

*Bernhard Grom SJ*

## Was ist Mystik?

Versuch einer Psychologie ohne Psychologismus

Was immer dazu beigetragen haben mag – neue historische Forschungen und Texteditionen, die Meditationsbewegung, eine Rückbesinnung im Gefolge der Esoterikwelle, die Entdeckung bedeutender Frauengestalten in der Geschichte der Spiritualität oder auch ein zeitgeistspezifischer „Erfahrungshunger“ und Begriffsüberdruß: Das Interesse am Phänomen Mystik ist in den letzten Jahren deutlich gewachsen. Bei den Veröffentlichungen überwiegen die von Fachleuten der Literaturgeschichte, Religionswissenschaft und Spiritualität erarbeiteten Texte und biographischen Darstellungen, während systematische Beiträge aus sprachtheoretischer, philosophischer und theologischer Sicht wesentlich seltener und psychologische Studien eine Ausnahme sind. Nun hat die mystische Erfahrung zweifellos eine ausgeprägte subjektive, psychische Komponente. Karl Rahner (1974) meinte darum, daß hinsichtlich des psychologischen Unterschieds der Gnade zu Alltagserfahrungen „der Mystiker und empirische Psychologe zuständig (ist) und nicht der Dogmatiker“, weil dieser nur grundsätzliche Erwägungen anstellen kann. Das bedeutet aber, daß es in hohem Maß auch am psychologischen Reflexionsdefizit liegt, wenn heute die Forschung von einer umfassenden Theorie der Mystik noch weit entfernt ist; denn eine solche muß interdisziplinär zusammenwachsen (A. M. Haas 1986).

Gegenüber einer so subjektiven und seltenen Erfahrung wie der mystischen befindet sich die wissenschaftliche Psychologie methodisch in einer schwierigen Lage. Eine repräsentative Untersuchung lebender Mystiker ist praktisch unmöglich, da sich diese in westlichen Ländern nur engsten Vertrauten offenbaren. Der einst hoffnungsvoll begonnene Versuch, die Hirnstromaktivität (EEG) von Meditierenden zu erforschen, bei denen man einen Satori- bzw. Samadhi-Zustand annehmen konnte, vermochte naturgemäß nur einen unspezifischen Entspannungszustand nachzuweisen, der sowohl mit bloßer Ruhe als auch mit überwachter Konzentration auf einen wie immer gearteten Gegenstand innerer Sammlung einhergehen kann. Die Mystik-Skala, durch die R. W. Hood (1975) mystisches Erleben durch die von W. T. Stace beschriebenen Merkmale fragebogenmäßig erfassen und quantitativ messen wollte, kann nur allgemein Intensiv-erfahrungen ermitteln, denn die wohl mystikspezifische Erfahrung des „Absorbiertwerdens von etwas Größerem als ich selbst“ bildet hier nur ein Merkmal

unter anderen (etwa: Unaussprechlichkeit, Gefühl der Ehrfurcht, Friede), so daß ein Erlebnis auch ohne *Unio mystica* als mystisch eingestuft wird. Die Psychologie kann nur aus möglichst erfahrungsnahen Berichten das für die mystische Erfahrung Charakteristische herausarbeiten, es zu ihren Kenntnissen über „veränderte Bewußtseinszustände“ (in Hypnose, Meditation, Drogenerfahrungen oder psychischen Störungen) in Beziehung setzen und vorsichtig einige Hypothesen zu ihren Entstehungsbedingungen formulieren.

### Der Kern und die möglichen Begleiterscheinungen

Was aber ist das Charakteristische? Die Forschung litt und leidet immer wieder unter der Unklarheit darüber, was den Kern mystischer Erfahrung bildet und was Begleiterscheinungen sind, die auch anderen Intensiverfahrungen zukommen. Wenn wir einmal von der religiösen Mystik ausgehen, wie sie alle Weltreligionen kennen, so spricht phänomenologisch alles dafür, ihren Kern darin zu sehen, daß ein Mensch in manchen Momenten eine besondere *Einheit* mit dem Transzendenten – wie immer er es versteht – erlebt, die im Vergleich zur religiösen Verbundenheit, die er im normalen Wachbewußtsein erfährt oder die die Mehrheit der Gläubigen erfährt, dadurch charakterisiert ist, daß sie nicht diskursiv „erarbeitet“ erscheint, sondern sich „von selbst“, unvermittelt, intuitiv einstellt und die gewöhnliche Subjekt-Objekt-Differenz menschlichen Erkennens überwindet, das heißt eine Ich-Entgrenzung einschließt.

Bezeichnend dafür ist, was etwa Lucie Christine (Pseudonym), eine französische Katholikin und Mutter von fünf Kindern, in ihren Tagebuchnotizen schreibt, die nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren: „Seit zwei Tagen gibt mir Gott jedesmal, wenn ich in die Kirche gehe, eine Empfindung von seiner Gegenwart, die ich nicht mehr auszudrücken weiß; sie scheint mir alle Begriffe zu übersteigen. Es ist eine volle Schauung, aber ohne alle Gestalt; Schauung und Vereinigung zugleich. Ich bin in Gott versenkt... Zugleich ist er eins mit mir; er durchdringt mich, ist mir tiefer inne als die Luft, die ich atme, inniger mit mir vereinigt als die Seele mit dem durch sie lebenden Leibe; ich bin ganz von ihm eingenommen, weiß nicht mehr, welches Dasein ich habe... und diese Loslösung ist unaussprechlich, ist eine Entzückung, ein Rausch“ (Eintragung zum 5. 6. 1884).

Ähnlich, jedoch in einem ganz anderen weltanschaulichen und sprachlichen Rahmen (der ihn das Absolute als – begrifflich nicht fixierbares – „Nichts“ und als „Buddha“ bezeichnen läßt), die Schilderung, die ein japanischer Zen-Buddhist von seinem ersten Satori-Erlebnis gibt: „Am Himmel das Flugzeug (das er hört) ist nichts. Das ganze All wird zu nichts. Indessen verwischt sich das Gefüge des Papierfensters und wird unkenntlich. Der Leib sinkt in bodenlose Tiefe. Da erklingt der Gong. In diesem Augenblick ein spontaner Ausruf. Ich komme zu mir. Die Welt, die ich erfaßt habe, Himmel und Erde sind eins. Ich und das All sind eins. Der Buddha und ich sind gleich, eine Einheit – nichts“ (H. Dumoulin 1963).

Der Kern mystischer Erfahrung ist in solchen Einheitserlebnissen zu sehen, während andere Phänomene diese begleiten können, aber nicht müssen und auch oft mit Intensiverfahrungen ohne *Unio mystica* einhergehen: Trance, ekstatische Hochstimmung (sie enthält oft kein Einheitserlebnis, während ein Einheitserleb-

nis auch in ruhiger Stimmungslage möglich ist), Visionen und Auditionen (sie sind wohl symbolische und verbale Verstehensversuche, die der Unio mystica vorausgehen oder folgen), das Gefühl der Unaussprechlichkeit, des Schwebens. Mystik bezeichnet einen Ich-Bewußtseinszustand (nämlich: Ich-Entgrenzung), Ekstase oder Peak Experience (A. H. Maslow) aber einen emotionalen Zustand (nämlich: Hochstimmung); beides hängt zwar oft miteinander zusammen, deckt sich aber nicht. Darum ist es ungerechtfertigt und verwirrend, wenn man ekstatische Erfahrungen mit mystischen gleichsetzt und – wie etwa S. T. Katz mit Berufung auf G. Scholem – von einem „nichtunitiven“ (der Distanz zu Gott bewußten) Mystiktyp spricht.

### Psychische Störung oder Ausnahmezustand?

Ist eine Ich-Entgrenzung, ein „Verlöschen“ (nirvana), „Verschwinden“ (fana), „Entwerden“ (Meister Eckhart) und mystisches „Sterben“ (Johannes vom Kreuz) nicht ein psychotischer Ich-Verlust? Tatsächlich sind mystische Ich-Entgrenzungen aufgrund einer schizophrenen Erkrankung möglich – aber nur dann wahrscheinlich, wenn entsprechende Symptome dafür sprechen. Sie können auch bei antidepressiver Angstabwehr in neurotischen Krisen oder in drogeninduzierten Ekstasen auftreten. Doch schildern die meisten Erlebnisberichte und Reflexionstexte der spirituellen Traditionen die Unio mystica weder als Desintegration noch als Krisenphänomen, sondern als einen höchst positiven, weitgehend induzierbaren und reversiblen *Ausnahmezustand* – als „Erwachen“ oder „Gnade“. Darum kann man sie nicht pauschal pathologisieren.

Psychoanalytische Deutungen, die in mystischen Erlebnissen pathologische (B. D. Lewin 1982) oder adaptive (R. Prince, C. Savage 1972) Regressionen zum Lust- und Ganzheitserlebnis an der Mutterbrust, zur Geborgenheit im Mutter-schoß (S. Grof 1978) oder zu Erlebnissen von Vorfahren im kollektiven Unbewußten (C. M. Owens 1972) sehen, beruhen auf nicht nachprüfbaren Spekulationen bzw. auf einer unhaltbaren Infantilisierung. Denn, weit entfernt, zum oralen Entwicklungsstadium des Saugens, des vorindividuellen Bewußtseins, der vorsprachlichen, vorbegrifflichen Informationsverarbeitung und der Reflexionsunfähigkeit zurückzukehren, erleben Mystiker bewußt das Übersteigen ihres klar abgegrenzten Ich zu einer (nur noch) überbegrifflich, metaphorisch und paradox zu beschreibenden Einheit (R. W. Hood 1976). Gewiß, mystischen Ich-Entgrenzungen können – zumal wenn sie spontan und krisenhaft auftreten – starke emotionale Bedürfnisse an der Grenze zu einer schweren Neurose zugrunde liegen. Doch wenn sie – deutlich im Yoga und Zen – durch jahrelange Übung, zu der ein psychisch Labiler gar nicht die nötige Ausdauer mitbrächte, vorbereitet werden, muß man auch psychotechnische Entstehungsbedingungen annehmen.

Sowohl das Unwillkürlich-Intuitive (der Offenbarungscharakter) als auch die Ich-Entgrenzung solcher Einheitserlebnisse beruht wohl auf einem totalen Absorbiertwerden der Aufmerksamkeit von dem Gegenstand, in den sich der Meditierende versenkt. Dieses hat nämlich das Nicht-mehr-Wahrnehmen und damit die Entdifferenzierung zweier „Dimensionen des Ich-Bewußtseins“ im Sinn von C. Scharfetter (1985; 1990) zur Folge: Der mystisch Versunkene unterscheidet nicht mehr zwischen seinem eigenen Initiieren und Wollen und dem des Transzendenten, so daß die „Ich-Aktivität“ zu einer einzigen zusammenfällt, was das Erleben einer Nicht-Zweiheit vorbereitet. Sein Bewußtsein, ein eigenes, abgegrenztes Ich zu sein – die „Ich-Demarkation“ –, löst sich in einem radikalen Sichselbstvergessen an das betrachtete Transzendente auf, was das Einheitserlebnis vollendet. (Der Sache nach erwähnte schon C. Albrecht in seiner „bewußtseinspsychologischen“ Deutung – „Mystik ist das Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein“ – diese beiden Momente, folgte jedoch in seinen Reflexionen so stark normativ-philosophischen Gesichtspunkten, daß sie sich für eine psychologische Erklärung nur bedingt eignen.)

#### Mystik: Nicht mehr ich handle, sondern nur noch das Transzendente

Die zuerst genannte Veränderung läßt sich mit dem Satz umschreiben: Nicht mehr ich handle, sondern nur noch das Transzendente. Im religiösen Kontext werden mystische Einheitserlebnisse ähnlich *unwillkürlich-intuitiv* erfahren wie Visionen und Auditionen (Offenbarungs- und Inspirationserlebnisse) – mit dem Unterschied, daß einem in ihnen nicht eine einzelne Eingebung, sondern das Transzendente selber geoffenbart erscheint.

Im Zen übt man die Rücknahme der bewußten Ich-Aktivität (Vollzugsbewußtsein, Meinhaftigkeit) *systematisch und formal* bei Tätigkeitsbereichen, die völlig profan erscheinen und von denen aus sie sich zu einer allgemeinen Einstellung sich selbst, dem Leben und dem Absoluten gegenüber generalisieren soll. So hat E. Herrigel (1959) jahrelang das Bogenschießen geübt, als Versuch, nicht mehr selber zu zielen und zu schießen, sondern „Es“ – den „Geist“ oder die „allumfassende Wahrheit“ – walten zu lassen. In der gleichen Einstellung können Zen-Schüler das Schwertfechten, die Teezeremonie, die Kalligraphie oder das Blumenstecken praktizieren. Den wirksamsten Weg zum Durchlässigwerden für das Absolute („Nichts“, japanisch Mu) sieht man jedoch im absichtslosen Sitzen (Zazen), wo man sich aller ichhaften Gefühle, Wünsche und Gedanken entledigt, entleert und dem sich selbst regulierenden Atem überläßt. P. Kapleau (1987, 315) beschrieb den ersten Durchbruch, den er nach fünf Jahren treuen Übens erlebte, so: „Warf mich (in der Meditation) neun weitere Stunden auf Mu, so völlig versunken, daß ich vollkommen verschwand... Nicht ich frühstückte, sondern Mu.

Nicht ich fegte und wischte die Fußböden, nach dem Frühstück, sondern Mu. Nicht ich aß zu Mittag, sondern Mu aß.“

Auch in der *christlichen und sufischen Mystik* übt man eine solche Rücknahme der bewußten Ich-Aktivität ein – allerdings nicht systematisch und formal, sondern *implizit und in einem religiösen Kontext*. Dieser ist meistens so asketisch, so ethisch-aktiv formuliert, daß man leicht übersieht, daß das Aufgeben „unserer Eigenliebe und unseres Eigenwillens“ (Teresa von Avila) und die „Angleichung an den Willen Gottes“ eine ähnliche Automatisierung und Passivität bzw. Durchlässigkeit einschließt wie Zazen. Erst wenn es dem Beter zur zweiten Natur geworden ist, daß er in seinem Tun und Betrachten nur noch will, was Gott will, und sich von ihm führen läßt, kann er vom noch bewußt erwägenden, oft trockenen diskursiven „Gebet der Sammlung“ übergehen zum „Gebet der Ruhe“, wie Teresa von Avila es nennt. In diesem kontemplativen Verweilen wartet er darauf, daß ihn Gottes Wille und Gegenwart ergreift. Teresa schildert diesen Zustand als ein „Gefangengehaltenwerden“ von Gott und als „Schlaf der Seelenkräfte“, der zuerst die Liebesfähigkeit (den Willen) und von da aus die anderen Seelenkräfte – Verstand, Gedächtnis, Vorstellungsvermögen – erfaßt, und zum „Gebet der Vereinigung“ führt, in dem die Seelenvermögen „zu nichts anderem fähig (sind), als sich nur mit Gott allein zu beschäftigen“ (Leben 16,3). Diesen Zustand erklärt ihr Gott in einer Eingebung mit einer Wendung, die an P. Kapleaus Bericht erinnert: „Nicht mehr sie (die Seele) ist es, die da lebt, sondern ich bin es...“ Hier schwinden ihr alle Seelenvermögen und werden derart aufgehoben, daß man an ihnen durchaus keine Tätigkeit wahrnimmt“ (18, 12).

Ähnlich sprach auch der bekannte Zen-Meister Dogen Kigen vom „Ausfallen-machen von Leib und Geist des eigenen Selbst“. Ebenso die sufische Mystik, wenn sie die Koran-Aussage, daß es keinen Gott gibt außer dem Einen, zu der Überzeugung steigerte, daß es keinen Handelnden gibt außer Gott, so daß er allein Subjekt und Ich ist (A. Schimmel 1985, 212). So soll Bayezid Bistami geäußert haben: „Der Gottesgelehrte sagt: Was soll ich tun? Der Gotteskundige sagt: Was wird Er tun?“ (H. Ritter 1978, 598).

Solange die Absorption total ist, erlebt sich der Mystiker mit Gott oder dem Absoluten im Wollen und Wirken eins. Wenn sie sich jedoch zu lockern beginnt, sind auch wieder einzelne Erörterungen, Vorsätze und Einfälle möglich, die unter Umständen dissoziativ, abgespalten vom bewußten Initiieren durch das Ich, als visionäre, auditive oder bildlose Eingebungen erlebt werden.

Mystik: Nicht mehr ich erkenne und bin, sondern nur noch das Transzendente

Das Einheitserlebnis wird vollendet durch eine andere Erfahrungskomponente, die sich in dem Satz zusammenfassen läßt: Nicht mehr ich erkenne und bin,

sondern nur noch das Transzendente. Sie erklärt sich wohl dadurch, daß der Mystiker in Episoden totalen Absorbiertseins nicht nur sein Wollen, sondern sein Eigensein (Ich-Demarkation) überhaupt vergißt und mit dem Gottes oder des Absoluten in eins setzt. Jene Vorstellungen, Erfahrungen, Attributionen, Wünsche, Ängste und Bewertungen, die die eigene Person als abgegrenztes Ich erleben und von anderen unterscheiden lassen, sind blockiert. Die Ich-Grenzen werden nicht nur – wie bei jeder intensiven Einfühlung und Kommunikation – gelockert, sondern die Unterscheidung zwischen Erkennendem (Subjekt) und Erkanntem (Objekt) fällt überhaupt aus. Der Versunkene erlebt sich in völliger Nicht-Zweiheit mit dem Transzendenten. So sind ja auch auf der Oberstufe des autogenen Trainings „als mystisch zu bezeichnende Verschmelzungserlebnisse“ nicht selten (A. Dittrich 1985). Sie bestätigen die hier zugrunde gelegte These, daß ein Nicht-mehr-Unterscheidenkönnen zwischen Subjekt und Objekt die Folge einer intensiven, gewollten Konzentration und nicht nur eines Überflutetwerdens, einer schizophrenen Desintegration oder einer drogeninduzierten Erregung sein kann.

Im Zen wird das radikale Sichselbstvergessen, das ebenfalls zu Dogens „Leib und Geist des eigenen Selbst sowie Leib und Geist des anderen ausfallen machen“ gehört, auf zweifache Weise vorbereitet: Einerseits durch das „*Leerwerden*“ des Bewußtseins von allen emotionalen und kognitiven Beziehungen, die es als Ich an einzelne Dinge und Ziele binden und als eigenständiges Subjekt erleben lassen; andererseits durch die Übung der *Konzentrationsfähigkeit*. Beides übt man vor allem durch die Sitzmeditation (*Zazen*), wo die Aufmerksamkeit – trotz geöffneter Augen – ohne jede Ablenkung und Differenzierung gegenstandslos auf das Sitzen allein gesammelt bleiben soll. Den gleichen Zielen scheinen auch die Übungen mit Koans zu dienen. Hier beschäftigt man sich intensiv mit unlösbaren Rätseln, bis man das Scheitern aller begrifflich-logischen Versuche erlebt und den intuitiven Blick auf das Eine lernt, das jedem Gegenstand zugrunde liegt und jeden Gegensatz übersteigt. Man meditiert zwar gegenstandslos, aber nicht inhaltslos. Das Leerwerden und Sichkonzentrieren sollen zum Absorbiertwerden vom All-Einen befähigen. Genau so beschrieb Hakuin das Ergebnis der Koan-Meditation: „Wie von Sinnen sitzt er (der Übende) in Meditation und vergißt aufzustehen, er steht und vergißt hinzuhocken. In seiner Brust ist nicht das geringste Gefühl noch eine Spur von Gedanke, nur das eine Wort Mu (Nichts), als ob er in großer Leere stünde“ (H. Dumoulin 1986, 341).

Christliche und sufische Mystiker haben zwar ihre Meditation nicht so methodisiert wie die Zen-Tradition und mögen – mit Ausnahmen wie Johannes vom Kreuz u. a. – zeitlebens von einem bestimmten Thema ausgehen, doch führt ihre Meditation auf einer fortgeschrittenen Stufe (früher Kontemplation genannt) zu einem dem Zen-Weg ähnlichen einfachen, ungegenständlichen Verweilen bei Gott oder Christus, das einzelne Akte des Dankens, Bereuens usw. hinter sich

läßt. Nach Teresa von Avila entspricht dies dem Übergang vom „Gebet der Sammlung“ zum „Gebet der Ruhe“, zu dem ein einzelnes Erwägen nur noch den Anstoß gibt. Wenn mit dem einfachen Verweilen nun die Konzentration wächst, kann die Aufmerksamkeit von „Gott allein“ absorbiert werden – bis zum Sichselbstvergessen.

So schreibt Teresa von Avila sehr präzise: „Hier, im Gebet der Vereinigung, ist die Seele ganz wach für Gott, für Dinge dieser Welt aber und für sich selbst ganz empfindungslos“ (Seelenburg V, 1, 3). Ebenso Lucie Christine: „Wenn Jesus durch diese einfache Gegenwart in die Seele eintritt, dann gibt er ihr die Kraft, sich selbst aus den Augen zu verlieren“ (Eintrag zum 10. 9. 1883). Im gleichen Sinn beschreibt die Sufi-Mystik das „Verschwinden“ (fana) als ein Sichselbstvergessen. Etwa Abu Hamid al-Ghazzali: „Wenn der Beter nicht länger an sein Beten oder an sich selber denkt, sondern völlig von dem absorbiert wird, den er anbetet – dieser Zustand wird von den Erkennenden das Verschwinden aus der Sterblichkeit (fana) genannt“ (Kitab al-Arba'in).

### Das Gemeinsame und das Unterscheidende

Die Hypothese, daß mystisches Erleben psychologisch auf einer absorptionsbedingten Entdifferenzierung beruht, erklärt auch – was hier nicht ausgeführt werden kann – Phänomene, die immer oder doch häufig mit ihm verbunden sind: Das Gefühl, eine tiefe Erleuchtung und Einsicht in alle Zusammenhänge empfangen zu haben, über deren Inhalt jedoch fast nichts sagen zu können, die akuten Gewißheitserlebnisse sowie die Veränderungen des Zeit- und des Körperbewußtseins (B. Grom 1992). Diese Sicht kann vor allem das über beachtliche weltanschauliche Unterschiede hinweg *Gemeinsame* von mystischen Erfahrungen verständlich machen, das immer wieder an eine mystische Universalreligion denken ließ und von W. James, R. M. Bucke, A. Huxley, W. T. Stace und anderen hervorgehoben wurde. Deren Ansicht, alle mystischen Erfahrungen seien wesentlich gleich, wurde jedoch zu Recht von R. C. Zaehner und S. T. Katz kritisiert. (Diese neigten allerdings dazu, die Vielfalt mystischer Erlebnisse mit der Vielfalt der ihnen zugrunde liegenden Glaubensüberzeugungen gleichzusetzen und das ihnen Gemeinsame zu verkennen.) Man schlug differenzierende Typologisierungen wie diese vor: „Profane“ oder „religiöse“ Mystik (R. C. Zaehner), wobei letztere „monistisch“ oder „theistisch“ sein könne; „Naturmystik“ oder „Geistesmystik“ (R. Otto), „Selbst-, kosmische oder Gottesmystik“ (J. Sudbrack), „voluntaristischer“ oder „gnostischer“ Typ (A. Schimmel), „solitäre“ oder „solidarische“ Mystik (R. C. Zaehner).

Worin besteht und wodurch entsteht das *Unterscheidende und Spezifische*, das die konkrete Ausprägung mystischer Erfahrungen bestimmt? Vom oben darge-

legten Ansatz aus erklärt sich die mögliche Vielfalt einerseits aus dem motivationalen und andererseits aus dem kognitiven (weltanschaulichen) Kontext, in dem mystische Erfahrungen entstehen und verstanden werden. Wie variabel ihre Bedeutung und ihr Inhalt sein kann, zeigt schon die einfache Frage: Wovon wird die Aufmerksamkeit des Meditierenden total absorbiert? An was vergißt sich das Ich? Was bedeutet ihm eine solche Ich-Entgrenzung innerhalb seiner Bedürfnisse, Werte und Ziele?

Unbestritten, aber im Einzelfall psychobiographisch schwer zu ermitteln ist die Bedeutung des *motivationalen Kontexts*. Er erklärt, daß mystische Einheitserlebnisse nicht nur pantheistisch oder theistisch, christlich oder nichtchristlich, sondern dabei jeweils auch so verschiedenartig sein können wie die Motivschwerpunkte, die die religiöse Einstellung des einzelnen Mystikers prägen. Sie können mit zwanghafter Gewissensängstlichkeit wie auch mit ausgeglichenem, ichstarkem Verantwortungssinn einhergehen, mit sozialer Gleichgültigkeit und Egozentrik (als „quietistische“ und „solitäre“ Mystik) wie auch mit sozialer Sensibilität und Einsatzbereitschaft („solidarische“ Mystik). Als „voluntaristische“ und „Liebesmystik“ können sie dem Bedürfnis nach passiv empfangener Zuwendung wie auch der Bereitschaft zum Verehren und Mitlieben mit Gott entspringen. Das konzentrierte Leer- und Einfachwerden kann dem Vergessen und Verdrängen, aber auch dem Bewältigen von Frustration, Trauer und Angst dienen. Der Mystiker kann an einer psychologischen und weltanschaulichen Reflexion und Differenzierung seiner Erlebnisse interessiert oder desinteressiert sein. Dieser Vielfalt sind kaum Grenzen gesetzt.

Der Einfluß des *kognitiv-weltanschaulichen Kontexts* wird oft bis zur Bedeutungslosigkeit minimalisiert. So meinten schon W. James, A. Maslow u. a., die „Lehren und Dogmen“ der verschiedenen Religionen seien im Verhältnis zum Kern der mystischen Erfahrung nur zweitrangige „Overbeliefs“ (W. James), an die sich die Mystiker anpassen, wenn sie das Erlebte nachträglich ihren nichtmystischen Glaubensgenossen verständlich machen wollen. Der Kern der Erfahrung sei jedoch weltanschauungsübergreifend universal, und die verschiedenen Bekenntnisse seien danach zu beurteilen, ob sie diesem mystischen Kern und Ursprung treu geblieben seien (zur Diskussion siehe P. C. Almond 1982; S. T. Katz 1978). Diese populäre Ansicht erkennt zwar richtig, daß mystische Erlebnisse etwas Gemeinsames haben und sich nicht einfach wie die verschiedenen Glaubensüberzeugungen voneinander unterscheiden. Sie übersieht aber, daß sie von diesen Glaubensüberzeugungen abhängen, daß es keine reine, das heißt kognitiv unvermittelte Erfahrung gibt – weder im gewöhnlichen noch im mystischen Erleben. Erlebnisschilderungen von Mystikern mögen oft stereotyp und mit einem kognitiven, doktrinären Überhang formuliert sein. Trotzdem ist die weltanschauliche Überzeugung, von der ein Mystiker durchdrungen ist, seinem Einheitserlebnis nicht äußerlich, sondern beeinflusst dieses vor, während und nach dem Höhe-

punkt, weil sie seine Erwartung, seine Aufmerksamkeit, seine Erlebnisbereitschaft und die Bedeutung, die er dem Erlebten zumißt, bestimmt.

Monistisch-pantheistische Mystiker des Hinduismus und Buddhismus, die überzeugt sind, daß ihr Ich nur scheinbar ein eigenständiges, substantielles Wesen und in Wirklichkeit in einem ontologischen Sinn mit dem Absoluten identisch ist, suchen in der Versenkung diese Nicht-Wesenhaftigkeit (anatman) zu realisieren und erleben die Einheit als „Ich bin du – du bist ich“ und als Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten. Die meisten Mystiker mit theistischer – christlicher oder islamischer – Weltanschauung beschreiben die Unio mystica als ein Sichdurchdringen und Ineinandersein von zwei eigenständigen Personen – als „Ich bin in dir – du bist in mir“. Nicht wenige verstehen sie auch als Vereinigung mit dem Geliebten (als mystische Hochzeit, Brautmystik) – eine Vorstellung, die zwar auch der Bhakti-Frömmigkeit vertraut ist, von streng monistischen Richtungen jedoch als zu „dualistisch“ abgelehnt würde. Wenn islamische Mystiker vom Schöpfungsglauben, christliche darüber hinaus auch von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und dessen Gegenwart in der Eucharistie (beispielsweise Lucie Christine) ausgehen und nicht einen Kreislauf der Wiedergeburten, sondern die durch Endlichkeit und Sündhaftigkeit bedingte Trennung von Gott überwinden wollen, würden Zen-Meister wie Dogen oder Hakuin auch dies als dualistisch verwerfen und betonen, daß Satori und Selbst-Wesensschau (kensho-godo) schlichtweg als Buddha-Werdung (kensho-jobutsu) zu sehen seien. Ihre Beschreibungen des alle Gegensätze übersteigenden „Einen Geistes“ scheinen trotz des „Dharma-Entzückens“, das der Durchbruch zu dieser Erfahrung auslösen kann, weniger emotional und ethisch getönt zu sein als viele Berichte christlicher und sufischer Mystiker.

Die Abhängigkeit aller Erlebnisse und Ich-Bewußtseinsveränderungen von den Motiven und der Weltanschauung des Betreffenden macht verständlich, daß es neben religiösen auch *nichtreligiöse, profane Einheitserlebnisse* gibt. So zeigte sich nach einem Zen-Kurs, daß nur die Teilnehmer, die zuvor religiös aktiv waren und von den Übungen auch eine religiöse Wirkung erwarteten, ihre Versenkung religiös erlebten, während sie die anderen nur therapeutisch als tiefe Ruhe und Erweiterung ihres Selbst beschrieben (J. M. Van der Lans 1981). Das Umfassende, in dem jemand aufgeht, kann nicht nur Gott oder das Absolute, sondern auch die grenzenlose Ruhe und wohltuende Stimmung sein, die er in der Versenkung erlebt, oder die bergende Atmosphäre der Natur beim Blick auf eine Landschaft oder das intensive Hoch-, Lust- und Kraftgefühl, das eine ästhetische, orale, sexuelle oder emotionale Erregung auslöst. Man kann solche nichtreligiösen Ich-Entgrenzungen als „pan-en-henisch“ (R. C. Zaehner), als „ozeanisches Gefühl“ (S. Freud) oder als „kosmisches Bewußtsein“ (R. M. Bucke) bezeichnen, sofern man diese Begriffe rein phänomenologisch versteht und von den problematischen Deutungen ablöst, mit denen sie ihre Schöpfer verknüpft haben.

## Kann man den Wahrheitsanspruch von Mystikern überprüfen?

Die vorgeschlagene Hypothese erklärt auch, daß es trotz weltanschaulicher Unterschiede „echte“ Mystik, das heißt Einheitserleben geben und wie man sich zwischen totaler Ablehnung und blinder Zustimmung ein Urteil bilden kann. Gegen die psychologistische, reduktionistische Ansicht, Mystik sei nichts anderes als das Ergebnis einer beliebigen psychotechnischen Selbstmanipulation, kann sie geltend machen, daß eine solche Selbstmanipulation (eine Versenkung) die subjektiven, psychischen Voraussetzungen für das intensive Erleben der objektiv richtigen Beziehung zum Transzendenten schaffen kann, daß sie eine gültige Einsicht enthalten und – wie diese – ein Geschenk sein kann. Gegen eine naiv realistische, intuitionistische Gleichsetzung des mystischen Einheitserlebnisses mit einer „unmittelbaren Gotteserfahrung“, zu der sowohl der heutige Erfahrungshunger als auch die klassische mittelalterliche Definition von Mystik als einer „cognitio Dei experimentalis“ sowie die von Stoa und Neuplatonismus beeinflusste Idee vom „Seelenfünkeln“ und „Seelengrund“ tendieren, wird sie einwenden, daß solche Einheitserlebnisse normalerweise von der Weltanschauung des Mystikers abhängen.

Eine wunderbare Einwirkung und Offenbarung Gottes kann man nicht ausschließen, aber auch nicht annehmen, da Einheitserlebnisse einfacher, sparsamer zu erklären sind. Ob die in ihnen enthaltene Gottesauffassung zustimmungswürdig ist oder nicht, kann man weder aufgrund ihres Intuitionscharakters noch des Gewißheitserlebnisses des Mystikers entscheiden; denn Intuitionen können richtig und falsch sein, und das Gewißheitserlebnis beruht auf einer absorptionsbedingten Einschränkung der Fähigkeit, das Erlebte kritisch zu prüfen und der eigenen Versenkung zuzuschreiben. Mystische Einheitserlebnisse können keinen Offenbarungsanspruch erheben, sondern sind nach den gleichen Kriterien zu prüfen wie die Glaubensüberzeugungen, die ihnen zugrunde liegen, und wie gewöhnliche religiöse Erörterungen.

In dieser Sicht kann man weltanschaulich andersdenkende Mystik als Intensiv-erfahrung und Frucht spiritueller Sammlung hochachten, ohne sie als „falsche“ oder „Pseudomystik“ abwerten, aber auch ohne relativistisch die Wahrheitsfrage unterdrücken zu müssen. Sie bietet auch eine Alternative zu der hilflosen, weil unbeantwortbaren traditionellen Frage, ob ein mystisches Erlebnis „von Gott“, von der Psyche des Menschen oder von dämonischen Kräften kommt. Sie fordert nämlich dazu auf, nicht zu untersuchen, woher das Erlebnis kommt, sondern wohin es inhaltlich, intentional zielt. Dies war für eine Teresa von Avila und andere christliche Mystiker denn auch letztlich entscheidend: Daß eine Gebeterfahrung der Heiligen Schrift und dem Glauben der Kirche (implizit auch der natürlichen Vernunft) nicht widerspricht und sich im Gespräch mit einem theologisch gebildeten Begleiter bewährt (Seelenburg VI, 3).

Befreit von überhöhenden Offenbarungsansprüchen, kommen die Mystiker dem gewöhnlichen Gläubigen näher und können ihm etwas Allgemeingültiges sagen: Daß es sich lohnt, sich um Sammlung im Gebet zu bemühen, auch wenn man darin zeitlebens häufig Zerstreuungen und selten Momente konzentrierten Verweilens erlebt: „Gott ist sehr beflissen, allzeit bei dem Menschen zu sein... Gott ist allzeit bereit, wir aber sind unbereit. Gott ist uns ‚nahe‘, wir aber sind ihm fern; Gott ist drinnen, wir aber sind draußen“ (Meister Eckhart, Predigt zu Lk 21, 31).

*Literatur:* C. Albrecht, Psychologie des mystischen Bewußtseins (Bremen 1951); Das mystische Erkennen (Bremen 1958/Mainz 1982); P. C. Almond, Mystical experience and religious doctrine (New York 1982); R. M. Bucke, Kosmisches Bewußtsein (Celle 1925); A. Dittrich, Ätiologie-unabhängige Strukturen veränderter Wachbewußtseinszustände (Stuttgart 1985); H. Dumoulin, Die Zen-Erleuchtung in neueren Erlebnisberichten, in: Numen 10 (1963) 133–152; Geschichte des Zen-Buddhismus, Bd. 2: Japan (Bern 1986); S. Grof, Topographie des Unbewußten (Stuttgart 1978); B. Grom, Religionspsychologie (München 1992); R. W. Hood, The construction and preliminary validation of a measure of reported mystical experience, in: Journal for the Scientific Study of Religion 14 (1975) 29–41; Conceptual criticism of regressive explanations of mysticism, in: Review of Religious Research 17 (1976) 179–188; A. M. Haas, Was ist Mystik?, in: K. Ruh (Hrsg.), Abendländische Mystik im Mittelalter (Stuttgart 1986) 319–341; E. Herrigel, Zen in der Kunst des Bogenschießens (Weilheim 1959); A. Huxley, Die Pforten der Wahrnehmung (München 1966); W. James, Die Vielfalt der religiösen Erfahrung (Olten 1979); P. Kapleau, Die drei Pfeiler des Zen (Weilheim 1987); S. T. Katz, Language, epistemology, and mysticism, in: ders. (Hrsg.), Mysticism and philosophical analysis (New York 1978) 22–74; B. D. Lewin, Das Hochgefühl (Frankfurt 1982); Lucie Christine, Geistliches Tagebuch (Mainz o. J.); A. H. Maslow, Religions, values, and peak-experiences (New York 1964); Psychologie des Seins (München 1972); C. M. Owens, The mystical experience: Facts and values, in: J. White (Hrsg.), The highest state of consciousness (New York 1972) 135–172; R. Prince, C. Savage, Mystical states and the concept of regression, ebd. 114–134; K. Rahner, Vorwort zu: C. Albrecht, das mystische Wort (Mainz 1974); H. Ritter, Das Meer der Seele (Leiden 1978); C. Scharfetter, Allgemeine Psychopathologie (Stuttgart 1985); Schizophrene Menschen (München 1990); A. Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam (Köln 1985); G. Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (Frankfurt 1967); W. T. Stace, Mysticism and philosophy (Philadelphia 1960); J. M. Van der Lans, Religieuze ervaring en meditatie (Deventer 1981); R. C. Zaehner, Mystik – religiös und profan (Stuttgart 1960).