so Blackmore, „helfen“, diese „richtigen Einsichten“ auch gegen den Widerstand „irreführender“ Meme durchzusetzen. *„Wissenschaft und Spiritualität sind häufig Gegner, aber sie sollten es nicht sein.“³⁴⁴*

Entsprechend schließt Blackmore ihr Buch mit einem Kapitel, das den Weg „Aus dem Memrennen hinaus“ weisen soll. Sie empfiehlt hierzu Meditations- und Achtsamkeitsübungen. Im Rückgriff auf ihr Bild der Mem-Unkraut-Theorie sieht sie in der *„Meditation eine Art mentales Unkrautjäten“³⁴⁵*.

³⁴³ Blackmore 2000, S. 310 / 311

³⁴⁴ Blackmore 2000, S. 382

³⁴⁵ Blackmore 2000, S. 84

Auf ihrer Homepage betont Susan Blackmore, sich nicht Buddhistin zu nennen, da sie „*Dogmen ablehne*“. Allerdings schätze sie die Einsichten des Buddha, die überlieferten Lehren und Praktiken. Sie praktiziere seit Jahrzehnten Zen-Meditationen, habe Training in verschiedenen buddhistischen Schulen erhalten und biete seit 2001 eigene Retreats zu „*Zen und den Memen*“ an. Sie habe über die Jahre hinweg gefunden, dass ihre wissenschaftlichen Arbeiten und Zen-Meditationen immer wieder „*konvergiert*“ hätten.³⁴⁶

4.3.1 Blackmores Memtheorie als wissenschaftlicher Entwurf

Insofern es sich mindestens bei der vorliegenden Memtheorie um einen genuin religiösen („neurotheologischen“) Entwurf handelt, ist von einer Übernahme des Membegriffs in die religionswissenschaftliche Metasprache abzuraten. Das heißt aber nun auch hier nicht, dass alle Beobachtungen und Theorien von Blackmore deswegen für eine nähere, religionswissenschaftliche Betrachtung uninteressant sein müssten.

So stellt die Konfrontation zwischen genetischer und memetischer Replikation eine Zuspitzung der Theorien von den biologischen und respektive kulturellen Evolutionsprozessen dar. Die Unterscheidung von nur vertikaler und auch horizontaler Religionsvermittlung erweist sich dabei als ein ebenso interessanter (wenn auch nicht völlig origineller) Gedanke. Prüfend weiterverfolgen ließe sich vor allem Blackmores These, inwiefern der von den Religionen häufig postulierte Altruismus neben der häufigen Mahnung zu zahlreicher Nachkommenschaft ihrer Weiterverbreitung gedient haben und ggf. durch diese motiviert sein könnte.

³⁴⁶ <http://www.susanblackmore.co.uk/Zen/intro.htm>, Abruf am 28.05.2005

Auch der möglicherweise zentrale Rang von Imitationsfähigkeiten wird in der Evolutionsbiologie längst wieder verstärkt diskutiert, nachdem frühe Ansätze wie von Gabriel Tarde („Die Gesetze der Nachahmung“, 1890, Neuerscheinung 2003 bei Suhrkamp) lange in Vergessenheit geraten waren. Die religionswissenschaftliche Diskussion über Imitation und Verinnerlichung von Verhalten (Riten, Gebeten u.a.) in der religiösen Sozialisation könnte sich hierbei einbringen bzw. hiervon profitieren.

Dass religiöse Dispositionen den frühen Menschen Überlebensvorteile geboten haben könnten und dass sich die individuelle Identität nicht als eine Überwindung, sondern als eine besondere Ausprägung religiöser Aktivität verstehen lassen könnte, wurde jeweils bereits vor Blackmore formuliert. Religionsphilosophisch spannend sind ihre Überlegungen, wonach gerade die jüngeren Entwicklungen der „kulturellen Evolution“ die genetischen Dispositionen zur Nachkommenschaft überlisten und die menschliche Population vor diesem Hintergrund einbrechen könnte - wie es in einigen modernen Gesellschaften, einschließlich Deutschland, bereits geschieht.

4.3.2 Blackmores Memtheorie als religiöser Entwurf

Auf den ersten Blick war kaum ersichtlich und zu erwarten, dass auch Susan Blackmores Theorie sich nahtlos in die Kategorien einfügen würde, die in dieser Arbeit zur religionswissenschaftlichen Sicht auf neurotheologische Entwürfe entwickelt worden waren.

Unübersehbar mündet aber auch ihre Mem-Theorie in religiöse Aussagen. Ihre Kombination aus scharfer Religionskritik bei gleichzeitiger Wertschätzung von Spiritualität und Mystik mündet in Empfehlungen zu Meditationsübungen mit deutlicher Nähe zum Zen.

Blackmores Memmythologie

Als religiöser Entwurf enthält Blackmores Memmythologie alle Elemente, die in Kap. 1.5 im Rahmen neurotheologischer Entwürfe erwartet wurden.

So bietet sie inklusivistische Herleitungen und Deutungen (1.) aller Religionen an, die als Memplexe in der Koevolution von Genen und Memen entstanden seien. „*Schlachtfeld*“ und also Erfüllungsort dieses religiösen Geschehens -aber auch des „*Unkrautjäters*“ durch Meditation- sei das individuelle Gehirn (2.). Mit relativistischem Einschlag (3.) gelten alle Religionen gleichermaßen als Memplexe, als solche als tendenziell schädlich und „*ansteckend*“, allenfalls fänden sich in ihnen einige „*richtige Einsichten*“ in ihren jeweiligen mystischen Traditionen. Einerseits durch die Einforderung einer „*Memperspektive*“, andererseits aber auch durch die normative Orientierung an einer anzustrebenden „*Wahrheit*“ legitimiert sich Blackmores religiöser Entwurf über philosophische und erkenntnistheoretische Vorannahmen (4.). Explizit formuliert sie schließlich einen Aufruf zu einer post-reduktionistischen Spiritualität (5.) und wertet nicht nur andere religiöse Optionen, sondern sogar auch nur die ontologische Annahme eines Selbst brüsk als „*Illusionen*“, ja „*Lügen*“ ab. Ihre memetischen Erzählungen sind schließlich fest eingebettet in Evolutionsmythologien (6.), der „*universelle Darwinismus*“ bildet gar die philosophisch-wissenschaftliche Grundannahme ihrer Theorie und Mythologie. Wer sich der „*Tyrannie der egoistischen Replikatoren*“ nicht in der von Blackmore verkündeten Weise widersetze, bleibe ein „*Opfer des egoistischen Selbstplexes*“ und also von „*Selbstbeschuldigungen, Selbstzweifel, Gier, Ärger und alle Arten von negativen Emotionen*“ (7.).³⁴⁷

³⁴⁷ Blackmore 2000, S. 385 / 386

Blackmores erkenntnis- und wissenstheoretische Annahmen

Letztlich argumentiert auch Blackmore auf der Basis ontologischer und erkenntnistheoretischer Annahmen: die materielle Realität wird als monistisch existent angenommen, dem Menschen attestiert, er habe via Evolution auch die Fähigkeit zur Erkenntnis von Wahrheit erworben - einer Wahrheit, die in der Wissenschaft erdacht und in der Spiritualität erfahren werden könne. Provokant wirkt die Memtheorie dabei vor allem durch die ungewöhnliche Perspektive, die auch das kulturelle Leben durch einen universellen Darwinismus erzählen möchte - auch dies freilich nicht unbedingt ein origineller Ansatz.

Insofern Blackmore tatsächlich als Schülerin Dawkins den Memtheorien eine neue Richtung gewiesen hat, ist zu ersehen, dass der ursprünglich religionskritische Impetus der Theorie bereits in eine religionsaffirmative Richtung umzuschlagen beginnt. Die Memetik erkennt sich selbst als spirituell-religiöse Lehre mit einer gewissen Affinität zu westlichen Adaptionen des Buddhismus bzw. der religiösen Mystik.

Wenn auch der direkte, wissenschaftliche Wert dieses Ansatzes überschaubar zu bleiben scheint, so trägt er doch zu einer Popularisierung evolutionsbiologischer Konzepte bei und bezieht dabei insbesondere Religionen immer wieder ein. Schon deswegen scheint ein religionswissenschaftliches Grundinteresse an dieser populären Version neurotheologischer Theoriebildungen angeraten zu sein.

4.4 Pascal Boyers „Und Mensch schuf Gott“



PASCAL BOYER
Und Mensch schuf Gott
KLETT-COTTA 



„Anstelle eines exquisit religiösen Denkens fanden wir etwas anderes: Wir machten die enttäuschende Entdeckung unsichtbarer Hände. [...] Natürlich bin ich nicht ganz aufrichtig, wenn ich all dies als Enttäuschung, als das Nichtgewünschte bezeichne, wo ich es doch in Wahrheit für etwas Großartiges halte.“

- Pascal Boyer 2001 (deutsch: 2004), S. 397

Pascal Boyer ist Ethnologe, Kognitionswissenschaftler und Religionsphilosoph französischer Abstammung. Er unterrichtete an englischen Colleges und hat Lehraufträge in den USA und einen Forschungsauftrag am Institut für Kognitive Wissenschaft in Lyon. Sein vorliegendes Buch, das schnell aus dem Französischen ins Englische und Deutsche übersetzt wurde, kombiniert eigene Erfahrungen und Überlegungen mit den Arbeiten vieler anderer auch „neurotheologischer“ Autoren (darunter Dawkins, Blackmore, Newberg und Ridley), die er in einem eigenen Kapitel zur Lektüre empfiehlt.

Wohlwollende Rezensionen auch in Fachkreisen bekam Boyer, da er zwei bisher vorherrschende Annahmen im Bereich der Neurotheologie überwand.

So lehnte er, erstens, die Vorstellung ab, Religion sei nur auf eine bestimmte Gehirntätigkeit oder gar -region zu reduzieren. Boyer glaubt nicht an „*ein Religionszentrum, ein gesondertes Rindenfeld, ein gesondertes neuronales Netz, das sich mit Gedanken über Gott befasst*“.³⁴⁸ Vielmehr geht er davon aus, dass dann als religiös gedeutete „*Mehrfachrelevanz*“ dort entsteht, wo verschiedene Aktivitäten des Gehirns ihre Aufmerksamkeit bündeln. Religion sei nicht etwas „*Besonderes*“ im Sinne einer besonderen Verortung im Gehirn oder der Beschränkung auf nur wenige religiöse Virtuosen, sondern ein beständiges Produkt „*aus normalen kognitiven Fähigkeiten*“, die „*in Religion und Alltagsleben dieselben sind*“.³⁴⁹

Boyer lässt damit, zweitens, gerade auch in der Diskussion mit der Memtheorie die Annahme hinter sich, das menschliche Gehirn sei eine einheitliche, leere Tafel, die durch beliebige Inhalte gefüllt werden könne. Stattdessen beschreibt Boyer verschiedene „*Systeme*“ des Gehirns, die aus ständig verfügbaren Informationen und „*Botschaften*“ einigen einen „*kleinen Selektionsvorteil*“ böten, die damit zu populären Themen (Geister, Weihnachtsmänner usw.) oder gar zu religiösen Mythologien heranreifen könnten.

Seine Thesen untermauerte er mit einem originellen Experiment, mit dem er seine Studenten und nun auch die Leser konfrontiert. Aus seiner Sammlung ethnologischer Beobachtungen stellte er eine Liste mit Glaubenssätzen zusammen, die in bekannten und auch weniger

³⁴⁸ Pascal Boyer, „Und Mensch schuf Gott“, Klett Stuttgart 2004, S. 373

³⁴⁹ Boyer 2004, S. 375

bekanntem religiösen Kontexten geteilt wurden und fügte weitere, frei erfundene Sätze hinzu.

Auch wenn seinen Studenten (oder dem Leser) die betreffenden Religionen unbekannt waren, so fiel es den Probanden meist nicht schwer, etwa den folgenden Satz

(35) Manche Ebenholzbäume behalten Gespräche in Erinnerung, die Menschen in ihrem Schatten geführt haben.

für religiös „möglich“ zu halten, während beispielsweise der Satz

(11) Es gibt nur einen Gott! Er ist allmächtig. Aber er ist nur mittwochs da.

zu Recht überwiegend als Erfindung klassifiziert wurde. Religion sei eben nirgendwo, so Boyer, einfach eine Ansammlung beliebiger Glaubenssätze, sondern werde „nach bestimmten mentalen Rezepten“ konstruiert, die uns intuitiv durchaus zugänglich wären.³⁵⁰

Explizit benennt Boyer hierbei sieben Faktoren:

1. Ein Ensemble intuitiver ontologischer Erwartungen
2. Eine Neigung, die Aufmerksamkeit auf Kontraintuitives zu richten
3. Eine Tendenz, Kontraintuitives im Gedächtnis zu behalten, insofern es eine Fülle von Schlussfolgerungen ermöglicht
4. Ein System für Erkennung (und übermotiviertem Erkennung) von Aktivität und Wirken
5. Ein Ensemble von Systemen des sozialen Bewusstseins, die der Vorstellung von gut informierten Akteuren besondere Relevanz verleihen
6. Ein Ensemble intuitiver moralischer Gewissheiten
7. Ein Ensemble sozialer Kategorien, die Legitimierung bedürfen³⁵¹

³⁵⁰ Boyer 2004, S. 73

³⁵¹ Boyer 2004, S. 395

Beispielhaft spielt Boyer die Kombination dieser in der Evolution ausgeprägten Fähigkeiten an der Konfrontation von Menschen mit einer Leiche durch, wie sie sich evolutionsbiologisch früh zugetragen haben könne.

Die intuitive Erwartung, wonach sich ein Mensch wie ein Mensch verhalte (atme, gehe, rede usw.), werde hier an der Leiche durchbrochen, sie ziehe also besondere Aufmerksamkeit auf sich. Diese Besonderheit werde erinnert und könne zum Beispiel zu der Schlussfolgerung führen, dass dem Menschen etwas Belebendes (ein Geist, eine Seele) eigen sei, das der Leiche nun fehle. Zufällige, positive oder negative Ereignisse rund um die Erinnerung an die Leiche könnten nun mit dieser verknüpft worden sein - der Tote wird als wirksam, vielleicht sogar als auf die Lebenden reagierend erfahren. Nun könne eine wirksame Befürchtung unseres in sozialen Zusammenhängen geformten Gehirns aktiviert werden, wonach der tote Ahne alles weiß und überwacht, was die Lebenden tun. Es erschiene demnach sinnvoll, mit ihm auf der Basis moralischer Gewissheiten (Gegenseitigkeit, Respekt) zu verfahren. Es könne nun ausgedeutet werden, dass der Ahne diese Gewissheiten sogar vertritt oder hervorruft, wie er auch die soziale und z.B. im Ritual erlebbare Verfassung der Gemeinschaft repräsentiert, verfasst und legitimiert.

Nach Boyer erkläre dieses in der Evolutionsgeschichte gewachsene Fähigkeitenensemble, warum eben *„nicht jeder beliebige, abseitige Glaube ans Übernatürliche“* die Menschen *„in seinen Bann ziehe“*, sondern nur eine begrenzte Auswahl. *„Nur ganz wenige Ideen sind so beschaffen, dass sie es zu dieser Mehrfachrelevanz bringen, und deswegen weisen die Religionen in aller Welt gemeinsame Grundzüge auf.“*

Beliebte Vorstellungen seien z.B. körperlose, aber allwissende Personen und zu religiösen Themen stiegen meist nur jene Überlieferungen auf, *„die Erkenntnissysteme wie Aktivität-und-Wirken, Jagd-und-Beute, Tod, Moral oder sozialer Austausch gleichzeitig aktivieren. [...] Diese Ideen sind nämlich optimal, weil sie eine Vielzahl von Systemen so aktivieren, dass ihre Überlieferung möglich ist.“*³⁵²

Schon in einer kleinen Menschengruppe könnten Personen mit scheinbar besonderem Zugang zu dieser kontraintuitiven Welt besondere Rollen zuwachsen (Schamane, Mediziner), erst mit der Entwicklung der Schrift aber würden auch *„modifiziertere, abstraktere, weniger kontextabhängigere und gruppengebundene Spielarten“* möglich, zu denen nur noch religiöse Spezialisten in *„einer Art Körperschaft oder Gilde mit entsprechenden politischen Zielen“* Zugang hätten. *„Doch da ihre Spielart der religiösen Ideen nicht wirklich optimal ist, wird sie im Kopf der meisten Menschen stets mit spontanen Schlussfolgerungen verbunden sein, die mit der Lehre der Schriftreligionen nicht zu vereinbaren ist.“*³⁵³

Die unsichtbaren Hände

Boyer ist fest überzeugt, es gebe *„weder einen Konstrukteur noch eine Verschwörung. [...] Die Zauberkraft, die derart perfekte Ideen für den menschlichen Geist zu produzieren scheint, ist nichts anderes als das Resultat beständig wiederholter Selektionsereignisse.“*³⁵⁴

Die Welt der Religionen werde daher bestimmt durch *„unsichtbare Hände. Eine von ihnen lenkt die menschliche Aufmerksamkeit auf mögliche Vorstellungskombinationen; eine andere lässt uns einige davon*

³⁵² Boyer 2004, S. 391 / 392

³⁵³ Boyer 2004, S. 394 / 395

³⁵⁴ Boyer 2004, S. 396

*besonders gut erinnern; eine dritte sorgt dafür, dass Vorstellungen von Akteuren leichter zu erwerben sind, wenn diese mit Strategien, moralischen Kriterien und dergleichen ausstatten.*³⁵⁵

Einen evolutionären Vorteil für Religion insgesamt mag Boyer nicht erkennen, vielmehr verhalte sich Religion „parasitär“ zu den „*mentalen Systemen und Fähigkeiten*“, aus denen es lebe und die je ihre evolutiven Vorteile eingebracht hätten. Aber auch die Musik, das Malen oder Lesen seien in diesem Sinne „parasitär“, also ohne eigenen Überlebenswert.³⁵⁶

4.4.1 Boyers Gehirnsysteme als wissenschaftlicher Entwurf

Boyers kühner Entwurf bietet durch eine neue Perspektive eine mögliche Lösung zahlreicher Probleme des „neurotheologischen“ Beitrags zur Religionswissenschaft. Indem er Religiosität nicht von einer bestimmten Gehirntätigkeit ausgehen, sondern sie im Knotenpunkt verschiedener, kognitiver Fähigkeiten und Präferenzen im individuellen Gehirn als Mehrfachrelevanz entstehen und sich schließlich sozial bewähren lässt, kombiniert er die Stärken der verschiedener vorgängiger Theorien und vermeidet einen Großteil ihrer Schwächen.

Dieser sicherlich wegweisende Postreduktionismus trägt in seiner Stärke jedoch auch sein Problem bereits mit sich: schon die Ausführungen und Systematisierungen von Boyer selbst bleiben über die Annahme beliebig vieler passender „Systeme“ häufiger vage und spekulativ. Dabei stehen bisher mythologische Überlieferungen im Mittelpunkt, rituell induzierte Erfahrungen werden nur am Rande, Einflüsse etwa von Düften, Musik oder Rauschmitteln noch gar nicht thematisiert. Boyer selbst ist daraus kein Vorwurf zu machen - Religion erweist sich erneut als reduktionistisch kaum fassbares Phänomen, dem man sich am Besten im Austausch

³⁵⁵ Boyer 2004, S. 397

³⁵⁶ Boyer 2004, S. 375

zwischen Theorien der verschiedensten Perspektiven zu nähern scheint. Indem er diese Einsicht überzeugend in den neurotheologischen Diskurs einführt, könnte er zu sicher mühsameren, aber letztlich wissenschaftlich ertragreicheren Weichenstellungen beigetragen haben.

Evolutionenbiologisch durchaus strittig scheint aber Boyers Benennung von Religion, Musik, Kultur und Schrift als „parasitär“. Selbst wenn man seiner These folgen würde, wonach es sich bei diesen Fähigkeiten nur um die Kombination kognitiver Systeme handeln würde, so scheint doch fraglich ob man diesen Fertigkeiten jeden Überlebens- und Reproduktionswert absprechen kann. Auch impliziert der normative Anklang eine Gerichtetheit des Evolutionsprozesses nachdem einige Hervorbringungen sinn- oder wertvoller als andere zu nennen wären.

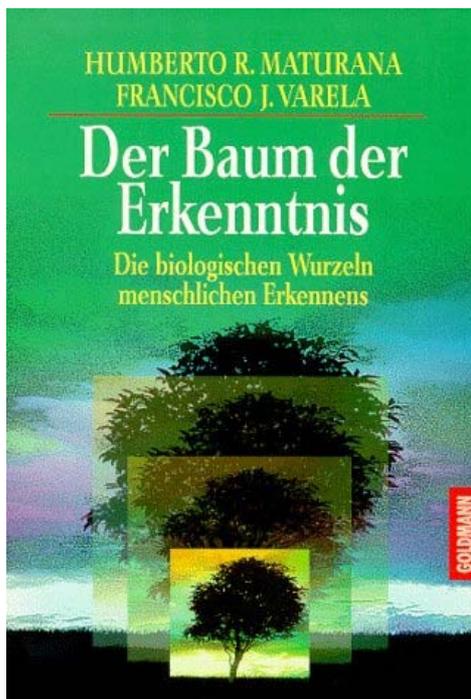
4.4.2 Boyers unsichtbare Hände als religiöser Entwurf

Wie im Eingangszitat dargestellt macht Boyer keinen Hehl daraus, dass er von der Nichtexistenz einer Schöpfergottheit ausgeht und diese Annahme wissenschaftlich zu belegen trachtet. Dass ihm dies vermeintlich gelingt, findet er denn auch „großartig“.

Einer religionswissenschaftlichen Analyse hält dieser Anspruch freilich nicht stand. Hatte Persinger noch gemeint, Religiosität wissenschaftlich entlarven zu können, indem er sie auf *eine* Gehirnfunktion zurückführte, so meint Boyer nun aus der Kombination verschiedener Gehirnsysteme eine Nichtexistenz des religiösen Gegenstands ableiten zu können. Erkenntnistheoretisch ist beides nicht haltbar. Dass Boyer im Hinblick auf den evolutionären Sinn und die Funktion der von ihm postulierten Systeme schließlich auf den von Adam Smith geprägten Begriff der „unsichtbaren Hand“ zurückgreift, deutet die Lücke an, die auszufüllen zwangsläufig eine religiös-weltanschauliche Annahme zu implizieren

hieß. Boyer widersteht dieser Versuchung, womit sein Entwurf den religionskritischen Anspruch durchhält, wiederum ohne ihn jedoch wissenschaftlich abschließend absichern zu können. Ob hinter den „unsichtbaren Händen“ Zufall, ein kosmisches Prinzip oder gar eine Gottheit sich verberge entzieht sich der Schlussfolgerung.

4.5 H. Maturanas und F. Varelas „Baum der Erkenntnis“



„Gerade die Eigenschaft des Erkennens, eine Welt hervorzubringen, ist der Schlüssel zur Erkenntnis des Erkennens und keineswegs ein störender Rest oder ein Hindernis. Dieses Hervorbringen, das Herzstück des Erkennens ist mit den tiefsten Wurzeln unseres erkennenden Seins verbunden, ganz unabhängig davon, wie überzeugend unsere Erfahrung zu sein scheint.“

- Maturana und Varela 1984 (deutsch: 1987), S. 33

Humberto Maturana arbeitet seit den 60ern, sein Kollege Francisco Varela seit den 70ern an Kombinationen von Neurophysiologie und Kognitionstheorien. Um 1980 erhielten sie über die Vermittlung des

chilenischen Planungsministeriums einen Auftrag der Organisation Amerikanischer Staaten, eine „kohärente Darstellung der Grundlagen der Kommunikation als der biologischen Existenz des Menschen“ vorzunehmen.³⁵⁷ Dieser Auftrag führte schließlich 1984 zum erfolgreichen und in viele Sprachen übersetzten „Baum der Erkenntnis“. Die darin entwickelte, neurobiologische Erkenntnistheorie trug maßgeblich zu einer Belebung verschiedenster Spielarten des Konstruktivismus, beispielsweise auch des Autopoiesis-Begriffes in der Soziologie, bei. Vom Titel angefangen durchziehen das Buch dabei religiöse Metaphern und Begriffe.

Grundlage: Zellen als erkennende Systeme

Maturana und Varela verweisen darauf, dass schon jeder Einzeller in der biologischen Ausstattung mit Erkenntnis-, Reaktions- und Selbstregulationsfunktionen und Abgrenzungen sowohl eine Wirklichkeit der Umwelt wie auch des Selbst, komplementär zueinander, erschaffe. In Abgrenzung zu sophistischen Theorien prägen die Autoren hierfür den Begriff der „ko-ontogenetischen Koppelung“ - jede (auch die subjektive) Wirklichkeit wird gemeinschaftlich erzeugt. Dieses Prinzip gelte vom Einzeller an dann auch für den zunehmend komplexeren Mehrzeller, schließlich auch für das menschliche Gehirn (auf der Basis von Neuronen als spezialisierte Zellen) und ihm diene jede Kommunikation einschließlich der Sprache. Schon das Erkennen wird so als „biologische Handlung“ beschrieben.

„Unser Ausgangspunkt für die Erzeugung einer wissenschaftlich validierbaren Erklärung ist das Verständnis von Erkennen als wirksame Handlung, das heißt, als eine Handlung, die es einem Lebewesen in

³⁵⁷ Humberto Maturana und Francisco Varela, „Der Baum der Erkenntnis“, München 1987, S. 8

*einem bestimmten Milieu erlaubt, seine Existenz darin fortzusetzen, indem es dort seine Welt hervorbringt. Nicht mehr und nicht weniger.*³⁵⁸

Dieser „grundlegende Mechanismus des Lebendigen“ wird als „Autopoiese“ vorgestellt.³⁵⁹

Evolution: Nicht Selektion, sondern Drift

Auch die Verwendung des Begriffes der „natürlichen Selektion“ in der Evolutionstheorie wird von Maturana und Varela einer Kritik unterzogen. Denn er impliziere ein statisches „Milieu“, das sich seine Anpassungen quasi selbst „aussuche“. Schaut man genauer hin, gestaltet sich der Prozess jedoch anders: nicht nur Organismen, sondern auch Milieus verändern sich (z.B. Klimaschwankungen) - und zwar durchaus auch durch die Einwirkungen der Organismen. Andererseits bewegten sich die Lebewesen nicht einfach im Milieu, sondern in dem von ihnen erkannten Milieu. Nur im Rückblick erscheine das Evolutionsgeschehen daher als statische Selektion, bei näherer Betrachtung aber dominiere auch hier die „dauernde Strukturkopplung“ von Organismus und Umwelt. Maturana und Varela sprechen daher von der „*Evolution als natürliches Driften*“³⁶⁰.

Relativismus, Selbst und Liebe

Wenn Maturana und Varela auch formulieren, dass die Evolution keinen gerichteten „Fortschritt“ kenne, halten sie die Emergenz der Sprache aus dem Neuronennetz des menschlichen Gehirns doch für eine wichtige Entwicklung, aus der sich unter anderem auch das menschliche Bewusstsein herausentwickelt habe. Auch die Sprache wird bei ihnen zum Medium der Erkenntnis und also des Ko-Erschaffens der Innen- wie Außenwelt als Handlung.

³⁵⁸ Maturana et al. 1987, S. 36

³⁵⁹ Maturana et al. 1987, S. 14, 55, 60

³⁶⁰ Maturana et al. 1987, S. 119 ff.

„Wir geben unserem Leben in der gegenseitigen sprachlichen Koppelung Gestalt - nicht, weil die Sprache uns erlaubt, uns selbst zu offenbaren, sondern weil wir in der Sprache bestehen, und zwar als dauerndes Werden, das wir zusammen mit anderen hervorbringen.“³⁶¹

Sie verdeutlichen diese Hinterfragung auch des Selbst an diversen neurophysiologischen Experimenten, etwa von Menschen deren die Gehirnhälfte verbindender Balken durchschnitten wurde und die nun auf links- und rechtshemisphärische Fragen unterschiedlich antworten. Auch der Mensch ist, so lautet die Botschaft, nicht Individuum, sondern auch seinerseits Ergebnis eines sozialen Prozesses erkennend-handelnder, neuronaler Zellen.³⁶²

Diese Theorie unterscheidet sich noch nicht von ihren Annahmen über alle Formen von Kommunikation und Erkenntnis. Doch führen sie auf der Ebene von Mensch und Sprache einen normativen Impuls mit weitreichenden Folgen ein: *„Jede Struktur verpflichtet.“³⁶³*

So folge aus der Reflexion der notwendig beschränkten und nur in ko-ontogenetischen Prozessen erfolgenden Erkenntnisse, dass der Mensch einer relativistischen Struktur und „der Liebe“ verpflichtet sei.

„Wenn wir wissen, dass unsere Welt notwendig eine Welt ist, die wir zusammen mit anderen hervorbringen, dann können wir im Falle eines Konflikts mit einem anderen menschlichen Wesen, mit dem wir weiterhin koexistieren wollen, nicht auf dem beharren, was für uns gewiss ist (auf einer absoluten Wahrheit), weil das die andere Person negieren würde.“³⁶⁴

³⁶¹ Maturana et al. 1987, S. 253 / 254

³⁶² Maturana et al., S. 242 ff.

³⁶³ Maturana et al. 1987, S. 253

³⁶⁴ Maturana et al. 1987, S. 264

Die andere Seite des Verzichtes auf absolute Gewissheiten besteht in der „Annahme“, ja „Liebe“ jedes anderen.

„Wir machen einzig und allein die Tatsache offenkundig, dass es biologisch gesehen, ohne Liebe, ohne Annahme anderer, keinen sozialen Prozess gibt. Lebt man ohne Liebe zusammen, so lebt man heuchlerische Indifferenz oder gar aktive Negation des anderen.“³⁶⁵

4.5.1 Die (neuro-)biologische Erkenntnistheorie als wissenschaftlicher Entwurf

Maturanas und Varelas Entwurf stellt eine frühe Form der biologischen und damit -den Menschen betreffend- auch neurobiologischen Legitimation des Konstruktivismus dar und hat als solche breite Aufnahme in den verschiedensten Disziplinen gefunden.

Vereinzelte Kritik entzündete sich kaum an den biologisch fundierten Kernthesen, sondern vor allem am (mitunter schwer zu handhabenden) Sprachgebrauch. Nicht zufällig zielte sie häufig auf den (auch normativ unterlegten) Liebesbegriff - der sichtbar in den normativ-religiösen Bereich verweist.

Denn nach strengen philosophischen Kriterien scheitert auch die Normativität der vorgetragenen Erkenntnistheorie an den eigenen Prämissen. Schließlich erweist sich doch auch das Erkennen des Erkennens nur als biologisch fundierte Konstruktion. Unter Berücksichtigung der eigenen Kriterien können Maturana und Varela eben nicht ausschließen, dass es nicht doch eine absolute Wahrheit, ein höchstes Ziel oder einen göttlichen Plan über allem gebe. Ebenso wenig wird damit auch ihr Anspruch begründbar, warum unbedingt „die Struktur verpflichten“ oder gar zur „Liebe“ verpflichten sollte.

³⁶⁵ Maturana et al. 1987, S. 266

Können diese verkündeten Werte und erst Recht die zu ihnen führenden Schlussfolgerungen und Erkenntnisse auf der Basis der eigenen Prämissen denn etwas anderes als relativ sein? Es gilt das in Kap. 3.1 geschilderte Dilemma der Neurotheologie: der neurobiologisch fundierte Konstruktivismus entlarvt sich auch selbst als Konstrukt. Die absolut gesetzte Relativität frisst sich selbst. Normativität lässt sich so nicht gewinnen, ohne mindestens im metaphysischen Sinne gläubig zu werden.

4.5.2 Die (neuro-)biologische Erkenntnistheorie als religiöser Entwurf

„Als Adam und Eva die Frucht vom Baum der Erkenntnis aßen, so sagt die Bibel, wurden sie in andere Wesen verwandelt, die nie mehr zu ihrer ursprünglichen Unschuld zurückkehren sollten. Vor dem >Sündenfall< kam ihre Erkenntnis der Welt in ihrer Nacktheit zum Ausdruck. In ihrer Nacktheit bewegten sie sich in der Unschuld des bloßen Kennens. Nach dem >Sündenfall< wussten sie, dass sie nackt waren; sie wussten, dass sie wussten, sie erkannten, dass sie kannten.

In diesem Buch sind wir zum >Baum der Erkenntnis< zurückgekehrt. [...] Die Erkenntnis der Erkenntnis verpflichtet.“³⁶⁶

Auch der Entwurf von Maturana und Varela mündet in eine letztlich religiöse Verkündigung, die wiederum alle Elemente neurotheologischer Deutungen enthält.

So erheben sie (1.) den inklusivistischen Anspruch, alles Erkennen, einschließlich alles religiösen Erkennens herleiten und deuten zu können. Der gesamte Erkenntnisprozess verlaufe dabei in den neuronalen Zellen des je individuellen Gehirns (2.). Der Relativismus wird sogar normativ absolut gesetzt, der Mensch sei „verpflichtet“ von absoluten Wahrheiten

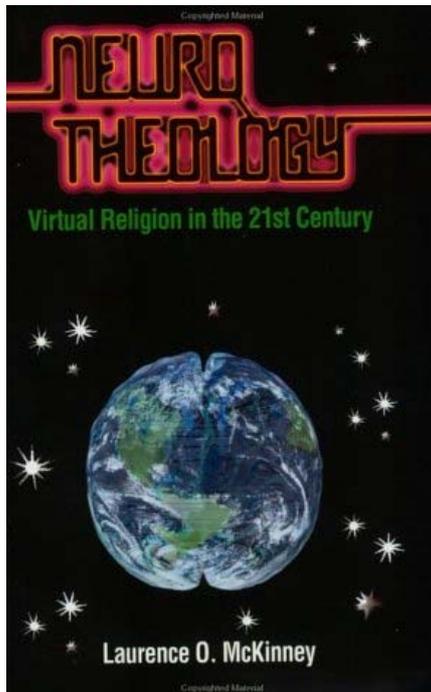
³⁶⁶ Maturana et al. 1987, S. 263

und Gewissheiten abzurücken (3.). Die gesamte Theorie erschließt zwar biologisch legitimierte, aber klar konstruktivistisch-philosophisch und erkenntnistheoretisch orientierte Annahmen (4.). „Die Liebe“ und „das Annehmen des anderen“ werden als Grundlage aller menschlichen Existenz verkündigt (5.). Die Theorie legitimiert sich über ausführliche Evolutionsmythologien (6.), die sich um eine freundlichere und weniger deterministische Deutung des Prozesses bemühen. Das „*Verkennen des Erkennens*“ sei der „*Kern aller Schwierigkeiten*“, ein Leben ohne die propagierte Art der Liebe „*heuchlerische Intoleranz oder gar aktive Negation des anderen*“, die verkündete Lehre so schließlich „*die einzige Chance für die Koexistenz*“ (7.).³⁶⁷

Auch hierbei erweist sich der institutionelle Hintergrund des Entwurfes als durchaus von Interesse: mit dem chilenischen Planungsministerium und der Organisation Amerikanischer Staaten (OAS) standen diesmal politische Institutionen hinter dem Vorhaben, die gerade Anfang der 80er Jahre über tiefe, weltanschauliche Differenzen und reale Konflikte hinweg nach Wegen wie auch legitimierenden Erzählungen für Dialog und Zusammenwachsen suchten. Neben Strömungen, die sich explizit auf christlich-konservative, vor allem katholische Werte beriefen, waren und sind dabei in den Nationen Mittel- und Südamerikas auch solche Bewegungen mächtig, die sich als Speerspitzen von Fortschritt, Aufklärung und damit auch Wissenschaft verstehen. Die Synthese biblischer Metaphern mit wissenschaftlichen Ansprüchen und die eindringlichen Appelle, auf Absolutheitsansprüche zugunsten der „Annahme“ des je anderen zu verzichten bekommen vor diesem Hintergrund eine interessante Dimension.

³⁶⁷ Maturana et al. 1987, S. 264 f.

4.6 Laurence O. McKinneys „Neurotheology“



„Nicht-komparatives, asynchrones Denken mag die Erfahrung eines Seins in Geborgenheit sein dass wir seit jeher gesucht haben, aber es ist, was es ist, eine kindliche und unorganisierte Form unseres präzisen und geeichten Bewusstseins, der Blick eines Babys aus dem Gehirn eines Kindes.“

- Laurence O. McKinney, 1994, S. 144

Mit „Neurotheology - Virtual religion in the 21st Century“ legte Laurence McKinney 1994 eine sich als religiös („theologisch“) verstehende Interpretation neurobiologischer Erkenntnisse vor. Der (inzwischen mehrfache) Autor versteht sich dabei als „westlicher Buddhist“ und leitet das „American Institute for Mindfulness“ (AIM), das er 1980 gemeinsam mit dem tibetischen Abt Thupten Kalsang gegründet hatte. Er verkündet eine volle Vereinbarkeit des Buddhismus, letztlich aber auch der anderen Weltreligionen, mit den Erkenntnissen der Neurowissenschaften, die uns letztlich sogar auf die Ewigkeit verweisen würden. In einem Artikel zum

„westlichen Buddhismus“ sieht er sogar bereits eine ganze „neurotheologische Bewegung“ in Harvard.³⁶⁸

McKinneys Entwurf geht von vier aus der Neurobiologie fundierten Prämissen aus:

1. Da jede Wahrnehmung der Realität durch das neuronale Netzwerk des Gehirns gefertigt werde, sei diese als „virtuelle Realität“ zu beschreiben.³⁶⁹

2. Da die einzelne Zelle nur je „feuern“ oder „nicht feuern“ könne, entspreche die Verarbeitung von Information wesentlich der von binär operierenden Computern. Sie zielen auf „Vergleichbarkeit“ ab, da nichts, was nicht durch „Sein oder Nicht-Sein“ abgebildet werden könne, dem Gehirn zugänglich und vorstellbar sei. Absolute Begriffe wie „Ewigkeit“ oder „Perfektion“ entzögen sich daher unserer Wahrnehmungsfähigkeit.³⁷⁰

3. Auch die Zeit werde daher vom einzelnen Gehirn konstruiert und es mache ja auch durchaus „Sinn, die Geschwindigkeit des Dateninput zu erhöhen, wenn etwas wirklich Aufregendes oder Gefährliches passiert. Neuronales Feuern kann bis zu 300% beschleunigen.“ Im Rahmen der Evolution habe der Mensch die Kombination aus Fähigkeiten der „Zeitsequenzierung, abstrakten Denkens und Sprechens“ ab etwa 200.000 v.Chr. besitzen können.³⁷¹

³⁶⁸ www.thinkaboutit.org/Cyberfour.htm. Die Webseite ist die Homepage des Institutes und wirbt gleichzeitig für McKinneys Bücher. Download am 17.06.2005

³⁶⁹ Laurence O. McKinney, „Neurotheology“, AIM 1994, S. 32

³⁷⁰ McKinney 1994, S. 34 f.

³⁷¹ McKinney 1994, S. 37

4. Bevor der einzelne Mensch jedoch diese Entwicklung genommen habe, erfahre sich das heranwachsende Baby schon im Mutterleib noch als „*eins mit dem Universum*“, jenseits von Zeit von Vergleichbarkeit. Nach diesem Glück strebe der Mensch unbewusst immer wieder - und in der Nahtoderfahrung, wenn die Zellen stürben, geschehe genau dies. Vergleichbare Wahrnehmungen und die Konstruktion von Zeit stürzten in sich zusammen, aus Sekunden würden Äonen und der Mensch werde Teil von Licht und Ewigkeit.

„Wenn wir es schließlich erreichen, werden wir das Licht betreten; und das Licht werden. Wir wissen wohin wir gehen auf unserer letzten Reise, weil wir diesen Weg gekommen sind. Nun kehren wir zurück.“³⁷²

Um diese Ewigkeit brächte sich jedoch, wer durch plötzliche Zerstörungen des Gehirns stürbe. Und da die Menschen in diesen zu Ewigkeiten sich ausbreitenden Zeitspannen ihre eigenen, im Gehirn abgelegten Erinnerungen und Erfahrungen durchlebten, rät McKinney Von Aggressionen, Depressionen, Egoismus usw. und auch Selbstmord dringend ab: *„Da wir unsere eigenen Taschen für diesen Trip packen, sollten wir sie vorsichtig packen.“³⁷³*

Freilich, schon im Diesseits hätten Menschen über Zeiten und Religionen hinweg immer wieder die „Weisheit“ gelehrt, vergleichendes Denken sowie Zeitgefühl schon in religiösen Erfahrungen des Diesseits aufzugeben sowie ein tugendhaftes Leben zu führen.

4.6.1 McKinneys „Neurotheology“ als wissenschaftlicher Entwurf

McKinneys Buch versteht sich als religiöse Lehre, die sich (neuro-)wissenschaftlich legitimiert. Doch ist der wissenschaftliche Anspruch

³⁷² McKinney 1994, S. 164

³⁷³ McKinney 1994, S. 168

kaum haltbar. So ist die Metapher eines binäre Daten verarbeitenden Computers für das menschliche Gehirn ebenso beliebt wie falsch. Zwar besteht das Gehirn wesentlich aus einem Neuronennetz, das jedoch auch von zahlreichen Transmitterkombinationen, Hormonen und Wechselwirkung mit dem Restorganismus und der Umwelt reguliert wird. Schon der Genuss von Kaffee, Alkohol oder Schokolade wirken sich entsprechend aus und hungrig kauft man anders ein als satt. Auch speichert das Gedächtnis Erfahrungen nicht im Sinne einer Festplatte, sondern stellt Assoziationen für mögliche und veränderliche Rekonstruktionen zur Verfügung.

Tiefer reicht jedoch der Einwand gegen McKinneys Entwurf der erlebten Ewigkeit. Er selbst gibt das Beschleunigungspotential der Neuronenzellen mit 300% an. Warum das „Entschleunigungspotential“ dagegen faktisch unendlich sein soll, wird nicht ersichtlich und erscheint kaum haltbar.

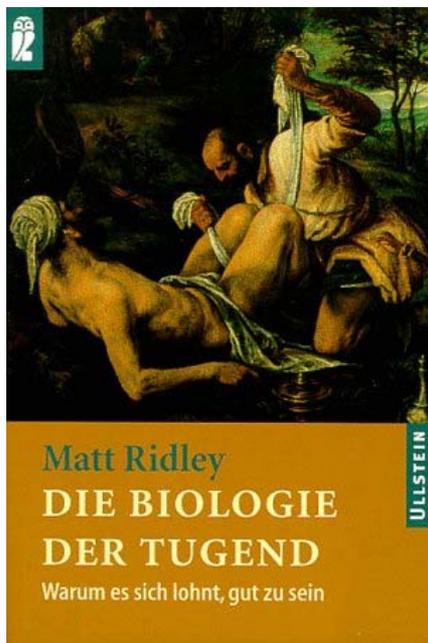
Gleichwohl ist der Gedanke, die Erfahrung und Konstruktion von Zeit im Gehirn zu den Konstitutionsbedingungen von Religion und Spiritualität zu zählen, aus religionswissenschaftlicher Perspektive interessant. Dass religiöse Systeme Zeit bewerten, gliedern, markieren und thematisieren ist von den anderen „Neurotheologien“ tatsächlich noch kaum gestreift worden.

4.6.2 McKinneys „Neurotheologie“ als religiöser Entwurf

Das Buch vertrieben vom American Institute for Mindfulness, versteht sich selbst als religiöse Verkündung. Sie legitimiert sich neurowissenschaftlich und erfüllt alle sieben Merkmale entsprechender Religionsentwürfe (Kap. 1.6).

So beansprucht sie (1.) inklusivistisch Herkunft und Ziel aller Religionen zu sein. Die verkündeten Erfahrungen, einschließlich der Nahtod-Ewigkeit, werden im individuellen Gehirn verortet (2.). Alle religiösen Traditionen weisen richtige Wege zu einer positiven Art dieser letzten Erfahrung (3.) Auch die Ewigkeit erschließt sich - auf der Basis endlos zerdehneter Zeit - in einem streng naturalistischen Monismus (4.). Dem Menschen empfehlenswert sei ein im Bezug zum letzten Ewigen Weg daher achtsamer Lebenswandel und ggf. Meditation, die schon jetzt die Urerfahrung jenseits von Zeit und Vergleichbarkeit erschließe (5.). Verankert werden die konstituierenden Fähigkeiten in der Evolutionsgeschichte (6.) und auf denjenigen, der die Warnungen und Lehren nicht beherzigt, wartet eine zutiefst unerfreuliche Ewigkeit (7.).

4.7 Matt Ridleys „Biologie der Tugend“



„Für Augustin entsprang die Quelle der sozialen Ordnung aus der Lehre Christi. Für Hobbes aus der Macht eines Souveräns. Für Rousseau aus der Einsamkeit. Für Lenin aus der Partei. Sie alle hatten Unrecht. Die Wurzeln für eine soziale Ordnung liegen in unseren Köpfen, wo wir instinktive Fähigkeiten besitzen, nicht um eine perfekt harmonische und

tugendhafte Gesellschaft zu bilden, sondern um eine, die besser ist als die jetzige.“ - Matt Ridley 1996 (deutsch: 1997), S. 361 / 362

Der britische Zoologe und Soziobiologe Matt Ridley verfasste sein Buch „The Origin of Virtue“ als eine direkte Antwort auf „Das egoistische Gen“ seines Fachkollegen Dawkins. Das Buch wurde ein Verkaufserfolg, schnell in andere Sprachen -darunter Deutsch- übersetzt und mehrfach ausgezeichnet. Das Cover zierte ein Bild des barmherzigen Samariters und die von Ridley angesprochenen Fragen wurden u.a. als „Samariter-Paradox“ in den Wirtschaftswissenschaften weiter vertieft und popularisiert.³⁷⁴

Ridley kritisierte, dass Dawkins Verhalten dann als egoistisch definiert hatte, wenn es der Weiterverbreitung der eigenen Gene diene und plädierte stattdessen für einen pragmatischen Ansatz:

„Falls wir zugeben, dass einzelne Personen freundlich zueinander sein können, dann sollten uns die >Motive< der Gene, die diese Tugend verursachen, nicht kümmern. Pragmatisch gesehen ist es für uns unwichtig, ob ein Mensch einen Ertrinkenden um des Ruhms willen rettet oder um der guten Tat an sich. Ebenso wenig spielt es eine Rolle, ob er den Befehlen seiner Gene gehorcht oder ob der freie Wille sein Handeln bestimmt: Was allein zählt, ist die Tat.“³⁷⁵

Diese Perspektive erlaubt es Ridley, den Blick auf zahllose Beispiele der Zoologie zu richten, die von Kooperation und Hilfsbereitschaft geprägt seien und schließlich -vorwiegend wirtschafts- und spieltheoretisch- zu argumentieren, warum die Evolution das menschliche Gehirn auf „Tugend“ hinentwickelt habe.

³⁷⁴ so z.B. bei Ernst Fehr, „Das Samariter-Paradox“, Gehirn & Geist 1 / 2004, S. 34 - 41

³⁷⁵ Matt Ridley, „Die Biologie der Tugend“, Ullstein 1999, S. 37

So seien Spezies und letztlich auch Individuen erfolgreicher, die sich 1. auf Arbeitsteilung einließen. In Simulationsspielen wie dem „Gefangenendilemma“ hätten sich schließlich 2. reziproke Strategien mit Versöhnungsbereitschaft (sogenanntes „Tit-for-Tat“ - „Wie Du mir, so ich Dir“, mit gelegentlichen Versuchen der Annäherung, um eine negative Spirale zu durchbrechen) auch sehr viel komplexeren Strategien gegenüber als überlegen erwiesen. Gerade in multidimensionalen (und damit realistischeren) Spielsituationen hätten sich zudem 3. „Vertrauen“ und „guter Ruf“ als entscheidende Ressourcen erwiesen - der Mensch, dem wegen vergangener guter Taten Vertrauen entgegengebracht werde, profitiere davon. Konkret erweise sich dies 4. auch im Bezug auf das Teilen von Nahrung, wie es auch bei Tiergruppen beobachtet werden könne. Teilende Gruppen verstärkten die Überlebenschancen aller, insofern gegen opportunistisch abweichende Einzelne auch gemeinsame Sanktionen bis zum Ausschluss verhängt werden könnten. Indem die Menschen die Gabe zur Gruppenkonformität und damit zur Integration in kulturell erfolgreiche Gemeinschaften erworben hätten, hätten sie sich diese Vorteile plus die Gabe des imitierenden Lernens angeeignet. Rituale, Musik und auch Religionen dienten daher dazu, die Gruppen nach innen zu festigen und Nichtmitglieder auszuschließen, wenn nicht sogar zu attackieren. Auch die Gebote der Nächstenliebe in Judentum und Christentum seien ursprünglich nur auf die eigene Gruppe bezogen gewesen und könnten die Tendenz zur Fremdenfeindlichkeit nicht überwinden. Dies könne, wenn überhaupt, nur der Handel.³⁷⁶

Um diese komplexen Spielregeln im Menschen zu verankern, habe die Evolution im menschlichen Gehirngeschehen „moralische Gefühle“, „Emotionen“ verankert, die uns für entsprechendes Verhalten belohnen und für Widerhandeln bestrafen würden. Hierbei zitiert Ridley den

³⁷⁶ Ridley 1999, S. 266-269

Menschenskeptiker Thomas Hobbes, der sich selbst beim Almosengeben beobachtet und befunden hatte:

„Es bereitete mir Schmerzen, den elenden Zustand des alten Mannes anzusehen, und auf dieselbe Weise verschaffte es mir einige Linderung, ein Almosen zu geben.“³⁷⁷

Diese biologische Grundausstattung an Tugendhaftigkeit sei also Religionen, Gesellschaften und Staaten bereits vorgelagert und werde dann bedroht, wenn diese die freie Entfaltung der Tugenden nicht förderten, sondern etwa durch Überregulierung erstickten. Mit Bezug auf einen Vers des Johannesevangeliums (Joh 10,11-13), wonach der Hirte mit Eigentum an den Schafen diese besser hüte als der „Mietling“, attackiert Ridley insbesondere die „Ökologie als Religion“. Im „Mythos vom edlen Wilden“ und den vermeintlich schuldlosen Tieren sieht Ridley eine letztlich gefährliche Verkennung der Natur des Menschen der ebenso wenig dämonisiert wie idealisiert werden dürfe.³⁷⁸ Auch ökologische Katastrophen, beispielsweise Überfischungen, ließen sich am ehesten durch das Schaffen und Handeln von privaten oder lokal-genossenschaftlich organisierten Eigentumsrechten verhindern.³⁷⁹

4.7.1 Ridleys biologische Tugend als wissenschaftlicher Entwurf

Indem Ridley Dawkins „egoistisches Gen“ im Wesentlichen über die Ausweitung des Altruismusbegriffes uminterpretiert, legt er nicht nur den Blick auf die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten des Evolutionsgeschehens frei, sondern führt auch eine soziobiologische Theorie der kulturellen Evolution samt Imitation ein, die jedoch ohne den memetischen Dualismus von Dawkins, Blackmore et al. auskommt.

³⁷⁷ Ridley 1999, S. 13

³⁷⁸ Ridley 1999, S. 293 ff.

³⁷⁹ Ridley 1999, S. 314

Im Hinblick auf den „neurotheologischen“ Diskurs bereitet Ridley vor allem das Denken in modularen Systemen vor, das später u.a. Boyer aufgreifen sollte und das sich als religionswissenschaftlich vielversprechend zu erweisen scheint. Emotionen, Moral, Ethik, Ritual und Religion erscheinen hierbei nicht mehr als eine essentialistische Einheit, die in einer bestimmten, quasi-transzendentalen Gehirnregion zu lokalisieren wäre, sondern als Produkte verschiedener, natürlicher Anpassungsprozesse, die sich zu kulturellen Dispositionen kombinieren.

Dass die „Goldene Regeln“ ihre weite Verbreitung auch einer genetisch-emotionalen Veranlagung und diese wiederum ihre Entwicklung spieltheoretisch nachweisbaren Vorteilen verdanken könnte gehört zu diesen Beobachtungen. Vorbehaltlich weiterer Ausarbeitungen stellt Ridley damit fest: *„Also ist der Geist am Ende doch kein unbeschriebenes Blatt.“*³⁸⁰

4.7.2 Ridleys „Tugend des Marktes“ als weltanschaulicher Entwurf

„Und doch sprachen Thatcher und ihre Verbündeten aus, was auf eine Art ein höchst rousseausches Argument ist - dass nämlich Regierung nicht den von Natur aus schlechten Menschen die Tugenden auferlegt, sondern nur die Tugenden des Marktplatzes korrumpiert [...]

*Wenn wir sozialen Frieden und soziale Tugend wiederherstellen wollen, wenn wir in die Gesellschaft wieder die Werte einbauen wollen, die sie einst für uns hat entstehen lassen, dann ist es von entscheidender Bedeutung, den Staat in seinen Ausmaßen und seiner Machtbefugnis zu beschneiden.“*³⁸¹

Ridleys Entwurf startet mit einem religionsaffirmativen Anstrich, der sich in der Benennung von Tugenden und im Bild des barmherzigen

³⁸⁰ Ridley 1999, S. 351

³⁸¹ Ridley 1999, S. 357

Samariters ankündigt. Doch genau jenes Gleichnis könnte auch den Punkt bezeichnen, an dem der Autor plötzlich einen Schwenk und seitenlange Anstrengungen unternimmt, um nachzuweisen, warum Religionen eben nicht die von ihm avisierten Tugenden verkörpern könnten. So sei das Gebot der Nächstenliebe im Judentum „*in der Wüste*“ ersonnen worden, bezöge sich nur auf Israeliten und „*predigt keinesfalls allgemeine Wohltätigkeit*“. Auch „*in den Evangelien pflegte Jesus scharf zwischen Juden und Nicht-Juden zu unterscheiden*“, Lehren einer allgemeinen Menschenliebe gingen „*weitgehend auf Apostel Paulus*“ zurück. Wie alle Religionen habe auch das Christentum „*ethnische und nationale Konflikte nicht nennenswert verringert. Es scheint sie vielmehr angeheizt zu haben.*“³⁸²

Schlechter als die etablierten Religionen kommt da nur noch die „*Ökologie als Religion*“ davon, der Ridley gleich mehrere, abwertende Kapitel widmet.

So entsteht ein besonderer Entwurf, der inklusivistisch-kritische Herleitungen und Deutungen (1.) aller Religionen in den Fähigkeiten des je individuellen Gehirns (2.) verankert. Die angenommene Unfähigkeit aller Religionen, sich über Gruppenegoismen zu erheben, wird von Ridley nicht nur behauptet, es werden vermeintliche Gegenbeispiele auch gezielt relativiert (3.). Ausgangspunkt für den Tugendbegriff ist die philosophische und erkenntnistheoretische Position, wonach nicht die gen-egoistische Motivation, sondern nur das jeweilige Handeln zu bewerten sei (4.). Andeutungen einer post-reduktionistischen, hier aber strikt immanenten Spiritualität bestehen im emphatischen Bekenntnis zu zwischenmenschlichem „*Vertrauen*“, das „*die Grundlage für Tugend*“ bilde (5.). Herstellbar sei dieses Vertrauen nur über „*den sozialen und materiellen Austausch zwischen Gleichen*“, Regierungen und

³⁸² Ridley 1999, S. 266 ff.

Staatsausgaben stehen dagegen unter dem Verdacht, das Werk „hochtreibender Bürokraten, die sich auf Kosten der Allgemeinheit Macht und Gewinne gegenseitig zuschustern“ zu sein.³⁸³ Tugend ist hier tatsächlich die „Tugend des Marktplatzes“. Die gesamte Theorie ist über umfassende Evolutionserzählungen abgestützt (6.), wobei interessanterweise in der Zielsetzung von Nachkommenschaft - dem doch eigentlichen, evolutionären „Erfolgsfaktor“ - gar keine Rede ist, sondern ein „besserer Weg“ erträumt wird, der sich auf den „freiwilligen Austausch von Gütern, Informationen, Glück und Macht zwischen freien Individuen“ gründet.³⁸⁴ Wer sich dem nicht anschließe, riskiere den individuellen wie sozialen und natürlich auch wirtschaftlichen Verfall. „Wegen seines Zwangscharakters förderte der Wohlfahrtsstaat auf der Geberseite Widerwillen und Ablehnung, bei seinen Klienten nicht etwa Dankbarkeit, sondern Apathie, Wut oder sogar einen gewissen unternehmerischen Impetus, das System auszunutzen. Zuviel Staat macht die Menschen eher mehr und nicht weniger egoistisch.“³⁸⁵ (7.)

Sind unsere Gehirne also tatsächlich genetisch auf den Kapitalismus programmiert? Ebenso wie eine religiöse scheint eine weltanschauliche Interpretation des Evolutions- und Hirngeschehens möglich zu sein. Dass Matt Ridley zur Zeit der Buchverfassung bereits für den wirtschaftsliberal geprägten „Economist“ arbeitete und am (nach eigenem Bekunden an Margaret Thatchers Programmatik einer möglichst freien Marktwirtschaft orientierten) „Institute of Economic Affairs“ in London lehrte, mag in diesem Zusammenhang eine interessante Information darstellen.³⁸⁶

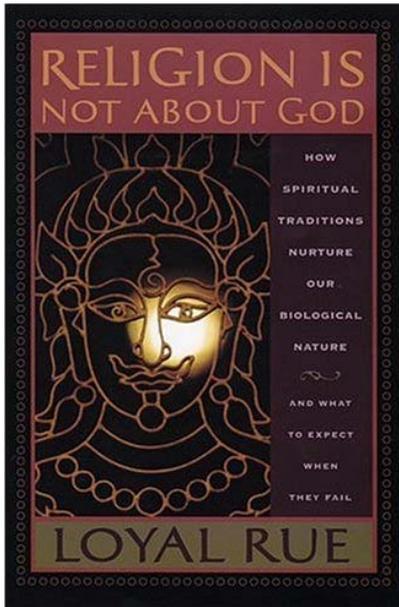
³⁸³ Ridley 1999, S. 357

³⁸⁴ Ridley 1999, S. 359 / 360

³⁸⁵ Ridley 1999, S. 359

³⁸⁶ Ridley 1999, S. 2

4.8 Loyal Rues naturalistische Religionstheorie



„Symbole -einschließlich der religiösen- sind nicht ersetzbar. Ihre Verwendung ist für das normale Funktionieren der menschlichen Gehirne nicht weniger essentiell wie es aktive Neuronen sind.“

- Loyal Rue, 2005, S. 124

Von der Templeton-Foundation gefördert, hat sich vorwiegend in den USA ein ganzer Zweig von Projekten rund um das Verhältnis von Religion und Wissenschaft und darin von neurotheologischen Ansätzen entwickelt. Loyal Rue, Professor der Philosophie und Professor der Religion am Luther College in Iowa sowie mehrfacher Buchautor, gewann bereits zwei dotierte Auszeichnungen dieser Stiftung und legte Anfang 2005 mit „Religion is not about God“ schließlich eine ausgearbeitete, neurotheologisch-naturalistische Religionstheorie vor.

So versucht Rue, auf der Basis von Evolutionserzählungen sowohl verschiedene religionswissenschaftliche Theorien (so besonders Durkheim, aber auch Eliade, James und Otto) mit neurotheologischen Entwürfen (u.a. Newberg, Damasio, LeDoux und Dawkins) auf der Basis der neueren Diskussionen zu kombinieren. Ausgangspunkt seiner

Überlegungen ist dabei ein mehrstufiges Evolutionsmodell, nachdem sich die Evolution über vier aufeinander aufbauende Stadien mit jeweils eigenen Emergenzen und Regeln entfaltet habe: die physikalische, biologische, psychologische und kulturelle.³⁸⁷

Multidimensionalität von Religion

Religion könne schon deshalb nicht reduktionistisch beschrieben werden, da sie sowohl von biologischen wie psychologischen und kulturellen Faktoren geprägt werde.

„Ich tendiere dazu, der anti-essentialistischen Sicht zuzustimmen, wonach Religionen zu komplex und variabel sind, um zu einlinigen Definitionen zu greifen. Wie ich zu zeigen versuchte ist es nichtsdestotrotz möglich, die Komplexität zu einem Muster elementarer Komponenten zu reduzieren.“³⁸⁸

Die biologische Basis von Religion bilde das menschliche Gehirn, das jedoch nicht hierarchisch organisiert sei, sondern als „eine Föderation funktionell spezialisierter Einheiten“ fungiere.³⁸⁹ Auf der biologischen Ebene selbst -so auch heute noch bei einfachen Organismen- steuere das Nervensystem dabei schlicht „Verhalten“, auf der psychologischen Ebene präge es vorbewusste „Emotionen“ und schließlich auf der kulturellen Ebene die Wahrnehmung und Interpretation von (auch sprachlichen) „Symbolen“. Notwendig für die Psychologie konstituierende Entwicklung eines Selbst sei dabei ein bewertendes Gedächtnis, für die kulturelle Entwicklung symbolische Abstraktions- und Kommunikationsfähigkeiten geworden.

³⁸⁷ Loyal Rue, „Religion is not about God“, Rutgers University Press 2005, S. 71

³⁸⁸ Rue 2005, S. 143

³⁸⁹ Rue 2005, S. 31

Religion in der Evolution

Den „*finalen Sprung*“ in dieser Entwicklung sieht Rue um ca. 40.000 v.Chr. Die Gehirnfähigkeiten von „Sprache und abstraktem Denken“ seien bereits mindestens ab 200.000 v.Chr. entwickelt gewesen, doch erst später habe sich Homo sapiens so weit ausgebreitet, dass die einzelnen „*Horden von zehn bis vierzig Individuen*“ einander immer häufiger begegnet wären. Die biologisch-emotionale „*intuitive Moralität*“ von „*Verwandtenauswahl und reziprokem Altruismus*“, in der es immerhin wohl auch schon Bestattungen gegeben habe, habe daher nicht mehr ausgereicht, um einerseits blutige Zusammenstöße zu vermeiden und andererseits Überlebensvorteile aus Kooperation, Erfahrungsaustausch, Handel und dem „*Austausch von Frauen*“ zu ziehen. Als es den ersten Menschenhorden also ab ca. 40.000 v.Chr. gelungen sei, über „*symbolische Mythen*“ einen Zusammenhang mit anderen Horden herzustellen, hätte sich diese Fertigkeit als entscheidend erwiesen, andere Horden samt den Neandertalern schnell verdrängt und die überaus „*progressiven Traditionen*“ auch von Werk- und Kunstherstellung usw. ermöglicht.³⁹⁰

Mythische Narrationen als Kernelemente

„*Kernelement*“ aller Religionen sei die Narration, der (symbolische) Mythos - genauer wiederum eine „*Wurzelmetapher*“, die beispielsweise die Existenz eines personalen Gottes oder das Leben als zu überwindendes Leiden thematisiere und aus der sich Mythologien ableiteten.³⁹¹ Sowohl in seiner Auswahl wie Interpretation und Gestaltung werde er jedoch durch die biologischen Dispositionen des Gehirns, einschließlich des vom Gehirn konstruierten (psychologischen)

³⁹⁰ Rue 2005, S. 152 ff.

³⁹¹ Rue 2005, S. 126 f.

Selbstkonzeptes bestimmt. So tauche beispielsweise die Schlange in zahlreichen Mythologien auf, da das menschliche Gehirn und damit auch die menschliche Psyche qua Evolution auf Schlangen besonders emotional reagiere.³⁹² Zur Steigerung der „reproduktiven Fitness“ im Verlauf der Evolution entwickelt, zielt Religion dabei letztlich auf zwei Funktionen: „persönliches Wohlbefinden“ und „soziale Kohärenz“, was natürlich „Scheitern“ ja „Zusammenbrüche“ von Religionen nicht ausschließe.³⁹³

Verbreitungsstrategien

Als „Nebenstrategien“ zur Erhaltung und Verbreitung des Mythos hätten sich fünf Strategien entwickelt.

1. Intellektuelle Strategien, nach denen rund um die Mythen und zu ihnen beständig neue Erzählungen geschaffen, (ggf. kontrovers) diskutiert, neu interpretiert und auch wieder aufgegeben würden.³⁹⁴

2. Erfahrungsgestützte Strategien, wonach das Individuum aufgerufen werde, bestimmte (naturalistisch beschreibbare) Erfahrungen zu machen, die dann als „religiöse Erfahrungen“ erlebt würden. Beispiele hierfür wären laut Rue mystische Erfahrungen des „Absoluten Einsseins“ oder auch das Gefühl der „Wiedergeburt“ z.B. in Christus.³⁹⁵

3. Rituelle Strategien, wonach über individuelle wie gemeinschaftliche Rituale der Mythos vergegenwärtigt und Erfahrungen induziert würden.³⁹⁶

³⁹² Rue 2005, S. 138 / 139

³⁹³ Rue 2005, S. 160

³⁹⁴ Rue 2005, S. 128 f.

³⁹⁵ Rue 2005, S. 131 f.

³⁹⁶ Rue 2005, S. 134 f.

4. Ästhetische Strategien, wonach über die Schaffung von Bau- und Kunstwerken biologisch-emotionale Stimuli angesprochen und zum Mythos integriert würden.³⁹⁷

5. Institutionelle Strategien, womit der Mythos und seine Interpretationen „reguliert“, „an kommende Generationen“ oder auch „Außenseiter“ weitergegeben werde. „In einigen Fällen drückte der missionarische Eifer sich unglücklicherweise in militärischen Eroberungen aus.“, auch bestehe die Gefahr von Überregulierungen und „autoritären Regimes“. Oft „auf dem harten Weg“ hätte jede „kulturelle Traditionen ihren Weg zwischen der Scylla des Absolutismus und der Charybdis des Relativismus fühlen müssen.“ Der Terminus „fühlen“ in diesem Satz verweist dabei bewusst darauf, dass laut Rue Religion erst sekundär auch ein intellektuelles Phänomen darstelle.³⁹⁸

Auf der Basis dieser Religionstypologie beschreibt Rue schließlich in eigenen Kapiteln Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus und Hinduismus, aber auch den seines Erachtens längst kulturprägenden „Konsumismus“³⁹⁹, den er aus Mythen und Heilsversprechen des frühen Kapitalismus ableitet.

Religiöser Naturalismus

Im letzten Kapitel entwirft Rue schließlich selbst eine religiöse Option, die sich seines Erachtens nach jedoch erst nach dem ökologischen „holocaust“ (!) von Überbevölkerung, Umweltzerstörung und Klimaerwärmung durchsetzen werde. Als „Kernmetapher“ dieses „religiösen Naturalismus“ werde sich unter den Überlebenden der kommenden Disaster herauschälen: „Die Natur ist das heilige Objekt

³⁹⁷ Rue 2005, S. 136 f.

³⁹⁸ Rue 2005, S. 141 f.

³⁹⁹ Rue 2005, S. 328 ff.

des höchsten Zieles der Menschheit.“ Aus der Kombination von wissenschaftlicher und religiöser Erkenntnis werde sich durchsetzen, dass die Natur -wie Gott- letztlich nicht völlig zu verstehen sei, dass sie jedoch „nicht alles toleriert. [...] Der Umstand menschlichen Überlebens setzt einen engen Rahmen von Werten voraus, und es sind diese Werte, diese natürlichen Gebote, dieses Dharma, die das höchste Ziel religiöser Naturalisten sein werden.“⁴⁰⁰

In zahlreichen religiösen Entwürfen sowohl christlich-pantheistischer Strömungen wie auch Gaia-Kulte und der Naturwissenschaften (!) sieht Rue seinen religiösen Naturalismus „schon in der Luft“⁴⁰¹, nicht ohne darauf hinzuweisen, dass die „besten Plätze in der Folge des Holocaust jene Gemeinschaften sein werden, die schon vorher nachhaltig zu leben gelernt hatten.“⁴⁰²

4.8.1 Loyal Rues Theorie als wissenschaftlicher Entwurf

Wie auch bei Boyer hat sich bei Rue eine multidimensionale Sichtweise auf Religion durchgesetzt, die religiöses Geschehen nicht in einem bestimmten, quasi-transzendentalen Gehirnzentrum verorten, sondern in der Wechselwirkung verschiedener, natürlicher Gehirnfunktionen beschreiben möchte. Auf der Basis von Narrationen, die bei Rue auch stärker symbolisch denn kognitiv wirksam vorgestellt werden, können so verschiedene Dispositionsebenen (hier: biologische, psychologische, soziale) wie Ausprägungen (hier: Verbreitungsstrategien) erschlossen werden.

Natürlich bleiben dabei weiterhin Unschärfen, etwa zu den noch recht unklaren Definitionen und Folgen von Emotionen, und Fragen zu klären.

⁴⁰⁰ Rue 2005, S. 360 ff., besonders S. 366

⁴⁰¹ Rue 2005, S. 365 / 366

⁴⁰² Rue 2005, S. 361

So fällt auf, dass in Rues Aufzeichnung der Verbreitungsstrategien die sozial-karitative Komponente fehlt, mit der häufig eine ideale Gesellschaft entworfen und (v.a. sozial benachteiligte) Anhänger gewonnen werden. Nach innen ist diese „Strategie“ fast allgemein anzutreffen und nicht nur Blackmore (Kap. 4.3) mutmaßt, dass ihre gezielte Ausweitung auf Nichtglaubende (laut Blackmore „*der Altruismustrick*“) auch der missionarischen Verbreitung dienen könnte.

Ebenso bleibt unberücksichtigt, dass die meisten der existierenden Religionen ihre Anhänger zu einer großen Nachkommenschaft animieren und auch auf dieser Basis Wachstum anstreben. Zumal Rue die beiden Funktionen von Religion je aus der psychologischen Ebene („*persönliches Wohlbefinden*“) wie auch der kulturellen Ebene („*soziale Kohärenz*“) ableitet, ist es zunächst erstaunlich, dass die von ihm als grundlegend erkannte biologische Ebene hier übergangen wird. Dabei gehört zur Grundannahme seiner Evolutionserzählung, dass sich die symbolisch-religiös aktiven Horden schneller und erfolgreicher vermehrt hätten als die anderen (einschließlich der Neandertaler).

4.8.2 Loyal Rues Theorie als religiöser Entwurf

Diese Brüche und „blinden Flecken“ in Rues Entwurf werden verständlich vor dem Hintergrund seiner ökologisch-religiösen Annahmen. Denn indem er die Natur im letztlich durkheimianischen Sinne als „*heilig*“ annimmt und sie gleichzeitig durch die Überbevölkerung und Ausbeutung der Menschen bedroht sieht, kann eine funktionierende Religion weder hohe Nachkommenschaft noch allgemeinen Wohlstand propagieren. Geradezu beispielhaft werden hier die normativen Implikationen auch des Funktionalismus deutlich: wer die Funktionen von Religion definiert, nimmt damit automatisch auch Wert- und Zielentscheidungen vor.

Rues schließlich auch offensiv propagierter „*religiöser Naturalismus*“ erfüllt schließlich wiederum alle Merkmale eines neurotheologischen Religionsentwurfes: Er beansprucht die inklusivistische Herleitung und Deutungen aller Religionen (1.), deren Ausprägung über die Fähigkeiten des je individuellen Gehirns (2.) erfolge. Alle Religionen seien, wenn auch nicht immer erfolgreich, in historischen Kontexten erwachsen und auf bestimmte Funktionen ausgerichtet, Unterschiede in der Ausprägung also allenfalls relativ (3.). Offen reflektiert er seine philosophische und erkenntnistheoretische Position als „*naturalistischen Monismus*“ (4.). Als Ausprägung der post-reduktionistischen, wiederum strikt immanent orientierten Spiritualität schlägt er „*eine allgemeine Pietät der Naturverehrung*“ vor, die „*durch einen sich vertiefenden Sinn gekennzeichnet ist, wie wichtig es ist, die Arbeitsweisen und Grenzen des natürlichen Systems zu verstehen.*“⁴⁰³ Rues Theorie bietet eine eigene, quasi-mythologische Evolutionserzählung (6.) und sie verzichtet wiederum auch nicht auf die Androhung schlimmer, vielleicht schon unvermeidlicher Katastrophen (hier: eines ökologischen „*Holocaust*“) wenn man sich ihr nicht rechtzeitig anschließe (7.).

⁴⁰³ Rue 2005, S. 362

5. Fazit: Von der „Neurotheologie“ zur neurologischen Erweiterung der Religionswissenschaft?

Wenn Religionswissenschaftler manchmal pikiert die Nase rümpfen über die groben Reduktionismen und quasi-religiösen Ansprüche der „Neurotheologen“ - so ähneln sie darin gestrengen Eltern, die sich an die eigenen Jugendsünden nicht mehr erinnern wollen. Denn auch auf die frühen Religionswissenschaften trafen, erst im Rückblick klarer erkennbar, häufig jene Merkmale zu, die heute manche „Neurotheologie“ bestimmen.

- Die Reduktion von Religion auf eine bestimmte Ursache, Perspektive und historische Gestalt
- Kaum belegte Herkunftstheorien
- Den Anspruch, über die wissenschaftliche Beschreibung hinaus auch eine Deutung der Existenz von Religion vornehmen zu können
- Die Verkündung eines religiösen Entwurfs als vermeintlich wissenschaftlich legitimierte Wahrheit
- Die anfangs wenig reflektierte Abhängigkeit des Gesamtwerks von biographischen und institutionellen Prägungen

Kaum jemand wird die oben genannten Merkmale etwa im Bezug auf Durkheim oder Otto - um zwei sehr verschiedene „Klassiker“ der Religionswissenschaft zu nennen - leugnen. Und doch haben je beide fortwirkende Erkenntnisimpulse gesetzt. Auch ist zu fragen, ob nicht die Popularität ihrer Arbeiten letztlich zahlreiche Einzelpersonen und sogar ein Teil der Öffentlichkeit erreicht und für die Religionswissenschaft gewonnen hat. Im Rückblick mögen Durkheims soziologische und Ottos phänomenologische Perspektive als grobe Vereinfachungen, Durkheims Stammesmythos oder Ottos Begegnung mit dem Numinosen als Konstruktionen entlarvt werden - gerade in ihrer Zugänglichkeit weckten sie das Interesse, das weitere Forschung ermöglicht.

Legt man nun aber keine andere Elle an Newberg, Ridley oder Maturana an, so kann deren Bewertung deutlich positiver ausfallen. Newbergs Neuroanatomie des Meditationserlebens mag in der Beschreibung vereinfacht und in der Deutung überzogen sein, sich außerdem US-amerikanischen, zivilreligiösen Erwartungen andienen - sein populärer Erfolg brachte und bringt Debatten und Projekte zu den neurobiologischen Grundlagen religiöser Erfahrung in Schwung.

Ridleys „Biologie der Tugend“ mag einseitig einem kapitalistischen Welt- und Menschenbild huldigen, er popularisiert und verdeutlicht damit jedoch gerade, wie unterschiedlich Evolutionsgeschichte (ich möchte fast sagen: Evolutionsmythologie) konstruiert werden kann.

Maturanas und Varelas neurobiologische fundierter Konstruktivismus mag in einem normativen Relativismus münden - er popularisiert und spitzt diesen philosophischen und erkenntnistheoretischen Ansatz und die begleitenden Debatten damit aber auch zu.

Die jeweiligen Hintergründe der Theoriestränge konnten im Rahmen dieser Arbeit nur angerissen werden. Dass aber neben Universitäten, Kirchen und Stiftungen auch politische Körperschaften sozio- und neurobiologische Arbeiten in Auftrag geben, spricht aber doch dafür, dass diesen Disziplinen auch für die Zukunft Wirkung zugeschrieben wird. Auch das Gehirn wird nicht wirklich wertneutral erforscht und gesteuert.

Neue Tendenzen der „Neurotheologie“

In bemerkenswerter Analogie entwickeln sich neuere Arbeiten sowohl religionskritischer wie religionsaffirmativer Tendenz dabei aus den monokausalen Reduktionismen der ersten „Neurotheologen“ zu mehrdimensionalen Modellen, die auch psychologische, soziologische,

ethnologische und nicht zuletzt religionswissenschaftliche Beiträge integrieren. Sowohl Boyer wie Rue - um nur je einen religionskritischen wie religionsaffirmativen Wissenschaftler zu nennen - gehen dabei auch nicht mehr von einem bestimmten „Gottmodul“ im Gehirn aus, sondern beschreiben die Konstruktion von Religion aus einer Vielzahl „normaler“ Hirnfunktionen und in Wechselwirkung mit der kulturellen wie natürlichen Umwelt.

Es bahnt sich damit eine neue Beschreibungsperspektive auf Religion an, die biologische neben individuell-psychologischen und kulturell-sozialen Faktoren gleichberechtigt und ergänzend berücksichtigen könnte. Wie es auch die frühe Soziologie tun musste, so müsste auch die Neurowissenschaft hierzu noch die Reste an normativen, philosophischen und eben religiös-theologischen Überhöhungen aufgeben. Statt der (stets nur vermeintlichen) Klärung von Gottes- und Transzendenzfragen könnten dann überschaubare und interdisziplinär zu erforschende Themen der Erkenntnisgewinne erschließen. Was bewirken bestimmte Rituale? Wie wirken sich bestimmte Medien - die Musik, die Alphabetschrift, Düfte - auf Gehirnfunktionen und damit auch auf religiöse Praxis aus? Wie funktioniert das individuelle, soziale, schließlich kulturelle Erinnern und welche Rolle spielt dabei Religion?

Sicher: das Kleinklein der Ebene wird nicht mehr die Sache von „Neurotheologen“ mit umfassenden Deutungsansprüchen und globalen Auflagen sein. Diese Phase scheint ihrem Ende bereits wieder entgegendämmern, nachdem nun bereits mehrfach „Gottmodule“, „Gottesgene“ und „Schläfenlappenerfahrungen“ medial aufgebauscht und wissenschaftlich weitgehend gescheitert sind. Die Zukunft dürfte eher gezielten Projekten und Fragestellungen interdisziplinärer Teams gehören.

Mithilfe ernsthafter Neurowissenschaftler könnte in der Zukunft eine neurobiologische Erweiterung der Religionswissenschaft stattfinden. Die neurobiologische Erforschung auch religiöser Fragen könnte sogar zu einer eigenen Disziplin innerhalb der Religionswissenschaft heranreifen und so eine auch erkenntnistheoretisch ertragreiche Schnittstelle zwischen Geistes-, Kultur- und Naturwissenschaften bilden. Grundlagen sind gelegt - zu ihnen wollte auch diese Arbeit einen Stein beitragen.