

Lance Storm, Michael A. Thalbourne (Eds.)

The Survival of Human Consciousness

Essays on the Possibility of Life After Death

McFarland, Jefferson, N.C., 2006

ISBN-10: 0-7864-2772-8, 311 Seiten, \$45.00

Rezensent:

ANDREAS SOMMER³⁴

Das vorliegende Buch versteht sich als Begleitband der ebenfalls von Michael Thalbourne und Lance Storm herausgegebenen Anthologie *Parapsychology In the Twenty-First Century*, in welcher das Thema „Survival of Death“ ausgespart worden war, um nun im vorliegenden Band gesondert behandelt zu werden. Angesichts der Tatsache, dass in einem der Kapitel des Vorgängerbandes (Krippner & Hövelmann 2005) die Streichung der Survival-Hypothese von der parapsychologischen Forschungsagenda empfohlen wird, mag dies vielleicht manche, die anderer Meinung sind, freudig überraschen.

Selber skeptisch in bezug auf die Möglichkeit eines Lebens nach dem Tode, spricht James Houran in seinem Vorwort zu *The Survival of Human Consciousness* die Hoffnung aus, Lesern möge bei der Lektüre so unbehaglich werden, dass sie das Thema ernst zu nehmen beginnen. In einem zweiten Vorwort betonen die Herausgeber die Bedeutung eines breiteren akademischen Interesses am Thema, das sie heute als dringlicher denn je zuvor ansehen. Um es vorwegzunehmen: Unbehaglich ist mir beim Lesen von *The Survival of Human Consciousness* stellenweise in der Tat geworden. Die folgende – zugegeben teilweise harsche – Kritik entspringt somit meiner Übereinstimmung mit den Herausgebern hinsichtlich ihrer Einschätzung der Dringlichkeit des Themas. Einen von Houran erhofften Beginn eines interdisziplinären akademischen Dialogs zum Thema wird, so fürchte ich, das Buch als Ganzes betrachtet eher erschweren, wenn auch einzelne Beiträge sicherlich spannend und nützlich sind.

So legt Keith Chandler mit seinem den Abschnitt „Historical Issues“ eröffnenden Kapitel „Refutation of the ‚Denial of Death‘ Hypothesis“ manche, wie ich finde, wertvolle Gedanken vor, die im wesentlichen eine Kritik von Ernest Beckers freudianischen Voraussetzungen in dessen bekanntem Buch *The Denial of Death* auf der Basis einer historischen Analyse darstellen, die sich von den Neandertalern über das späte Neolithikum bis hin in unsere moderne

34 Andreas Sommer, B.A., studiert derzeit Medizingeschichte am Wellcome Trust Centre for the History of Medicine in London.

Zivilisation erstreckt. Becker, so Chandler, klammere eine wichtige anthropologische Konstante aus, nämlich die transzendente Dimension des Menschseins, und ende somit zwangsläufig bei einem verzerrten Bild der Rolle des Todesbewusstseins als Motor für menschliches Handeln: „The reason I am raising these issues is not to deny that Becker’s position that life after death *can* be an illusion (one among many) to compensate for a fear of mortality. What I do most strongly deny is that such an illusion, when it occurs, is necessary *because we are human* rather than *because we are a particular variety of humans at a particularly fragile and disrupted stage of our evolution*“ (p. 13, kursiv im Original).

Ein interessantes Argument in Chandlers Beitrag richtet sich gegen die verbreitete Auffassung, dass die interkulturelle Konzeption eines Jenseits lediglich als Resultat einer Kompensation der Furcht vor dem Tod zu verstehen ist. Der Tod, so Chandler, wurde in so gut wie allen frühen Kulturen lediglich als Übergang in ein nächstes Leben verstanden und war – anders als heute – kulturpsychologisch gesehen im allgemeinen ein gut integrierter Bestandteil menschlichen Lebens. Chandler vertritt die Ansicht, dass frühe Kulturen weniger den Tod an sich fürchteten, als vielmehr *die Toten*. In diesem Zusammenhang bezweifelt der Autor die Allgemeingültigkeit der von Paläoanthropologen oft vertretenen Ansicht, dass Grabbeigaben dem Zweck dienten, dem Verstorbenen den Weg ins bzw. das Leben im Jenseits zu erleichtern. Grabbeigaben könnten nach Chandlers Meinung ebenso gut dem Zweck gedient haben, die Geister verstorbener Übeltäter, die nach folkloristischer (bzw. spiritistischer) Auffassung an ihre früheren Besitztümer affektiv gebunden sind, an ihr Grab zu bannen und somit von einer Rückkehr in die Gemeinschaft der Lebenden fernzuhalten (s. auch Grosso 1990), was er mit anderen Funden, bei denen Leichen gefesselt, mit Gewichten beschwert oder mit gebrochenen Gliedmaßen beigesetzt wurden, in Verbindung bringt. Chandler weist darauf hin, dass die australischen Aborigines, die er als Überbleibsel einer „frühen neolithischen“ Kultur betrachtet, heute noch entsprechende Vorsichtsmaßnahmen zur Vereitelung der Rückkehr böser Totengeister treffen. Selber kein Experte auf dem Gebiet der Paläoanthropologie, bin ich kaum in der Lage, ein qualifiziertes Urteil zur Stichhaltigkeit von Chandlers Behauptungen abzugeben, halte sie aber für unbedingt prüfungswürdig.

Christopher M. Moreman plädiert im nächsten Kapitel, „Mystical Experience and the Afterlife“, für eine Aufgabe des westlichen Jenseitsverständnisses und schlägt stattdessen eine östliche Herangehensweise an die Sterbeproblematik vor. Warum dieser Beitrag in „Historical Issues“ untergebracht ist, will mir nicht recht einleuchten, da sich der Verfasser offensichtlich weder in der Geschichte der Survival-Forschung auskennt noch in seinem Beitrag tiefer in die Geschichte der östlichen und christlichen Mystik eindringt. Sein Versuch der Übersicht über verschiedene Evidenzsparten der Survival-Forschung scheint mir insgesamt recht enttäuschend und unausgewogen. Über die Evidenz aus dem Mediumismus schreibt er z.B. nach einem Hinweis auf die typische Fehlerhaftigkeit medialer „Durchgaben“: „Furthermore, of all

the great thinkers, poets, musicians, etc., none has succeeded in creating a masterpiece from beyond the grave“ (p. 35), und zitiert dann die Selbstberichte des Musikmediums Rosemary Brown, deren zweifellos interessante Leistungen jedoch nie wissenschaftlich dokumentiert bzw. publiziert wurden. Warum man von verstorbenen Künstlern erwarten können soll, dass sie ihre Kunstwerke durch ein Medium durchgeben (was außerdem nicht dasselbe ist wie „im Jenseits kreieren“), erklärt Moreman leider nicht. Zudem wird unmittelbar vorher noch eingeräumt, dass mediumistische Durchgaben unabhängig vom Status der hypothetischen Kommunikatoren inhärent stark fehleranfällig sein dürften, und somit der eigenen Forderung nach Kunstwerken als Identitätsbeweise in auffälliger Weise widersprochen – wenn triviale Informationen wie Personennamen und banale persönliche Erinnerungen oft so schwer (hypothetisch) „durchzubringen“ sind, wieso soll die Durchgabe von ganzen Kompositionen und literarischen Produktionen etc. dann ohne weiteres gelingen, wie von Moreman scheinbar impliziert? Außerdem scheint der Autor, von Rosemary Brown abgesehen, keinerlei Kenntnis über die Literatur zu mediumistischen Kunstproduktionen zu haben (siehe z.B. Freimark 1914, Prince 1927, Sidgwick 1924).

Wenn Moreman über das komplexe Feld der Nahtoderfahrungen schreibt: „Given the cultural differences in these accounts, though, it is unreasonable to draw conclusions other than that these visions represent expectation more than reality“ (p. 36), zeugt dies von keiner guten Kenntnis der Fachliteratur. Zwar wird niemand bestreiten wollen, dass kulturelle Einflüsse eine wichtige Rolle bei den als Evidenzkategorie der Survival-Forschung ohnehin oft überschätzten Nahtoderfahrungen spielen. Doch diese auf Erwartungseffekte zu reduzieren, lässt entweder auf Befangenheit oder mangelnde Kenntnis des Forschungsstandes schließen.

Moreman fährt dann fort, Stephen Braude (2003) anzukreiden, er ignoriere in seinen konzeptuellen Arbeiten die Möglichkeit eines nicht-persönlichen oder kollektiven Weiterlebens im Sinne eines östlichen Seelenverständnisses und baue seine Argumentation auf dem westlichen egozentrischen Verständnis der hypothetisch postexistierenden Psyche als Einzelwesen auf. Darum, so Moreman, seien Braudes Argumente schon im Ansatz verfehlt, da Einzelpsychen in Wirklichkeit gar nicht existierten. Dabei wird flissentlich übersehen, dass die empirische Survival-Forschung sich nun einmal an ihren Daten zu orientieren hat, die sich ganz zwangsläufig um „Identitätsbeweise“ von Verstorbenen drehen. Statt einer Verkennung der natürlichen Voraussetzungen der Survival-Forschung wäre m.E. ein Vorschlag angebracht gewesen, wie denn kollektives oder unpersönliches Weiterleben (im Sinne des Eingangs der Einzelseele ins „Absolute“, „Nirwana“, den „Allgeist“ etc.) empirisch zu belegen sei.

In diesem Zusammenhang kritisiert Moreman – etwas schulmeisterlich, wie ich finde – die im Westen übliche Ansicht, dass ein Leben nach dem Tod nur im Sinne eines persönlichen Weiterlebens reizvoll sein kann und schließt: „Whatever happens after our deaths *surely* happens without any correspondence to our desires, personal interests, or how appealing the

outcome may or may not be“ (p. 37, meine Hervorhebung). Ich frage mich, was den Autor da so sicher macht. Die Altmeister der Survival-Forschung, Carl du Prel, Frederic Myers, Emil Mattiesen und Ernesto Bozzano, die ausführlich die Rolle z.B. von Zwangsvorstellungen (in du Prels bzw. James Braids Jargon „Monoideismen“) bei Spukphänomenen und Geistererscheinungen diskutiert haben, hätten sicher ein Wörtchen auf eine so leichtfertige und psychologisch oberflächliche Versicherung zu erwidern gehabt. Außerdem genügt ein Blick in die anspruchsvollere spiritistische Offenbarungsliteratur – die keinen geringeren heuristischen Status als die Literatur der östlichen und christlichen Mystik haben kann –, um festzustellen, dass der vielbeklagte Mangel an Homogenität von Beschreibungen des Jenseits in medial „empfangenen“ Berichten eine wichtige Einschränkung erfährt: Ein Grundthema dieser (wenigstens heuristisch interessanten) Produkte ist nämlich, dass es genau diese persönlichen Wünsche, Interessen und Zwangsvorstellungen sind, die unsere jenseitige Umwelt gestalten sollen (vgl. Cummins 1933, Mattiesen 1936-39 Bd. 3, Price 1953, Swedenborg 1776).

Moreman begeht einen „Erbfehler der Mystik“, der mir implizit auch für gewöhnlich von transpersonalen Psychologen an Bord genommen zu werden scheint, indem er voraussetzt, dass der *bloße Sterbevorgang* den „Eingang ins Absolute“, welcher ja in der östlichen und christlichen Mystik das durch harte Arbeit an sich selbst erworbene Endziel darstellt, in jedem Fall zum natürlichen Resultat hat. Um so peinlicher, wenn sich dann wenige Sätze später ein empfindlicher Widerspruch findet: „According to these Eastern philosophies, our belief in ourselves as a distinct individual is the result of ignorance on our part, *and through a succession of lifetimes, we might become sufficiently enlightened that we recognize this*“ (p. 37, meine Hervorhebung). Wenn der Sterbevorgang uns nach Moremans Auffassung von der Illusion der Individualität auf einen Schlag befreit, wozu sollen dann wiederholte Erdenleben gut sein – und wer oder was soll sich denn da überhaupt wiederverkörpern? Und was macht der Verfasser, der sich vorgeblich gut in der östlichen Philosophie auskennt, aus der von ihm nicht erwähnten Tradition des tibetischen Buddhismus, die den Sterbevorgang als kritische Gelegenheit zum Ablegen der Illusion der Persönlichkeit sieht und hierzu ausgeklügelte Techniken und Übungen ausgearbeitet hat (Evans-Wentz 1960)?

Ähnlich oberflächlich kritisiert Moreman später dann auch Braudes „argument from crippling complexity“ (Braude 2003) zur potentiellen theoretischen Einschränkung von Psi unter den Lebenden („Superpsi“) als Gegenhypothese zur Hypothese des Weiterlebens (s. auch Sommer 2005). Das von Braude postulierte Kausalproblem, so heißt es, sei ein Scheinproblem, da unsere (illusorischen) Einzelpsychen ja alle nur gewissermaßen „Ausstülpungen der Weltseele“ seien und der fragliche „Psi-Informationstransfer“ sich darum nicht inter-, sondern intrapsychisch abspiele. Der Autor wird doch aber hoffentlich nicht davon ausgehen wollen, dass intrapsychische Prozesse jenseits der Kausalität ablaufen.

Angenommen, unsere Einzelsythen ließen sich so einfach in eine Weltseele auflösen, wie Moreman zu glauben scheint. Es wird kein Wort darüber verloren, welchen Grund der „Allgeist“ bzw. die „Unterbewusstseine“ unserer illusorischen Einzelsythen für ein solches Täuschungsmanöver im Allgemeinen, geschweige denn im Einzelfall, haben könnte, das wir unter Annahme von Superpsi zum Verständnis der oft so verwickelten phänomenologischen Dramaturgie postulieren müssten. Zwar wird wenig später (p. 42) behauptet, dass sich all diese Phänomene bestimmt irgendwelchen psychischen Bedürfnissen verdankten, und noch später (p. 44) werden allgemeine Beispiele aufgezählt, die der Summe der phänomenologischen Merkwürdigkeiten der Daten jedoch kaum gerecht werden. Die Feststellung, dass diese Bedürfnisse nicht unbedingt individuelle sein müssen (p. 44), führt schließlich auch nicht zwangsläufig zu einem besseren Verständnis von Moremans schwer verdaulicher Logik.

Ähnlich verblüfft wie ich werden vielleicht auch andere Leser sein, wenn Moreman in der Zusammenfassung seiner Position ganz ohne vorbereitende Bemerkungen, geschweige denn Begründung, dann doch einwirft, dass die Superpsi-Hypothese in der Erklärung komplizierter Fälle *versage* (p. 43). Seine Schlussfolgerung liest sich wie folgt: „The Universal Mind hypothesis might be said to take the middle path between the two [survival vs. superpsi; A.S.], positing that the information comes to the individualized mind from within and from without at once, so to speak“ (p. 43). Das mag elegant klingen, aber eine Lösung der diesem Gedanken innewohnenden konzeptuellen und epistemologischen Schwierigkeiten bleibt uns Moreman schuldig, und es hilft da auch eine Beschwörung der Jungschen Archetypen wenig (p. 44).

Nicht weniger unbrauchbar ist das konzeptuelle Kuddelmuddel, das Douglas Stokes in „Mind, Matter and Death“, dem ersten Kapitel des Abschnittes „Theoretical and Experimental Issues“, seinen Lesern als Lösung des Todesproblems aufischt. Stokes' metaphysisches Konstrukt macht – ähnlich wie das früher von John Palmer (1995) vorgeschlagene und zu recht anscheinend wieder aufgegebenes Modell – deutliche Anleihen bei Leibniz' Monadenlehre, ohne dass jedoch entweder hierauf noch auf Palmers Hypothese mit nur einem Wort bezug genommen würde.

Ausgehend von einem bekannten Gedankenexperiment zur Einschränkung von Descartes' *cogito ergo sum*, nämlich der logischen Möglichkeit der Nichtidentität einer aus dem Schlafe erwachenden Person mit der eingeschlafenen Person, schlägt Stokes die Existenz von „Mini-Shins“ vor, winziger selbstbewusster Entitäten, die mit den Zellen des menschlichen Körpers, also auch mit den Gehirnzellen, fluktuierend in Verbindung stehen. Stokes' Theorie besagt, dass die menschliche Illusion individuellen Bewusstseins („Shin“) aus einer intrahierarchischen „holographischen Verschränkung“ der Mini-Shins resultiert. Die vorübergehende Verknüpfung mit den Gehirnzellen lässt – durch Informationsspeisung aus von früheren Mini-Shins hinterlassenen „Gedächtnisspuren“ – die Mini-Shins jeweils dem Trugschluss aufsitzen, sie seien mit ihren die Gedächtnisspuren hinterlassen habenden Vorgän-

gern identisch. Mit dem Austritt aus den jeweiligen Zellen verlieren Mini-Shins diese Illusion wieder, bis sie in die nächste Zelle eintreten. Es findet also ein beständiges „Recycling“ der Mini-Shins statt, die an sich aber unsterblich sind.

Stokes wirft in seinem Buchkapitel – das eine Fingerübung zu seinem jüngsten Buch (Stokes 2007) gewesen zu sein scheint, in dem er im wesentlichen ähnlich, wenn auch begrifflich noch aufwendiger argumentiert – mit bekannten Namen aus der Neuroforschung und der Philosophie des Geistes nur so um sich, was bei manchen Lesern vielleicht den Eindruck erwecken wird, der Autor werde schon wissen, wovon er da spricht. Wenn Stokes vorgibt, seine Theorie erkläre das bei Split-Brain-Patienten beobachtete paradoxe Verhalten und Erleben (das er dadurch „erklärt“, dass durch die Trennung der Hirnhälften eine holographisch-systemische Verdoppelung des „Shin“ induziert wird, dessen Hälften je selbstbewusst nun Besessenheitsgeistern gleich in den getrennten Hirnhälften hausen), berechtigt den Leser schon sein Verständnis der Ätiologie des Phänomens zu Misstrauen. So wird impliziert, dass Hirnhemisphärentrennung in jedem einzelnen Fall unweigerlich eine solche paradoxe „Doppelbeseelung“ nach sich ziehe. Nicht nur ist dies meines Wissens irreführend (Crabtree 2007), es wird auch versäumt darauf hinzuweisen, dass diese Symptomatik normalerweise nur in den ersten Monaten zu beobachten ist und dann die Hemisphären wieder koordiniert werden, was manchmal unter beobachtbaren Anstrengungen vor sich geht (Braude 1995, Sidtis 1986). Von welcher „beshinnten“ Hemisphäre diese Koordination wohl nach Stokes' Meinung ausgeht?

Stokes tut wenig dagegen, den Leser glauben zu machen, er halte jede Form der Dissoziation für eine „Besessenheit“ durch Shins; jedenfalls werden keinerlei Demarkationskriterien zur Unterscheidung zwischen Dissoziation im herkömmlichen Sinne und einer hypothetischen Inbesitznahme durch Shins gegeben. Stokes' Versäumnis der Demarkation impliziert in letzter Konsequenz, dass sich jedesmal, wenn ich beim Autofahren während einer Diskussion mit meinem Beifahrer einen Gang schalte, ohne dass diese Tätigkeit von einem bewussten Willen begleitet wird, sich ein Shin meines Arms bemächtigt.

Nicht nur aus diesen Gründen ist Stokes' Theorie ein erstklassiger Kandidat für eine gründliche ockhamsche Rasur. So wird mit der Annahme von Mini-Shins statt nur einer theoretischen Entität – die Postexistenz der menschlichen Psyche, was den meisten Kritikern der Survival-Hypothese ja schon zu viel ist – eine ins Unendliche steigende Anzahl von theoretischen Entitäten postuliert, und das alleine, um gewöhnliches menschliches Erleben und Verhalten zu beschreiben. Ob und inwiefern Stokes' Hypothese mit dem empirischen Material der Survival-Forschung vereinbar ist, erfährt der Leser in Stokes' Beitrag nämlich nicht. Und schon gar nicht bietet sie gegenüber der Survival-Hypothese und Superpsi den Vorteil der Möglichkeit einer theoretischen Falsifikation, besteht man auf einer präskriptiven Wissenschaftstheorie im Sinne Poppers.

Theoretisch hochproblematisch ist auch der „multidualistische“ Charakter von Stokes' Hypothese: Es wird in keiner Weise der Versuch einer Erklärung unternommen, warum und vor allem *wie* die von Körperzellen substantiell verschiedenen Mini-Shins mit ersteren in Verbindung geraten sollen – es besteht hier also das substanzdualistische Interaktionsproblem in höchster Potenz. Nicht minder schwierig ist auch Stokes' wohl wichtigste Grundvoraussetzung, nämlich die, dass Zellstrukturen und Gedächtnisspuren im Gehirn für Erinnerungen und Identität verantwortlich sind. Dass die in den Neurowissenschaften so beliebten „trace theories“ konzeptuell auf äußerst schwachen Füßen stehen, ist mehrfach gezeigt worden (Braude 2006, Gauld 2007). Der einzige Wert dieses Kapitels kann m.E. darin bestehen, als Beispiel dafür zu dienen, wie konzeptuell bitte nicht vorgegangen werden darf; nicht in der Wissenschaft im allgemeinen, und schon gar nicht auf einem so kontroversen Feld wie der Survival-Forschung.

Im nächsten Kapitel, „Conversations About Survival: Novel Theoretical, Methodological, and Empirical Approaches to Afterlife Research“, bereitet William Braud seine Gedanken – wenigstens der äußeren Form nach – in einer Art „sokratischem Dialog“ zwischen zwei fiktiven Protagonisten auf, die sich am Rande einer wissenschaftlichen Tagung treffen und über Aspekte der Survival-Forschung plaudern. Sicherlich ist die Wahl der Form Geschmackssache und vielleicht geeignet, einem wissenschaftlichen Laienpublikum zu gefallen. Persönlich finde ich diese Art der Darstellung von Gedanken etwas bemüht und hätte z.B. wahrscheinlich auch ohne eine Beschreibung der Handtasche der Protagonistin verstanden, um was es dem Autor geht. U.a. unterhalten sich die beiden Protagonisten über die Frage, ob – die Möglichkeit eines Weiterlebens vorausgesetzt – wir alle den Tod überleben oder vielleicht nur einzelne, über den Einfluss von Erwartungen und Glaubenseinstellungen auf die Art und Weise eines hypothetischen Weiterlebens, über die Natur eines hypothetischen Weiterlebens, Vorschläge zur Verbesserung und Erweiterung empirischer Ansätze und Methoden, z.B. unter Einbeziehung der Hypnose usw.

Es fällt schwer, den Zweck der Aufmachung des Beitrags in der Form eines sokratischen Dialogs nachzuvollziehen. Zum einen unterscheiden sich die Positionen der beiden Dialogpartner nicht deutlich genug voneinander, warum auch eine lehrreiche Synthese am Schluss des Gesprächs ausbleiben muss (die auch erst gar nicht versucht wird). So ist die als Skeptikerin fungierende Figur nach meinem Dafürhalten nicht wirklich kritisch. Wenn sie z.B. darauf aufmerksam macht, dass in den 1960er und 1970er Jahren anhand von Tierversuchen die Möglichkeit von Gedächtnistransformation durch Zellinjektionen nachgewiesen wurde, ist das keine sonderlich vorsichtige Äußerung (s. Collins & Pinch 1998 zur Diskussion dieser kontroversen Experimente). Insgesamt handelt es sich bei dem Dialog auch um keine wirkliche Diskussion, sondern eher um ein harmonisches und für meinen Geschmack viel zu spekulatives Geplauder zwischen Freunden. Sicher sind einige zur Sprache kommende Spekula-

tionen interessant, aber insgesamt erscheint mir Brauds schriftstellerisches Experiment eher verfehlt; m.E. sind ein erkennbar strukturierter Stil, ein sich durch den Dialog ziehender roter Faden und vor allem eine solidere konzeptionelle Basis für einen solchen Dialog unentbehrlich. Wenn das Gespräch ohne zusammenfassende Schlussfolgerungen relativ abrupt endet und das Kapitel ohne ersichtlichen Bezug mit einem Auszug aus einer Schrift Sri Aurobindos über Reinkarnation beschlossen wird, trägt auch dies nicht zu einem besseren Verständnis des Zwecks dieses Beitrags bei.

Michael Thalbournes Kapitel „Hallucination Proneness and Experiences Related to Survival“ ist die Darstellung von Ergebnissen zweier Fragebogenstudien, die mit 244 bzw. 60 Psychologiestudenten durchgeführt wurden. Untersucht werden sollte die Frage, ob es einen Zusammenhang zwischen dem Glauben an bzw. Erfahrungen von paranormalen Phänomenen und der Anfälligkeit für Halluzinationen gibt. Thalbourne kommt zu dem Ergebnis, dass seine Studie keinen solchen Schluss zulässt. Vermisst habe ich Hinweise zum Hintergrund und der Zielsetzung der Studie, einen Bezug zu ähnlichen Arbeiten sowie einen historischen Kontext (z.B. zum Census of Hallucinations der Society for Psychical Research [Sidgwick *et al.* 1894]). Da es sich hierbei offensichtlich um eine Originalarbeit handelt, wird sich vielleicht außerdem mancher Leser fragen, was die Herausgeber dazu bewogen haben mag, diesem Buch eine empirische Originalstudie einzuverleiben (die beiden anderen empirischen Studien in diesem Buch sind Wiederabdrucke), vor allem, weil in keiner Weise ersichtlich wird, ob das Manuskript durch irgendeine Art Peer Review oder einen anderen Qualitätssicherungsprozess gegangen ist, wie es in der empirischen Literatur üblich ist.

Das nächste Kapitel, „Constructing Time After Death: The Transcendental-Future Time Perspective“ von John Boyd und Philip Zimbardo (dem Initiator des berühmten Stanford Prison Experiments), ist als nächster empirischer Beitrag ein Wiederabdruck aus der Zeitschrift *Time and Society* (1997). Er behandelt die Frage, ob der Glaube an ein Weiterleben, d.h. an eine hypothetische Zukunft nach dem Tod, aktuelles Verhalten beeinflussen und motivieren kann, was die Autoren durch das sozialpsychologische Konstrukt einer „transcendental-future time perspective“ beschreiben: „When seen from the perspective of the transcendental-future, behaviors often seen as irrational, such as suicide, extreme heroism, and excessive tithing, are transformed into rational behaviors expected to lead to fulfillment of transcendental-future goals“ (p. 108). In einem Nebensatz deuten die Autoren einen Gedanken an, den ich selber als maßgeblichen Legitimationsgrund der Survival-Forschung ansehe, nämlich die Rolle eines Glaubens an ein Leben nach dem Tod als ein basales ethisches Regulativ: „The reward of goals to be achieved after death, eternal life for instance, may extend to infinity, *raising the intriguing possibility of a source of infinite motivation*“ (pp. 111-112, meine Hervorhebung), und weiter: „Promoting some types of transcendental-future beliefs may generate powerful pro-social motivation“ (p. 121). Die Autoren entwarfen

zur Evaluierung ihres Konstrukts der „Transzendentalzeit-Zukunftsperspektive“ einen Fragebogen, den sie anhand von 1235 Teilnehmern in ihrer Studie validierten. Es bleibt zu wünschen, dass Replikationen der Studie folgen.

Im ersten Kapitel der Abteilung „Evidential Issues“ argumentiert David Fontana mit seinem Beitrag „Evidence for Survival from Recent Research into Physical Phenomena“ für die Bedeutung von berichteten Phänomenen aus dem Bereich des sogenannten physikalischen Mediumismus und der „Instrumentellen Transkommunikation“ zur Stützung der Survival-Hypothese. Wer wissen will, wie Wissenschaft nicht funktioniert und wie man argumentieren sollte, um Wissenschaftler auch weiterhin einen großen Bogen um unser Thema machen zu lassen, wird in diesem Kapitel wertvolle Anregungen finden. In einem historischen Überblick (in dem eingangs der Spuk in Hydesville als Ursprung des modernen Spiritismus durch eine falsche Datierung auf 1842 sechs Jahre vorverlegt wird) werden Forschungen zu den berichteten Leistungen physikalischer Medien wie D.D. Home und Eusapia Palladino angegriffen. Fontana beklagt sich über den wissenschaftlichen Unglauben an die berichteten spektakulären physikalischen Phänomene (wie Levitation von Objekten und Personen, Materialisationen von Objekten und menschlichen Gliedmaßen, direkte „Geisterstimmen“, Verlängerung der Gliedmaßen bei Home und anderen Medien etc.), die für ihn nicht nur zweifelsfrei und im wissenschaftlichen Sinne bewiesen sind, sondern scheinbar allesamt nur Geister Verstorbener als Urheber haben können.

Der wissenschaftliche Wert solcher Phänomene liegt für Fontana hierin: „The advantage of physical phenomena is that they provide objective experiences that can be witnessed and potentially agreed upon by all those present“ (p. 130), wobei er verschweigt, dass die Beobachtungsbedingungen im physikalischen Mediumismus typischerweise denkbar schlecht sind, weil die berichteten Phänomene meist Dunkelheit zur Voraussetzung haben. Wie gut es um die Möglichkeit objektiver Beobachtungen in solchen Sitzungen bestellt ist, wurde schon in den Anfängen der parapsychologischen Forschung durch Davey (1887) und Hodgson (1887) demonstriert, die in einer getürkten Sitzung nicht nur erfahrene Forscher (u.a. Alfred Russel Wallace) an der Nase herumführten, sondern auch fanden, dass von einer homogenen Bezeugung der (in diesem Falle objektiven, weil gefälschten) Phänomene keine Rede sein konnte. Dennoch ist m.E. das letzte Wort über die Leistungen von Medien wie Eusapia Palladino und vor allem D.D. Home, der bei guter Beleuchtung untersucht wurde und bis heute ein Rätsel für Wissenschaftler und Illusionisten geblieben ist, nicht gesprochen (vgl. Braude 1997, Lamont 2005). Wenn aber Fontana seine eigenen Untersuchungen der Scole-Gruppe (Keen *et al.* 1999), in denen wissenschaftliche Kontrolle u.a. dank überwiegend kompletter Dunkelheit die Ausnahme war, mit den genialen Experimenten eines Crookes (1889) oder Grunewald (1920) zu vergleichen scheint, halte ich das mindestens für Augenwischerei.

Abschließend wird von sensationellen Phänomenen aus dem Gebiet der „Instrumentellen Transkommunikation“ berichtet („paranormale“ Tonbandstimmen bzw. berichtete Kommunikationsversuche von Verstorbenen über verschiedene technische Medien wie Radio, TV, Computer etc.), die für Fontana den Rang einwandfrei wissenschaftlich dokumentierter Tatsachen haben. Zitiert werden allerdings nur populärwissenschaftliche Bücher und Beiträge aus der Zeitschrift *ITC Journal*, über deren wissenschaftliche Qualität der Leser sich relativ schnell selber auf der Website der Zeitschrift (www.itcjournal.org/journal.htm) ein Urteil bilden kann. Es mag sein, dass die parapsychologische Gemeinschaft ihr Scherflein zum Mangel ernstzunehmender Literatur über solche berichteten Phänomene durch vielleicht zu vor-schnelle Ablehnung beigetragen hat, aber so zu tun, als ob die Literatur zur Instrumentellen Transkommunikation im wesentlichen eine wissenschaftliche sei, ist dreist. Fontanas persönliche Überzeugungen und seine Courage zur Äußerung abweichender Meinungen in Ehren, doch wenn offensichtlich ideologisch motivierter Missionsdrang (gleich ob aus dem spiritistischen oder szientistisch-pseudoskeptischen Lager) als wissenschaftliche Erkenntnis verbrämt wird, ist das intellektuell unredlich und schadet dem eigenen Feld.

Im nächsten Kapitel, „On Apparitions and Mediumship: An Examination of the Evidence That Personal Consciousness Persists After Death“, gibt William Roll, Urgestein der Survival-Forschung, einen ausgezeichneten historischen Überblick über Theorien und einige der eindrucksvollsten Fälle von angeblichen Geistererscheinungen und mediumistischen Phänomenen aus der „klassischen“ Literatur. Unter anderem werden die Problematik von kollektiven Erscheinungen, der „Drop-In Communicators“ oder der Xenoglossie aufgeworfen, und der Autor diskutiert die Rolle von hypothetischen „place memories“ zum Verständnis mancher Geistererscheinungen und mediumistischer Kommunikationen. Dabei knüpft er an die psychophysische Theorie Gustav Theodor Fechners an, derzufolge Erinnerungsprozesse immer mit materiellen Prozessen verbunden bzw. koordiniert sind. Etwas abrupt beendet Roll das Kapitel mit der für mich überraschenden Verheißung „It seems to me we are well underway to a resolution. We have predictive theories³⁵ and, thanks largely to Ian Stevenson, a growing body of facts“ (p. 170).

35 Roll bezieht sich hier auf Gertrude Schmeidler (1977), die eine Dokumentation expliziter Glaubenseinstellungen von Personen bzgl. eines Lebens nach dem Tode sowie individueller Wünsche, sich falls möglich nach dem Tode bemerkbar zu machen, als potenzielles Falsifikationsmittel vorschlägt: Demnach ließe sich die Survival-Hypothese tendenziell falsifizieren, sollten sich mehr skeptische „Kommunikatoren“ durch ein Medium „melden“, während tendenziell von einer Verifikation die Rede sein könnte, sollten mehr Kommunikationswillige als Urheber von „Mitteilungen aus dem Jenseits“ auftreten.

Stanley Krippner gibt im nächsten Kapitel, „Getting Through the Grief: After-Death Communication Experiences and Their Effects on Experiencers“ einen soliden Überblick zum Stand der Forschungen zu „Halluzinationen“ von Hinterbliebenen, die verstorbene Angehörige zum Inhalt haben, und die aufgrund ihres therapeutischen Potenzials auch Eingang in die schulpyschologische Literatur gefunden haben. Warum dieses Kapitel allerdings im Abschnitt „Evidential Issues“ auftaucht, ist schleierhaft, zumal Krippner selber zweimal darauf hinweist (pp. 177, 183), dass es ihm primär um die Bedeutung solcher Erfahrungen für die Betroffenen geht, weniger aber um deren Verwertbarkeit für die Survival-Forschung im Sinne einer Nachprüfung der Tatsächlichkeit von angeblichen Begegnungen mit verstorbenen Angehörigen. Im Gegensatz zu den eindrucksvolleren historischen Fällen angeblicher Geistererscheinungen (wie z.B. im vorigen Kapitel von William Roll beschrieben) sind die unter die Rubrik „After Death Communications“ fallenden Erfahrungen in aller Regel nach wissenschaftlichen Ansprüchen eher dürftig dokumentiert und können vielleicht, wenigstens aus Gründen der Sparsamkeit, temporär als Halluzinationen im Dienste psychischer Nöte kategorisiert werden. Dennoch gehört Krippners Überblicksarbeit zu den interessantesten und fundiertesten im Buch und ist mindestens als Beitrag zur Frage der Pathologie und Salutogenese außergewöhnlicher menschlicher Erfahrungen wertvoll.

Erlendur Haraldsson's Kapitel „Birthmarks and Claims of Previous-Life Memories: The Case of Purnima Ekanayake“ schließt den Abschnitt „Evidential Issues“ als dessen stärkster Beitrag ab, nicht zuletzt, weil der Autor sich einer Interpretation der Daten dieses eindrucksvollen Falles enthält und diese für sich selber sprechen lässt. Bei Haraldsson's Beitrag handelt es sich um einen Wiederabdruck eines Zeitschriftenartikels (aus dem *Journal of the Society for Psychical Research* 2000; siehe auch Sommer 2005, S. 208-210, für eine deutsche Zusammenfassung des Falls).

Pamela Rae Heath und Jon Klimo eröffnen den vierten Abschnitt, „Sociological and Phenomenological Issues“ mit dem Kapitel „What the Channeled Material of Suicides Tells Us About the Afterlife“. In einer vergleichenden phänomenologischen Studie anhand von mehreren hundert Büchern und Zeitschriftenbeiträgen aus mehr als 250 Jahren untersuchten die Autoren, welches Bild „mediale Durchgaben“ bzw. „gechannelltes“ Material über hypothetische nachtodliche Konsequenzen von Selbstmorden ergeben. Dabei wurden verschiedene Motivationen für Selbsttötungen berücksichtigt (z.B. Freitod aus Verzweiflung, Suizid aufgrund unheilbarer schmerzvoller Krankheit, aber auch Selbstmordattentate), die jeweils Einfluss auf die von den Autoren gefundenen nachtodlichen Stufen 1) Übergangsphase, 2) Erholungsphase, 3) Lebensrückblick und Selbstbeurteilung und 4) „spirituelle“ Arbeit haben sollen.

Leider finden sich in der Arbeit keinerlei Hinweise darauf, ob und ggf. welche Qualitätskriterien bei der Auswahl der konsultierten „medialen“ Schriften angelegt wurden, und auch

wenn die Autoren den heuristisch-phänomenologischen Charakter ihrer Studie betonen (p. 208), bleibt die Frage bedeutend, ob und inwiefern das in solchen Schriften typischerweise erheblich variierende Niveau und die Seriosität von Medien bzw. „Channels“ in irgendeiner Weise bei der Literatursichtung berücksichtigt wurde. Wenn dann ein jenseitiger „Lawrence von Arabien“ (p. 210) zu Wort kommt, mögen Zweifel an einer Gewichtung des verwendeten Materials nach *irgendwelchen* Qualitätskriterien erlaubt sein. Ein formaler Mangel der Arbeit besteht im Fehlen der Referenz von Cahagnet (1851) im Literaturverzeichnis, zitiert auf p. 217.

Robin Wooffitt versucht in seinem Beitrag „Some Observations on Spirit Participation in Medium-Sitter Interaction and Its Organization“ den Wert eines konversationsanalytischen Zugangs zur Interaktion zwischen Sitzungsteilnehmern und Medien innerhalb eines diskursiv-psychologischen Paradigmas aufzuzeigen. Durch ein ausgeklügeltes Transkriptionsverfahren sollen hierbei wichtige Details verbaler Kommunikation (wie Pausen, Wiederholungen, Betonungen etc.), die in herkömmlichen Transkriptionen für gewöhnlich verlorengehen, kenntlich gemacht werden, um Muster und potenzielle Kommunikationsstrategien von Medien zu verdeutlichen und die Dynamik solcher Begegnungen möglichst getreu abzubilden. Die in diesem Kapitel untersuchten Transkripte basieren auf in spiritistischen Massendemonstrationen und Einzelsitzungen in Großbritannien gemachten Tonbandaufzeichnungen, die in der Regel einen kommerziellen Hintergrund haben. Sicher führt die von Wooffitt angewandte konversationsanalytische Transkriptionsmethode zu einem Gewinn an impliziten Informationen, doch frage ich mich, in welchem Maße ihre Anwendung außerhalb eines diskursiv-psychologischen Zugangs, der die Frage der Evidenz der „medial“ übermittelten Informationen explizit außer Acht lässt, den erheblichen Mehraufwand in der Transkriptionserstellung und späteren -entzifferung rechtfertigt.

Im letzten Kapitel des phänomenologisch-soziologischen Abschnittes, „Origins of Belief in Life After Death: The Ritual Healing Theory and Near-Death Experience“, schlägt James McClenon seine „Ritual Healing Theory“ zum Verständnis von Nahtoderfahrungen vor. Diese besagt, dass dissoziative Dispositionen, durch frühkindliche Traumata verstärkt, das Auftreten außergewöhnlicher menschlicher Erfahrungen, so z.B. von Nahtoderfahrungen, begünstigen sollen, die wiederum eine Grundlage für den Schamanismus als Protoreligion seien. Resultierende schamanistische Rituale, die auf Plazebo- und Hypnosewirkungen basierten, böten einen größeren Überlebensvorteil für dissoziative Genotypen, was aus evolutionsbiologischer Sicht zur heutigen genetischen Basis für Religion geführt haben soll. Ferner besagt McClenons Theorie, dass Menschen mit zu außergewöhnlichen Erfahrungen führenden dissoziativen Dispositionen durch spirituelle Prozesse Heilung erfahren und dann in der Regel selber zu „Heilern“ würden. Ein Vorteil der Ritual Healing Theory ist ihr nicht-reduktiver Charakter, da sie einen evolutionsbiologischen Ansatz verfolgt, ohne die spirituelle

Dimension des Menschseins zu verleugnen und diese auf reine Genetik herunterzuschrauben. Ob sie im Detail zutrifft, muss sich freilich noch erweisen.

Der letzte Abschnitt des Buches, „Conclusions“, besteht aus zwei Kapiteln von Mitherausgeber Lance Storm. Im ersten dieser Kapitel, „Where Do We Go from Here?“, wird gefragt, „[h]as enough material been presented in the preceding chapters to reach a conclusion?“ (p. 263), und dann gefordert, „...we need to determine whether this book’s chapters cohere into a sensible and serviceable whole, or merely presenting us nothing more than a fragmented potpourri of disparate research findings“ (pp. 265-266). Leider schafft es Storm in seiner eloquenten, aber wenig kritischen Besprechung der einzelnen Beiträge in *The Survival of Human Consciousness* nicht, seine eigene Forderung zu erfüllen. Eine Zusammenführung in ein kohärentes Ganzes kann nach meinem Dafürhalten aufgrund der viel zu heterogenen Qualität der einzelnen Kapitel auch nicht gelingen; und schon gar nicht durch die Übernahme gewisser oben beanstandeter konzeptueller und epistemologischer Mängel. Mit dem abschließenden Kapitel, „A Solution: Radical Survivalism“, setzt Storm schließlich auf das sandige Fundament wenigstens der konzeptuellen Buchbeiträge ein löchriges Dach, das nach einem weiteren Missverständnis von Braudes „Argument aus der lähmenden Komplexität“ und zusätzlichen epistemologischen Spagaten damit rechnen darf, beim ersten Regen davongespült zu werden. Storm, anscheinend völlig unbelastet vom Wissen über Kausalität als einem der schwierigsten Probleme der Philosophie, unterstellt dem profilierten Philosophen Stephen Braude ein plump mechanistisches Kausalverständnis, um sich – wie vorher Moreman – des „Arguments aus der lähmenden Komplexität“ zu entledigen, und dies durch die eigene Theorie des „radikalen Survivalismus“ zu ersetzen. Letztere baut auf C.G. Jungs Theorie der Synchronizität auf – und wieder ertönt der Siegesruf der synchronistischen Akausalität über die primitive alte Kausalität, die für den philosophisch Ungebildeten scheinbar immer nur eine grob mechanistische Billiardkugelkausalität sein kann. Sowohl Storm als auch Moreman zuvor hätten sich die Mühe machen sollen, sich über die philosophischen Arbeiten des Kritisierten zum Thema der Kausalität und dem Problem der Synchronizität (Braude 2002) in Kenntnis zu setzen, die – letztlich zutreffend oder nicht – in jedem Fall eine Auseinandersetzung und Würdigung auf gleichem intellektuellen Niveau verdient hätten. Konzeptionell und epistemologisch unverständlich ist mir auch die Storms Theorie innewohnende Annahme eines „autonomen absoluten Wissens“, das unabhängig von einem Träger irgendwo im Raum bzw. unabhängig von Zeit und Raum existieren und Superpsi akausal mit Informationen speisen soll (Storm vertritt allerdings nicht die Ansicht, dass sich alle Phänomene, die auf ein Weiterleben nach dem Tode hindeuten, erschöpfend durch Psi unter Lebenden erklären lassen und nimmt auch die Survival-Hypothese ernst). Solange sich derart wilde Konstrukte nicht konzeptuell strukturieren, beschreiben und idealerweise empirisch testen lassen, bleiben sie wissenschaftlich gesehen wertlose metaphysische Spekulationen.

So vermengt Storm die teilweise interessanten Buchbeiträge zu einem insgesamt unappetitlichen Brei, denn es gibt innerhalb der verschiedenen Abschnitte keine gemeinsame empirische, geschweige denn theoretische Basis, die aber besonders in einem so kontroversen Feld wie der Survival-Forschung unabdingbar ist. Die Bezüge zu wichtigen historischen Arbeiten sind überwiegend oberflächlich, und die bisher wohl bewährteste theoretische Basis der Survival-Forschung, nämlich das Bewusstseinsmodell von Frederic Myers (1903; siehe z.B. Alvarado 2004 oder Kelly *et al.* 2007 für eine kritische Würdigung der Arbeiten Myers' in ihrem Bezug zum heutigen Stand der offiziellen Wissenschaft und ihrer Grenzgebiete), wird einfach übergangen. Ebenfalls unberücksichtigt bleiben im ganzen Buch auch jüngere Standardwerke wie die von Stephen Braudes Vorgängern Robert Almeder (1992) oder Alan Gauld (1982), die in der Verlängerungslinie der Arbeiten Myers' liegen und durch entsprechende kritische Würdigung in der Fachliteratur ihre Legitimation als Basisliteratur, auf welche alles folgende aufbauen sollte, erhalten haben. Ich habe ernste Zweifel daran, dass sich *The Survival of Human Consciousness* in diese Serie wird einreihen lassen.

Literatur

- Almeder, R. (1992). *Death and Personal Survival: The Evidence for Life After Death*. Rowman & Littlefield, Lanham, MD.
- Alvarado, C.S. (2004). On the centenary of Frederic W.H. Myers's "Human Personality and Its Survival of Bodily Death". *Journal of Parapsychology* 68, 3-43.
- Braude, S.E. (1995). *First Person Plural: Multiple Personality and the Philosophy of Mind*. Rowman & Littlefield, Lanham, MD.
- Braude, S.E. (1997). *The Limits of Influence. Psychokinesis and the Philosophy of Science*. Revised Edition. University Press of America, Lanham, MD.
- Braude, S.E. (2002). *ESP and Psychokinesis. A Philosophical Examination*. Revised Edition. Brown Walker Press, Parkland.
- Braude, S.E. (2003). *Immortal Remains: The Evidence for Life After Death*. Rowman & Littlefield, Lanham, MD.
- Braude, S.E. (2006). Memory without a trace. *European Journal of Parapsychology* 21, (Special Issue), 182-202.
- Cahagnet, L.A. (1851). *The Celestial Telegraph; or, Secrets of the Life to Come, Revealed Through Magnetism; Wherein the Existence, the Form, and the Occupations, of the Soul After Its Separation From the Body Are Proved by Many Years' Experiments, by the Means of Eight Ecstatic Somnambulists, Who Had Eighty Perceptions of Thirty-Six Deceased Persons of Various Conditions; A Description of Them, Their Conversation, etc., With Proofs of Their Existence in the Spiritual World*. J. S. Redfield, New York.

- Collins, H.M.; Pinch, T. J. (1998). *The Golem: What You Should Know About Science*. Second Edition. Cambridge University Press, Cambridge.
- Crabtree, A. (2007). Automatism and secondary centers of consciousness. In Kelly, E.F.; Kelly, E.W.; Crabtree, A.; Gauld, A.; Grosso, M.; Greyson, B.: *Irreducible Mind: Toward a Psychology For the 21st Century*. Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 301-365.
- Crookes, W. (1889). Notes of Séances with D.D. Home. *Proceedings of the Society for Psychical Research* 6, 98-127.
- Cummins, G. (1933). *The Road to Immortality: Being a Description of the After-life Purporting to be Communicated by the Late F.W.H. Myers*. Ivor Nicholson & Watson, London.
- Davey, S.J. (1887). The possibilities of mal-observation and lapse of memory from a practical point of view: Experimental investigations. *Proceedings of the Society for Psychical Research* 4, 405-495.
- Evans-Wentz, W.Y. (1960). *The Tibetan Book of the Dead*. Oxford University Press, New York.
- Freimark, H. (1914). Die mediumistische Kunst im Lichte ihrer Geschichte. *Psychische Studien* 41, 451-458.
- Gauld, A. (1982). *Mediumship and Survival: A Century of Investigations*. Heinemann, London.
- Gauld, A. (2007). Memory. In Kelly, E.F.; Kelly, E.W.; Crabtree, A.; Gauld, A.; Grosso, M.; Greyson, B.: *Irreducible Mind. Toward a Psychology For the 21st Century*. Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 241-300.
- Grosso, M. (1990). Die Angst vor dem Leben nach dem Tod. In Doore, G. (Hg.). *Gibt es ein Leben nach dem Tod? Kösel, München*, 218-237.
- Grunewald, F. (1920). *Physikalisch-mediumistische Untersuchungen*. Johannes Baum, Pfullingen.
- Hodgson, R. (1887). The possibilities of mal-observation and lapse of memory from a practical point of view: Introduction. *Proceedings of the Society for Psychical Research* 4, 381-404.
- Keen, M.; Ellison, A.; Fontana, D. (1999). An account of an investigation into the genuineness of a range of physical phenomena associated with a mediumistic group in Scole, Norfolk. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 58, 150-452.
- Kelly, E.F.; Kelly, E.W.; Crabtree, A.; Gauld, A.; Grosso, M.; Greyson, B. (2007). *Irreducible Mind: Toward a Psychology For the 21st Century*. Rowman & Littlefield, Lanham, MD.
- Krippner, S.; Hövelmann, G.H. (2005). The future of psi research: Recommendations in retrospect. In Thalbourne, M.A.; Storm, L. (eds.). *Parapsychology in the Twenty-First Century: Essays on the Future of Psychical Research*. McFarland, Jefferson, NC & London, 167-188.
- Lamont, P. (2005). *The First Psychic: The Peculiar Mystery of a Notorious Victorian Wizard*. Abacus, London.
- Mattiesen, E. (1936-39). *Das persönliche Überleben des Todes. Eine Darstellung der Erfahrungsbeweise* (3 Bde.). Walter de Gruyter, Berlin.
- Myers, F.W.H. (1903). *Human Personality and Its Survival of Bodily Death* (2 vols.). Longmans, Green, and Co., London.

- Palmer, J. (1995). Toward a general theory of survival. In Coly, L.; McMahon, J.D.S. (eds.). *Parapsychology and Thanatology: Parapsychology Foundation*, New York, 1-32.
- Price, H.H. (1953). Survival and the idea of "Another World". *Proceedings of the Society for Psychical Research* 50, 1-25.
- Prince, W.F. (1927). The Case of Patience Worth. Boston Society for Psychic Research, Boston, MA.
- Schmeidler, G.R. (1977). Looking ahead: A method for research on survival. *Theta* 5, (2), 2-6.
- Sidgwick, E.M. (1924). The "Oscar Wilde" script: Review of *Psychic Messages From Oscar Wilde* (Ed. Hester Travers Smith), "A New Message from Oscar Wilde" (*Occult Review* for November, 1923), and "The Oscar Wilde Script: A Critique by the Brother of Mr. V." (*Psychic Science* for January, 1924). *Proceedings of the Society for Psychical Research* 34, 186-196.
- Sidgwick, H.; Johnson, A.; Myers, F.W.H.; Podmore, F.; Sidgwick, E. M. (1894). Report on the Census of Hallucinations. *Proceedings of the Society for Psychical Research* 10, 25-422.
- Sidtis, J. (1986). Can neurological disconnection account for psychiatric dissociation? In Quen, J. (ed.). *Split Minds / Split Brains: Historical and Current Perspectives*. New York University Press, New York, 127-147.
- Sommer, A. (2005). Im Niemandsland der Bewusstseinsforschung: Survival Research. Eine Übersicht. *Zeitschrift für Anomalistik* 5, 178-237.
- Stokes, D.M. (2007). *The Conscious Mind and the Material World: On Psi, the Soul and the Self*. McFarland, Jefferson, N.C. & London.
- Swedenborg, E. (1776). *Vom Himmel und von den wunderbaren Dingen desselben; wie auch von der Geisterwelt und von dem Zustand des Menschen nach dem Tod; und von der Hölle: So, wie es gehöret und gesehen worden*. Commerciénrath Daniel Christian Hechtel, Frankfurt a.M.

Diana G. Tumminia (Ed.)

Alien Worlds

Social and Religious Dimensions of Extraterrestrial Contact

Syracuse University Press, Syracuse, N.Y., 2007

ISBN 0-8156-0858-6, xlii + 366 Seiten, \$ 34,95

Rezensent:

DANNY AMMON³⁶

36 Dipl.-Inf. Danny Ammon ist Doktorand der Medizinischen Informatik an der Universität Heidelberg und wissenschaftlicher Mitarbeiter an der TU Ilmenau. Er ist Vorstandsmitglied der Gesellschaft zur Erforschung des UFO-Phänomens (GEP) e.V. und in der Redaktionsleitung des *Journals für UFO-Forschung* tätig.