

Neurotheologie

Zuerst eine Titelgeschichte im Nachrichtenmagazin „Newsweek“, dann Berichte in fast allen deutschen Zeitschriften mit Rang und Namen: Das Thema „Neurotheologie“ konnte in den letzten Jahren ein hohes Maß an medialer Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Der Begriff, den James B. Ashbrook wohl erstmals im Jahr 1984 in einem Zeitschriftenaufsatz verwendet hat, steht für den Versuch einiger Forscher, Religiosität ganz von ihrer neurobiologischen Grundlage her zu verstehen. Bringt die Neurotheologie Naturwissenschaft und Religion neu miteinander ins Gespräch?

Ausgangspunkt ist die Annahme, daß religiöse Erfahrung mit bestimmten neuronalen Prozessen einhergeht, die man in dafür spezialisierten Hirnregionen nachweisen kann. Dazu führt man vor allem folgende Beobachtungen an: Der kanadische Neuropsychologe Michael A. Persinger hat durch Fragebogenuntersuchungen festgestellt, daß zwischen Visionen, unerklärlichen Geruchsempfindungen und ähnlichen Erfahrungen, die oft von Patienten mit Schläfenlappen-Epilepsien berichtet werden, und mystischen Erfahrungen ein überzufälliger Zusammenhang besteht. Diesen konnte er allerdings bei Gottesdienstbesuchern nicht nachweisen. Er will auch beobachtet haben, daß bei epileptischen Mikro-Anfällen, die er durch ein Magnetfeld induziert hat, die Gegenwart Gottes erfahren wird. Auf der gleichen Linie hat der Neurologe Vilayanur S. Ramachandran gezeigt, daß Patienten mit Schläfenlappen-Epilepsien – anders als Gesunde – auf religiöse Bilder stärker reagieren als auf sexuelle oder gewalttätige Darstellungen. Nach anderen Studien sind Menschen mit Schläfenlappen-Epilepsien allerdings nicht religiöser als andere. Persinger hält – reduktionistisch – jede religiöse Erfahrung für eine selbstinduzierte, kontrollierte Form von epileptischen Mikro-Anfällen. Sie sollen die Angst, zumal vor dem Tod, mindern und die Stimmung heben – ein Anpassungsmechanismus, den man mit heilender wie auch mit destruktiver Wirkung einsetzen könne.

James H. Austin, ein Hirnforscher mit Erfahrung in Zen-Meditation, führt in seinem Werk „Zen and the brain“ (1998) die Erleuchtung, die die Zen-Tradition als Überwindung der Ich-Abgrenzung beschreibt, auf die durch Meditation herbeigeführte Hemmung der Aktivität mehrerer subkortikaler Hirnbereiche zurück, die gewöhnlich das Gefühl des körperlichen Selbst und mit ihm die „Ich-mich-mein-Perspektive“ speisen. Austin meint – antireduktionistisch –, die Zen-Meditation befähige Gehirn und Bewußtsein zu der eigenständig-geistigen, emergenten Leistung, die neurophysiologischen Veränderungen hervorzurufen, die für die All-Einheits-erfahrung nötig sind.

Einfacher und medienwirksamer argumentiert der Arzt und Radiologe Andrew Newberg – beispielsweise in dem für ein breites Publikum bestimmten Werk „Der

gedachte Gott“ (2003), das er zusammen mit Eugene d’Aquila und Vince Rause geschrieben hat. Newberg hat bei acht Buddhisten, die ihre tibetische Meditation im Labor durchführten, und bei drei Franziskanerinnen durch Aufnahmen mit einem bildgebenden Verfahren herausgefunden, daß während der Phasen tiefster spiritueller Vereinigung die Durchblutung des oberen Scheitellappens meistens drastisch zurückging. Damit sei die Hirnaktivität genau in dem Bereich reduziert, der unsere räumliche Orientierung und die Unterscheidung unseres Körpers von der übrigen Welt ermögliche. Das durch Meditation erstrebte „Leerwerden“ könne die Aufnahme von Sinnesreizen und kognitiven Impulsen so stark unterbinden, daß der obere Scheitellappen die Grenzen von Körper und Selbst nicht mehr finde, so daß – wie es mystische Texte schildern – subjektiv nur noch eine Raumlosigkeit erlebt werde, die der Geist „als Gefühl des unendlichen Raums und der Ewigkeit“ deuten könne. Für Newberg hat die genetisch vererbte Fähigkeit, solche Einheitszustände zu erleben, nichts mit Epilepsie zu tun, und im Unterschied zu manchen Naturalisten unter seinen Kommentatoren schließt er auch nicht aus, daß sie uns etwas Göttliches erkennen läßt. Was die Neurowissenschaften freilich nicht beweisen könnten.

Die neurotheologischen Erklärungsversuche werden nicht nur von Theologen, sondern auch von Religionspsychologen skeptisch beurteilt. Aus gutem Grund: Zwar zweifelt niemand daran, daß Religiosität an Hirnprozesse gebunden ist. Doch zunächst ist religiöses Erleben nicht einfach mit mystischen Einheitserfahrungen gleichzusetzen, denn diese erlebt nur eine Minderheit von Gläubigen. Das religiöse Erleben, Denken und Handeln der überwältigenden Mehrheit erklärt sich aber völlig plausibel ohne meditative Ich-Entgrenzungen, epilepsieähnliche Visionen und außergewöhnliche Präsenzerfahrungen aus dem gewöhnlichen Bedenken und Sichbetreffen-Lassen, mit dem sich der Gläubige der übermenschlichen Wirklichkeit zuwendet, die er annimmt – so wie er sich auch mit naturwissenschaftlichen, ethischen oder kulturellen Themen befassen kann. Dafür braucht man keine besonderen Veränderungen unserer Gehirntätigkeit zu postulieren.

Die neuronalen Veränderungen, die jedoch, Newberg zufolge, in mystischen Phasen intensiven Meditierens und Betens auftreten – Persingers Epilepsie-Theorie ist empirisch nicht gesichert –, besagen nur, daß diese seltenen Einheitserfahrungen etwas mit der Veränderung des gewöhnlichen Körper- und Selbstempfindens zu tun haben. Darüber hinaus kann man aber neuronalen Zuständen keine bestimmten Bewußtseinsinhalte des Meditierenden zuordnen. Dieser kann die erlebte Aufhebung seiner Ich-Grenzen, je nach seinen Glaubensüberzeugungen, als Einssein mit dem Gott des Judentums, Christentums oder Islams oder aber mit dem östlich verstandenen Absoluten deuten und erleben. Solche geistigen Akte lassen sich nicht aus Gehirn-Tomogrammen erschließen.

Bernhard Grom SJ