

**Die angelsächsische Mystikdebatte.
Eine Einführung
von Dr. phil. Peter Widmer**

zur Ansicht

erschienen in:
*Handbuch Spiritualität. Zugänge.
Traditionen. Interreligiöse Prozesse*
Hg. von Karl Baier
2006 WBG, Darmstadt
ISBN-13: 978-3-534-16911-5

Die angelsächsische Mystikdebatte – eine Einführung von Dr. phil. Peter Widmer

Leider ist eine ausführliche, zusammenfassende Übersicht über die angelsächsische Mystikdebatte im deutschen Sprachraum nach wie vor ein Desiderat. Erste Aufarbeitungen dazu finden sich bei Barnard McGinn¹ und Peter Widmer². Im Folgenden gebe ich eine Übersicht über die Anfänge der angelsächsischen Mystikforschung, die Debatte zwischen materialistisch-anthropozentrischen und religiös-metaphysischen Theorien sowie die Kontroverse zwischen Konstruktivisten und Perennialisten.

Historisches – die Anfänge der angelsächsischen Mystikforschung³

Die wissenschaftliche Mystikdebatte im angelsächsischen Sprachraum entstand um 1900 im Zuge der Religions-, Metaphysik- und Mystikkritik durch die Moderne: den Darwinismus, den Marxismus und die positivistischen Strömungen in den Wissenschaften. Um die Jahrhundertwende wurde Mystik erstmals Gegenstand wissenschaftlicher Forschung und wurde durch materialistische Erklärungsversuche und anthropozentrische Deutungen diffamiert. Als Reaktion entstanden metaphysisch-religiöse Rehabilitationsprojekte, in denen Mystik, Metaphysik und Religion durch den Rekurs auf mystische Erlebnisse gerechtfertigt wurden.

Metaphysische Deutungen bilden bereits den Grundton in der amerikanischen Romantik, bei den Transzendentalisten Emerson, Fuller, Parker und Thoreau. Mystische Einflüsse finden sich in religiösen Strömungen wie den Quäkern, den Shakern, Christlichen Erweckungsbewegungen aller Couleur sowie in der Mind-Cure- und New-Thought-Bewegung. Auch das idealistisch-platonische Denkkollektiv der Philosophie Englands (Carlyle, Sidgwick und Bradley) und Amerikas (Royce) war stellenweise offen gegenüber einer idealistisch-metaphysischen Deutung der Mystik. So erkennt beispielsweise der Harvard-Philosoph Josiah Royce, der sich detailliert mit der mittelalterlichen Mystik und insbesondere mit Meister Eckhardt auseinandergesetzt hatte, „dass die Mystiker und die Idealisten viel gemeinsam haben, und zweifellos“, so Royce, „ist die Mystik von enorm historischer Bedeutung, indem sie die intime Empfindung der göttlichen Realität lebendig hält“.⁴ Der in Deutschland geborene und in Oxford lehrende Indologe Max Müller, Übersetzer des Rigveda und Begründer der Vergleichenden Religionswissenschaften, gab zwischen 1875 und 1900 die *Sacred Books of the East* heraus, Übersetzungen hinduistischer, buddhistischer, zoroastrischer, islamischer, taoistischer und konfuzianischer Werke. 1893 tagte das Parlament der Weltreligionen in Chicago und so wurde auch erstmals eine breitere Öffentlichkeit auf die Vielfalt der Religionen aufmerksam. Zunehmend drang die Unterschiedlichkeit der Religionen ins öffentliche Bewusstsein. Im Licht

¹ MCGINN: *Die Mystik im Abendland*, Bd.I, 381–481. Als Vertreter der Konstruktivismushypothese ist McGinns Zusammenfassung jedoch äußerst tendenziös. Außerdem fehlt bei McGinn die Rezeption des postkonstruktivistischen Perennialismus. Siehe dazu weiter unten.

² WIDMER: *Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik*.

³ Siehe dazu ausführlich: Ebd., 3–14.

⁴ Zit. nach MUIRHEAD: *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, 378f. Dies ist meine eigene Übersetzung. Ich werde im Folgenden weitere Zitate aus dem englischen Übersetzen ohne dies in den Anmerkungen deutlich zu machen.

des Historismus und den ersten interkulturellen Vergleichen schienen für manche religiöse Überzeugungen soziokulturell und historisch bedingt zu sein. Gleichzeitig entstand die Hoffnung, die angeblich verlorene Einheit des religiösen Bewusstseins und den Bezug zur Transzendenz in einem von allen historisch-kulturellen Bedingungen befreiten mystisch-religiösen Grundgefühl oder einer religiös-mystischen Anlage im Menschen wiederzufinden. Max Müller beispielsweise ist überzeugt, dass Religion im allgemeinen Sinne, also nicht bezogen auf eine einzelne Religion in einer „allgemein geistigen Anlage“ bestehe, „welche den Menschen in den Stand setzt, das Unendliche unter den verschiedensten Namen und den wechselndsten Formen zu erfassen, eine Anlage, die nicht nur unabhängig von Sinn und Verstand ist, sondern ihrer Natur nach im schroffsten Gegensatz zu Sinn und Verstand steht“.⁵ Ohne diese Veranlagung, meint Max Müller, sei Religion unmöglich und es gehe im menschlichen Leben darum, diese Veranlagung zu entwickeln und zu stärken.

Je näher die Jahrhundertwende rückte, desto mehr verdichtete sich das allgemeine und wissenschaftliche Interesse an Mystik, so dass der Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert als eigentliche Geburtsstunde der wissenschaftlichen Mystikdebatte betrachtet werden kann. War Mystik zuvor jeweils Teil einer umfassenderen Philosophie, einer bestimmten Religion oder Weltanschauung oder wurde sie lediglich beiläufig abgehandelt, so rückte sie selbst nun erstmals in den kritischen Fokus wissenschaftlicher Forschung. Treibende Kraft dieses Interesses scheint die letztlich existenzielle Grundfrage zu sein, ob Mystik die großen Kränkungen des religiös-idealistischen, resp. metaphysischen Selbstverständnisses in gewissem Sinne wettmachen konnte. Konnte die Mystik trotz der Ergebnisse der Denkkollektive der vergleichenden Religionswissenschaften, des Darwinismus und der wachsenden positivistischen Strömungen in den Geisteswissenschaften, die den Historismus und die Psychologie hervorbrachten, nach wie vor als Transzendenzenerfahrung gedeutet werden? Als Gegenbewegung zu den positivistischen Strömungen in den Wissenschaften wurde 1882 in London die heute noch aktive British Society for Psychical Research gegründet. 1902 erschien erstmals das *Hibbert Journal*, ein vierteljährlich erscheinendes Journal über spekulative Philosophie und Theologie in dem Aufsätze über Religion und Mystik veröffentlicht wurden.

Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik/Religion

Die einflussreichste und vernichtendste Kritik am mystischen Bewusstsein kam zunächst aus den Denkkollektiven der Psychiatrie und Psychologie. Im ausgehenden 19. Jahrhundert begann sich die Psychologie von der Philosophie abzutrennen, indem sie sich im Zuge des Darwinismus und der Naturwissenschaften (Medizin, Chemie, Physik, Astronomie) nach erklärenden Methoden (Beobachtung, Experiment, Statistik und Gesetzaussagen) ausrichtete und einen überwiegend materialistischen Standpunkt einnahm, um sich als eigenständige Disziplin zu behaupten.⁶ In Amerika veröffentlichten die Religionspsychologen Coe, Starbuck und Leuba ihre ersten Arbeiten um die Jahrhundertwende und waren in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sehr einflussreich.⁷ Im Gegensatz zu Coe und Starbuck, die einer metaphysisch-religiösen Deutung zwar kritisch gegenüberstanden, diese aber

⁵ MÜLLER: *Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft*, 15f.

⁶ Siehe dazu ausführlich: SCHMIDT: *Philosophie und Psychologie*.

⁷ COE: *The Spiritual Life*; COE: *The Psychology of Religion*; COE: *What Is Religion Doing to Our Consciousness?* LEUBA: *A Study in the Psychology of Religious Phenomena*; LEUBA: *The Psychology of Religious Mysticism*; STARBUCK: *The Psychology of Religion*, dt.: *Die Psychologie der Religion*.

zumindest zeitweise nicht grundsätzlich ablehnten, nahm allein Leuba von Beginn an einen positivistischen Standpunkt ein und galt schon bald als unnachgiebigster Vertreter des materialistischen Denkkollektivs in der amerikanischen Religionspsychologie. Leuba argumentiert im Rekurs auf Hevelock Ellis, Albert Molls und Sigmund Freuds Sexualtheorien, wonach die Ökonomie des Sexualtriebs eine oder gar die grundlegende Bedingung menschlichen Verhaltens ist.⁸ Die zahlreichen erotischen Konnotationen in den Schilderungen mystischer Ekstasen bei Seuse, Teresa von Avila, Caterina von Genua u. v. a. erscheinen unter diesem Gesichtspunkt als Form von Erotomanie (Liebeswahn) und die mystische Erfahrung, so Leubas Fazit, kompensiert eine paranoide sexuelle Frustration. Es ist durchaus möglich, dass sich die Sprache des Mystikers auf individuelle körperliche Erfahrungen bezieht und stellenweise erotische Phänomene ausdrückt. Gleichwohl ist auch denkbar, dass die Wahl der körperlichen Bezüge und insbesondere die Wahl einer erotischen Sprache nicht so sehr durch individuelle bewusste oder unbewusste körperliche Empfindungen geprägt ist, sondern vielmehr durch die überkommene Tradition, die überkommenen literarischen Allegorien. Auch sind im Rahmen der erotischen „Sprachspiele“ der Mystiker wechselseitige Bezüge zwischen überkommener Tradition und aktuellen Körperempfindungen nicht auszuschließen. Doch soll man körperliche Erlebnisse dermaßen pathologisieren?

Eine weitere, für die angelsächsische Mystikdebatte prägende innerweltliche Deutung der Mystik stammt von Sigmund Freud. In seinem populären Werk von 1930 *Das Unbehagen in der Kultur* bestimmt Freud mystische Erfahrungen als ozeanische Gefühle der Ichentgrenzung und deutet diese als Regression in einen frühen, jedoch latent immer bereitliegenden primärnarzisstischen Gefühlsbereich, in dem das Kind noch nicht zwischen seinem eigenen Ich und der äußeren Welt unterscheidet.⁹ Freuds Regressionstheorie scheint keinen fruchtbaren Ansatz zu bieten, Mystik positiv zu deuten. Doch findet sich bei Freud auch ein Ansatz, Mystik im Rahmen seiner Ich-Psychologie positiver zu sehen. In der 31. Vorlesung der *Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* erkennt Freud einen ähnlichen Angriffspunkt zwischen seiner Psychoanalyse und der Mystik. Die Absicht beider sei es, „das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation auszubauen, so dass es sich neue Stücke des Es aneignen kann. Wo Es war, soll Ich werden“¹⁰. An Freuds Ich-Psychologie haben verschiedene angelsächsische Psychoanalytiker zur positiven Deutung mystischer Phänomene angeknüpft. Brierley¹¹ beispielsweise übersetzt Erlebnisse christlicher Mystiker in Begriffe positiven Persönlichkeitswachstums und Fingarette¹² spricht von der kontrollierten Regression durch den Mystiker und der Befreiung von Angst durch die Ausdehnung der nicht-konflikthaften Anteile des Ichs im mystischen Erfahrungsprozess.

⁸ Zum Folgenden siehe: LEUBA: *The Psychology of Religious Mysticism*, 138ff. insbesondere die Kapitel: "The sex impulse ... The connexion of affection and love with organic sex activity ... Auto-eroticism in Grand Mysticism ... The excruciatingly delightful pains ... Pleasure and happiness in mystical ecstasy" (Ebd., 137–155.).

⁹ FREUD: *Das Unbehagen in der Kultur*, 421–506; vgl.: ROSS: *Affect as Cognition*, 79-93; STERBA: *Remarks on Mystical States*, 77–85. WERMAN: *The Oceanic Experience and States of Consciousness*, 339–357; Der Begriff des „ozeanischen Gefühls“ geht auf die Bekanntschaft Freuds mit Romain Rolland zurück. Zur Kritik an Freuds Regressionsmodell der mystischen Erfahrung, siehe: HOOD: *Conceptual Criticism of Regressive Explanations of Mysticism*, 179–187. Siehe auch die kritische Diskussion bei WIDMER: *Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik*, 97–100 und 103.

¹⁰ FREUD: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 86.

¹¹ BRIERLY : *Trends in Psychoanalysis*.

¹² FINGARETTE: *The Ego and Mystic Selflessness*.

Neben der Ich-Psychologie bieten auch Objekt-Beziehungs-Theorien eine Möglichkeit, Mystik positiv zu deuten. Heinz Kohut beispielsweise beschreibt die Möglichkeit der Transformation des sekundären Narzissmus in einen „kosmischen Narzissmus“ als „höchste Haltung gegenüber dem Leben“.¹³ Im Gegensatz zum ozeanischen Gefühl Freuds, das nur passiv und flüchtig erlebt werde, sei die echte Verschiebung der Besetzung auf einen kosmischen Narzissmus das dauerhafte, schöpferische Resultat einer stetigen Aktivität des autonomen Ichs, und nur wenige Menschen seien imstande, das zu erreichen.¹⁴

Horton¹⁵ folgt Kohuts positiver Beurteilung des Narzissmus und Winnicotts Konzept transitionaler Phänomene. Der entscheidende Schritt von der kindlichen Abhängigkeit zur Fähigkeit des Alleinseins geschieht nach Winnicott durch transitionale Phänomene. Das sind Erfahrungsbereiche, die zwischen dem Subjektiven und dem objektiv Wahrnehmbaren vermitteln und dem Kind ein Gefühl der Behaglichkeit geben, wenn es von den Eltern getrennt ist. Beispiele dafür sind etwa ein Tuch, eine Bettdecke, ein Stofftier, das Lieblingsspielzeug, sich wiederholende, wohl bekannte Handlungen, die dem Kind die für die Trennung von den Eltern notwendige Geborgenheit vermitteln. Diese Geborgenheit kann durch andere Erfahrungen nicht so leicht in Frage gestellt werden und bietet dem Kind Sicherheit. Im Laufe des Erwachsenwerdens werden transitionale Erlebnisräume beibehalten, lediglich der Inhalt ändert sich. Kunst und Religion sind nach Winnicott Beispiele dafür. Im Anschluss an Winnicott deutet Horton mystische Erfahrungen als transitionale Phänomene, die den Übergang von der reinen Innerlichkeit zur äußeren Welt ermöglichen und daher eine bedeutsame adaptive Funktion erfüllen können. Sie können Brückenköpfe zu einem „kosmischen Narzissmus“ im Sinne Kohuts sein, als einem aktiven, autonomen Ich.¹⁶

Dennoch, die genannten psychoanalytischen Autoren vertreten allesamt eine innerweltliche, materialistisch-anthropozentrische Mystikdeutung. Gleiches gilt auch für soziologische Deutungen¹⁷, behavioristische Erklärungen und Theorien, die sich an der kognitiven Psychologie¹⁸ ausrichten. Der englische Psychiater William Sargant – als Beispiel für einen behavioristischen Ansatz – versucht den Konversionscharakter mystischer Erlebnisse im Rekurs auf Pavlovs Versuche mit Hunden zu erklären. Er entwickelt die Theorie, dass die sog. transmarginale Stimulierung des Nervensystems zu Konversionen führt. Wenn das Nervensystem

¹³ KOHUT: *Formen und Umformungen des Narzissmus*, 582.

¹⁴ Vgl. WIDMER: *Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik*, 99f.

¹⁵ HORTON: *The Mystical Experience: Substance of an Illusion*; vgl. HORTON: *The Mystical Experience as a Suicide Preventive*.

¹⁶ Vgl. EPSTEIN: *Gedanken ohne den Denker*; 131–134 und PARSONS: *The Enigma of the Oceanic Feeling*. Eine kommentierte Zusammenstellung psychoanalytischer Literatur über Mystik findet sich in: BEIT-HALLAHMI/ARGYLE: *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, 67–79, 145–147, 149–154; vgl.: WULFF: *Psychology of Religion*, 253–316.

¹⁷ Zu soziologischen Ansätzen siehe: BERGER: *The Heretical Imperative*; RESTIVO: *The Social Relations of Physics, Mysticism, and Mathematics*; BOURGUIGNON entwirft in *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change* eine psycho-soziologische Mystiktheorie; In *Scientific Explanations of Mystical Experiences* kritisiert FALES Alston's und Wainright's These, mystische Erlebnisse liessen sich nicht naturalistisch erklären. Am Beispiel Teresa von Avilas und im Anschluss an den Anthropologen I. M. Lewis versucht Fales nachzuweisen, dass mystische Erfahrungen allein auf die Funktion der Gewinnung von sozialer und politischer Macht zurückzuführen sind. Die individuelle Phänomenologie mystischer Erfahrung kann Fales' Überzeugung nach kausal auf soziale Umstände zurückgeführt werden. Fales verkennt meiner Ansicht nach vollkommen, dass Mystik ein komplexes System darstellt, das mit unzähligen motivationalen Knotenpunkten in Verbindung steht, die sich wechselseitig auf- und abschaukeln. Mystik lässt sich nicht monokausal allein auf soziale Machtfaktoren reduzieren.

¹⁸ Siehe: PROUDFOOT: *Religious Experience*, sowie: PROUDFOOT/SHAVER *Attribution Theory and the Psychology of Religion*.

während längerer Zeit transmarginal stimuliert wird, d. h. viel mehr als dessen normale Kapazität, Antworten zu geben, verlangt wird, lässt sich, so Sargant, Folgendes feststellen: Erstens tritt die so genannte äquivalente Phase ein, in der das Gehirn schwächeren und stärkeren Stimuli dieselbe Antwortreaktion zukommen lässt. Danach folgt die so genannte paradoxe oder paradoxale Phase, in der das Gehirn schwächere Stimuli aktiver beantwortet als stärkere. Wird jedoch die transmarginale Stimulierung fortgesetzt, so folgt nach Sargant eine weitere, die so genannte ultraparadoxe Phase, in welcher alle bedingten Antwortreaktionen und Verhaltensmuster in ihr Gegenteil verkehrt werden. „In Gebeten und Meditation,“ schreibt Sargant, „kann der Mystiker[, i]ndem er gewisse Techniken anwendet, ... die Präsenz eines Gottes oder sogar des Teufels in ihm selbst spüren ... Wenn solche paradoxen oder ultraparadoxen Phasen der Gehirnaktivität auftreten, ist es für die betreffende Person extrem schwierig, manchmal sogar unmöglich, in normaler Sprache zu erklären, was sie erlebt hat. Ihre Beschreibung kann ebenso paradox sein wie die Gehirnaktivität. Sie verwendet paradoxe Ausdrücke wie beispielsweise ‚eine leuchtende Dunkelheit‘ oder eine ‚weiße Dunkelheit‘ oder spricht von Gefühlen ‚schmerzlosen Schmerzes‘ und ‚angstlosen Zuständen der Angst‘. Beschreibungen mystischer Erfahrungen dieser Art suggerieren, dass das Gehirn äußerst abnormal funktioniert und dass die betreffende Person versucht, abnormale Zustände paradoxer Gehirnaktivität zu beschreiben.“¹⁹

Die neusten materialistischen Deutungen der Mystik stammen von von V. S. Ramachandran und seinen Mitarbeitern vom *Center for Brain and Cognition* der *University of California* und dem kanadischen Neuropsychologen Michael Persinger.²⁰ Schon seit Jahrzehnten ist bekannt, dass Menschen, die zu epileptischen Anfällen in den Temporallappen (Schläfenlappen) des Gehirns neigen, eine außergewöhnlich starke Tendenz zu tiefen mystischen Erlebnissen haben. Diese Form der Epilepsie geht mit höheren Stößen elektrischer Aktivität in den entsprechenden Hirnarealen einher als normal ist. Deshalb sind die intensiven spirituellen Erlebnisse, die Patienten mit einer Temporallappenepilepsie haben, mit erhöhter Temporallappenaktivität in Verbindung gebracht worden. In einem Selbstexperiment hat Michael Persinger sich einen den gesamten Schädel umgreifenden magnetischen Stimulator aufgesetzt, ein Gerät, das ein kräftig und schnell fluktuierendes Magnetfeld auf ausgewählte Bereiche des Gehirns ausstrahlt. Wird dieses Gerät etwa dazu benutzt, einzelne Bereiche der motorischen Großhirnrinde zu stimulieren, zucken bestimmte Muskeln oder Glieder bewegen sich unwillkürlich. Werden Bereiche der optischen Großhirnrinde stimuliert, können selbst Menschen, die von Geburt an blind sind, Seherlebnisse haben. Im Fall von Dr. Persinger war dieses Gerät so eingestellt, dass Gewebe in seinen Temporallappen stimuliert wurde, und tatsächlich berichtete er über eine religiöse mystische Erfahrung.

1997 haben Ramachandran und seine Mitarbeiter herausgefunden, dass bei nicht von Epilepsie betroffenen Menschen, wenn sie beschwörend religiösen oder spirituell-mystischen Formeln ausgesetzt sind, die Temporallappenaktivität auf ein Niveau ansteigt, das dem von Epileptikern ähnelt. Sie schlossen daraus, dass es einen speziellen neuronalen Mechanismus in den Temporallappen geben könnte, der

¹⁹ SARGANT: *The Mind Possessed*, 74. Vgl. Auch LANS: *The Value of Sundén's Role-Theory*. Lans entwickelt im Anschluss an Sundén's von Mead beeinflusste Rollentheorie eine behavioristische Lerntheorie. Er postuliert, dass Meditierende ausschließlich bestimmte religiöse Erlebnisse haben können, wenn sie sich einen „religiösen Bezugsrahmen“ und eine „religiöse Rolle“ aneigne. Mit anderen Worten: die Aneignung eines „religiösen Bezugsrahmens“ und einer „religiösen Rolle“ sind seiner Ansicht nach notwendige Bedingungen für spezifisch religiöse mystische Erlebnisse.

²⁰ Siehe: RAMACHANDRAN/BLAKESLEE: *Phantoms in the Brain*, 174–198 und PERSINGER: *Religious and Mystical Experience as Artifacts of Temporal Lobe Function*.

Religion zum Gegenstand hat. Mit anderen Worten: Das Phänomen des religiösen Glaubens könnte seinen Sitz in den Temporallappen haben.

Zwei andere moderne Neuro-Theologen, der Radiologe Andrew Newberg und sein Mentor Eugene d'Aquili haben an der Universität von Pennsylvania meditierende Buddhisten und betende Franziskanerinnen untersucht.²¹ Als diese angaben, auf dem Höhepunkt ihrer meditativen Ekstasen zu sein, durchleuchteten sie ihre Gehirne mit einem speziellen Computertomographen und stellten fest, dass sich während der Meditation die neuronale Aktivität in einem Hirnareal verringert, das normalerweise für das räumliche Orientierungsvermögen zuständig ist. Auf diesen Ergebnissen aufbauend erklärte Newberg den mystischen Zustand absoluten Einsseins kurzerhand durch den kurzfristigen Ausfall dieses Orientierungsareals. Dadurch könne das Gehirn nicht mehr zwischen sich selbst und der äußeren Welt unterscheiden und erzeuge den subjektiven Eindruck völliger Raumlosigkeit, den der Geist als unendlichen Raum und als Ewigkeit interpretiere.

Ähnlich, doch etwas fundierter geht der Neurobiologe James H. Austin das Thema an. In seinem 800-Seiten-Buch *Zen and the Brain* erklärt er den Verlust des Ichs während der mystischen Erfahrung (der *kensho*-Erfahrung des Rinzai-Zen) anhand einer beeindruckenden Fülle neuroanatomischer, neurobiologischer und -pharmakologischer Fakten.²² Im Unterschied zu Newberg postuliert Austin nicht, dass ein einziges Hirnareal für den Ichverlust zuständig ist, sondern dass daran mindestens drei Hirnbereiche beteiligt sind, die Amygdala an der medialen Spitze des Temporallappens, der Hypothalamus und das Mittelhirn.

Doch was beweisen solche neurologischen Erklärungen? Lassen sich mystische Erfahrungen durch die Angabe körperlicher Mechanismen rein kausal erklären? Widerlegen naturwissenschaftliche Erklärungsmodelle die Behauptung der Mystiker, in ihren mystischen Erfahrungen mit dem Transzendenten in Berührung gekommen zu sein? Sind mystische Erfahrungen zudem rein pathologische Zustände ohne Sinn und Zweck, Verirrungen der Evolution?

Das nach-metaphysische Paradigma, das die Überwindung von Metaphysik und Religion durch materialistisch-anthropozentrische Ansätze verkündet und das die meisten wissenschaftlichen Diskurse beherrscht, gilt im Bereich der Mystikforschung de facto nicht als allgemein gültiger Standard. Religiös-ontologische und dem Idealismus nahestehende Deutungen finden sich beispielsweise bei den Klassikern William James, Evelyn Underhill, Aldous Huxley, William Ralph Inge, Friedrich von Hügel, Walter Terence Stace und Robert Charles Zaehner, sowie bei heutigen Denkern wie William G. Barnard, Tobias Chapman, Eugene Taylor, Huston Smith, Franklin Merrell-Wolff, Steven Payne, William Wainwright und Ken Wilber.²³ James formuliert die Wahrheit der Mystik als einen pragmatischen Über-Glauben an eine übernatürliche Region, wobei er eine pluralistische Sichtweise dieses als psychisch gefassten Absoluten favorisiert. In der Christlich-abendländischen Tradition stehend

²¹ Siehe: NEWBERG/D'AQUILI: *The Mystical Mind*; NEWBERG/D'AQUILI: *The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience*; NEWBERG/D'AQUILI: *Why God Won't Go Away*.

²² Siehe: AUSTIN: *Zen and the Brain; Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*; AUSTIN: *Zen and the Brain: The Construction and Dissolution of the Self*; eine Kurzübersicht neuropsychologischer Theorien findet sich in: WULFF *Psychology of Religion*, 41–110 und WULFF: *Mystical Experience*.

²³ BARNARD: *Exploring Unseen Worlds*; CHAPMAN: *In Defense of Mystical Ideas*; HUXLEY: *The Perennial Philosophy*; INGE: *Personal Idealism and Mysticism*; JAMES: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*; MERRELL-WOLFF: *Transformations in Consciousness*; PAYNE: *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism*; SMITH: *Forgotten Truth*; STACE: *Mysticism and Philosophy*; TAYLOR: *William James on Consciousness Beyond the Margin*; UNDERHILL: *Mystik*; VON HÜGEL: *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*; WAINWRIGHT: *Mysticism*; WILBER: *Eros, Kosmos, Logos. Eine Vision an der Schwelle zum nächsten Jahrtausend*; ZAEHNER: *Mysticism Sacred and Profane*.

fasst Underhill das Absolute theistisch als der eine liebende Gott, mit dem der Mystiker sich auf seinem mystischen Stufenweg zunehmend vereine. Ähnliches gilt für von Hügel, Inge und Zaehner in ihrer Favorisierung der christlichen Mystik. Huxley, eher der östlichen Mystik zugewandt, formuliert seine Hypothese des Bestehens einer ewigen Philosophie und postuliert, dass der Mystiker sich mit dem alles andere manifestierenden göttlichen Grund verbinde. Barnard steht in der Nachfolge von James. Smith, Stace und Wilber stehen stark im Einfluss Huxleys. Chapman und Merrell-Wolff verteidigen die Überzeugung, es bestehe eine ontologische, metaphysische Dimension aus weitgehend theoretischen, philosophischen und wissenschaftskritischen Gründen und unterstützen sie durch die Erfahrungen von Mystikern. Payne und Wainwright kritisieren aktuelle psychologische, physiologische, soziologische und anthropologischen Mystiktheorien mit dem Ziel, die ontologische Position der Christlichen Mystik zu rechtfertigen.

Bezüglich der metaphysischen Fragestellung herrscht also keine einmütige Einigung in der Forschungsgemeinschaft vor. Ganz im Gegenteil: kaum eine Frage scheint mit mehr emotionaler Anteilnahme diskutiert zu werden als die Grundfrage, ob sich mystische Erfahrungen anthropozentrisch und materialistisch vollkommen erklären lassen oder ob sie ausschließlich religiös, metaphysisch oder theologisch angemessen verstanden werden können. Letztlich scheint die Beantwortung dieser Fragestellung einen existenziellen Sprung, eine Grundentscheidung des Forschers als gesamtem Menschen zu verlangen, die sowohl vom beruflichen Kontext des Forschungskollektivs beeinflusst wird, in dem ein Forscher seine sozialen Kontakte organisiert und viel Lebenszeit investiert, als auch von seinen persönlichen Erfahrungen und privaten Kontakten.²⁴

Pathologische Fragestellungen und materialistisch-anthropozentrische Erklärungsversuche sind jedoch in mindestens dreierlei Hinsicht von Interesse. Erstens besteht eine nicht zu unterdrückende intellektuelle und skeptische Neugier, die jeden Forscher vorantreibt und zweitens erreicht man ein umfassenderes, klareres Verständnis einer Sache, wenn man sie in ihren unterschiedlichen Facetten, Abschattungen und in ihren Auswüchsen und Entartungen betrachtet. Drittens vermag dieses Wissen in die Lage zu versetzen, mit den unterschiedlichen Phänomenen, die einem im konkreten Alltag begegnen, angemessener umzugehen. Dies hat schon William James, einer der bis heute einflussreichsten Vertreter der Mystikforschung erkannt. Interessanterweise hat James in den *Varieties of Religious Experiences* von 1902 einige der genannten naturalistischen, pathologisierenden Deutungsmuster mystischer Erfahrungen vorweggenommen und unter dem Begriff „medizinischer Materialismus“ zusammengefasst und kritisiert.²⁵ Eine sexualtheoretische Deutungsweise kritisierte er als unzulässige Verengung des Deutungsspielraumes, die gegen eine radikale empiristische, phänomenologische Grundposition verstößt, bei der versucht wird, ein möglichst vollständiges Bild mystischen Erlebens zu zeichnen und die vielen verschiedenen Aspekte von Mystik durch unterschiedliche Theorieansätze kontextbezogen zu verstehen. James leugnet nicht, dass körperliche Zustände und insbesondere Vorgänge im Gehirn und im Nervensystem die Ursache jedweder Bewusstseinsprozesse sind. Doch er erkennt, dass dieser psycho-physische Parallelismus, der eine kausale Abhängigkeit des Geistes vom Körper behauptet, eine nicht unproblematische menschliche Setzung darstellt. Denn die kausale Abhängigkeit kann im Letzen nicht empirisch (durch Experiment und Beobachtung) bewiesen werden, da es unmöglich ist, letzte atomare

²⁴ Über wissenschaftstheoretische Grundlagen zur Mystikforschung, siehe: WIDMER: *Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik*, 14-33.

²⁵ JAMES: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, 46ff.

Bestandteile des Körpers irgendwelchen Geistatomen zuzuordnen.²⁶ Über James hinausgehend kann man sich fragen, ob nicht auch ein rein modularer Parallelismus, wie moderne Neurotheologen ihn teilweise vertreten, abzulehnen sei, wenn man, wie James, holistisch denkt und Bewusstsein immer zugleich als Resultat und Prozess eines den gesamten Bewusstseinsstrom organisierenden Gehirnprozesses betrachtet, der in ständiger Wechselwirkung mit dem Immunsystem und anderen körperlichen Systemen steht. Der Strom des Bewusstseins als Ganzem entspräche somit die Totalität aller körperlichen Prozesse. Ein psycho-physisches Modell mystischer Erfahrung müsste aus dieser Perspektive mehr leisten als die bisherigen, am Computermodell orientierten Modultheorien. Es müsste beispielsweise die Auflösung unterschiedlichster Ichfunktionen als Produkt komplexer, transmodularer Gehirnvorgänge erklären können. Denn nur so wäre eines der zentralen Charakteristika mystischer Erfahrungen erklärbar: die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung resp. die totale Entgrenzung körperlicher und sozialer Selbste sowie deren Wiederherstellung, sobald die punktuelle mystische Erfahrung vorüber ist. Überdies müssten die modernen Neurotheologen auch die Auflösung der Gegensätze, des Zeitempfindens, die Negation von Bild und Weise, jeglicher kategorialer Vorstellungen und Begriffe und die Entstehung ekstatischer Glücksgefühle erklären können, sowie – was wohl das schwierigste, dennoch wichtigste zu sein scheint – die langfristigen Veränderungen der Grundhaltung, des Charakters. Doch selbst wenn es in Zukunft gelingen sollte, befriedigende neurophysiologische und neurobiologische Modelle zur Erklärung mystischer Erlebnisse zu entwickeln, was bedeutet dies hinsichtlich der Rechtfertigung, des Wertes und der Bedeutung mystischer Erlebnisse? James trennt diese normative Aufgabe (die er als „Werturteil“ oder „Spirituelles Urteil“ bezeichnet) von der bloßen Erklärung und Beschreibung (dem „Existenzurteil“).²⁷ Es handelt sich hierbei, so James, um zwei logisch voneinander getrennte Urteilsformen, welchen unterschiedliche Geisteshaltungen entsprechen, die im Common Sense irrtümlich miteinander vermischt werden. Der medizinische Materialismus bezeichnet eine Einstellung, die genau diese fehlerhafte Verknüpfung herstellt: Leuba diskreditiert Teresa von Avila, indem er behauptet, ihre Erfahrungen seien eine paranoide Kompensation sexueller Frustration. Freud erledigt mystische Erlebnisse (zum Teil) als sekundärnarzisstische regressive Zustände und für Ramachandran und Persinger ist die Vision des heiligen Paulus auf seinem Weg nach Damaskus eine Form von Temporallappenepilepsie. Wenn die medizinischen Materialisten nun behaupten (was sie glücklicherweise nicht immer tun), sie hätten der Mystik durch diese Erklärungen erfolgreich ihre Legitimation entzogen, so irren sie sich James' Überzeugung nach, denn es führt kein Weg von einer Existenzaussage zu einer normativen Aussage.

Überdies, so argumentiert James geschickt, führe sich der medizinische Materialismus in gewissem Sinne selbst *ad absurdum*, denn es gebe keinen einzigen Geisteszustand, ob gesund oder krank, der nicht durch irgendeinen organischen Prozess bedingt sei. Wissenschaftliche Theorien seien ebenso sehr organisch bedingt wie die Überzeugungen des Mystikers und im Bereich von Wissenschaft und Technik käme niemand auf die Idee, bestimmte Ansichten mit dem Hinweis auf die neurotische Verfassung ihres Autors zu widerlegen.

James ergänzt seine logische Argumentation durch eine genetische. Er postuliert, dass der vielleicht allgemein menschlichen Tendenz zu dieser unhaltbaren Verquickung von Ursache und Wert ein mythologisch-religiöses Motiv zugrunde liegt: die Bestimmung der Ursache als dem Wahrheitskriterium schlechthin. Zur

²⁶ Siehe: JAMES: *Principles of Psychology*, 1. Bd., 176–179, vgl. Ebd.: 81.

²⁷ JAMES: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, 39f.

Verdeutlichung dieser beliebten und weit verbreiteten Identifikation verweist er auf die Dogmengeschichte. Der Ursprung in päpstlicher Autorität, in übernatürlicher Offenbarung, in Visionen, mystischen Erfahrungen, Auditionen oder sprachlosen Eingebungen, die sich in Glaubenssätzen, Prophezeiungen oder Warnungen artikulierten, galt in der Religionsgeschichte von jeher als Grundgarant der Wahrheit religiöser Überzeugungen. „Die medizinischen Materialisten“, argumentiert James folgerichtig, „sind insofern nur verspätete Dogmatiker, die den Spieß einfach umdrehen, indem sie das Ursprungskriterium statt zur Beglaubigung einer Sache nun zu ihrer Destruktion verwenden“²⁸. Mit dieser Argumentation entzieht James beiden Lagern – den medizinischen Materialisten wie den religiösen Mystikern und mystischen Transzendentalisten – den Boden für eine objektive Bewertung der Wahrheit und des Wertes mystischer Einsichten aufgrund ihrer Verursachung.

Konstruktivisten versus Perennialisten

Gibt es einen kultur- und geschichtsinvarianten Kern mystischen Erlebens und somit eine *philosophia perennis* oder sind mystische Erfahrungen Produkt des jeweiligen Kulturraumes und seiner Geschichte und Sprache?

Die angelsächsische Mystikdiskussion ist von ihren Anfängen bis heute in dieser Frage geprägt von einem scheinbar unüberwindlichen Zwiespalt zwischen Perennialisten und Konstruktivisten. Konstruktivisten wie Friedrich von Hügel, Rufus Jones, Ralph W. Inge, Bruce Garside, Steven T. Katz, Ninian Smart, Bernard McGinn, Peter Moore, Donald Susan Blackmore, Donald M. MacKinnon, Frederick J. Streng, Robert Gimello, Renford Bambrough, Nelson Pike, George Mavrodes und Wayne Proudfoot sind sich darin einig, dass es keine reinen, unvermittelten Erfahrungen gibt, weder alltägliche, noch mystische.²⁹ Sie betonen die historisch-kulturelle und sprachlich-symbolische Vermitteltheit mystischer Erfahrungen. Steven T. Katz, einer ihrer Hauptvertreter, postuliert, dass es keinen an sich bestehenden Kern mystischen Erlebens gibt, sondern nur Mystik *von* etwas: Mystik des Christentums, des Islams, Mystik des Judentums, des Buddhismus und dergleichen. Das entgegengesetzte Lager der Perennialisten, hierzu zählen stellenweise William James und Evelyn Underhill, William Johnston, James Pratt, Aldous Huxley, Walter T. Stace, Robert Forman, Huston Smith, Ken Wilber, Daniel Brown, Christopher Chapple, Paul Griffiths, Daniel C. Matt, Donald Rothberg, Philip C. Almond, Anthony N. Perovich (Jr.), Mark B. Woodhouse, Norman Prigge und Gary E. Kessler, sowie R. L. Franklin argumentiert hingegen zugunsten unvermittelter mystischer Erlebnisse

²⁸ Ebd., 52.

²⁹ BAMBROUGH: *Intuition and the Inexpressible*; BLACKMORE: *Mental Models and Mystical Experience*; GARSIDE: *Language and the Interpretation of Mystical Experience*; GIMELLO: *Mysticism and Meditation*; GIMELLO: *Mysticism in Its Context*; INGE: *Personal Idealism and Mysticism*; JONES: *Studies in Mystical Religion*; KATZ: *Language, Epistemology and Mysticism*; KATZ: *The 'Conservative' Character of Mystical Experience*; KATZ: *Models, Modeling, and Mystical Training*, KATZ: *Mysticism and Religious Traditions*; KATZ: *Mysticism and Language*; MAVRODES: *Real versus Deceptive Mystical Experiences*; MCGINN: *The Language of Love in Christian and Jewish Mysticism*; MACKINNON: *Some Epistemological Reflections on Mystical Experience*; MORE: *Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Techniques*; SMART: *Interpretation and Mystical Experience*; PIKE: *Comments*; PIKE: *On Mystic Visions as Sources of Knowledge*; PROUDFOOT: *Religious Experience*, sowie: PROUDFOOT/SHAVER *Attribution Theory and the Psychology of Religion*; SMART: *Understanding Religious Experience*; SMART: *Interpretation and Mystical Experience*; STRENG: *Language and Mystical Awareness*; STRENG: *Reflections*; VON HÜGEL: *The Mystical Element of Religion*.

und postuliert eine kulturinvariante und sprachunabhängige Kernstruktur mystischen Erlebens.³⁰

Die Bezeichnung *philosophia perennis* wurde ursprünglich 1540 von Steuco geprägt, von Leibniz übernommen und im 20. Jahrhundert durch Huxleys Buch *The Perennial Philosophy* allgemein bekannt. Die damit verbundene Idee eines allen Religionen zugrunde liegenden, gemeinsamen mystischen Kerngehalts nimmt Ihren historischen Ausgangspunkt in der Asienrezeption des frühen 19. Jahrhunderts. Richard King³¹ hat herausgearbeitet, dass die Idee der ewigen Philosophie zum großen Teil das Produkt von Projektionen der Sehnsüchte, unerlaubten Wünsche und Aggressionen seitens der im 19. Jahrhundert entstehenden Orientalistik, der westlichen Philosophen und Kolonialherren darstellt. Max Müller, William Jones, Anquetil-Duperron, Eugene Burnouf, Brian Hodgson, Schelling, Schlegel, Herder und Schopenhauer hatten allesamt einen weitgehend unhistorischen Zugang zu den neu entdeckten Religionen und postulierten überschwänglich interkulturelle Gleichheit in spirituell-mystischen Dingen. Durch interkulturelle Wechselwirkungen, King spricht von „interkultureller mimesis“, wurde diese Idee von fernöstlichen Mystikern und Gelehrten im sog. „neo-Hinduismus“ oder „neo-Vedanta“ (z. B. von Radhakrishnan und Vivekananda) und im sog. „neo-Buddhismus“ (z. B. von Suzuki) aufgegriffen, bejaht und kehrte verstärkt über den fernen Osten wieder in den Westen zurück und grub sich auf diese Weise tief ins öffentliche Bewusstsein ein.³²

Die Perennialisten unterscheiden zwischen unmittelbarem mystischem Erlebnis und zeitlich wie logisch darauf folgender sprachlich-symbolischer Interpretation. Teilweise unterscheiden sie zwischen unterschiedlichen Graden der Interpretation: 1. Berichten aus erster Hand; 2. Interpretationen des Mystikers zu einem späteren Zeitpunkt, die schon mehr reflektiert und vermittelt seien durch erlernte Konzepte; 3. der Deutung durch Drittpersonen aus derselben religiösen Tradition; 4. der Deutung durch Drittpersonen aus einer anderen religiösen Tradition, etc.

In der Reihe ihres historischen Auftretens lassen sich vier Formen des Perennialismus unterscheiden:

1. den naiven Frühperennialismus, der behauptet, alle mystischen Erfahrungen seien sich gleich. Auch in ihren Beschreibungen reflektierten sie eine grundlegende Gleichheit, welche kulturelle oder religiöse Unterschiede transzendiere. Beispielhaft hierfür sind die oben genannten frühen Orientalisten und Philosophen der Romantik, stellenweise auch William James und Rudolf Otto³³.

³⁰ ALMOND: *Mysticism and Its Contextes*; ALMOND: *Experience and Religious Doctrine*; BROWN: *Die Stadien der Meditation*; CHAPPLE: *The Unseen Seer and The Field*; FORMAN: *Pure Consciousness Events and Mysticism*; FORMAN: *Constructivism in Zen Buddhism, Paramartha and Eckhart*; FORMAN: *Paramartha and Modern Constructivists on Mysticism*; FORMAN: *Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting*; FORMAN: *Eckhart, Gezuken, and the Ground of the Soul*; FORMAN: *The Problem of Pure Consciousness*; FORMAN: *Mystical Knowledge*; FORMAN: *The Innate Capacity*; FORMAN: *Introduction*; FORMAN: *Mysticism, Mind, Consciousness*; FRANKLIN: *Experience and Interpretation in Mysticism*; FRANKLIN: *Postconstructivist Approaches to Mysticism*; GRIFFITHS: *Pure Consciousness and Indian Buddhism*; HUXLEY: *Die ewige Philosophie*; JAMES: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*; JOHNSTON: *The Inner Eye of Love*; MATT: *The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism*; PEROVICH: *Mysticism and the Philosophy of Science*; PRATT: *Eternal Values in Religion*; PRIGGE/KESSLER: *Is Mystical Experience Everywhere the Same?*; ROTHBERG: *Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism*; SMITH: *Forgotten Truth*; STACE: *Mysticism and Philosophy*; UNDERHILL: *Mystik*; WILBER: *Eros, Kosmos, Logos*; WOODHOUSE: *On the Possibility of Pure Consciousness*.

³¹ KING: *Orientalism and Religion*.

³² Siehe ausführlich: Ebd., 148-160.

³³ OTTO: *West-Oestliche Mystik*.

2. Der symbolisch/sprachlich relativierte Perennialismus besagt: Alle mystischen Erfahrungen sind sich gleich, doch die Berichte der Mystiker über ihre Erlebnisse sind kulturell gebunden. Mystiker verwenden die Symbole ihres kulturell-religiösen Milieus um ihre Erlebnisse zu beschreiben. Diese Auffassung findet man u. a. bei Evelyn Underhill³⁴ und Aldous Huxley.
3. der Typen-Perennialismus: Alle mystischen Erlebnisse können in unterschiedliche Typen oder Klassen aufgeteilt werden, die kulturell universal sind. Obwohl die Sprache der Mystiker kulturell gebunden ist, so sind es ihre Erlebnisse nicht. Stace und Zaehner sind Beispiele für diese Form des Perennialismus.
4. der jüngste, postkonstruktivistische Perennialismus vertritt einen relativen Konstruktivismus und verteidigt die Möglichkeit unvermittelter Erlebnisse.

Eng verbunden mit der Frage nach dem mystischen Kern der Religionen ist die Frage nach einem Kriterienkatalog für mystische Erlebnisse. James nannte die folgenden vier Merkmale: Unsagbarkeit und Nähe zu Gefühlen, noetische Qualität, Flüchtigkeit des Erlebnisses und Passivität der Aufmerksamkeit.³⁵ Die ersten beiden Merkmale erachtete er als notwendig, die letzten beiden seien zuweilen, aber nicht immer anzutreffen. Mit dieser weiten Bestimmung öffnet er den Horizont des Mystikbegriffs und unterscheidet zwischen nicht-religiösen mystischen Erlebnissen (Naturerlebnisse, Kunst, Dichtung, Bedeutungserleben, Alkohol und Drogen) und eigentlich religiösen mystischen Erlebnissen. Stace³⁶ arbeitete sieben Charakteristika mystischer Erfahrungen heraus: Das zentrale, essentielle Merkmal, aus dem sich alle weiteren Merkmale einer mystischen Erfahrung ableiten, ist Stace zufolge das Einheitsbewusstsein, aus dem die Vielheit sinnlicher, emotionaler, sprachlicher und gedanklicher Verschiedenheit ausgeschlossen sei, so dass eine reine, inhaltslose, leere Einheit erfahren werde. Daraus folge die Abwesenheit der Erlebnisse von Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Die Empfindung der Objektivität oder Realität dieses Erlebnisses sei vorherrschend und Gefühle der Freude, des Friedens, tiefen Glücks und des Geborgenseins. Die wahrgenommenen Gefühle hätten die Qualität der Heiligkeit, des Sakralen oder Göttlichen. Die Erfahrung selbst sei paradox und unsagbar. Zugleich unterscheidet Stace in Anlehnung an Rudolf Otto zwei interkulturell und historisch universale Mystiktypen, die sog. „introvertierte“ und die „extrovertierte Mystik“.

Zaehner gilt als einer der schärfsten Kritiker von Huxley und Stace innerhalb des Lagers der Perennialisten. Er unterschied drei grundsätzlich voneinander verschiedene Mystiktypen: Naturmystik, monistische und theistische Mystik. Für alle drei Arten gilt nach Zaehner, dass Mystik die Erfahrung des Vereinigtwerdens ist, doch gibt es einen entscheidenden Unterschied zwischen der Einigung mit der äußeren, wahrnehmbaren Natur – profane Naturmystik (resp. dem „Pan-en-henismus“) – und den beiden höheren Weisen von Einigung und damit der nach

³⁴ Underhills Perennialismus erfährt jedoch eine biologistische Einschränkung: Im Anschluss an James' Unterscheidung zweier grundlegender Temperamente – des robusten und des morbiden Seelentyps – vertritt Underhill die These, dass das angeborene Temperament erstens die Art und Weise prägt, wie der Mystiker in der mystischen Erfahrung Transzendenz erlebt, und zweitens die Wahl der symbolischen Darstellung vor und nach der mystischen Erfahrung maßgeblich beeinflusst. Zu den frühen Kritikern von Underhill zählt vor allem ihr Mentor Friedrich von Hügel, der ihre unhistorische Sichtweise verwarf. Für von Hügel steht das mystische Bewusstsein in dialektischem Wechselspiel zur historisch-institutionellen Religion, die Sinn und Gedächtnis verbürgt und dem kritischen Intellekt. Siehe dazu ausführlich WIDMER: *Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik*, 181ff.

³⁵ JAMES: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, 384f.

³⁶ STACE: *Mysticism and Philosophy*.

Zaehners Verständnis eigentlich religiösen Mystik: der Einigung mit einem unpersönlichen Absolutum – der sog. monistischen Mystik - und der liebenden Einigung mit Gott, die beide die Wahrnehmungswelt ausschließen. Zaehners Typologie ist alles andere als wertneutral. Sie ist eines der besten Beispiele einer dogmatischen, römisch-katholischen Theorie der Mystik. Seine Überordnung der theistischen Mystik wurde vielfach – auch von katholischer Seite – kritisiert.³⁷

Unter dem Einfluss der Sprachphilosophie, der Hermeneutik, der Linguistik, des Konstruktivismus, der kognitiven Psychologie und anderer Strömungen gewann in den 70er und 80er Jahren das konstruktivistische Lager zusehends an Bedeutung. Damit verbunden waren Fragen wie: Welche semantische Funktion haben mystische Äußerungen?³⁸ Sind sie deskriptiv und beschreiben innere Zustände, Bewusstseins-eigenschaften oder gar transzendente „Gegenstände“? Ist hier überhaupt von einem Abbildverhältnis zwischen Sprache und so etwas wie einem „innerem Gegenstand“ auszugehen, wie etwa Stace postuliert? Mystiker sprechen oft mittels Symbolen und Gleichnissen. Lassen diese sich in eine deskriptive Sprache übersetzen?³⁹ Mondos und Koans im Zen-Buddhismus etwa scheinen nicht beschreibend zu sein, sondern eine inspiratorische oder evokative Funktion zu haben. Sie sind vermutlich darauf ausgerichtet, im Zuhörer etwas auszulösen.⁴⁰ Oder hat Sprache in mystischen Kontexten lediglich eine expressiv-emotionale Funktion? Drückt sie lediglich Gefühle aus, wie neopositivistisch ausgerichtete Sprachphilosophen behaupten?⁴¹ Haben mystische Äußerungen überhaupt eine deskriptive Funktion? Sind sie nicht vielmehr formativ und prägen das mystische Erlebnis vor-, während und nachdem es stattfindet? Wayne Proudfoot beispielsweise orientiert sich an den Erkenntnissen der kognitiven Psychologie, insbesondere an der Attributionstheorie der Gefühle von Singer und Schachter.⁴² Proudfoot sieht in den ekstatischen Gefühlserlebnissen der Mystiker, denen er jegliche Erkenntnisfunktion abspricht, eingewobene Urteile am Werk und postuliert, dass die vorgängige sprachliche Zuschreibung von Ursachen und Gründen eine formative Kraft besitzt,

³⁷ Zur Kritik von katholischer Seite, siehe: WATKIN: *Mysticism and the Supernatural*; von Seiten der Indologie, siehe: STAAL: *Exploring Mysticism*, 67–69. KATZ: *Language, Epistemology and Mysticism*, 31f. Katz lobt Zaehner für seinen differenzierenden Ansatz, meint jedoch, dass er aufgrund seiner katholischen Bindung auf halbem Wege stehengeblieben sei. Vgl. auch: WIDMER: *Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik*, 477.

³⁸ Siehe dazu die detaillierte Kritik an Stace's Sprachverständnis aus Wittgensteinscher Perspektive von NORRMAN: *Mystical Experiences and Scientific Method*. Siehe auch: MORRIS: *Mysticism and its Language*.

³⁹ BUCKNELL/STUART-FOX haben in ihrem Buch *The Twilight Language* die These aufgestellt, dass im *Pali Tipitaka* (dem Kanon des *Theravada* Buddhismus), im *Tibetischen Totenbuch* und anderen Buddhistischen Texten, aber auch in *Mandalas* und *Cacras* die symbolische Funktion der Zeichen dazu verwendet wird, um die eigentliche, mystische Bedeutung von Texten, *Mandalas* und *Cacras* zu verschleiern. Sie versuchen in ihrem Buch den Schleier zu lüften, indem sie den meditativ-beschreibenden Ansatz, der auf praktischen Meditationsübungen basiert, mit einem historisch-wissenschaftlichen Ansatz verbinden und versuchen, die symbolischen Äußerungen in deskriptive zu übersetzen.

⁴⁰ Siehe: ROSEMONT: *The Meaning is the Use* und ORGAN: *The Language of Mysticism*. Rosemont thematisiert die Funktion von Mondos und Koans im Zen-Buddhismus, wobei er Austins Unterscheidung zwischen lokutionären, illokutionären und perlokutionären Sprechakten aufgreift. Während der lokutionäre Sprechakt den Akt des Etwas-Sagens meint (z. B. der Hund ist bissig), wir mit dem illokutionären Akt das Gesagte in einer bestimmten Weise verwendet, z. B. als Warnung, Rat oder Empfehlung (im Hundebeispiel, als Warnung: Achtung, der Hund ist bissig!). Der perlokutionäre Akt der Aussage schliesslich bezeichnet eine Handlung, die darauf abzielt, im Zuhörer einen bestimmten Effekt, eine bestimmte Wirkung hervorzurufen. (in unserem Beispiel, dass etwa der Postbote den Weg durch den Vorgarten zum Briefkasten meidet, weil der Hund bissig ist.) Rosemont bestimmt nun *mondos* und *koans* als perlokutionäre Sprechakte.

⁴¹ Siehe beispielsweise: RUSSELL: *Mysticism and Logic*, vgl. dazu: WIDMER: *Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik*, 338-346; vgl.: AYER: *Language, Truth and Logic*, 118f.

⁴² Siehe: PROUDFOOT: *Religious Experience*, sowie: PROUDFOOT/SHAVER *Attribution Theory and the Psychology of Religion*.

die als gefühlte Erwartungshaltung das gesamte mystische Erlebnis determiniert.⁴³ Der engagierteste Konstruktivist ist bis heute Steven T. Katz. Er kritisiert die Perennialisten der ersten drei „Generationen“ dafür, dass sie interkulturelle Invarianten zwischen den Zeilen lesen würden und ihre ganze Theorie auf einer vagen Vermutung beruhen würde und die jeweiligen Kontexte vollkommen außer acht gelassen hätten. Seine Kernthese besagt: *„Es gibt KEINE reinen (d. h. unvermittelten) Erfahrungen. Weder mystische Erfahrung, und schon gar nicht gewöhnliche Formen der Erfahrung bieten irgendwelche Anzeichen oder Gründe dafür, zu glauben, dass sie unvermittelt sind. Es lässt sich vielmehr sagen, dass jede Erfahrung durch extrem komplexe epistemologische Wege hindurchgegangen ist, durch diese organisiert worden ist und nur dadurch für uns zugänglich ist.“*⁴⁴ Katz versucht zu zeigen, dass mystische Erlebnisse *nicht erst im Nachhinein* in den vorgegebenen Worten einer Tradition interpretiert werden, wie die Perennialisten behaupten, sondern dass sprachlich-kontextuelle Bedingungen das mystische Erlebnis *zum Vornherein, während und im Nachhinein* prägen. Der Mystiker des Advaita Vedanta, so Katz, erlebt die Einheit von Atman und Brahman. Der Christliche Mystiker erlebt nicht die Vereinigung seiner Seele mit einem absoluten Prinzip, sondern mit seinem Gott, Jesus oder dem heiligen Geist. Das hinduistische Erlebnis und das Christliche sind sich folglich nicht gleich. Dasselbe gilt laut Katz für die jüdische Mystik: „Der jüdische Mystiker erfährt den Göttlichen Thron oder den Engel Metatron oder Aspekte des *Sefiroth*, die versteckte Torah oder die geheimen Namen Gottes, doch nicht den Verlust des Selbst in Einheit mit Gott. Da dem jüdischen Mystiker beigebracht wird, dass eine solche Einheitserfahrung nicht vorkommen kann – die Gründe dafür liegen in der jüdischen Theologie – so hat er auch keine solchen Einheitserlebnisse mit Gott. Hier handelt es sich um ein formatives Element jüdischer Orthodoxie und nicht um eine nachträgliche Beschreibung des Erlebens.“⁴⁵ Der buddhistische Mystiker wiederum vollziehe die meditative Praxis als integralen Bestandteil des mystischen Lebensweges, nicht um die Seele vom Körper zu befreien und zu reinigen, sondern um sich vom Leiden zu befreien, indem er einsieht, dass die Vorstellung eines Selbsts die Illusion ist, die das Rad der Leiden in Gang bringt.⁴⁶ Überdies sei Nirvana kein relationaler Begriff, d. h. es begegnen sich hier nicht zwei ontologische Prinzipien (Seele und Gott) in liebender Vereinigung. Nirvana sei vielmehr die Abwesenheit jeglicher Relationalität, jeglicher Personenhaftigkeit, Liebe, jeglicher Gefühle, Wahrnehmungen, Individualität und Identität. Nirvana bedeute das Erreichen von Ruhe/Gelassenheit, Friede und Befreiung vom Zyklus der Wiedergeburten und des Leidens. Die buddhistische Ontologie könne überdies weder als theistisch, monistisch oder naturalistisch bezeichnet werden. Katz behauptet eine kausale Verbindung zwischen sozio-kulturellem Kontext und mystischem Erlebnis. Er kritisiert die angeblich geschichts- und kulturübergreifenden Kriterienkataloge der Perennialisten mit dem Argument, dass sich die genannten Merkmale (Unsagbarkeit, noetischer Gehalt, Leere, Zusammenfallen der Gegensätze, Paradoxa etc.) aus dem Kontext losgelöst zu vieldeutig seien und nur durch Bezug auf ihren sozio-kulturellen Kontext eine wirkliche Bedeutung bekämen. Mystik, so Katz' Fazit, *dekonditioniert* das Bewusstsein nicht, sondern *rekonditioniert* es und es gelinge dem Menschen nicht, die Konditionierung seines stets intentionalen Bewusstseins durch die Sprache zu überwinden.

⁴³ Siehe die Kritik von FORMAN: *Mysticism, Constructivism and Forgetting*, 40.

⁴⁴ KATZ: *Language, Epistemology and Mysticism*, 26.

⁴⁵ Ebd., 35f.

⁴⁶ Siehe dazu und zum Folgenden Ebd., 36ff.

Als Postkonstruktivist argumentiert Philip Almond⁴⁷, dass die Perennialisten nicht so sehr aufgrund der konstruktivistischen Argumente in Misskredit gekommen seien, sondern vielmehr weil die Konstruktivisten einem konzeptuellen Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften kritiklos gefolgt seien, hin zu konstruktivistischen, kultur- und sprach-relativistischen Sichtweisen. Entgegen gängigen philosophischen Annahmen, argumentieren Norman Prigge, Mark Kessler und Mark Woodhouse, dass die Annahme eines wachen, inhaltsleeren Bewusstseinszustandes, der durch keinerlei Aktivitäten des Bewusstseins geformt wird, plausibel und sinnvoll sein kann.⁴⁸

Zu den vehementesten Kritikern der Konstruktivisten gehört Robert K. C. Forman. In Auseinandersetzung mit Ninian Smart⁴⁹ und Robert Gimello⁵⁰ unterscheidet Forman drei Formen des Konstruktivismus:

1. den vollständigen,
2. den unvollständigen und
3. den katalysatorischen Konstruktivismus.⁵¹

Katz' und Proudfoots Ansätze sind Beispiele für den vollständigen Konstruktivismus, demgemäß mystische Erlebnisse hundertprozentig kulturell geformt und daher rein psychosomatischer Ausdruck eigener Glaubensüberzeugungen sind. Vertreter des unvollständigen Konstruktivismus hingegen behaupten, dass nur gewisse Aspekte kulturell determiniert sind, andere hingegen nicht. Als schwächste Form des Konstruktivismus argumentieren die katalysatorischen Konstruktivisten wiederum, dass die von der jeweiligen religiösen Tradition aufgegebenen Problemstellungen, d. h. Annahmen und praktischen Übungen das Auftreten mystischer Erlebnisse ermöglichen oder beschleunigen. Ihre epistemologische Rolle als inhaltliche Gestaltungsfaktoren des Erlebnisses wird hierbei als gering eingeschätzt.

Forman kritisiert Katz' Vorgehensweise als *petitio principii*. Katz erläutere lediglich mit einer Reihe von Textbeispielen aus unterschiedlichen Kulturen seine *a priori* getroffene, nicht argumentativ eingeholte, letztlich unbewiesene epistemologische und ontologische Grundsatzentscheidung, dass sämtliche Erlebnisweisen kultureller Formung unterlägen.

Katz erkläre überdies nicht, wie unterschiedliche kulturelle „Sets“ zustande kommen. Nimmt man Katz' Pluralismusthese ernst, so würde dies bedeuten, dass jeder Unterschied zu verschiedenen, vollkommen anderen, neuen Erlebnissen führten und so wäre die Kontinuität menschlichen Erlebens ein großes Fragezeichen und Katz' Verwendung des Mystikbegriffs als solchem ein Unding. Was vollständige Konstruktivisten nicht erklären könnten, sind nach Forman sowohl spontan auftretende mystische Erlebnisse, die sich außerhalb eines religiösen Kontextes ereignen, als auch der Charakter der Neuheit, des Unerwarteten, Überraschenden, der in zahlreichen Primärberichten mystischer Erlebnisse beschrieben werde. Gegen Katz These, dass mystische Erlebnisse *vor, während und nachdem* sie stattfinden durch kulturelle Sets geprägt, ja gar kausal determiniert werden argumentiert Forman, dass es eine Reihe mystischer Erlebnisse gäbe, welche zwar vor und nachdem sie sich ereignen kulturell geprägt seien, *nicht jedoch währenddessen*. Er spricht hier vom einem wachen, inhaltsleeren Bewusstseinsereignis („a pure

⁴⁷ ALMOND: *Mysticism and Its Context*.

⁴⁸ PRIGGE/KESSLER: *Is Mystical Experience Everywhere the Same?; WOODHOUSE: On the Possibility of Pure Consciousness*.

⁴⁹ SMART: *Interpretation and Mystical Experience*.

⁵⁰ GIMELLO: *Mysticism in Its Context*.

⁵¹ FORMAN: *Introduction*, 13f.

consciousness event“– PCE).⁵² Inhalte, Erinnerungen, Einordnungen, Vergleiche, Erwartungen usw. spielen während eines PCEs nach Forman keine Rolle. Bei mystischen Erlebnissen – und hier argumentiert er im Rekurs auf Meister Eckhardt's Begriff der „Vergezzlichkeit“, die englische Schrift „Die Wolke des Nicht-Wissens“, Pseudo-Dionysius Areopagita, Buddhagosa's Ausführungen über den Zustand des *nirodhasamāpatti* sowie den Zen-Buddhismus – würden Sprache, Emotionen, Erwartungen, d. h. sämtliche affektiven und kognitiven Aktivitäten kurzfristig vergessen, bzw. temporär außer Kraft gesetzt. Wie kann es dazu kommen? Die praktische Meditationsmethode, die in vielen Traditionen angewandt werde, um in diesen Zustand zu geraten, sei die Konzentration des Bewusstseins auf eine einzige Sache, ein Gebet, ein Mantra, ein Bild, eine Kerze oder einen anderen Gegenstand, den Herzschlag oder die Atmung. Letztlich scheine es gleichgültig, worauf, wichtig sei nur, dass der Meditierende sich ausschließlich auf das gewählte Objekt konzentriere. Was dadurch im Bewusstsein geschehe, lasse sich in Analogie zu physiologischen Prozessen, wie dem sog. Ditchburn-Riggs-Effekt, dem Troxler-Effekt und dem Ganzfeld-Effekt erklären. Allen physiologischen Prozessen gemeinsam ist das Verschwinden, resp. Vergessen von Sinneswahrnehmungen durch die Fixierung der Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand, resp. durch monotone, repetitive, visuelle Stimulation. Dasselbe geschehe bei den unterschiedlichen Formen der Meditation. Durch die mentale Routine der je neu fokussierten Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand werde ein leerer, wacher, aufmerksamer, passiver Bewusstseinszustand herbeigeführt. Es handle sich hierbei um ein bewusstes, beabsichtigtes Vergessen oder außer Kraft setzen formender Kräfte. Nur in den kulturellen Kontexten, in welchen solche Meditationspraktiken angewendet werden, entsteht nach Forman ein PCE. Forman ist somit kein universalistischer, sondern vielmehr ein katalytischer Perennialist. Man kann sich m. E. fragen, ob mystische Erlebnisse in dem vollkommen aufgehen, was Forman einen PCE nennt. Möglicherweise beeinflusst auch Formans persönlicher frühbuddhistischer Hintergrund diese Deutung, zumal sie mir kompatibel zu sein scheint mit der frühbuddhistischen Praxis. Ungeklärt scheint mir nach wie vor die Frage nach dem kognitiven Gehalt mystischer Erlebnisse und damit letztlich die Frage nach der Möglichkeit einer ontologischen Deutung. Doch bevor man sich einem übertriebenen ontologischen Enthusiasmus hingibt erscheint es mir ratsam, sich mit Michael Sells⁵³ zu beschäftigen, welcher die apophatische Sprache der Mystiker ins Zentrum seiner Untersuchung stellt. Gemäß Michael Sells ist die *apo-phasis* (gr. das Ungesagt-Machen oder Hinweg-Reden) – die sich in den Paradoxien, Aporien und im Begriff *coincidentia oppositorum* ausdrückt – die führende semantische Kraft, die Dynamik der Sprache aller mystischen Traditionen. Das Resultat der apophatischen Sprache, argumentiert Sells, „ist eine unaufhörliche Dynamik, welche gegen ihre eigene Vorherrschaft und gegen die Ontologisierung ankämpft – eine *deontologisierende* Sprache“⁵⁴. Ziel der *deontologisierenden* mystischen Sprache ist es zu vermeiden, das Transzendente als „spirituelles Sein“, „Entität“ oder „Ding“ aufzufassen. Sells Argumentationen legen überdies die Ansicht nahe, dass in der mystischen Einheitserfahrung, christlich gesprochen in der *coincidentia oppositorum*, letztlich alle Gegensätze transzendiert werden, auch und vor allem die gegensätzlichen materialistischen und spirituellen Weltbilder.

⁵² Siehe dazu und zum Folgenden ausführlich: Ebd., 21ff.

⁵³ Siehe: SELLS: *Mystical Languages of Unsaying*.

⁵⁴ Ebd., 7.

Literatur

- ALMOND, Philip: *Mysticism and Its Contextes*, in: Forman, Robert K. C. (Hg.), *The Problem of Pure Consciousness*, Oxford, 1990, 211–235.
- ALMOND, Philip: *Mystical Experience and Religious Doctrine. An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions*, Berlin, New York: Mouton 1982.
- AUSTIN, James H.: *Zen and the Brain: The Construction and Dissolution of the Self*, in: Masao, Abe u. a. (Hg.): *The Eastern Buddhist*, Bd. 34/2 (Autumn 1991), 69–97.
- AUSTIN, James H. : *Zen and the Brain; Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*, Cambridge, 1998.
- BAMBROUGH: *Intuition and the Inexpressible*, in: Katz, Steven T., (Hg.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York 1978, 200–213.
- BARNARD, G. William: *Exploring Unseen Worlds: William James and the Philosophy of Mysticism*, Albany, 1997.
- BEIT–HALLAHMI, Benjamin/ARGYLE, Michael. *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, London, 1997.
- BERGER, Peter L.: *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City, New York: Doubleday, 1980.
- BLACKMORE: *Mental Models and Mystical Experience*, in: Crook, Johnn/Fontana, David (Hg.): *Space in Mind. East–West Psychology and Contemporary Buddhism*, New York, 1990.
- BOUGUIGNON, Erika (Hg.): *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*. Columbus: Ohio State University Press, 1973.
- BRIERLY, Marjorie: *Trends in Psychoanalysis*, London, 1951.
- BROWN, Daniel: *The Stages of Meditation in Cross–cultural Perspective*, in: Wilber, Ken/Engler, Jack/Brown, Daniel, P. (Hg.), *Transformation of Consciousness*, Boston: Shambhala, 1986; dt.: *Die Stadien der Meditation in kulturübergreifender Perspektive*, in: Wilber, Ken/Engler, Jack/Brown, Daniel P. (Hg.), *Psychologie der Befreiung*, Bern, München, Wien, 1988, 229–294.
- BUCKNELL, Roderick S./STUART-FOX, Martin, *The Twilight Language. Explorations in Buddhist Meditation and Symbolism*, Curzon Press: London, St.Martin's Press: New York, 1986.
- CHAPPLE, Christopher: *The Unseen Seer and The Field: Consciousness in Sāmkhya and Yoga*, in: Forman, Robert K. C. (Hg.), *The Problem of Pure Consciousness*, Oxford, 1990, 53–70.
- CHAPMAN, T.: *In Defense of Mystical Ideas: Support for Mystical Beliefs from a Purely Theoretical Viewpoint*, Lewinston, Pa., 1989.
- COE, George Albert: *The Spiritual Life; Studies in the Science of Religion*, New York: Eaton & Mains, 1900.
- COE, George Albert: *The Psychology of Religion*, Chicago: University of Chicago Press, 1916.
- COE, George Albert: *What Is Religion Doing to Our Consciousnes?* New York: Charles Scribner' Sons, 1943.
- EPSTEIN, Mark: *Thoughts without a Thinker. Psychotherapy from a Buddhist Perspective*, New York, 1995; dt.: *Gedanken ohne den Denker. Das Wechselspiel von Buddhismus und Psychotherapie*, Frankfurt, 1998.
- FALES, Evan: *Scientific Explanations of Mystical Experiences*, in: *Relig. Stud*, 32 (2), 1996, 143–163 (Teil I) und 32(3), 297–313.
- FINGARETTE, Herbert: *The Ego and Mystic Selflessness*, in: *Psychoanalytic Review*, 45 (1958), 5–40.

- FORMAN, Robert K.C.: *Pure Consciousness Events and Mysticism*, in: *Sophia* 25, no.1 (1986), 49–58.
- FORMAN, Robert K.C.: *Constructivism in Zen Buddhism, Paramartha and Eckhart*, Diss., Columbia University, 1989.
- FORMAN, Robert K.C.: *Paramartha and Modern Constructivists on Mysticism: Epistemological Monomorphism Versus Duomorphism*, in: *Philosophy East & West* 39:4 (1989)10, 393–418.
- FORMAN, Robert K.C.: *Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting*, in: Ders. (Hg.), *The Problem of Pure Consciousness*, Oxford: Oxford Univ.Press, 1990, 3–43.
- FORMAN, Robert K.C.: *Eckhart, Gezüken, and the Ground of the Soul*, in: Ders. (Hg.), *The Problem of Pure Consciousness*, Oxford: Oxford Univ.Press, 1990, 98–120.
- FORMAN, Robert K.C.: *The Problem of Pure Consciousness*, Oxford: Oxford Univ.Press, 1990.
- FORMAN, Robert K.C.: *Mystical Knowledge: Knowledge by Identity*, in: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol.61, No.4 (1993), 705–738.
- FORMAN, Robert K.C. (Hg.): *The Innate Capacity. Mysticism, Psychology, and Philosophy*, New York, Oxford: Oxford University Press 1998.
- FORMAN, Robert K.C.: *Introduction: Mystical Consciousness, the Innate Capacity, and the Perennial Philosophy*, in: Ders. (Hg.) (1998). *The Innate Capacity. Mysticism, Psychology, and Philosophy*, New York, Oxford: Oxford University Press 1998, 3–44.
- FORMAN, Robert K.C.: *Mysticism, Mind, Consciousness*, State University of New York Press, 1999.
- FRANKLIN, R.L.: *Experience and Interpretation in Mysticism*, in: Forman, Robert K. C. (Hg.), *The Problem of Pure Consciousness*, Oxford, 1990, 288–304.
- FRANKLIN, R.L.: *Postconstructivist Approaches to Mysticism*, in: Forman, Robert K.C. (Hg.) *The Innate Capacity. Mysticism, Psychology, and Philosophy*, New York, Oxford, 1998, 231–245.
- FREUD, Sigmund: *Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XV, Frankfurt, 1944.
- FREUD, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, Frankfurt, 1944, 421–506.
- GARSIDE, Bruce: *Language and the Interpretation of Mystical Experience*, in: *International Journal for the Philosophy of Religion* 3 (1972), 93–102.
- GIMELLO, Robert: *Mysticism in Its Context*, in: Steven T. Katz (Hg.) *Mysticism and Religious Tradition*, Oxford, 1983, 61–88.
- GRIFFITHS, Paul J.: *Pure Consciousness and Indian Buddhism*, in: Forman, Robert K. C. (Hg.), *The Problem of Pure Consciousness*, Oxford, 1990, 71–97.
- HOOD, R.W.: *Conceptual Criticism of Regressive Explanations of Mysticism*, in: *Review of Religious Research*, Bd. 17/3 (1976), 179–187.
- HORTON, Paul C.: *The Mystical Experience: Substance of an Illusion*. in: *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 22,2 (1974), 364-380.
- HORTON, Paul C.: *The Mystical Experience as a Suicide Preventive*, in: *The American Journal of Psychiatry* 130 (1973), 294-296.
- HÜGEL, Friedrich von: *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*, in zwei Büchern, London, New York, 1. Aufl., 1908; wieder veröffentlicht 1909, zweite Auflage 1923.
- HUXLEY, Aldous: *The Perennial Philosophy*, *Collected Works*, London, 1946.

- INGE, William Ralph: *Personal Idealism and Mysticism*, London, New York, 1st edition, 1907; 2nd edition 1912; 3rd edition 1924.
- JAMES, William: *The Varieties of Religious Experience*, Edinburgh, 1901/02; dt.: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Hamburg, 1997.
- JAMES, William: *Principles of Psychology*, 2 Bde., New York, 1890, Neuauflage 1950.
- JOHNSTON, William: *The Inner Eye of Love: Mysticism and Religion*, San Francisco: Harper & Row, 1978.
- KATZ, Steven T.: *The 'Conservative' Character of Mystical Experience*; in: Katz (Hg.): *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford, 1983, 3–60.
- KATZ, Steven T. (Hg.): *Mysticism and Philosophical Analysis*, London, 1978.
- KATZ, Steven T.: *Language, Epistemology and Mysticism*, in: Ders. (Hg.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, 1978, 22–74.
- KATZ, Steven T.: *Models, Modeling, and Mystical Training*, in: *Religion* 12 (1982), 247–275.
- KATZ, Steven T. (Hg.): *Mysticism and Religious Traditions*, New York, 1983.
- KATZ, Steven T. (Hg.): *Mysticism and Language*, New York, 1992.
- KING, Richard: *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and the 'Mystic East'*, Oxford University Press, 1999.
- KOHUT, Heinz: *Forms and Transformations of Narcissism*, in: *Journal of the American Psychoanalytical Association*, No 14 (1966), 243–272; dt.: *Formen und Umformungen des Narzissmus*, in: *Psyche* 20 (1966), 561–587.
- LANS, Jan van der: *The Value of Sundén's Role–Theory Demonstrated and Tested with Respect to Religious Experiences in Meditation*. in: *Journal of the Scientific Study of Religion*, vol. 26, No.1 (1987), 401–412.
- LEUBA, James H.: *A Study in the Psychology of Religious Phenomena*, in: *American Journal of Psychology*, 7 (1896), 309–385.
- LEUBA: *The Psychology of Religious Mysticism*, London und New York 1925.
- MACKINNON, Donald M.: *Some Epistemological Reflections on Mystical Experience*, in: Katz, Steven T., (Hg.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York 1978, 132–140.
- MAVRODES, George: *Real versus Deceptive Mystical Experiences*; in: Katz, Steven T. (Hg.): *Mysticism and Philosophical Analysis*, London, 1978, 235–258.
- MATT, Daniel C.: *The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism*, in: Forman, Robert K. C. (Hg.), *The Problem of Pure Consciousness*, Oxford, 1990, 121–159.
- MCGINN, Bernard: *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. Bd. I: *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*, New York, 1991; dt.: *Die Mystik im Abendland*, Bd. I: *Ursprünge*, Freiburg, 1994.
- MERRELL-WOLFF, Franklin: *Transformations in Consciousness: The Metaphysics and Epistemology*, Albany, Suny Press, 1995.
- MOORE, Peter: *Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique*, in: Katz, Steven T. (Hg.): *Mysticism and Philosophical Analysis*, London 1978, 101–131.
- MORRIS, Charles: *Mysticism and its Language*, in: Anshen, Ruth Nanda (Hg.), *Language: An Inquiry into its Meaning and Function*, Harper and Bros, Publishers, 1957, 180-187; wiederaufgelegt in: Morris, Charles, *Writings on the General Theory of Signs*, Mouton PrESS: The Hague, Paris, 1971, 456-463.
- MUIRHEAD, John H.: *The Platonic Tradition in Anglo–Saxon Philosophy. Studies in the History of Idealism in England and America*, London, 1931; 2. Aufl. 1965.
- MÜLLER, Friedrich Max: *Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft*, Straßburg, 1874.

- NEWBERG, Andrew/D'AQUILI, Eugene G.: *The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*, Minneapolis, 1999.
- NEWBERG, Andrew/D'AQUILI, Eugene G.: *The Neuropsychology of Religious and Spiritual Experience*, in: *Journal of Consciousness Studies*, 7/11–12 (2000), 251–266; wieder veröffentlicht in: Andersen, Jensine/Forman, Robert K. C., *Cognitive Models and Spiritual Maps*, Charlottesville, 2002, 251–266.
- NEWBERG, Andrew/D'AQUILI, Eugene G.: *Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief*, New York, Toronto, 2002; dt.: *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*, München, 2003.
- NORRMAN, Christer, *Mystical Experiences and Scientific Method*, Stockholm, 1986.
- Otto, Rudolf: *West-Oestliche Mystik*, Gotha, 1926.
- PARSONS, William Barclay: *The Enigma of the Oceanic Feeling: Revisioning the Psychoanalytic Theory of Mysticism*, New York, 1996.
- PAYNE, Steven: *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism. An Analysis of Sanjuanist Teaching and its Philosophical Implications for Contemporary Discussions of Mystical Experience*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1990.
- PEROVICH, Anthony M.: *Mysticism and the Philosophy of Science*, in: *Journal of Religion* 65 (1985), 63–82.
- PERSINGER Persinger, M. A.: *Religious and Mystical Experience as Artifacts of Temporal Lobe Function: A General Hypothesis*, in: *Perceptual and Motor Skills* 57 (1983), 1255–1262.
- PIKE: *Comments in: Capitan, W.H./Merill, D.D., Art, Mind and Religion*, Pennsylvania 1965, 147-148.
- PIKE: *On Mystic Visions as Sources of Knowledge*; in: Katz, Steven T. (Hg.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York 1978, 214–234.
- PRATT, James–Bissett: *Eternal Values in Religion*, New York, 1950.
- PRIGGE, Norman/KESSLER, Gary: *Is Mystical Experience Everywhere the Same?* in: Forman, Robert K. C. (Hg.), *The Problem of Pure Consciousness*, Oxford, 1990, 269–287.
- PROUDFOOT, Wayne: *Religious Experience*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1985.
- PROUDFOOT, Wayne/SHAVER, Phillip: *Attribution Theory and the Psychology of Religion*, in: *Journal of the Scientific Study of Religion* 14 (December 1975), 317–330.
- RAMACHANDRAN, V. S./BLAKESLEE, Sandra: *Phantoms in the Brain*, London, 1998.
- RESTIVO, Sal: *The Social Relations of Physics, Mysticism, and Mathematics*, Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1983.
- ROSEMONT, Henry (Jr.): *The Meaning is the Use: Koan and Mondo as Linguistic Tools of the Zen Masters*, in: *Philosophy East and West*, Vol.20, No.2 (Apr. 1970), 109-119.
- ROSS, N.: *Affect as Cognition: With Observations on the Meaning of Mystical States*, in: *International Review of Psycho–Analysis*, 1975 (2), 79–93.
- ROTHBERG, Donald: *Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism*, in: Forman, Robert K. C. (Hg.), *The Problem of Pure Consciousness*, Oxford, 1990, 163–209.
- Russell, Bertrand: *Mysticism and Logic*, in: *Collected Works, Contemplation and Action*, 1902–14, London, 1985, 158–177.

- SARGANT, William: *Battle for the Mind. A Psychology of Conversion and Brain-Washing*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1957; British edition: London 1957; dt.: *Der Kampf um die Seele*, München, 1958.
- SARGANT, William: *The Physiology of Faith*, in: *British Journal of Psychiatry*, 1969 (115), 505–518.
- SARGANT, William: *The Mind Possessed. A Physiology of Possession, Mysticism and Faith Healing*, Philadelphia: J.B. Lippincott, 1974; British edition: London, 1973.
- SCHMIDT, Nicole, D.: *Philosophie und Psychologie. Trennungsgeschichte, Dogmen und Perspektiven*, Hamburg, 1995.
- SELLS, Michael A.: *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago, Univ. of Chicago Print 1994.
- SMART, Ninian: *Interpretation and Mystical Experience*, in: *Religious Studies I* (1965), 75-87; sowie in: Woods, R.T. (Hg.), *Understanding Mysticism*, Garden City 1980.
- SMART, Ninian: *Understanding Religious Experience*, in: Katz, Steven T. (Hg.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York 1978, 10-21.
- SMITH, Huston: *Forgotten Truth: The Common Vision of the Worlds Religions*, San Francisco, 1976, mit neuem Vorwort 1992.
- STAAL, Frits: *Exploring Mysticism*, London, 1975; mit einem neuen Vorwort, London, 1988.
- STACE, Walter Terence: *Mysticism and Philosophy*, London, Philadelphia, 1960.
- STARBUCK, Edwin D.: *The Psychology of Religion*, London, 1899/1901; dt.: *Die Psychologie der Religion*, Leipzig, 1909.
- STERBA, R.: *Remarks on Mystical States*, in: *American Imago*, 1968 (25), 77–85.
- STRENG; Frederick J.: *Language and Mystical Awareness*, in: Katz, Steven T., *Mysticism and Philosophical Analysis*, London 1979, 141–169.
- STRENG; Frederick J.: *Reflections on the Attention given to Mental Construction in the Indian Buddhist Analysis of Causality*, in: *Philosophy East & West*, vol.25, no.1, January 1975, 71–80.
- TAYLOR, Eugene: *William James on Consciousness Beyond the Margin*, Princeton, 1996.
- UNDERHILL, Evelyn: *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, London, 1911; mit einem Vorwort erweiterte, 12. Auflage, London, 1930; dt.: *Mystik: Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen*, aus dem Englischen übertragen von Helene Meyer-Franck und Heinrich Meyer-Benfey, mit einem Geleitwort von Friedrich Heiler, München, 1928.
- WAINWRIGHT, William J.: *Mysticism. A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral Implications*, Madison: University of Wisconsin Press, 1981.
- WATKIN, E.I.: *Mysticism and the Supernatural*, in: *The Month* 18 (1957), 274-281.
- WERMAN, D. S.: *The Oceanic Experience and States of Consciousness*, in: *Journal of Psychoanalytic Anthropology*, Bd. 9 (1986), 339–357.
- WIDMER, Peter: *Mystikforschung zwischen Materialismus und Metaphysik. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 2004.
- WILBER, Ken: *Sex, Ecology, Spirituality*, Boston, 1995; dt.: *Eros, Kosmos, Logos. Eine Vision an der Schwelle zum nächsten Jahrtausend*, Frankfurt, 1996.
- WOODHOUSE, Mark B.: *On the Possibility of Pure Consciousness*, in: Forman, Robert K. C. (Hg.), *The Problem of Pure Consciousness*, Oxford, 1990, 254–268.

- WULFF, David M.: *Psychology of Religion. Classic and Contemporary Views*, New York u. a., 1991.
- WULFF, David M.: *Mystical Experience*, in: Cardena, Etzel/Lynn, Steven Jay/Krippner, Stanley (1999), *Varieties of Anomalous Experience: Examining the Scientific Evidence*, Washington, 2000, 397–440.
- YANDELL, Keith E.: *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge University Press, 1993.
- ZAEHNER, Robert Charles: *Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of the Religious Experience*, Oxford, 1957, New York, London, 1961; dt.: *Mystik. Religiös und profan: Eine Untersuchung über verschiedene Arten von außernatürlicher Erfahrung*, Stuttgart, 1957.