

EINE THEOLOGIE DES ZEITGEISTES

Darstellung und Kritik am Beispiel der Transpersonalen Psychologie

DISSERTATION

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
an der
Grund- und Integrativwissenschaftlichen Fakultät
der
Universität Wien

eingereicht von

Johannes TOEGEL

Wien 1991

EINLEITUNG	3
1.1. VORWORT	3
1.2. ZUR EINLEITUNG.....	4
1.3. THESE.....	6
1.4. ZUR METHODE.....	7
1.4.1. Die "Methode der Kontemplation"	8
1.4.2. Probleme der Referenz.....	9
1.4.3. Die "Philosophia Perennis " : Geschichte und Definition	12
1.4.4. Die Wahl geeigneter Vertreter der Philosophia Perennis für den Dialog mit der TP	13
ZUR EINFÜHRUNG : DIE ENTSTEHUNG DER TRANSPERSONALEN PSYCHOLOGIE	15
2.1. DREI WEGBEREITER	15
2.1.1. William James	15
2.1.2. Aldous Huxley.....	18
2.1.3. Carl Gustav Jung.....	20
2.2. DIE ENTSTEHUNG DER TRANSPERSONALEN PSYCHOLOGIE.....	23
2.2.1. Entwicklungen in der Psychologie: die "vierte Kraft"	23
2.2.1.1. Der Behaviorismus: die "erste Kraft".....	24
2.2.1.2. Die Psychoanalyse: die "zweite Kraft".....	25
2.2.1.3. Abraham Maslow und die Humanistische Psychologie: die "dritte Kraft"	26
2.2.1.4. Die Entstehung der Transpersonalen Psychologie: die "vierte Kraft"	27
2.2.2. Die "Psychedelische Revolution" und die Erforschung veränderter Bewusstseinszustände.....	29
2.2.3. Meditation und östliche Religionen	31
2.3. WEITERE ENTWICKLUNGEN	34
2.3.1. Die Organisation der Transpersonalen Psychologie	35
THEORETISCHE GRUNDLAGEN DER TRANSPERSONALEN PSYCHOLOGIE ...	37
3.1. KEN WILBER	38
3.1.1. Leben und Werk.....	38
3.1.2. Das Spektrum des Bewusstseins.....	39
3.1.2.1. Die erste Version	39
3.1.2.2. Die Entwicklungsstadien des Bewusstseins.....	43

3.1.2.3. Die Prä/Trans - Verwechslung.....	45
3.1.2.4. Das differenzierte Modell: Grundstruktur, Selbst - System und Durchgangsstruktur.....	47
3.1.2.5. Anwendungen des Systems	52
3.1.3. Die Erkenntnistheorie.....	53
3.1.3.1. Die zwei Weisen des Erkennens	53
3.1.3.2. Die "drei Augen" der Seele.....	56
3.2. CHARLES T. TART	62
3.2.1. Leben und Werk	62
3.2.2. Die Theorie.....	67
3.2.2.1. Die wissenschaftlichen Grundlagen der Erforschung von ASCs: "Zustandsspezifische Wissenschaften".....	68
3.2.2.2. Das Wesen des Bewusstseins: Ein Systemansatz	74
3.3. STANISLAV GROF.....	82
3.3.1. Leben und Werk	82
3.3.2. Die Theorie.....	86
3.3.2.1. Die Topographie des Unbewussten.....	87
3.4. ROGER WALSH	93
3.4.1. Leben und Werk	93
3.4.2. Die Theorie.....	96
3.4.2.1. Die Meditationsforschung.....	96
3.4.2.2. Zum Paradigmenwechsel.....	99
3.5. Die TP und die "klassische" Wissenschaft	100
3.5.1. Das Ringen um ein neues Paradigma.....	100
3.5.2. Das Kartesianisch - Newtonsche Weltbild und die Revolution in der modernen Physik.....	102
3.5.3. Physik und Mystik: Die Wiederentdeckung der "Philosophia Perennis".	105
3.5.4. Vom "alten" zum "neuen" Paradigma.....	108
3.5.5. Die großen Herausforderungen für das Kartesianisch - Newtonsche Paradigma	111
3.5.6. Auf der Suche nach dem neuen Paradigma: Das Holographische Paradigma	113
3.5.7. Sprechen Physik und Mystik vom selben Urgrund?	120
3.6. Prinzipien transpersonaler Psychotherapie.....	124
3.6.1. Der Prozess Transpersonaler Psychotherapie:.....	125
3.6.2. Die Techniken Transpersonaler Psychotherapie	128

SPIRITUELLER MATERIALISMUS IN DER TRANSPERSONALEN PSYCHOLOGIE	129
4.1. WAS IST "SPIRITUELLER MATERIALISMUS?".....	130
4.2. SPIRITUELLER MATERIALISMUS IN DER TRANSPERSONALEN PSYCHOLOGIE.....	133
4.2.1. Die "einfache" Form im Überblick.....	133
4.2.2. Vier Aspekte des Spirituellen Materialismus.....	138
4.2.2.1. Transzendenz als "Erfahrung".....	139
4.2.2.2. Die Kartographisierung der geistigen Welt	140
4.2.2.3. Die technologische Beherrschung der Transzendenz	143
4.2.2.4. Die Religionskritik der Transpersonalen Psychologie.....	146
4.2.3. Der "subtile" Spirituelle Materialismus in der Philosophie Ken Wilbers	148
4.3. ZUSAMMENFASSUNG	153
ZUR KRITIK DES SPIRITUELLEN MATERIALISMUS.....	157
5.1. EINE PHILOSOPHISCHE KRITIK DES SPIRITUELLEN MATERIALISMUS	158
5.2. EINE SPIRITUELLE KRITIK DES SPIRITUELLEN MATERIALISMUS..	162
5.2.1. Eine "kontemplative" Bewertung des Spirituellen Materialismus.....	162
5.2.2. Ein Vergleich mit der Philosophia Perennis	164
5.2.2.1. Chögyam Trungpa: Spirituellen Materialismus durchschneiden.....	165
5.2.2.2. Die Christliche Perspektive.....	167
5.2.2.2.1. Pierre Teilhard de Chardin	168
5.2.2.2.2. Der Anonymus d'outré tombe	170
5.2.2.3. Die Perspektive Carl Gustav Jungs.....	175
5.3. ZUSAMMENFASSUNG	182
5.3.1. Die philosophische Kritik	182
5.3.2. Die "kontemplative" Kritik	183
5.3.2.1. Irrwege.....	184
5.3.2.2. Gefahren.....	185
5.3.2.3. Der "richtige" Weg.....	186
SCHLUSS (CONCLUSIO)	187
NACHWORT	189
LITERATUR.....	191
VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN	198
LEBENS LAUF.....	198
ABSTRACT	199

Kapitel 1

EINLEITUNG

1.1. VORWORT

Ich möchte an dieser Stelle all jenen Menschen danken, die zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben; sei es durch das, was sie getan, oder durch das, was sie in taoistischer Weise "nichtgetan" haben.

Zuerst will ich die Professoren der Wiener Universität erwähnen, die meine Dissertation betreut haben, Kurt Rudolf Fischer und Karl Augustinus Wucherer - Huldenfeld. Beide waren für mich sehr inspirierend, jeder auf seine Weise. Danach gebührt der Dank der Universitätsbibliothek, die für mich eine EDV gestützte Literatursuche durchführen ließ, sowie der Katholischen Fakultätsbibliothek, die so freundlich war, die einzige Dissertation, die zum Thema der Transpersonalen Psychologie (TP) erschienen war, aus den USA zu besorgen.

Besonders verpflichtet fühle ich mich dem, leider inzwischen verstorbenen amerikanischen Psychotherapeuten William F. Soskin und dem australischen Arzt und Psychologen Jan Fraillon, die mir in persönlichen Gesprächen und Briefen wichtige Ratgeber waren. Ebenso danke ich Charles Tart und Rupert Sheldrake für ihr Interesse und für ihre

moralische Unterstützung. In Österreich waren es besonders Karl Baier, Roland Steidl und Wolfgang Boesch, die mir in Gesprächen einen Schritt weitergeholfen haben.

Diese Dissertation wäre aber nie entstanden ohne die Hilfe meines tibetischen Lehrers, Lama Wangdor, der mir ein wahrhaft archimedischer Punkt außerhalb der engen Welt meiner kulturellen Prägung war, und der mir geholfen hat, über Grenzen hinauszublicken, von deren Existenz ich nicht einmal eine Ahnung hatte. Ich danke ihm und der Tradition, deren Träger er ist, von ganzem Herzen.

Aber vor allem will ich meiner Freundin und Partnerin Irene Preuer danken, die mich während der Arbeit unterstützt, und mich in der langen und oft steinigen Zeit begleitet hat.

1.2. ZUR EINLEITUNG

Der Anstoß zu dieser Arbeit liegt schon einige Jahre zurück. Ich war nach einem mehrjährigen Aufenthalt in Asien wieder nach Österreich zurückgekommen und hatte mich nach der langen Zeit schon sehr auf meine Heimat gefreut. Als ich dann aber wirklich da war, erlebte ich einen Schock. Dieser Europa-Schock, wie er manchmal genannt wird, zeigte mir meine eigene Kultur mit völlig neuen Augen, wohl so, wie sie ein Außenstehender erlebt. Ich musste erkennen, dass trotz des unvorstellbaren materiellen Reichtums die Menschen dieses Landes zutiefst unglücklich, gehetzt und orientierungslos auf mich wirkten; so, als wären sie von einer schweren Krankheit befallen.

Anfangs versuchte ich, diesem Gefühl Ausdruck zu verleihen, musste aber bald erkennen, dass das höchst unerwünscht war. Und ich verstehe das auch. Niemand hört gern, dass er Probleme hat. Außerdem stellte ich mir natürlich die Frage, ob nicht mein eigener Geisteszustand die Ursache dieser Wahrnehmungen war. Aber nach und nach kam ich zu der Überzeugung, dass die Symptome, die ich wahrgenommen hatte, zu offensichtlich waren, um auf einer Täuschung zu beruhen, und zu ernst, um ignoriert zu werden.

Ich machte mich also auf die Suche nach anderen Menschen, die Ähnliches erlebt hatten oder ähnlich dachten wie ich. Dabei stieß ich etwa auf Konrad Lorenz, der das Folgende schreibt:

"Der fortschreitende Verfall unserer Kultur ist so offensichtlich PATHOLOGISCHER Natur, trägt so offensichtlich die Merkmale einer ERKRANKUNG des menschlichen Geistes, dass sich

*daraus die kategorische Forderung ergibt, Kultur und Geist mit der Fragestellung der medizinischen Wissenschaft zu untersuchen."*¹

Durch eine Fülle ähnlicher Texte und durch eine Reihe persönlicher Begegnungen wurde ich bestärkt, die Sache weiter zu verfolgen und widmete einen guten Teil meiner Kraft diesem Problem.

Es wurde schnell deutlich, dass manche Aspekte unserer Schwierigkeiten recht gut bekannt und erforscht sind, so etwa die Umweltproblematik oder die Gefahr eines Atomkrieges. Andere Aspekte erfreuen sich hingegen einer fast absoluten Diskretion. Zu diesen Aspekten zählt besonders die geistige und religiöse Verwilderung und Banalisierung unserer Kultur, die heute schon so weit fortgeschritten ist, dass das seelische Gleichgewicht sowohl des einzelnen Menschen, wie der ganzen Gemeinschaft ernsthaft in Gefahr ist. Was es bedeuten kann, wenn dieses Gleichgewicht ganz zusammenbricht, hat uns der Nationalsozialismus schrecklich genug vor Augen geführt.

Es gibt heute schon viele Menschen, die sich für eine gesunde Umwelt einsetzen, Wissenschaftler erforschen das Ozonloch über der Antarktis, die Luftverschmutzung oder die Klima-Katastrophe. Filter werden eingebaut, Grenzwerte festgelegt, kurz, die Gesellschaft beginnt, wenn auch zögernd, auf die Herausforderungen zu reagieren.

Ganz anders sieht es auf dem geistigen Feld aus. Obwohl die Gefahr hier mindestens ebenso groß ist wie auf dem Umweltsektor scheint sich niemand dafür zu interessieren. Kein Mensch nimmt das geistige "Ozonloch" wahr, das sich in beängstigendem Tempo ausbreitet, niemand kümmert sich um den geistigen Umweltschutz, legt Grenzwerte der seelischen Belastung fest, oder beginnt ernsthaft an einer Verbesserung des geistigen Klimas zu arbeiten. Bestenfalls wird der Verfall der politischen

¹ LORENZ (1977), p 32

Kultur oder der öffentlichen Moral beklagt, aber damit hat es sich dann auch schon.

Ich habe mich natürlich nicht nur bemüht, das Problem zu sehen, sondern ich war vor allem auf der Suche nach den Auswegen, nach Ansätzen der Selbstheilung unserer Kultur, die hie und da sichtbar werden.

Zunächst wandte ich mich der Kirche zu, die m.E. als erste aufgerufen wäre, deutlich Stellung zu beziehen und einen substantiellen Beitrag zur Genesung zu leisten. Meine Erfahrungen waren aber äußerst widersprüchlich und zu komplex, um hier in einigen Sätzen dargestellt zu werden.

Jedenfalls versuchte ich als nächstes mein Glück mit der Wissenschaft und interessierte mich für Psychologie und Psychotherapie. Schon früher hatte ich mich mit den Arbeiten C.G.Jungs auseinandergesetzt. Jetzt gewannen diese Texte eine neue Bedeutung für mich, da seine Psychologie des kollektiven Unbewussten genau in die Richtung zu zielen schien, um die es mir ging. In seiner Autobiographie schreibt Jung etwa:

"Wir bedürfen heute der Psychologie aus vitalen Gründen. Man steht perplex, verdummt und ratlos vor dem Phänomen des Nationalsozialismus und Bolschewismus, weil man nichts vom Menschen weiß, oder doch nur ein halbseitiges und entstelltes Bild von ihm hat. Hätten wir Selbsterkenntnis, so wäre das nicht der Fall. Vor uns steht die furchtbare Frage nach dem Bösen, und man weiß es nicht einmal, geschweige denn eine Antwort."¹

¹ JUNG (1984), p 334

Zu einer Lösung der brennenden Frage war er selbst leider nicht mehr vorgedrungen, er hatte aber einen möglichen Ausweg gezeigt und begonnen, ihn zu gehen.

So machte ich mich auf die Suche nach seinen Nachfolgern, nach Menschen, die in derselben Richtung forschten.

In der akademischen Psychologie oder Psychiatrie war nichts dergleichen zu entdecken, ebenso wenig wie in der Politologie. Ein Soziologe gab mir ein Buch von Hermann Broch über den Massenwahn², meinte aber, das Gebiet sei so gut wie unerforscht. Nebenbei stieß ich auf Elias Canettis "Masse und Macht"³ - aber all das waren Ansätze von Außenseitern, isoliert vom "mainstream" der Wissenschaft.

So setzte ich meine Suche fort und studierte einige Jahrgänge der Zeitschrift "Psychologie Heute", da man mich auf die Arbeiten des englischen Biologen Rupert Sheldrake⁴ aufmerksam gemacht hatte. Auch das war ein Schlag ins Wasser, aber dafür lernte ich Stanislav Grof und seine LSD-Forschungen kennen. Hier schien das erste Mal ein Anhaltspunkt aufzutauchen. Aus der 68er Generation, aus der Hippie-Bewegung in den USA war ein neuer Geist der Forschung entstanden, der es wagte, auch die Selbstverständlichkeiten der modernen Konsumgesellschaft in Frage zu stellen und neue Werte anzubieten. Und zugleich gab es hier eine enge Verbindung zur Psychologie und Psychotherapie und mehr oder weniger ausdrücklich zu den Theorien C.G.Jungs.

Ich folgte dem Hinweis und fand sehr bald heraus, dass es eine ganze psychologische Schule gab, die sich scheinbar genau den Themen widmete, die auch mir wichtig waren. Meine Freude war groß, als ich

² BROCH (1979)

³ CANETTI (1980)

⁴ SHELDRAKE (1984)

erfuhr, dass es sogar in Deutschland ein Institut dieser Schule gab, und dass eine deutschsprachige Zeitschrift¹ ihre wichtigsten Forschungen veröffentlichen sollte.

Das war die "Transpersonale Psychologie" (TP), und ich schloss aus ihrem Namen, dass sie sich mit jenen Fragen beschäftigen würde, die über die Psychologie des Einzelnen hinausgehen: mit einer Kulturpsychologie oder mit den Voraussetzungen des seelischen Lebens überhaupt.

Ich erlebte eine Enttäuschung, als ich erfahren musste, dass die deutschsprachige Zeitschrift schon nach dem Erscheinen der ersten Nummer wieder eingestellt worden war, und das Institut in Freiburg ein eher kümmerliches Dasein fristete. So schrieb ich in die Staaten und ließ mir alle bisher erschienene Jahrgänge des englischen Journal of Transpersonal Psychology² zusenden, das in den österreichischen Bibliotheken nirgends zu finden war.

Aus der Arbeit mit dieser Zeitschrift, die die Entwicklung und die Theorien der ganzen Schule in ausgezeichneter Weise dokumentiert, ist diese Dissertation entstanden.

¹ ZEITSCHRIFT FÜR TRANSPERSONALE PSYCHOLOGIE, Freiburg i.B.

² THE JOURNAL OF TRANSPERSONAL PSYCHOLOGY;
(P.O.Box 4437, Stanford, California 94309)

1.3. THESE

Die These dieser Arbeit umfasst zwei Teile:

- (1) Die erste besagt, dass der materialistisch orientierte Zeitgeist neuerdings versucht, auch den Bereich des Religiösen, den Bereich der Metaphysik und Mystik für sich zu vereinnahmen.
- (2) Der zweite Teil besagt, dass dieser Versuch aus erkenntnistheoretischen und aus "spirituellen" Gründen scheitern muss.

Der erste Teil der These soll am Beispiel der Transpersonalen Psychologie bestätigt werden, einer amerikanischen Schule von Wissenschaftlern und Psychologen, die es sich zur Aufgabe gestellt haben, die Erfahrungen des Menschen mit der Transzendenz wissenschaftlich zu erforschen. Diese Schule versteht sich als Avantgarde der modernen Naturwissenschaften und baut auf ihren neuesten Ergebnissen auf. Ihre Grundgedanken sind heute, besonders in universitären Kreisen weit verbreitet, und sie bilden auch die weltanschauliche Basis der New Age Bewegung, deren Werke allenthalben die Regale der Buchhandlungen füllen. So will ich sie als besonders deutliches Symptom und als Ausdruck des Zeitgeistes betrachten.

Jenes Phänomen, das entsteht, wenn der Materialismus den religiösen Bereich für sich zu vereinnahmen sucht, nenne ich den "Spirituellen Materialismus"(SM). Ich will nachweisen, dass dieses Phänomen in der TP eine tragende Rolle spielt und einige seiner Ausprägungen beschreiben.

Der zweite Teil der These soll einerseits durch den Nachweis eines inneren Widerspruchs in der Erkenntnistheorie der TP bestätigt werden. Andererseits will ich zeigen, dass die Haltung des SM auf einen geistigen Irrweg führt, der in einer spirituellen Sackgasse endet.

1.4. ZUR METHODE

Diese Arbeit ist nicht in einem Zuge entstanden, sondern sie dokumentiert den Prozess einer Auseinandersetzung, der über mehrere Stufen verläuft.

Ich konnte bei dieser Auseinandersetzung auf keine Vorbilder zurückgreifen, da die TP ein völlig neues Feld darstellt, das bisher im deutschsprachigen Raum fast überhaupt nicht wahrgenommen wurde. Es gibt hier keinerlei Sekundärliteratur, und auch die Originaltexte sind größtenteils nur in englischer Sprache vorhanden. Nur in den USA konnte ich eine Dissertation ausmachen, die sich dem Thema widmet.¹ Ich konnte aber ihre Methode nicht übernehmen, da sie m.E. nur zu oberflächlichen Ergebnissen führt und den Kern der Problematik unberührt lässt.

So war ich gezwungen, auf eigene Faust vorzugehen, und meiner Intuition zunächst freien Lauf zu lassen. Im Zuge der Dissertation hat sich die Methode dann sehr harmonisch entwickelt, und es gab nur im letzten Kapitel beim Vergleich verschiedener spiritueller Texte größere Schwierigkeiten.

Die einzelnen Kapitel unterscheiden sich daher in Inhalt und Methode stark voneinander, bauen aber aufeinander auf und ergänzen sich gegenseitig.

Das zweite Kapitel, also das erste nach der Einleitung, soll langsam in das Thema einführen und versucht, die Entstehung und Entwicklung der TP anhand einzelner Persönlichkeiten darzustellen. Die Methode besteht hier in einer Art "Wissenschaftsjournalistik" und bereitet keine weiteren Probleme.

¹ SCHMIDT (1982); Eine zweite Dissertation beschäftigt sich mit dem Spezialthema der Differenzierung von mystischer und pathologischer Erfahrung und kommt daher hier nicht in Betracht.

Das dritte Kapitel soll die Theorie der TP darstellen. Da es sich um keine straff organisierte Schule mit einem verbindlichen Lehrprogramm handelt, war es schwierig, eine gemeinsame "Lehre" auszumachen. Um den "vernetzten" Charakter der TP darzustellen, habe ich mich entschlossen, sie anhand des Werkes der wichtigsten Vertreter darzustellen, um ein einigermaßen vollständiges und doch nicht zu abstraktes Bild zu formen. Da die Theorien zum Teil sehr subtile Formen annehmen, war es eine große Hilfe, auch das Leben - also den Hintergrund des Denkens - der Vertreter kennen zu lernen. Auch die Methode dieses Kapitels geht nicht über eine Darstellung hinaus.

Erst im vierten Kapitel beginnt die eigentliche Auseinandersetzung mit dem Thema der TP. Ich habe dazu versucht, die gemeinsame Grundhaltung im Ansatz aller ihrer Vertreter auszumachen und zu definieren. Dann habe ich versucht, Texte zu finden, in denen diese Grundhaltung ganz besonders deutlich zum Ausdruck kommt, um ihre verschiedenen Ausformungen und Konsequenzen hervorzuheben. Die Methode dieses Kapitels besteht in einer Analyse und Interpretation von Texten, also in einer philosophischen Hermeneutik.

Das fünfte Kapitel ist das methodisch anspruchsvollste dieser Arbeit, denn hier versuche ich, eine Kritik an der Grundhaltung der TP zu üben. Der erste Teil besteht in einer Kritik auf dem Boden der abendländischen Philosophie und benützt die Mittel der Logik, um einen erkenntnistheoretischen Widerspruch nachzuweisen. Der zweite Teil versucht eine Kritik auf dem Hintergrund der "Philosophia Perennis" zu üben, aber die Schwierigkeiten, die dabei auftreten, erfordern eine etwas ausführlichere Darstellung:

1.4.1. Die "Methode der Kontemplation"

Die TP gibt nämlich an, dass ihr Forschungsbereich, der Bereich der transzendenten Erfahrungen, sich nicht mit den Mitteln des Verstandes und der Logik vollständig erfassen lässt, und dass auch ihre Ergebnisse sich der Kritik des Alltagsverstandes entziehen. Sie stützt sich dabei auf eine so genannte "Philosophia Perennis", auf die direkte Erfahrung metaphysischer Wahrheiten in allen Zeiten und Kulturen.

Um hier einen Einwand zu begründen ist es unbedingt notwendig, den eigenen Standpunkt und die eigene Methode einer sorgfältigen Prüfung zu unterziehen. Ein letztlich unentscheidbarer "Glaubenskrieg" lässt sich, so meine ich, nur dann vermeiden, wenn man dieselben Mittel wie die TP benutzt und sich auf denselben Boden stellt wie sie, um einen Irrtum nachzuweisen.

Die TP benützt, um transzendente Wahrheiten zu finden, die "Methode der Kontemplation". Ken Wilber erklärt, was darunter zu verstehen ist und greift dazu auf die Metapher des Hl. Bonaventura zurück, der die drei Augen der Seele unterscheidet: Das Auge des Fleisches, das Auge des Verstandes und das Auge der Kontemplation. Jedes der drei Augen nimmt einen bestimmten Bereich der Wirklichkeit wahr, der nicht auf die anderen zurückgeführt werden kann. Das Auge des Fleisches sieht materielle Dinge, das Auge des Verstandes nimmt Gedanken, Begriffe und Vorstellungen wahr und das Auge der Kontemplation erschließt den spirituellen Bereich, die meditativen Einsichten.¹

Aussagen, die über den transzendenten Bereich gemacht werden, können also nur vom Auge der Kontemplation richtig bewertet werden. Das Auge des Verstandes, die Vernunft, muss hier versagen.

¹ WILBER (1983a), p 2-7; siehe auch das Kapitel über die Erkenntnistheorie Wilbers in dieser Arbeit.

Ich will meine Kritik an der TP daher vor allem auf meine eigenen meditativen Einsichten stützen, auf die direkte Erfahrung metaphysischer Wahrheiten, die mit der "Methode der Kontemplation" gewonnen werden.

Ich kann aber von niemandem erwarten, dass er meine subjektiven Wahrnehmungen annimmt. Es ist eine bekannte Tatsache, dass kontemplative Einsichten zwar für den überzeugend sind, der sie hat, aber nicht für alle anderen. Auch der Hinweis, dass ja jedermann die spirituelle Wahrheit nachprüfen könnte, indem er selbst meditiert, ist hier nicht zielführend, und so bleibt zur Stützung und Bestätigung nur der Rückgriff auf eine allgemein anerkannte Tradition oder Autorität auf diesem Gebiet, die auch von der TP anerkannt wird.

Aber hier türmt sich ein ganzer Berg von Problemen auf:

1.4.2. Probleme der Referenz

Als erstes ist darauf hinzuweisen, dass alles, was in Schrift oder Wort vorliegt, dem "Auge des Verstandes" zugehört. Darin mögen Hinweise auf den kontemplativen Bereich enthalten sein, aber es sind eben nur Hinweise und nicht die "Sache" selbst. Wenn immer also in dieser Arbeit über das Transzendente gesprochen wird, handelt es sich um eine "Übersetzung". Und auch umgekehrt, wenn ein Text auf seinen spirituellen Wert hin überprüft wird, ist eine solche Übersetzung notwendig.

Eine kleine Skizze (Abbildung 1) soll verdeutlichen, was dies für die vorliegende Arbeit bedeutet.

Die erste Übersetzung (1) findet beim Wandel der Texte der TP in einen kontemplativen Ansatz statt. Die zweite Übersetzung (2) erfolgt bei der Verwandlung der spirituellen Einsicht in geschriebene Worte. Und jetzt sollen diese geschriebenen Worte durch andere anerkannte Texte aus religiösen oder spirituellen Traditionen, die aus dem Transzendenten schöpfen (3), (4), bestätigt werden (5).

Diesem Dilemma kann man leider nicht entgehen, es ist aber schon viel gewonnen, wenn man sich der Problematik bewusst bleibt.

Eine zweite Schwierigkeit entsteht aus der Frage, welche Texte denn nun zum Vergleich herangezogen werden sollen, oder auf welchem Hintergrund die Kritik an der TP geübt wird.

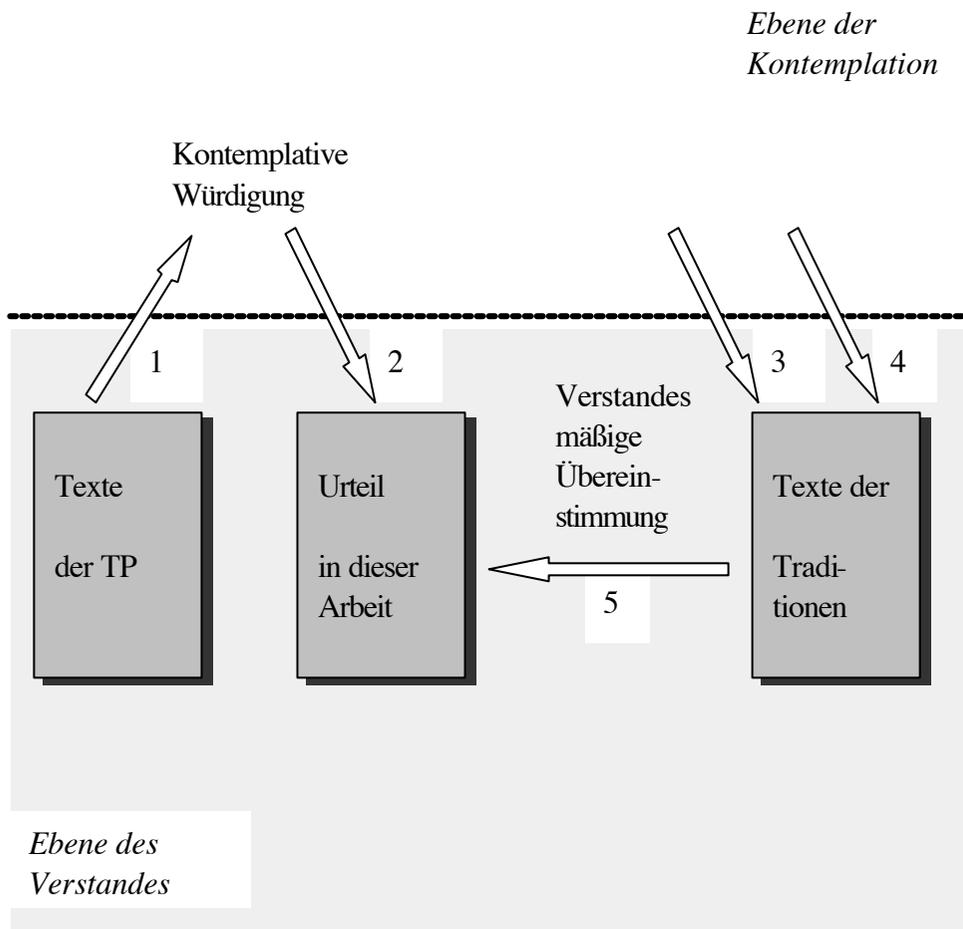


Abbildung 1: Das Erkenntnistheoretische Dilemma

Am naheliegendsten wäre es, die christlich-abendländische Tradition, vertreten durch die katholische Kirche und Theologie zu wählen, die sicher meinen eigenen geistigen Hintergrund geprägt hat. Spätestens seit dem zweiten Vatikanischen Konzil hat sich ja diese Kirche dem Dialog mit anderen Religionen und Weltanschauungen geöffnet und Gesprächsbereitschaft signalisiert. In der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den Nichtchristlichen Religionen ("Nostra Aetate") heißt es unter anderem:

*"Von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist, . . . Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist . . ."*¹

Auf dieser Basis könnte man einen Dialog auch mit der TP führen; das Konzilsdokument fährt jedoch fort:

*" . . . Unablässig aber verkündet sie (Die Kirche; Anm.d.Verf.) und muss sie verkündigen Christus, der ist 'der Weg, die Wahrheit und das Leben' (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden . . ."*²

Natürlich ist es das gute Recht und auch die Pflicht der Kirche, ihren Standpunkt kompromisslos zu vertreten. Und über die Wahrheit und Richtigkeit des Glaubens an Jesus Christus als den einzigen wahren Weg

¹ LThK: Das zweite Vatikanische Konzil, Bd. II, p 489 f

² ebd.

zu Gott zu urteilen, steht mir keineswegs an. Aber für ein offenes Gespräch mit den Vertretern anderer religiöser oder spiritueller Traditionen hat diese Haltung katastrophale Folgen.

So schreibt zum Beispiel der angesehene Theologe Henri de Lubac in einem Standardwerk über die Mystik:

*"Wir glauben auch ... dass, wenn das mystische Leben auf seinem Höhepunkt in einer tatsächlichen Vereinigung mit der Gottheit besteht, es sich nur durch eine übernatürliche Gnade verwirklichen kann, dessen normaler Ort die Kirche ist, und dessen normale Umstände das Leben des Glaubens und die Sakramente sind. In diesem Sinn kann man ... sagen, dass sich nur in der Kirche eine 'wahre Mystik' findet; und 'Außerhalb der Kirche - keine Mystik'."*¹

Wenngleich dieses Zitat besonders ausgewählt ist und deLubac seine Auffassung auch differenzierter darstellt, so zeigt es doch die Grundhaltung der katholischen Theologie, die in ähnlicher Form von vielen anderen Autoren vertreten wird.

Wenn von vornherein eine Spiritualität abgewertet wird, nur weil sie ihren Ort nicht innerhalb der Kirche hat, und wenn sich die katholische Theologie in "Besitz" einer Wahrheit weiß, die allen anderen Ansätzen überlegen ist, dann wird ein Gespräch, das beide Seiten ernst nimmt, sehr schwer zu führen sein.

Meines Erachtens wird hier von der Kirche eine Glaubenswahrheit - die tiefe Wahrheit von Jesus Christus als dem einzigen Weg zu Gott - zu einer Verstandeswahrheit degradiert. Mit dieser Verstandeswahrheit geht man dann so um, als wäre sie der Privatbesitz einer Institution. Und hier

¹ Henri de Lubac : Préface. In: RAVIER (1965), p 16; ÜV

kann ich mich der polemischen Bemerkung nicht enthalten, dass nicht jeder, der Christus in der Feder führt, ihn auch im Herzen trägt.

Wie dem auch sei, jedenfalls ist der Rückgriff auf die katholisch-christliche Tradition mit erheblichen Schwierigkeiten belastet. Die Vertreter anderer Religionen oder Weltanschauungen würden eine Beurteilung ihrer Anliegen durch diese Tradition glatt zurückweisen, so dass sie als Grundlage der Kritik in dieser Arbeit ausscheidet.

Als nächstes denkt man vielleicht an die gegenwärtige abendländische Philosophie. Aber auch sie kommt als Referenz leider nicht in Betracht, da sie sich auf den Bereich der Logik und des Verstandes beschränken muss. Spätestens seit Immanuel Kant weiß man, dass der transzendente Bereich mit den Mitteln der "reinen Vernunft" nicht zu erfassen ist.

Der tibetanische Buddhismus wäre zwar von der "inneren" Qualifikation her eine ausgezeichnete Vergleichsbasis für spirituelle Fragen, aber er ist alles andere als allgemein verbreitet oder anerkannt. Und ebenso steht es mit den anderen Religionen und einzelnen Mystikern, die zwar von manchen gewürdigt werden, von vielen anderen jedoch nicht.

Der einzige Ausweg, der sich noch finden lässt, ist der Rückgriff auf das Konzept der Philosophia Perennis.

1.4.3. Die "Philosophia Perennis" : Geschichte und Definition

Nun ist das Konzept der Philosophia Perennis keineswegs so eindeutig, wie man wünschen könnte; vielmehr setzt es eine Reihe von Klärungen voraus.

Die TP verwendet den Begriff gewöhnlich im Sinne von Aldous Huxley. Dort gilt sie als Metaphysik, die hinter der Welt sinnlich erfahrbaren Dinge eine göttliche Wirklichkeit erkennt, die sich auch und besonders im Herzen des menschlichen Geistes findet. Aus dieser Erkenntnis folgt die ethische Forderung für den Menschen, diesen Urgrund erkennend anzustreben. Huxley bemerkt auch, dass der Ausdruck Philosophia Perennis von Leibniz geprägt sein soll, was die Autoren der TP meist kritiklos übernehmen.¹

Leider zeigt schon der Blick in ein philosophisches Lexikon, dass der Begriff auch ganz andere Dimensionen hat. Das erste mal taucht er im Jahre 1540 als Titel eines Buches des Humanisten Augustinus Steuchus auf. In seinem Werk "De perenni philosophia" versuchte Steuchus die Weisheit der Antike zusammenzutragen und ihre Übereinstimmung mit der Weisheit des Christentums nachzuweisen.²

J.W. Leibniz greift den Gedanken dann im 18. Jahrhundert für seine Philosophie auf und schreibt darüber in einem Brief an Remond:

"Wenn ich die Zeit dazu hätte, so würde ich meine Lehrsätze mit denen der Alten und anderer tüchtiger Männer vergleichen.. Die Wahrheit ist weiter verbreitet, als man gemeinhin

¹ HUXLEY (1987), p 5 ff; siehe auch das Kapitel über die Philosophia Perennis im Rahmen des Ringens um ein neues Paradigma in dieser Arbeit.

² Stichwort "Steuchus" in LThK, Bd.9, p 1063

annimmt, doch tritt sie uns sehr häufig geschminkt entgegen ... Wenn man die Spuren der Wahrheit bei den Alten . . . kenntlich machte, so würde man das Gold aus dem Kot, den Diamanten aus seiner Mine und das Licht aus der Finsternis ziehen, und es wäre das in der Tat perennis quaedam philosophia.

*Alsdann würde auch ein bestimmter Fortschritt unserer Erkenntnis deutlich sichtbar werden."*³

Später griff die Neuscholastik dieses Wort auf und rechtfertigte durch den Hinweis auf eine längst gefundene bleibende Wahrheit ihren Rückgriff auf das philosophische System eines Aristoteles oder Thomas von Aquin.

Heute wird der Begriff überhaupt in den verschiedensten Bedeutungen gebraucht. Aldous Huxley wurde schon erwähnt, Karl Jaspers meint damit das über den zeitlichen Anstand hinweg geführte Gespräch zwischen den großen Philosophen, Nicolai Hartmann verwendet es, um das gegenüber kurzlebigen Systemdenken kontinuierliche Problemdenken zu bezeichnen, Lavelle gebraucht es, um die wesentliche Kontinuität der philosophischen Tradition trotz aller Wandlungen anzuzeigen und so weiter.

Außerdem birgt der Begriff der Philosophia Perennis ein philosophisches Problem, nämlich die Frage nach der Geschichtlichkeit der Wahrheit und ihrer Erkenntnis.⁴

Angesichts dieser Fülle von Bedeutungen und Implikationen könnte man versucht sein, den Begriff doch nicht zu verwenden. Andererseits ist die Sache, um die es geht, schon die richtige, und es hätte wenig Sinn,

³ G.W. Leibniz: Brief an Remond (1714). In: LEIBNIZ (1915), Band II, p 472

⁴ Stichwort "Philosophia Perennis" In: LThK, Bd.8, p 471 f;
HANDBUCH THEOLOGISCHER GRUNDBEGRIFFE, Bd. II, p 322-324;
MEYERS ENZYKLOPÄDISCHES LEXIKON, Bd.18, p 585

einfach einen anderen Namen zu wählen. Notwendig ist es jedenfalls, genau anzugeben, was in dieser Arbeit darunter verstanden werden soll:

Die "Philosophia Perennis" soll hier als Summe des metaphysischen Wissens und der spirituellen Erfahrung der Menschheit jenseits aller religiösen und kulturellen Grenzen gelten.

Nur ein so weit gefasstes und inhaltlich bewusst offen gehaltenes Konzept kann meiner Meinung nach allgemeine Anerkennung finden und den Boden für einen offenen und fairen Dialog bilden, wie er in dieser Arbeit angestrebt wird.

Selbstverständlich setzt dieses Konzept voraus, dass es einen transzendenten Bereich als "objektive" Tatsache überhaupt gibt, und dass er von den Mystikern direkt erfahren werden kann. Dies ist eine letztlich empirisch unbeweisbare metaphysische Annahme, aber es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, auch diese Grundfrage zu stellen.

Auch das philosophische Problem der "Zeitlosigkeit" und Ungeschichtlichkeit transzendenter Wahrheiten soll hier nicht behandelt werden.¹

Die Annahme einer "ewigen Philosophie" als Vergleichsbasis für kontemplative Wahrheiten mag sehr vage und ungenügend erscheinen, aber ich kenne leider keinen besseren Ansatz. Es bleibt zu erwähnen, dass schon die Wahl der "Methode der Kontemplation" und die Unterteilung der drei Ebenen der Wirklichkeit auf dieses Konzept zurückgreift.

¹ Es wird nur insoweit berücksichtigt, als die Vertreter der Philosophia Perennis vorzugsweise aus der Gegenwart gewählt werden.

1.4.4. Die Wahl geeigneter Vertreter der Philosophia Perennis für den Dialog mit der TP

Die Geschichte der Mystik ist sehr lang und sie hat in aller Welt bedeutende Vertreter hervorgebracht, die auch allgemein anerkannt werden. Unumstritten waren Theresa von Avila, Johannes vom Kreuz, der tibetanische Yogi Milarepa oder viele andere herausragende spirituelle Meister.

Je weiter sie aber zeitlich oder kulturell von uns entfernt sind, desto schwieriger gestaltet sich die Interpretation ihrer oft sehr "dunklen" Schriften. Ich habe daher versucht, Autoritäten zu finden, die

1. in unserem Jahrhundert beheimatet sind, die
2. mit den Themen der TP, der Verbindung von Wissenschaft und Mystik irgendwie befasst waren, und die
3. allgemein anerkannt sind.

Dabei bin ich auf vier Vertreter der Philosophia Perennis gestoßen, die mehr oder weniger alle drei Anforderungen erfüllen: Es handelt sich um Chögyam Trungpa, Pierre Teilhard de Chardin, den "Anonymus d'outre tombe" und Carl Gustav Jung.

Der tibetanische Meditationsmeister Chögyam Trungpa erscheint mir nicht nur deshalb besonders geeignet, weil er ein Buch mit dem Titel: "Spirituellen Materialismus durchschneiden" ² geschrieben hat, sondern auch deshalb, weil er viele Jahre in den USA lebte und Gelegenheit genug hatte, den "Geist des Westens" kennzulernen. Er ist ein hervorragender Vertreter einer der aktivsten und lebendigsten spirituellen Traditionen unseres Planeten und sein Urteil hat daher einiges Gewicht

Nicht weniger bedeutend ist der Jesuitenpater und Wissenschaftler Pierre Teilhard de Chardin, dessen spirituelle Größe unumstritten ist. Er hat

² TRUNGPA (1979, 1989)

sich besonders um eine Versöhnung von Wissenschaft und Religion bemüht und ist sowohl von Seiten der katholischen Kirche als auch der TP anerkannt. Seine Vision einer Evolution der Welt und des ganzen Kosmos auf den Punkt Omega hin hat viele Autoren des New Age inspiriert - gerade deshalb ist hier ein Blick auf das Original von besonderem Interesse.

Als dritten Vertreter der Philosophia Perennis habe ich den "Anonymus d'outre tombe" gewählt. Es mag vielleicht befremden, dass ich einen unbekanntem anonymen Autor in eine Reihe mit den geistigen Autoritäten unseres Jahrhunderts stelle, aber immerhin hat der renommierte und gewöhnlich kritische Herder Verlag seine "Meditationen" ¹ aus dem Französischen übersetzen lassen und in Druck genommen. Der angesehene Theologe Hans Urs von Balthasar spricht in seiner Einführung von einer fast erdrückenden "Fülle echter, fruchtbarer Einsichten" ², der Herausgeber Robert Spaemann von der in diesem Werk geübten "Hermetik" als einer Brücke zwischen Wissenschaft und Glaube ³ und Professor Illies von der "außerordentlichen spirituellen Kraft und tiefen Religiosität des Verfassers" ⁴, einem Urteil, dem ich mich mit ganzem Herzen anschließe. Seine Bücher scheinen mir ein so ausgezeichneter Ausdruck der esoterisch-spirituellen Tradition Europas, der Hermetik, zu sein, dass ich darauf nicht verzichten will, zumal es die in Frage stehenden Themen ausdrücklich und pointiert angeht.

Der vierte Autor, auf den ich zurückgreifen will, ist der Schweizer Psychologe und Priestersohn Carl Gustav Jung. Seine Bedeutung ist über alle Zweifel erhaben und er gehört ebenfalls zu den "Wegbereitern" der TP.

¹ ANONYMUS (1983)

² ANONYMUS (1983),1, p XV

³ loc.cit.,1, p VII

⁴ Klappentext

Er versuchte die Dimension des Religiösen in die Tiefenpsychologie einzubeziehen und widmete einen großen Teil seines Lebens der Erforschung der symbolisch-geistigen Welt mit wissenschaftlichen Mitteln. In seiner Biographie ⁵ zeigt sich deutlich, dass er auch zu den großen Mystikern unseres Jahrhunderts zu zählen ist.

Die hier ausgewählte Reihung sagt natürlich nichts über den relativen Wert der vier Männer und ihres Werkes aus, sondern folgt nur der Darstellungsweise in dieser Arbeit. Auch bedaure ich, dass sich trotz meines Bemühens keine einzige Frau unter ihnen befindet.

So sollen also ein tibetanischer Buddhist, ein katholischer Priester, ein "Hermetiker" und ein Psychotherapeut die Philosophia Perennis in dieser Arbeit vertreten. Ich hoffe, dass dadurch das Spektrum weit genug gespannt ist, um allzu einseitige Standpunkte auszugleichen, und einen Blick auf das zugrunde liegende Gemeinsame zu eröffnen.

⁵ JUNG (1984)

Kapitel 2

ZUR EINFÜHRUNG : DIE ENTSTEHUNG DER TRANSPERSONALEN PSYCHOLOGIE

Das zweite Kapitel soll zu den Themen der TP hinführen und das geistige Klima spürbar machen, aus dem sie entstanden ist. Es erhebt dabei keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern dient vor allem der ersten Annäherung und dem Kennen lernen dieser psychologischen Schule.

Zunächst stelle ich drei wichtige Vorläufer vor, die den Boden für die wissenschaftliche Erforschung transpersonaler Erfahrungen bereitet haben; danach beschreibe ich die Entstehung der TP als "vierte Kraft" in der Psychologie, in der die Person Abraham Maslows eine führende Rolle spielt; und zuletzt versuche ich das gesellschaftliche Umfeld und die weitere Entwicklung der TP anzudeuten.

2.1. DREI WEGBEREITER

2.1.1. *William James*

Macht man sich auf die Suche nach den geistigen "Vätern" der TP, so stößt man unweigerlich auf den Psychologen und Philosophen William James (1842 - 1910). Seine Gedanken bilden bis heute die Grundlage einer Religionspsychologie und viele Erkenntnisse finden sich hier besser und klarer ausgedrückt als in manchen zeitgenössischen Arbeiten.

James war eine eindrucksvolle Persönlichkeit. Sein breit gefächertes und gut fundiertes Wissen stammte vorwiegend aus einer kosmopolitischen Lebensweise, die seine Jugend bestimmte. Der Vater, Sohn einer wohlhabenden Familie und selbst ein produktiver Autor philosophischer Abhandlungen (speziell über die Philosophie Swedenborgs), legte großen Wert auf eine perfekte Erziehung seiner Kinder. Die Familie zog praktisch durch die gesamte westliche Hemisphäre: von den USA durch fast alle europäischen Länder und wieder zurück. Allein während seines 13. Lebensjahres lebte die Familie in England, Frankreich, in der Schweiz und wieder in England und Frankreich.

Auch im Erwachsenenalter zog William James von Land zu Land, nahm eine Stelle nach der anderen an und gab sie wieder auf. Er hatte zunächst Naturwissenschaften und Medizin studiert, dann im Bereich der Experimentalpsychologie gearbeitet, bis er schließlich zur Philosophie kam.

Die ständige Bewegung von einer Sprache und einer Kultur zur anderen war die ideale Voraussetzung dafür, in jedem Land die aktuellen Denkrichtungen

kennen zu lernen und für die eigene Arbeit fruchtbar zu machen: die französische Psychiatrie, die englische Philosophie, die deutsche Experimentalpsychologie und die neue Biologie.

Im Jahr 1890 erschien sein Buch "The Principles of Psychology"¹ als Akkumulation und Synthese der verschiedenen Strömungen, das eine vollständige Übersicht über die Psychologie seiner Zeit gibt. Das Werk wurde ein Bestseller und war kurz darauf das Standardwerk der amerikanischen Psychologie.²

Als James zur Jahrhundertwende eingeladen wurde, in Edinburgh die Gifford Lectures zu halten, nutzte er sein breites Wissen und seine persönlichen Beziehungen, um ein Werk zu schaffen, das bis heute nichts von seiner Aktualität eingebüßt hat. Es handelt sich um "Die Vielfalt religiöser Erfahrung"³, die Niederschrift einer Vortragsreihe über natürliche Religion.

Der Ansatz, den James hier wählt, um sich dem Phänomen der Religion zu nähern, ist die Betrachtung der Erfahrung, die Betrachtung des persönlichen religiösen Erlebens des Menschen, die daher in den Mittelpunkt des Interesses rückt.

*"Daher soll Religion", schreibt er, "...für uns bedeuten: die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Einsamkeit, sofern diese sich selber als Personen wahrnehmen, die in Beziehung zu etwas stehen, das sie in irgendeinem Sinne als das Göttliche betrachten."*⁴

¹ neu aufgelegt: JAMES (1983)

² Die Darstellung des Lebens von William James stützt sich hauptsächlich auf ADELSON (1983).

³ neu aufgelegt: JAMES (1985); Deutsch: JAMES (1979)

⁴ JAMES (1979), p 41

Die Palette der Zeugnisse, die im Folgenden vorgetragen werden, reicht von der einfachen Naturmystik über die Bekehrungserlebnisse verschiedener Religionen bis zu den großen Mystikern der Weltgeschichte in Ost und West. Die Heilige Theresa von Avila kommt ebenso zu Wort, wie der islamische Mystiker Al Ghazzali oder der indische Weise Shankara, Meister Eckehart ebenso, wie die Lehre des Buddha. Und im Verhalten und Erleben der großen Meister zeigt sich eine große Einmütigkeit, quer durch alle Konfessionen und Philosophien hindurch:

*"Wir werden eins mit dem Absoluten, und wir werden uns dieser Einheit bewusst. Dies ist die unverwüstliche und triumphale Tradition der Mystik, kaum verändert durch unterschiedliche Himmelsstriche oder religiöse Überzeugungen. Im Hinduismus, im Neuplatonismus, im Sufismus, in der christlichen Mystik, im Whitmanismus finden wir denselben wiederkehrenden Ton, so dass die mystischen Äußerungen von einer unwandelbaren Einmütigkeit durchzogen sind, die einen Kritiker innehalten lassen und nachdenklich machen muss und die dazu führt, dass die mystischen Klassiker, wie man gesagt hat, weder Geburtstag noch -land haben. Indem sie beständig von der Einheit des Menschen mit Gott sprechen, ist ihre Rede älter als die Sprache und werden sie nicht alt."*⁵

Mit dieser Charakteristik schließt James das Kapitel der Mystik allerdings nicht ab. Er ist sich der großen Unterschiede und Widersprüche wohl bewusst. Die Sankhya-Philosophie ist dualistisch, die Veden sind monistisch. Die spanischen Mystiker sind alles andere als Pantheisten, die "Vereinigung" mit Gott ist für sie ein unverdientes Wunder und keine ursprüngliche Identität. Außerdem gibt es eine "diabolische" Mystik der

⁵ JAMES (1979), p 389

Geisteskrankheiten, die davor warnt, den Bereich jenseits unseres Alltagsbewusstseins allzu einfach zu sehen, oder ihn gar herbeizuwünschen.

Mystische Erfahrungen sind für denjenigen, der sie hat, absolut unzweifelbar. Das verpflichtet aber den Außenstehenden keineswegs, ihre Offenbarungen unkritisch anzunehmen. Es verpflichtet ihn aber wohl, die Anmaßung des eindimensional-rationalen Denkens aufzugeben und sich mit den "Hypothesen" der mystischen Verfassung ernsthaft auseinanderzusetzen.

Obwohl James schreibt, dass ihn seine eigene Konstitution vom Genus dieser mystischen Erfahrung "fast gänzlich ausschließt" ¹, berichtet er im Zusammenhang mit der Drogenmystik doch von seiner "anästhetischen Offenbarung" unter dem Einfluss von Lachgas. Hier finden sich die vielzitierten Worte:

"...dass unser normales waches Bewusstsein, ... nur ein besonderer Typ von Bewusstsein ist, während überall jenseits seiner, von ihm durch den dünnsten Schirm getrennt, mögliche Bewusstseinsformen liegen, die ganz andersartig sind." ²

Während sich die spätere Forschung im Rahmen der TP sehr intensiv mit diesen veränderten Bewusstseinsformen, insbesondere unter dem Einfluss von Drogen, beschäftigt hat, stehen diese Überlegungen hier nur am Rande der Untersuchung. James geht es viel mehr um die Entwicklung einer "Wissenschaft der Religionen", die die religiösen Fragen des Menschen aufklären kann, soweit der common sense

¹ loc.cit., p 358

² p 366; vgl. auch: William James: Subjective Effects of Nitrous Oxide. In: TART (1972 a), pp 367-370

und die Methoden einer Wissenschaft eben reichen. Allgemeine Beschreibungen, denen alle Menschen zustimmen können, die selbst Erfahrungen mit dem

Transzendenten gemacht haben, sollen gefunden werden, die eine Art kleinsten gemeinsamen Nenner mystischer Erfahrung darstellen.

Im Rahmen der "Vielfalt religiöser Erfahrung" formuliert James einen Vorschlag, wie eine solche Hypothese aussehen könnte. Dabei geht er von einem unbewussten, marginalen Persönlichkeitszentrum aus, von einem "besseren" Teil unserer Seele, der den Mangel einer tieferen Rückbindung an das Heilige empfinden kann. Von diesem Zentrum gehen Erlebnisse der Rettung und Bekehrung aus, und die Mystiker unterscheiden sich von anderen Menschen besonders dadurch, dass bei ihnen das Tor zu dieser Region ungewöhnlich weit offen zu sein scheint. In der religiösen Extase kommt dem Menschen zu Bewusstsein,

"...dass dieser höhere Teil in Kontakt und Kontinuität mit einem MEHR von derselben Qualität steht. Dieses ist im Universum außerhalb des Individuums wirksam ..." ³

James ist aber vorsichtig genug festzustellen, dass es sich dabei um ein Gefühl handelt, dessen objektive Richtigkeit durchaus in Frage steht. Vom Standpunkt der Wissenschaft aus lässt sich dazu jedenfalls nur sagen,

"...dass das 'MEHR', mit dem wir uns in religiöser Erfahrung verbunden fühlen, was auch immer es auf seiner UNS ABGEWENDETEN Seite sein mag, auf seiner UNS ZUGEWENDETEN Seite die unterbewusste Fortsetzung unseres bewussten Lebens ist." ⁴

³ James (1979), p 464

⁴ loc.cit.,p 467

Alles Weitere bleibt einem "Über-Glauben" vorbehalten, sei es in Form einer monistischen Interpretation der Veden oder der personalen Darstellungen der Propheten.¹

Es bleibt noch die enge Beziehung James' zur Parapsychologie zu erwähnen. Während eines Zeitraumes von 18 Jahren war er abwechselnd Vize-Präsident und Präsident der American Society for Psychical Research, der amerikanischen Gesellschaft für Parapsychologie (ASPR). Einige Einflüsse aus dieser Tätigkeit sind in seinen Werken zu spüren, etwa in den Theorien über "sublimale" Einflüsse oder in den Lowell Lectures (1896) über "exceptional mental states". Nach all den Jahren stellte er allerdings fest, dass der Erkenntnisstand der ASPR sich nicht verändert oder verbessert hätte, wenn er auch von Phänomenen in Zusammenhang mit Hypnose und Wunderheilungen beeindruckt war²

¹ Dieser "Psychology of Religion" war allerdings keine große Zukunft beschieden. Einerseits wurden von theologischer Seite spekulative und apologetische Tendenzen eingebracht, die einen weiteren Fortschritt behinderten, andererseits erregten die Versuche der Psychoanalyse Freuds, sich der religiösen Phänomene anzunehmen, mehr Interesse. Dazu kam der rapide wachsende Einfluss des Behaviorismus auf die akademische Psychologie, der bald alle Auseinandersetzung mit komplexen menschlichen Verhaltensweisen zur Seite drängte. Eine Ausnahme bildete hier das Werk von Gordon Allport [z.B. ALLPORT (1943)], der sich weiterhin um einen breiten Horizont im verengten Blickfeld der Psychologie bemühte und auf William James aufbaute. Sein Bemühen wurde später von anderen Dissidenten unterstützt, so von Abraham Maslow, Carl Rogers, Rollo May, Viktor Frankl und anderen. vgl. TAYLOR (1978)

² TAYLOR (1978), p 73

2.1.2. Aldous Huxley

Eine zweite Persönlichkeit, die in den Vereinigten Staaten den Boden für die Entwicklung der TP bereitet haben dürfte, ist der Schriftsteller und Philosoph Aldous Huxley (1894 - 1963). Er wurde in Godalming (Surrey) geboren und in Eton erzogen, studierte englische Literatur in Oxford und war ab 1919 zunächst als Journalist und Theaterkritiker tätig. 1921 begann er mit der Veröffentlichung seines ersten Romanes "Die Gesellschaft auf dem Lande" seine literarische Laufbahn und erlangte mit dem 1932 erschienenen Buch "Schöne neue Welt" Weltruhm. Sein vielfältiges literarisches Schaffen umfasst Gedichte, Reisebeschreibungen, philosophische und naturwissenschaftliche Essays, Erzählungen sowie vor allem ein umfangreiches zeit- und gesellschaftskritisches Romanwerk. Von den dreißiger Jahren an begann sich bei ihm eine vom Buddhismus und Hinduismus beeinflusste mystische Haltung durchzusetzen, die ihren Niederschlag in der 1944 erschienenen "Perennial Philosophy"³ fand. Huxley beschreibt diese ewige Philosophie als:

*"- die Metaphysik, die hinter der Welt der Dinge, des Lebens und des menschlichen Geistes eine göttliche Wirklichkeit erkennt, die Psychologie, die in der Seele etwas findet, das dieser göttlichen Wirklichkeit ähnlich oder mit ihr sogar identisch ist, die Ethik, die das Endziel des Menschen in der Erkenntnis des immanenten und transzendenten Urgrundes jeden Seins erblickt -"*⁴

³ neu aufgelegt: HUXLEY (1985); Deutsch: HUXLEY (1987)

⁴ HUXLEY (1987), p 5

Diese Philosophie findet sich in den überlieferten Lehren primitiver Völker angedeutet und in voller Entwicklung in den höheren Religionen dieser Erde. Sie stellt gewissermaßen ihren gemeinsamen Kern dar, der den großen Heiligen und Mystikern durch ihr Leben direkt zugänglich wird. Huxley zitiert dazu den Sufi-Dichter Djawal al-din Rumi,

*"Das Astrolabium der Geheimnisse Gottes ist die Liebe."*¹

denn nur der, der den Weg wirklich geht, ist berechtigt, über die Grundlagen des Seins kompetent zu sprechen. Mehr als einhundert verschiedene Texte von Autoritäten aus Ost und West, Christen und Buddhisten, Sufis und Hindus werden daher herangezogen, um die verschiedenen Seiten und Dimensionen der Tiefen unseres Geistes und des Universums zu beleuchten.

Schon im Jahre 1938 war Huxley nach Kalifornien gezogen und hatte sich dort sehr intensiv mit veränderten Bewusstseinszuständen auseinandergesetzt. Er experimentierte mit Meskalin und fasste seine Erfahrungen später in dem Buch "The Doors of Perception"² zusammen. Dieses Werk erlangte einigen Einfluss auf die Drogenszene der 60er Jahre, und Charles Tart, einer der führenden Vertreter der TP schreibt darüber:

"Es war Huxleys klares, kleines Buch "The Doors of Perception"(1954), das mein eigenes Interesse an veränderten Bewusstseinszuständen vor Jahren wesentlich stimulierte: Als

¹ loc.cit., p 6

² HUXLEY (1954); Deutsch: HUXLEY (1970)

*Beschreibung der psychedelischen Erfahrung ist es bis jetzt unübertroffen."*³

Huxley erzählt in diesem Buch vom "Wunder des Daseins", für das die Droge die Augen öffnet.

*"Der Raum war noch immer da," schreibt er etwa, "aber er hatte sein Übergewicht verloren. Der Geist war an erster Stelle nicht mit Maßen und räumlichen Lagen befasst, sondern mit Sein und Sinn."*⁴

Die Fähigkeit, sich zu erinnern und zu denken, bleibt erhalten, visuelle Eindrücke werden verstärkt, und der Mensch nimmt seine Umgebung wahr wie ein Kind. Es gibt sehr wenig eigenen Willen, dafür gewinnen andere, bessere und höhere Ziele an Bedeutung.

Bei einem Ausflug in den Garten steigerte sich die Intensität der Erfahrung. Huxley schreibt darüber:

"Einem Liegestuhl gegenüber, der aussah wie das jüngste Gericht, - oder, genauer gesagt, einem jüngsten Gericht gegenüber, das ich nach langer Zeit und mit beträchtlichen Schwierigkeiten als einen Liegestuhl erkannte, - ertappte ich mich plötzlich auf der Schwelle von Panik. ... Die Furcht ... galt einem Überwältigtwerden, einem Zerfallen unter einem Druck der Wirklichkeit, der so stark würde, dass ihn ein die meiste Zeit in einer

³ TART (1972 a), p 9; ÜV

⁴ HUXLEY (1970), p 15

*kosigen Welt von Symbole zu leben gewohnter Geist unmöglich ertragen könnte."*¹

Trotz dieser erschütternden Begegnung meint Huxley, dass jeder Mensch in irgendeiner Form, sei es religiös oder nicht, Selbsttranszendenz finden sollte und schließt ein Plädoyer für das Meskalin als Tor zur Transzendenz an.²

Um das Jahr 1950 widmete er sich zusammen mit dem Psychologen Milton Erickson weiteren Experimenten zur Erforschung verschiedener Bewusstseinsformen. Dabei kamen Hypnose und Meditation zur Anwendung, sowie eine von ihm selbst entwickelte Methode, die er "Deep Reflexion" nannte. Es geht dabei um eine völlige Entspannung des Körpers und ein Abziehen der Aufmerksamkeit von den äußeren Erscheinungen, jedoch ohne Orientierungs- und Gedächtnisverlust. Leider wurden die meisten Aufzeichnungen über diese Arbeit bei einem Brand vernichtet, und Huxley wandte sich in der Folge anderen Themen zu.³

¹ loc.cit., p 39

² HUXLEY (1970), p 48

³ Milton H.Erickson: A special Inquiry with Aldous Huxley into the Nature and Charakter of Various States of Consciousness. In: TART (1972a), pp 47-74

2.1.3. Carl Gustav Jung

Ein größerer Abstand besteht zum Leben und Denken des großen Psychologen C.G.Jung. Man kann ihn kaum als direkten Vorläufer der TP bezeichnen, trotzdem lässt sich der Einfluss seiner Arbeit kaum überschätzen. Erst in letzter Zeit werden seine Leistungen zunehmend anerkannt und gewürdigt.

C.G.Jung (1875-1961) war der Sohn eines evangelischen Pastors in der Schweiz. Er war von frühester Jugend an mit religiösen Themen konfrontiert. In Basel studierte er Medizin und Psychiatrie und schloss sein Studium mit einer Arbeit über die "Psychologie und Pathologie so genannter okkultur Phänomene"⁴

ab. Bald danach machte er sich mit einer Studie über die Schizophrenie⁵ einen Namen; nicht so sehr bei seinen Kollegen, als bei Sigmund Freud, dem er 1907 in Wien begegnete. Er war einige Jahre lang der "Kronprinz der Psychoanalyse", der nach Freud die Arbeit weiterführen sollte. Gemeinsam reisten sie 1909 in die USA, um Gastvorlesungen zu halten. Dort trafen sie auch mit William James zusammen. Über das Thema der Sexualtheorie kam es allerdings zum Bruch und Jung trennte sich von der Freudschen Schule, um ein umfassenderes Konzept des Unbewussten zu entwickeln, das er erstmals in seinem Buch "Wandlungen und Symbole der Libido" vorstellte⁶. Jung versteht darin das Unbewusste nicht nur als Quelle primitiver Triebe oder verdrängter Wünsche, sondern ebenso als Ausgangspunkt höherer Entwicklungen und Strebungen, als geistigen Grund und Nährboden voller Weisheit und Kraft.

⁴ Carl Gustav Jung: Zur Psychologie und Pathologie so genannter okkultur Phänomene, 1902. In: JUNG (1981)

⁵ Carl Gustav Jung: Über die Psychologie der Dementia praecox: Ein Versuch, 1907. In: JUNG (1985 a)

⁶ In: JUNG (1985b)

Im Jahr 1925 reiste Jung nach Kenia und Uganda. Die Erfahrungen der großartigen Natur und Tierwelt beeindruckten ihn tief.

*"Hier wurde mir die kosmische Bedeutung des Bewusstseins überwältigend klar", schreibt er in seiner Biographie, "Menschliches Bewusstsein erst hat objektives Sein und den Sinn geschaffen, und dadurch hat der Mensch seine im großen Seinsprozess unerlässliche Stellung gefunden."*¹

Die ersten Jahre der Trennung von Freud waren für Jung schwer gewesen, aber nun begann sich eine neue Psychologie und Weltsicht zu festigen. Er drang immer tiefer in die Bereiche des "kollektiven Unbewussten" ein, in jenen Teil des Unbewussten, der allen Menschen gemeinsam ist. Besonderes Interesse erregte der Archetyp des "Selbst", das unbewusste Leitbild der ganzen, umfassenden Persönlichkeit, das Jung auch mit dem Gottesbild im Menschen in Verbindung brachte.

Er zögerte zehn Jahre mit einer Veröffentlichung, bis er auf einen chinesischen alchemistischen Traktat stieß, der seine Überlegungen bestätigte. Zusammen mit dem Sinologen Richard Wilhelm brachte er 1929 "Das Geheimnis der goldenen Blüte"² heraus, die Übersetzung dieses chinesischen Traktats, zu dem er einen ausführlichen psychologischen Kommentar verfasste, in dem er seine Gedanken vorstellte. Später fand Jung in der europäischen Alchemie ähnliche Vorstellungen vor und wandte sich in der Folge dem Studium dieser Texte zu.

Zu Beginn des Jahres 1944 erlitt er einen Herzinfarkt und erlebte im Zustand der Todesgefahr und auch danach Delirien und Visionen, die sein weiteres Leben stark beeinflussten.

¹ JUNG (1984), p 259f

² JUNG / WILHELM (1979), neu aufgelegt.

*"Ich fühlte mich, als ob ich im Raum schwebte, als ob ich im Schoß des Weltalls geborgen wäre - in einer ungeheuren Leere, aber erfüllt von höchstmöglichem Glücksgefühl."*³

schrieb Jung später darüber. Er erlebte die mystische Hochzeit, wie sie in den Vorstellungen der kabbalistischen Tradition erscheint und die Hochzeit des Lammes im festlich geschmückten Jerusalem.

"Ich hätte nie gedacht, dass man so etwas erleben könnte, dass eine immerwährende Seligkeit überhaupt möglich sei",

schreibt Jung über seine Erfahrungen, und fährt fort:

*"Die Visionen und Erlebnisse waren vollkommen real; nichts war anempfunden, sondern alles war von letzter Objektivität. Man scheut sich vor dem Ausdruck 'ewig', aber ich kann das Erleben nur als Seligkeit eines nicht-zeitlichen Zustandes umschreiben, in welchem Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft eines sind. Alles, was in der Zeit geschieht, war dort in eine objektive Ganzheit zusammengefasst. ... Ein unbeschreibliches Ganzes, in das man mit verwoben ist; und doch nimmt man es mit völliger Objektivität wahr."*⁴

Nach dieser Krankheit begann für Jung eine fruchtbare Zeit der Arbeit, in der viele seiner Hauptwerke entstanden. So zum Beispiel die

³ JUNG (1984), p 297

⁴ JUNG (1984), p 299

Monographie "Aion",¹ in der er die historische Entwicklung des Archetyps des Selbst durch die Jahrtausende christlicher Geschichte nachzuzeichnen versucht. Er spekuliert darüber, dass die Symbole dieses Archetyps immer tiefer in die Materie versinken und heute - am Ende des astrologischen Äons der Fische - an ihrem tiefsten Punkt, nämlich beim Atomkern, angelangt sind.

*"Früher oder später", schreibt er daher, "werden sich Atomphysik und Psychologie des Unbewussten in bedeutender Weise annähern, da beide, unabhängig voneinander und von entgegengesetzter Seite, in transzendentes Gebiet vorstoßen, jene mit der Vorstellung des Atoms, diese mit der des Archetypus."*²

Aus diesem Kern soll wie aus dem Weizenkorn, das erst sterben muss, bevor es Frucht trägt, eine neue Entwicklung ausgehen, die unsere Zukunft bestimmen könnte.

Jung ist natürlich weit davon entfernt, aus solchen Spekulationen eine neue Heilslehre zu machen. Was er will ist, in der Krise unserer Zeit Ansätze zu einer neuen und tragfähigen Orientierung zu weisen.³

Ein wichtiger Teil der Psychologie C.G.Jungs war von Anfang an dem Prozess der "Individuation" gewidmet. Es geht dabei um die Weiterentwicklung und Reifung der Persönlichkeit, die über eine einfache An- und Einpassung des Menschen hinausgeht. Die Freudsche Psychoanalyse hatte sich vor allem die Heilung von Neurosen und die Wiederherstellung der Arbeits- und Liebesfähigkeit der Patienten zur

¹ Carl Gustav Jung: Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst. In: JUNG (1985c)

² JUNG (1985c), p 276

³ Es ist hier nicht der Ort, näher auf seine Vorschläge einzugehen. Am besten scheinen sie mir in seiner Biographie [JUNG (1984), pp 330ff] zusammengefasst zu sein.

Aufgabe gestellt. Jung stellte hingegen fest, dass manche Neurosen nicht wegbehandelt, sondern durchlebt werden müssen, und dass sie den Menschen stärker und größer zurücklassen, als er je vor seiner Krankheit gewesen war. Die spannungsreiche Auseinandersetzung mit dem Unbewussten lässt im Idealfall eine neue Synthese entstehen,

*"eine lebendige Geburt, die eine neue Stufe des Seins, eine neue Situation herbeiführt."*⁴

So ist die Frage nach dem praktischen Umgang mit dem Unbewussten, mit dem Ziel einer höheren Entwicklung:

". . . die Frage, die die Philosophie Indiens, insbesondere aber der Buddhismus und die Zen-Philosophie sich stellen. Indirekt ist sie aber die praktische Grundfrage aller Religionen und Philosophien überhaupt."^{5 6}

⁴ JUNG (1982), p 106

⁵ loc.cit., p 81

⁶ Jung ist außerdem der Verfasser einer Schrift, die zu den Klassikern der Parapsychologie gezählt wird. Es handelt sich dabei um den Aufsatz: "Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge", den er zusammen mit dem Physiker Wolfgang Pauli veröffentlichte. Neu aufgelegt in: JUNG (1982), pp 457-553

2.2. DIE ENTSTEHUNG DER TRANSPERSONALEN PSYCHOLOGIE

Das Entstehen einer neuen wissenschaftlichen Schule oder Orientierung lässt sich nur schwer in einer einzigen Dimension beschreiben. Im Folgenden sollen daher drei verschiedene Aspekte behandelt werden, die zur Entwicklung der TP in den sechziger Jahren beigetragen haben. Es geht um das Wachstum und die innere Entwicklung der jungen Wissenschaft der Psychologie, um die "psychedelische Revolution" und die Hippie-Bewegung in den Vereinigten Staaten und um den Einfluss der östlichen Religionen und der Meditation.

2.2.1. Entwicklungen in der Psychologie: die "vierte Kraft"¹

Die Psychologie zählt zu den jüngsten Wissenschaften, und ihre Anfänge liegen gerade hundert Jahre zurück. Es lässt sich kaum eine klare Linie erkennen, zu gegensätzlich erscheinen die verschiedenen Schulen und Positionen. Und doch kann man einen roten Faden erkennen, einen stetigen Fortschritt in der Psychologie: Eine Phase der Synthese setzt heute ein, in der die Elemente der Vergangenheit ihren Platz finden, und langsam treten auch die menschlichen Qualitäten wieder mehr in den Mittelpunkt der Betrachtung; die gesunde, voll ausgereifte Person.

Viele Kräfte wirken im Menschen, und in den verschiedenen psychologischen Richtungen und Schulen steht meist eine davon im Vordergrund, je nachdem, welche im jeweiligen Forscher dominiert, oder für ihn von besonderem Interesse ist. Aus diesen besonderen Zugängen wurde oft eine Theorie über das "Wesen des Menschen" entwickelt. Wenn man sich zum Beispiel für die "tierischen" Aspekte im Menschen interessiert, kann man sich durchaus auf Tierversuche als hauptsächliche Erkenntnisquelle stützen, wie dies in manchen Schulen der Psychologie üblich ist.

Wir leben heute im Zeitalter des Materialismus, und die Psychologie spiegelt diesen Zustand nicht nur wieder, sie ist selbst ein wesentlicher Faktor in diesem Prozess.

Die Grundlagen zu einer solchen materialistischen Psychologie, in der der Geist bestenfalls ein "Epiphänomen" physiologischer Vorgänge ist, wurden

¹ Die Darstellung der "vier Kräfte" in der Psychologie stützt sich vor allem auf MASLOW (1969), dessen Aufsatz sich in RUSCHMANN (1983), pp 21-34 in deutscher Übersetzung findet. Ruschmann veröffentlicht hier auch eine Reihe anderer Aufsätze, die für die Entstehung der TP von Bedeutung sind, in deutscher Sprache.

etwa zur gleichen Zeit zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Russland und Amerika gelegt.

2.2.1.1. Der Behaviorismus: die "erste Kraft"

Die behavioristische Psychologie, vertreten etwa durch Watson, Skinner oder Pawlov, gestaltete sich nach dem Vorbild der erfolgreichen Naturwissenschaften wie Physik, Chemie oder Astronomie - im allgemeinen Wissenschaften, die sich mit Dingen befassen, mit Objekten.

Ein Ergebnis dieser Haltung war das Ansammeln von Informationen, die den Menschen so darstellen, als sei er ein Apparat, eine Reiz-Reaktionsmaschine oder, in neuester Zeit, ein komplexer Bio-Computer.

Man könnte aus der heutigen Sicht den Behaviorismus als bestimmte "jugendliche" Entwicklungsstufe ansehen, die Klarheit und Exaktheit durch extreme Beschränkung erreicht - eine Beschränkung, die zu Beginn des Jahrhunderts durchaus sinnvoll war, um den Ballast "metaphysischer" Spekulation abzustreifen, der damals die Forschung zu ersticken drohte.

Die mechanistische Betrachtungsweise erlaubt aber nur einen sehr begrenzten Bereich des menschlichen Erlebens zu erforschen. Trotzdem ist sie bis heute die beherrschende Form akademischer Psychologie geblieben. Damit sollen nicht die gewaltigen Leistungen dieser Psychologie negiert werden. Gerade durch die Beschränkung auf empirisch beobachtbare Tatsachen hat sie einen unverzichtbaren Beitrag zum Fortschritt dieser Wissenschaft geleistet. Es muss aber betont werden, dass sie aufgrund ihres Ansatzes nur einen Teil, und vielleicht nicht einmal den wichtigsten, des menschlichen Lebens erfassen kann.

2.2.1.2. Die Psychoanalyse: die "zweite Kraft"

Wenn man wieder stark vereinfacht, kann man die Psychoanalyse Sigmund Freuds und seiner Schüler, die etwa zur selben Zeit wie der Behaviorismus entstand, an der Tendenz erkennen, den Menschen so zu behandeln, als wäre er ein Tier. Natürlich ist er das auch, aber die psychoanalytisch orientierten Forscher betrachten ihn, als wäre er nur ein Tier, nichts weiter als ein Tier, so dass jene Merkmale, die nur dem Menschen zu eigen sind, irgendwie nicht angemessen "wissenschaftlich" betrachtet werden können. Das Streben nach höheren Werten - sagen wir nach Altruismus oder Güte - wird radikal reduziert und auf primitive Triebe zurückgeführt oder pessimistisch erklärt.

Sigmund Freuds Werk ist heute vor allem von historischer Bedeutung, in vieler Hinsicht als einseitig erkannt und im mechanistischen Denken des 19. Jahrhunderts verhaftet. Seine "Triebhydraulik" mutet heute etwas seltsam an, und wird auch von orthodoxen Freudianern mit Vorsicht behandelt. Auch das pessimistische Menschenbild, das aus der Untersuchung krankhafter seelischer Vorgänge entstanden war, fand bei seinen Schülern bald eine Korrektur.

In den zwanziger Jahren wurde insbesondere im deutschsprachigen Raum die Basis für diese weiterführende Entwicklung gelegt. Eine Entwicklung, der allerdings durch den Nationalsozialismus und durch den zweiten Weltkrieg ein jähes Ende bereitet wurde.

Fast alle wichtigen Vertreter der Tiefenpsychologie emigrierten damals mehr oder weniger freiwillig ins Ausland, vor allem in die USA, wo von da an der Schwerpunkt der Forschung lag.

Wilhelm Reich begann, den Körper in die Therapie einzubeziehen, und beeinflusste damit stark Fritz Perls, dessen Gestalt-Therapie ein

wesentliches Element der Humanistischen Psychologie darstellt. Auf ihn gehen auch die verschiedenen Richtungen der Bio-Energetik zurück.

Otto Rank hatte großen Einfluss auf Carl Rogers und seine Klientenzentrierte Therapie und damit auf eine weitere zentrale Persönlichkeit der Humanistischen Psychologie.

Erich Fromms Bücher sind heute Bestseller; sein Werk war ein wichtiger Baustein zu einem positiveren Menschenbild. Neben Karen Horney und Alfred Adler war er von bedeutendem Einfluss auf Abraham Maslow, den Begründer der Humanistischen und Transpersonalen Psychologie.

Die Arbeit C.G.Jungs wurde schon erwähnt. Er war als Schweizer einer der wenigen Tiefenpsychologen, die ihre Forschungen in Europa weiterführen konnten. Ein anderer war Roberto Assagioli, der die Psychoanalyse in Italien einführte. Er erkannte bald ihre Beschränkungen und wies in der von ihm begründeten "Psychosynthese" auf das Wirken eines "Überbewussten" hin, das Freud entweder nicht beachtet hatte oder als Teil des verdrängten Unbewussten ansah. Die Psychosynthese versteht Therapie als einen Prozess, der eine Integration der gesamten Persönlichkeit mit ihren höheren, spirituellen Bereichen, dem "höheren Selbst" zum Ziel hat, und ist damit wohl die erste explizit "transpersonale" Psychotherapie.²

In den fünfziger Jahren war dann die Zeit für eine Synthese zwischen dem streng empirischen Vorgehen des Behaviorismus und einer bis in den Bereich der transzendenten Erfahrung erweiterten Sichtweise des Menschen im Rahmen der Tiefenpsychologie gekommen. Einer Entwicklung, die natürlicherweise in den USA ihren Platz fand.

¹ ASSAGIOLI (1965); Deutsch: ASSAGIOLI (1978)

² Roberto Assagioli veröffentlichte schon in der ersten Ausgabe des JTP einen Beitrag: ASSAGIOLI (1969)

2.2.1.3. Abraham Maslow und die Humanistische Psychologie: die "dritte Kraft"

*"Der Hauptakzent in der Humanistischen Psychologie liegt auf den Annahmen, die 'höhere Bedürfnisse' betreffen. Sie werden als biologisch begründet betrachtet, als Teil des menschlichen Wesens oder Artmerkmals. ...Diese höheren menschlichen Bedürfnisse sind also biologisch, und ich spreche hier von Liebe, dem Bedürfnis nach Liebe, Freundschaft, Würde, Selbstachtung, Individualität, Selbst-Erfüllung und so weiter....Das Verlangen nach Würde z.B. kann ebenso als fundamentales menschliches Recht angesehen werden, wie es ein menschliches Recht ist, genügend Kalzium oder Vitamine zu haben, um gesund zu sein."*¹

So beschreibt Abraham Maslow (1908-1970), der Begründer der Humanistischen Psychologie, seinen Ansatz.

1908 in einem "slum district" von New York als Sohn eines russischen Juden geboren,² war er nach einigen Umwegen fast zufällig zur Psychologie gekommen, die er in Wisconsin studierte. Hier eignete er sich eine streng behavioristisch orientierte Ausbildung an und experimentierte mit Ratten und Hunden. Nach der Graduierung stieß er auf E.L.Thorndike, den Schüler Watsons, der ihm einen IQ von 185 attestierte und als Assistent beschäftigte. Bald danach nahm er eine Stelle am Brooklyn College an, wo er 14 Jahre blieb.

¹ Abraham Maslow in: RUSCHMANN (1983), p 23f

² Die Darstellung des Lebens Maslows folgt dem Aufsatz von Collin Wilson: "Abraham Maslow - eine biographische Skizze. In: RUSCHMANN (1983), pp 163-181

Während dieser Zeit stieß er auf bedeutende Psychologen wie Max Wertheimer, Erich Fromm, Alfred Adler, Karen Horney, Kurt Goldstein, die Anthropologin Ruth Benedict und viele andere, die sich vor dem Nationalsozialismus nach New York gerettet hatten. Der Einfluss dieser Bekanntschaften auf Maslows wissenschaftliche und persönliche Entwicklung war bedeutend. Sie alle lehnten die krasse Reiz-Reaktionstheorie des Behaviorismus und seine Prämissen ab; Eine Einstellung, die auch Maslow zunehmend bestimmte, besonders als er als Vater Erfahrungen mit seinen eigenen Kindern machen konnte.

*"Ein Baby war ein solches Rätsel und Wunder", schreibt er, "und von solcher Ästhetik, und die ganze Arbeit mit Ratten und sinnlosen Silben und so weiter nützte überhaupt nichts."*³

Maslow machte sich 1943 mit einem Aufsatz "A Theory of Human Motivation" einen Namen, einem Aufsatz über die Bedürfnis-Hierarchie des Menschen, der sofort zum Klassiker wurde. Aber erst gegen Ende seiner Brooklyner Zeit entstanden die wirklich bahnbrechenden Arbeiten über Gipfelerlebnisse und "selbst-aktualisierende Menschen". Mit diesen Gedanken distanzierte er sich jedoch von seinen Fachkollegen und blieb auch während der folgenden 18 Jahre an der jüdischen Brandeis-Universität in Waltham ein Außenseiter.

1957 fand Maslow für seine Psychologie den Namen "humanistisch" und gründete zusammen mit Antony J.Sutich 1961 das "Journal of Humanistic Psychology" als Sprachrohr dieser neuen Richtung. Zwei Jahre später wurde die "American Association for Humanistic

³ RUSCHMANN (1983), p 179

Psychology" ins Leben gerufen, die der neuen Strömung, der "dritten Kraft" in der Psychologie, Stabilität und Ordnung verleihen sollte.

1969, weniger als sechs Jahre nach ihrer Gründung, war aus der kleinen Protestgruppe eine unabhängige und erfolgreiche Organisation geworden, der sich auch der bekannte Therapeut Carl R. Rogers anschloss und zur führenden Persönlichkeit wurde.

Schon damals begann die neuentstehende Orientierung sich gewissermaßen von innen her selbst zu transzendieren, und Maslow schreibt im Vorwort zur zweiten Auflage seiner "Psychologie des Seins":

"Ich sollte auch sagen, dass ich die Humanistische Psychologie, die 'Psychologie der dritten Kraft' ('Third Force Psychology')¹ als vorübergehend betrachte, als Vorbereitung für eine noch 'höhere' VIERTE PSYCHOLOGIE, die überpersönlich, transhuman ist, ihren Mittelpunkt im All hat, nicht in menschlichen Bedürfnissen und Interessen, und die über Menschlichkeit, Identität, Selbstverwirklichung und ähnliches hinausgeht."²

¹ vgl. SUTICH (1969)

² MASLOW (1985), p 11f

2.2.1.4. Die Entstehung der Transpersonalen Psychologie: die "vierte Kraft"

Wenn die Grundbedürfnisse des Menschen, auch die nach Liebe, Anerkennung usw., erfüllt sind, taucht ein neues Phänomen auf. Wenn man diese Menschen fragt, was sie motiviert, wenn man glückliche, entwickelte und selbst-aktualisierende Personen fragt, was sie erfreut und aktiviert, dann stößt man auf Werte wie Wahrheit, Güte, Schönheit und so weiter, Werte, die alle das "Ich" transzendieren. So beginnt man von "Transhumanistischer" Psychologie zu sprechen.

Eine neue Sakralisierung und Spiritualisierung ist das Merkmal für diese Phänomene. Sehr gesunde Menschen, Menschen, die psychiatrisch und psychologisch gesund sind, machen Erfahrungen, so genannte "Gipfelerlebnisse", die häufig Parallelen zu den Berichten der großen Mystiker zeigen, indem sie z.B. von "vereinigendem Bewusstsein" sprechen. Diesen Personen dieser ausgewählten Stichprobe der Besten des obersten einen Prozents gilt das besondere Interesse der TP, indem sie zu einem neuen Menschenbild Anlass geben. Man nimmt an, dass diese Menschen das sind, wohin sich die gesamte Menschheit entwickelt, wenn sie sich nur entfalten kann, und die Bedingungen günstig sind.

Maslow betont, dass es sich bei diesen Überlegungen um empirisch beobachtbare Tatsachen handelt und nicht um eine idealistische Spekulation.³

Im Januar 1966 fand im Esalen-Institut in Kalifornien ein Seminar über Humanistische Theologie statt, an dem auch Maslow und Sutich teilnahmen.

³ nach Maslow (1969)

"Bei einem Meinungs austausch mit einigen anwesenden Jesuiten wurde die Frage gestellt: 'Hatte irgendjemand von Ihnen je ein mystisches oder ähnliches persönliches Erlebnis?' Die Antwort lautete: 'Nein'. Kurz darauf folgte eine andere Frage: 'Ist es eine offizielle Haltung von Seiten ihrer Kirche, systematisch das Erreichen einer mystischen Erfahrung jedes Laienmitglieds der Kirche zu fördern und zu ermutigen?' Die Antwort war wieder: 'Nein'.¹

Sutich war von dieser Antwort überrascht und fuhr fort, über sie nachzudenken. Er und Maslow hatten sich schon seit längerer Zeit mit mystischen Erlebnissen, mit und ohne Zuhilfenahme psychedelischer Drogen beschäftigt, und beide waren auch mit der okkulten Literatur vertraut.

"Ich wurde allmählich gewahr", schreibt Sutich später, "dass ich mich tatsächlich für die Psychologie der Mystik interessierte, modifiziert durch humanistische Überlegungen und die westliche empirische Haltung."²

Zusammen mit Maslow wurde das von Julian Huxley geprägte Wort "transhumanistisch" für diese neue Richtung gewählt und die Herausgabe einer Zeitschrift ins Auge gefasst. Bei einem Vortrag von Stanislaw Grof hörte Sutich dann den Ausdruck "transpersonal", der seinen Vorstellungen noch besser entsprach, und das erste Heft der Zeitschrift erschien schon im Juni 1969, nunmehr mit dem neu gewählten Namen als "Journal of Transpersonal Psychology".

¹ SUTICH (1976), p 5; Deutsche Übers.: RUSCHMANN (1983), p 71

² SUTICH (1976), p 8; Deutsche Übers.: RUSCHMANN (1983), p 75

Die erste Selbstdefinition der TP, die leicht verändert als Ziel-Beschreibung bis heute am Anfang jeden Heftes der Zeitschrift steht, lautete:

"Transpersonale (oder 'Vierte Kraft-') Psychologie ist die Bezeichnung, die einer entstehenden Richtung im Bereich der Psychologie von einer Gruppe von Psychologen und Männern und Frauen aus anderen Fachbereichen gegeben wurde, die an jenen LETZTEN menschlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten interessiert sind, die keinen systematischen Platz in der positivistischen oder behavioristischen Theorie haben ('erste Kraft'), noch in der klassischen psychoanalytischen Theorie ('zweite Kraft') oder der Humanistischen Psychologie ('dritte Kraft'). Die entstehende Transpersonale Psychologie ('vierte Kraft') befasst sich insbesondere mit der EMPIRISCHEN, wissenschaftlichen Erforschung und der verantwortungsvollen Anwendung jener Ergebnisse, die für folgende Bereiche von Bedeutung sind: Werden, individuelle und spezies-weite (die ganze menschliche Art umfassende) Meta-Bedürfnisse, letzte Werte, vereinigendes Bewusstsein, Gipfel-Erlebnisse, Seins-Werte, Ekstase, mystische Erfahrungen, Ehrfurcht, Sein, Selbst-Aktualisierung, innerstes Wesen (Essenz), Seligkeit, Wunder, letzter Sinn, Transzendierung (Überschreitung) des Selbst, Geist (das Spirituelle), Einssein, kosmische Bewusstheit, individuelle und spezies-weite Synergie (=Zusammenwirken von Energien), höchste zwischenmenschliche Begegnung, Heiligung des Alltagslebens, transzendente Phänomene, kosmischer Selbst-Humor und spielerische Haltung; höchste Sinnes-Bewusstheit, Aufnahme- und Ausdrucksfähigkeit sowie verwandte Vorstellungen, Erfahrungen und Aktivitäten. Diese Definition sollte als offen für die Interpretation durch einzelne oder Gruppen verstanden werden, das Ganze oder

Teile betreffend, bezüglich der Annahme ihrer Inhalte als im Wesen naturalistisch, theistisch, übernatürlich (supranaturalistisch) oder irgendeiner anderen kennzeichnenden Einstufung."¹

Im Oktober desselben Jahres erfolgte die Gründung der "American Transpersonal Association" nach dem Vorbild der Gesellschaft für Humanistische Psychologie. Später wurde daraus die "Association for Transpersonal Psychology", die regelmäßig "Newsletters" verschickt und jährlich eine Konferenz abhält. Heute gibt es auch eine "International Transpersonal Association" (ITA), die eigene Konferenzen veranstaltet und über den Bereich der USA hinaus tätig ist. Außerdem entstanden verschiedene Landesorganisationen für TP in aller Welt.

Die ersten Jahre waren durch ein fast explosionsartiges Wachstum gekennzeichnet, durch eine Energie, die alle Beteiligten erfasste und vorwärtstrieb. Sutich schreibt darüber:

*"Wenn es irgendetwas gab, das uns in letzten zwei Jahren der Herausgabe der Zeitschrift beeindruckt hat, dann ist es die Wirklichkeit der spirituellen Explosion. Tag für Tag werden wir überrascht von der Verschiedenheit und der Reichweite der tiefen Veränderungen, die durch die ganze Welt weitergehen."*²

Abraham Maslow konnte nur die ersten Früchte seiner Arbeit ernten. Mit seinem Tod im Jahre 1970 hinterließ er eine tiefe Lücke in der jungen, sich entfaltenden Bewegung.

¹ SUTICH (1969), p 16; Deutsche Übers.: RUSCHMANN (1983), p 56f

² SUTICH (1971), p 87; Deutsche Übers.: RUSCHMANN (1983), p 10

2.2.2. Die "Psychedelische Revolution" und die Erforschung veränderter Bewusstseinszustände

Die sechziger Jahre unseres Jahrhunderts waren vor allem in den Vereinigten Staaten, aber auch anderswo, von tiefen sozialen und geistigen Wandlungen geprägt. Die Studentenproteste in aller Welt, die um das Jahr 1968 nicht nur Schlagzeilen machten, signalisierten den Höhepunkt einer Entwicklung, die darauf zu zielen schien, eine neue Gesellschaft und einen neuen Menschen hervorzubringen. Überall entstanden viel versprechende Ansätze; die Hippie-Bewegung, das Woodstock-Festival, Proteste gegen den Vietnam-Krieg, das Musical "Hair" oder das Lied "Aquarius", das das Kommen eines neuen Zeitalters verkündete. Das Zentrum dieser Entwicklung lag im sonnigen Kalifornien, in demselben Teil der USA, in dem sich auch die Therapeuteszene konzentrierte.

Neben einem neuen Lebensgefühl und der dazupassenden Musik war auch eine blühende Drogenkultur entstanden, die sich mit den verschiedenen östlichen Religionen und Sekten bunt vermischte. Offensichtlich war die alte, nüchtern-protestantische oder materialistisch-erfolgsorientierte Lebenshaltung weiter Teile der amerikanischen Gesellschaft fragwürdig geworden, und die Jugend suchte in allen Richtungen nach neuen Wegen.

Manche folgten dem Beispiel der Beatles, die, als Leitfiguren einer ganzen Generation, nach Indien gereist waren, um die Meditation zu erlernen. Andere versuchten ihren beschränkten Horizont durch das Rauchen von Haschisch zu erweitern, wieder andere experimentierten mit der neuen Droge LSD-25, um neue Dimensionen der Wirklichkeit kennen zu lernen.

All diese Veränderungen waren der älteren Generation kaum verständlich. Sie reagierte mit Abwehr, Verdrängung und Kriminalisierung

der scheinbar bedrohlichen Vorgänge. Die Zeitungen verbreiteten Horrormeldungen über tatsächliche oder erfundene Exzesse oder über die zerstörenden Wirkungen verschiedener Drogen, so dass eine vernünftige Diskussion unmöglich wurde.¹

In dieser Situation gab es nur wenige Wissenschaftler, die sich ernsthaft den Herausforderungen der neuen Situation stellten. Einer von ihnen war der Professor für Psychologie an der Universität von Kalifornien in Davis, Charles Tart (geb. 1937).

Er hatte schon Forschungen in Gebieten wie Psycho-Physiologie, Schlaf und Traum, Hypnose, Humanistische Psychologie und Parapsychologie durchgeführt und wandte sich nun der wissenschaftlichen Erforschung veränderter Bewusstseinszustände zu. In dem 1969 erschienenen Sammelwerk "Altered States of Consciousness" bemerkt er,

*"... dass eines der wohl wichtigsten Gebiete menschlichen Interesses fast völlig von der orthodoxen Wissenschaft ignoriert wurde. Dies war das Gebiet der veränderten Bewusstseinszustände - der mystischen Zustände, der psychedelischen Drogenerfahrung, der Meditation und anderer Phänomene, die eine Veränderung des gewöhnlichen Bewusstseinszustandes zu einem radikal neuen einschließen, all dies mit tief greifenden Auswirkungen auf Religion, Philosophie und Lebensstil des Menschen."*²

Eine Psychologie, die danach strebt, den ganzen Menschen zu erfassen, kann nicht einfach an diesen Phänomenen vorübergehen. Dies nicht nur aus akademischem Interesse, sondern auch wegen der großen

¹ Die Darstellung orientiert sich hauptsächlich an den Einleitungskapiteln von TART (1972a) und GROF (1985c).

² TART (1972a), p 7; ÜV

Bedeutung, die diese Phänomene in anderen Kulturen für den Menschen haben.

*"Viele 'primitive' Völker, zum Beispiel", schreibt Tart, "glauben, dass fast jeder normale Erwachsene die Fähigkeit besitzt, in einen Trancezustand zu gehen oder von einem Gott besessen zu sein. Der Erwachsene, der dazu nicht fähig ist, gilt als psychologischer Krüppel. Wie mangelhaft würden wohl die Amerikaner einem Angehörigen einer solchen Kultur vorkommen ..."*³

Der wichtigste Grund für die Beschäftigung mit diesem Thema liegt aber für ihn in der offensichtlichen Notwendigkeit, den Entwicklungen in der amerikanischen Gesellschaft gerecht zu werden, denn:

*"... es gibt zehntausende von Menschen, die offensichtlich Hippies in ihrem Lebensstil sind, und hunderttausende (vielleicht Millionen) von 'respektablen' Mittelklassebürgern, die mit Drogentrips, Meditation, sinnlicher Aufmerksamkeit, Encounter-Gruppen, Zielorientierten Gemeinschaften, Traumdeutung und so weiter experimentieren... Heute ist es alltäglich für graduierte Studenten, ihre Meditationserfahrungen zu diskutieren, ebenso wie ihre Drogenerfahrungen und ihre Pläne, auf diesem Gebiet als Psychologen zu arbeiten. Vor fünf Jahren wurde eine Person, die erwähnte, sie hätte LSD-25 genommen, zum Zentrum der Aufmerksamkeit: Jetzt sind Beschreibungen von psychedelischen Erfahrungen zu alltäglich, um noch besonderes Interesse zu wecken."*⁴

³ TART (1972a), p 3, ÜV

⁴ loc.cit., p 4, ÜV

Da Tart im Rahmen der traditionellen Wissenschaft keinen Platz für seine Forschungen fand, wandte er sich der gerade entstehenden TP zu. Er veröffentlichte eine Reihe von Artikeln in den ersten Nummern der Zeitschrift und wurde ein führender Vertreter dieser neuen Schule. Später wurde er auch zum Mitherausgeber des Journals.

Ein zweiter Wissenschaftler, der sich mit der Not der psychedelischen Revolution in den USA auseinandersetzte, war der Tscheche Stanislav Grof. Auch er widmete sich der Erforschung veränderter Bewusstseinszustände, besonders unter dem Einfluss von LSD, und war eines der Gründungsmitglieder der TP.

Die Arbeit und das Leben der beiden Wissenschaftler werden im nächsten Kapitel ausführlich gewürdigt, so dass sich eine weitere Darstellung an dieser Stelle erübrigt.

2.2.3. *Meditation und östliche Religionen*

Das Bild der Entstehung der TP kann nicht vollständig sein, ohne den Einfluss zu erwähnen, den die verschiedenen Meditationssysteme und die östlichen Religionen auf diese Schule ausübten, die zu dieser Zeit zunehmend an Popularität gewannen.

Schon im zweiten Jahrgang des Journal of Transpersonal Psychology (JTP) findet sich ein Überblick über die verschiedenen Meditationszentren in Kalifornien, der mit den folgenden Sätzen schließt:

„1. Die Übung und das Studium der Meditation haben im Gebiet um San Francisco fest Fuß gefasst, und das Interesse ist jetzt weit verbreitet.

2. Verschiedene Meditationspraktiken sind jetzt in die Curricula der Institutionen für höhere Studien aufgenommen.

3. Es gibt Beweise, dass Meditation in neuen Formen und Kombinationen geübt wird, von denen einige einen 'westlichen' Zugang betonen.

4. Meditation wird in bedeutendem Ausmaß für verschiedene Formen der Therapie genützt.

5. Verschiedene Meditationspraktiken haben ein wachsendes Interesse an östlichen psychologischen und philosophischen Konzepten hervorgerufen, die den meisten 'Westlern' neu und fremd sind.“¹

Abgesehen davon, dass die überwiegende Zahl der Vertreter der TP selbst irgendeine Form der Meditation übte, passt die amerikanische Form der östlichen Spiritualität sehr gut in das Arbeitsprogramm der

¹ BLAIR (1970), p 69f; ÜV

"vierten Kraft". Daniel Goleman plädiert zum Beispiel dafür, die Meditation zur exklusiven Methode der TP zu machen.

*"Geradeso", schreibt er, "wie die Verhaltenstherapie und die Psychoanalyse sich als Verkörperungen der Visionen der ersten und zweiten Kraft in der Psychologie erwiesen haben, und wie die 'Encounter-Gruppe' das Hauptwerkzeug der dritten Kraft ist, so könnte die Meditation der Hauptweg der neu entstehenden vierten Kraft werden."*¹

Diese Meditation wird als "Meta-Therapie" angesehen, als eine Methode, die all die Hauptziele konventioneller Behandlung erreicht, die jedoch als ihr Endziel einen Zustand hat, der weit jenseits der Grenzen der meisten Therapieformen liegt: einem veränderten Zustand des Bewusstseins.

Dieser veränderte Zustand, der "fünfte" Zustand neben dem Wachen, dem Träumen und der völligen Entspannung, wird mit der "Erleuchtung" gleichgesetzt, wie sie in den östlichen Religionen bekannt ist. Der Weg zu ihr führt über verschiedene Stufen und Ebenen, die im Rahmen der TP erkundet werden sollen, so ähnlich, wie man ein unbekanntes Gebiet bereist, um es auf Landkarten festzuhalten.

*"Wir können sagen," schreibt Goleman, "dass der Buddha und andere Meister die ersten versuchenden Schritte in eine psychische TERRA INCOGNITA gesetzt haben. Dabei legten sie die Erfahrungsbasis, die andere in der Folge dazu auffordert, in ihrer je eigenen Art zu folgen."*²

¹ GOLEMAN (1971), p 4; ÜV

² GOLEMAN (1972b), p 197; ÜV

Aus dieser Sicht scheint es nur konsequent, auf die Erkenntnisse des Buddhismus und anderer Religionen zurückzugreifen, um einen ersten Eindruck von dem weiten Gebiet des Unbewussten, oder besser des Überbewussten, zu gewinnen, dem die Forschung gilt.

Die Lehre des Buddhismus kennt acht "Jhana"(Dhyana) Stufen auf dem Weg zur Konzentration, denen bestimmte typische Merkmale zugeschrieben werden. Ebenso kennt sie einen "Weg der Einsicht" oder Weisheit, der über charakteristische Ebenen zur Erleuchtung führt. Goleman stellt diese beiden Wege nebeneinander, indem er ihre Stufen vergleicht. Dazu fühlt er sich berechtigt, denn im Zenrin heißt es:

*"Von Alters her gab es nicht zwei Pfade . 'Die angekommen sind' gingen alle denselben Weg."*³

In einem späteren Beitrag geht Goleman sogar noch weiter und stellt eine ganze Palette von Religionen und Meditationssystemen einander gegenüber: Den hinduistischen Bhakti-Weg, Die Sufi-Methode, die Meditation der christlichen Ostkirche, Meher Baba, Sri Aurobindo, Patanjali's Yoga, Ramana Maharshi, den tibetanischen Vajrayana, Zen, Gurdjieff, Krishnamurti und noch einige andere. Dabei geht es immer um die Frage, welche "Technik" angewandt wird, um das Ziel zu erreichen, das in den verschiedenen Systemen zwar unterschiedliche Namen trägt, aber letztlich das gleiche zu sein scheint.

"Ein Wesen, das den fünften Zustand erreicht hat," schreibt er, "transzendiert seine eigene Herkunft; d.h. Personen jedweden Glaubens können ihn als außergewöhnlich oder als 'perfekt'

³ GOLEMAN (1972a), p 29; ÜV

erkennen, oder - falls man dazu geneigt ist - ihn als Heiligen verehren."¹

Während aber das Ergebnis immer das gleiche zu sein scheint, gibt es größere Unterschiede, was den Weg betrifft. Hier diskutiert Goleman die Typologie von Naranjo², wonach es drei große Gruppen von Meditationsmethoden gibt: den "Weg der Form", den "negativen Weg" und den "Weg des Ausdrucks".

Durch diesen und durch einige andere Überblicke im Rahmen der TP soll, in Verbindung mit der westlichen Psychologie, das heillos Durcheinander der verschiedenen religiösen Systeme gelichtet werden. Mehr oder weniger deutlich steht hinter all diesen Versuchen der Wunsch, einen "Königsweg" zu entwickeln, der die Mühen der spirituellen Reise erleichtert. Zumindest aber soll jeder Adept den für ihn optimalen Weg leicht ausfindig machen können.

Große Hoffnungen setzte man damals auch in die Erforschung der physiologischen Begleiterscheinungen der Meditation, wie sie durch die Werkzeuge der modernen Medizin und Psychologie möglich geworden waren. So hatte man zum Beispiel entdeckt, dass eine tiefe Entspannung in der Meditation zu einem deutlichen Anwachsen der Alpha-Wellen im EEG führt. Diese Entdeckung hatte einen regelrechten "Alpha-Kult" zur Folge, der aber nach einiger Zeit wieder verschwand.

Andere Forschungen konzentrieren sich auf die Wirkungen der Transzendentalen Meditation (TM), die eine messbare Veränderung im Hormonhaushalt des Menschen bewirken sollte.

¹ GOLEMAN (1972b), p201; ÜV

² NARANJO/ORNSTEIN (1971)

Jedenfalls gab es zu dieser Zeit eine rege wissenschaftliche Forschungstätigkeit, und die Literatur zu diesem Thema war schon so breit geworden, dass im JTP nur noch Überblicksbibliographien Platz fanden.³

Einen gewissen Einfluss übte Baba Ram Das (Richard Alpert) aus, der als Professor für Psychologie in Stanford und Harvard gelehrt hatte. Einige Jahre arbeitete er mit Timothy Leary an psychedelischen Drogen bevor er nach Indien ging, um bei einem Guru die Meditation zu erlernen. Einige seiner Vorträge fanden Eingang in die ersten Jahrgänge des Journal.⁴

Zu Beginn der siebziger Jahre begann sich auch der tibetische Buddhismus in Amerika zu etablieren. Bedeutende Lehrer des Vajrayana waren bei der Besetzung Tibets durch das kommunistische China nach Indien geflüchtet und einige fanden den Weg in die USA, wo sie Klöster und Meditationszentren gründeten. Ihre Methoden waren, jedenfalls oberflächlich betrachtet, im Einklang mit den Absichten der vierten Kraft. Dies wurde zum Beispiel im "Maitri Projekt" des tibetanischen Lamas Chögyam Trungpa deutlich, in dem die buddhistische Meditation zur Therapie hochneurotischer Patienten verwendet wurde.⁵

Die Arbeit in den Zentren Chögyam Trungpas und Tarthang Tulkus schien auch mit den Vorstellungen für eine transpersonale Erziehung überein zustimmen, die mehr an der Entwicklung der Persönlichkeit, als am Erwerb von Fachwissen orientiert sein sollte. Beiträge der beiden Lamas zum Thema der Meditation finden sich mehrfach im Journal.⁶

Es bleibt noch darauf hinzuweisen, dass es bei den verschiedenen Konferenzen der TP neben Vorträgen und Diskussionen stets ein reichhaltiges Meditationsangebot gab und gibt. Spirituelle Führer aus

³ z.B.: TIMMONS/KAMIYA et.al. (1970)

⁴ z.B.: RAM DASS (1970)

⁵ vgl. CASPER (1974)

⁶ z.B.: TRUNGPA (1973), TARTHANG TULKU (1974)

verschiedenen Traditionen wie Zen, Sufismus oder Buddhismus waren stets ein integraler Bestandteil des Geschehens, das nicht nur die intellektuelle Ebene, sondern den ganzen Menschen ansprechen wollte.

2.3. WEITERE ENTWICKLUNGEN

Das rasante Wachstum der Organisation der TP in den ersten Jahren verlangsamte sich bald, um einer etwas ruhigeren Entwicklung Platz zu machen. Trotzdem festigte sich die Bewegung und ist aus der Psychologie, besonders in Kalifornien, nicht mehr wegzudenken.

Aus den zündenden Ideen des Anfangs wurden umfassendere Konzepte entwickelt, und eine Phase der theoretischen Aufarbeitung setzte ein.

Neben und aus der versuchten Verbindung von Wissenschaft und Religion entstand damals eine neue Bewegung, das New-Age.

Diese Bewegung lässt sich natürlich weder in den Inhalten noch in der Entwicklung einfach aus der vierten Kraft ableiten, die wichtigsten und solidesten Gedanken dieser geistigen Strömung wurden aber im Rahmen der TP diskutiert, und die engen gegenseitigen Beziehungen sind nicht zu übersehen. Besonders die Diskussion um das "neue Paradigma", die im Zentrum der "Theorie" des New-Age steht, wurde im Rahmen der Internationalen Transpersonalen Gesellschaft geführt. Dieser Diskussion ist ein eigener Abschnitt in dieser Arbeit gewidmet, so dass sich eine genauere Darstellung an dieser Stelle erübrigt.

2.3.1. Die Organisation der Transpersonalen Psychologie

Von Anfang an war die Arbeit der TP mit der Herausgabe einer Zeitschrift und der Veranstaltung von Konferenzen verknüpft. Die vierte Kraft verstand sich dabei nicht so sehr als eigene "Schule", denn als Verbindungsglied, als "Netzwerk", das die Forschungen ihrer Mitglieder stimuliert und zum gegenseitigen Austausch auffordert.

*"Schließlich möchte ich hervorheben", sagte Frances Vaughan auf einer internationalen Konferenz der TP in Bombay, "dass die transpersonale Perspektive eine Perspektive mit offenem Ende ist; sie ist immer im Wandel. Sie scheint nie festgelegt, beendet oder vollständig definiert zu sein. Jeder von uns nimmt Teil an dem Prozess, der sich entfaltet, denn die Evolution des Bewusstseins geschieht in jedem von uns."*¹

Seit dem Jahre 1969 erschienen jährlich zwei Exemplare des Journals, in denen die neuesten Themen diskutiert und Forschungen dokumentiert wurden. Während aber in den ersten Jahren die Beiträge richtungweisend waren, wichtige Bücher vorwegnahmen und das Sprachrohr bedeutender Autoren waren, scheint in der letzten Zeit, sagen wir ab Mitte der 80er Jahre, die Bedeutung der Zeitschrift abzunehmen. Es sieht so aus, als würde sie sich mehr und mehr zum Fachblatt einer ambitionierten Therapeutengruppe in Kalifornien verwandeln.

Eine ähnliche Entwicklung scheint auch in der Association of Transpersonal Psychology vor sich zu gehen. Die jährliche Konferenz, die wie immer im Asilomar Conference Center bei Monterey in Kalifornien stattfindet, hatte im Jahre 1988 Jean Bolen und Allan Yasnyi als

¹ VAUGHAN (1982), p 44; ÜV

Hauptredner.² Wenn man bedenkt, dass in früheren Jahren Persönlichkeiten wie der Dalai-Lama, Stanislav Grof, Fritjof Capra, David Bohm und viele andere zu den Teilnehmern der Veranstaltungen zählten, scheint der Höhepunkt der Bedeutung dieser Organisation überschritten zu sein.

Sie hat sich jedoch fest etabliert, verfügt über eine ganze Reihe von Ausbildungsstätten und hat vielfach auch Zugang zum akademischen Bereich gefunden. An fünf Instituten bzw. Universitäten wird ein vollständiges Studienprogramm in TP angeboten. Außer der John F.Kennedy-Universität handelt es sich dabei allerdings um private Institutionen.³

Am "California Institute of Transpersonal Psychology" in Menlo Park zum Beispiel umfasst das Curriculum fünf Bereiche: Jeder Student übt eine körperliche Disziplin wie Aikido oder Tai-Chi. Jeder ist an "emotionaler Arbeit" beteiligt, sei es in klinischer Ausbildung oder sei es durch die Teilnahme an Gruppensitzungen. Diese Studenten lernen auch die Theorie der TP kennen und erweitern ihr Wissen über Psychologie im Allgemeinen. Zusätzlich wird von allen erwartet, dass sie einer spirituellen Tradition nach eigener Wahl folgen. Kein bestimmtes Glaubenssystem wird dabei bevorzugt. Zuletzt wird auch der Bereich "Gemeinschaft" betont: der persönliche Wandlungsprozess soll durch den Dienst an anderen in die Tat umgesetzt werden.⁴

Auch an vielen anderen Instituten und Universitäten gibt es die Möglichkeit, einzelne Kurse oder Seminare zu diesem Thema zu belegen. Ein Überblick über diese Angebote aus dem Jahr 1987 nennt die beachtliche Zahl von 94 Kursen, die sich vorwiegend mit Bewusstsein,

² Spring Newsletter (1988) der ASSOCIATION FOR TRANSPERSONAL PSYCHOLOGY

³ vgl. RUSCHMANN (1983), p 13

⁴ frei übersetzt nach VAUGHAN (1982), p 43

veränderten Bewusstseinszuständen und verschiedenen Meditationstechniken beschäftigen. In diesem Rahmen kommen auch die philosophischen und theoretischen Grundlagen der TP zur Sprache, ebenso wie ihre Beziehungen zur Religion.¹

Es ist hier nicht der Ort, der Ausbreitung transpersonaler Institute und Kursangebote im Einzelnen nachzugehen. Gute Selbstdarstellungen der Bewegung, auf die ich hier hinweisen will, finden sich im Journal.²

Einige Bedeutung erlangte auch die internationale Bewegung, die "International Transpersonal Association" (ITA), die ihre erste Konferenz im Jahre 1973 in Island abhielt. Weitere Konferenzen folgten in Finnland, Brasilien, in den USA, in Australien, Indien und anderswo. Diese Zusammenkünfte hatten einen ausgesprochen interdisziplinären Charakter und zogen bedeutende Wissenschaftler und religiöse Führer an. Während der ersten Jahre war Stanislav Grof ihr Präsident.³

In verschiedenen Teilen der Welt wurden Landesorganisationen der TP gegründet, so in Australien, Brasilien, England und so weiter.

Auch in Deutschland entstand im Jahre 1976 eine "Gesellschaft für Transpersonale Psychologie", die ihren Sitz in Freiburg hat. Ein Jahr darauf wurde in der Nähe ein Ausbildungszentrum eröffnet, in dem Kurse, Seminare und Vorträge stattfanden. Auch ein eigener Verlag wurde gegründet. 1982/83 erschien erstmals eine "Zeitschrift für Transpersonale Psychologie", die die grundlegenden Arbeiten des amerikanischen Journal wiedergab.

Viel Glück war diesen Unternehmungen allerdings nicht beschieden. Die Zeitschrift erschien nur ein einziges mal und wurde dann eingestellt. Das Ausbildungszentrum musste aufgegeben werden und die

¹ vgl. DAVIS/WRIGHT (1987), p 173ff

² SUTICH (1976), BOUCOUVALAS (1980), VAUGHAN (1982), DAVIS/WRIGHT (1987)

³ vgl. VAUGHAN (1982), GROF (1985b), VILHJALMSSON/WEIDE (1973)

Öffentlichkeitsarbeit trat in den Hintergrund. Heute werden nur noch bescheidene Informationstage, Erfahrungs-Seminare und Ausbildungsgruppen angeboten.⁴

Österreich hat zwar keine eigene Transpersonale Gesellschaft, dafür gibt es Beziehungen anderer Art. Victor Frankl, einer der Mitbegründer der amerikanischen TP stammt aus Wien und kommt regelmäßig in diese Stadt, wo er ein Ausbildungsinstitut für "Logotherapie", eine von ihm entwickelte Schule der Psychotherapie leitet.

Die Existenzanalyse und die darauf aufbauende Logotherapie geht davon aus, dass der Mensch am sinnlosen Leben leidet und erkrankt. Eine Therapie versucht also, einen Raum zu schaffen, in dem der Patient seinen eigenen Weg und Sinn wieder entdecken kann.⁵

Eine andere Persönlichkeit, die die Gedanken der humanistischen und später der TP bekannt machte, ist Arnold Keyserling. Er hielt seine Vorlesungen über "Denkstile" aber nicht im Rahmen der philosophischen oder psychologischen Institute der Universität, sondern in der Akademie der Bildenden Künste.

⁴ nach einem Informationsblatt der "Gesellschaft für Transpersonale Psychotherapie. e.V."; Postfach 608, D-7800 Freiburg i.B.

⁵ z.B.: FRANKL (1984)

Kapitel 3

THEORETISCHE GRUNDLAGEN DER TRANSPERSONALEN PSYCHOLOGIE

Frances Vaughan erwähnt in ihrer Rede bei der siebenten Konferenz der ITA in Bombay vier große Theoretiker der TP: Ken Wilber, Stanislav Grof, Roger Walsh und Charles Tart.¹

Obwohl auch andere Forscher wie John Welwood, Daniel Goleman und viele andere einen wichtigen Beitrag leisteten, will ich versuchen, anhand des Lebens und Werkes der genannten vier die Entwicklung der transpersonalen Theorie darzustellen.

Ken Wilber gilt heute als der mit Abstand wichtigste Theoretiker der TP, als "Eierkopf" und Vordenker des New-Age. Er steht daher an der Spitze der Darstellung, zumal er fast allein die philosophischen Grundlagen der TP ausformuliert hat.

Als zweiter folgt Charles Tart, der sich besonders um die Verbindung der akademischen Forschung mit der TP bemüht hat.

Danach will ich auf Stanislav Grof eingehen, der die Brücke zur Psychiatrie und Medizin schlägt, und zuletzt wird die Arbeit von Roger Walsh gewürdigt, dessen Name vor allem mit der transpersonalen Psychotherapie und der Meditationsforschung verknüpft ist.

¹ VAUGHAN (1982), p 42

Die Darstellung der Theorie wäre aber unvollständig, wenn sie nicht auf die Bemühungen der TP einginge, eine Verbindung zu anderen Wissenschaftszweigen - besonders zur modernen Physik - herzustellen. So folgt ein Abschnitt über das "neue Paradigma", in dem das Esalen-Institut, die ITA und ihr Präsident Stanislav Grof eine wichtige Rolle spielen.

Ebenso unvollständig wäre die Darstellung ohne einen Hinweis auf die Praxis transpersonaler Psychotherapie, der daher dieses Kapitel abrundet.

3.1. KEN WILBER

3.1.1. *Leben und Werk*

Ken Wilber (geb. 1949) gilt heute unumstritten als DER Theoretiker des New Age und der TP. Schon ein erster Blick auf seine Arbeiten und seinen Stil bestätigt, dass er es tatsächlich versteht, eine ganze geistige Strömung zur Sprache zu bringen.

Ursprünglich studierte Wilber Chemie an der Duke-Universität. Er graduierte an der Universität von Nebraska in Biochemie und arbeitete für drei Jahre mit dem Psychiater G.A.Young zusammen. 1974 veröffentlichte er eine Arbeit über das "Spektrum des Bewusstseins"¹, die er schon an verschiedene Kollegen verschickt hatte. Er fand Unterstützung, und das "Spektrum" erschien im JTP² und wenig später in Buchform.³

Zu dieser Zeit war er, wie er schreibt:

*"... tief in die Praxis der Zenmeditation unter der liebenden Leitung von Maezumi Roshi vom Los Angeles Zen-Zentrum..."*⁴

vertieft. In eine Praxis, die er nach etwa zehn Jahren mehr oder weniger ergebnislos wieder aufgab.⁵

¹ WILBER (1974)

² WILBER (1975)

³ erstmals veröffentlicht 1977; neue Auflage: WILBER (1985a)

⁴ About the authors. In: JTP 7(2), 1975, p 208; ÜV

⁵ etwa 1971-1981.

In rascher Folge publizierte er zahlreiche Artikel und Bücher, in denen er seine Philosophie entfaltete.

Im schon erwähnten "Spektrum" hatte er darauf hingewiesen, dass der scheinbare Konflikt zwischen verschiedenen psychologischen und religiösen Systemen gelöst werden kann, wenn man annimmt, dass sie voneinander verschiedene und teilweise komplementäre Strukturen des Bewusstseins und des Unbewussten im Auge haben.

Im "Atman Projekt"⁶ entwirft Wilber darauf aufbauend ein Modell der Entwicklungspsychologie, das nicht nur Kindheit und Jugend, sondern auch die verschiedenen Ebenen geistiger Entwicklung und Erleuchtung beinhaltet.

"Up from Eden"⁷, das als "Halbzeit der Evolution"⁸ auch ins Deutsche übertragen wurde, erweitert dieses Schema der Entwicklungspsychologie auf die Evolution der gesamten Menschheit, und in "A Sociable God"⁹ nützt er schließlich seinen begrifflichen Rahmen, um die verschiedenen Ebenen sozialer Interaktion einzuordnen, und die Religionssysteme nach Wert und Authentizität zu erfassen.

Neben der Verfassung dieser Arbeiten wurde Wilber der Herausgeber der New-Age Zeitschrift "ReVISION", in deren Rahmen die Grundgedanken des entstehenden "Holographischen Paradigmas" diskutiert wurden. Er schrieb einige sehr scharfsinnige Artikel zu diesem Thema, die die Diskussion nachhaltig beeinflussten.¹⁰ Außerdem erschien hier "The

Ein Hauptergebnis dieser Praxis war - jedenfalls den Gerichten zufolge - eine gesteigerte Hochschätzung der eigenen intellektuellen Fähigkeiten.

⁶ WILBER (1985b); erstmals veröffentlicht: 1980

⁷ WILBER (1981a)

⁸ WILBER (1984)

⁹ WILBER (1983b)

¹⁰ z.B. WILBER (1979a,b; 1981b); neu abgedruckt in WILBER (1983a); deutsche Übersetzungen tlw. in WALSH/VAUGHAN (1985).

pre/trans fallacy", ¹ ein kurzer Aufsatz, der eine wichtige Wende und Klärung im Denken Wilbers anzeigte.

Später übernahm er die Herausgabe der "New Science Library" für den renommierten Random House Verlag, wurde Mitherausgeber des JTP, Berater des Journal of Humanistic Psychology und Konsulent der "Center Link Data Base", einem EDV-Netzwerk in den USA. Heute lebt er zusammen mit seiner Frau in Tahoe, Nevada.²

Eine Zusammenfassung der Diskussion erschien später in Buchform: WILBER (1982), die auch ins Deutsche übertragen wurde: WILBER (1986)

¹ WILBER (1980); neu gedruckt in WILBER (1983a), pp 201-246

² About the authors, in: JTP 20(2), 1988, p218: WILBER et.al.(1986), p xvii

3.1.2. Das Spektrum des Bewusstseins

3.1.2.1. Die erste Version ³

Wilber weist zunächst auf das wachsende Interesse an der so genannten "Philosophia Perennis" im Sinne Aldous Huxleys hin, einer Doktrin, die das Wesen des Menschen und der Wirklichkeit überhaupt zum Inhalt hat, und die im Herzen jeder großen metaphysischen Tradition zu finden sein soll, sei es im Hinduismus, Buddhismus, bei den Indianern Amerikas, den christlichen Mystikern, den Taoisten, Sufis, Kabbalisten, Neu-Platonikern oder neuerdings bei einigen westlichen Wissenschaftlern.

Neben dieser philosophischen Tradition gibt es auch eine spezifisch psychologische Sicht derselben Wahrheiten, für die Wilber den Namen "Psychologia Perennis" vorschlägt. An dieser Tradition soll sich sein Modell orientieren.

"Im Herzen dieses Modells", schreibt er, "liegt die Einsicht, dass die menschliche Persönlichkeit der Ausdruck eines einzigen Bewusstseins ist, das sich auf vielen Ebenen manifestiert ebenso wie in der Physik das elektro-magnetische Spektrum als vielfältiger Ausdruck ein-und desselben Wellenphänomens verstanden wird.

Oder, genauer gesagt, das Spektrum des Bewusstseins ist ein vieldimensionaler Zugang zur Identität des Menschen. Das heißt, jede Ebene des Spektrums wird durch ein bestimmtes und leicht erkennbares Gefühl individueller Identität bestimmt, das von der

³ Die Darstellung richtet sich nach dem ersten Aufsatz Wilbers im JTP: WILBER (1975)

*Erhabenen Identität des kosmischen Bewusstseins über verschiedene Abstufungen oder Bänder zu dem drastisch verengten Identitätsgefühl reicht, das mit dem Ego-Bewusstsein einhergeht."*¹

Abbildung 2 zeigt das schematische Bild dieses Spektrums, das über fünf Hauptbereiche verfügt.

Über die höchste Ebene, die Ebene des GEISTES², schreibt Wilber:

*"Die Kernwahrheit der Psychologia Perennis besteht darin, dass das 'innerste' Bewusstsein des Menschen mit der absoluten und letzten Wirklichkeit, verschiedentlich bekannt als Brahman, Tao, Dharmakaya, Allah, die Gottheit - um nur einige zu nennen - identisch ist. ... Im Einklang mit dieser universellen Tradition ist GEIST (Mind) das, was da ist, und alles das ist, raumlos und daher unendlich, zeitlos und daher ewig, außerhalb dessen nichts existiert. ... Auf dieser Ebene ist der Mensch mit dem Universum identifiziert, mit dem All - oder besser, er IST das All."*³

Dieser Zustand ist kein abnormaler Bewusstseinszustand, nicht einmal ein veränderter Zustand des Bewusstseins, sondern vielmehr der einzig wirkliche Zustand, während alle anderen in ihrem Wesen Illusion sind.

¹ WILBER (1975), p 106; ÜV

² GEIST - in Großbuchstaben geschrieben - ist die Übersetzung des englischen "Mind". Die Großschreibung soll in beiden Sprachen andeuten, dass es sich nicht um den alltäglichen, sondern um den allumfassenden GEIST handelt. In der theologischen Tradition würde man hier wohl von GOTT oder vom "Heiligen Geist" sprechen.

³ WILBER (1975), p 106f; ÜV

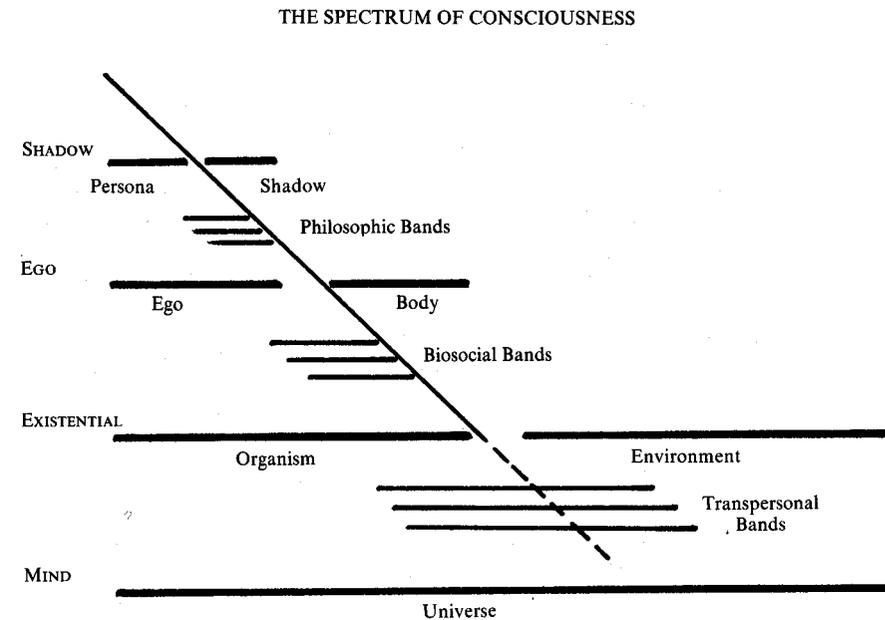


Abbildung 2: Einige wichtige Ebenen im Spektrum des Bewusstseins.⁴

Die Hauptebenen der Identität sind durch dicke Linien gezeichnet, während willkürlich gewählte Dreier-Gruppen die zusätzlichen Bänder andeuten. Die diagonale Linie repräsentiert die Selbst/Nicht-Selbst Grenze. Das bedeutet, dass zum Beispiel für einen Menschen, der mit seiner Persona identifiziert ist, der Schatten, der Körper und die Umgebung alle als außerhalb des Selbst erlebt werden; als fremd, äußerlich, andersartig und daher potentiell gefährlich. Die Selbst/Nicht-Selbst Grenze löst sich bei den Transpersonalen Bändern allmählich auf und verschwindet auf der Ebene des GEISTES ganz.

⁴ nach WILBER (1975), p 107; ÜV

Direkt unter dieser Ebene liegen die Transpersonalen Bänder, auf denen der Mensch zwar nicht seiner Identität mit dem All inne wird, jedoch die Begrenzungen seiner individuellen körperlichen Existenz überschreitet. Hier wirken die Archetypen, Bijas oder Vasanas. Paranormale Phänomene gehören ebenso in diesen Bereich wie Astralreisen, Hellsehen und so weiter.

Als nächste folgt die Existentielle Ebene, auf der sich der Mensch mit seinem psychophysischen Organismus identifiziert. Erst hier ist die Grenze zwischen Selbst und Nicht-Selbst, zwischen Organismus und Umgebung fest gezogen. Hier setzen auch die rationalen Gedanken und der Gebrauch des Willens ein. Die obere Grenze dieses Bereiches wird durch die Biosozialen Bänder gebildet, die jene Bereiche der sozialen Umgebung umfassen, die vom Individuum introjiziert und aufgenommen werden. Es handelt sich dabei um die kulturellen Voraussetzungen, die Familiengeschichte, Sprache, Logik, Verhaltensnormen der Gemeinschaft und so weiter.

Als nächste folgt die Ego-Ebene, auf der sich der Mensch nicht mehr mit seinem gesamten Organismus identifiziert, sondern nur noch mit einem mehr oder weniger zutreffenden Selbstbild. Auf dieser Stufe ist der Mensch nicht mehr Körper, er "hat" einen Körper, in dem ein getrennter Geist sein Wesen treibt.

Zuletzt besteht noch die Möglichkeit, einzelne Aspekte der eigenen Psyche zu verleugnen, und so die Sphäre der Identität auf Teile des Ego zu reduzieren. Das ist die Ebene des Schattens, auf der der Mensch ein verarmtes Bild seiner selbst, die Persona, krampfhaft aufrechterhält, um sich vor den eigenen dunklen Regungen zu schützen.

All diesen Bändern oder Ebenen werden hinduistische oder buddhistische Äquivalente gegenübergestellt, die so die Philosophia Perennis repräsentieren sollen.

Als nächstes zeichnet Wilber ein Bild der Entstehung dieses Spektrums, ein Bild der Selbstentfremdung des Geistes in die verschiedenen Stufen der Erscheinung. Es ist "Maya", all jene Erfahrung, die aus der Unterscheidung von Subjekt und Objekt, von Selbst und Nicht-Selbst stammt, die die Illusion der Ebenen und Bänder hervortreten lässt. In der Wahrnehmung werden Betrachter und Betrachtetes getrennt, aber eben nur scheinbar und nicht wirklich.

Der erste, ursprüngliche Dualismus ist mythologisch gesehen die Trennung von Himmel und Erde, männlich und weiblich, Sonne und Mond. Erkenntnistheoretisch ist es die Unterscheidung von Subjekt und Objekt, ontologisch die Trennung von Selbst und anderen, die Trennung von Organismus und Umgebung.

Auf der existentiellen Ebene entsteht also aus der ursprünglichen Einheit mit dem All die Identifizierung mit dem Körper. Die erste Identität wird dabei nicht aufgehoben, sondern nur verschleiert, wenn sich der Seher vom Gesehenen trennt. Zugleich entsteht hier der Raum.

Sobald der Mensch mit seinem Körper eins geworden ist, tritt das Problem seines Seins und Nichtseins, seines Lebens und Todes, seiner Vergänglichkeit auf. Aus dem Erscheinen des Dualismus entspringt die Angst vor dem Tod und gleichzeitig die Dimension der Zeit.

Der Mensch versucht nun seiner Vernichtung zu entgehen und flüchtet sich in ein geistiges Selbstbild, sein Ego, das den sterblichen Körper ersetzen soll. Damit betritt er aber die nächste Ebene.

Der letzte Dualismus entsteht, wenn der Mensch dieses Selbstbild zu idealisieren beginnt und es damit noch weiter einschränkt. Die Persona, die all ihre unerwünschten Eigenschaften auf einen Schatten projiziert, entsteht, und mit ihr die letzte Stufe der Entfremdung.

Auch dieser kurze Aufriss wird von Wilber durch Vergleiche mit hinduistischen und buddhistischen Texten erhärtet.

Nach der Darstellung des Schemas schreitet er sofort zu seiner Anwendung. Die vielen verschiedenen Schulen, Methoden, Philosophien und Disziplinen in der Psychotherapie begannen damals nämlich beträchtliche praktische und theoretische Probleme aufzuwerfen. Die widersprüchlichsten Ansätze verwirren sich zu einem unübersichtlichen Chaos, dem auch der Schein einer Ordnung fehlte. Hier sollte Abhilfe geschaffen werden.

*"Sollte auch nur irgendeine Wahrheit im Spektrum des Bewusstseins und den großen metaphysischen Traditionen, die sein Hauptthema stützen, stecken", schreibt Wilber, "so wird sofort klar, dass JEDE DER VERSCHIEDENEN SCHULEN DER PSYCHOTHERAPIE - OST UND WEST - ZUNÄCHST EINE ANDERE EBENE DES SPEKTRUMS ANSPRICHT."*¹

Auf der Ego-Ebene leidet der Mensch an einem gestörten Selbstbild. Die Therapie wird sich also darum bemühen, die abgespaltenen Teile wieder zu integrieren und Unbewusstes bewusst zu machen. Zu dieser Klasse zählt neben einer ganzen Reihe von Ego-Psychotherapien, auch die Freudsche Psychoanalyse.

Auf der Existentiellen Ebene bemüht sich die Therapie um die Integration von Körper und Geist. Schulen wie die Gestalt-Therapie, Logotherapie oder die Humanistische Psychologie im Allgemeinen finden hier ihren Platz. Die Biosozialen Bänder werden von sehr grundlegender Sozialpsychologie, manchen Formen der Familientherapie und von einigen semantischen Therapien direkt angesprochen. Es geht hier um die fundamentalen Mechanismen, mit denen Sprache, Logik oder soziale Zwänge das Bewusstsein des Menschen verformen.

¹ WILBER (1975), p 114; ÜV

Auf den Transpersonalen Bändern schließlich geht es um jene Aspekte des Bewusstseins, die überindividuell sind, also zum Beispiel um die Archetypen des kollektiven Unbewussten der Psychologie Jungs. Ein wichtiges Werkzeug auf dieser Ebene sind die Mythen, die imstande sind, Bereiche jenseits der Dualität symbolisch zu vermitteln. Zu den Therapieformen zählen hier die Jungsche Analyse, die Psychosynthese, Bijamantratechniken (wie Transzendente Meditation), Proffo Dialoge und andere.

Die Ebene des GEISTES wird nur noch durch die großen religiösen Traditionen beschrieben. Hier gibt es die feine Unterscheidung zwischen dem Zustand des transpersonalen "Zeugen" und der letzten Vereinigung mit dem All, bei der auch der letzte Dualismus aufgelöst wird.

*"Eine Wahrnehmung, plötzlich und leuchtend, dass Subjekt und Objekt eins sind, wird zu einem zutiefst geheimnisvollen, wortlosen Verstehen führen; und durch dieses Verstehen wirst du zur Wahrheit erwachen."*²

zitiert Wilber hier Huang Po, einen chinesischen Ch'an Meister.

Zu den "Therapien" auf dieser Ebene gehören der Mahayana-Buddhismus, der Taoismus, der Vedanta-Hinduismus, der Sufismus und verschiedene Formen christlicher Mystik.

² WILBER (1975), p 125, ÜV

3.1.2.2. Die Entwicklungsstadien des Bewusstseins¹

Überall, wohin wir uns in der Natur wenden, finden wir nur Ganzheiten; nicht nur einfache Ganzheiten, sondern hierarchisch aufgebaute: Jede Ganzheit ist ein Teil eines Größeren, Feld im Feld, ausgedehnt durch den ganzen Kosmos.

Diese Einheiten sind nichts Statisches, sondern dynamisch und sogar kreativ. Immer höhere Ganzheiten entwickeln sich, umfassender und tiefer organisiert. Dieser Prozess, der sich in die Zeit hinein entfaltet, ist der Prozess der Evolution.

Da der menschliche Geist ein Aspekt dieses Kosmos ist, darf es uns nicht wundern, hier dieselbe hierarchische Anordnung von Ganzheiten zu entdecken, von den einfachsten, rudimentären Formen bis zu den höchst komplexen und umfassendsten. Das ist die Erkenntnis vieler moderner Psychologen. Und auch hier gibt es eine Entwicklung von einem ursprünglichen Zustand relativer Allgemeinheit und mangelnder Differenzierung zu einem Zustand wachsender Unterscheidung, Artikulation und hierarchischer Integration.

Diese Entwicklung verläuft über mehrere charakteristische Stufen, die von Psychologen wie Piaget, Werner, Loevinger, Maslow, Kohlberg und einigen anderen genau untersucht wurden.

In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage nach dem "höchsten" Entwicklungsstand, nach dem Stand der am weitesten entwickelten menschlichen Persönlichkeiten. Einige wenige Philosophen und Psychologen wie Bergson, James oder Maslow hatten vorgeschlagen, die großen Mystiker und Weisen dieser Welt zum Maßstab zu nehmen.

¹ Die Darstellung richtet sich nach WILBER (1979c)

Manche unter ihnen haben ausführliche Beschreibungen der Stufen ihrer Transformation hinterlassen.

*"Wenn man diese höheren Stufen an die niedrigen und mittleren Ebenen anschließt, die so genau durch die westliche Psychologie beschrieben und studiert wurden, so wäre das Ergebnis ein recht ausgewogenes und verständliches Modell des Spektrums des Bewusstseins."*²

schreibt Wilber.

Die niedrigen Stufen der Entwicklung umfassen zunächst einfache biologische Funktionen und Prozesse. Piaget nennt sie die sensomotorischen Bereiche, bei Maslow sind es die untersten zwei Stufen seiner Bedürfnishierarchie. Es sind die drei untersten "Skandhas" des Hinayana Buddhismus: der physische Körper, Wahrnehmungen und Gefühls-Impulse.

Aus der ursprünglichen Einheit mit der Umgebung, der "protoplasmischen" (Piaget) oder ouroborischen Stufe, differenziert sich als erstes das "Körper-Ich" heraus. Das Kind lernt seinen Körper zu beherrschen und auf die Materie zu wirken. Es ist von instinktiven Trieben beherrscht, vom Lustprinzip und von den Primärprozessen, die Freud so genau beschrieben hat.

Als nächstes entwickelt sich ein geistig-sprachliches Selbst, das den Körper transzendiert und daher auf ihn wirken kann. Die körperlichen emotional-sexuellen Energien können in höhere, komplexere und anspruchsvollere Aktivitäten umgewandelt werden. Piaget spricht hier von konkret-operationalem Denken, das geistige Konzepte verwenden kann,

² WILBER (1979c), p 3; ÜV

um auf die Welt und den Körper Einfluss auszuüben. Diese Ebene entspricht dem vierten und fünften Skandha des Hinayana, Freuds Sekundärprozessen und Maslows Selbstachtungsbedürfnissen.

Zur Zeit der Pubertät erscheint die nächste Stufe, die formal-operationale nach Piaget, auf der das Selbst lernt, sich vom repräsentativen Denkprozess zu lösen, und ihn zu transzendieren. Der Mensch kann nun mit sprachlichen Formen ebenso umgehen, wie mit physischen Objekten, er lernt die Gesetze der Logik zu gebrauchen, und mit der Grammatik umzugehen. Da die höhere Stufe imstande ist, alle niedrigeren Stufen in sich zu integrieren und "aufzuheben", können hier Körper und Geist neu verbunden werden. Wilber nennt diese Ebene daher die "zentaurische", nach den Wesen der griechischen Mythologie, die einen tierischen Körper mit einem menschlichen Oberleib und Geist vereinigen.

Nach den eben beschriebenen "unteren Stufen" folgt die Gruppe der "mittleren Bereiche". Über diese Ebenen weiß die westliche Psychologie, mit Ausnahme der TP, nichts mehr zu sagen, und man ist auf die Berichte der religiösen Traditionen und der Mystiker angewiesen. Wilber unterscheidet hier, gestützt auf die "Chakra"-Psychologie einen subtilen Bereich ("low-subtle") beginnend mit dem Ajna Chakra, dem so genannten "dritten Auge", auf dem "astrale" und parapsychologische Phänomene auftreten. Dazu zählen unter anderem "out-of-the-body" Erfahrungen, okkultes Wissen, Auras und Astralreisen, in ausgeprägteren Formen auch Teleportation und Levitation. Das Selbst differenziert sich hier noch weiter von Körper und Sprache und transzendiert damit auch die normalen Fähigkeiten des Menschen. So kann es auf Körper und Welt in einer Weise wirken, die für das gewöhnliche Denken unvorstellbar ist.

Der höhere subtile Bereich ("high-subtle"), beginnend mit dem Sahasvara, dem höchsten Chakra, beinhaltet Phänomene wie symbolische Visionen, höhere Wesen und geistige Führer, höhere archetypische Formen und subtile "nada"-Töne.

Die höchsten Stufen des Spektrums umfassen die so genannten "Kausalbereiche", die eine immer weiter fortschreitende Differenzierung und Integration ermöglichen und zuletzt in einer umfassenden Einheit gipfeln.

Wieder gibt es zwei Ebenen, die "niedrig-kausale" ("low-causal"), auf der alle Erscheinungen als Modifikationen des Bewusstseins selbst erkannt werden, und auf der in den Theistischen Traditionen eine Vereinigung mit dem göttlichen Wesen stattfindet; und eine "hoch-kausale" ("high-causal"), in der die gesamte Welt der Phänomene transzendiert wird, und das Bewusstsein in den Bereich des "Formlosen" eintritt.

Wie aber das Zentrum des Selbst als göttlich erlebt werden kann, und das Zentrum des Göttlichen als das "Formlose", so ist das Zentrum des Formlosen nichts anderes, als die gesamte Welt der Form.

*"Form ist nichts anderes als Leere,
Leere ist nichts anderes, als Form",¹*

zitiert Wilber die buddhistische "Herz-Sutra". Das zehnte und letzte Bild der "Suche nach dem Ochsen" aus der Zen-Tradition gibt eine weitere Beschreibung des paradoxen letzten Zustandes:

"Das Tor seines Hauses ist verschlossen, und selbst der Weiseste kann ihn nicht finden. Er geht seinen eigenen Weg, und versucht nicht den Spuren früherer Meister zu folgen. Einen Kürbis tragend schlendert er zum Markt; auf seinen Stab gestützt kehrt er nach Hause zurück."²

Da ist nicht ein Zustand neben anderen Zuständen, es ist kein veränderter Bewusstseinszustand, es ist kein spezieller Zustand; vielmehr

¹ WILBER (1979c), p 8; ÜV

² loc.cit., p 8; ÜV

ist es das einfache So-Sein aller Zustände, die Integration aller früherer Stufen.

*"Das Bewusstsein arbeitet von da an nicht mehr an der Welt", schreibt Wilber, "sondern als der gesamte Welt-Prozess, der alle Stufen, Bereiche und Ebenen, hoch oder tief, heilig oder profan, integriert und durchdringt. Das, schließlich, ist die letzte Einheit, auf die alle Evolution, menschlich wie kosmisch, hinzustreben scheint."*¹

¹ p 8;ÜV

3.1.2.3. Die Prä/Trans - Verwechslung

Nachdem das Spektrum des Bewusstseins von oben her, gewissermaßen als Involution und von unten her als Entwicklungsschema oder als Evolution im Denken Wilbers Gestalt angenommen hatte, gab es um das Jahr 1980 eine bedeutende Wende in seiner Philosophie, die zeitlich etwa mit dem Ende seiner zehnjährigen Zen-Praxis zusammenfällt.

Ein wesentlicher Inhalt dieser Wende war eine Aufwertung des rationalen Bewusstseins, und eine etwas kritischere Haltung den sogenannten "Körper-Therapien" gegenüber.

Die beste Darstellung dieser Verwandlung ist wohl im Aufsatz "The Pre/Trans Fallacy"² gegeben, der zu dieser Zeit erschien, und in dem Wilber auch seiner eigenen früheren Arbeit gegenüber Kritik übt.

Der Grundgedanke dieser Arbeit ist ebenso einfach wie wichtig. Nimmt man drei Stufen menschlicher Entwicklung an: eine prärationale, eine rationale und eine transrationale, oder anders gesagt: eine sinnliche, eine geistige und eine spirituelle, so erscheinen die beiden "äußeren" Stufen, die prä-rationale und die trans-rationale für das normale rationale Denken als gleichermaßen fremd und unverständlich. Es ist daher kein Wunder, wenn man sie miteinander verwechselt.

Diese Verwechslung kann nun in zwei komplementären Formen auftreten. Entweder man hält das Transrationale für prärationale (ptf.-1)³, oder man hält das Prärationale für transrationale (ptf.-2).

Der erste Irrtum (ptf.-1) führt zu folgendem Weltbild: Die Entwicklung des Bewusstseins verläuft von einer primitiven,

² WILBER (1980); neu abgedruckt in WILBER (1983a), pp 201-246

³ ptf. ist die Abkürzung von: pre/trans fallacy⁵

vorpersönlichen Stufe über verschiedene Ebenen bis zum Höhepunkt der Evolution, zum menschlich-rationalen Geist. Jede Abweichung von diesem Kulminationspunkt ist pathologisch oder zumindest regressiv. Daher werden mystische Erfahrungen als Ausdruck einer kranken Seele, und Religionen als überlebte Strukturen abgelehnt.

Der zweite Irrtum (ptf.-2) sieht die Welt anders: Eine geistige Quelle entfremdet sich immer weiter in die Welt und erreicht ihren tiefsten Punkt in der sündigen Menschheit oder dem verachtenswerten Ego. Das Paradies liegt am Anfang der Zeit, und die Geschichte stellt einen Abfall vom Guten dar. Hier werden alle Regungen des Ich mit Skepsis betrachtet oder verteufelt, während alle Körpererfahrungen oder emotionalen Regungen zu göttlichen Offenbarungen hochstilisiert werden.

Natürlich handelt es sich bei dieser Darstellung um Karikaturen, die aber dazu dienen sollen, den Sachverhalt drastisch klar zu machen. Während (ptf. -1) und (ptf.-2) einen Irrtum darstellen, ist das entstehende Weltbild zur Hälfte falsch und zur anderen richtig. Und gerade das macht die Sache so schwierig und verwirrend.

Wilber stellt fest, dass er selbst in früheren Arbeiten (ptf.-2) nicht entgangen war, dass er also zum Beispiel im "Spektrum" die Integrierung des Körpers als notwendige Stufe betrachtet hatte. Nun ist wohl eine transrationale Synthese von Körper und Geist ein wesentlicher Schritt im geistigen Wachstum des Menschen. Aber nicht jede Körpertherapie ist notwendigerweise für diese Integration geeignet. Viel eher hat man hier eine Regression auf primitive Entwicklungsstufen zu erwarten.

Diesem Dilemma entgeht man nur, wenn man die rationale Stufe des Ego-Bewusstseins als notwendige Übergangsform zum transrationalen oder transpersonalen Bereich ernst nimmt und aufwertet, und gleichzeitig sehr genau zwischen wirklich transrationalen und primitiv-prärationalen Entwicklungen zum Körper hin unterscheidet.

Sehen wir uns als nächstes an, wie Wilber diese Einsichten seinem Denksystem einverleibt:¹

¹ Genau genommen beinhaltet schon das in 3.1.2.2. vorgestellte Modell die Grundeinsichten der Pre/Trans Fallacy. Es wurde aber vor diesem Aufsatz veröffentlicht, und die "philosophische" Klärung scheint erst im Nachhinein stattgefunden zu haben. Jedenfalls soll es nun um die bewusste weitere Differenzierung des Modells gehen.

3.1.2.4. Das differenzierte Modell: Grundstruktur, Selbst-System und Durchgangsstruktur¹

Eine der einfachsten Tatsachen der menschlichen Ontogenese besteht wohl darin, dass manche der entstehenden Strukturen, Prozesse und Funktionen bestehen bleiben, und andere wieder verschwinden.

Höhere kognitive Strukturen zum Beispiel integrieren und gebrauchen die niedrigeren Fähigkeiten, während bei der moralischen Entwicklung die höheren Stufen die niedrigeren zu ersetzen pflegen.

Die ersten, bleibenden, könnte man als GRUNDSTRUKTUREN ("basic - structures") bezeichnen, die zweiten, vergänglichen, als DURCHGANGSSTRUKTUREN ("transition - structures").

Eine einfache Analogie kann das Bild erweitern. Hawaii war eine souveräne und autonome Nation mit einem eigenen Staatsgebiet, das eine bestimmte Geographie aufwies. Als die USA Hawaii annektierten, blieb diese Geographie unverändert, während die Nationalität durch eine andere ersetzt wurde. Es gibt hier also drei grundsätzliche Phänomene: die geographische Struktur des Landes, die Funktion einer Nation an sich und die ersetzbare Struktur einer bestimmten nationalen Identität.

Wendet man diese Analogie auf die menschliche Entwicklung an, so entspricht die geographische Struktur den "Grundstrukturen" der Psyche, die Nation an sich entspricht dem "Selbst-System" und die tatsächliche politische Zugehörigkeit entspricht den "Durchgangsstrukturen", den aktuellen Stufen der Selbst- oder der moralischen Entwicklung.

Diese Unterscheidung erlaubt es, ein viel differenzierteres und adäquateres Bild der Ontogenese zu entwerfen als es bisher üblich war,

¹ nach WILBER (1981c)

und auch eine Reihe von Verwechslungen und semantischen Problemen aufzulösen.

[Figur 3] zeigt die "Grundstrukturen" des Bewusstseins, die offensichtlich eine Weiterentwicklung des "Spektrums" darstellen. Wilber stützt sich in seiner Darstellung auf die Arbeiten von Piaget, Werner, Arieti und Baldwin. Die höheren Ebenen sind aus der buddhistischen und hinduistischen Tradition, besonders aus den Arbeiten ihrer modernen Vertreter und Interpreten wie Aurobindo, Guénon und Smith, abgeleitet.

Durch das gefächerte Schema soll angedeutet werden, dass es sowohl eine vertikale Entwicklung zwischen den Ebenen, die so genannte "Transformation", als auch eine horizontale Entwicklung und Ausgestaltung innerhalb der Ebenen, die so genannte "Translation" gibt. Außerdem scheint es für jede Ebene zwar einen mehr oder weniger genau bestimmten Zeitpunkt des ersten Auftretens zu geben, aber keinen ebenso bestimmbareren Endpunkt. Die Daten der drei höchsten Ebenen sind in Klammer gesetzt, da sie nicht allgemein festgelegt werden können.

Wilber nimmt an, dass sich die Menschheit als Ganze bis zur Ebene des formalen Denkens entwickelt hat, und dass jeder heute geborene Mensch erwarten kann, diese Ebene auch selbst zu erreichen. Will er jedoch darüber hinaus, so ist er auf seine individuelle Leistung angewiesen. Wenn später viele Individuen diesen weiterführenden Weg gegangen sind, und das kollektive Niveau eine Stufe höher gestiegen ist, wird es selbstverständlich sein, die nächsthöhere Ebene zu erreichen, und so weiter.

Wilber charakterisiert die Grundstrukturen wie folgt:

1. Physisch - das einfache physische Substrat des Organismus (das erste Skandha)
2. Sensori-Perzeptuell - die einfachen Sinneswahrnehmungen (das zweite und dritte Skandha)
3. Emotionell-sexuell - die Stufe der Bioenergie, Libido, Élan Vital, oder Prana (das vierte Skandha)

4. Phantasmic - Arietis Ausdruck für den niedrigeren oder "Bild" - Verstand. Es handelt sich um die einfachste Form geistiger Abbildung .5. Repräsentationaler Geist - Piagets Präoperationales Denken: der andere kann durch Worte oder Symbole repräsentiert werden, es fällt aber sehr schwer, seine Rolle zu spielen.
6. Rollen/Gesetz-Geist - Das ist Piagets Konkret Operationales Denken. Die Rolle des anderen kann übernommen werden. Hier wird es auch möglich, formale Gesetzesoperationen wie z.B. Multiplikationen durchzuführen.
7. Formal-Reflexiver Geist - Das ist Piagets Formal Operationales Denken. Hier kann erstmals nicht nur über die Welt, sondern auch über das Denken reflektiert werden. Hypothetisch deduktives Denken wird hier möglich, das es erlaubt, höhere Beziehungen herzustellen und zu begreifen.
8. Visionäre Logik - Wo die formale Logik höhere Beziehungen herstellt, knüpft die visionäre Logik ganze Netzwerke. Jede Proposition wird also neben viele andere gestellt, um zu "sehen", inwieweit die Richtigkeit oder Falschheit einer Aussage alle anderen beeinflussen würde. Es handelt sich um eine höchst integrative Struktur, die letzte im personalen Bereich.
9. Subtil - die Region archetypischer Muster und trans-individueller Formen. Dies ist der Ort der platonischen Ideen, hörbarer Erleuchtung, göttlicher Offenbarungen von Wahrheit und Licht, göttlichen Wesen und so weiter.
10. Kausal - Das ist die Quelle aller niedrigeren Strukturen des "Übergeistes" (nach Aurobindo). Es wird im Bewusstseinszustand des Nirvikalpa Samadhi (Hinduismus), des Nirodh (Buddhismus), Jnana Samadhi (Vedanta) und des achten Bildes in der Zen-Reihe "Suche nach dem Ochsen" erfahren.
11. Absolut - Nach dem vollständigen Durchwandern des Zustandes des Aufhörens oder der unmanifestierten Absorbition soll das Bewusstsein schließlich zu seinem absolut ursprünglichen und ewigen Heim

wiedererwachen, als geistig, strahlend und all-durchdringend, eines und vieles, allein und all.

Das ist das klassische Sahaj Samadhi der hinduistischen Tradition. In Analogie repräsentiert das Papier, auf dem Abbildung 3 gedruckt ist, diesen Urgrund.

Dies sind also einige der Grundstrukturen des Bewusstseins. Sind sie einmal entstanden, so bleiben sie in Funktion, nicht nur in ihrer je eigenen Sphäre, sondern auch als unterstützende oder Teilsysteme der höheren Strukturen. Obwohl sie sich auf ihrer Ebene weiterentwickeln können, sind sie niemals ganz überholt.

Das Bemerkenswerteste an diesen Strukturen besteht darin, dass es in ihnen KEIN SELBST GIBT. Es gibt keine Stufe, auf der man sagen könnte: Hier ist das Ego, oder hier ist das Gefühl des "Ich-Seins".

Hingegen gibt es im Wilberschen Modell ein "Selbst-System", das im Laufe der Entwicklung entsteht und die aufeinander folgenden Stufen der Grundstrukturen zum Substrat nimmt. Es steigt dabei wie auf einer Leiter Sprosse um Sprosse höher. Dabei erzeugt es auf jeder Ebene eine Gruppe von "Durchgangsstrukturen", die beim nächsten Schritt wieder aufgegeben werden müssen. Dieses "Selbst-System" ist allerdings seinem Wesen nach ebenfalls vorübergehend, und wird bei der letzten Vereinigung mit dem All zurückgelassen, bis dahin ist es jedoch durchaus notwendig und sinnvoll.

DIE GRUNDSTRUKTUREN DES BEWUSSTSEINS

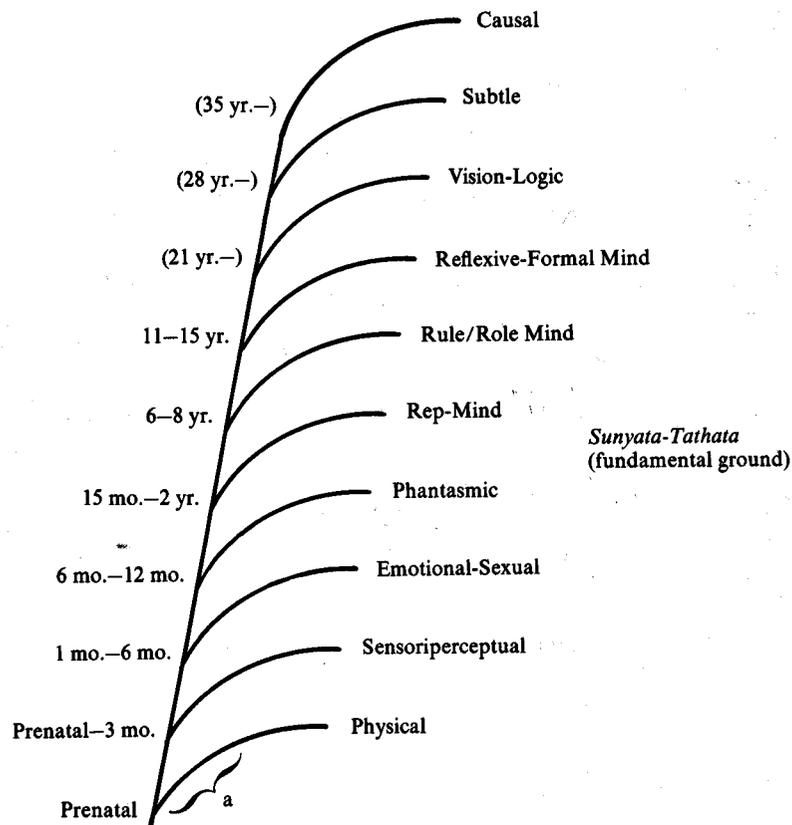


Abbildung 3: Die Hierarchie der Grundstrukturen des Bewusstseins¹

¹ nach WILBER (1981c), p 38; ÜV

Wilber stützt sich bei dieser Charakterisierung des "Selbst-Systems" ausdrücklich auf die Buddhistische Doktrin des "Nicht-Selbst", des "anatta".

Wie steht es nun mit den Eigenschaften und Charakteristika dieses Phänomens?

David Hume und William James hatten das Selbst-System als den Ort der Aneignung verstanden. Das Ich-Gefühl war mit dem Gedächtnis verknüpft oder mit der Fähigkeit, den gegebenen Augenblick um den vorhergehenden zu organisieren, den vorhergehenden also durch den nachfolgenden zu deuten. Das innere Selbst wurde durch James als

*"... aufeinander folgende Akte der Aneignung, die so lange aufrecht erhalten werden, als man sie aufrecht erhalten kann"...*²

definiert. Diese Definition wurde allerdings auch dazu benutzt, das Selbst "wegzuerklären". Denn wenn es nichts als den Akt der Aneignung verschiedener Momente umfasst, so gibt es nur einen Strom des Bewusstseins und sonst nichts; was auch durch die Beobachtung erhärtet wird, dass sich der Seher nie als Subjekt sieht, sondern immer nur als Strom von Objekten.

Das Problem dieser Betrachtungsweise liegt aber darin, dass der Akt der Aneignung selbst nicht völlig im Strom aufgeht, und daher auch das Selbst nicht. Die Tatsache, dass das Selbst sich nicht selber sehen kann, muss auch nicht bedeuten, dass es kein Selbst gibt, ebenso wenig, wie die Schwierigkeit, die eigenen Augen zu sehen bedeutet, dass man keine hat.

1. Physical; 2. Sensoriperceptual; 3. Emotional-Sexual; 4. Phantasmic; 5. Rep-Mind; 6. Rule/Role Mind; 7. Reflexive-Formal Mind; 8. Vision Logic; 9. Subtle; 10. Causal; 11. SHUNYATA-TATHATA (fundamental ground)

² WILBER (1981c), p 43; ÜV

Das Selbst ist also von anderen Funktionen konstituiert als der Strom, und diese Funktionen sind ein legitimes Feld der Forschung.

Als eine der charakteristischsten Eigenschaften erweist sich die Fähigkeit, den Strom psychologischer Ereignisse sinnvoll zu organisieren; eine Ansicht, die in der modernen Psychologie immer mehr an Boden gewinnt. Das Selbst-System ist demnach ein unabhängig organisierendes Prinzip, ein Vergleichsrahmen, an dem die Aktivitäten oder Zustände der Substrukturen gemessen werden. Es ist das aktive Prinzip psychologischer Organisation, Integration und Koordination sowie der Sitz des freien Willens.

Ebenso stellt es den Ort der Identifikation dar. Das ist vielleicht das wichtigste Kennzeichen der Struktur des "Selbst-Systems". Es schafft sich inmitten des Stroms wechselnder Ereignisse eine selektive Identität.

Zuletzt fällt ihm noch die Rolle eines "Navigators der Entwicklung" zu, denn in jedem Punkt auf der Sprossenleiter der Entwicklung ist das Selbst mit verschiedenen Anziehungskräften konfrontiert. Einerseits kann es auf der schon erreichten Ebene der strukturellen Organisation bleiben, andererseits kann es diese Ebene zugunsten einer anderen aufgeben. Gibt es sie auf, so kann die Entwicklung entweder aufwärts, oder aber abwärts gehen.

Auf einer bestimmten Ebene gibt es also die Wahl zwischen Festhalten oder Loslassen, die Ebene leben oder ihr Sterben, Identifizieren oder Negieren.

Zwischen den Ebenen gibt es den Gegensatz von Aufstieg und Regression.

Dieser Zustand kann wie folgt dargestellt werden: (Abb. 4)

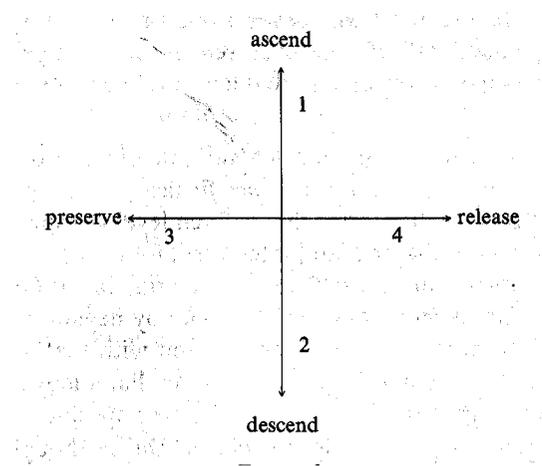


Abbildung 4: Das Selbst-System als Navigator der Entwicklung: Dimensionen der Entscheidung¹

Das Selbst-System befindet sich sozusagen am Kreuzungspunkt der Achsen. Es muss zwischen den verschiedenen Dilemmas vermitteln und sich mühsam seinen Kurs suchen. Es zieht und schiebt, hält fest und lässt los, steigt auf oder fällt ab, steuert und navigiert. Wie das Selbst mit diesen Spannungen und funktionellen Gegensätzen umgeht, scheint einen großen Teil der Geschichte der Selbst-Entwicklung und Selbst-Pathologie auszumachen.

Wenn also das Selbst-System tatsächlich der Ort der Organisation, Identifikation und Navigation ist, so könnte die Ontogenese die folgende Form haben: Zunächst würde es sich eine neuentstehende Grundstruktur

¹ nach WILBER (1981c), p 45; ÜV; wesentlich ausführlicher in : WILBER (1980)

aneignen und sich mit ihr identifizieren. Ist dies geschehen, so wird der "Erhaltungs-Trieb" (Nummer 3 im obigen Diagramm) versuchen, den entsprechenden Selbst-Komplex, der aus dem Selbst-System und der Grundstruktur besteht, zu festigen und zu integrieren. Diese Identifikation, Konsolidierung und Erhaltung scheint normal und notwendig zu sein.

Will hingegen das Selbst in der Hierarchie der strukturellen Organisation aufsteigen, (Nummer 1 im obigen Diagramm) so muss es zunächst seine exklusive Identifikation mit der niedrigeren Ebene loslassen oder negieren (Nummer 4). Es muss den "Tod" der alten Struktur zulassen, um zu höherem Leben aufsteigen zu können. Natürlich bedeutet nicht jede Auflösung zugleich einen Aufstieg. Im Gegenteil ist die Wahrscheinlichkeit eines Abstieges und Verfalles, einer Regression (Nummer 2) durchaus gegeben.

Ist aber einmal die höhere Ebene erreicht, so versucht das Selbst-System wieder den Selbst-Komplex dieser Stufe zu festigen und zu konsolidieren (Nummer 3), bis es stark genug geworden ist, um wieder loslassen zu können.

In diesem Bild kann die pathologische "Fixierung" als das Unvermögen verstanden werden, im gegebenen Moment loszulassen. "Verdrängung" und "Repression" wieder kommen durch ein verfrühtes Loslassen und Ablehnen einer bestimmten Teilstruktur zustande, noch bevor sie hinreichend integriert und entwickelt werden konnte - durch einen vorzeitigen Tod. Dieser Tod ist allerdings nicht zu verwechseln mit dem Tod, der durch einen Abstieg (Nummer 3) auf eine niedrigere Entwicklungsstufe begleitet wird, die Auflösung einer schon erreichten Ebene, die z.B. in schweren Psychosen zu beobachten ist.

Wenden wir uns nun den "Durchgangsstrukturen" zu, den bestimmten politischen Zugehörigkeiten in der oben erwähnten Hawaii-Analogie. Wilber nimmt an, dass es genügt, das Selbst-System als "Enzym" zu sehen, das auf das "Substrat" der Grundstrukturen wirkt, um die

wesentlichen Züge jener Entwicklungsstadien zu erhalten, die von Maslow, Loevinger und Kohlberg beschrieben werden.

Zum Beispiel ist der "Repräsentationale Geist" (vgl. Fig.3), der etwa im Alter von zwei Jahren auftritt, und das Bewusstsein bis zum siebenten Lebensjahr beherrscht, fähig, andere wahrzunehmen. Er ist jedoch nicht imstande, ihre Rolle zu übernehmen. Ein Selbst, das sich mit dieser Stufe identifiziert, wird also fähig sein, auf andere zu reagieren, nicht aber dazu, in bewusster Konformität mit ihnen zu leben. So bleibt es eine selbst-zentrierte, narzisstische Struktur, die zwar ihre eigene verletzbare Existenz erfährt, aber unfähig ist, den anderen zu verstehen, der diese Existenz bedroht, und so vor allem auf die eigene Sicherheit bedacht ist.

Das entspricht Maslows "Sicherheitsbedürfnis" und Loevingers "Selbst-Verteidigungs-Stadium".

Da dieser Repräsentationale Geist noch "nahe dem Körper" oder teilweise mit emotional-sexuellen Impulsen identifiziert ist, müsste er, besonders am Anfang, Loevingers Stadium der "Impulsivität" aufweisen. Dieses Impulsivitäts- und Selbst-Verteidigungs-Stadium entspricht Kohlbergs ersten zwei Stadien der moralischen Entwicklung, dem Stadium von Bestrafung und Gehorsam und dem Stadium des naiven instrumentalen Hedonismus.

In ähnlicher Weise können auch die anderen Ebenen, jedenfalls bis zu den Strukturen der Visionären Logik, zugeordnet werden. Wichtig bleibt dabei die Unterscheidung zwischen den vergänglichen Durchgangs- oder "Exklusivitäts-"Strukturen und den Grundstrukturen, auf denen sie aufgebaut sind.

Nehmen wir zum Beispiel die Stufe der Konformität. Das tatsächliche Bedürfnis zur Konformität, das Loevinger oder Maslow feststellen, entsteht hauptsächlich durch die Identifizierung mit dem Rollen/Gesetz Geist (vgl. Figur 3). Ist diese Identifizierung gelöst, verschwindet der Trieb zur Konformität. Der Rollen/Gesetz Geist als

Grundstruktur ist jedoch nicht verschwunden. Er kann und soll weiterhin in Funktion bleiben, Erfahrungen sammeln und als Hilfsfunktion des Formal-Reflexiven Geistes wirken.

Auf der Rollen/Gesetz Stufe hat der Mensch also, außer bei pathologischen Störungen, Zugang zu den niedrigeren Grundstrukturen, zum physischen Körper, zu den Sinneswahrnehmungen, Gefühlen, Bildern und repräsentativen Symbolen. Er hat jedoch keinen Zugang mehr zu den Durchgangsstadien und ihren exklusiven Bedürfnissen, zum Beispiel zum narzisstischen Sicherheitsbedürfnis oder zur spontanen Impulsivität des zweijährigen Kindes.

3.1.2.5. Anwendungen des Systems

Wilbers Leistung besteht, neben der Formulierung eines Modells der menschlichen Persönlichkeit und Entwicklung, vor allem darin, dass er auch die Fehlentwicklungen und Schwierigkeiten genau darstellt, die auf allen Ebenen auftreten, und die die westliche Psychologie und Psychotherapie vor allem beschäftigen.

*"Wenn das Bewusstsein sich über eine Serie von Stufen entwickelt," schreibt er, "dann wird sich eine 'Verletzung' der Entwicklung auf einer bestimmten Stufe als ganz bestimmte Type der Psychopathologie manifestieren, und ein Verständnis der Entwicklungs-Natur des Bewusstseins - seine Strukturen, Stufen und Dynamik - wäre sowohl für die Diagnose als auch für die Therapie unerlässlich."*¹

Die kritischen Phasen der Entwicklung finden sich dabei vor allem beim Auftauchen einer neuen Grundstruktur, an den sogenannten "Angelpunkten" ("fulcrums"). Wilber lokalisiert solche Angelpunkte beim Auftreten aller Grundstrukturen seines Systems und entwirft ein entsprechendes Spektrum der Psychopathologie, das auch die Therapiemöglichkeiten beinhaltet, wobei er sich unter anderem auf die Arbeiten der Psychoanalyse stützt, die die Genese der psychischen Störungen an bestimmte Punkte und Phasen der kindlichen Entwicklung bindet.² Es ist aber hier nicht der Ort, im einzelnen auf seine Darstellungen einzugehen.

¹ WILBER (1984b), p 75; ÜV

² WILBER (1984b,c)

Eine andere Anwendung findet das System in der Soziologie der Religionen.¹ Wilber modifiziert hier die Terminologie ein wenig, und spricht von "Tiefenstrukturen" (deep structures), die er mit den Stockwerken eines Hochhauses vergleicht, und die natürlich den Grundstrukturen des "Spektrums" entsprechen. Die "Oberflächenstrukturen" (surface structures), die gewissermaßen die Einrichtung oder die Möbel darstellen - die Durchgangsstrukturen des ontogenetischen Modells - werden in der "Translation" umherbewegt. "Transformation" nennt er die Bewegung der Tiefenstrukturen selbst.

Eine echte oder "authentische" Religion ist jene, die eine Transformation des Einzelnen und der Gemeinschaft bewirken kann, während ein Glaubenssystem, das dies nicht vermag und nur eine "Translation" bewirkt, bald wertlos wird und mit der Zeit ganz verschwinden muss.

Auch diese Analyse soll uns hier nicht weiter beschäftigen.

¹ WILBER (1983b)

3.1.3. Die Erkenntnistheorie

Die Erkenntnistheorie und insbesondere die Unterscheidung der verschiedenen Ebenen des Wissens spielt eine wichtige Rolle in der Argumentation Ken Wilbers. Aber auch hier ist eine deutliche Entwicklung spürbar.

3.1.3.1. Die zwei Weisen des Erkennens

Zunächst, im "Spektrum des Bewusstseins",² unterscheidet er grob zwei Arten des Wissens. Die erste Art ist die Art der traditionellen Naturwissenschaft. Sie besteht im symbolischen Abbilden der Wirklichkeit. So entstehen Konzepte oder Landkarten der Welt, die uns erlauben, sie vorherzusagen, zu beherrschen und zu manipulieren. Weil das so ungeheuer gut gelungen ist, verwechseln viele Menschen diese symbolische Abbildung mit der Welt oder mit der Wirklichkeit selbst. Diese Art des Wissens ist immer "dualistisch", da sie auf einer Reihe von Trennungen und Unterscheidungen beruht, deren grundsätzlichsie die Unterscheidung von Subjekt und Objekt ist.

Diese Art des Wissens gerät heute in eine ernsthafte Krise. Durch die konsequente Anwendung der wissenschaftlichen Methode zeigt sich nämlich, dass diese Art des Wissens von falschen Voraussetzungen ausgeht und die Wirklichkeit aus prinzipiellen Gründen niemals vollständig erfassen kann. In der Kernphysik zeigt sich etwa, dass sogar Konzepte wie Raum,

² WILBER (1985a), pp 29-48

Zeit oder Kausalität nicht mehr anwendbar sind, und Erwin Schrödinger, ein bedeutender Physiker, schreibt, aufbauend auf seine Forschungen:

*"Subjekt und Objekt sind eins. Man kann nicht sagen, dass die Barriere zwischen den beiden durch die neuesten Ergebnisse in der Physik zusammengebrochen wäre, DENN DIESE BARRIERE EXISTIERT NICHT."*¹

Wenn also die bisher so bewunderte Art der wissenschaftlichen Welterfassung ihre Grenzen zeigt, und bis auf die tiefsten Fundamente erschüttert wird, erhebt sich die Frage nach einer Alternative.

Schon die großen Physiker sprechen von einer solchen Alternative, von der Erkenntnis, dass die Welt nur einmal gegeben ist, dass Original und Bild nicht voneinander getrennt werden sollten. Wilber greift diese Überlegungen auf und schreibt:

*"Wir haben dann ZWEI GRUNDSÄTZLICHE ARTEN DES WISSENS zu unserer Verfügung, wie diese Physiker entdeckten: die eine Art wurde verschiedentlich das symbolische oder Landkarten- oder inferentielle oder dualistische Wissen genannt; während die andere Art die intime oder direkte oder nicht-duale Art des Wissens genannt wurde."*²

Weiters stellt Wilber fest, dass diese Unterscheidung keineswegs neu ist, sondern sich durch die gesamte menschliche Geistesgeschichte verfolgen lässt. Sei es beim Taoismus, in den Veden, beim Zen oder in der

¹ loc.cit., p 38; ÜV

² WILBER (1985a), p 43; ÜV

christlichen Theologie, bei Whitehead oder William James, überall werden zwei Arten des Wissens unterschieden.

In den religiösen Traditionen ist es diese zweite Art, die intuitive, gnostische Erkenntnis der letzten Wirklichkeit, in der Subjekt und Objekt eins werden:

eine "... einzigartige, selbstevidente INTUITIVE VISION DER NICHT-DUALITÄT",³

wie sich etwa die Mundaka Upanishad ausdrückt.

Bei den verschiedenen Beispielen hat Wilber offensichtlich eine mystische Erleuchtung, eine geistige Vereinigung mit dem Göttlichen, im Auge. Es verwundert daher ein wenig, wenn er sie mit der psychologischen Unterscheidung bei William James gleichsetzt. Hier heißt es nämlich:

*"Es gibt zwei Arten, Dinge zu wissen. Man kann sie direkt oder intuitiv wissen, und man kann sie konzeptuell oder repräsentativ wissen. Obwohl ein Ding wie das weiße Papier vor unseren Augen intuitiv erkannt werden kann, wissen wir die meisten Dinge, die Tiger jetzt in Indien zum Beispiel oder das scholastische System der Philosophie, nur repräsentativ oder symbolisch."*⁴

Jedermann hat also Zugang zu dieser Art des Wissens, sie gehört zu den alltäglichen Fähigkeiten des Menschen.

Wilber plädiert nun dafür, die verfälschende Art des dualistischen Wissens zugunsten der psychologisch intuitiven und zugleich gnostischen

³ WILBER (1985a), p 44; ÜV

⁴ loc.cit., p 45; ÜV

Art des Wissens aufzugeben, um nicht mehr "die Speisekarte statt der Mahlzeit" zu verzehren.

*"Kurz gesagt", schreibt er, "wir müssen von der Trübe des Zwielficht-Wissens zum Strahlen des Morgenlichtes gelangen - WENN WIR DIE WIRKLICHKEIT KENNEN WOLLEN , SO IST ES DIE ZWEITE ART DES WISSENS, DER WIR UNS ZUWENDEN MÜSSEN."*¹

*"Genug ist es jetzt, zu wissen, dass wir dieses Morgenlicht-Wissen besitzen; mehr als genug wird es sein, wenn es uns schließlich gelingt, es vollkommen zu erwecken."*²

In den "Zwei Weisen des Erkennens",³ die drei Jahre später veröffentlicht wurden, überarbeitet und erweitert Wilber sein Konzept, ohne es jedoch in den Grundzügen zu verändern. Er kritisiert wieder die dualistische Weise der Welterkenntnis als illusorisch oder unsinnig, da sie das ungeteilte Universum in einen Komplex von Raum-Zeitlichen Dingen auf der einen Seite, und einen getrennten und unabhängigen Beobachter auf der anderen Seite, auseinander reißt.

Der Mensch verliert sich in dieser "Landkartenwelt" und vergisst dabei völlig auf die "wirkliche" Welt. Erst wenn er erkennt, "dass Subjekt und Objekt eins sind", wird der Bann gebrochen, und die Wirklichkeit so erkannt, wie sie ist. Das ist es, was die mythischen Überlieferungen zu sagen versuchen. Diese "wirkliche" Welt kann nun nicht in "dualistischen" Symbolen erkannt werden, sie erscheint dem Intellekt daher als "Leere"

¹ p 46; ÜV

² WILBER (1985a); p 46; ÜV

³ Ken Wilber: "Zwei Weisen des Erkennens", in: WALSH/VAUGHAN (1985), pp 267-275

(Shunyata. . .). So ist sie zwar in Gedanken nicht fassbar, jedoch als intuitive Erfahrung direkt gegeben. In dieser Erfahrung sind Wahrnehmung und Wirklichkeit ein- und dasselbe,

*". . . eine Erfahrung des Universums durch das Universum", ein "sich selbst Innesein des Universums."*⁴

Den verschiedenen Weisen des Erkennens entsprechen auch verschiedene Ebenen des Bewusstseins mit ihrem je eigenen Identitätsgefühl. Wenn wir die Welt als Komplex von Raum-Zeitlichen Dingen wahrnehmen, dann nehmen wir auch uns selbst als getrenntes Ding, als Objekt in dieser Welt wahr.

Geht die Wahrnehmung hingegen über die Grenzen von Subjekt und Objekt hinaus, so verändert sich auch das Identitätsgefühl; der Geist wird eins mit dem, was er erkennt. Da hier Sein und Bewusstsein sich vereinigen, zieht Wilber den kühnen Schluss, dass die Wirklichkeit eine Ebene des Bewusstseins sein muss. So spricht er von

*"Wirklichkeit als BewusstseinsEbene" oder einfach "Wirklichkeit als NUR-GEIST".*⁵

Diese Wirklichkeit kann als Brahman, Gott, Tao, Dharmakaya und so weiter bezeichnet werden, denn alle diese Ausdrücke bezeichnen den nicht-dualen Geist. Und wieder betont er, dass diese Ebene, diese Wirklichkeit, sozusagen vor unserer Nase liegt:

⁴ WALSH/VAUGHAN (1985), p 274

⁵ ebd.

*"Diese Ebene des Bewusstseins ist aber weder schwer zu entdecken noch tief in der Psyche begraben. Sie ist vielmehr nahe, stets und überall gegenwärtig. Der GEIST ist nicht verschieden von dem, der jetzt dieses Buch in der Hand hält. Tatsächlich ist der GEIST sogar das, was in diesem Augenblick diese Seite liest."*¹

Die seltsame Doppeldeutigkeit dieser zweiten Art des Wissens, die einmal das mystische Einswerden mit dem Göttlichen bedeutet und ein andermal die direkte und alltägliche Wahrnehmung eines Stückchens weißen Papiers, scheint Wilber selbst nicht ganz befriedigt zu haben. Etwa zu derselben Zeit, in der er sein "Spektrum des Bewusstseins" neu interpretiert und kritisiert, und in der er seine Zen-Praxis aufgibt, legt er nämlich eine neue Erkenntnistheorie vor, die sich deutlich von der etwas missionarischen Schwarz-Weiß Malerei der Zweiteilung abhebt.

¹ WALSH/VAUGHAN (1985), p 274f

3.1.3.2. Die "drei Augen" der Seele

Ähnlich wie in der "Pre/Trans Fallacy" geht er nun von einem differenzierten Konzept mit drei Ebenen aus. Der äußere Anlass für die Formulierung seiner Theorie liegt in der immer deutlicher werdenden Auseinandersetzung der TP oder des neuentstehenden "Paradigmas", das auch die Erfahrungen der Religion und der Mystik in das Weltbild integrieren soll, mit der klassischen, empirischen Wissenschaft. Der Aufsatz trägt daher den Titel "Auge in Auge".²

Wilber greift darin zunächst auf die Metapher des Hl. Bonaventura von den "drei Augen" der Seele zurück, auf das Bild von den drei Weisen des Erkennens, über die der Mensch verfügt:

*"...das Auge des Fleisches, mit dem wir die äußere Welt des Raumes, der Zeit und der Dinge wahrnehmen; das Auge der Vernunft, das uns Zugang zur Philosophie, zur Logik und zum Geist selbst verschafft; und das Auge der Kontemplation, das uns zur Erkenntnis transzendenter Wirklichkeit erhebt."*³

Diese drei Augen nehmen je verschiedene Ebenen der Wirklichkeit wahr, die sich nicht aufeinander reduzieren lassen. Auf der ersten Ebene geht es um die materielle, physische Welt, um die Welt der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, der "Sensibilia". Auf der zweiten Ebene geht es um die geistigen Dinge, um Gedanken und Vorstellungen, um Gesetze und Theorien, um Logik und Sprache. Wilber bezeichnet diese Inhalte als

² "Eye to eye"; erstmals erschienen als WILBER (1979a). Neu abgedruckt in WILBER (1983a);

Deutsch in WALSH/VAUGHAN (1985), pp 247-253

³ WALSH/VAUGHAN (1985), p 247

"Intelligibila". Darüber hinaus gibt es eine dritte Ebene, die Welt der "Transcendelia". Es ist nicht leicht, die "Inhalte" oder "Daten" dieser Welt anzugeben, die zum Beispiel im "Satori" oder "Kensho" - dem "direkten Sehen der eigenen spirituellen Natur" erfahren wird.

Wilber schreibt darüber:

*"Natürlich erschließt das Auge der Kontemplation auf seinem Gipfel nicht Daten als Plural, sondern das Datum als Singular: Das Datum, wie es ist, welches Ein Geist als Ein Geist ist. Aber es gibt alle Arten von Stufen und Unterstufen der Kontemplation, die zu diesem Gipfel führen, und alle Arten von wirklichen aber weniger als höchsten Wahrnehmungen entlang des Weges...- und aus all diesen Gründen sprechen wir im allgemeinen davon, dass das Auge der Kontemplation die Fakten oder Daten, als Plural, des transzendenten Bereiches erschließt."*¹

Wenn auch die Metapher von den drei Augen aus der christlich-abendländischen Tradition stammt, so stellt Wilber doch fest, dass die Unterscheidung von drei (oder mehr) Ebenen der Wirklichkeit sich auch bei all den anderen großen Traditionen findet und eine Art Grundwahrheit der "Philosophia Perennis" ausmacht.

Er fasst seinen Ansatz wie folgt zusammen:

"...nehmen wir also an, dass alle Männer und Frauen ein Auge des Fleisches, ein Auge des Verstandes und ein Auge der Kontemplation besitzen; dass jedes Auge seine eigenen Objekte des Wissens hat (...); dass ein höheres Auge nicht auf ein niedrigeres Auge reduziert oder in dessen Ausdrücken erklärt werden kann; dass jedes

¹ WILBER (1983a), p 61; ÜV

*Auge gültig und nützlich in seinem je eigenen Bereich ist, dass es aber einen Fehler begeht, wenn es versucht, durch sich selbst höhere oder niedrigere Ebenen vollständig zu erfassen."*²

Wenn also eines der drei Augen versucht, den legitimen Bereich eines der anderen Augen für sich in Anspruch zu nehmen, begeht es einen sogenannten "Kategorialfehler".³ Es gibt viele Beispiele für solche Fehler in der menschlichen Geistesgeschichte. Das Auge der Kontemplation begeht einen solchen Fehler, wenn es von sich aus versucht, die empirische Welt zu erfassen. Das geschieht wenn etwa die Schöpfungsgeschichte der Genesis oder die Jungfrauengeburt Mariens als historische oder biologische Fakten ausgegeben werden. Das klassische Beispiel ist das Geozentrische Weltbild, das zu Beginn der Neuzeit von der neuentstehenden wissenschaftlichen Weltansicht zu Fall gebracht wurde. Eine transzendente Einsicht, eine göttliche Offenbarung, darf eben nicht als empirisches Faktum oder als rationale Einsicht missverstanden werden.

Das Auge des Verstandes begeht einen Kategorialfehler, wenn es versucht, den transzendenten Bereich zu erfassen - etwa in der Form eines rationalen Gottesbeweises. Auf die Unmöglichkeit eines solchen Vorgehens hat Kant hingewiesen. Ein Fehler tritt aber auch dann auf, wenn der Verstand versucht, die Sinneswahrnehmung zu ersetzen, wie dies in der scholastischen Philosophie des Mittelalters oft genug geschah.

Der heute übliche Kategorialfehler ist schließlich eine Überbewertung des "empirischen" Wissens, des "Szientismus". Hier wird das Auge des Fleisches als einzig verlässliches Werkzeug zur Erkenntnis der Wirklichkeit ausgegeben. Das Auge des Verstandes hat nur Gültigkeit, soweit es sich auf Sinnesdaten stützt, und das Auge der Kontemplation

² loc.cit., p 6; ÜV

³ "category error": WILBER (1983a), p 7

wird überhaupt verworfen, da es keine "empirischen" Daten liefert. (Zwar besteht die Stärke der modernen Naturwissenschaft gerade in der Verbindung von Verstand und genauer, messender Beobachtung; es wird aber immer mehr vergessen, dass der Verstand auch Wahrheiten unabhängig von der sichtbaren Welt hervorbringen kann.)

Die Philosophie von Willard Quine, des wohl einflussreichsten amerikanischen Philosophen der letzten zwanzig Jahre, lässt sich etwa so charakterisieren:

*"...es gibt letztlich nur eine Art von Sein in der Welt, und das ist die Art, die von den Naturwissenschaften studiert wird - physische Objekte; und zweitens, dass es nur eine Art des Wissens in der Welt gibt, und das ist die Art, die die Naturwissenschaften besitzen."*¹

Und so wird das empirische Kriterium das einzige Kriterium der Wahrheit. Alles, was nicht gemessen und getestet werden kann, ist wertloses Wissen oder Unsinn.

Wilber erteilt dieser Philosophie eine klare Absage, obwohl sie in der Vergangenheit ungeheuer erfolgreich war und heute an allen Universitäten der Welt vorherrschend ist. Sie ist pure Irreführung und ziemlich ungläubwürdig, manchmal richtiggehend krankhaft im Sinne einer kollektiven Psychose. Um seine Auffassung zu stützen, zitiert er den Psychiater Karl Stern, der schreibt:

¹ zit. n. WILBER (1983a), p 25; ÜV

*"Solch eine Auffassung ist verrückt. Und ich meine keineswegs verrückt im Sinne eines einfachen Schimpfwortes, sondern vielmehr im technischen Sinn von psychotisch."*²

So eine Weltsicht ist unfähig, Qualität oder Wert wahrzunehmen, geschweige denn Verantwortung oder gar religiöse, transzendente Fragen und Bereiche.

Hier finden wir also in differenzierter und verfeinerter Form die Kritik an der "ersten" Art des Wissens wieder, die Wilber in seinem ursprünglichen zweidimensionalen Modell bewegt hatte.

Um dem Szientismus zu entgehen, genügt es, zu erkennen, dass empirisches Wissen nicht die einzige Art des Wissens ist. Aber wie können andere, "höhere" Formen des Wissens überprüft werden? Was gibt es außer den empirischen Tests zur Wahrheitsfindung?

Wilber stellt fest, dass sich zwar die Methoden, das Wissen zu erwerben, in den drei Bereichen sehr stark voneinander unterscheiden; die Grundstruktur der Wahrheitssicherung ist aber überall dieselbe. Sie beruht auf drei Komponenten, die Wilber als "Stränge"³ bezeichnet.

"1. Die instrumentelle oder operationale Komponente beinhaltet einfache oder komplexe, interne oder externe Verfahrensanweisungen von der Form: 'Wenn Du das sehen willst, dann tu dies'.

2. Die illuminative Komponente beinhaltet das erkennende Sehen durch das jeweilige Auge, das von der instrumentellen Komponente aktiviert wurde. Hieran kann sich

² zit. n. WILBER (1983a), p 26; ÜV

³ "strands"; vgl. WILBER (1983a), pp 39-82. Der Übersetzer von WALSH/VAUGHAN (1985) spricht hier von "Komponenten".

anschießen:

3. Die Konsens-Komponente, die beinhaltet, dass alle, die mit dem gleichen Auge schauen, dasselbe sehen. Wenn diese gemeinsame Schau von allen bestätigt wird, ist damit der Beweis für ihre Gültigkeit gebracht."¹

Nehmen wir ein Beispiel aus den Bereich des Auges des Fleisches: Jemand möchte Wissen über den Zellkern erwerben. Zunächst muss er dazu eine Reihe von Anweisungen befolgen (1. Instrumenteller Strang): er muss lernen, mit einem Mikroskop umzugehen, er muss lernen, das Präparat aufzubringen, es gegebenenfalls zu färben, zu schneiden und so weiter. Sind endlich alle Vorbereitungen getroffen, kann er sich mit eigenen Augen von Aussehen, Größe oder Funktion des Zellkerns überzeugen; er wird etwas direkt wahrnehmen (2. Illuminativer Strang). Ist das geschehen, kann er sich mit Kollegen, die über die gleiche Wahrnehmung verfügen, über das Geschehen unterhalten. Kommen alle Beobachter zu denselben Resultaten oder Aussagen, kann man annehmen, dass die eigene Wahrnehmung richtig war (3. Konsens Strang).

Beim Auge des Verstandes ist die Sache etwas komplizierter, aber nicht grundsätzlich anders. Der erste Strang zeigt sich beim Erwerb von geistigen Fähigkeiten: Lesen und Schreiben müssen erlernt werden, das Auge des Verstandes kann und muss für Philosophie oder Mathematik "trainiert" werden, bevor es fähig wird, geistige Wahrheiten direkt wahrzunehmen und zu verstehen. Man sieht dann Dinge, die dem körperlichen Auge schlechthin unzugänglich sind, wie etwa abstrakte logische Zusammenhänge, philosophische Systeme, die Bedeutung des Dramas "Macbeth" und so weiter. Der dritte Strang oder die dritte Komponente besteht im übereinstimmenden Urteil einer Gemeinschaft, die

¹ WALSH/VAUGHAN (1985), p 252

mit der Sache vertraut ist. Natürlich wird die Übereinstimmung hier etwas dynamischer und offener bleiben, als bei der Wahrnehmung der materiellen Welt, da es im Verstandesbereich oft verschiedene gleichermaßen legitime Meinungen gibt.

Auch im Bereich der Kontemplation finden sich die drei Stränge. Wilber wählt als Beispiel die Zen-Meditation. Die Anweisung besteht hier im "Sitzen" (Zazen). Die direkte Wahrnehmung ist die Erleuchtung (Satori) und der Konsens wird im Gespräch mit dem Meister und mit den Mitbrüdern gesucht (Shosan).²

Diese Überlegungen beschreiben nicht nur, wie man gültiges Wissen gewinnt, sie sind auch ein Schutz gegen unqualifizierte Kritik. Wenn jemand nicht angeben kann, auf welche Weise er seine Kenntnisse gewonnen hat oder wenn er sich weigert, ein bestimmtes Auge zu trainieren, so ist seine Meinung zu vernachlässigen.

Die TP braucht also nicht nervös zu werden, wenn jemand nach der "empirical evidence", nach den messbaren Beweisen ihrer Forschungen fragt. Sie kann angeben, auf welche Weise sie ihr Wissen gewinnt und jedermann einladen, es den Anweisungen folgend selbst nachzuprüfen - auch dann, wenn sich diese Anweisungen auf die Schulung "höherer" Augen beziehen. Wichtig ist dabei vor allem, die Kategorialfehler zu vermeiden und die Ebenen nicht zu vermischen.

Wo liegt nun der Schwerpunkt der TP? Welche Art des Wissens umfasst das "Neue Paradigma"?

Wilber ist hier sehr großzügig. Er schreibt:

"Die Transpersonale Psychologie ist in einer besonders begünstigten Lage, denn sie besitzt in ihrer Weise, sich der Wirklichkeit zu nähern, einen so ausgewogenen und vollständigen

² WILBER (1983a), p 59ff

*Ansatz, wie er sonst nirgends zu finden ist - einen Ansatz, der weder das Auge des Fleisches, noch das Auge des Geistes, noch das Auge der Kontemplation ausschließen muss, sondern sich aller drei bedienen kann. Ich glaube, die Geschichte des Denkens wird erweisen, dass es unmöglich ist, mehr zu tun, aber katastrophal, weniger zu tun."*¹

Das einfache Bild der drei Ebenen wird wieder komplizierter, wenn man folgendes bedenkt: Alle drei Bereiche haben Zugang zu direkter, unvermittelter und intuitiver Auffassung der jeweiligen Daten. Aber nur die Daten der Verstandesebene, die "Intelligibilia" können dazu verwendet werden, auf andere Daten hinzuweisen oder sie zu repräsentieren. Auf diese Weise finden wir hier die psychologische Unterscheidung von direktem, intuitivem Wissen und von vermitteltem Wissen wieder, die im zweidimensionalen Denkmodell der Wilberschen Erkenntnistheorie so wichtig war, und die etwa in William James' Zitat zum Ausdruck gebracht wurde.

Die Situation stellt sich schematisch in folgender Weise dar:

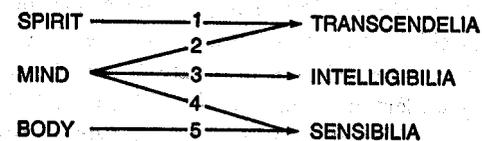


Abbildung 5: Die drei Weisen des Erkennens²

¹ WALSH/VAUGHAN (1985), p 253

² frei nach WILBER (1983a), p 67 und WILBER (1986), p 276

*"Nummer 5 ist einfache sensorische Wahrnehmung. Nummer 4 ist empirisch-analytisches Verstehen oder die Gedanken des Verstandes über die sensorisch-materielle Welt. Nummer 3 ist hermeneutisches und introspektives sowie phänomenologisches Erkennen oder das Wissen des Verstandes um die geistigen Produkte. Nummer 2 ist der paradoxe oder mandalische Verstand oder der Versuch des Verstandes über den GEIST nachzudenken. Nummer 1 ist das unmittelbare Wissen des GEISTES um den GEIST, das heißt nichtvermitteltes oder nichtsymbolisches, intuitives und kontemplatives Wissen."*³

Weder der Körper, noch der GEIST bilden Theorien. Der Verstand tut das wohl, und er tut es in allen Bereichen. Während es aber keine grundsätzlichen Probleme gibt, die "niedrigeren" Bereiche, die materielle Welt also, zu erfassen, wird es schon schwieriger, wenn der Verstand über sich selbst nachdenkt, wenn Symbole über Symbole oder Gedanken über Gedanken gebildet werden. Fast unmöglich ist aber der Versuch des Verstandes, etwas zu erfassen, das über ihn hinausgeht. Hier kommt es notgedrungen zu widersprüchlichen und paradoxen Formulierungen, da sich der Transzendente Bereich der eindeutigen symbolischen Abbildung entzieht. Trotzdem ist eine solche Abbildung nicht nutzlos, sondern sie ist das einzige Mittel des Verstandes, auf die Ebene der Transzendelia einzugehen und auf sie hinzuweisen.

Zuletzt verbindet Wilber sein Konzept mit der Philosophie von Jürgen Habermas, indem er verschiedenen Ebenen des Wissens verschiedene Interessen zuordnet.⁴ Nach Habermas gibt es drei Arten des

³ WILBER (1986), p 276

⁴ WILBER (1983b), pp 111-120

Wissens-Erwerbs:¹ Die empirisch-analytische Art für objektivierbare Prozesse; die historisch-hermeneutische Art für interpretatives Verstehen symbolischer Formen; und schließlich die kritisch-reflexive Art, die die (vergangenen) kognitiven Operationen erfasst. Jede der drei Arten ist mit einem besonderen Interesse verbunden: die erste Art mit einem "technischen" Interesse vorherzusagen und zu kontrollieren; die zweite Art mit dem praktischen Interesse, die wesentlichen Dinge des Lebens zu verstehen und mitzuteilen; die dritte Art mit einem emanzipatorischen Interesse, das sich um die Befreiung von Störungen und Verzerrungen bemüht.

Wilber identifiziert die empirisch-analytische Art bei Habermas mit der Nummer 2c (Nummer 4 in Fig.5) in seinem Schema, die historisch-hermeneutische Art mit der Nummer 2b (3 in Fig.5). Etwas schwieriger wird es mit der kritisch-reflexiven Art, die nicht in einer Struktur gründet, sondern die Beseitigung von "unnatürlichen" Spannungen anstrebt. Dieses emanzipatorische Streben kann auf allen Ebenen auftreten und stellt daher eine zusätzliche Funktion dar, die außerhalb des Schemas dargestellt werden muss.

Indem Wilber nun auch den anderen Formen der Erkenntnis spezifische Interessen zuordnet, entsteht folgendes Schema: (Abbildung 6)

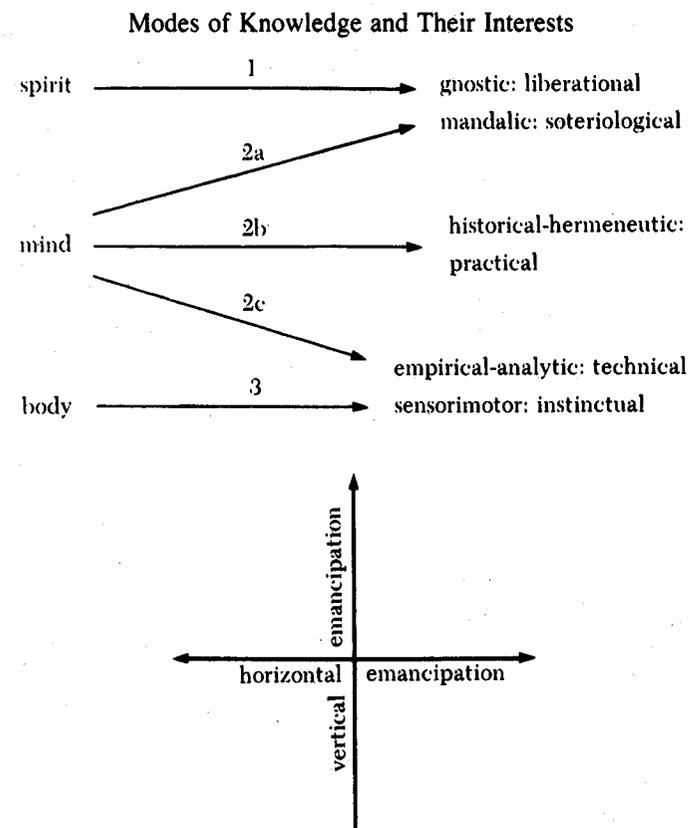


Abbildung 6: Die drei Weisen des Erkennens - erweitertes Schema²

Das Interesse der Art 3, die körperliche Kenntnis der sensorischen Welt, ist "instinktiv": es geht um das Überleben und um die Anpassung an die Umgebung. Das Interesse der Art 2a oder der Versuch des Verstandes, über den GEIST nachzudenken, ist "soteriologisch": es ist der

¹ Wilber referiert hier HABERMAS (1971)

² nach WILBER (1983b), p 119

Wunsch nach Erlösung. Es ist ein Versuch, den GEIST mit den Mitteln des Verstandes zu erfassen, um sich entweder selbst dem Einfluss einer transzendenten Intuition zu nähern, oder es ist ein Versuch, den geistigen Bereich für jene "abzubilden", die das entsprechende Interesse noch nicht entwickelt haben. Das Interesse der Art 1, oder die Erkenntnis des GEISTES durch den GEIST, ist "liberational": es ist das Interesse an einer radikalen, tief greifenden Befreiung (satori, moksha etc.).

Während das soteriologische Interesse dem Selbst ein höheres Wissen zugänglich machen will, zielt das liberationale Interesse darauf, das Selbst in das höhere Wissen als dieses Wissen aufzulösen, das heißt als Kenntnis des GEISTES von und als GEIST. Im ersten Fall wünscht das Selbst durch den GEIST erlöst zu werden; im zweiten Fall zielt das liberationale Interesse darauf, als Geist das Selbst zu transzendieren.

Unerklärt ist noch das vertikal-emanzipatorische Interesse: Dieses entsteht ebenso wie das horizontal-emanzipatorische Interesse aus einer strukturellen Spannung und zielt darauf, eben diese Spannung aufzulösen. Es geht hier aber nicht um die Spannung innerhalb einer der Ebenen, sondern um die Spannung zwischen zwei Ebenen, insbesondere bei der Emergenz von neuen Ebenen in Laufe der geistigen Entwicklung. Es geht darum, das Bewusstsein von der Beschränkung zu befreien, die ihm eine bestimmte Ebene auch dann auferlegt, wenn sie voll entwickelt ist, um ihm den Aufstieg zu der nächsthöheren Ebene zu ermöglichen.

Mit diesem differenzierten Bild ist der vorläufige Höhepunkt der Erkenntnistheorie bei Ken Wilber erreicht.

3.2. CHARLES T. TART

3.2.1. *Leben und Werk*

Charles Tart ist eine schillernde Persönlichkeit mit vielen Seiten und Interessen. Aber zunächst ist er ein "Vollblut-Wissenschaftler": Professor für Psychologie an der Universität von Kalifornien, Davis, Mitglied zahlreicher wissenschaftlicher Organisationen, Mitherausgeber von fünf wissenschaftlichen Zeitschriften, Autor und Herausgeber einiger Bücher, zahlloser Artikel in Fachzeitschriften und so weiter. Sein Name findet sich in den "Adelslisten" der wissenschaftlichen Welt wie dem "American Men and Women of Science", dem "Who is Who in the West" und anderen mehr.

Der Schwerpunkt seiner Arbeit liegt in der Bewusstseinsforschung, er hat sich aber auch auf dem Feld der experimentellen Hypnose und der Parapsychologie einen Namen gemacht. Außerdem beschäftigt er sich mit den verschiedenen religiösen und esoterischen Traditionen, hat den zweiten Kyu im Aikido errungen und baut Baumhäuser. Es ist verheiratet und hat zwei Kinder.

Tart wurde 1937 in Morrisville, Pennsylvania geboren. Schon als Kind hatte er ein sehr intensives Traumleben und wollte seinen Eltern nicht glauben, dass diese Bewusstseinswelt ganz ohne Sinn und Bedeutung sein sollte.

Zunächst arbeitete er als Techniker bei verschiedenen Radiostationen, aber das Interesse an den Zuständen des veränderten Bewusstseins brachte ihn bald zur Psychologie. Er begann als Forschungsassistent an der Duke-Universität bei Experimenten der Traum- und Schlafforschung mitzuarbeiten. Dabei wurden die Hirnstromwellen, der Hautwiderstand und andere physiologische Faktoren gemessen - es war

also auch eine eher technische Art, an die Sache heranzugehen. Tart muss großes Talent für diese Arbeit mitgebracht haben, denn er machte eine erstaunliche Karriere. Neben weiteren Assistententätigkeiten promovierte er an der Universität von North Carolina und wurde nach nur drei Jahren 1966 als Professor für Psychologie an die Universität von Kalifornien berufen, wo er seither lehrt.¹

Trotz seiner Erfolge war er mit dem engen Horizont der akademischen Psychologie sehr unzufrieden und seine Arbeit war über Jahrzehnte hinaus von dem Bestreben bestimmt, auch andere, innere Bereiche des menschlichen Bewusstseins der wissenschaftlichen Forschung zugänglich zu machen. Besonders die Bereiche des veränderten Bewusstseins (ASC)² erregten seine Aufmerksamkeit und seinen Forschergeist.

Der erste ASC, der ihn beschäftigte, war natürlich der Traum in seinen verschiedenen Formen. Es gab aber auch einen anderen ASC, der ihn noch mehr beeindruckte, und das war die Hypnose: Die "Induktion" der Hypnose, also letztlich nichts anderes als ein paar Worte, genügen, um das ganze Universum, in dem ein Mensch zu leben glaubt, gründlich und drastisch zu verändern. Ein paar Worte, und er kann den Arm nicht mehr heben. Weitere Worte und er sieht Dinge und hört Stimmen, die nicht da sind. Oder er sieht Dinge nicht, die schon da sind. Er träumt auf Befehl, fühlt sich wie ein fünfjähriges Kind und so weiter.

"Obwohl ich es oft gesehen habe", schreibt Tart, "verblüfft mich der Test, den wir 'anosmia to ammonia' nennen, noch immer. Ich sage einem Menschen, dass er nichts mehr riechen kann.

¹ Curriculum Vitae: Charles T. Tart (ined.)

² ASC ist eine Abkürzung des englischen "Altered State of Consciousness"

Dann halte ich eine Flasche Haushalts-Ammoniak (Salmiak) einen Zentimeter unter seine Nase und bitte ihn, eine kräftige Prise zu nehmen. Der Geruch von Ammoniak ist nicht nur ein sehr starker Geruch, er führt auch zu einem extrem schmerzhaften Gefühl, als ob die Nase in Flammen stünde. Ein talentiertes Hypnose-Subjekt nimmt eine kräftige Prise, während ich dabei zusammenzucke. Keine Reaktion. Keine Tränen bilden sich in seinen Augen, er dreht den Kopf nicht weg, noch zeigt er irgendeine andere Reaktion. 'Haben Sie etwas gerochen?' 'Nein.'"³

Auch andere Formen eines veränderten Bewusstseins begannen interessant zu werden. Immer mehr junge Menschen nahmen Drogen wie LSD-25 oder rauchten Marihuana. Die Bücher von Carlos Castaneda, der seine Erfahrungen mit dem mexikanischen Schamanismus und dem Genus des Peyote-Kaktus (einem kräftigen Rauschmittel) beschreibt, wurden zu Bestsellern; kurz, es gab ein großes gesellschaftliches Interesse an außergewöhnlichen Erlebnissen.

Und all dem stand die akademische Psychologie rat- und verständnislos gegenüber, da sie sich nur an den äußerlichen Wirkungen und dem Verhalten der "Versuchspersonen" orientieren konnte. Das innere Erleben oder die tiefere Bedeutung der Vorgänge blieb der Forschung verborgen.

"Die konventionelle Forschung über die Natur der Marihuana-Vergiftung sagt uns, dass die wesentlichen Effekte in einem leichten Ansteigen der Herzrate, einer Rötung der Augen, einiger Gedächtnishemmungen und einer kleinen Verschlechterung der Leistung bei komplexen psychomotorischen Tests bestehen.

³ TART (1986), p 6; ÜV

Würden sie eine Gefängnisstrafe riskieren, um diese Erfahrungen zu machen?"¹

Fragte Tart polemisch und versuchte, einen neuen Forschungsansatz zu finden. Er wandte sich dabei auch den "magischen" Seiten der Bewusstseinsveränderung zu und kam auf diese Weise zur Parapsychologie. Vorläufig fehlte seiner Forschung aber eine klare Linie.²

Schon 1963, also am Ende seiner Studienzeit, las Tart ein Buch Ouspenskys und machte so Bekanntschaft mit der Lehre Gurdjieff.

"Ich fand es ein unheimlich stimulierendes Buch", sagte er später in einem Interview, "und mir wurde klar, dass sein Grundgedanke - dass wir in einer Art Wach-Trance leben, anstatt wirklich wach zu sein - tatsächlich richtig ist. Ich folgte seinen Anweisungen, um aufzuwachen und wachte für einen Augenblick auf. Drei Monate später wurde mit bewusst, dass der Augenblick drei Sekunden gedauert hatte, und dass ich wieder eingeschlafen war, um drei Monate lang Tagträume darüber zu hegen!"³

Wenn Tart dieses Erlebnis als persönlichen Weg auch nicht gleich weiter verfolgte, so liegt hier doch der erste Anhaltspunkt zur theoretischen und intellektuellen Ordnung seiner Forschungen über das Bewusstsein.

1969 erschien dann sein erstes bedeutendes Werk "Altered States of Consciousness",⁴ das mehrmals aufgelegt wurde und noch heute als

¹ TART (1972b), p 1203; ÜV

² Curriculum Vitae: Charles T.Tart

³ "On Consensus Trance and Waking Up: A conversation with Charles Tart"
In: ATP-Newsletter, Spring 1987, p 6; ÜV

⁴ TART (1972a)

Klassiker auf dem Gebiet gilt. Er sammelt darin Aufsätze und Arbeiten über veränderte Bewusstseinsformen im Allgemeinen, über den Zustand zwischen Wachen und Schlafen, den Traum, Meditation, Hypnose, "kleine" und "große" Psychedelische Drogen und die Physiologie veränderter Bewusstseinszustände. Seine eigenen Artikel beschäftigen sich mit der Aufarbeitung der Literatur, dem "high dream" - einer besonderen Art des Traumes - und den psychedelischen Erfahrungen in der Hypnose. Es gibt aber noch keinen theoretischen Rahmen, sondern das Buch soll nur aufzeigen, dass es überhaupt möglich ist, ASCs wissenschaftlich zu untersuchen und weitere Forschungen anregen. Dass die akademische Psychologie dieses wichtige Gebiet bis dahin völlig vernachlässigt hatte, schreibt er kulturellen Vorurteilen zu, nicht den prinzipiellen Schwierigkeiten. Man war davon ausgegangen, dass das Alltagsbewusstsein die normale und beste Form des Bewusstseins darstellt, dass jede Abweichung davon also krankhaft und unerwünscht sei. Tart versuchte dagegen, die Möglichkeiten und das ungeheure kreative Potential dieses Bereiches der Wirklichkeit in den Mittelpunkt zu stellen.

In dieser Zeit fand auch die erste Begegnung mit der Humanistischen- und der neuentstehenden TP statt. Tart hielt in diesem Rahmen einen Vortrag über seine Experimente mit tiefer Hypnose, der schon in der zweiten Nummer des JTP veröffentlicht wurde.⁵

Offensichtlich war diese Phase seines Lebens von der Suche nach Orientierung und neuen Ansätzen geprägt, denn er versuchte sich auch mit der Transzendentalen Meditation, die er ein Jahr lang übte. Die Ergebnisse waren allerdings nicht durchschlagend, sondern bestanden hauptsächlich in einer inneren Beruhigung.⁶ Einen anderen Zugang stellte eine Studie über den Marihuana-Rausch dar, den er sicher nicht nur theoretisch kannte. Er

⁵ TART (1970)

⁶ TART (1971a)

begann darin erstmals auf die inneren Qualitäten des Erlebens einzugehen, indem er den Versuchspersonen detaillierte Fragebögen vorlegte, und sich nicht darauf beschränkte, physiologische Messungen anzustellen.¹

In dieser Zeit formten sich aber auch die theoretischen Grundlagen einer Erforschung anderer Bewusstseinswelten, die Tart im Rahmen einer erweiterten aber nicht grundsätzlich veränderten Wissenschaft betreiben will. Die Diskussion wurde damals im Kreise der TP geführt, um der entstehenden Bewegung eine solide wissenschaftstheoretische Basis zu geben.² Tarts Beitrag dazu bestand in einem Vorschlag zur Entwicklung "Zustandsspezifischer Wissenschaften". Es geht ihm dabei vor allem um die Schwierigkeit, dass die Erkenntnisse, die in einem veränderten Zustand gewonnen werden, oft im Alltagsbewusstsein keinen Sinn ergeben, und jedenfalls nicht richtig beurteilt werden können. Daher soll das Wesen der wissenschaftlichen Methode von einem Forscher angewandt werden, der sich gerade in einem spezifischen ASC befindet. Diese Ergebnisse sollen dann von anderen Forschern beurteilt und verglichen werden, die sich in demselben spezifischen ASC befinden. Die Forschung soll und kann also nicht von einem Außenstehenden, unbeteiligten Wissenschaftler durchgeführt werden.

Diese Überlegungen wurden zunächst im JTP³ und 1972 sogar in der renommierten Wissenschaftszeitschrift *Science*⁴ veröffentlicht, wo sie aber begreiflicherweise keine Gegenliebe fanden, sondern in den Leserbriefen eher lächerlich gemacht wurden. Trotzdem wurde der Artikel

¹ TART (1971b)

² HARMAN (1969), LeSHAN (1969)

³ TART (1971c)

⁴ TART (1972b)

in den folgenden Jahren in leicht veränderter Form immer wieder veröffentlicht.⁵

Um das Jahr 1975 begannen sich die theoretischen Grundlagen auszuformen und zu festigen. Ein neues Paradigma: "Die Systemsicht des Bewusstseins" begann Gestalt anzunehmen, das Tart in dem Buch "States of Consciousness"⁶ vorstellte. In der Einleitung spricht er von mehreren Veränderungen, die sich ergeben haben:

Die Gesellschaft, meint er, befindet sich in einem tief greifenden Wandel, der bis an die Wurzeln, bis an die tiefsten Überzeugungen geht. Solche Überzeugungen werden aber in Zuständen veränderten Bewusstseins gewonnen und geprägt und erst später zu Glaubensformeln und allgemeinen Annahmen ausgefaltet. Heute ist es vielleicht erstmals möglich, diesen Prozess wissenschaftlich zu erfassen und gegebenenfalls zu steuern.

Ein anderer Wandel betrifft die Psychologie, die von der behavioristischen Einstellung wieder zu ihrer eigentlichen Aufgabe - der Erforschung der Geist-Seelischen Bereiche - zurückfindet. Die Veränderung ist allerdings an die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen gebunden; gibt es eine Rückkehr zu Autoritäts- und Sicherheitsdenken, wird auch die neue Richtung der Psychologie wieder "abgetrieben".

Ein dritter Wandel betrifft Tart selbst. Während seine Arbeit bisher von Forschung und Experiment geprägt war, wendet er sich nun immer mehr der Theorie zu. In den vielen Jahren hatte sich ein viel versprechender Ansatz entwickelt, und eine theoretische Ordnung des rapide wachsenden Materials wurde unbedingt nötig.

⁵ im Englischen 1973, 1974, 1975 zweimal und zuletzt 1980; im Deutschen 1985 als Beitrag in WALSH/VAUGHAN (1985), pp 227-243

⁶ TART (1983); Erstaufgabe 1975

Auch der letzte Wandel ist persönlicher Natur. In den letzten Jahren hatte sich Tart vor allem wissenschaftlich mit transzendenten Erfahrungen auseinandergesetzt. Jetzt schreibt er, dass er wenigstens einiges davon auch selbst erlebt hat.

Im gleichen Jahr gab Tart ein anderes Buch heraus, das den Titel "Transpersonal Psychologies"¹ trägt. Hier stellt er nicht seine eigenen Forschungen oder die Arbeiten der westlichen Psychologie vor, sondern er versucht eine Brücke zu den großen spirituellen Traditionen unserer Welt zu schlagen, um sie als Inspirationsquelle zu gewinnen. Hier, meint er, ist vieles von dem schon verwirklicht, wofür er sich bemüht und ringt.

In den ersten drei Kapiteln beschäftigt sich Tart mit den Voraussetzungen zur Entwicklung einer eigenen, westlichen "Transpersonalen" Psychologie. Den Hauptteil des Buches bilden aber sechs Kapitel "in denen Experten verschiedener spiritueller Disziplinen ihre jeweilige Disziplin als psychologisches System darstellen".² So werden der Zen-Buddhismus, der klassische Buddhismus, Joga, Gurdjieff, Sufismus, christliche Mystik und westliche Magie auf eine Weise betrachtet, die dem wissenschaftlich gebildeten Abendländer zugänglich ist - also unter Weglassung aller Glaubenssätze und Doktrinen.

In den nächsten Jahren wendet sich Tart vermehrt der Parapsychologie zu, da er hofft, hier eine solide Basis für die Erforschung des transpersonalen Bereichs im Rahmen der westlichen Wissenschaft zu finden. Auf einem Symposium erinnert er daran, dass alle Ergebnisse der TP von der traditionellen Wissenschaft als elektrochemische Vorgänge im Gehirn abgetan werden können, letztlich als Illusionen ohne echten Bezug zur "harten" Wirklichkeit.

¹ TART (1975)

² TART (1978), p 17

Nur die Parapsychologie beweist mit streng wissenschaftlicher Methodik,

"dass der Geist Informationen sammeln und Wirkungen sowohl auf die physische Welt als auch auf den Geist anderer ausüben kann, selbst wenn es keine Vermittlung durch bekannte physikalische Faktoren gibt. So glaube ich also", fährt Tart fort, "dass auf lange Sicht die Parapsychologie eine Basis und einen grundsätzlichen Unterbau für die Transpersonale Psychologie bilden wird, in derselben Weise, in der die Physik als Grundwissenschaft der Technik zugrunde liegt."^{3 4}

In seinem vorläufig letzten Werk gibt Tart aber den Versuch auf, den transpersonalen Bereich durch eine Ausweitung der wissenschaftlichen Forschung zu erreichen.

*"...die Suche nach dem Licht", schreibt er, "kann sich nicht auf das beschränken, was bisher wissenschaftlich erforscht wurde: die Wissenschaft ist derzeit zu jung, zu spezialisiert, zu eng, und sie wird vielleicht niemals fähig sein, sich mit einigen der wichtigsten Aspekte des menschlichen Lebens zu befassen. Der tiefere Sinn des Lebens muss j e t z t gefunden werden..."*⁵

³ MEADOW (1979), p 73; ÜV

⁴ In dieser Zeit entstanden verschiedene Arbeiten zur Parapsychologie: TART (1976b, 1977, 1979).

Die Studie "PSI: Scientific Studies of the Psychic Realm" [TART (1977)] wurde in verschiedene Sprachen übersetzt.

⁵ TART (1986), p xiii; ÜV

Um das Jahr 1985 forderte das Institute of Noetic Sciences Tart auf, eine moderne Interpretation der Lehre G.I.Gurdjiefs auszuarbeiten. Dabei verbindet er seine Erfahrungen mit verschiedenen spirituellen Systemen, und besonders mit dem "vierten Weg" Gurdjief, mit seinem psychologischen Fachwissen - also der Systemsicht des Bewusstseins. So entstand das Buch "Waking Up", dessen Grundgedanke darin besteht, dass unser alltägliches, normales Bewusstsein in Wirklichkeit eine Art Trance-Zustand, ein Traum ist, verglichen mit dem, was wir sehen könnten. Nach der Analyse der Mechanismen, die uns in diesem Traum festhalten, zeigt er eine Reihe von Wegen und Techniken auf, die zum Erwachen führen sollen.

*"Unser erleuchteter Mensch", beschreibt er das Ziel, "verfügt über eine große Anzahl von Bewusstseinszuständen, die ihm leicht zugänglich sind. Welcher Situation im Leben er auch begegnet, er erfasst sie intelligent im jeweiligen Bewusstseinszustand, während er alle Ressourcen benützt, die diesem Zustand zu eigen sind. . . . Er mag entscheiden, dass ein bestimmter veränderter Zustand der Situation besser angemessen wäre, und nimmt sich eine Minute Zeit, um seinen Zustand zu verändern, dann bewältigt er die Situation noch effektiver mit den neuen geistig/intuitiv/emotionalen Werkzeugen, die jetzt zugänglich sind."*¹

Bei der jährlichen Konferenz der ATP stellte er 1987 seine Arbeit schließlich in Vorträgen und Workshops vor, da er hoffte, dass eine Welt von bewussteren Menschen zu mehr Frieden und Gerechtigkeit finden würde.²

¹ TART (1986), p 18; ÜV

² ATP-Newsletter, Spring 1987, p 6

3.2.2. Die Theorie

Charles Tarts Theorie ist von dem Versuch geprägt, den transpersonalen Bereich der wissenschaftlichen Forschung zugänglich zu machen. Es fehlen bei ihm die oft polemischen, antiwissenschaftlichen Untertöne, die bei manchen anderen Vertretern der TP zu hören sind. Vielmehr ist er um eine echte Verbindung der neuen Geisteshaltung mit der traditionellen Weltsicht bemüht.

In seiner theoretischen Arbeit spürt man auch, dass er von der Praxis kommt, und dass er mit den Problemstellungen im Detail vertraut ist. Das schützt ihn vor allzu einseitigen und idealistischen Vorstellungen, so dass seine Theorie im Laufe der Zeit kaum verändert, sondern nur allmählich ausgebaut wurde.

Er nähert sich dem transpersonalen Bereich mit den Konzepten "Bewusstseinszustand" (SoC) und "Veränderter Bewusstseinszustand" (ASC) an und schlägt "Zustandsspezifische Wissenschaften" (State Specific Sciences) als geeignetes Werkzeug vor, um tiefer in die "inneren" Welten eindringen zu können. Dabei geht es ihm vor allem um den Erwerb von Wissen, getreu dem Ideal der Wissenschaft und nicht um Erleuchtung, persönliches Wachstum oder Veränderung der Welt.

Seine "Systemsicht des Bewusstseins" vertieft das Verständnis für dieses rätselhafte und doch so alltägliche Phänomen mit dem Begriffsapparat der Systemtheorie. Es handelt sich um einen "psychologischen", inneren Zugang, nicht um eine Physiologische Theorie. Der Verständnisrahmen ist dabei so flexibel angelegt, dass er die bisherigen Forschungsergebnisse auf diesem Gebiet koordinieren und ordnen kann und weitere Untersuchungen anregt. Eine neue Metatheorie, ein Paradigma der modernen Bewusstseinsforschung entsteht.

3.2.2.1. Die wissenschaftlichen Grundlagen der Erforschung von ASCs: "Zustandsspezifische Wissenschaften"

Transpersonale Erfahrungen sind nicht nur von ihrem Inhalt her geprägt, sondern sie verändern den Menschen, der sie erlebt, oder anders gesagt, sie werden in einem veränderten Bewusstseinszustand gemacht. Die Erfahrung der Veränderung lenkt den Blick auch zurück auf den "Normalzustand", auf den Glauben, dass das Bewusstsein des Menschen eine bestimmte, gewissermaßen natürliche Form habe.

Hier setzt die Definition Tarts an, die allen weiteren Überlegungen zugrunde liegt:

*"Sehr kurz wird ein Bewusstseinszustand (SoC) hier als ein alles übergreifendes MUSTER des psychologischen Funktionierens definiert. Ein veränderter Bewusstseinszustand (ASC) mag als qualitative Veränderung des übergreifenden Musters des psychologischen Funktionierens definiert sein, solcherart, dass der Erfahrende fühlt, dass sein Bewusstsein von der "normalen" Art des Funktionierens radikal verschieden ist."*¹

Der ASC wird also nicht durch einen bestimmten Inhalt definiert, sondern durch eine besondere Art, mit Wahrnehmungen oder anderen psychischen Phänomenen umzugehen. Das häufigste, wohl jedermann zugängliche Beispiel für einen solchen ASC ist der nächtliche Traumzustand, der sicher eine radikale Veränderung des psychischen Geschehens mit sich bringt.

¹ TART (1971c), p 94; ÜV

Um diese Veränderung weiter zu beschreiben, benützt Tart die Analogie eines Computerprogramms. In einem SoC(1) könnte das Programm darin bestehen, alle ankommenden Daten miteinander zu addieren. Dies kann in verschiedener Geschwindigkeit, verschiedener Genauigkeit und in verschiedenen Zahlensystemen geschehen, ebenso wie das Bewusstsein verschiedene Grade der Aufmerksamkeit oder verschiedene Einstellungen zeigt. Ein anderer SoC(2) kann dadurch definiert sein, dass in ihm alle Daten miteinander multipliziert werden. Wieder kann dieser Vorgang in verschiedener Geschwindigkeit, Genauigkeit und so weiter vor sich gehen.

Viele Programmteile werden in SoC(1) und SoC(2) gleich sein, etwa der Transport der Daten, die Struktur der Zahlensysteme etc., trotzdem wird das Ergebnis in SoC(2) radikal anders aussehen als in SoC(1). Dies entspricht der bewussten Erfahrung eines ASC, in dem das ganze Universum eine neue und unvermutete Qualität enthält, auch wenn sich einzelne Fähigkeiten kaum verändern. Wie schon in der Analogie angedeutet, gibt es keinen eigentlichen Normalzustand, sondern jeder SoC kann als ASC angesehen werden.²

Neben der etwas plumpen Computer-Analogie vergleicht Tart verschiedene SoCs mit verschiedenen "Paradigmen", wie sie in der Wissenschaft oder in menschlichen Gemeinschaften auftreten. Ein solches Paradigma formt eine bestimmte Weltsicht, eine bestimmte Art mit der Welt und den Wahrnehmungen, die wir in ihr machen, umzugehen. Die Grundlagen einer solchen Weltsicht sind gewöhnlich nicht bewusst und werden auch nie angezweifelt oder hinterfragt. Da alle Wahrnehmungen durch das Paradigma vorgeformt und interpretiert werden, kann es auch nicht durch die Erfahrung widerlegt werden. Widersprüchliche Daten

² TART (1978), p 28f

werden als Irrtum oder Schwindel betrachtet, der sich früher oder später schon klären wird.

So kann sich ein Paradigma nicht grundsätzlich weiterentwickeln. Stößt es an die Grenzen seiner Fähigkeiten, die Welt zu verstehen, oder mit ihr umzugehen, kann es nicht erweitert oder reformiert werden. Vielmehr muss es durch ein völlig neues Paradigma abgelöst werden, wie das in der Geschichte der Wissenschaft mehrmals zu beobachten war.

Treffen die Vertreter verschiedener Paradigmen aufeinander, so ist ein Gespräch oft unmöglich, da jeder die Person und die Aussagen des anderen in seine Weltdeutung zwingen will.

Hier gibt es viele Ähnlichkeiten zu den Erfahrungen, die man mit verschiedenen ASCs macht. Ein Mensch im LSD-Rausch sagt zum Beispiel: "Du und ich, wir alle, wir sind alle eins, es gibt kein getrenntes Selbst." Der Wissenschaftler berichtet daraufhin, dass sein Gegenüber ein "konfuses Identitätsgefühl und ein schwer gestörtes Denken" gezeigt habe. Beide berichten, was für sie offensichtlich ist, sie kommen aber zu völlig verschiedenen Ergebnissen. Der LSD-Berauschte, der sich gerade in einem ASC befindet, kann den Wissenschaftler nur bedauern, der ein "schwer gestörtes Denken" beweist, indem er die offensichtliche Einheit aller Wesen nicht wahrnimmt. Der Wissenschaftler, der die Aussage des anderen wörtlich nimmt, kommt zum ebenso zwingenden Schluss, dass hier etwas behauptet wird, das offensichtlich nicht stimmen kann. Die beiden sprechen nicht miteinander, sondern bestenfalls zueinander. Eine Verständigung ist fast unmöglich.

Um diesem Dilemma zu entgehen, geht Tart auf die grundsätzliche Frage ein, was Wissen überhaupt ist, und wie es, unabhängig vom jeweiligen SoC erworben wird. Dabei geht er von zwei nicht beweisbaren Annahmen aus: Erstens, dass der Mensch Bewusstsein (awareness) nicht nur von sich selbst, sondern auch von "etwas anderem" (something else),

von einer unabhängigen Welt also, hat. Zweitens, dass der Mensch nur sehr wenig aus der großen Fülle der Wirklichkeit erkennt.

Was ist unter diesen Voraussetzungen die Natur unseres Wissens?

"Als Arbeitsdefinition", schreibt Tart, "mögen wir Wissen als ein GEFÜHL DER KONGRUENZ betrachten, als Übereinstimmung zwischen zwei verschiedenen Arten von Erfahrungen. Die eine Gruppe von Erfahrungen besteht in Wahrnehmungen der externen, äußeren oder der eigenen, inneren Welt. Die andere Gruppe von Erfahrungen wird gewöhnlich als Theorie, als Schema oder als Verständnissystem betrachtet. Das GEFÜHL der Kongruenz ist etwas, das in der Erfahrung direkt gegeben ist, wenn auch viele Verfeinerungen ausgearbeitet wurden, um den Grad der Übereinstimmung zu beurteilen."¹

Alles Wissen wird also auf eine bestimmte ERFAHRUNG zurückgeführt, die der Mensch macht. Die Erfahrungen mit der "äußeren" Welt sind gewöhnlich verlässlicher, als die sehr veränderlichen inneren Erfahrungen; daraus darf man aber nicht den Schluss ziehen, meint Tart, dass die innere Welt nur subjektiv gegeben wäre und keine selbstständige Realität hätte. Letztlich ist uns alle Wirklichkeit, innere wie äußere, nur als Erfahrung gegeben.

Diese Erfahrung betrachten wir dann als gültig und "verstehen" sie, wenn sie mit unserem Verständnissystem, unserer "Theorie", unserem Paradigma, unseren SoC oder ASC in Einklang zu bringen ist, oder anders gesagt, ein "Gefühl der Kongruenz" hervorruft.

Ein Beispiel: Während ich schreibe, nehme ich im Augenwinkel eine Bewegung wahr. Ich drehe mich um und erblicke ein kleines, haariges Tier

¹ TART (1971c), p 98;ÜV

mit vier Beinen, einem Schwanz und hochgestellten Ohren. In einem Teil meines geistigen Bereiches stellt sich der Begriff "Katze" ein, und ich habe das Gefühl, dass ich genau weiß, was ich wahrgenommen habe. Meine Erfahrung stimmt mit all dem überein, was ich bisher über Katzen gelernt habe.¹

Ergibt sich keine Kongruenz, entsteht die Suche nach neuem Wissen. Um beim Beispiel zu bleiben: wenn ich etwa wahrnehme, dass die Katze grünlich leuchtet und zwanzig Zentimeter über dem Boden schwebt, so werde ich der Sache nachgehen wollen. In diesem Lösungsprozess gibt es drei Möglichkeiten. Ich kann meine Erfahrung erweitern, also etwas genauer hinschauen. Ich kann sie mit anderen vergleichen. D.h. hier, ich könnte meine Frau fragen, ob sie das seltsame Tier auch sieht und mit ihr darüber reden. Und drittens kann ich das Problem überdenken, und Theorien bilden, die meine Erfahrung erklären können. Z.B. könnte mir in den Sinn kommen, dass der Kalender gerade den 1. April zeigt, und meine Kinder die Katze an einem dünnen grünen Seil hochgezogen halten könnten.

Das Wesen der wissenschaftlichen Methode unterscheidet sich nicht grundsätzlich von dem eben beschriebenen Verfahren, sondern stellt vor allem eine Verfeinerung dieses alltäglichen Prozesses dar. Diese Methode ist nicht an sich auf den physischen Bereich beschränkt, wenn sie auch dort in der Vergangenheit ungeheuer erfolgreich war. Tart nennt vier Regeln, die die wissenschaftliche Forschung heute bestimmen und versucht zu zeigen, wie sie auch auf die inneren Bereiche angewandt werden könnten: Gute Beobachtung; Öffentliche Beobachtung; Theoretische Konsistenz und Beobachtbare Konsequenzen.²

¹ TART (1978), p 38

² TART (1971c), p 100ff

- Die Verpflichtung zur guten Beobachtung (good observation) hat die Wissenschaft zur Entwicklung immer genauerer Messgeräte gebracht und auch dazu, in ihren Experimenten alle störenden Einflüsse auszuschließen. Die genaue Beobachtung kann auch auf innere Vorgänge ausgedehnt werden. Hier gilt es vor allem, die Beobachter zu schulen, um mit den inneren Störungen umgehen zu können. Das Hauptproblem liegt darin, dass innere Vorgänge stets schwerer zu erfassen sind, als äußere physische Ereignisse.

- Die öffentliche Beobachtung (public observation) erfordert genaue Angaben darüber, welche Umstände und Voraussetzungen zu einer bestimmten Erfahrung führen. Ein Physiker muss sein Experiment z.B. so detailliert beschreiben, dass es jeder andere Physiker nachvollziehen kann. Für die innere Forschung bedeutet das, dass man angeben muss, welche Erfahrungen welchen anderen Erfahrungen vorangehen müssen. Das Problem könnte hier darin liegen, dass die Voraussetzung für eine innere Erfahrung in einem sehr langen Training besteht, das nicht jedermann auf sich nehmen kann.

Neben der Angabe über die Voraussetzungen einer Erfahrung muss es auch zu einem gegenseitigen Austausch unter den Forschern und einer "auf Zustimmung beruhenden Gültigkeitserklärung" (consensual validation) kommen. Für die Erforschung des inneren Bereiches wird man darauf achten müssen, dass in ASCs eine neue Form der Kommunikation gelten könnte, die für den Außenstehenden nicht nachvollziehbar ist. Heute beobachtet man, dass Menschen in ASCs "verminderte Kommunikationsfähigkeit" zeigen. Das könnte aber daran liegen, dass sie in eine Sprache wechseln, die der Wissenschaftler im Normalbewusstsein nicht versteht. Ähnliche Schwierigkeiten kennt man allerdings schon aus den traditionellen Disziplinen mit ihrem "Fachchinesisch".

- Die dritte Grundregel wissenschaftlicher Forschung ist die "Theoretische Konsistenz" (theoretical consistency) der Theorien und Hypothesen. Das heißt, dass die Verknüpfung verschiedener Erfahrungen einer bestimmten Logik folgt, die auch für andere nachvollziehbar ist. Im Transpersonalen Bereich könnten Probleme dadurch entstehen, dass hier eine andere Logik gilt, die dem Alltagsverstand nicht zugänglich ist. Hier kommt es darauf an, dass die Forscher sich in einem bestimmten ASC über ihre spezifische Logik einig sind.

- Die Stärke der Wissenschaft beruht auch darauf, dass sie beobachtbare Konsequenzen (observable consequences of theory) zur Bestätigung jeder Theorie fordert. Auch dieser Forderung kann in verschiedenen ASCs nachgekommen werden; es wird sich dann aber nicht um in der "äußeren" Welt beobachtbare Ereignisse handeln, sondern um bestimmte, vorausgesagte Erfahrungen. Es bleibt zu beachten, dass in bestimmten ASCs andere Kriterien für Kongruenz gelten könnten, das heißt, dass der Beweis für die Gültigkeit einer Voraussage ganz anders aussehen könnte, als man es im Alltagszustand erwartet. Wichtig ist dabei nur die Übereinstimmung aller ASC-Wissenschaftler.

Ein Beispiel soll verdeutlichen, um welche Art von Theorien es sich hier handeln könnte: In manchen ASCs verspürt der Forscher, wie eine "leuchtende Energie", eine Art Prickeln seinen Körper durchströmt. In jenen Teilen des Körpers, die eine Erkrankung aufweisen, ist das Prickeln viel schwächer oder fehlt ganz. Es liegt die Hypothese nahe, dass die Gesundheit bestimmter Organe mit dem Fluss der "Lebensenergie" zusammenhängt. Eine überprüfbare Konsequenz dieser Hypothese könnte darin bestehen, dass der Forscher aufgefordert wird, durch seine Willenskraft einen Teil der Energie in ein krankes Organ zu lenken und zu beobachten, ob die Krankheit dadurch gemildert oder geheilt wird.

Nach diesen Vorüberlegungen schlägt Tart vor, nach dem Modell der traditionellen Wissenschaft so genannte "Zustandsspezifische Wissenschaften" (SSS) (State Specific Sciences) zu bilden.

In den "alten" Wissenschaften sieht es etwa so aus: Auf einem bestimmten Fachgebiet verbringt eine erlesene Schar hochqualifizierter Spezialisten ihre Zeit damit, detaillierte Beobachtungen anzustellen. Sie können dabei über besondere Räumlichkeiten, Instrumente und Methoden verfügen. Sie verständigen sich in ihrer Fachsprache, die besonders auf die Daten zugeschnitten ist, mit denen sie umgehen. Sie bestätigen und erweitern gegenseitig ihr Wissen, theoretisieren über die Grunddaten und konstruieren komplizierte Systeme. Diese erhärten sie durch weitere Beobachtung. Was sie tun, ist dem Laien häufig unbegreiflich.

Diese Beschreibung passt auch auf die SSS, erweitert sich aber um einen wichtigen Aspekt, durch den Tart seine Wissenschaften definiert:

*"...eine Gruppe von hochbegabten, engagierten und geschulten Fachleuten ist fähig, in einen bestimmten SoC einzutreten und stimmt darin überein, dass alle diesen Zustand erreicht haben. In diesem bestimmten SoC mögen sie weitere Problemgebiete von Interesse erforschen, seien es völlig 'interne' Phänomene diesen Zustands, oder die Wechselwirkungen dieses Zustands mit der 'externen', physischen Wirklichkeit oder mit Menschen in anderen SoCs."*¹

Es ist schwierig, Beispiele für solche Wissenschaften anzugeben, einmal, weil sie noch nicht existieren, und zum anderen, weil ihre Sinnhaftigkeit im Alltagsbewusstsein, in dem wir zurzeit stehen, kaum einsichtig sein würde. Tart erwähnt als Hilfen, sich eine ungefähre

¹ TART (1971c), p 108; ÜV

Vorstellung zu machen, den "Acid Rock", eine Musikrichtung, die erst im Marihuana-Rausch ihre Wirkung entfaltet, und die Bücher Castanedas über eine "andere Wirklichkeit" der mexikanischen Schamanen.

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, dass die esoterischen Systeme der großen Religionen ein Beispiel solcher Wissenschaften sein könnten. Tart hält dem aber entgegen, dass zwar manche dieser Systeme eine "zustandsspezifische Technologie", etwa in Form detaillierter Meditationsanweisungen, entwickelt haben, sie aber an ein starres Glaubenssystem gebunden bleiben. Die SSS müssen aber ständig bereit bleiben, ihre Grundlagen zu hinterfragen.

Genau genommen stellen die traditionellen Wissenschaften eine Gruppe zustandsspezifischer Wissenschaften dar. Ihr SoC ist der Alltagsverstand des Abendländers.

Damit erhebt sich auch die Frage nach den Wechselwirkungen verschiedener SSS. Können sie ihre Ergebnisse wechselseitig korrigieren? Kann z.B. die Physik Auskunft über manche Aspekte des geistigen Bereichs geben? Tart meint, dass bestenfalls ein Verhältnis der Komplementarität besteht, dass aber derselbe Wirklichkeitsbereich von verschiedenen Wissenschaften verschieden gedeutet wird. Ein Überlappung oder eine gegenseitige Korrektur kann es hier nicht geben.

Das folgende Diagramm (Abbildung 7) soll die Situation veranschaulichen:

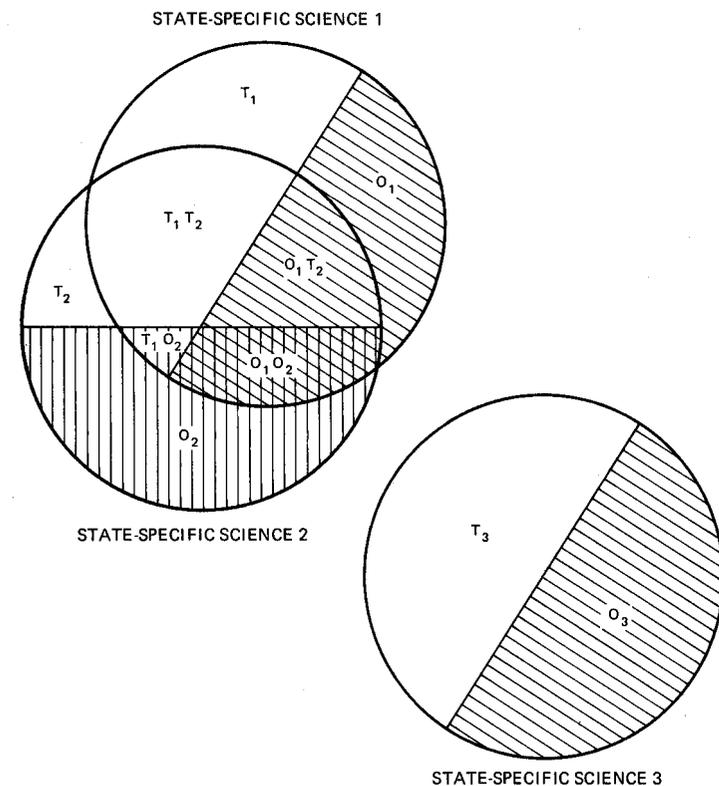


Abbildung 7: Mögliche Beziehungen zwischen drei SSS: T steht für den Theoriebereich einer bestimmten SSS, O steht für den beobachtbaren Objektbereich. Der Bereich O-1/O-2 kann in SSS1 und SSS2 direkt beobachtet werden. T-1/T-2 beinhaltet theoretische Annahmen für beide Wissenschaften. Im Gegensatz dazu ist der Bereich O-1/T-2 Gegenstand theoretischer Annahmen für SSS2, aber direkter Wahrnehmung für SSS1. Zum Beispiel ist die Synästhesie, das gemeinsame Wahrnehmen von Tönen und Farben, Gegenstand direkter Erfahrung von manchen

ASCs, während man in anderen SoCs darüber nur Vermutungen anstellen kann. SSS3 befasst sich mit Phänomenen, die den anderen völlig fremd sind.¹

Auch dort, wo es eine Überlappung der Gegenstandsbereiche gibt, ist es nicht ratsam, Ergebnisse einer SSS auf eine andere zu übertragen. Es herrscht in jedem Bereich eine andere Logik und eine andere Sprache. Es ist sogar eine häufige Erfahrung, dass viele Erinnerungen nur in einem bestimmten SoC zugänglich sind. So könnte es vorkommen, dass ein Wissenschaftler, sobald er den SoC wechselt, seine eigenen Theorien und Beobachtungen nicht mehr versteht, oder sich überhaupt nicht mehr daran erinnern kann.

In diesem Zusammenhang erhebt sich auch die Frage nach einer "Überwissenschaft" und gleichzeitig nach einem Über-SoC, der die Ergebnisse und Bereiche aller anderen Ebenen in sich integrieren kann. Erst hier wäre es möglich, die Ergebnisse der einzelnen SSS zu verbinden. Das ist gar nicht so einfach, denn es ist bekanntlich eine sehr umstrittene Frage, welcher Bewusstseinszustand wertvoller oder "höher" ist, als ein anderer. Um dem Streit ein Ende zu setzen schlägt Tart die folgende Definition vor:

*"So definieren wir einen SoC dann als UNZWEIDEUTIG höher als einen anderen SoC, wenn ALLE Funktionen, die im niedrigeren SoC zugänglich sind, nicht nur im höheren SoC ebenso zugänglich sind, sondern dass auch <1> einige oder alle dieser Funktionen effizienter arbeiten und/oder <2> einige neue Funktionen von positivem Wert hinzukommen, die im niedrigeren SoC nicht vorhanden waren."*²

¹ TART (1972b), p 1207

² TART (1971c), p 114; ÜV

So ein Zustand ist derzeit allerdings unbekannt.

Für die konkrete Durchführung des Projekts Zustandsspezifischer Wissenschaften sieht Tart noch eine Reihe theoretischer und persönlicher Probleme, wie etwa die Unaussprechlichkeit mancher mystischer Zustände oder die seelischen Gefahren am spirituellen Weg (bad trip peril), die an die Persönlichkeit des Forschers höchste Ansprüche stellen. Trotzdem sollten all diese Probleme zu überwinden sein.

Er schlägt daher vor, zunächst Versuche mit folgenden Bereichen anzustellen: Autohypnose, meditative Zustände, Hellsichtige Träume, Selbsterinnerung (Ouspensky), Tagträume, Marihuana-Rausch, niedrigere Stufen des Alkohol-Rausches, Wirkung psychedelischer Drogen und durch Bio-Feedback ausgelöste Zustände. In all diesen Zuständen scheint der Wille der Person nicht ausgelöscht zu sein. Mit besonderer Vorbereitung können weiters die folgenden Bereiche erforscht werden: gewöhnlicher Traum, hypnagogische und hypnopompische Phasen und besonders intensive Träume.

Die ernstzunehmenden Einwände, etwa Leserbriefe an die Zeitschrift SCIENCE, in der Tart seinen Vorschlag veröffentlicht hatte, gehen gewöhnlich davon aus, dass unser derzeitiger Zustand der "normale" und beste sei. Letztlich werde dieser Alltagszustand fähig sein, alle Bereiche der Wirklichkeit zu umfassen, und die SSS seien daher unnötig. Tart antwortet darauf, dass es vielleicht wirklich einen SoC gibt, in dem die Synthese aller anderen möglich wird - und das wäre vielleicht "Erleuchtung". Aber unser Alltags-SoC mit seinem Rüstungswahn, seiner Umweltzerstörung und seiner Lieblosigkeit ist das sicher nicht.³

³ SCIENCE, 1973, Vol. 180, pp 1004-1008

3.2.2.2. Das Wesen des Bewusstseins: Ein Systemansatz

Dem Ansatz Tarts liegt eine ebenso einfache wie wichtige Beobachtung zugrunde: Unser Bewusstsein ist nicht so einfach gegeben wie irgendeine Sache, sondern es handelt sich um ein höchst dynamisches, komplexes Phänomen. Es kann daher auch nicht in starren geometrischen Formen oder einfachen mathematischen Gleichungen erfasst werden, sondern gleicht mehr einem lodernden Feuer oder einem tosenden Wildbach. Erst in letzter Zeit tauchen in der Wissenschaft Konzepte auf, die auch solche, scheinbar chaotische Erscheinungen abbilden oder erfassen können. Ein solches Konzept ist die Systemtheorie, derer sich Tart bedient, um dem Verständnis unseres Geistes näher zu kommen.

Beim menschlichen Bewusstsein kann man drei grundsätzliche Elemente unterscheiden: Eine aktivierende ENERGIE; sehr viele STRUKTUREN oder Subsysteme, die durch diese Energie angeregt werden; und das dynamische Zusammenwirken dieser Strukturen und der Energie zu einem bestimmten Muster, das ein SYSTEM oder eine "Gestalt" bildet, die neue und charakteristische Eigenschaften zeigt, die sich nicht aus den Einzelteilen ableiten lassen.

Beginnen wir mit dem ersten dieser Elemente, der psychischen "Energie". Das Wesen dieser geistigen Energie kann vielleicht mit einem Scheinwerfer verglichen werden, der in einem dunklen Raum einmal den einen, dann den anderen Gegenstand beleuchtet. Strukturen werden sichtbar gemacht und gleichzeitig durchströmt und aktiviert. Die wichtigste Form dieser Energie ist uns als Aufmerksamkeit/Gewahrsein (attention/awareness) bekannt. Sie kann aber auch in Form von Trieben und anderen unbewussten Kräften auftreten, die uns, wenn überhaupt, nur sehr indirekt bekannt werden. Diese Energie ist nur zum Teil willkürlich lenkbar, und meistens entzieht sie sich unserer Kontrolle. Manche

Meditationssysteme verwenden lange Jahre des Trainings darauf, diese Energie zu zähmen, und auch die Freudsche Psychoanalyse, die mit ähnlichen Konzepten arbeitet, weiß um die Selbstständigkeit dieser geistigen Kraft.

Kommen wir zu den Strukturen oder Subsystemen, die von der Energie in Bewegung gesetzt werden. Sie umfassen alle Fähigkeiten und Möglichkeiten des Menschen. Es kann sich um die Fähigkeit zu rechnen handeln, um die Fähigkeit zu tanzen, Klavier zu spielen, zu gehen, zu sprechen usw. Manche dieser Strukturen sind vorgegeben, andere ererbt, wieder andere erworben. Dabei spielt die Kultur, der der einzelne Mensch angehört, eine wichtige Rolle. Die überwiegende Mehrheit der potentiellen Fähigkeiten bleibt unentwickelt, und nur jene wenigen Strukturen, die in die "Übereinkunfts-Wirklichkeit" (consensus-reality) der Gruppe passen, werden gefördert und ausgebildet. So sind die Menschen einer bestimmten Zivilisation einander relativ ähnlich, während es zwischen verschiedenen Kulturen, z.B. dem Abendländer und dem Asiaten, ganz erhebliche Unterschiede gibt. Abbildung 8 zeigt den Prozess dieser "Enkulturation".

Die Fähigkeit für Aufmerksamkeit beschreibt jene frei verfügbare Energie, die es dem Menschen erlaubt, steuernd in sein Leben einzugreifen. Diese Fähigkeit ist jedermann gegeben. Zu den vorgegebenen Strukturen, die entwickelt werden müssen, zählt z.B. die Fähigkeit zu gehen, zu stehen und sich mit seiner physischen Umgebung unmittelbar auseinanderzusetzen. Hier gibt es auch kaum kulturelle Unterschiede.

Vorgegebene Strukturen, die entwickelt werden können, bedeuten jene Fähigkeiten, die, wenn sie entwickelt werden, eine ganz bestimmte, wohl ererbte Form annehmen. Zu den frei programmierbaren Strukturen gehören all jene Fertigkeiten, für die es in den menschlichen "Instinkten" keine Vorlagen gibt, also z.B. die Kunst, Klavier zu spielen oder Vorträge über Maikäfer zu halten.

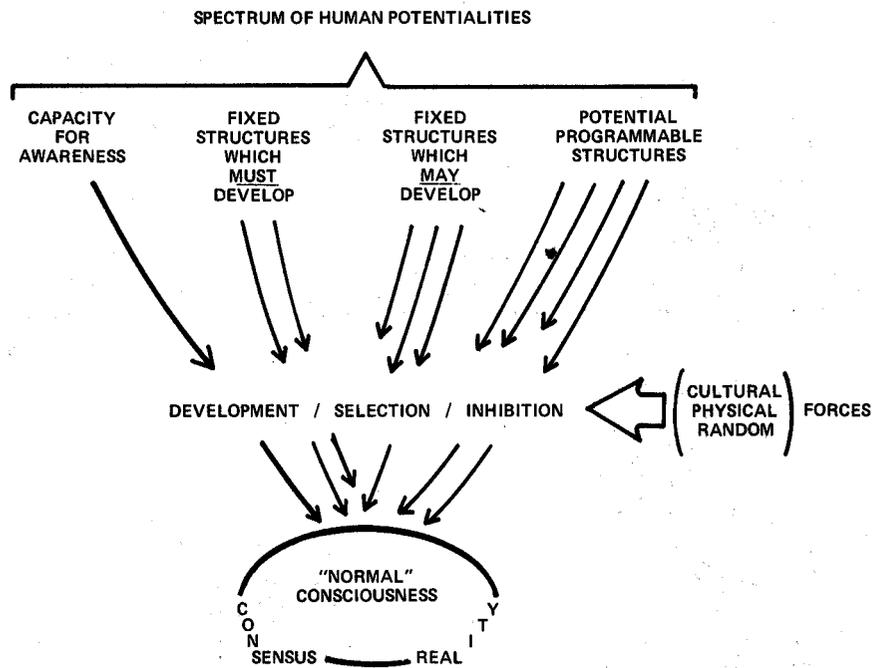


Abbildung 8: Enkulturation¹

Tart verwendet auch die Analogie eines Bio-Computers. Das Design, die Hardware des Computers ist vorgegeben, ebenso wie die Grundprogramme. Daneben gibt es aber auch einen großen Freiraum für Spezialprogramme, die je nach Bedarf entwickelt und eingegeben werden können.

¹ nach TART (1976a), p 49

Aber nicht jede beliebige Kombination der Programme ist möglich. Manche Programmuster laufen einfach nicht. Ebenso folgen auch die Subsysteme oder Strukturen des menschlichen Bewusstseins bestimmten inneren Gesetzen, wie sie zusammenwirken können, und wie nicht. Abbildung 9 soll das verdeutlichen.

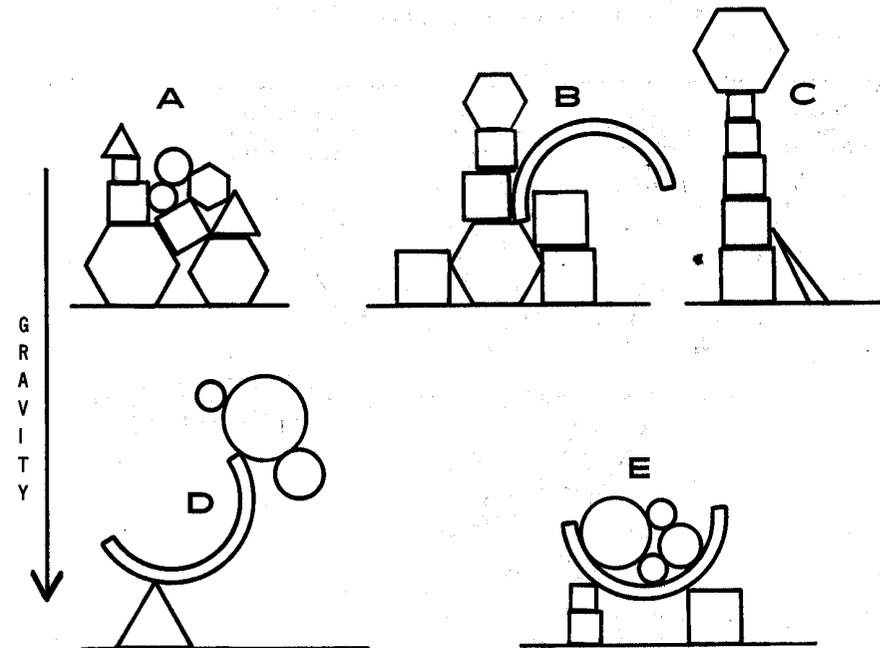


Abbildung 9: Einschränkungen und Grenzen der Strukturen/Subsysteme²

² TART (1976a), p 50

Wir sehen hier schematisch fünf verschiedene Arten, menschliche Fähigkeiten miteinander zu kombinieren. Manche dieser Arten werden relativ stabil sein, während andere sofort in sich zusammenstürzen. Die Art A entspricht einem ausgeglichenen Zustand, der auch seitliche Erschütterungen ganz gut aushält, während C zwar einsame Höhen erreicht, einem kräftigen Stoß aber kaum gewachsen sein dürfte. D wird vermutlich sofort zusammenbrechen, bezeichnet also eine unmögliche Art, Strukturen und Subsysteme zu verbinden.

Kommen wir nun zum dritten Element des Bewusstseins, zum Systemverhalten: Psychische Energien und Strukturen wirken zusammen, um ein Phänomen neuer Ordnung entstehen zu lassen. Es handelt sich dabei um keine feste Struktur, sondern um eine bewegliche, scheinbar flüchtige Erscheinung, um ein Energiemuster, das eine eigene, unverwechselbare Qualität entwickelt. Dieses Muster wird durch seine Bewegung stabilisiert, ähnlich wie ein Wasserstrudel nur im Fluss auftreten kann oder ein Kreisel umso stabiler wird, je schneller er sich dreht.

Aus diesen drei Elementen entwickelt Tart seine formale Definition eines diskreten Bewusstseinszustandes (d-SoC)¹ als:

"...EINE EINZIGARTIGE KONFIGURATION ODER EIN SYSTEM PSYCHOLOGISCHER STRUKTUREN ODER SUBSYSTEME: DIE STRUKTUREN ODER SUBSYSTEME ZEIGEN EINIGE QUANTITATIVE UND GERINGE QUALITATIVE VERÄNDERUNGEN IN DER ART, IN DER SIE INFORMATIONEN

¹ Die Termini "State of Consciousness" (SoC) und "Altered State of Consciousness" (ASC) waren im Amerikanischen schon in die ungenaue Umgangssprache übergegangen, so dass Tart für den wissenschaftlichen Gebrauch die Ausdrücke: "discrete State of Consciousness" (d-SoC) und "discrete Altered State of Consciousness" (d-ASC) vorschlägt und verwendet. Da im Deutschen keine Verwechslung dieser Art möglich ist, habe ich in dieser Arbeit auf die Unterscheidung von SoC (ASC) und d-SoC (bzw. d-ASC) verzichtet.

*VERARBEITEN, AUF SIE EINGEHEN ODER ERFAHRUNGEN MACHEN, ABER DIE STRUKTUREN ODER SUBSYSTEME UND IHR MUSTER ENERGETISCHER WECHSELWIRKUNG BLEIBEN EIN "SYSTEM" . DIE OPERATIONEN DER KOMPONENTEN, DIE PSYCHOLOGISCHEN STRUKTUREN, WIRKEN ZUSAMMEN UND STABILISIEREN IHRE FUNKTION GEGENSEITIG DURCH FEEDBACK-KONTROLLE, SODASS DAS SYSTEM, DER DISKRETE BEWUSSTSEINSZUSTAND, SEIN ALLES ÜBERGREIFENDES MUSTER DES FUNKTIONIERENS INNERHALB EINER WECHSELNDEN UMGEBUNG BEIBEHÄLT."*²

Diese Definition erinnert an die früheren Definitionen Tarts eines SoC im Rahmen der "Zustandsspezifischen Wissenschaften", geht aber mehr auf die "innere" Qualität des Bewusstseins ein. Sie zeigt den Vorteil eines dynamischen Systems gegenüber einer festen, starren Struktur. Der SoC ist sehr flexibel und lässt Veränderungen in bestimmten Grenzen zu. Das erlaubt eine wesentlich bessere Anpassung des Organismus an eine wechselnde Umgebung, als ein festes Instinktprogramm. Andererseits ist diese Organisation sehr verletzlich. Sie muss sich gegen die Gefahr des Zerfalls durch verschiedene Gegenmaßnahmen schützen. Der Grundmechanismus dieser Stabilisation besteht in einer Feedback-Kontrolle, einem Mechanismus, der ursprünglich aus der Steuerungstechnik von komplizierten Maschinen bekannt ist. Es geht dabei darum, dass durch einen Befehl eine bestimmte Veränderung oder Bewegung ausgelöst wird. Gleichzeitig wird das Ergebnis dieser Veränderung gemessen und das Resultat der Messung wirkt auf den ursprünglichen Befehl zurück. Das erste Beispiel einer solchen Feedback-Regelung war der Geschwindigkeitsmesser einer Dampfmaschine, der mit einem Ventil

² TART (1976a), p 52f; ÜV; auch TART (1983), p 58

verbunden wurde. War die Maschine zu schnell, schloss sich das Ventil und drosselte damit die Dampfzufuhr zum Zylinder. Die Maschine wurde langsamer. Damit veränderte sich auch die Stellung des Geschwindigkeitsmessers, wodurch das Ventil wieder weiter geöffnet wurde und die Maschine sich schneller zu drehen begann usw.

Überraschenderweise konnte in letzter Zeit nachgewiesen werden, dass auch die Bewegungssteuerung der höheren Lebewesen auf demselben einfachen Prinzip beruht, dass es sich also um einen Mechanismus handelt, der auch im menschlichen Organismus eine wichtige Rolle spielt. Tart nimmt nun an, dass das Bewusstsein auf ähnliche Weise stabil gehalten wird, dass es seinen eigenen inneren Bewegungsgesetzen folgt und nicht durch äußere Einflüsse bestimmt wird.

Es handelt sich um ein sehr flexibles System, um eine Anordnung von Subsystemen, um eine bestimmte Energieverteilung, gewissermaßen um eine "Gewohnheit", bestimmte Energiebahnen zu benützen. Aus denselben Komponenten und Kräften kann auch ein ganz anderes System gebildet werden, indem man einfach die Energieflüsse umstrukturiert. So ergibt sich aus der Definition des Bewusstseins (SoC) gleichzeitig ein Ansatz zum Verständnis des "Veränderten Bewusstseinszustandes" (ASC). Der ASC ist eben eine neue, stabile Kombination der Subsysteme, Strukturen und Energien zu einem neuen System mit seinen spezifischen, charakteristischen Eigenschaften. Die Abbildungen 10 und 11 sollen diese Verwandlung verdeutlichen:

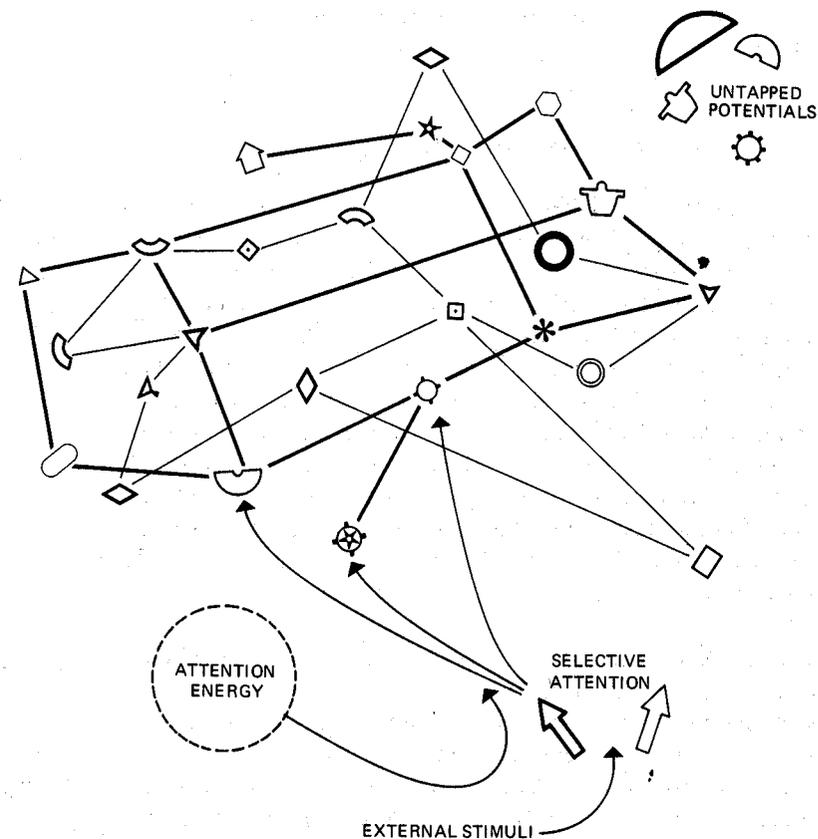


Abbildung 10:¹ Repräsentation eines SoC als Konfiguration von Strukturen/Subsystemen, die eine erkennbare Struktur formen. Dünne Linien und Figuren repräsentieren MÖGLICHE Interaktionen und Fähigkeiten/Strukturen/Subsysteme, die im Basis-SoC nicht benützt werden. Dicke Linien bezeichnen die üblichen Energieflüsse des SoC.

¹ nach TART (1976a), p 52

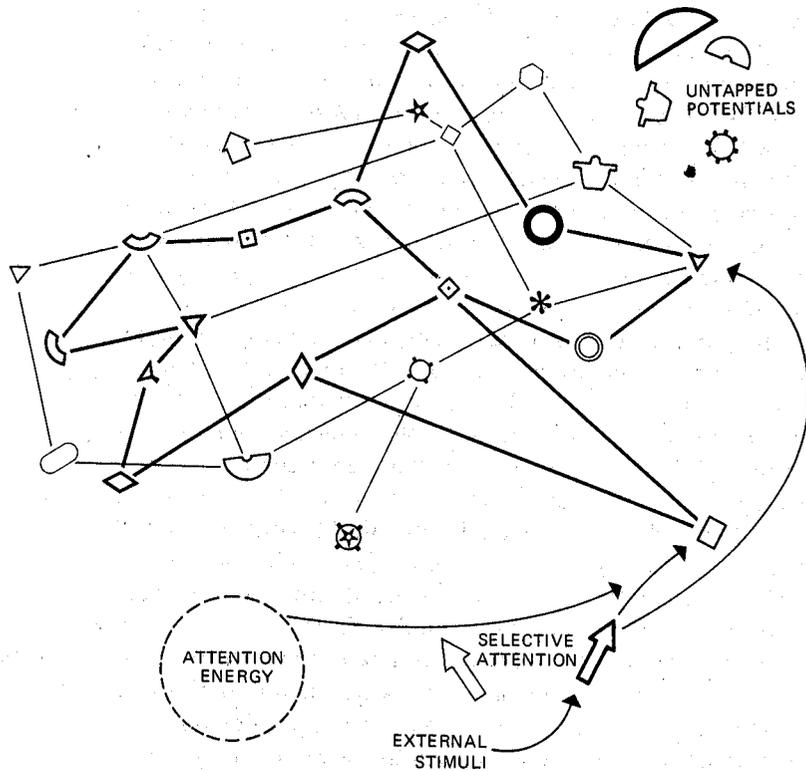


Abbildung 11:¹ Repräsentation eines ASC als neue Konfiguration der Strukturen/Subsysteme als neue "Gestalt". Die Konfiguration des Basis-SoC (Abbildung. 10) ist in dünnen Linien und Figuren gezeigt. Obwohl es einige Überlappungen von Verbindungen und Strukturen/Subsystemen gibt, ist eine distinkt neue Form aufgetaucht, und verschiedene menschliche Fähigkeiten sind in neuer Art gebraucht, um ein neues System zu bilden, den ASC.

¹ TART (1976a), p 54

Die beiden Figuren erinnern ein wenig an ein Umspringbild. Aus denselben Elementen wird eine neue "Gestalt" gebildet. Tart betont, dass es sich um einen radikalen Unterschied handelt, nicht um eine Veränderung von Kleinigkeiten. Zwischen dem ersten (SoC) und dem zweiten Zustand (ASC) ist eine Auflösung des Musters und eine Neuordnung nötig. Es mag Ähnlichkeiten zwischen den beiden Zuständen geben, aber für den Menschen, der sie erlebt, kann es keinen Zweifel geben, dass sich etwas verändert hat.

Zum Beispiel wird jeder von uns imstande sein, einen Unterschied zwischen dem Zustand zu machen, in dem er sich jetzt befindet, während er diese Zeilen liest, und dem Traumzustand der letzten Nacht.

Um eine Analogie zu gebrauchen: Die Teile eines Autos können auseinander genommen werden und einige von ihnen können in einem Flugzeug Verwendung finden. Obwohl z.B. die Benzinpumpe aus dem Auto auch im Flugzeug Benzin pumpt, erfüllt der gesamte Mechanismus eine gänzlich neue Funktion.

Eine wesentliche Schwierigkeit für das Konzept des SoC ergibt sich aus den erheblichen interindividuellen Unterschieden. Bei manchen Menschen treten gewisse Fähigkeiten nur in ASCs auf, die bei anderen dauernd zu beobachten sind. Beim einen gibt es fließende Übergänge von einer Fähigkeit oder Einstellung zur anderen, während bei anderen Personen der Wechsel sprunghaft geschieht. Ein SoC mag bei manchen Menschen ganz anders gelagert sein, als bei anderen. Aus diesen Unterschieden war in der Vergangenheit eine große Verwirrung in der Forschung entstanden. Tart warnt also vor vorschnellen Verallgemeinerungen einzelner Beobachtungen. Die Definition des SoC gilt daher auch nur für eine bestimmte Person.

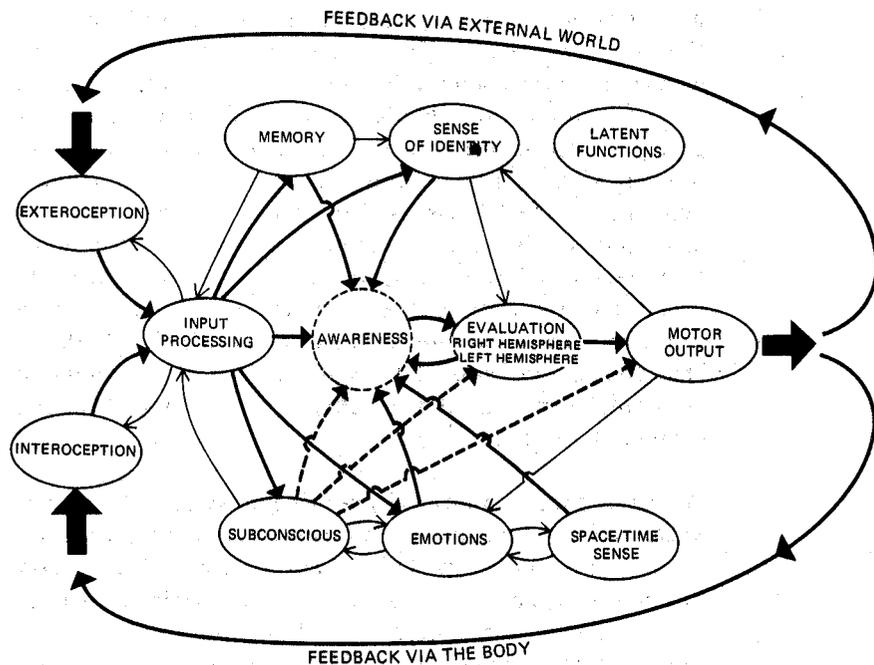


Abbildung 12:¹ Subsysteme, die von einem SoC umfasst werden.

Feedback via external world: Feedback über die äußere Welt; Feedback via the body: Feedback über den Körper; Exteroception: Äußere Wahrnehmung; Interoception: Innere Wahrnehmung; Memory: Gedächtnis; Sense of identity: Identitätsgefühl; Latent functions: Latente Funktionen; Input-Processing: Eingangs-Verarbeitung; Awareness: Aufmerksamkeit; Evaluation Right Hemisphere/Left Hemisphere: Bewertung durch rechte Hirnhälfte/linke Hirnhälfte; Motor Output: Motorischer Ausgang; Subconscious: Unbewusstes; Emotions: Gefühle; Space/Time Sense: Raum/Zeit Sinn.

¹ TART (1976a), p 57

Die bisherige Darstellung war rein schematisch. Fragt man nach der konkreten Form der Strukturen und Subsysteme und nach ihrer Verbindung, so muss man bald erkennen, dass der heutige Stand der Forschung viel zu wünschen übrig lässt. Die meisten psychologischen Strukturen sind kaum verstanden. Wahrscheinlich ist, dass sie sich weiter zerlegen lassen, bis man gewissermaßen zu eine "molekularen" Ebene von Sub-Substrukturen gelangt, die die kleinsten Einheiten der psychologischen Organisation bilden. Es könnte sein, dass z.B. die "konditionierten Reflexe", die aus der Lerntheorie bekannt sind, solche psychologische Moleküle darstellen.

Beim heutigen Wissensstand kann man sich jedenfalls nur eine ungefähre Vorstellung von den Strukturen und ihrem Zusammenwirken in einem SoC machen. [Fig. 12] ist der Versuch einer solchen Darstellung:

Es ist hier nicht der Ort, um auf die Einzelheiten der Subsysteme einzugehen; ein kurzer Blick auf die Gesamtorganisation soll daher genügen. Die Grundstruktur besteht in einer doppelten Feedback-Schleife, die einerseits über die äußere, physische Welt, und andererseits über den eigenen Körper verläuft. Die Information aus diesen Bereichen wird vom Subsystem "Input Processing" gesammelt und verarbeitet und bewirkt über zwei Zwischenstufen "Awareness" und "Evaluation" eine spezifische Reaktion oder Antwort, die über die Struktur "Motor Output" eine Bewegung des Körpers bewirkt. Alle anderen Strukturen wirken mehr oder weniger direkt auf die Steuerung dieses Prozesses ein. Wie stark die einzelnen Subsysteme wirken, hängt von der Verteilung der Energie im Gesamtsystem ab. Die Pfeile bedeuten die Haupttrouten des Informationsflusses. Die strichlierten Linien weisen auf die Haupttrouten der Stabilisationsmechanismen hin.

Unser Bewusstsein ist eine äußerst anfällige, flüchtige und relativ schwache Erscheinung, die jeden Tag einige Stunden aufrechterhalten wird

und jede Nacht wieder zerfällt. Die Grundaufgabe des SoC ist es aber, erfolgreich mit einer bestimmten Umgebung oder Erfahrungswelt umzugehen. Er erfüllt dabei die Aufgabe eines Werkzeuges, und ein Werkzeug muss verlässlich und stabil sein. Es darf sich nicht einfach verändern. Es wäre z.B. unmöglich, einen Nagel einzuschlagen, wenn sich der Hammer dabei gelegentlich in einen Schraubenzieher verwandeln würde. Oder etwas praktischer: Es wäre sehr gefährlich, wenn unser Bewusstsein während des Autofahrens plötzlich in einen mystischen Glückszustand übergehen würde.

Um solche Veränderungen zu verhindern wurden verschiedene Arten der Stabilisation ausgebildet. Tart vergleicht diese Mechanismen zunächst mit den Methoden, die ein Staat anwendet, um seine Bürger ruhig zu halten. Als erstes wird der Staat seine Leute mit Aktivitäten beschäftigen, die dazugehören, ein guter Bürger zu sein. Zweitens wird er sie dafür belohnen und ihnen ein gutes Gefühl z.B. der Anerkennung vermitteln. Drittens wird er unerwünschte Aktivitäten bestrafen, möglichst schon dann, wenn der Bürger nur daran denkt. Und viertens wird der Staat versuchen, die Möglichkeiten für unerwünschte Tätigkeiten zu begrenzen oder zu eliminieren. Ähnliche Mechanismen wirken zur Stabilisierung eines SoC.

Die "Beschäftigungs-Stabilisierung" (loading stabilization) füllt und beschäftigt die Gedanken und Gefühle dauernd mit "harmlosen", erwünschten Tätigkeiten, nach dem Motto: "Müßiggang ist aller Laster Anfang".

Der Grundmechanismus besteht dabei darin, mit der physischen, relativ verlässlichen Welt umzugehen. Dabei spielt auch der eigene Körper, der sich nicht verändert, eine wichtige Rolle. Es wäre wahrscheinlich viel schwerer, das

Alltagsbewusstsein aufrechtzuerhalten, wenn man eines Morgens mit fünf Armen und ohne Kopf aufstehen müsste. Dazu kommt noch der dauernde innere Dialog über bekannte und gewohnte Dinge.

Die "Feedback-Stabilisierung" (feedback stabilization) besteht darin, dass manche Subsysteme die anderen Strukturen überwachen, ob sie sich dem SoC angemessen verhalten. Sie leiten Korrekturprozesse ein, falls ein Subsystem "irrt" oder aus der Organisation ausbricht. Dabei können unerwünschte Entwicklungen unterdrückt werden (negative feedback stabilization), z.B. durch ein Gefühl der Angst, wenn bestimmte Tabu-Themen berührt werden. Andererseits können erwünschte Tätigkeiten belohnt und dadurch verstärkt werden (positive feedback stabilization), wenn sie zur Erhaltung des Systems beitragen. Dazu gehört z.B. das Gefühl, anerkannt und geschätzt zu sein, selbstständig und stark, wenn man sozial anerkannte Aktivitäten ausübt.

Die "Begrenzungs-Stabilisierung" (limiting stabilization) tritt ein, um die Fähigkeiten mancher Subsysteme zu begrenzen, gewisse Limits der Aktivität zu übersteigen, die das gesamte System des SoC durcheinander bringen könnten. Extreme Gefühlsregungen sind dazu z.B. leicht in der Lage und lösen auch bei normalen Menschen einen ASC aus. Man spricht dann von einem Affekt.

Bestimmte bewusste Tätigkeiten können natürlich mehrere dieser Prozesse gleichzeitig beinhalten. Ich phantasie etwa über vergangene Triumphe und Erfolge. Ich beschäftige mein Bewusstsein, um die verfügbare Energie zu binden, die sonst zur Destabilisierung beitragen könnte. Und ich rufe aus dem Gedächtnis Assoziationen auf, verschiedene positive Affekte, die mich bestärken, weiterzumachen. Und so bleibe ich eine Weile bei meiner "Beschäftigung".

Die Induktion, die Herbeiführung eines ASC, ist zunächst das genaue Gegenteil der Stabilisierung. Wir beginnen mit einem Basis-SoC und versuchen seine Stabilisierung aufzulösen. Dazu gibt es verschiedene

Möglichkeiten, die Tart als "zerreißende Kräfte" (disrupting forces) bezeichnet. Z.B. kann eine Stabilisierung, sofern sie identifiziert werden kann, direkt unterdrückt werden, wie das in manchen Meditationstechniken geübt wird. Oder das System wird indirekt erschüttert, indem einzelne Subsysteme über ihre Grenzen hinaus belastet werden. Auch ein völliger Reizentzug kann das System zur Auflösung bringen. Ein SoC ist allerdings mehrfach stabilisiert. Das heißt, auch wenn einige Subsysteme aus dem Rahmen fallen kann die Gesamtorganisation erhalten bleiben und eine Art Krisenmanagement durchführen. Dies erklärt, warum manche Menschen auch auf starke Drogen nicht ansprechen.

Ist das Gesamtsystem einmal aufgelöst, müssen die Strukturen zu einer neuen Ordnung verbunden werden, zum ASC. Dazu sind Prozesse notwendig, die Tart als "muster- oder formbildende Kräfte" (patterning forces) bezeichnet. Abbildung 13 zeigt das Wirken dieser Kräfte mit Hilfe des schematischen Bildes der Subsysteme im Feld der Schwerkraft.

Ganz links sehen wir einen stabilen Grundzustand des Bewusstseins. Der zweite Schritt lässt zerreißende und formende Kräfte auf diesen Zustand wirken. Es kommt zu quantitativen Veränderungen innerhalb des SoC, der aber in seiner Organisation erhalten bleibt. Manche latente Fähigkeiten werden angenähert. Die dritte Zeichnung zeigt den Übergang. Der Grundzustand ist vollkommen aufgelöst, es gibt keine stabile Relation der Teile untereinander mehr. Die Erfahrung eines solchen Überganges besteht in verwirrenden, rasch wechselnden Phänomenen oder in vollständiger Bewusstlosigkeit. In der vierten Skizze gewinnen die formbildenden Kräfte die Oberhand und schaffen einen neuen, stabilen Zustand, den ASC.

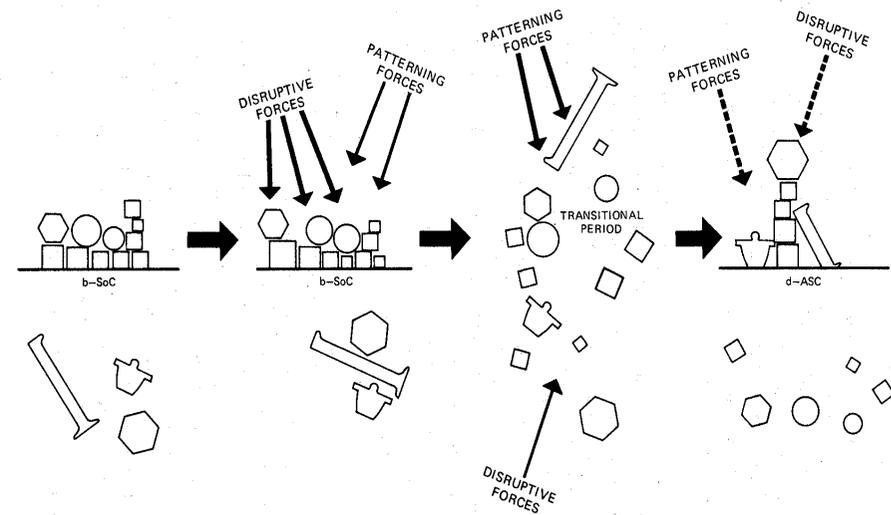


Abbildung 13: Induktion eines ASC¹

¹ TART (1976a), p 61

Einige neue Fähigkeiten, die im SoC nicht vorhanden waren, sind jetzt zugänglich. Die Kräfte sind punktiert gezeichnet, um anzudeuten, dass sie am Anfang, solange der ASC nicht eingeübt ist und seine eigene Stabilisation ausgebildet hat, weiterwirken müssen, um den Zustand äußerlich stabil zu halten. Alle heute bekannten ASCs entwickeln diese Stabilität sehr rasch.

Das einfachste Beispiel für diesen Übergang ist das Einschlafen: Wir legen uns in einen dunklen, ruhigen Raum. Alle Umgebungsreize werden dadurch ausgeschaltet, die sonst das Bewusstsein beschäftigen. Das Stillliegen erlaubt es den kinästhetischen Rezeptoren, auszublenden, so dass auch das Körpergefühl als Quelle der Beschäftigungs-Stabilisation ausfällt. Wir nehmen eine entspannte, distanzierte Haltung ein; nichts ist mehr wichtig. Jeder weiß, wie nutzlos es ist, bewusst einschlafen zu wollen oder zu müssen. All das bewirkt den Entzug von Aufmerksamkeits-Energie von verschiedenen Strukturen, was das System weiter destabilisiert. Müdigkeit, der physiologische Schlafbedarf, wirkt als weitere "zerreißende" und gleichzeitig "formende" Kraft - und wir wechseln in verschiedene Schlafstadien im Einklang mit den psychologischen und physiologischen Kräften und Notwendigkeiten.

3.3. STANISLAV GROF

3.3.1. *Leben und Werk*

Stanislaw Grof wurde vor allem durch seine Forschungen mit der psychedelischen Droge LSD bekannt. Aufbauend auf die Ergebnisse mehrerer tausend medizinisch überwachter LSD-Sitzungen legte er eine "Landkarte" des Unbewussten und transpersonalen Bereiches vor, die einen wichtigen Bestandteil des Weltbildes der TP bildet. Er war auch maßgeblich an der Ausweitung und interdisziplinären Verknüpfung der psychologischen Ergebnisse beteiligt, an der Formulierung des neuen "holonomen" Paradigmas. Dies vor allem im Rahmen der Internationalen Transpersonalen Vereinigung (ITA), deren Präsident er für einige Jahre war.

Derzeit beschäftigt er sich mit der praktischen Hilfe bei spirituellen Krisen.¹

Grof wurde 1931 in Prag geboren, wo er Medizin und Philosophie der Medizin studierte und eine psychoanalytische Ausbildung genoss. Etwa im Jahr 1985 begann er im theoretischen Rahmen der Freudschen Psychoanalyse mit LSD zu arbeiten, das damals wie andere Medikamente frei zugänglich war. Für einige Jahre konnte er ungestört seine Beobachtungen machen und eine Fülle von Material und Aufzeichnungen sammeln. Die Ergebnisse seiner Forschungen begannen aber immer weniger in den engen Rahmen der materialistischen Weltansicht der klassischen Medizin oder der Psychoanalyse zu passen, so dass Grof darangehen musste, neue Erklärungsmuster zu suchen. Er wurde dabei von

¹ Die Informationen für diesen Abschnitt stammen vor allem aus den Einleitungskapiteln von GROF (1985c, 1986 und 1985b)

seinen Kollegen ziemlich alleingelassen und konnte seine Gedanken nur mit wenigen Freunden teilen. 1965 kam er auf einer Vortragsreise in die USA, wo er für seine Forschungen ein großes Interesse vorfand. Wieder nach Prag zurückgekehrt erhielt er überraschend eine Einladung an die John Hopkins Universität (Baltimore), der er im Jahr 1967 folgte. Die Hälfte seines Gepäcks bei der Ankunft in New York bestand in seinen Aufzeichnungen, der Frucht fast zehnjähriger Forschung.

Ursprünglich hatte er vorgehabt, diese Fülle zunächst zu ordnen und aufzuarbeiten, um sie dann durch gezielte weitere LSD-Forschung abzurunden und zu bestätigen. Die Situation war jedoch völlig anders als erwartet. Die Drogen waren in dieser Zeit ein ernstes Problem für die Gesellschaft in den USA geworden, und man versuchte ihrer durch gesetzgeberische Maßnahmen Herr zu werden. Das war ziemlich wirkungslos, da sich sofort ein Schwarzmarkt entwickelte, hatte aber den unangenehmen Effekt, dass gerade in einer Zeit, in der Informationen über die Wirkung von Drogen wie LSD dringend nötig gewesen wären, keine Forschung mehr betrieben werden durfte.

In dieser Zeit waren die Erfahrungen und Aufzeichnungen von Stanislav Grof von großem Wert. Er wurde zum Leiter der Psychiatrischen Forschungsabteilung am Maryland Psychiatric Research Center bestellt; eine Position, die er neben der Arbeit als Assistent Professor für Psychiatrie an der John Hopkins Universität für eine Reihe von Jahren innehatte. Er setzte hier seine Prager Forschungen, unter anderem über die Arbeit mit Krebskranken im Endstadium fort, und erprobte verschiedene Techniken, um außergewöhnliche Bewusstseinszustände herbeizuführen, die das LSD ersetzen sollten. Grof gebrauchte später vor allem die Methode der "Hyperventilation", einen extrem schnellen und tiefen Atem. Dabei erkannte er auch die Ähnlichkeit mit der Wirkung anderer Techniken wie Meditation, Biofeedback usw...

1968, also schon ein Jahr nach seiner Ankunft in Amerika, gründete er zusammen mit Abraham Maslow, Anthony Sutich und anderen die Transpersonale Psychologie, in deren Kreis er endlich den richtigen Raum fand, seine Forschungen zu präsentieren, zu diskutieren und seine Erfahrungen mit anderen auszutauschen. Er begann im Esalen-Institut in Big Sur, Kalifornien, jährlich 4 Wochen Seminare abzuhalten, in denen diese Gespräche stattfinden konnten. Als Gastredner konnte er bedeutende Wissenschaftler wie Gregory Bateson, Stanley Krippner, Fritjof Capra, Charles Tart, Arthur Young, Elmer und Alice Green und viele andere gewinnen, die auch Verbindungen zu anderen Wissenschaften als der Medizin oder der Psychologie herstellten. Außerdem ergab sich hier Gelegenheit zu intensivem Gedankenaustausch mit anderen Pionieren der TP wie Frances Vaughan, Roger Walsh, Ken Wilber usw. .

Es war eine fruchtbare Zeit für Grof, eine Zeit, in der neue Kontakte geknüpft wurden und eine neue Sicht der Wirklichkeit langsam Gestalt annahm. In dieser Zeit begann er auch sein Prager Material aufzuarbeiten. Zunächst erschienen einige Artikel in Fachzeitschriften,¹ der Hauptteil der Arbeit sollte aber in fünf Bänden veröffentlicht werden. Die ersten drei dieser Bände erschienen dann auch im Lauf von vier Jahren.

Die "Topographie des Unbewussten",² das erste und wohl wichtigste Werk der Reihe, beinhaltet einige grundlegende Informationen über LSD und die Stufen der eigenen psychedelischen Forschungsarbeit. Der Schwerpunkt liegt auf einer "Kartographie des inneren Raumes", das heißt einer phänomenologischen Beschreibung der verschiedenen Ebenen und Typen von Erfahrungen, die bei psychedelischen Sitzungen in Erscheinung treten.

¹ z.B. GROF (1972, 1973), RICHARDS/GROF (1972)

² GROF (1975; Deutsch 1985c)

Grof unterscheidet hier vier Grundbereiche menschlichen Bewusstseins: abstrakt und ästhetisch, psychodynamisch, perinatal und transpersonal. Seine Theorie betont den prägenden Einfluss des Geburtserlebnisses auf die spätere Persönlichkeit und das Verhalten des Menschen. Damit ist aber kein Geburtstrauma gemeint, sondern die archetypische, transpersonale und spirituell-kosmologische Seite des Geburtsvorganges. Grof prägt in diesem Zusammenhang den Begriff der "perinatalen Matrizen". Das sind grundlegende Persönlichkeitszüge, die in vier typischen Phasen der Geburt angelegt werden und das Raster für alle späteren Erlebnisse bilden.

Den zweiten Band der Serie gab Grof gemeinsam mit seiner ersten Frau heraus. Er trägt den Titel "Die Begegnung mit dem Tod" und beschäftigt sich mit der Anwendung psychedelischer Therapie bei Krebskranken im Endstadium. Außerdem kommt das Problem des Sterbens aus historischer, kulturvergleichender, klinischer, philosophischer und spiritueller Perspektive zur Sprache.

Als drittes in dieser Reihe erschien das Werk "LSD-Psychotherapie",² das die praktischen Aspekte der LSD-Therapie behandelt: die Vorbereitung des Patienten, die Methodik der Durchführung von Sitzungen, Indikationen und Gegenindikationen, die therapeutischen Resultate und das Problem von Nebenwirkungen und Komplikationen.

Die Reihe wurde nicht wie geplant fortgesetzt, da sich in der Arbeit Grofs ein Wandel ergeben hatte. Er veröffentlichte später zusammen mit seiner zweiten Frau ein Buch mit dem Titel "Jenseits des Todes",³ das sich an ein breites Publikum richtet und sich nicht mehr so stark auf das Prager Material stützt. Es handelt sich um eine ausgewählte Sammlung von

¹ GROF/HALIFAX (1977; Deutsch 1980b)

² GROF (1979; Deutsch 1983b)

³ GROF/GROF (1980a; Deutsch 1984b)

Illustrationen aus verschiedenen Kulturen, die den Tod-Wiedergeburt-Prozess darstellen. Die Bildersammlung wird ergänzt durch Berichte und Bilder von nach dem klinischen Tod Wiederbelebten, von Schizophrenen und von Patienten aus der psychedelischen Therapie. Die offensichtlichen Parallelen aus den verschiedenen Bereichen lassen eine gemeinsame, kulturübergreifende Struktur psychischen Erlebens sichtbar werden.

Der eigentliche Wandel in der Arbeit Grofs hatte sich aber aus dem rapiden Wachstum der TP ergeben. Was zunächst nur eine kleine Gruppe von Außenseitern, speziell von Psychologen, gewesen war, begann nun Verbindungen zu vielen anderen Bereichen der Wissenschaft zu schlagen. Eine neue Weltsicht war im Entstehen und die Erfahrungen mit veränderten Bewusstseinszuständen erschienen als Schlüsselphänomen in dieser Entwicklung.

Um dieser Entwicklung ein Forum und eine Organisation zu schaffen gründete Grof, aufbauend auf seine Kontakte in Esalen die "Internationale Transpersonale Gesellschaft" (ITA),⁴ deren erster Vorsitzender er 1978 wurde und bis 1982 blieb. Der Unterschied zur "Transpersonalen Gesellschaft" (ATP)⁵ besteht in der internationalen und interdisziplinären Orientierung der ITA, deren hauptsächliche Aktivität in der Organisation von jährlichen Konferenzen in aller Welt bestand und besteht.

Für Grof war der Höhepunkt seiner Arbeit mit der Konferenz in Bombay, 1982, erreicht. Er gab später eine Sammlung der wichtigsten Vorträge dieser Versammlung heraus, die den Titel "Alte Weisheit und modernes Denken"⁶ trägt. Sein eigener Beitrag beschäftigt sich mit den Fehlentwicklungen der materialistisch-wissenschaftlichen Weltsicht.

⁴ "International Transpersonal Association"

⁵ "Association for Transpersonal Psychology"

⁶ GROF (1984a; Deutsch 1986)

Angesichts der neuesten Ergebnisse in verschiedenen Wissenschaften und auch seiner eigenen Forschungen über die Fähigkeiten des menschlichen Geistes fordert er einen radikalen Wandel, einen "Paradigmenwechsel" hin zu einer Sicht, die das Universum als Netzwerk von Ereignissen und Beziehungen darstellt, in dem das Bewusstsein voll integriert ist. Ansätze zu diesem modernen Paradigma sieht er in einer "holonomischen Theorie", etwa in dem Versuch Youngs, das Hirn als Hologramm zu verstehen. Das so entstehende Weltbild, das auch transpersonale Erfahrungen gelten lassen kann, ähnelt immer mehr den alten, östlichen spirituellen Traditionen. An diesem Punkt sollen Brücken zwischen Ost und West geschlagen werden.

Nach 1982 setzte Grof seine Arbeit in Esalen fort und hielt zusammen mit seiner Frau eine Reihe von Workshops, Vorträgen usw. in aller Welt. In dieser Zeit entwickelte er auch die "Holonomische Integration", eine therapeutische Technik, die kontrolliertes Atmen mit besonders stimulierender Musik und gezielter Körperarbeit verbindet. 1985 legte er mit "Geburt, Tod und Transzendenz"¹ eine Integration seiner bisherigen dreißigjährigen Forschung vor. Das Buch richtet sich wieder an ein breites Publikum und wiederholt im Wesentlichen seine früheren, eher klinisch orientierten Theorien. Die Grundidee besteht darin, dass die Erlebnisse um die Geburt unser psychologisches Grundmuster beeinflussen und bilden. Sie formen unser weiteres Leben, einschließlich des persönlichen Verhältnisses und Zuganges zu allen Ebenen der Wirklichkeit. Das Spektrum reicht dabei von der Identifikation mit der unbelebten Materie bis zur transzendenten Einswerdung mit dem Kosmos. Grof präsentiert einen multidisziplinären Zugang: er respektiert die verschiedenen Schulen der Psychotherapie und weist ihnen ihre je eigene Ebene in diesem Orientierungsrahmen zu. Außerdem wiederholt Grof die Forderung nach einem neuen Paradigma, nach einem "holonomischen" statt mechanischem

¹ GROF (1985a; Deutsch 1985b)

Bild der Realität. Dies ist notwendig, um die psychologischen Phänomene überhaupt angemessen erfassen zu können. Es geht nicht an, den Geist als Nebenprodukt der Hirnphysiologie abzutun. Zuletzt wendet Grof die Ergebnisse seiner Überlegungen auf die sozialen und globalen Krisen unserer Zeit an.

Schon lange vor dieser Arbeit hatte sich eine andere praktische Anwendung der Grofschen Forschungen ergeben. In Esalen, aber auch auf Workshops, Seminaren und in persönlichen Begegnungen war Grof immer öfter mit "spirituellen Notfällen" konfrontiert worden, mit Krisen in der persönlichen Entwicklung, die sich als seelische Not, psychosomatische Störungen, Wahrnehmungsstörungen oder als paranormale Erfahrungen äußerten. Krisen dieser Art wurden und werden auch heute noch als pathologisch behandelt und gewöhnlich durch starke Medikamente unterdrückt. Was diese Menschen brauchen, ist jedoch Verbindung zu anderen, die ähnliche Erlebnisse durchgemacht haben oder mit kompetenten Helfern, die eine Transformation fördern und ihr Raum geben, statt sie gewaltsam zu unterdrücken.

Um einen Rahmen für solche Verbindungen zu schaffen wurde schon 1980, also zwei Jahre, nachdem Grof die Leitung der ITA übernommen hatte, das "Netzwerk für spirituelle Notfälle" (SEN)² ins Leben gerufen.

"SEN besteht", wie es in der Selbstdefinition heißt, "um das Wachstum und die Entwicklung eines neuen Paradigmas zu fördern, eines, in dem das spirituelle Element der menschlichen Natur anerkannt wird und krisenhafte Stufen der Transformation als Teil eines evolutionären Prozesses verstanden werden."³

² "Spiritual Emergency Network"

³ ATP Newsletter, Summer 1986, p 7; ÜV

Der Bedarf für diese Organisation war offensichtlich sehr groß, denn SEN ist heute weltweit verbreitet und zählt mehr als 10 000 Mitglieder. Gewöhnlich werden auf jede Anfrage drei Therapeuten vermittelt, aus denen der Hilfesuchende einen auswählt. Daneben gibt es noch Anlaufstellen für besondere Notfälle, die 24 Stunden besetzt sind, und auch bei akuten Krisen kompetente Stützung anbieten.¹

Gewissermaßen als Aushängeschild für SEN gab Grof zusammen mit seiner Frau vor kurzem die Arbeit "Spiritual Emergency"² heraus. Das Buch beginnt mit einem Kapitel über "Divine Madness", in dem Grof den "spirituellen Notfall" definiert und Wege zeigt, ihn zu verstehen. Dazu kommen ältere Aufsätze von Roberto Assagioli und Ronald Laing. Der zweite Teil beschäftigt sich mit fünf eher ungewöhnlichen Aspekten der spirituellen Öffnung. Er umfasst persönliche Berichte und einen möglichen Zugang der traditionellen Psychiatrie ebenso, wie eine Diskussion des UFO-Erlebnisses. Der dritte Teil enthält Beiträge von Jack Kornfield und Ram Dass, der die Sache autobiographisch angeht, zum Problem des spirituellen Suchers.

Das Buch schließt mit einem Kapitel über Hilfen in spirituellen Notfällen. Grof stellt dazu eine Liste von Techniken vor, die sich als nützlich erwiesen haben. Ebenfalls von praktischem Wert sind Beiträge zur Begleitung beim Nah-Tod Erlebnis und zur "Reise des Helden", einem mythologischen Zugang zur geistigen Transformation.

Es handelt sich hier um ein rasch wachsendes und sich wandelndes Feld von großer theoretischer und praktisch-klinischer Bedeutung, so dass man auf die weitere Entwicklung der Arbeit Grofs gespannt sein darf.

¹ SEN hatte seinen Sitz ursprünglich im Esalen-Institut in Big Sur. Heute ist es, zugleich mit einer leichten Namensänderung auf "Netzwerk für spirituellen Wandel" (Spiritual Emergence Network) in das Institut für Transpersonale Psychologie (ITP) nach Menlo Park, Kalifornien, übersiedelt.

3.3.2. Die Theorie

Die Theorie Grofs stützt sich vor allem auf die Beobachtungen aus der LSD-Therapie. Aufbauend auf mehrere tausend medizinisch überwachte Sitzungen entwirft er ein Bild, eine Art Landkarte des inneren Raumes mit vier Hauptebenen, die nacheinander erreicht werden. Während die ersten beiden Ebenen auch der traditionellen Psychologie bekannt sind, stößt er auf den "tieferen" Ebenen in Neuland vor, das die klassischen Konzepte der Psychologie und letztlich der materialistisch orientierten Wissenschaft überhaupt ernsthaft in Frage stellt. Es handelt sich dabei um die "perinatale" und die "transpersonale" Ebene. Um die Phänomene der perinatalen Ebene zu beschreiben, prägt Grof den Begriff der "perinatalen Matrizen", einem Kernstück seiner Theorie. Sie werden bei der biologischen Geburt ausgeformt und bilden das psychologische Grundgerüst des Menschen. Auf der transpersonalen Ebene schließlich übersteigt der Geist in seinen Erfahrungen die Grenzen der Ich-Persönlichkeit, des Raumes und der Zeit.

Die Tatsache, dass es sich dabei nicht um eine Ausnahmereignung handelt, sondern um eine allgemein verbreitete Ebene, um eine Grundeigenschaft des menschlichen Geistes, führt Grof zu einem neuen Verständnis der Wirklichkeit überhaupt, und der Rolle, die das Bewusstsein in diesem Rahmen spielt. Er bemüht sich daher um die Entwicklung eines neuen Weltbildes, eines neuen "Paradigmas" der Wissenschaft, in dem seine Forschungen ihren gebührenden Platz finden. Dazu knüpft er Verbindungen zu anderen Disziplinen, wie etwa der Physik, in der sich in diesem Jahrhundert ein tief greifender Wandel vollzogen hat, und sucht Ansätze und Grundlagen für eine neue, umfassende Theorie der Wirklichkeit. Seine Arbeit besteht dabei hauptsächlich im Sammeln und

² GROF/GROF (1989); bisher nicht ins Deutsche übersetzt.

Ordnen der neuesten Entwicklungen, etwa der Theorien Bohms, Pribrams oder Youngs und der Arbeiten im Zusammenhang mit dem "Holographischen Paradigma". Einen eigenen Ansatz formuliert Grof jedoch nicht.

Da diesem Ringen um ein neues Paradigma ein eigenes Kapitel dieser Arbeit gewidmet ist, in dem auch der Beitrag Grofs seine Würdigung findet, wird hier auf eine Darstellung verzichtet.

3.3.2.1. Die Topographie des Unbewussten

Wie schon erwähnt war das Hauptwerkzeug Grofs die psychedelische Substanz LSD. LSD-25, um die Mitte unseres Jahrhunderts vom Schweizer Chemiker Albert Hofmann entdeckt, ist eine äußerst aktive Droge, die schon in kleinen Dosen das Bewusstsein des Menschen radikal verändert. Zunächst hoffte man in der Medizin, auf diesem Wege eine "experimentelle Psychose" auslösen zu können, um Einblicke in die Mechanismen der Geisteskrankheit zu gewinnen. Diese Hoffnung musste bald aufgegeben werden, dafür wurden die therapeutischen Qualitäten der Substanz mehr in den Mittelpunkt gerückt. In den frühen sechziger Jahren schien LSD einen festen Platz in der Psychiatrie zu haben, als Werkzeug der Grundlagenforschung, der psychiatrischen Ausbildung und der therapeutischen Experimente.

*"Es erscheint nicht unangebracht", schreibt Grof, "ihre potentielle Bedeutung für Psychiatrie und Psychologie mit der des Mikroskops für die Medizin oder des Teleskops in der Astronomie zu vergleichen."*¹

Zunächst arbeitete er mit geringen und mittleren Dosen in "psycholytischer" Therapie, die im theoretischen Rahmen der Psychoanalyse 15 bis 20 Sitzungen umfasste. In den USA wechselte er dann zur "psychodelischen" Behandlungsart, die eine begrenzte Anzahl hoch dosierter LSD-Sitzungen vorsieht. Die Wirkungen der Droge waren von Fall zu Fall so stark verschieden, dass Grof annimmt, dass sie vor allem eine enorme Verstärkung und Ausfaltung der unbewussten Prozesse

¹ GROF (1973), p 18; ÜV

bedingt und kaum eigene Wirkungen zeigt. Die Erfahrungen der Patienten wurden anfangs mit den Konzepten Freudscher Psychoanalyse gedeutet, aber Grof sah sich mehr und mehr gezwungen, den Deutungsrahmen zu erweitern.

*"Ich hatte mich gegen die umwälzenden neuen Daten gewehrt", schreibt er später, "die in meiner klinischen Arbeit auf mich einströmten und immer wieder versucht, sie innerhalb des Rahmens der akzeptierten theoretischen Systeme zu erklären, bis mein Bestreben, überlieferte Denkweisen zu verteidigen, schließlich von einer Lawine unbestreitbarer klinischer Fakten überwunden und überwältigt wurde. Jedes Mal, wenn ich die Grenzen der Tradition, des konventionellen Denkens und allgemein akzeptierte Annahmen überschritt, geschah dies nur deshalb, weil sehr überzeugende Beweise dafür vorlagen, dass die alten Vorstellungen unvollständig, unbefriedigend, wenig überzeugend und unhaltbar waren."*¹

So ordnete er seine Beobachtungen und theoretischen Überlegungen zu einem System, das vier Hauptebenen des Unbewussten vorsieht, die sukzessive in der Therapie durchwandert werden können.

Auf der ersten Ebene treten "abstrakte und ästhetische" Erfahrungen wie geometrische Figuren oder brillante Farben auf. Sie erscheinen in den Anfangsstadien des LSD-Experiments, ihre Bedeutung und Häufigkeit geht jedoch bald zurück. In den späteren Sitzungen einer Untersuchungsreihe werden sie selten beobachtet.

Die zweite Ebene ist von "psychodynamischen" Erfahrungen geprägt, das heißt, vom Wiedererleben traumatischer oder besonders freudvoller Erlebnisse, oder von intensiven Phantasien. Diese Ebene kann in

¹ GROF (1985c), p 261

Freudschen Konzepten befriedigend erklärt werden, aber Grof schlägt schon hier ein neues Prinzip vor, das er als COEX-System² bezeichnet.

*"Ein COEX-System kann definiert werden", schreibt er, "als eine spezifische Konstellation von Erinnerungen, die aus verdichteten Erfahrungen (und damit verbundenen Phantasien) aus verschiedenen Lebensabschnitten des einzelnen besteht. Die zu einem COEX-System gehörenden Erinnerungen haben ein ähnliches Grundthema oder enthalten ähnliche Elemente und sind mit starken Emotionen der gleichen Qualität besetzt."*³

Auf den tiefsten Schichten dieses Systems liegen besonders lebhaft, farbige Erinnerungen aus der Kindheit und der ersten Lebenszeit.⁴ Darüber liegen Erfahrungen aus späteren Lebensperioden bis hin zur gegenwärtigen Situation. Jedes COEX-System hat ein Grundthema, das alle Schichten durchdringt und ihren gemeinsamen Nenner darstellt. Es kann sich zum Beispiel um alle Erinnerungen an frühere demütigende und entwürdigende Situationen handeln, denen der Patient ausgesetzt war. Einzelne COEX-Systeme beinhalten spezifische Abwehrmechanismen und sind mit bestimmten klinischen Symptomen verbunden, die in der LSD-Sitzung zu Tage treten. Dabei fungieren sie als mehr oder weniger autonome Einheiten. Die Persönlichkeitsstruktur enthält gewöhnlich eine große Zahl solcher Systeme. Ihr Charakter und Umfang, ihre Gesamtzahl und Intensität variieren jedoch beträchtlich von Mensch zu Mensch.

² COEX - System = "System of COndensed EXperience"

³ GROF (1985c), p 67f

⁴ Grof stellt später in GROF (1986) fest, dass auch die COEX-Systeme durch den perinatalen Bereich hindurch bis in den transpersonalen Bereich reichen, dass also die tiefsten Schichten erst dort liegen.

Die dritte große Ebene der Erfahrung des Unbewussten führt zu "perinatalen" Erlebnissen. Bei geringer LSD-Dosierung tauchen sie erst nach einer langen Reihe von Sitzungen auf, während sie bei hoher Dosierung schon am Anfang der Therapie erlebt werden, wenn die Wirkung der Droge am stärksten ist.

Im Zentrum stehen dabei Probleme im Zusammenhang mit physischem Schmerz, Sterben und Tod, Geburt, Altern und Krankheit, die von einer tiefen, existentiellen Krise begleitet sind. Was auch immer der Mensch tut, er kann seiner Körperlichkeit und seinem Ende nicht enttrinnen. Dabei wird auch die Ähnlichkeit von Geburt und Tod erfahren, und eine neue spirituelle Dimension eröffnet, der sich auch hartgesottene Materialisten kaum entziehen können. Der Wandel von Tod und Geburt - oder Wiedergeburt - wird oft ausgesprochen dramatisch und mit physiologischen Begleiterscheinungen erlebt, und manchmal als das Wiedererleben der eigenen Geburt bezeichnet.

Die Elemente dieser Schicht des Unbewussten treten in vier typischen Bündeln oder Gruppen auf. Grof erkennt in diesen Bündeln dynamische Organisationsstrukturen, die er als "Basic Perinatal Matrices" (BPM)¹ bezeichnet. (Abbildung 14)

"Die 'Perinatalen Grundmatrizen'", schreibt er, "sind hypothetische dynamische Steuerungssysteme, die auf der Rankschen² Ebene des Unbewussten eine ähnliche Funktion haben wie die COEX-Systeme auf der Freudschen psychodynamischen Ebene. Sie haben

¹ "Perinatale Grundmatrizen"

² Otto Rank war Psychoanalytiker und Freud-Schüler. Er stellte die Theorie von der alles prägenden Rolle des Geburtstraumas auf, das in seinem System die Rolle der Sexualität im Freudschen System übernimmt. Wesentlich an diesem Geburtstrauma ist die Erfahrung der Trennung von der Mutter.

*ihren eigenen spezifischen Inhalt, nämlich die parinatalen Phänomene."*³

Er ordnet diese vier typischen Erfahrungsgruppen in Analogie zum klinischen Geburtsvorgang, zu dem "tiefgehende Parallelen"⁴ bestehen, wenn auch in der Therapie eine andere Reihenfolge überwiegt.⁵

Zunächst befindet sich das Kind im Mutterleib. Die erste Parinatale Matrix (BPM I) wird daher als Ureinheit mit der Mutter bezeichnet und entweder positiv als "kosmische Einheit", Himmel, Paradies und mystische Vereinigung erlebt; oder sie äußert sich negativ, in Analogie zu Störungen des intrauterinen Lebens, als Gefahr unter Wasser, als Erfahrung heimtückischer Dämonen usw.

Die zweite Matrix (BPM II) entspricht der Geburtsphase, in der das Kind den Kontraktionen im geschlossenen uterinen System ausgesetzt ist. Hier steht ein intensives Leiden und die Erfahrung einer ausgeweglosen Situation im Mittelpunkt. Symbole des kosmischen Verschlungenwerdens, der Gefangenschaft und der Hölle treten auf.

Erst die dritte Matrix (BPM III) bringt eine Erleichterung. Es ist die Geburtsphase, in der das Embryo durch den Geburtskanal gedrückt wird. In der LSD-Sitzung wird, wie in den anderen Phasen, entweder das biologische Ereignis wiedererlebt oder seine symbolische Entsprechung erfahren.

Das bedeutet hier die Erfahrung von Tod und Wiedergeburt in einem gewaltigen Ringen, einem titanischen Kampf. Dazu kommt oft eine

³ GROF (1985c), p 122f

⁴ ebd.

⁵ In der späteren Therapie tritt gewöhnlich zuerst BPM II auf, dann BPM III, später BPM IV und zuletzt BPM I.

sado-masochistische Komponente, die zu Symbolen wie dem Hexensabbat oder dem Fegefeuer führt.

Die vierte Phase (BPM IV) bringt die Trennung von der Mutter, die Ausstoßung durch den Geburtskanal und die Durchtrennung der Nabelschnur. Symbolisch wird dies in der Wiedergeburtserfahrung ausgedrückt, in der der Mensch eine gewaltige Ausdehnung des seelischen Raumes, strahlendes Licht und wunderbare Farben erleben kann. Auch kommt es zu Begegnungen mit "lichten" Gottheiten wie Jesus, Osiris oder anderen Lichtwesen. Eine mythologische oder religiöse Deutung dieser Erfahrung liegt hier sehr nahe.

Diese vier Matrizen bilden gewissermaßen die Grundstruktur, um die sich alle weiteren Erfahrungen des Menschen ordnen. So entstehen etwa positive und negative COEX-Systeme in Beziehung zu BPM I, besonders unangenehme Situationen zu BPM II, intensive sinnliche und sexuelle Erfahrungen zu BPM III und große Erfolge zu BPM IV, so dass auf ihrer Grundlage ein neues Bild der menschlichen Persönlichkeit entworfen werden kann. (Eine differenzierte Darstellung der vier Matrizen findet sich in dem beiliegenden Überblicksschema.)

Die vierte große Ebene der LSD-Erfahrung ist die "Transpersonale". Sie tritt selten in den frühen Phasen psycholytischer Therapie auf, wird aber nach der Durcharbeitung des psychodynamischen und perinatalen Materials immer häufiger, bis sie nach der abschließenden Erfahrung des Ego-Todes und der Wiedergeburt dominierend wird. Grof definiert sie als

"Erfahrungen, bei denen eine Ausdehnung oder Erweiterung des Bewusstseins über die gewöhnlichen Ich-Grenzen und über die Grenzen von Zeit und Raum hinaus erfolgt",¹

¹ GROF (1985c), p 177

fügt aber hinzu, dass es sich um ein sehr breites Spektrum von Phänomenen handelt, die sich nur schwer ordnen lassen. Die Palette reicht von der stark erweiterten Erfahrung der "objektiven" Realität bis zum Erleben einer gänzlich anderen Wirklichkeit.

Das Transzendieren der Zeitschranke führt zu embryonalen Erfahrungen, Ahnen-Erfahrungen, kollektiven und phylogenetischen Erfahrungen usw. . Räumliche Bewusstseinsverengung umfasst eine Ich-Transzendenz in zwischenmenschlichen Beziehungen, Telepathie, Identifikation mit anderen Personen oder Gruppen oder mit der gesamten Schöpfung; eine räumliche Verengung führt z.B. zu Organ- und Zellenbewusstsein.

Zum Erleben der "anderen" Welt reiht Grof die spiritistischen und medialen Erfahrungen; Begegnungen mit Gottheiten oder den Bewohnern anderer Universen, archetypische Erfahrungen und komplexe mythologische Erlebnisreihen, Aktivierung der Chakren und Erweckung der Kundalini-Energie,² ein Bewusstsein des universalen Geistes oder die suprakosmische und metakosmische Leere.

² "Kundalini-Energie" ist ein Begriff aus dem hinduistisch-indischen Kulturkreis, der eine Kraft beschreibt, die am untersten "Chakra", in der Nähe der Sexualorgane erweckt wird und den spirituellen Kanälen (Nadis) entlang bis zum Scheitel-Chakra geführt werden kann, und dort eine bestimmte Art der Erleuchtung bewirkt. Sie wurde in letzter Zeit durch die Arbeiten des Inders Gopi Krishna bekannt gemacht, der von seinen eigenen Erfahrungen mit dieser Energie berichtet. "Chakren" sind Knotenpunkte der spirituellen Kanäle im menschlichen Organismus, die sich im Bereich der Wirbelsäule und des Kopfes befinden.

Grof bringt eindrucksvolle Beispiele für die Phänomene dieses Bereichs, etwa die Erinnerungen Renatas an einen jungen Adligen, der in Prag von den Habsburgern enthauptet worden war. Sie erlebte in der Therapie unter heftiger Gefühlserregung und mit vielen Einzelheiten die Vorgänge der Hinrichtung wieder. Bei späteren Nachforschungen stellte sich nicht nur heraus, dass die Details historisch korrekt gewesen waren, sondern auch, dass Renata tatsächlich eine Verwandte eines der Adligen war, der nach der Schlacht am Weißen Berg hingerichtet worden war. Trotz aller Bemühungen hatte Grof keinen Anhaltspunkt gefunden, das Hinrichtungserlebnis nach psychoanalytischer Methode aus der Kindheitsgeschichte der Frau zu erklären.¹

Eine andere Patientin Duna, berichtet vom Todeskampf ihres Vaters, den sie als zehnjährige miterleben musste. In der LSD-Sitzung erlebt sie die Szene wieder, identifiziert sich mit dem Vater und folgt ihm in den Tod. Für mindestens zwei Stunden wird sie unansprechbar, danach berichtet sie:

"Nachdem wir die Schwelle vom Leben zum Tod überschritten hatten, befand ich mich in einer unheimlichen, erschreckenden Welt. Sie war erfüllt von einem fluoreszierenden, sonderbar grausigen Äther. Es war nicht erkennbar, ob der Raum endlich oder unendlich war. Zahllose Seelen von verstorbenen Menschen schwebten in diesem luminiszierenden Äther; in einer Atmosphäre eigentümlicher Bedrängnis und beunruhigender Erregung sandten sie durch irgendwelche, nicht feststellbare außersinnliche Kanäle nichtverbale Botschaften aus. Sie wirkten ungewöhnlich fordernd, und es schien, als ob sie etwas von mir brauchten. Allgemein erinnerte die Atmosphäre mich an die Beschreibungen der Unterwelt,

¹ GROF (1985c), p 187ff

*die ich in der griechischen Literatur gelesen hatte. Aber die Wirklichkeit und objektive Gegebenheit der Situation überstiegen mein Phantasievermögen: Sie riefen einen Zustand nackten, absoluten metaphysischen Schreckens hervor, den ich nicht einmal andeutungsweise beschreiben kann. Mein Vater war in dieser Welt als Astralleib zugegen; da ich diese Welt vereint mit ihm betreten hatte, war es, als ob sein Astralleib meinen eigenen Körper überlagere ... Es war das weitaus schrecklichste Erlebnis meines Lebens."*²

Auch im transpersonalen Bereich gibt es dynamische Strukturen, die, wenn sie nicht in der Sitzung aufgelöst wurden, den Patienten tage- oder monatelang beeinflussen können, ebenso wie das bei COEX-Systemen und den perinatalen Matrizen der Fall war. Es kann in extremen Fällen zu regelrechten "Besessenheitszuständen" kommen. Grof spricht in diesem Zusammenhang auch von archetypischen und karmischen Kräften oder Mustern. Diese Muster wirken nicht nur auf den Patienten selbst, sondern können auch in weit entfernten Situationen oder Personen Veränderungen auslösen, die mit der Zeit, in der die Therapie stattfand, zusammenfallen.

Solche Erfahrungen passen natürlich nicht in den Rahmen eines materialistischen Weltbildes und zwingen zu einer neuen Betrachtung des Menschen und der Wirklichkeit überhaupt. Grof bemerkt dabei, dass es sich nicht um vereinzelte Ausnahmefälle handelt, sondern dass er in der Prager Zeit tagtäglich mit Phänomenen dieser Art zu tun hatte.

² GROF (1985c), p 218f

"Heute habe ich kaum noch einen Zweifel, dass sie Phänomene sui generis darstellen, die ihren Ursprung im tiefsten Unbewussten haben",¹

schreibt er, da alle Versuche fehlgeschlagen waren, sie auf traditionelle Weise "wegzuerklären".

Die Bedeutung der Grofschen Theorie auf dieser Stufe besteht unter anderem darin, dass sie es erlaubt, verschiedene Ebenen psychischer Phänomene zu unterscheiden und ihnen die entsprechenden Therapien und Therapiekonzepte zuzuordnen. Die ersten zwei Ebenen: die Ästhetische, die er später² als "sensorische Barriere" bezeichnet und die psychodynamische, später das "individuelle Unbewusste", lassen sich durch die klassische Psychologie und Physiologie sowie durch die Freudsche Psychoanalyse oder verwandte Therapieformen vollständig erfassen. Die dritte Ebene, die perinatale, auf der die Begegnung mit dem eigenen Tod und der eigenen Geburt stattfindet, werden noch von den Theorien Otto Ranks, Wilhelm Reichs oder von existentialistischen und humanistischen Therapieformen hinreichend beschrieben.

Die vierte Ebene, die transpersonale, schließlich, wird nur noch von den Ansätzen C.G.Jungs, Roberto Assagiolis und neuerdings einiger transpersonaler Therapieformen erreicht; natürlich nur, wenn man von der reichen Tradition spiritueller Systeme in Ost und West absieht.

¹ loc.cit., p 233

² GROF (1986)

3.4. ROGER WALSH

3.4.1. *Leben und Werk*

Der vierte "große" Theoretiker der TP ist Roger Walsh. Seine Bedeutung ist etwas geringer als die von Ken Wilber oder Stanislav Grof, so dass die Darstellung seiner Arbeit kürzer gehalten werden kann.

Der Schwerpunkt seines Beitrages zur TP liegt in der wissenschaftlichen Meditationsforschung. Er ist aber auch Herausgeber und Mitautor von Standardwerken auf dem Feld des Paradigmenwechsels³ in der Psychologie, der transpersonalen Psychotherapie⁴ und natürlich der Meditation.⁵

Roger Walsh wurde 1947 geboren. Er war Weltrekordhalter im Turmspringen und betätigte sich während seiner Studienzeit in Australien als Trapezartist in einem Zirkus. Er schloss seine Ausbildung als Doktor der Medizin und der Neurologie ab und publizierte einige Forschungsarbeiten über den Einfluss des umgebenden Milieus auf die Hirnfunktion, die ihm mehrere Preise und Unterstützungen verschafften.⁶ Kurze Zeit war er in Stanford, bevor er in die medizinische Abteilung der Universität von Kalifornien in Irvine wechselte, wo er noch heute arbeitet und lehrt.⁷

Eine fast zweijährige Psychotherapie bei Jim Bugental hinterließ einen tiefen Eindruck bei ihm.

³ WALSH/VAUGHAN (1980)

⁴ BOORSTEIN (1980a), WALSH/SHAPIRO (1983)

⁵ SHAPIRO/WALSH (1984)

⁶ WALSH/CUMMINS (1975, 1976), WALSH/GREENOUGH (1976)

⁷ nach JTP 8 (2), 1976, p 152; JTP 14 (1), 1982, p 95 u.a.

"Auf jeden Fall", schreibt er darüber, "war diese Entdeckungsreise das Unglaublichste, das ich je kennen gelernt hatte."¹

Er eröffnete eine eigene Praxis und begann sich ernsthaft mit Vipassana-Meditation zu beschäftigen, nahm an Retreats und Wochenseminaren mit Ram Dass und anderen Lehrern teil, publizierte über seine Erfahrungen im JTP² und beteiligte sich an Konferenzen und Diskussionen über die Verbindung wissenschaftlicher Forschung mit östlicher Meditation.³

Dadurch kam er natürlich mit den führenden Vertretern der TP in Berührung, die gerade die Diskussion über das neue Paradigma in der Wissenschaft und besonders in der Psychologie führten. Walsh gestaltete in diesem Zusammenhang einen Artikel über den Wandel in der Neurologie und seine Beziehungen zum Paradigmenwechsel⁴ und beschäftigte sich mit grundsätzlichen Fragen transpersonaler Psychologie und Psychotherapie.⁵

Zusammen mit Frances Vaughan gab er 1980 das Sammelwerk "Psychologie in der Wende"⁶ (Beyond ego) heraus, in dem er die wichtigsten Aufsätze der TP ordnet und so einen exzellenten Überblick über ihre Konzepte und Implikationen schafft. Das Buch wurde vom

¹ WALSH (1976), p 111; ÜV

² WALSH (1977, 1978)

³ WALSH et.al. (1978), WELWOOD (1978)

⁴ WALSH (1979b)

⁵ z.B. WALSH/VAUGHAN: "Comparative models of the person and psychotherapy" oder WALSH/VAUGHAN: "An outline of transpersonal psychology". Beide in: BOORSTEIN (1980a)

⁶ WALSH/VAUGHAN (1980)

Rezensenten des JTP als Lehrbuch für die Ausbildung in TP empfohlen, erreichte eine hohe Auflage und wurde in mehrere Sprachen übersetzt.⁷

Seine eigenen Beiträge beschäftigten sich mit dem Paradigmenwechsel, dem Verständnis der "Person" in der TP, einem Vergleich verschiedener Psychotherapien, einem Überblick über die Meditationsforschung und dem schon oben erwähnten Wandel in der Neurologie. (Die meisten Beiträge der anderen Autoren wie Wilber, Tart oder Grof, werden in dieser Arbeit an anderem Ort behandelt.)

Neben kleineren Artikeln über Meditation und einem Systemansatz zur Ordnung der wissenschaftlichen Forschung auf diesem Gebiet⁸ gab Walsh wenig später zusammen mit Deane Shapiro ein weiteres Standardwerk der transpersonalen Orientierung heraus. Es trägt den Titel "Jenseits von Gesundheit und Normalität" (Beyond health and normality)⁹ und verfolgt den Ansatz Abraham Maslows weiter, nicht die Krankheiten des menschlichen Geistes, sondern Zustände besonderer Gesundheit in den Mittelpunkt zu stellen. Diese Zustände "außergewöhnlichen oder optimalen psychologischen Wohlbefindens" wurden von der Psychologie bisher vernachlässigt, oder in der Nachfolge Freuds als ideale Fiktion abgetan. Die sogenannten "Bewusstseinsdisziplinen"¹⁰ der großen Traditionen hingegen kennen diese Zustände nicht nur, sondern zeigen auch die Wege auf, die dorthin führen. Obwohl sie der Form nach spirituell sind, ist ihr Ziel ein praktisches und therapeutisches.

Das Buch beginnt mit einer Diskussion der Methodologie und hebt die Rolle des Paradigmas in der Psychologie hervor, das unter anderem

⁷ WALSH/VAUGHAN (1985)

⁸ WALSH (1980, 1981b, 1982)

⁹ WALSH/SHAPIRO (1983)

¹⁰ "consciousness disciplines": Darunter werden gern die esoterischen Systeme der großen Religionen verstanden.

bestimmt, was "gesund" ist, und was nicht. Die beiden nächsten Kapitel behandeln "Westliche" und "Nicht-Westliche" Perspektiven außergewöhnlichen Wohlbefindens, um der Gleichsetzung von TP mit östlicher Mystik zu entgehen. Am Schluss steht der Versuch einer kritischen Integration der Ansätze, ein neues Paradigma für optimale geistige Gesundheit.

Nach der anfänglichen Phase, in der alles und jedes, das mit Transzendenz oder Psychotherapie zu tun hatte, als "transpersonal" bezeichnet wurde, setzt dieses Buch Schritte zu einer genauen Definition und Abgrenzung des Bereichs gegen andere psychologische Schulen. Im Anschluss an die Arbeiten Ken Wilbers werden Krankheit und Gesundheit im Rahmen der geistigen Entwicklung des Menschen gesehen, der von Stufe zu Stufe fortschreitet. Jede Stufe hat dabei ihre eigenen Pathologien und natürlich auch entsprechende Therapieformen, so dass der transpersonale Ansatz keine Konkurrenz, sondern vielmehr eine Ergänzung am oberen Ende des traditionellen Spektrums darstellt. Daraus folgt aber auch, dass etwa die Meditation als Therapieform nicht für jedermann geeignet ist, sondern erst ab einer bestimmten Stufe der geistigen Entwicklung eingesetzt werden darf.

Die Arbeit ist auch der Ausdruck einer inneren Entwicklung der TP. "Unsichtbare wissenschaftliche Zirkel"¹ waren entstanden, die auch räumlich oder institutionell weit voneinander getrennte Forscher miteinander verbanden und eine gemeinsame Arbeit und Perspektive ermöglichten. Roger Walsh spielte dabei als Herausgeber und Koordinator eine wichtige Rolle.

Als nächstes erschien, diesmal unter der Leitung von Deane Shapiro, ein langerwartetes Buch mit dem Titel: "Meditation: Klassische und zeitgenössische Perspektiven" (Meditation: Classic and contemporary

¹ "invisible colleges"

perspectives).² Es richtet sich nicht an ein breites Publikum, sondern vor allem an den Fachmann. Es ist eine Sammlung von theoretischen und empirischen Studien aus so verschiedenen Bereichen wie der klinischen Psychologie und Psychiatrie, der neurologischen Wissenschaften, Psychophysiologie oder Biochemie und beinhaltet auch Beschreibungen klassischer Meditationstexte und phänomenologische Studien fortgeschrittener Meditierender. Fast alle asiatischen Meditationssysteme, die im Westen geübt werden, Dutzende von Techniken, Praktiken und Methoden werden dargestellt. Es gibt einen Überblick über den gegenwärtigen Forschungsstand, ein Kapitel über die psychologischen und therapeutischen Effekte der Meditation; über die Physiologie und über verschiedene Betrachtungsweisen und Ansätze der Meditation selbst. Im Epilog empfehlen die Herausgeber, dass Wissenschaftler ebenso wie Meditierende versuchen sollten, "die Dinge zu sehen, wie sie sind"³ - in Anbetracht der fast chaotischen Materialfülle eine echte Herausforderung. Jedenfalls stellt die Sammlung einen einzigartigen Überblick über die gesamte Meditationsforschung im englischsprachigen Raum dar.

Die vorläufig letzte Arbeit ist eine Auseinandersetzung des praktizierenden Buddhisten und Therapeuten Roger Walsh mit den Nöten unserer Zeit. Es trägt den Titel: "Am Leben bleiben: Die Psychologie des menschlichen Überlebens" (Staying Alive: The psychology of human survival)⁴ und versucht, eine "globale" Psychologie zu entwerfen. Die Erschöpfung der Rohstoffe, Umweltverschmutzung, Überbevölkerung und die nukleare Bedrohung werden in Statistiken dargestellt, mögliche Entwicklungen erörtert und drängende Fragen aufgeworfen. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt aber darauf, die Probleme in einen

² SHAPIRO/WALSH (1984)

³ "see things as they are"; eine beliebte Formel der Vipassana-Meditation. vgl. JTP 17(1), p 89

⁴ WALSH (1984)

menschlichen Zusammenhang zu stellen, und eine persönliche Beziehung zu ihnen zu entwickeln. Nicht Vermeidung oder Verleugnung, sondern Annahme, Konfrontation und positive Aktion sind gefragt. Der Autor schlägt Schritte für innere psychologische Arbeit und äußere soziale Tätigkeiten vor, um die Verzweiflung angesichts der drückenden Probleme in Bewegung zu verwandeln. Die Aufgabe besteht darin, bewusst das (Über-) Leben zu wählen, und sich dafür mit aller Kraft einzusetzen.

3.4.2. Die Theorie

Die größte Bedeutung hat Roger Walsh als Koordinator und Sammler. Seine eigenen theoretischen Beiträge zur TP konzentrieren sich auf das Thema der Meditationsforschung. Hier schlägt er einen Systemansatz zur Koordinierung der Daten vor. (Die transpersonale Psychotherapie, zu der er besonders zusammen mit Frances Vaughan gearbeitet hat, wird in einem eigenen Kapitel in dieser Arbeit dargestellt.)

3.4.2.1. Die Meditationsforschung

Obwohl in den frühen siebziger Jahren die systematische Erforschung der Meditation voll im Gange war, waren die Ergebnisse eher mäßig - dies vor allem, weil die Werkzeuge westlicher Medizin und Psychologie sich als viel zu grob erwiesen, um die Feinheiten der geistigen Erfahrung zu erfassen.

"Während vieles über die Meditation und ihre Effekte experimentell bekannt gemacht wurde," schreibt Walsh in einem Überblick, "ist dieses Forschungsgebiet noch immer in einer frühen Entwicklungsstufe. Viele Schlüsse sind nur vorläufig und bisher kann nur wenig über den Zusammenhang zwischen dem Wandel des Bewusstseins und der Wahrnehmung, die das Ziel der Meditation sind, und den Variablen, die sich zur empirischen Messung durch die westliche Psychologie anbieten, gesagt werden. Der Traum einer Brücke zwischen östlicher Spiritualität und westlicher Forschung

bleibt also weiterhin unerreicht - er bleibt aber durchaus erstrebenswert."¹

An dieser Situation änderte sich auch Anfang der achtziger Jahre nicht viel. Zwar gab es schon einige Millionen Menschen in den USA, die aktiv irgendeine Form der Meditation übten, die Forschung an den akademischen Instituten konzentrierte sich aber nach wie vor auf jene Parameter, die der psychologischen Forschung leicht zugänglich waren, auf Messungen von Hautwiderstand, Atemfrequenz, Hirnstromwellen, Intelligenz, Persönlichkeits-Faktoren usw. .

Neben detaillierten Analysen und Vergleichen dieser Untersuchungen entwirft Walsh ein Modell, um der ziellosen Suche einen sinnvollen Rahmen zu geben.

*"Meditation", schreibt er, "ist hier definiert als das bewusste Training der Aufmerksamkeit, mit dem Ziel, geistige Prozesse zu verändern, um erhöhte Bewusstseinszustände und Wohlbefinden hervorzurufen."*²

Diese Meditation wird als Stimulus (S) betrachtet, der über eine Reihe von psychologischen, physiologischen und chemischen Mechanismen (M) eine Wirkung (R) hervorruft. (Abbildung 15)

Diese Wirkung kann wieder in verschiedenen Bereichen erhoben werden, sei es im psychologischen, physiologischen oder chemischen.

¹ WALSH (1979a), p 170;ÜV

² WALSH (1982), p 77; ÜV

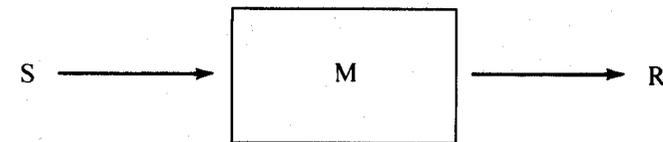


Abbildung 15³

Dieses einfache Schema gestattet es, die bisherige Forschung sinnvoll einzuordnen und jedem Ergebnis seinen Platz anzuweisen. Walsh weist auch darauf hin, dass die wissenschaftliche Erforschung neuer Gebiete einem bestimmten Ablauf zu folgen pflegt:

Zunächst geht es darum, eine signifikante Wirkung festzustellen; das heißt, man fragt nach den deutlichen und auffallenden Veränderungen, die die Übung der Meditation hervorruft.

Nachdem Effekte nachgewiesen sind, richtet sich die Aufmerksamkeit auf den Zeit- und Entwicklungsfaktor der Phänomene. Wie verhalten sich die gemessenen Veränderungen? Entwickeln sie sich weiter, oder klingen sie bald wieder ab?

Wenn eine größere Menge verschiedener Wirkungen beobachtet wurde, beginnt man sich zunehmend für den Stimulus zu interessieren. Das bedeutet in unserem Fall, dass man sich mit den vielen Dimensionen der Meditationsübung auseinandersetzen muss.

Auf einer weiteren Entwicklungsstufe der Forschung werden die Auswirkungen zusätzlicher Einflüsse ("independenten Variablen")

³ WALSH (1982) p 70

untersucht. Während also zunächst Meditation "per se" in Frage stand, ziehen komplexere Versuchsanordnungen auch biologische Zyklen, genetische und andere Faktoren in Betracht.

Die fünfte Stufe schließlich beschäftigt sich mit allen Mechanismen, die am Zustandekommen der beobachteten "Wirkungen" beteiligt sind. Eigentlich sollten diese Überlegungen vieldimensional sein und alle nur denkbaren Ebenen einbeziehen.

Unter diesem Gesichtspunkt erweist es sich, dass die Meditationsforschung noch auf der ersten Entwicklungsstufe steht. Aber schon hier gibt es eine wesentliche Einschränkung.

"Man kann sehen", schreibt Walsh, "dass die Meditation als ernsthaftes Forschungsgebiet anerkannt wurde, indem eine große Vielfalt signifikanter Wirkungen identifiziert werden konnte. Andererseits wird durch die 'phänomenologische' Natur vieler der wichtigsten Wirkungen eine Grenze gesetzt, da die traditionelle westliche Wissenschaft zögert, diese Gebiete zu berühren."¹

Er meint damit die Beschreibungen der subjektiven Wirkungen der Meditation, die Selbstbeobachtung, die ja von der klassischen Wissenschaft mit großer Skepsis betrachtet wird.

Forschungen auf der zweiten Stufe sind erwartungsgemäß noch sehr selten, aber auch hier zeigt sich schon eine neue Schwierigkeit und Begrenzung. Die meisten untersuchten Personen haben nämlich eine so geringe Meditationserfahrung, dass sie kaum ernsthaft zum Maß genommen werden können. Außerdem, meint Walsh, ist es für Forscher auf diesem Gebiet unerlässlich, sich mit der östlichen Literatur zu diesem Thema vertraut zu machen und selbst Erfahrungen zu sammeln. Nur so können

¹ WALSH (1982), p 81; ÜV

mehr oder weniger absurde Ergebnisse vermieden werden, wie etwa die Behauptung, die Wirkungen der Meditation kämen von den erholsamen Momenten des Schlafes während der Sitzungen, die einige Zeit durch Fachzeitschriften und Journale geisterte.

3.4.2.2. Zum Paradigmenwechsel

Neben der Meditationsforschung beschäftigte sich Walsh weiterhin mit der Hirnphysiologie und entwickelte eine ganzheitliche Sicht seiner Funktion.¹ Die Beziehungen dieser Disziplin zu den anderen Wissenschaften und besonders zu dem Wandel im Weltbild, der an verschiedenen Orten spürbar wurde, bilden den Ausgangspunkt seiner Überlegungen zum Wesen der "Wirklichkeit" überhaupt. In einem Artikel schreibt er:

*"Die grundsätzliche Hypothese dieser Arbeit besteht darin, dass wenn die Sensitivität menschlicher Wahrnehmung über eine bestimmte Schwelle steigt, wir in den Bereich jenseits unserer gewöhnlichen Erfahrung der Welt und der dazugehörigen "Wirklichkeit" vordringen und einen fundamental anderen Eindruck von der Natur gewinnen."*²

Diese neue Sicht der Wirklichkeit wird nicht nur durch die Meditationserfahrung nahe gelegt, sondern sie scheint unabhängig voneinander in verschiedenen Disziplinen der Wissenschaft aufzutauchen.

"Im allgemeinen beschreiben die folgenden Charakteristika jene Wirklichkeit, die durch die 'Bewusstseinsdisziplinen', verschiedene Modelle der Physik und Hinweise aus manchen Gebieten der medizinischen Psychologie beschrieben werden. Das Universum erscheint als:

¹ WALSH (1981a)

² WALSH (1979b), p 175; ÜV

*NICHTDUALISTISCH, im Gegensatz zu dualistisch
EINHEITLICHES GANZES, im Gegensatz zu beziehungslosen Teilen
INNERLICH VERBUNDEN, im Gegensatz dazu, aus getrennten und
isolierten Komponenten zu bestehen
DYNAMISCH UND IN DAUERNDER BEWEGUNG ODER IM
FLUSSE, im Gegensatz zu statisch
VERGÄNGLICH UND FLÜCHTIG, im Gegensatz zu bleibend und
dauerhaft
LEER (größtenteils aus nicht-festem leeren Raum bestehend), eher als
fest
AKAUSAL (aber nicht anti-kausal), d.h., die traditionellen Modelle
der Kausalität transzendierend, da jedes Teilchen in die Bestimmung
jedes anderen Ereignisses einwirkt (Omnideterminismus)
GRUNDLOS UND SELBST-KONSISTENT in dem, da alle
Komponenten und Mechanismen miteinander vernetzt und
voneinander abhängig sind, ist keiner von ihnen grundlegender als
irgendein anderer - daher ist das Universum nicht durch eine
begrenzte Anzahl fundamentaler Mechanismen erklärbar
STATISTISCH UND PROBABILISTISCH, statt siche
PARADOX, eher als letztlich intellektuell erfassbar, kodifizierbar und
mittelbar
UNLÖSLICH MIT DEM BEOBACHTER VERBUNDEN"³*

Je weiter eine bestimmte Teildisziplin fortschreitet, meint Walsh, desto tiefer wird sie in die grundlegenden Schichten dieser Wirklichkeit eindringen und Parallelen mit anderen Forschungszweigen feststellen. Er schreibt:

³ loc.cit., p 180; ÜV

*"Unter der ursprünglichen Erscheinung einer unendlichen Vielfalt könnte vielleicht eine komplementäre, zugrunde liegende wesentliche Gemeinsamkeit, die die ganze Schöpfung durchzieht, gefunden werden, die die traditionellen Grenzen zwischen den Disziplinen transzendieren und letztlich eine Funktion unseres eigenen Bewusstseins repräsentiert."*¹

Mit diesen Worten schließt Walsh seinen Aufsatz, der zwar die Kritik Wilbers an der Vermischung verschiedener Ebenen der Wirklichkeit schon einbezieht, aber trotzdem noch von der Annahme einer gemeinsamen "Urgrundes" von wissenschaftlicher Forschung und Meditation getragen ist.

¹ WALSH (1979b), p 182; ÜV

3.5. DIE TP UND DIE "KLASSISCHE" WISSENSCHAFT

3.5.1. Das Ringen um ein neues Paradigma

*"Wenn zukünftige Historiker auf unsere Zeit zurückblicken, was wird ihrer Meinung nach das bedeutendste Ereignis des gegenwärtigen Jahrzehnts (der sechziger Jahre) gewesen sein, gemessen an seinen Auswirkungen auf die Zukunft? Die Unruhen in den Städten? Der Vietnamkrieg? Das große Gesellschafts-Programm? Die Hippie-Bewegung? Der Studentenprotest? Technologische und wissenschaftliche Fortschritte? Der Mensch auf dem Mond? Keines von diesen, möchte ich kühn vermuten . . ."*²

schreibt Willis Harman im zweiten Heft des JTP, vielmehr ist es

*". . . ein Ereignis, das vielleicht gut versinnbildlicht wird durch eine unauffällige wissenschaftliche Konferenz, die 1969 (7.-11.4.1969) in Council-Grove, Kansas, abgehalten wurde."*³

Es handelt sich dabei um eine Konferenz über die "willentliche Kontrolle innerer Zustände", in gewisser Weise die erste Konferenz der neuentstehenden TP.

² HARMAN (1969), p 21; Ü.n. RUSCHMANN (1983), p 35

³ ebd.

"Viel Beweismaterial deutet darauf hin", fährt Harman fort, "dass eine Reihe von Fragen, welche die allgemeine Verbreitung und die Interpretation der subjektiven Erfahrung des Menschen, insbesondere bezüglich des 'Transzendenten' betreffen und damit das Fundament menschlicher Wertvorstellungen, aus dem Bereich des 'Philosophischen' in den des 'Empirischen' (Erfahrungswissenschaftlichen) übergehen. Wenn das so ist, dann können die Konsequenzen sogar noch weitreichender sein als diejenigen, die sich aus der Kopernikanischen, Darwinistischen und Freudschen Revolution entwickelten."¹

"Zu einer Zeit, da die (amerikanische) Nation vielleicht in ihrer ernstesten Gefahr seit mehr als einem Jahrhundert ist und die westliche Zivilisation sich in der Schwebelage befindet, mag es sich sogar ereignen, dass eine neue 'Kopernikanische Revolution' das fehlende Gleichgewicht in einigen vier Jahrhunderte alten Trends und Richtungen . . . wiederherstellt."²

Diese Worte, getragen vom Elan und Feuer des ersten Aufbruchs der TP, sollten sich als etwas zu optimistisch erweisen. Nicht, was die umwälzende Bedeutung der neuen Forschungsrichtung betrifft; das wird erst die Zukunft zeigen; sondern die Erwartung, dass die "Erfahrungswissenschaft", die "klassische" Wissenschaft sich ohne weiteres auf den Bereich des "Transzendenten" ausweiten ließe.

Die transpersonalen Phänomene lassen sich zwar empirisch beobachten und zum Teil auch experimentell herbeiführen, ihr Inhalt und ihre Bedeutung aber passen so wenig in das Weltbild der klassischen

¹ HARMAN (1969), p 22; Ü.n. RUSCHMANN (1983), p 36

² HARMAN (1969), p 28; Ü.n. RUSCHMANN (1983), p 44

Wissenschaft, dass eine Konfrontation unvermeidlich ist. Die TP stellt schon in ihrer Definition ein Ärgernis für die pragmatisch-materialistische Weltanschauung dar: Sie beschäftigt sich hauptsächlich mit Phänomenen, die es eigentlich gar nicht geben dürfte. Sie untersucht gerade jene Zustände des Bewusstseins, in denen die Grenzen des Ich, die Grenzen von Raum und Zeit, die Grenzen der alltäglichen Wirklichkeit überhaupt aufgehoben scheinen: Telepathie, Präkognition, Zeitreisen etc., all das sind ganz selbstverständliche Erscheinungen des TP-Bereichs.

Harman verwechselt also in seinem Schwung ein Ideal der Wissenschaft - nämlich die empirische Überprüfbarkeit - mit dem tatsächlichen Wissenschaftsbetrieb der zivilisierten Welt, der weit mehr eine soziologische Größe als eine hehre Idee ist. Ohne es zu wissen oder zu wollen schlägt der David der TP hier in aller Unschuld dem Goliath der etablierten Wissenschaft vor, doch gemeinsame Sache zu machen. Natürlich ohne Erfolg! Die TP blieb zunächst eine isolierte Gruppe von Außenseitern.

Einerseits reagierte sie darauf mit dem Versuch, sich der "mainstream"-Wissenschaft anzunähern. Dazu zählen etwa die Arbeiten Charles Tarts zur wissenschaftstheoretischen Fundierung und Einordnung der TP,³ oder die Bemühungen um allgemeine Anerkennung der Organisation. Dieser Versuch hatte und hat ähnliche Konsequenzen für die TP wie etwa für die Parapsychologie. Einerseits bleibt trotz aller Anpassung eine Anerkennung versagt; andererseits rauben die Anpassung und der Kniefall vor dem etablierten Apparat dem Ansatz seine Brisanz und Durchschlagskraft: es wird eine halbe Sache daraus.

Die andere Philosophie, der Isolierung zu entgehen, findet sich auch schon in den Gründungsjahren der TP. Sie besteht in dem Versuch, den Goliath zu Fall zu bringen. David greift dabei seinen Gegner nicht direkt an,

³ z.B. TART (1971c)

sondern er sucht seine Verbündeten im Inneren, im Herzen der etablierten Wissenschaft.

Dieser Versuch sollte sich als wesentlich interessanter und aussichtsreicher erweisen - und er ist auch heute noch im Gange. Besonders Stanislav Grof, aber auch Ken Wilber, Fritjof Capra und viele andere waren und sind daran beteiligt. Der erste Beitrag dazu im JTP stammt von Lawrence LeShan und trägt den Titel: "Physiker und Mystiker: Ähnlichkeiten im Weltbild".¹

¹ LeSHAN (1969)

3.5.2. Das Kartesianisch - Newtonsche Weltbild und die Revolution in der modernen Physik

Das "wissenschaftliche" Weltbild hatte sich im Laufe der letzten 300 Jahre allmählich entwickelt. Es wurde im Anschluss an die Gedanken des französischen Philosophen René Descartes entwickelt, der, in Abkehr vom mittelalterlich-scholastischen System, eine strenge Trennung von innerer und äußerer Welt, von "res cogitans" und "res extensa" angesetzt hatte. Diese Scheidung von Subjekt und Objekt, von Geist und Materie, erlaubte es, eine Wissenschaft von den äußeren Dingen zu entwickeln, die die ganze Welt als gigantische, geistlose Maschine ansieht, die starren Gesetzen folgt, und die von einem unabhängigen Beobachter studiert werden kann.

Der englische Physiker Isaak Newton war es dann, der den mathematischen Formalismus zur Beschreibung dieser Maschine formte. Sie besteht aus kleinsten, unzerstörbaren Teilchen, den Atomen, die durch die Schwerkraft aufeinander wirken. Ihr Aufenthaltsort ist der dreidimensionale Raum der euklidischen Geometrie, der absolut, leer, homogen und immer in Ruhe ist. Daneben fließt die Zeit absolut, autonom und unabhängig von der materiellen Welt. Alle Teile des materiellen Universums folgen festen Gesetzen. Würde man alle Faktoren kennen, könnte man jedes beliebige Ereignis vorhersagen oder rekonstruieren.²

Diese verkürzte Darstellung wird natürlich weder der Philosophie Descartes noch dem Denken Newtons gerecht. Beider Beitrag wurde durch das materialistisch-atheistische Denken besonders des

² vgl. CAPRA (1985), pp 51-76

19. Jahrhunderts verzerrt, denn in ihrer Weltanschauung spielt Gott eine wichtige Rolle.¹

Der praktische Erfolg dieser Sicht des Universums zur Erklärung der verschiedensten Phänomene und besonders ihre technische Anwendung in der industriellen Revolution war jedoch so gewaltig, dass er jede Kritik überwältigte. Trotz aller Ungereimtheiten setzte sich die materialistische Weltansicht so vollkommen durch, dass sie konkurrenzlos die Wissenschaft beherrschte und für buchstäblich wahr und richtig gehalten wurde.

In der Biologie gelang es Darwin, diese Sicht auch auf das Entstehen höherer Lebewesen anzuwenden. Zufallsmutationen von Genen und die natürliche Selektion, die das Überleben der Stärksten garantiert, hätten nach seiner Evolutionstheorie den Stammbaum geformt, in dem die verschiedenen Lebensformen nach zunehmender Komplexität hierarchisch angeordnet sind: Und dies alles ohne den geringsten Einfluss irgendeines Bewusstseins oder einer kreativen Intelligenz.

Auch der Geist des Menschen wurde als Produkt materieller Vorgänge, insbesondere des Gehirns angesehen, und gegen Ende des 19. Jahrhunderts versuchten alle Disziplinen der Wissenschaft die übermächtige Newtonsche Physik nachzuahmen und ihre Methoden und Anschauungen zu kopieren.

Alle wesentlichen Probleme und Fragen schienen damals gelöst. Lord Kelvin äußerte zum Beispiel um 1900 in einer Rede an die Royal Institution die Ansicht, dass nur noch zwei "Wolken" am sonst strahlenden Himmel der Physik stünden: Das Problem der Strahlung schwarzer Körper

¹ Descartes glaubte wohl, die Welt existiere unabhängig vom menschlichen Beobachter. Ihre Objektivität beruht aber auf der Tatsache, daß Gott kein trügerischer Geist ist. DESCARTES (1980)

Newton wiederum war ein zutiefst spiritueller Mensch, der eher einer der letzten großen Magier, als der erste große Wissenschaftler genannt werden kann. Er glaubte zwar, daß das Universum materiell sei und festen Gesetzen gehorche; aber es war Gott, der die Teile geschaffen und die Gesetze festgelegt hatte. GROF (1983a), p 18

und das Michelson-Morley-Experiment. Auch diese Wolken würden sich bald auflösen, nahm er an, und riet den jungen Studenten vom Studium der Physik ab, da es nichts mehr zu tun gäbe.² Er behielt allerdings unrecht, denn gerade aus diesen beiden Wolken ergab sich eine völlige Neugestaltung der Physik. Ausgerechnet die führende Disziplin im materialistischen Weltbild wurde zum Ausgangspunkt einer tiefgreifenden Revolution, die erst jetzt zögernd in den anderen Wissenschaftszweigen wahrgenommen wird.

Es war Max Planck, der durch die Erforschung der "Strahlung schwarzer Körper" zur Formulierung der Quantentheorie geführt wurde. Die Quantentheorie beschäftigt sich mit der Struktur und dem inneren Aufbau von Atomen, wo sie zeigt, dass die Atome und ihre Teile, Elektronen, Protonen usw., keine soliden materiellen Objekte auf festgeschriebenen Bahnen sind, sondern vielmehr Energiemuster, Wellen und Partikel im ständigen Fluss. Die Phänomene im subatomaren Bereich erscheinen nicht mit Sicherheit oder nach festen Gesetzen, sondern eher als "Wahrscheinlichkeitsmuster" oder als "Tendenzen zu existieren", wie sich Heisenberg ausdrückt.³

David Bohm fasst die wichtigsten Aspekte wie folgt zusammen:

- (1) Bewegungen im Atom verlaufen diskontinuierlich, das heißt, in sogenannten "Quantensprüngen" ohne alle Zwischenstufen. Anders ausgedrückt: Elektronen "springen" von einer Bahn auf die andere, ohne dass sie dazwischen einen Weg zurücklegen müssten.
- (2) Alle Teilchen zeigen die "Wellen-Partikel-Dualität". Das heißt, dass die Materie entweder als Welle oder als Teilchen erscheinen kann, je nach dem Standpunkt des Beobachters.

² ZUKAV (1985), p 352

³ "tendencies to exist", nach CAPRA (1976), p 22

(3) Die Eigenschaften der Materie können nur als Wahrscheinlichkeiten ausgedrückt werden. Das heißt, die "Gesetze" der Quantenphysik stellen statistische Wahrscheinlichkeiten dar und können daher keine zukünftigen Ereignisse determinieren.

(4) Es gibt nicht-kausale Beziehungen zwischen verschiedenen Teilchen.¹

Ein besonders revolutionierender Aspekt der Quantentheorie besteht darin, dass die Grenze zwischen Beobachter und beobachteten Objekt nicht mehr aufrecht erhalten werden kann. Die Eigenschaften eines Teilchens existieren nicht an sich,

*"...sondern sie gewinnen ihre Bedeutung erst im Prozess der Beobachtung. Sie stellen letztlich nur eine Beziehung zwischen der Vorbereitung eines Experimentes und dem Vorgang der 'Messung' dar."*²

Es lassen sich sehr weitreichende Schlussfolgerungen daraus ziehen, dass im subatomaren Bereich Elemente, die sich an verschiedenen Orten aufhalten und nicht kausal miteinander verbunden sind, trotzdem in Beziehung stehen. Man ist zu der Annahme geneigt, dass auf einer "tieferen" Ebene alle Teilchen des Universums verbunden sind und eine untrennbare Einheit bilden.

Die zweite Wolke, das Michelson-Morley-Experiment zum Nachweis eines "Weltäthers", der den Lichtwellen zugrunde liegen sollte, wurde ebenfalls zum Ausgangspunkt einer wissenschaftlichen Revolution. Sie führte zur Relativitätstheorie Albert Einsteins. Manche ihrer Aspekte, wie zum Beispiel die Austauschbarkeit von Materie und Energie sind heute

¹ nach David Bohm in : SCHMIDT (1982), p 32

² CAPRA (1976), p 22; freie ÜV

allgemein bekannt. Es lohnt sich aber, auf die Einzelheiten näher einzugehen, die das materielle Weltbild in Frage stellen. Die Relativitätstheorie hat zwei Teile: einen speziellen und einen allgemeinen.

Der spezielle Teil besagt, dass die "Erscheinungen" relativ sind. Die Erscheinung der physischen Welt verändert sich nämlich mit der Geschwindigkeit des Beobachters. Eine Uhr zum Beispiel scheint umso langsamer zu laufen, je schneller sie sich vom Beobachter wegbewegt, bis sie bei Lichtgeschwindigkeit stillsteht. Auch die Masse eines Objekts scheint immer weiter zu wachsen, bis sie bei Lichtgeschwindigkeit unendlich groß wird. Ein bewegtes Objekt wird immer kürzer usw. .

Diese Theorie basiert auf der Beobachtung, dass sich die Geschwindigkeit des Lichtes nicht verändert, ganz unabhängig von der Bewegung des Beobachters. Diese Konstanz war unvereinbar mit der Newtonschen Mechanik und führte zu einem radikal neuen Verständnis von Raum und Zeit. Erscheinungen, die für einen Beobachter gleichzeitig stattfinden, können für einen anderen Beobachter zu verschiedenen Zeiten erscheinen, je nach der relativen Bewegung. Anders ausgedrückt: "früher", "später" oder "gleichzeitig" sind lokale, relative Begriffe. Sie haben keine absolute Bedeutung.³

Eine Folgerung aus der speziellen Relativitätstheorie ist es also, dass es keine absolute Zeit gibt, und dass Raum und Zeit nicht unabhängig voneinander gesehen werden dürfen. Vielmehr formen sie ein vierdimensionales Raum-Zeit-Kontinuum, das sich allerdings unserer alltäglichen Vorstellungskraft entzieht.

Die spezielle Theorie beschränkt sich auf die Darstellung von Systemen, die sich in gleichförmiger Bewegung zueinander befinden. Die allgemeine Relativitätstheorie erweitert diesen Rahmen und versucht, auch ungleichförmige Bewegungen einzubeziehen, und ohne jeden relativen

³ vgl. ZUKAV (1985), p 160-218

Bezugspunkt auszukommen. Das Kernelement dieser Theorie ist die Schwerkraft, die Einstein völlig neu interpretiert. Da sie sich mit dem Universum als Ganzem beschäftigt wurde sie hauptsächlich in der Astronomie angewandt und überprüft. Sie bildet gewissermaßen eine "mathematische Landkarte" des vierdimensionalen Raum-Zeit-Kontinuums. Während Newton zum Beispiel die Erde durch die Gravitation gehalten um die Sonne kreisen sah, ist ihre Umlaufbahn für Einstein der einfachste Weg, den der Planet finden kann, sich durch des Raum-Zeit-Kontinuum zu bewegen, das durch die Sonne "gekrümmt" ist.

Die Theorie geht davon aus, dass es keine Schwerefelder und Massen gibt. Das sind nur geistige Hilfsvorstellungen, die in der "wirklichen" Welt nicht existieren. Es gibt keine "Gravitation"; Gravitation ist ein Äquivalent der Beschleunigung. Es gibt keine "Masse"; Masse ist eine Krümmung des Raum-Zeit-Kontinuums. Es gibt nicht einmal so etwas wie "Energie"; denn Energie entspricht der Masse, die wiederum eine Krümmung der Raum-Zeit ist, usw.¹

Beide Theorien, die Quantentheorie und die Relativitätstheorie, sind in ihrem mathematischen Formalismus heute voll anerkannt. Größere Probleme bereitet allerdings immer noch der Versuch, sie weltanschaulich zu deuten, oder ihre Formeln in die Alltagssprache zu übersetzen. Große Physiker wie Werner Heisenberg oder Niels Bohr werden zu Philosophen, deren Aussagen im Ringen um ein neues Verständnis der Welt, das mit ihren Forschungen im Einklang steht, fast mystisch anmuten.

¹ ZUKAV (1985), p 160-218

3.5.3. Physik und Mystik: Die Wiederentdeckung der "Philosophia Perennis"

Diese Entwicklung in der modernen Physik war natürlich für die TP von größtem Interesse. Sollte es möglich werden, zu zeigen, dass die geistigen Phänomene, mit denen sie sich beschäftigt, nicht nur keinen Widerspruch zum wissenschaftlichen Weltbild darstellen, sondern sogar von den neuesten Forschungen der Physik bestätigt werden, könnte sie sich von dem großen Prestige dieser Disziplin mittragen lassen.

Und noch ein zweiter Umstand kam der TP zugute. In dieser Zeit waren nämlich die asiatischen Religionen, allen voran der Zen-Buddhismus, in den USA in Mode gekommen. Die fremde Welt und die faszinierenden esoterischen Theorien wirkten sehr anziehend auf eine Generation, die in einer Atmosphäre des kargen Pragmatismus und Materialismus aufgewachsen war. Und das Erstaunliche: die teilweise jahrtausendealten Theorien der asiatischen Religionen über die Natur der Wirklichkeit schienen dem Weltbild der modernen Physik zu gleichen wie ein Ei dem anderen. Was auf der einen Seite durch tiefe Meditation und Erforschung des transpersonalen Bereichs erkannt worden war, wurde jetzt durch präzise Experimente in den modernsten Labors wiederentdeckt: eine wirklich faszinierende Perspektive.

"Es ist der Geist, der den Dingen ihre Qualität gibt, ihre Grundlage und ihr Sein."

"...der Stoff der Welt ist der 'Geist-Stoff'..."²

² LeSHAN (1969), p 6; ÜV

Wer könnte bei diesen beiden Zitaten sagen, woher sie stammen: Aus dem Mund des Mystikers, der das Universum direkt erfährt, oder aus dem Mund eines Quantenphysikers, der sich Gedanken über die Bedeutung seiner Experimente macht? Tatsächlich stammt die erste Aussage aus dem buddhistischen Dhammapada, die zweite kommt von dem Physiker Eddington.

Lawrence LeShan machte sich in seinem schon oben erwähnten Artikel im JTP diese Ähnlichkeit zunutze und stellt 62 Zitate von Physikern und Mystikern gegenüber, um zu beweisen, dass es sich um zwei Disziplinen handelt, die zwar eine völlig verschiedene Ausrichtung und Methode haben, die aber trotzdem zu derselben Ansicht über die Wirklichkeit gelangen. Dabei wird auch die Ähnlichkeit in der "Tätigkeit" von Wissenschaftlern und Mystikern hervorgehoben. Beide verfügen über einen hochspezialisierten Methodenapparat, der erst in jahrelangem Training gemeistert werden kann; beide suchen nach der Wahrheit, der unverfälschten Kenntnis der Wirklichkeit, usw. .

LeShan sollte nicht der einzige bleiben, der sich diesem Thema widmete. Offensichtlich passte der Gedanke sehr gut in das Selbstbewusstsein des modernen Menschen, der Gedanke nämlich, dass die moderne Wissenschaft eine Art Religion sein sollte, und die Religion eine Art Wissenschaft.¹ Wie dem auch sei; unter den Arbeiten, die zu

¹ In diesem Gedanken, in der "Religiosität" der Wissenschaft und der "Wissenschaftlichkeit" der Religionen, liegt m.E. eine der Wurzeln des New Age. Der Glaube an die Leitlinien der Wissenschaft, der unsere Gesellschaft bestimmt; an den Fortschritt, an die Machbarkeit, an die hochspezialisierte Technologie etc.; wird einfach dem religiösen Bereich übergestülpt, dessen Ideen - vor allem die gnostischen Elemente - als riesiger Steinbruch dienen, aus dem man sich die passenden Brocken heraussucht. Wird das Ganze mit etwas Profitdenken und einem "amerikanischen" Management versehen, hat man eine schöne Grundformel für die meisten gängigen Sekten, wie Scientology, die Moon Sekte usw. gefunden. Während früher der Weg zur Erleuchtung mit größten Schwierigkeiten verbunden war, und oft mehr als ein Menschenleben in Anspruch nahm, soll es jetzt, dank neuester "spiritueller" Technologie, im Handumdrehen gelingen. Drogen, Bio-Feedback, Alpha-Wellen Meditation: all dies soll den Weg zu Gott ebnen.

diesem Thema auf den Markt kamen, waren Gary Zukavs "Die tanzenden Wu Li Meister"² und besonders Fritjof Capras "Tao der Physik"³ ("Der kosmische Reigen") die bedeutendsten. Beide wurden Bestseller.

Capra, der selbst Physiker ist, lässt sich von der Ähnlichkeit der Zitate allerdings nicht mehr blenden, sondern äußert sich schon etwas kritischer über die Möglichkeiten einer Synthese der beiden Wege zur Wirklichkeit.

"Der moderne Physiker", schreibt er, "erfährt die Welt durch eine extreme Spezialisierung des rationalen Geistes, der Mystiker durch eine extreme Spezialisierung seines intuitiven Geistes. Die beiden Zugänge sind völlig verschieden. ...Sie sind aber 'komplementär', wie wir in der Physik gelernt haben zu sagen. ...Was wir also brauchen ist nicht eine Synthese, sondern ein dynamisches Wechselspiel zwischen mystischer Intuition und wissenschaftlicher Analyse."⁴

Bei all diesen Versuchen steht die Physik im Vordergrund. Es gibt exzellente Beschreibungen und Interpretationen dieser Wissenschaft. Ganz im Gegensatz dazu bleiben die Darstellungen der Mystik auf sehr oberflächlichem Niveau. Dafür gibt es natürlich gute Gründe. Es ist nämlich sehr fraglich, ob es "die Mystik" als einheitliches Phänomen - etwa vergleichbar der Physik - überhaupt gibt. Zu zahlreich sind die verschiedenen Religionen, esoterischen Systeme und Philosophien und zu

Kein Wunder, daß sich junge Menschen unserer Zeit davon ebenso angezogen fühlen, wir vom Flippern und Fernsehen.

² ZUKAV (1979, 1985)

³ CAPRA (1975, 1981)

⁴ CAPRA (1976), p 38f; ÜV

dunkel die vieldeutigen Schriften der Mystiker, als dass man sie einfach auf einen Nenner bringen könnte.

Um diesem Dilemma zu entgehen, greifen die Autoren der TP auf das Konzept der "Philosophia Perennis", der ewigen Philosophie, zurück, das durch Aldous Huxley in einem Buch gleichen Namens¹ in den USA bekannt gemacht wurde.

*Es ist " - die Metaphysik," schreibt Huxley, "die hinter der Welt der Dinge, des Lebens und des menschlichen Geistes eine göttliche Wirklichkeit erkennt, die Psychologie, die in der Seele etwas findet, das dieser göttlichen Wirklichkeit ähnlich oder mit ihr sogar identisch ist, die Ethik, die das Endziel des Menschen in der Erkenntnis des immanenten und transzendenten Urgrundes jedes Seins erblickt."*²

Die "echten" Mystiker sind nun jene Menschen, die sich der Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit hinter den Erscheinungen verschrieben haben, die sie im Herzen ihrer eigenen Seele suchen. Die verschiedenen Religionen sind dabei nur Hilfsmittel, und ihre oft widersprüchlichen Glaubenssätze und Dogmen eher hinderliches Beiwerk. Die Mystiker aus allen Zeiten und Kulturen gelangen dabei zu sehr ähnlichen Anschauungen über die Wirklichkeit, zu ewigen Wahrheiten, eben zur Philosophia Perennis, die den gemeinsamen Grundgehalt und den Wesenskern aller Religionen ausmachen soll.

¹ HUXLEY (1985)

² loc.cit., p 9; Deutsch n. HUXLEY (1987), p 5

"Philosophia Perennis . . . - the metaphysic that recognizes a divine Reality substantial to the world of things and lives and minds; the psychology that finds in the soul something similar to, or even identical with divine Reality; the ethic that places man's final end in the knowledge of the immanent and transcendent Ground of all being."

Ähnliche Ansichten über die Einmütigkeit der Mystiker und den Gleichklang ihrer Botschaft wie Huxley hatten schon William James,³ Frithjof Schuon,⁴ Huston Smith⁵ und viele andere geäußert. In der TP wurde dieser Ansatz vor allem von Ken Wilber aufgenommen und ausgearbeitet. Seine Bücher und Artikel bilden die philosophische und weltanschauliche Grundlage der ganzen Bewegung. Auf ihre Gedanken wird immer wieder Bezug genommen. (Dem Beitrag Ken Wilbers ist ein eigenes Kapitel dieser Arbeit gewidmet; es soll daher hier nicht genauer dargestellt werden.)

Stanislav Grof stellt zum Beispiel die Weltanschauung "der spirituellen Philosophien der großen alten und östlichen Kulturen - oder eben der Philosophia Perennis -" dem Weltbild der modernen Naturwissenschaften wie folgt gegenüber: Die Philosophia Perennis

*"...beschreibt Bewusstsein und kreative Intelligenz als grundlegende Attribute der Existenz, zugleich immanent und transzendent in Bezug auf die Welt der Phänomene. Die westliche Wissenschaft erkennt nur jene Phänomene als wirklich an, die objektiv beobachtet und gemessen werden können. Die ewige Philosophie erkennt dagegen eine ganze Hierarchie von Wirklichkeiten an - manche von ihnen manifest, andere unter gewöhnlichen Umständen verborgen und nur in bestimmten besonderen Bewusstseinszuständen zu beobachten."*⁶

Der größte Unterschied besteht aber in der Sicht des Menschen:

³ JAMES (1985), p 404; Deutsch in JAMES (1979), p 389

⁴ SCHUON (1976)

⁵ SMITH (1976)

⁶ GROF (1983a), p 14; ÜV

"Die westliche Wissenschaft", fährt Grof fort, "beschreibt menschliche Wesen als hochentwickelte Tiere und denkende biologische Maschinen, die eine vorübergehende und unwichtige Rolle in der großen Ordnung der Dinge spielen. Die ewige Philosophie sieht den Menschen als dem gesamten Universum grundsätzlich ebenbürtig an. Letztlich ist er göttlicher Natur. ... Westliche Wissenschaft bietet psychologische und pharmakologische Hilfe jenen an, die Mühe haben, sich an die miserablen Bedingungen des menschlichen Lebens anzupassen. ...Die Philosophia Perennis hält ein reiches Spektrum an spirituellen Techniken bereit, die es ermöglichen, die eigene Göttlichkeit zu erkennen, zu erfahren, und Befreiung vom Leiden zu erlangen."¹

Diese Darstellung der "Hauptgedanken" der Philosophia Perennis ist natürlich höchst problematisch. Manche Aspekte der ewigen Philosophie sind in den Religionen und von verschiedenen Mystikern heftig umstritten: Statt von ewigem Wissen sollte man lieber von ewigen Fragen reden; Fragen über die "transzendente Einheit aller Religionen", Fragen über die "göttliche Natur des Menschen", usw. Von dieser Spannung spürt man aber in den Arbeiten der TP nichts. Hier sieht es so aus, als könnte man von einem sicheren, durch alle Zeiten verbürgten Wissen ausgehen.

Jedenfalls sah die TP die Ergebnisse ihrer Forschungen im Bereich des Transzendenten eingebettet in die Entwicklungen der modernen Physik und zugleich getragen von der Weisheit und der geistig-religiösen Tradition der gesamten Menschheitsgeschichte.

Warum blieb ihr trotzdem eine Anerkennung versagt?

¹ ebd.

3.5.4. Vom "alten" zum "neuen" Paradigma

In den Lehrbüchern der verschiedenen Disziplinen wird die Geschichte der Wissenschaft gewöhnlich als lineare Entwicklung dargestellt: als langsame aber stetig wachsende Annäherung an die richtige Beschreibung der objektiven Wirklichkeit. Es entsteht so der Eindruck, dass die Wissenschaftler aller Zeiten mit mehr und mehr Erfolg an denselben Problemen gearbeitet hätten. Die wissenschaftlichen Revolutionen sind dabei nichts anderes als besonders wichtige Beiträge zu diesem stetigen Wachstum. Aber ist das wirklich so?

Der amerikanische Physiker und Wissenschaftshistoriker Thomas Kuhn unterzog den Mythos des ständigen Wachstums des Wissens einer genauen Prüfung und kam dabei zu bahnbrechenden Erkenntnissen, die er in seinem vielbeachteten Buch "Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen"² veröffentlichte. Er entdeckt in der Geschichte der Wissenschaft bestimmte fest umrissene Perioden, deren jede von einem ganz spezifischen Glaubenssystem oder sogar Weltbild beherrscht wird. Zwischen diesen Perioden dehnen sich Zeiten des Chaos aus, in denen verschiedene widersprüchliche Weltbilder und Anschauungen gleichzeitig bestehen und in Konkurrenz zueinander treten. Kuhn prägte den Begriff "Paradigma", um diese festen Glaubenssysteme und Weltbilder zu beschreiben, die eine Periode in Zeiten der Ruhe beherrschen und bestimmen.³

² KUHN (1962, 1976)

³ KUHN (1976) p 25

"Ihre Leistung war neuartig genug, um eine beständige Gruppe von Anhängern anzuziehen, die ihre Wissenschaft bisher auf andere Art betrieben hatten, und gleichzeitig war sie noch offen genug, um der neuen Gruppe von Fachleuten alle möglichen ungelösten Probleme zu stellen. Leistungen mit diesen beiden Merkmalen werde ich von nun an als 'PARADIGMATA' bezeichnen, ein Ausdruck, der eng mit dem der 'normalen Wissenschaft' zusammenhängt. Durch seine Wahl möchte ich auch andeuten, daß einige anerkannte Beispiele für konkrete wissenschaftliche Praxis - Beispiele, die

Zunächst spielt jedes neue Paradigma eine positive und progressive Rolle. Es bestimmt, was legitime wissenschaftliche Probleme sind, es bietet eine bestimmte Methode an, Experimente durchzuführen, und setzt Maßstäbe für die Ergebnisse der Forschungen. Ein Paradigma definiert nicht nur genau, was die Wirklichkeit ist, es definiert auch, was sie nicht ist und verhindert so, dass die Zeit mit Scheinproblemen vergeudet wird. Ist ein Glaubenssystem einmal allgemein anerkannt, werden seine grundsätzlichen Annahmen nicht mehr in Frage gestellt; die Forschung konzentriert sich auf die Einzelheiten. Früher oder später tauchen aber immer Phänomene auf, die dem herrschenden Paradigma widersprechen, ganz einfach deshalb, weil die Wirklichkeit immer komplexer ist, als die raffinierteste Theorie es jemals sein kann.

Zunächst wird nun jede Forschung, die dem Paradigma widerspricht, unterdrückt, denn die herrschenden Theorien werden für eine erschöpfende Beschreibung der Wirklichkeit gehalten. Das ist ein durchaus menschlicher Zug, denn die Wissenschaftler, die mit einer bestimmten Theorie gute Erfolge gehabt haben, binden sich innerlich an dieses System. Sie weigern sich, irgendetwas für wahr zu halten, das ihre Sicht der Wirklichkeit und damit ihr Prestige ernsthaft in Frage stellt. Häufen sich aber trotz aller Unterdrückung und Abwehr die widersprüchlichen Daten, gerät die ganze Disziplin in eine ernsthafte Paradigmen-Krise, die Thomas Kuhn als Phase der "abnormalen" Wissenschaft bezeichnet. Nach zahlreichen gescheiterten Versuchen, die störenden Daten durch ad hoc Hypothesen oder kleinere Anpassungen zu erklären, tauchen immer gewagtere und phantastischere Theorien auf. Erst aus diesem Chaos heraus entwickelt sich schließlich eine Theorie, die sich gegen alle Alternativen durchsetzt und zur neuen Leitidee, zum neuen Paradigma wird. Ein solches

Gesetz, Theorie, Anwendung und Hilfsmittel einschließen - Vorbilder abgeben, aus denen bestimmte festgefügte Traditionen wissenschaftlicher Forschung erwachsen."

Paradigma setzt sich aber auch dann nicht einfach durch. Vielmehr werden nur die jungen Wissenschaftler in seinem Geist ausgebildet, während die konservativen Vertreter der alten Weltanschauung langsam aussterben und allmählich den Neuen Platz machen.

Dieser Prozess war in der Geschichte der Wissenschaft mehrmals zu beobachten. Große Paradigmenwechsel gab es unter anderen von der geozentrischen Astronomie des Ptolemäus zum Heliozentrischen System Kopernikus' und Galileis, von der Phlogiston-Theorie zur modernen Chemie und zuletzt von der Newtonschen Mechanik zur modernen Physik.¹

Die TP sah sich durch diese Untersuchung in ihrem Ringen um Anerkennung bestätigt und gestärkt. Sie bot eine Erklärung für die Ablehnung ihrer Arbeit durch die traditionelle Psychologie und Medizin, ja der wissenschaftlichen Welt überhaupt. Und zugleich wies sie einen Weg, sich doch noch durchzusetzen: Ein neues Paradigma musste gefunden werden; eine Leitidee, die offen genug sein sollte, das gesamte materialistische Weltbild der Wissenschaft zu revolutionieren.

Zunächst galt es aber, die Daten zu sammeln und zu organisieren, die dem alten Weltbild widersprachen, und Verbündete in anderen Disziplinen oder sogar Gesellschaftsgruppen zu finden, die ebenfalls an einem "Paradigmenwechsel" interessiert waren. Dazu kam er Versuch, das alte Paradigma zu analysieren, um auf seine inneren Widersprüche hinweisen zu können. Wichtige Schritte auf diesem Weg wurden im Esalen-Institut in der ITA gesetzt, und der Prozess erreichte um das Jahr 1982 mit der internationalen Konferenz in Bombay und einigen wichtigen Publikationen seinen vorläufigen Höhepunkt.

Am bekanntesten wurde dabei wohl das Buch von Fritjof Capra, das den Titel "Wendezeit" oder "The Turning Point"² trägt. Er kritisiert

¹ frei nach GROF (1983a), p 15-17 und KUHN (1962, 1976)

² CAPRA (1982, 1985)

dabei heftig das alte "Kartesianisch-Newtonsche Paradigma" und zeigt seine verheerenden Konsequenzen in der Sicht des Lebens, im biomedizinischen Modell, in der Psychologie, in den Wirtschaftswissenschaften und in den Schattenseiten des technologischen Fortschritts. Er knüpft Verbindungen zu gesellschaftlichen Missständen, zur Zerstörung der Umwelt und anderen großen Problemen unserer Zeit. Dem stellt er die Ansätze für ein neues Paradigma gegenüber; er zeigt ein Systembild des Lebens, führt Ganzheit und Gesundheit zusammen und schlägt einen Übergang ins Solarzeitalter vor.

Es ist unmöglich, hier auf die Einzelheiten oder auf die weiteren Verbindungen einzugehen, die in fast alle Zweige der Wissenschaft und der Gesellschaft reichen. Hier mischen sich die Arbeiten der TP untrennbar mit der Bewegung des "New Age", der Umweltbewegung, der Friedensbewegung und vielen anderen gesellschaftlichen Kräften, die einen Wandel des bestehenden Systems anstreben. Das Schlagwort von der "Wende" oder vom "Paradigmenwechsel" ist heute in aller Munde - und muss sich natürlich auch die Verzerrungen gefallen lassen, die eine Popularisierung mit sich bringt.

Das "neue Paradigma" wurde und wird zunächst im Gegensatz und in Abwehr gegen das "alte Denken" formuliert, was manchmal beide Seiten zu Karikaturen entwertet. Eine solche Gegenüberstellung, eine Art "Glaubensbekenntnis" des New Age soll genügen, den Prozess zu veranschaulichen: Sie stammt von Roger Walsh, der die Annahme der TP über das Universum in 8 Punkten zusammenfasst: Das Universum ist (1) nicht-dualistisch, (2) ein einheitliches, innerlich verbundenes Ganzes, (3) dynamisch und in ständiger Bewegung, (4) vergänglich, (5) all-determiniert, (6) selbst-konsistent, (7) paradox und (8) mit dem Beobachter untrennbar verbunden.¹

¹ WALSH (1979b), p 180, ÜV

Daran knüpfen sich weitere Annahmen über den menschlichen Geist:

- (1) Obwohl die Wirklichkeit nicht-dual ist, ist sie multidimensional wie das menschliche Bewusstsein.
- (2) Alle Ebenen des Bewusstseins sind der Erforschung würdig, wenn auch die "höheren" Ebenen, die zur Erleuchtung führen, die hauptsächlich Ziele der menschlichen Pilgerfahrt darstellen.
- (3) Alle Teile der Wirklichkeit, einschließlich des menschlichen Bewusstseins sind miteinander verbunden und in einem Netz gegenseitiger Beziehungen verknüpft.
- (4) Dieser Beziehungsreichtum ist ein Ausdruck einer spirituellen Essenz in jedem Menschen, die als das Selbst, Atman, Tao oder Christus-Bewusstsein bezeichnet werden kann.²

Neben solchen Versuchen gab es aber auch ernsthafte Versuche, die Forschungen und Konzepte aus den verschiedenen Disziplinen zu sammeln, die die traditionellen Denkmuster in Frage stellten.

"(1) non-dualistic, (2) a unitive, interconnected whole, (3) dynamic and in continuous movement, (4) impermanent, (5) omni-determined, (6) self-consistent, (7) paradoxical and (8) intimately linked with the observer."

² METZNER (1980), p 6; ÜV

3.5.5. Die großen Herausforderungen für das Kartesianisch - Newtonsche Paradigma

Die größten Ungereimtheiten des alten Paradigmas finden sich bei den Fragen nach der Entstehung des Lebens, nach der Entwicklung höherer Lebewesen und nach dem Entstehen und der Natur des Bewusstseins im Menschen.

Es gibt zwar kaum einen vernünftigen Zweifel daran, dass das Leben und der menschliche Geist auf materiellen Grundlagen beruhen; das heißt aber noch lange nicht, dass sie sich darauf reduzieren lassen. Intakte Sinnesorgane und ein funktionierendes Hirn sind Voraussetzungen einer ungestörten Wahrnehmung - und tatsächlich lassen sich Störungen durch chemische Behandlung oder Operationen in bestimmten Hirnarealen beseitigen - daraus darf man aber nicht den Schluss ziehen, dass die Wahrnehmung ausschließlich auf diesen materiellen Vorgängen beruht.

Ein Vergleich soll das verdeutlichen: Es ist allgemein bekannt, wie ein Fernsehapparat funktioniert. Niemand würde daher annehmen, das Programm sei im Apparat zu finden, nur weil ein geübter Techniker eine Bildstörung durch den Austausch einiger Teile beseitigen kann. Beim Menschen und seinem Hirn folgt man aber dieser Art von Logik.

Bisher fehlt auch jede einigermaßen glaubwürdige Erklärung, warum auf einer bestimmten Stufe der Evolution plötzlich - sozusagen aus dem Nichts - das Bewusstsein aufgetaucht sein sollte.

Die klassische Darstellung, dass sich die menschliche Intelligenz aus dem chemischen Gemisch des Urozeans bis zur heutigen Form ausschließlich aufgrund zufälliger materieller Prozesse entwickelt haben könnte, ist dabei etwa ebenso wahrscheinlich wie die Erwartung, dass ein Wirbelsturm, der über eine gigantische Müllhalde bläst, zufällig einen flugfähigen 747-Jumbo Jet zusammenwürfelt.

Neben dem offensichtlichen Erklärungsdefizit bei wichtigen Phänomenen dieser Welt gibt es auch dem Paradigma widersprechende Daten aus verschiedenen Einzelwissenschaften. Das Beispiel der modernen Physik wurde schon ausführlich behandelt; es ist aber keineswegs das einzige. In der Biochemie, der Informationstheorie, der Systemtheorie, der Bewusstseinsforschung, der Psychotherapie, der Feld-Anthropologie, der Parapsychologie, der Thanatologie und in anderen Gebieten häufen sich die Beobachtungen, die sich nicht in das enge Korsett des alten Paradigmas zwängen lassen. In diesem Reigen findet auch die TP ihren gebührenden Platz. Es ist unmöglich, hier auf alle diese Entwicklungen einzugehen, einige Beispiele seien aber genannt.¹

Einer der originellsten Denker in diesem Zusammenhang ist Gregory Bateson, der sich nur schwer einer bestimmten Wissenschaftsdisziplin zuordnen lässt. Er ist Anthropologe, Psychotherapeut, Biologe, Soziologe, Kybernetiker, Linguist usw. . Nach seiner Meinung ist das Denken über Substanzen und diskrete Objekte ein schwerer erkenntnistheoretischer Fehler. Im Alltagsleben haben wir es nämlich niemals wirklich mit Objekten zu tun, sondern nur mit ihren sinnlichen Repräsentationen. Diese Repräsentationen sind letztlich Botschaften über Unterschiede. So haben wir immer nur Zugang zur "Landkarte" und niemals zum "Territorium". Nehmen wir diesen Unterschied nicht wahr, könnten wir genauso gut im Restaurant die Speisekarte statt der Mahlzeit verzehren. Informationen, Unterschiede, Formen, Muster usw., aus denen unsere Kenntnis der Welt besteht, sind dimensionslose Wesenheiten, die nicht in Raum und Zeit geortet werden können. In dieser geistigen Welt - und nur in dieser Welt leben wir - fließt die Information in geschlossenen Kreisläufen oder Schleifen, die die "körperlichen" Grenzen des Individuums überschreiten und die Umgebung

¹ vgl. GROF (1983a)

miteinbeziehen. Nach dieser Sicht wäre es absurd, die Welt als aus vereinzelt Objekten in Raum und Zeit bestehend zu sehen, Geist und Körper zu trennen usw. . All diese Anschauungen liegen nicht in der Wirklichkeit, sondern entstehen durch das Verwechseln der logischen Typen in unserem Denken und in unserer Sprache.¹

Ein anderes Beispiel stammt aus dem Komplex von Systemtheorie, Informationstheorie und Kybernetik. Es ist schon länger bekannt, dass Information eben Information ist: weder Materie noch Energie. Neuerdings entsteht in diesem Gebiet aber auch eine neue Definition von "Geist". Es zeigt sich nämlich, dass jede Konstellation von Ereignissen, die eine ausreichende Komplexität von geschlossenen Kausalketten und die passenden Energie-Relationen hat, geistige Charakteristika entwickelt: Reaktion auf Veränderungen in der Umgebung, Informationsverarbeitung, Selbst-Korrektur usw. . Nach dieser Definition kann man ohne weiteres von den geistigen Qualitäten einzelner Zellen, Gewebestücke oder Organe des Körpers sprechen, aber auch von dem Geist kultureller Gruppen und Nationen, eines ökologischen Systems oder sogar des ganzen Planeten.²

Ein weiteres, höchst prominentes Beispiel ist die Arbeit des Nobelpreisträgers Ilya Prigogine. Er erhielt seine Auszeichnung für die Erforschung sogenannter "dissipativer Strukturen". In ihrer einfachsten Form sind das sich selbst erneuernde und erhaltende chemische Reaktionssysteme, die in einem Milieu des dynamischen Ungleichgewichts ein immer höheres Maß an Ordnung aufbauen. Prigogine erkennt darin das Prinzip der "Ordnung durch Fluktuation", das nicht auf chemische Prozesse beschränkt ist, sondern sich auf allen Ebenen nachweisen lässt: von Atomen zu Galaxien, von einzelnen Zellen zum menschlichen Organismus usw...³

¹ BATESON (1972, 1979, 1985)

² GROF (1983a), p 23ff

³ PRIGOGINE (1980, 1982)

Auf dieser Basis lässt sich ein völlig neues Bild des Lebens und der Evolution zeichnen, das nun nicht mehr eine vorübergehende und nutzlose Anomalie im Universum darstellt, einen vergeblichen, Don Quixotischen Kampf gegen den zweiten Hauptsatz der Thermodynamik. Das düstere Bild eines Universums, das von einer übermächtigen Tendenz zu immer größerer Entropie beherrscht wird und unweigerlich im "Wärmetod" endet, gehört damit endlich nur noch zur Geschichte der Wissenschaft. Vielmehr zeigt sich das Leben jetzt eingebettet in einen allgemeinen Prozess, der das ganze Universum durchdringt und auf allen Ebenen wirkt.

Und das sind nicht die Gedanken eines Mystikers, der den Panpsychismus predigt, es sind die Ergebnisse der neuesten Forschungen nach strengsten wissenschaftlichen Kriterien.

Dieser Ansatz wurde geradezu zu einem neuen Paradigma weiterentwickelt. Wichtige Schritte in dieser Richtung wurden von Erich Jantsch⁴ gesetzt, der den Prozess der "Selbstorganisation" vom Urknall bis zum menschlichen Geist zusammenfassend darstellt und neuerdings von Humberto Maturana und Francisco Varela in ihrem vielbeachteten Werk "Der Baum der Erkenntnis"⁵, in dem sie die elementaren Lebensvorgänge und Prozesse darstellen, durch die Erkenntnis gewonnen wird. Sie spüren die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens auf und zeigen, wie wir die Welt durch unsere Wahrnehmung erschaffen. Die Revolution im Bereich der Biologie in Verbindung mit der System- und Erkenntnistheorie ist jedenfalls nicht mehr aufzuhalten und hat die Universitäten ebenso erobert wie die moderne Physik.

Das letzte Beispiel kommt aus der direkten Beobachtung der Phänomene des menschlichen Bewusstseins. Hierher gehören natürlich auch die Forschungen der TP über veränderte Zustände, "Peak-Experiences",

⁴ JANTSCH (1980, 1984)

⁵ MATURANA/VARELA (1987)

mystische Erfahrungen und so weiter. Besonders eindrucksvoll sind aber manche Beobachtungen aus der Thanatologie - der Erforschung besonderer Ereignisse in Zusammenhang mit dem menschlichen Tod.

Es wird wohl kaum ein größeres Ärgernis für die materialistische Weltanschauung geben können, als ein klinisch toter Mensch, der auf seinem Rücken liegt und die Augen geschlossen hält - der aber von einem Punkt an der Decke aus detaillierte Beobachtungen über die Ereignisse im Raum oder sogar im Nebenraum anstellt und sie nach seiner Wiederbelebung korrekt berichtet. Aber gerade solche Erscheinungen sind in der Thanatologie nicht selten und halten auch der strengsten systematischen Untersuchung stand.¹

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Einwände gegen das Kartesianisch-Newtonsche Paradigma schwerwiegend und zahlreich sind. Auch ein kritischer Beobachter wird wohl zu dem Schluss gelangen, dass über kurz oder lang ein Wandel der Leitideen der materialistisch orientierten Wissenschaft in allen Disziplinen unausbleiblich sein wird.

Offen bleibt natürlich die Frage, welches Paradigma nun das fast vierhundert Jahre alte Gedankengebäude ablösen soll und wann es geschehen wird.

¹ SABOM (1981), der die früheren Arbeiten von Moody, Kübler-Ross und Osiris durch systematische Studien bestätigt.

3.5.6. Auf der Suche nach dem neuen Paradigma: Das Holographische Paradigma

Zu Zeiten der "abnormalen" Wissenschaft, in der Zeit eines Paradigmenwechsels, tauchen auch gewagte Theorien auf, bevor sich eine allgemein überzeugende Weltanschauung durchsetzen kann. Man macht sich vermehrt Gedanken über die Natur der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt, über ihre Grundlagen und über die Methode. Schon Karl Popper² hatte auf die hypothetische Natur wissenschaftlicher Aussagen hingewiesen. Jetzt wird der wissenschaftstheoretische Rahmen, etwa von Autoren wie Paul Feyerabend,³ so weit gelockert, dass auch höchst unwahrscheinliche Theorien eine Chance bekommen.

Ein sehr schönes Beispiel dafür ist die Theorie des "morphogenetischen Feldes" des englischen Biologen Rupert Sheldrake,⁴ die für einiges Aufsehen sorgte. Seine Arbeiten wurden auch im Rahmen der TP diskutiert, und er ist heute noch bei vielen ihrer Konferenzen als Redner zu Gast. Sie soll daher kurz dargestellt werden, da an ihr auch die Tücken und Probleme des geistigen Bereichs sehr deutlich zutage treten, der sich einer allzu einfachen und oberflächlichen Erfassung entzieht.

Sheldrake postuliert die Existenz von bisher unentdeckten Feldern, die die organische Form, die Entwicklung und das Verhalten von lebenden Organismen bestimmen. Diese Felder werden durch die Form und das Verhalten früherer Organismen derselben Spezies aufgebaut. Sie zeigen kumulative Eigenschaften: wenn eine genügend große Zahl von Mitgliedern einer Art bestimmte organische Eigenschaften oder ein bestimmtes Verhalten ausbildet, breiten sich diese automatisch auf alle

² POPPER (1982)

³ FEYERABEND (1976)

⁴ SHELDRAKE (1981, 1985)

Glieder der Spezies aus, unabhängig davon, ob irgendein physischer Kontakt besteht oder nicht. Dieses Phänomen, das Sheldrake als "morphische Resonanz" bezeichnet, ist nicht auf lebende Organismen beschränkt und kann sogar bei so elementaren Erscheinungen wie dem spezifischen Wachstum von Kristallen beobachtet werden.

Diese Theorie, so seltsam sie zunächst erscheinen mag, wird von verschiedenen Experimenten bestätigt. Ratten scheinen bestimmte Verhaltensweisen im Labor signifikant schneller zu erlernen, wenn ihre Artgenossen in mehreren tausend Kilometer entfernten Versuchsstationen das Kunststück schon gemeistert haben usw. . Das berühmteste Beispiel ist aber die anekdotenhaft überlieferte Beobachtung, die als das "Phänomen des 100.Affen" durch die New Age Literatur geisterte. Ein junger weiblicher Affe auf der japanischen Insel Koshima erlernte zufällig ein völlig neues Verhalten - nämlich seine sandigen und rohen Kartoffel, die er von den Forschern auf der Insel bekommen hatte, im Wasser zu waschen und sie erst dann zu verzehren. Zunächst breitete sich dieses Verhalten nur bei seinen Altersgenossen, wohl durch Imitation, langsam aus. Die älteren Mitglieder der Affen-Gemeinschaft blieben konservativ und aßen die Kartoffel ungewaschen. Plötzlich, als genügend viele Affen das Verhalten übernommen hatten und ihre Anzahl einen bestimmten kritischen Wert überstieg - symbolisch dafür steht die Zahl 100 - wurde es auf einen Schlag von allen Affen der Insel übernommen. Und nicht nur das. Gleichzeitig begannen auch die Affen auf den Nachbarinseln ihre Kartoffel zu waschen.¹

Die wissenschaftliche Welt war zu diesem Zeitpunkt schon verunsichert genug, die Hypothese des morphogenetischen Feldes ernsthaft in Betracht zu ziehen. Zuerst gab es natürlich schroffe Ablehnung. Das renommierte Wissenschaftsjournal NATURE z.B. tobte und bezeichnete Sheldrakes Werk als "besten Kandidaten für eine Bücherverbrennung seit

¹ ursprünglich überliefert von WATSON (1980), p 173f

vielen Jahren". Weitere wüste Zornesausbrüche kamen aus allen Teilen der wissenschaftlichen Szene. Es gab aber auch Stimmen, die Sheldrake verteidigten und für ihn Partei ergriffen, wie etwa das Magazin NEW SCIENTIST, das BRAIN/MIND BULLETIN, Arthur Koestler oder der Physik-Nobelpreisträger Brian Josephson. Die Zeitschrift PSYCHOLOGIE HEUTE bezeichnete ihn daher als den "wohl umstrittensten Wissenschaftler der Welt",² und zur Bestätigung oder Widerlegung seiner Hypothesen wurde der "Terrytown-Prize" ausgesetzt.

Eines der interessantesten Experimente, das in den Jahren 1983 und 1984 angestellt wurde, bestand darin, über zwei britische und einen deutschen Fernsehsender Vexierbilder und die Auflösung der darin verborgenen Figuren auszustrahlen. Millionen Menschen lernten so, das verborgene Bild zu erkennen. Vor und nach der Sendung wurden insgesamt mehrere tausend Menschen außerhalb der Reichweite der Programme getestet, ob sie das entsprechende Bild erkennen. Gemäß der Hypothese müsste nach einer Sendung der Prozentsatz der "Erkenner" signifikant ansteigen. Beim ersten Durchgang veränderte sich die Erkennungsrate beim Kontrollbild nicht, während erwartungsgemäß der Prozentsatz der Erkennung des Experimentaltbildes signifikant anstieg. Beim zweiten Versuch gab es zwar wieder einen signifikanten Anstieg innerhalb Europas. In Nordamerika, wo ebenfalls gemessen wurde, zeigte sich aber diesmal kein Effekt. Am seltsamsten waren schließlich die Ergebnisse des dritten Experiments. Hier sank (!) nämlich die Erkennungsrate signifikant ab. Es kann sich dabei um keinen statistischen Irrtum handeln, denn bei allen Versuchen blieb die Erkennungsrate des Kontrollbildes unverändert. Irgendetwas geschieht also: Aber was?³

² PSYCHOLOGIE HEUTE , 1984 (5), p 52

³ nach ESOTERA 1985 (7), p 603-607

Genauso schnell, wie die Aufregung um die Theorie Sheldrakes entstanden war, verschwand sie in der Folge wieder.

Kommen wir nun zu den aussichtsreicheren Kandidaten für das neue Paradigma. Neben dem Paradigma der "Selbstorganisation", das bereits oben erwähnt wurde, schlägt Stanislav Grof das Ordnungssystem des Psychiaters Arthur Young als mögliche Meta-Theorie der Zukunft vor.¹

Youngs Prozess-Theorie organisiert die Daten einer Reihe von Disziplinen: Geometrie, Quantentheorie, Relativitätstheorie, Chemie, Biologie, Botanik, Zoologie, Geschichte, Psychologie und Mythologie; und integriert sie in eine allumfassende Vision des Kosmos. Das Modell sieht vier Ebenen vor, die durch verschiedene Grade der Freiheit und Beschränkung definiert sind, und sieben aufeinanderfolgende Stufen: Licht, Nukleare Partikel, Atome, Moleküle, Pflanzen, Tiere und Menschen. Young identifiziert dabei die Grundstruktur des universellen Prozesses, der sich auf allen Stufen der Evolution in der Natur wiederholt. Daraus ergeben sich nicht nur Erklärungen für die Phänomene dieser Welt, sondern es lassen sich auch Vorhersagen machen - etwa vergleichbar mit der Anwendung der Mendelejevschen Periodischen Tafel der chemischen Elemente.²

Das größte Interesse erregte für die TP schließlich das sogenannte "Holographische Paradigma", das vor allem von dem Physiker David Bohm und dem Neurologen Karl Pribram entwickelt wurde. Dieses Paradigma eignet sich am besten als Grundlage für "mystische" Spekulationen.

Es handelt sich um eine faszinierende Alternative zum konventionellen Verständnis der Beziehungen zwischen dem Ganzen und

Sheldrake selbst erwähnt diese Experimente, nach einer brieflichen Anfrage des Verfassers, nicht. In einem Interview dazu äußert er die Ansicht, daß die morphische Resonanz wahrscheinlich von PSI-Effekten überlagert wird.

¹ GROF (1983a), p 27

² YOUNG (1976a,b)

seinen Teilen. Am besten lassen sich diese Prinzipien anhand der optischen Holographie demonstrieren.

Die mathematischen Grundlagen für diese Technik wurden gegen Ende der vierziger Jahre von Dennis Gabor entwickelt. Sie geht von der Wellennatur des Lichtes aus und benützt daher keine Linsen, sondern das monochromatische, kohärente Licht eines Laser-Strahls. Ein Teil des Strahls wird auf das zu photographierende Objekt gerichtet, der andere Teil auf eine Photo-Platte. Das Objekt reflektiert einen Teil der Strahlen und wirft sie ebenfalls auf die Photo-Platte, wo sie Interferenzmuster mit dem ersten Strahl bilden, die von der lichtempfindlichen Schicht der Platte festgehalten werden. Es entsteht also kein "Abbild" des Objektes, sondern ein ziemlich chaotisch erscheinendes Muster. Will man das Objekt wieder sichtbar machen, genügt es, die Platte mit demselben Laser zu durchleuchten. Es entsteht dabei das ursprüngliche Wellenmuster, und das Objekt erscheint als dreidimensionales Lichtmuster an der Stelle im Raum, an der es aufgenommen wurde.

Die holographischen Bilder oder Hologramme zeigen einige Eigenschaften, die sie zu einer hervorragenden Analogie für manche, sonst schwer fassliche Aspekte der Wirklichkeit machen. Das Interessante ist dabei nicht nur die echte Dreidimensionalität der Bilder, die man sogar aus verschiedenen Blickwinkeln betrachten kann, sondern die Tatsache, dass auch ein kleiner Teil der photographischen Platte nicht einen Teil, sondern das ganze Objekt erscheinen lässt. Es wird dabei nur etwas unschärfer. In jedem Teil des Hologramms ist also das ganze enthalten.

Die Holographie funktioniert wirklich und verlässlich, sie zeigt also einen Aspekt der Wirklichkeit, der bisher vernachlässigt wurde. Sie basiert auf einer bestimmten Art, an die Welt heranzugehen; sie nämlich als Ganzes zu sehen. Im Gegensatz dazu steht die klassische Art, die Objekte in Zeit und Raum zu isolieren, und sie entsprechend zu behandeln. Diese Art führt zur Photographie mit Linsen, die Objekte werden auf eine

zweidimensionale Fläche projiziert, das Licht wird als Strahl von kleinsten Teilchen behandelt. Auch diese Philosophie "funktioniert" natürlich, sie ist aber nicht die einzige und legitime Beschreibung der Welt.

Eine schöne poetische Beschreibung des holographischen Prinzips stammt aus der Avatamsaka-Sutra. Sie schreibt:

*"Im Himmel Indras, so sagt man, hängt ein Netzwerk von Perlen so angeordnet, dass beim Anblick einer Perle alle anderen in dieser wiedergespiegelt siehst. Genauso ist jeder Gegenstand in der Welt nicht bloß er selbst, sondern ein Teil jedes anderen, er ist in Wirklichkeit alles andere."*¹

In dem Beispiel der optischen Holographie wäre die Photo-Platte eine dieser Perlen, in der sich das komplette Wellenmuster der Umgebung spiegelt. Natürlich kommt es dabei nicht auf die Größe oder die Zahl der Perlen an; auch ein Teil der Platte kann das ganze Bild widerspiegeln.

Eine weitere Qualität der optischen Holographie besteht darin, dass man auf derselben Platte eine Unzahl von Objekten unabhängig voneinander abbilden kann, wenn man zur Aufnahme Laser-Licht von verschiedener Wellenlänge verwendet. Will man ein bestimmtes Objekt wieder "herauslesen", genügt es, dieselbe Lichtfrequenz wie bei der Aufnahme zu verwenden.

Viele Eigenschaften dieser "Photographie ohne Linsen" bilden eine auffallende Analogie zu der Art, in der der Mensch die Welt wahrnimmt oder sie im Gedächtnis organisiert.

Karl Lashley hatte in zahlreichen Experimenten mit Ratten die Entdeckung gemacht, dass Erinnerungen in jedem Teil der Gehirnrinde gespeichert werden, und dass ihre Intensität von der Gesamtheit der

¹ zit.n. GROF (1985b), p 84

intakten Nervenzellen anhängt. Er vertrat die Meinung, dass das "Feuern" von Millionen Neuronen im Hirn zu stabilen Interferenzmustern führt, die sich über die gesamte Großhirnrinde ausbreiten und die Grundlage für alle Informationen des Wahrnehmungssystems und des Gedächtnisses bilden.² Sein Schüler Karl Pribram bemühte sich, die auftauchenden theoretischen Probleme zu lösen, und gelangte dabei zu der Erkenntnis, dass ein auf holographischen Prinzipien basierendes Modell viele rätselhafte Eigenschaften des Gehirns erklären kann; etwa die gewaltige Speicherkapazität des Gedächtnisses, die Verteilung der Erinnerungen über den gesamten Cortex, die Fähigkeit zur bildhaften Vergegenwärtigung, die Projektion vorgestellter Bilder in den Raum, wichtige Aspekte der Assoziation etc. .

Pribram entwarf daher in seinem vielbeachteten Buch "Languages of the Brain"³ ein Modell der Hirnfunktion nach holographischen Prinzipien, in dem er auch den mathematischen Formalismus angibt, mit dem die Wahrnehmungen in "Hologramme" verwandelt werden. Seine Hypothese widerspricht nicht der spezifischen Lokalisation von Funktionen im Gehirn, sondern ergänzt sie um eine wichtige Dimension. Einzelne Sinnesorgane bestimmen zum Beispiel, was verschlüsselt wird. Die holographische Hypothese erklärt, wie verschlüsselt wird.

Er konnte seine Hypothese auch mit wichtigen Aspekten der Hirnphysiologie in Verbindung bringen: Neben der normalen Übertragung von Impulsen über die bekannten Nervenbahnen, die schon weitgehend erforscht sind, betont er die Bedeutung der langsamen Potentialschwankungen zwischen den Synapsen, die sehr fein abgestuft sind, und als "parallele Verarbeitung" dauernd stattfinden. Pribram meint,

² vgl. GROF (1985b), p 94

³ PRIBRAM (1971)

dass das Zusammenwirken dieser beiden Systeme zu Wellenphänomenen führt, die holographischen Prinzipien gehorchen.¹

Auf diese Weise entsteht ein Bild der menschlichen Wahrnehmung und des Bewusstseins, das zu weitreichenden Spekulationen herausfordert. Ein holographisch organisiertes Hirn nimmt ein holographisches Universum wahr. Die Wahrnehmung selbst ist ein Teil dieses Universums, ein Hologramm im Hologramm, eine Perle, in der sich alle anderen Perlen widerspiegeln. So kann der einzelne Mensch in seinem Geist den ganzen unendlichen Kosmos spiegeln - ja in gewisser Weise ist er der Kosmos, wenn er sich auf das Ganze einstimmt.² Es soll einen bestimmten "Frequenzbereich" geben, der Zugang zum Ganzen gewährt, wenn man sich darauf einstimmt. Und in der tiefen Meditation wird dieses Einstimmen geübt, hatte man doch schon festgestellt, dass in ihr langsame Potentialschwankungen des Hirns, sogenannte Alpha-Wellen, eine wichtige Rolle spielen.

Es ist kein Wunder, dass manche Vertreter der TP von dieser Theorie begeistert waren, die eine Bestätigung für die mystische Vision des Universums abzugeben schien.

Der zweite Ansatz zum holographischen Paradigma stammt von dem prominenten Physiker David Bohm, der früher Mitarbeiter von Albert Einstein war und grundlegende Texte zur Relativitätstheorie und zur Quantenmechanik verfasst hat. Er ging in seinem Werk "Die implizite Ordnung"³ von dem Problem aus, dass die zwei Theorien, der Relativität und der Quantenmechanik, einander direkt widersprechen. Die Relativitätstheorie zeigt nämlich (1) Kontinuität von Bewegung und

¹ vgl. GROF (1985b), p 96

² vgl. Karl Pribram: "Worum geht es im holographischen Paradigma?" in: WILBER (1986), p 27-37

³ BOHM (1980, 1985)

Ereignissen, (2) strikten Determinismus, (3) Lokalität von Ereignissen. Die Quantenmechanik hingegen fordert (1) Nicht-Kontinuität von Quantenzuständen, (2) Nicht-Kausalität oder Nicht-Determinismus und (3) Nicht-Lokalität, das heißt, Ereignisse, die räumlich getrennt sind und nicht in Interaktion miteinander treten, sind trotzdem irgendwie aufeinander bezogen.

Bohm betrachtet daher eine Vereinigung der beiden Theorien als unmöglich und schlägt stattdessen eine neue Theorie vor, die davon ausgeht, was Relativitätstheorie und Quantenmechanik gemeinsam haben, nämlich "ungeteilte Ganzheit".⁴

*"Dies ist die IMPLIZITE oder EINGEFALTETE Ordnung (IMPLICATE or ENFOLDED ORDER). In der eingefalteten Ordnung sind Raum und Zeit nicht mehr die ausschlaggebenden Faktoren, die die Beziehungen zwischen den verschiedenen Elementen in ihrer Abhängigkeit und Unabhängigkeit voneinander bestimmen. Es wird vielmehr eine gänzlich anders geartete Grundverbindung von Elementen möglich, von der unsere herkömmlichen Begriffe von Raum und Zeit wie auch von getrennt existierenden Materieteilchen als abgeleitete Formen abstrahiert sind. Wir nennen den Bereich, worin diese herkömmlichen Begriffe erscheinen, die EXPLIZITE oder ENTFALTETE Ordnung (EXPLICATE or UNFOLDED ORDER) und sehen in ihr eine besondere und wohlunterschiedene Form, die in der allgemeinen Totalität aller impliziten Ordnungen enthalten ist."*⁵

Zur Veranschaulichung benützt Bohm das Beispiel eines Tintentropfens, der in eine sehr zähe Flüssigkeit durch langsame Drehung

⁴ BOHM (1980), p 176: "undivided wholeness"

⁵ BOHM (1985), p 17

des Gefäßes "ingerührt" wird. Der Tropfen verwandelt sich allmählich in einen Faden, der sich über die ganze Flüssigkeit hinzieht und später nur noch als leichte Graufärbung erscheint. Wird das Gefäß in die andere Richtung gedreht, erscheint der Tropfen wieder neu zusammengesetzt. Die Analogie besteht darin, dass während der "Graufärbung" der Tropfen gewissermaßen "eingefaltet" vorhanden ist und sich durch eine bestimmte Tätigkeit "ausfalten" lässt.¹

Eine noch bessere Analogie stellt für Bohm das Prinzip der Holographie dar, das er auch verwendet, um den Prozess der Umwandlung der eingefalteten in die ausgefaltete Ordnung zu beschreiben. Die explizite Ordnung wird gewissermaßen aus der impliziten Ordnung herausgelesen, wie ein holographisches Abbild aus einer Photoplatte durch einen Laserstrahl herausgelesen wird.

Bohms Vorstellung vom Universum sieht aber noch eine weitere Ebene vor. Der Kosmos befindet sich nämlich in einem ständigen Fluss zwischen den beiden extremen Polen der eingefalteten und der ausgefalteten Ordnung, im sogenannten "Holomovement". Diese letztlich undefinierbare und unmessbare Bewegung ist noch grundlegender als die implizite, eingefaltete Ordnung. Bohm schreibt darüber:

*"Das Holomovement ist noch 'innerlicher' als die zwei Ordnungen, die seine Extreme bilden. Und jenseits davon ist jene Leere und Fülle, die vollkommen implizit ist und nicht ausgedrückt werden kann. ...'Implizit' heißt immer noch, dass man etwas darüber sagen kann. Aber der letzte Grund des Seins ist vollkommen unaussprechlich, vollkommen implizit."*²

¹ loc.cit., p 198

² BOHM/WELWOOD (1980), p 26f; ÜV

Bohm zieht den Schluss, dass dieser Kosmos einem gewaltigen Ozean von Energie gleicht, und dass sogar der "leere" Raum der expliziten Ordnung ein unerschöpfliches Reservoir von Energie darstellt.

*"Ich bin ... der Ansicht," sagt er in einem Interview, "dass die eingefaltete Ordnung eine Wirklichkeit impliziert, die gewaltig über das hinausreicht, was wir Materie nennen. Materie selbst ist nur eine kleine Kräuselwelle ... auf diesem Ozean von Energie. Und der existiert primär überhaupt nicht im Raum und Zeit."*³

Die gesamte Welt der Erscheinungen, die Welt unserer Sinne, die Welt der Objekte und Kräfte, die Welt, die die Physik bisher studiert hat: all das gehört zur expliziten, ausgefalteten Ordnung, es ist eine winzige Welle am Ozean der Wirklichkeit.

Bohm macht sich auch Gedanken über den Geist und das Leben in dieser Welt. Auch ihren Ursprung sieht er in der impliziten Ordnung und im Holomovement.

*"Ich behaupte, dass das Bewusstsein im Grunde der eingefalteten Ordnung angehört - wie alle Materie. Deshalb ist Bewusstsein nicht eine und Materie eine andere Sache. ... Möglicherweise ist Bewusstsein eine subtilere Form von Materie und Bewegung, ein subtilerer Aspekt der Holobewegung."*⁴

Bohm bestreitet nicht, dass in unserer Welt der Erscheinungen die Dinge voneinander getrennt sind, Geist und Materie sich wesentlich

³ David Bohm in: WILBER (1986), p 62; Original in: WEBER (1978), p 25

⁴ WILBER (1986), p 68f; WEBER (1978), p 33

voneinander unterscheiden und sich nicht aufeinander zurückführen lassen. Auf implizite, grundlegende Weise sind sie jedoch miteinander verbunden, derart, dass jeder Teil gleichzeitig am Ganzen teilhat. Anders ausgedrückt: Das Universum selbst scheint ein gigantisches Hologramm zu sein, bei dem jeder Teil im Ganzen und das Ganze in jedem seiner Teile ist.

Dieser transzendente Urgrund jenseits von Raum und Zeit, der von den Experimenten der modernen Physik nahegelegt wird, scheint, zumindest der Beschreibung nach, mit dem zeit- und raumlosen Urgrund des Seins identisch zu sein, den die großen Mystiker kennen. Diese Ähnlichkeit war auch der

Berührungspunkt für die Theorien Pribrams und Bohms mit der TP, die vor allem in der New-Age Zeitschrift *ReVISION* diskutiert wurde.¹

Stanislav Grof fügt dem holographischen Ansatz hinzu, dass viele Beobachtungen von transpersonalen Phänomenen, besonders in der psychedelischen Therapie, an holographische Erscheinungen erinnern. Zum Beispiel lassen sich in der Holographie "verdichtete" Bilder mehrerer ähnlicher Objekte einfach herstellen, die den archetypischen Vorstellungen etwa vom "kosmischen Menschen" oder vom Archetyp "der Frau" nahe kommen. Auch das Erlebnis der Verwandlung von Personen oder Dingen der Umgebung, die oft gleichzeitig als Vater, Mutter, Henker, Richter usw. erscheinen, kann so gedeutet werden.²

Alltägliche Erfahrungen der materiellen Welt wären demnach als Ausrichtung des Bewusstseins auf den expliziten, ausgefalteten Aspekt der Wirklichkeit zu betrachten.

Transzendente Zustände einer undifferenzierten universellen Vereinigung mit dem Absoluten entsprechen der direkten Erfahrung der impliziten Ordnung oder des Holomovements. Andere Arten

¹ vgl. WILBER (1986)

² GROF (1985b), p 87

transpersonaler Erlebnisse, wie etwa die Sakralisierung des Alltagslebens, die Manifestation eines Archetyps in der alltäglichen Realität usw., wären dann als Übergangsformen zu betrachten, in denen Elemente aus der expliziten und der impliziten Ordnung kombiniert sind.³

³ loc.cit., p 88f

3.5.7. Sprechen Physik und Mystik vom selben Urgrund?

Die Kritik Ken Wilbers und die Selbstbesinnung der TP

Die TP sah sich also in ihrem Bemühen bestätigt, die transzendenten Erfahrungen in das Weltbild der Wissenschaft miteinzubeziehen. Die Ansätze für ein neues Paradigma schienen, wenn auch noch äußerst unvollständig und vorläufig, so doch vielversprechend. Anscheinend war es nur noch eine Frage der Zeit, bis sich die Konvergenz von Mystik und westlicher Wissenschaft durchsetzen würde. Die "neue Kopernikanische Revolution" schien voll im Gange zu sein. Stanislaw Grof verkündete anlässlich der Konferenz der ITA in Bombay (1982):

*"Der aufregendste Aspekt all dieser revolutionären Entwicklungen in der modernen Westlichen Wissenschaft - Astronomie, Physik, Biologie, Medizin, Informations- und Systemtheorie, Tiefenpsychologie, Parapsychologie und Bewusstseinsforschung - ist die Tatsache, dass das neue Bild des Universums und der menschlichen Natur mehr und mehr dem der alten und östlichen spirituellen Philosophien gleicht - wie etwa den verschiedenen Yoga-Systemen, dem Tibetanischen Vajrayana, Kashmir Shivaismus, Zen Buddhismus, Taoismus, Kabbalah, Christliche Mystik und Gnostik. Es scheint, dass wir uns einer phänomenalen Synthese des Alten und des Neuen nähern, und einer weitreichenden Integration der großen Errungenschaften von Ost und West, die schwerwiegende Konsequenzen für das Leben auf unserem Planeten haben dürfte."*¹

¹ GROF (1983a), p 33; ÜV

Mitten in dieser Euphorie erhob sich aber eine warnende Stimme, die alle hochfliegenden und etwas unrealistischen Erwartungen zunichte machte und zu mehr Besonnenheit aufrief. Es war dies die Stimme von Ken Wilber, der zu dieser Zeit der Redakteur der Zeitschrift ReVISION war, in der die Diskussion um das Holographische Paradigma und seine spirituellen Implikationen hauptsächlich ausgetragen wurde, und dessen Ansicht daher großes Gewicht hatte.

Wilber begrüßt zwar das neue Paradigma; er schätzt die Arbeiten Bohms, Pribrams, Prigogines und anderer Wissenschaftler auf ihrem jeweiligen Fachgebiet. Er hebt das Interesse einflussreicher Physiker für die Metaphysik positiv hervor und stellt mit Freude fest, dass sich der reduktionistische Wahn der mechanistischen Naturwissenschaften seinem Ende zu nähern scheint.² Gleichzeitig erteilt er aber der entstandenen "Pop-Mystik" mit ihren willkürlichen theoretischen Sprüngen und "wildem Verallgemeinerungen", die eher auf der Verwendung zufälliger Ähnlichkeiten der Sprache als auf irgendwelchen wirklichen Zusammenhängen beruhen, eine deutliche Abfuhr.³

Sowohl von der Seite mystisch oder transpersonal orientierter Forscher, als auch von der Seite der Physik hatte es schon scharfe und teilweise wütende Reaktionen auf die oberflächliche und irreführende Gleichmacherei gegeben. Kein geringerer als der Physiker John Wheeler, dessen Name stets im Zusammenhang mit dem neuen Paradigma erwähnt wird, hatte zum Beispiel geschrieben, dass

² WILBER (1986), p 182f

³ z.B. WILBER (1986), p 160, 179 etc.

"... ehrliche Arbeit nahezu übertönt wird vom Geschwätz absolut verrückter Ideen, die eine Verbindung zwischen der Quantenmechanik und der Parapsychologie herstellen wollen."¹

Er hatte deshalb schon gefordert, die American Association for the Advancement of Science möge jede Unterstützung der Forschungen auf dem transpersonalen Bereich widerrufen, um die Margaret Mead zehn Jahre früher so hart gerungen hatte.

Wilber zitiert auch den Physiker Bernstein, der lapidar feststellt:

*"Eine religiöse (transpersonale) Philosophie mit zeitgenössischer Naturwissenschaft zu verbinden, ist ein sicherer Weg, sie dem Untergang zu weihen."*²

Kurz, die TP-Orientierung drohte in ihrer vorschnellen Annäherung an die moderne Naturwissenschaft schwersten Schaden zu nehmen. Eine Klärung der Situation war unbedingt notwendig, und Ken Wilber nahm die Herausforderung an. Worin besteht nun sein Ansatz?

Wilbers Kritik an der mystischen Interpretation des Holographischen Paradigmas geht davon aus, dass hier grundlegende und wichtige Erkenntnisse der Philosophia Perennis völlig ignoriert werden: nämlich das Wissen um die hierarchische Ordnung der Wirklichkeit und das Wissen um die Transzendenz Gottes.

Vergisst man, die verschiedenen hierarchischen Ebenen der Wirklichkeit auseinander zuhalten, verfällt man unweigerlich in irgendeine Form des Reduktionismus. Sieht man Gott nur mehr als die Summe aller Teile des Universums, vergisst man also seine Transzendenz, verfällt man dem Pantheismus. Reduktionismus und Pantheismus sind dabei nur die

¹ zit.n. WILBER (1986), p 184

² loc.cit., p 163

beiden Seiten der gleichen Medaille; denn Gott ist zugleich die höchste aller hierarchischen Ebenen, die sich nicht auf die tieferen Ebenen, und auch nicht auf alle Ebenen zusammen zurückführen lässt.

Wilber geht in seiner Darstellung der Hierarchie von sechs Ebenen aus. Zur 1.Ebene gehört der Bereich des Anorganischen, der Bereich der Physik und Chemie; zur 2.Ebene gehört das Organische, die Biologie und das Studium der Lebensvorgänge; die 3.Ebene umfasst die geistigen Phänomene, die von Psychologie und Philosophie behandelt werden; die höheren Ebenen von 4. bis 6. schließlich sind der Bereich mystischer Erfahrungen, der Bereich verschiedener Religionen und das Absolute selbst. Jede höhere Ebene transzendiert dabei die früheren und schließt sie ein - aber nicht umgekehrt ! So kann sich zum Beispiel das biologische Studium der Physik bedienen, aber nicht die Physik der Biologie. Macht die Physik (1.Ebene) gar Aussagen über das Transzendente (4.-6.Ebene), so kann das nur zu Verwirrung führen oder lächerlich wirken. Gerade diese Gleichsetzung von moderner Physik mit mystischer Einsicht ist aber eine der Grundannahmen der "Pop-Mystik". Das ist reinster Reduktionismus, über den sich Wilber lustig macht:

*"Ich sehe schon die fetten Schlagzeilen vor mir: 'Forscher des M.I.T. verkündeten soeben, sie hätten Gott entdeckt ! Sie haben richtig gelesen, Gott ! Auf die Frage, ob Gott barmherzig, gütig alles durchdringend und allmächtig sei, antwortete ein leitender Forscher: 'Hm, wir sind nicht sicher; wir glauben, er ist ein Photon'."*³

Etwas weniger polemisch schreibt er dann:

³ WILBER (1986), p 260

*"Physik und Mystik sind ... keineswegs zwei unterschiedliche Wege zur selben Wirklichkeit, sondern unterschiedliche Wege zu zwei ganz verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit."*¹

Was die moderne Physik an der Basis der Wirklichkeit entdeckt hat, ist also nicht die Einheit mit dem Göttlichen, sondern "einfach die eindimensionale Durchdringung auf ihrer eigenen Ebene" (1.Ebene).

Dasselbe gilt sinngemäß auch für die anderen Wissenschaften, die die gegenseitige Durchdringung, die Einheit oder die "Holoarchie" auf ihrer je eigenen Ebene feststellen; wie die Biologie in der Ökologie (2.Ebene) oder die Soziologie in der Erkenntnis, dass es einen isolierten Geist nicht gibt (3.Ebene). Mit der Erfahrung eines transzendenten Gottes hat das nicht das Geringste zu tun.

Das gilt auch für die Theorie Bohms von der "impliziten Ordnung", die letztlich nur eine materielle Basis darstellt, und keinen mystischen Urgrund.

*"Das Problem besteht darin," sagt Wilber in einem Interview, "dass das Quantenpotential nur riesenhaft im Umfang oder in seinen Dimensionen ist; es ist jedoch nicht dimensionslos oder unendlich im metaphysischen Sinne. Man kann jedoch nicht einfach riesenhaften potentiellen oder tatsächlichen Umfang mit etwas gleichsetzen, was ohne Umfang ist, was vor allen Dimensionen da war, hoch oder nieder, subtil oder grob, eingefaltet oder entfaltet."*²

Pribrams "holographisches Gehirn" beschreibt zwar eine andere Ebene der Hierarchie, aber auch hier kann von einer Erforschung des

¹ WILBER (1986), p 160

² loc.cit., p 256

Transzendenten nicht gesprochen werden. Die Speicherung von Erinnerungen, wenn auch auf holographischer Weise, ist ein rein materieller Vorgang. Und was die "Einstimmung" auf den "Frequenzbereich" betrifft, der den Zugang zum Absoluten eröffnen soll, so schreibt Wilber darüber:

*"Hält man diesen Frequenzbereich irrtümlich für eine Art von ewigem Urgrund, statt zu erkennen, dass es sich dabei nur um weniger strukturiertes Rauschen handelt, dann vermeint man, es mit irgendeiner mystischen Theorie zu tun zu haben, während man sich in Wahrheit mit der einfachen Mechanik sensorisch-motorischer Wahrnehmung befasst."*³

All diesen Irrtümern liegt ein mehr oder weniger deutlicher Pantheismus zugrunde. Man glaubt, Gott selbst in den Phänomenen dieser Welt, ganz besonders in den unklaren und undeutlich-großartigen finden zu können. Findet man ihn in einem unverbindlichen "Grundrauschen", ist man aller weiteren Sorge enthoben, ernsthaft auf ihn einzugehen.

Es ist dies der bevorzugte Gott der Reduktionisten, der Materialisten, die an nichts anderes glauben wollen, als an das, was sie mit Händen greifen können. "Gott ist nichts als ..." lautet die Glaubensformel dieser "Religion".

Dieser Glaube übersieht allerdings die Transzendenz Gottes, sein "über aller Schöpfung sein". Gott ist paradoxerweise zugleich ganz in der Welt, ja er ist diese Welt, und gleichzeitig ist er so vollkommen über sie erhaben, dass sie im Vergleich zu Ihm ein Nichts ist. Ramana Maharshi drückt das so aus:

³ p 257

*"Die Welt ist eine Illusion; Brahman alleine ist wirklich; Brahman ist die Welt."*¹

Auch diese Erkenntnis vom "Anderssein Gottes" gehört zum Grundbestand der Philosophia Perennis.

Das Holographische Paradigma nun ist vor allem "eine gute Metapher für Pantheismus",² also ein Versuch, Gott in der Welt zu orten und ihn auf der Ebene des menschlichen Verstandes zu erfassen. Dabei bleibt der transzendente Aspekt Gottes auf der Strecke. Das hat auch praktische Konsequenzen,

*"... weil Pantheismus ein Weg ist, über 'die Gottheit' nachzudenken, ohne sich selbst wirklich zu transformieren. Ist Gott nur die Endsumme des empirischen Universums, dann braucht man nicht nach fundamentaler Erleuchtung zu streben, um Gott zu erkennen, weil DIESER Gott sich schon irgendwo im eigenen Blickfeld tummelt."*³

Wenn man Gott oder das Transzendente erfassen will, genügt es also nicht, irgendein mentales Konzept, irgendein Paradigma - und sei es auch noch so perfekt - zu übernehmen und mit dem Verstand zu begreifen. Man muss sich wirklich verwandeln. Offensichtlich sträuben sich die Sprache und das Denken einer Intuition Ausdruck zu geben, die über das Verständliche hinausreicht und notwendigerweise paradox wird. Wo diese Paradoxität ausfällt, wo man glaubt, man hätte die Wirklichkeit erfasst, wird der Ansatz totalitär und, wie in diesem Beispiel, pantheistisch.

¹ zit.n. WILBER (1986), p 254

² loc.cit., p 253

³ p 254

Um diesem Dilemma zu entgehen, greift Wilber auf das Konzept einer vereinfachten Hierarchie von drei Ebenen: Körper, Verstand und Geist, zurück. Jede dieser drei Ebenen entspricht einer bestimmten Weise des Erkennens, die durch das "Auge des Fleisches", das "Auge des Verstandes" und das "Auge der Kontemplation" ausgedrückt wird. Keine der Ebenen und keine Weise des Erkennens kann die andere ersetzen, jede hat ihren eigenen Bereich, wenn auch die höheren Ebenen die niedrigeren einschließen.⁴ (Eine genauere Darstellung dieses Ansatzes findet sich im Kapitel über die Erkenntnistheorie Ken Wilbers in dieser Arbeit).

*"Ein umfassendes Paradigma", schreibt Wilber, "müsste alle hier diskutierten Erkenntnisformen einbeziehen, dazu alle korrelativen Methodologien. Es müsste auch sensorische Untersuchungen und empirisch-analytische Hypothesen und Tests einschließen. Ferner würden dazugehören hermeneutisch-historische Untersuchungen und Interpretationen, begriffliche Analysen und Synthesen. Auch mandalische Kartographien der höheren Bereiche, wie paradox sie im einzelnen auch sein mögen, müssten einbezogen sein sowie eine tatsächliche Aufforderung zur kontemplativen Praxis."*⁵

Erst in einem so umfassenden Paradigma könnte die TP ihren Platz finden; sie sollte sich nicht mehr bemühen, Naturwissenschaft im klassischen Sinne zu sein, sondern mehr eine "zustandsspezifische Unternehmung", die sich mit ihrer eigenen Methode dem transpersonalen Bereich der Kontemplation und der Meditation widmet. Dabei sollte sie sich nicht darauf konzentrieren, Landkarten und Bilder zu entwerfen, oder mit

⁴ WILBER (1986), p 273f

⁵ loc.cit., p 301

anderen Wissenschaftszweigen in Konkurrenz zu treten, sondern sie sollte sich mit wirklicher geistiger Transformation beschäftigen.

*"Wir sind zu sehr darauf aus", schreibt er anschließend, "ein neues mentales Bild dessen zu schaffen, was in Wirklichkeit transmental ist. Doch der EINZIGE Weg, das Transmentale wirklich zu kennen, ist, sich tatsächlich zu transformieren. Man kocht das Mahl und verspeist es, man schmückt nicht die Speisekarte aus. Das ist es, worauf ich hinweisen wollte."*¹

So steht also am Ende einer langen Entwicklung die Einsicht, dass der transzendente Bereich eben wirklich transzendent ist, und sich der Erforschung mit den Mitteln der klassischen Naturwissenschaft entzieht.

3.6. PRINZIPIEN TRANSPERSONALER PSYCHOTHERAPIE²

Eine Darstellung des Weltbildes der TP bleibt unvollständig, wenn sie nicht auf die Konsequenzen und die praktischen Anwendungen der abstrakten Prinzipien eingeht. Denn nur hier erweisen sich letztlich der Wert oder Unwert und die Bedeutung der Theorie. Außerdem - und vor allem - liegt der Schwerpunkt der transpersonalen Bewegung auf der Praxis, auf der Psychotherapie und auf der Übung verschiedener spiritueller Techniken und nicht so sehr auf der akademischen Forschung oder der philosophischen Spekulation. Obwohl sich diese Arbeit auf die teilweise unausgesprochenen geistigen Grundlagen konzentriert, ist also zumindest eine kurze Darstellung der Methoden und des Ablaufes transpersonalen Psychotherapien an dieser Stelle angebracht.

Als erstes versteht sich die TP nicht als Ersatz für andere Techniken der Psychotherapie. Wie schon mehrfach erwähnt, geht sie von einem ganzen Spektrum an Stufen geistiger Entwicklung aus. Jede dieser Stufen entwickelt ihre eigene Pathologie und entsprechende Therapieformen. Besonders Ken Wilber hat ein sehr differenziertes Schema dieser Beziehungen ausgearbeitet.³

So ist die transpersonale Orientierung zunächst eine Integration in der verschiedenen Ansätze. Sie ist aber mehr als das; dort nämlich, wo die meisten traditionellen Therapien aufhören - bei der Stärkung der Persönlichkeit und der Integration in ein "normales", angepasstes Leben - geht die TP weiter und fügt dem Spektrum eine neue Dimension am oberen Ende hinzu. Sie will zu vollständiger geistiger Gesundheit führen, zu

¹ p 305

² Die Darstellung in diesem Kapitel richtet sich hauptsächlich nach: SCHMIDT (1982), pp 87-102

³ z.B. WILBER (1975, 1979c, 1981c, 1984b, 1984c)

Zuständen optimalen seelischen Wohlbefindens. Da sich diese Zustände aber zum Teil sehr von dem unterscheiden, was man "normal" nennt, findet sie auch in manchen Aspekten der Schizophrenie oder der Manischen-Depression Anzeichen geistigen Wachstums, mystische Züge in der Psychose. Diese Züge werden nicht "wegtherapiert" oder chemisch unterdrückt, sondern gestützt und gefördert; wenn hier auch eine sehr subtile Differenzierung zwischen wirklich krankhaften Erscheinungen und echter Transzendenz notwendig ist.

3.6.1. Der Prozess Transpersonaler Psychotherapie:

Das Herzstück des Prozesses transpersonaler Psychotherapie ist die "Therapeutische Beziehung",¹ die persönliche Verbindung, die bei der gemeinsamen Pilgerfahrt zwischen dem "Therapeuten" und seinem "Klienten" entsteht. Es wird allgemein angenommen, dass die therapeutische Situation und die veränderten menschlichen Voraussetzungen, die dadurch geschaffen werden, weit wichtiger sind als jede Technik. Da der Therapeut idealerweise mit einem Bewusstsein der Einheit aller Wesen arbeitet, schließt dieses Bewusstsein auch eine radikale Verbundenheit mit dem Patienten ein. Er ist kein distanzierter "weißer Schirm", sondern ein persönlich betroffener Teilnehmer an der gemeinsamen Pilgerfahrt.

Walsh und Vaughan sprechen z.B. von der Gegenseitigkeit der Beziehung,

*"... in der Therapeut und Klient in der Art an sich arbeiten, die ihrer jeweiligen Entwicklungsstufe am besten entspricht."*²

Es handelt sich also um keine hierarchisch strukturierte Beziehung, sondern das Verhältnis der beiden Menschen orientiert sich am "Karma-Yoga" oder an der Einstellung des freien Dienstes am Mitmenschen. Der Therapeut muss dabei offen und transparent seinem Mit-Pilger ein Führer und Begleiter auf dem geistigen Weg sein. Das setzt natürlich voraus, dass er selbst den Weg schon weit genug gewandert ist.

¹ "therapeutic relationship"

² WALSH, R./VAUGHAN, F.: "Comparative Models of the Person in Psychotherapy". In: BOORSTEIN (1980a), p 20; ÜV

Der Prozess der geistigen Entwicklung geht in drei großen Schritten vor sich: Identifikation, Desidentifikation und Transzendenz.

Die Therapie muss dort ansetzen, wo der Patient gerade steht. Es hat keinen Sinn, jemanden zum Meditieren anzuhalten, der getrennt von seinen Gefühlen oder seinem Körper dahinlebt, oder eine schwache und dauernd gefährdete Persönlichkeit hat.

Der erste Schritt besteht also meistens in der Entwicklung eines stabilen und leistungsfähigen Ich, das sich ernsthaft mit den verdrängten und unterdrückten Teilen des eigenen Wesens, dem "Schatten" auseinandersetzen kann. Vaughan nennt dies die Phase der "Identifikation",¹ in der die Hauptaufgabe darin besteht, alle Gedanken, Gefühle und Verhaltensweisen als die eigenen anzunehmen. Es ist die Zeit, in der man endlich vollständige Verantwortung für sich selbst und für die Entscheidungen der Vergangenheit übernimmt.

Erst wenn dies einigermaßen geglückt ist, kann man zur zweiten Phase übergehen. Hier taucht allerdings schon ein wesentlicher Unterschied zu manchen traditionellen Therapieformen auf, da sich die transpersonale Psychotherapie weigert, bestimmten Gefühlen oder versteckten Teilen der Lebensgeschichte bis ins kleinste Detail nachzugehen.

Gefühle werden z.B. als Formen seelischer Energie respektiert, sie werden aber nicht tiefgründig analysiert oder intellektuell erforscht, da dies oft zu endloser Beschäftigung mit ihren oberflächlichen Qualitäten führt. Das geht auf Kosten der fundamentalen Lebendigkeit und Ganzheit, die man durch die Gefühle eigentlich kennen lernen kann. Es ist auch bekannt, dass manche Patienten in psychoanalytischer Behandlung ganze Vorlesungen

¹ "identification", nach VAUGHAN, F.: "Transpersonal Psychotherapy: Context, Content and Process."

In: WALSH/VAUGHAN (1980), p 186

über ihre Kindheitsgeschichte halten können - nur von ihrem Symptomen geheilt sind sie nicht.

Jedenfalls nennt Vaughan die zweite Stufe die Phase der "Desidentifikation".² Hier soll sich der Mensch von allen vorgefertigten Identitäten, Rollen, festgefahrenen Beziehungen und Gewohnheiten langsam lösen. Dieser Prozess bedingt den "Ego-Tod" als organisierende Macht der Persönlichkeit.

Sie stellt die Parallele zu dem dar, was die Mystiker als "Reinigung" oder als "die dunkle Nacht der Seele" bezeichnen. Gewöhnlich setzt diese Phase nach einer existentiellen Konfrontation mit dem eigenen Tod ein. Dieser Schritt ist eine Grundvoraussetzung für die Emergenz des transpersonalen Bereiches. Vaughan schreibt dazu:

*"Wenn man beginnt, sich vom Ego zu lösen, und sich stattdessen mit dem transpersonalen Selbst oder dem unbeteiligten Beobachter der eigenen psychologischen Prozesse identifiziert, wird der Prozess der inneren Befreiung in Gang gesetzt."*³

Dieses Beobachter-Selbst ist ein wichtiger Aspekt der transpersonalen Psychotherapie. Genauer gesagt, wird der Prozess der Desidentifikation durch die Entwicklung des "Beobachter", "Zeugen" oder "Aufpasser-Selbst" überhaupt erst möglich. Dieses Selbst wird durch Techniken wie der "Achtsamkeits-Meditation" geschult, in denen man sich der eigenen psychologischen und biologischen Vorgänge bewusst und gewahr wird. Dabei entsteht ein relativ selbstständiges, abgehobenes und nicht-urteilendes Bewusstsein, das zwar noch dualistisch ist, aber keinen

² "disidentification", WALSH/VAUGHAN (1980), p 186

³ WALSH/VAUGHAN (1980), p 186; ÜV

permanenten Zustand darstellt. Es entsteht die Einsicht in ein ruhiges und stark zentriertes Selbst, das

*"die Melodramen der anderen 'Selbste', die sich so schön in schmerzvollen Erinnerungen der Vergangenheit oder in wunderbaren eskapistischen Phantasien der Zukunft ergehen können, sehen, beobachten und einordnen kann."*¹

Das Beobachter-Selbst erlaubt es, die vielen Selbste als letztlich illusorisch zu durchschauen, und leitet den Wechsel der Identität zum transpersonalen Selbst ein.

In der dritten Phase der Entwicklung emergiert die Erkenntnis, dass man innerlich absolut eins mit dem Universum ist, mit dem man sich zutiefst verbunden fühlt. Hier wird die Verschiebung der Identität weg vom Ego vollständig. Das Leiden und die seelischen Krankheiten, die auf den früheren Ebenen durch das Anhaften an vergängliche Strukturen bedingt waren, werden "transzendiert".² Die Identifikation mit einem Ich, das sich als getrennte und isolierte Wesenheit versteht und daher ständig in Angst vor Auflösung leben muss, wird gelöst und durch eine Vereinigung oder Identifizierung mit dem Sein selbst aufgehoben.

Der erfolgreiche Abschluss einer transpersonalen Therapie beinhaltet nach Vaughan nicht nur einen stark erweiterten Sinn der Identität, sondern auch eine Verschiebung der Weltvorstellungen und Motivationen von persönlichen Belangen zum Dienst und zur Verantwortung für andere.

So entsteht eine große Toleranz für alle Äußerungen des Lebens - auch in seiner Paradoxität und Widersprüchlichkeit. Der Mensch beginnt

aus einer inneren Orientierung und Kraft zu leben, und erfährt oft ein Gefühl des Sinnes und des Mysteriums, das unbeschreiblich sein soll.

¹ DEATHERAGE (1975), p 136; ÜV

² "Transcendence", WALSH/VAUGHAN (1980), p 187

3.6.2. Die Techniken Transpersonaler Psychotherapie

Die TP bietet ein sehr breites Spektrum an Techniken an, das von eher "natürlichen" Formen bis zu chemisch oder technisch ausgelösten Erfahrungen reicht. Zu den letzteren zählen etwa Grofs LSD-Therapie, Biofeedback oder Hypnose. Das Hauptgewicht liegt allerdings eindeutig auf den natürlichen Techniken wie Meditation, Yoga, aktive geistige Imagination oder geführtes Phantasieren. Daneben gibt es physische Disziplinen wie Bewegung und Tanz, oder sogar Sportarten wie Laufen, Bergsteigen etc.. Auch therapeutische Methoden aus anderen Schulen werden gerne angewandt und durch die transpersonale Orientierung erweitert. Das geht so weit, dass sie sich sogar der Eheberatung bedienen kann.¹

Trotzdem hat die TP doch ihren eigenen therapeutischen Ansatz. Ein recht typischen Beispiel soll das veranschaulichen. Der Therapeut Seymour Boorstein schreibt, dass er meist fünf Techniken verwendet:

Am Anfang versucht er, den Kontext des Lebens seiner Patienten zu erweitern. Das heißt, er löst die Verstrickung und Fixierung seines Klienten auf einen bestimmten Aspekt der Persönlichkeit oder der Lebensgeschichte auf, indem er ihn lehrt, seine Probleme

*"...im Kontext des großen kosmischen Dramas zu sehen."*²

Es geht dabei vor allem darum, das richtige Verhältnis zwischen der eigenen Lebensführung und dem Ganzen zu finden.

¹ BOORSTEIN (1979), pp 129-140

² BOORSTEIN (1980b), p 105; ÜV

Auf diesem Wege setzt Boorstein als zweite Technik die schon oben erwähnte "Achtsamkeits-Meditation" zur Entwicklung des Beobachter-Selbst ein. Die Übung dieser Meditation hilft,

*"...die Identifikation mit dem Ernst des persönlichen Dramas aufzulösen."*³

Gleichzeitig damit geschieht auch etwas scheinbar Entgegengesetztes. Der Patient lernt nämlich, größere Verantwortung für sich selbst zu übernehmen und seinen Schatten zu integrieren. Der Mensch lernt seine Grenzen zu erweitern, und er legt das Gefühl ab, ein Opfer widriger Umstände im Leben zu sein.

Die dritte Technik besteht im Erzählen von Geschichten aus den spirituellen Traditionen: Geschichten aus dem Zen, von den Sufis oder von den Chassiden. Diese Erzählungen zeigen unter anderem, wie viele Probleme im menschlichen Leben durch unnötige Identifikation und durch Anhaften erzeugt werden und bieten typische und oft überraschende Lösungen an.⁴

Mit Hilfe solcher Geschichten kann auch die persönliche Beziehung zwischen dem Therapeuten und seinem Partner vertieft werden.

Ein viertes Hilfsmittel zur Desidentifikation und zur Lockerung festgefahrener Probleme ist der Humor, den Boorstein bewusst einsetzt.

Als fünfte und letzte Methode nennt er eine Haltung, die "das Leiden umarmt".⁵ Es geht darum, jede Krise als Mittel zu geistigem Wachstum zu sehen, wie schmerzhaft und aussichtslos sie auch immer

³ loc.cit., p 110; ÜV

⁴ BOORSTEIN (1980b), p 108

⁵ loc.cit., p 113; ÜV. "embracing suffering"

scheinen mag. Diese Haltung erlaubt es, auf die Probleme zuzugehen und sie anzunehmen, anstatt ihnen auf die eine oder andere Weise zu entfliehen.

Das Hauptziel der Transpersonalen Psychologie besteht also nicht darin, andere Therapien zu ersetzen. Sie setzt aber besondere Akzente und setzt Bewusstseinsentwicklung in den Mittelpunkt. Als wesentlichen und neuen Beitrag kann man dabei die Entdeckung des "Beobachter-Selbst" und der "transpersonalen Identität" und ihre heilsamen Qualitäten bezeichnen.

Kapitel 4

SPIRITUELLER MATERIALISMUS IN DER TRANSPERSONALEN PSYCHOLOGIE

Die Darstellung hat sich bis jetzt darauf beschränkt, die TP in ihren theoretischen Grundlagen im allgemeinen darzustellen. In diesem Kapitel will ich nun darangehen, den ersten Teil der These dieser Arbeit zu bestätigen: Ich will zeigen, dass der materialistische Zeitgeist in Form der TP den Versuch macht, Spiritualität und Mystik für sich zu vereinnahmen. Das typische Phänomen, das dabei entsteht, bezeichne ich als "Spirituellen Materialismus" (SM), eine Erscheinung, die nun in den Mittelpunkt des Interesses rückt.

Zunächst soll es darum gehen, dieses Phänomen so genau wie möglich zu definieren. Der Kern des Kapitels besteht dann in dem Nachweis, dass der so definierte SM in der TP eine wesentliche Rolle spielt. Daran anschließend sollen die verschiedenen Spielarten und Aspekte des SM durch Beispiele und Zitate zur Sprache gebracht werden.

Ich will mich hier auf eine Darstellung des Phänomens beschränken; eine Kritik soll dem nächsten Kapitel vorbehalten bleiben.

4.1. WAS IST "SPIRITUELLER MATERIALISMUS?"

Bevor ich zur Definition des SM in dieser Arbeit schreiten kann, muss ich erklären, warum ich mich zur Beschreibung eines sehr alten und weitverbreiteten Phänomens eines neuen Ausdrucks bediene - noch dazu eines in sich widersprüchlichen. Eine ganze Reihe von Begriffen aus der Religions- und Philosophiegeschichte wären nämlich in Frage gekommen, als "Kristallisationskeim" der Kritik an der Haltung der TP zu dienen: Begriffe wie Pelagianismus, Pantheismus, Gnostizismus, Reduktionismus, Szientismus und noch einige andere.

Ich habe mich dennoch dazu entschlossen, den Terminus "Spirituelle Materialismus" zu wählen, weil er besser als jeder andere Begriff auf die aktuelle Problematik hinweist. Er ist auch nicht historisch vorbelastet oder festgelegt, so dass er den Blick auf das Neue und Einzigartige des Phänomens in unserer Zeit freigeben kann. Gleichzeitig ist er aber bestimmt genug, um an die Denktradition anzuschließen.

Zudem wird der Ausdruck unmittelbar in jenen Kreisen verstanden, in denen das Phänomen vor allem auftritt, nämlich in den Meditations- und Seminarzentren der westlichen Welt oder im New-Age Jargon im allgemeinen. Er ist dort durch den tibetischen Meditationsmeister Chögyam Trungpa bekannte geworden, dessen Buchtitel "Spirituellen Materialismus durchschneiden"¹ ich den Ausdruck für meine Arbeit entlehne.

Er soll hier allerdings eine ganz bestimmte, festumrissene Bedeutung erhalten, die über den Sinn bei Trungpa etwas hinausgeht und eine genauere Darstellung erfordert.

Was bedeuten also die beiden Teile des Wortpaares "Spirituelle Materialismus"?

¹ TRUNGPA (1979, 1989)

Das Substantiv soll ausdrücken, dass es grundsätzlich um eine besondere Spielart des Materialismus geht.

Offensichtlich ist der Materialismus die beherrschende Geisteshaltung unserer Zivilisation geworden, nicht nur als philosophische Position, sondern auch und viel mehr als gesellschaftliche Wirkmacht. In diesem umfassenden Sinn will ich das Phänomen verstehen, und nicht nur als

"... Anschauung, die die Abhängigkeit alles Seienden (auch des Seelischen) von Körperhaftem (Materiellem) lehrt",²

oder als

"... Philosophie, nach der sich die nichtmateriellen Formen der Wirklichkeit, wie Bewusstsein, Geist und Vernunft auf materielles Sein zurückführen lassen."³

In diesem strengen, philosophischen Sinne wäre die TP kaum als materialistisch zu bezeichnen; sie grenzt sich ganz im Gegenteil scharf von dieser Position ab. Es geht mir aber darum, zu zeigen, dass sie gerade in dieser scheinbaren Ablehnung die materialistische Grundhaltung nicht ablegt, sondern sie nur verbal verschleiert.

Noch einmal, der Materialismus soll hier nicht als philosophische Position, sondern mehr im umgangssprachlichen Sinn als geistige Grundhaltung verstanden werden. Was dies im einzelnen bedeutet, soll weiter unten erklärt werden.

² Stichwort "Materialismus": DUDEN, Bd.2, p 1499

³ Stichwort "Materialismus": LThK, 7, p 161

Nun zum zweiten Teil des Wortpaares: was bedeutet "spirituell"? Fasst man den Ausdruck als Substantiv, als "Spiritualismus", dann bedeutet er

"... die metaphysische Lehre, die das Wirkliche als geistig oder als Erscheinungsweise des Geistigen annimmt;"¹

oder die

"... theologische Lehre, die die unmittelbare geistige Verbindung des Menschen mit Gott gegenüber der geschichtlichen Offenbarung betont."²

Es ist ein Sammelbegriff für jene philosophischen Strömungen, die sich gegen den Materialismus wenden. Zum metaphysischen Spiritualismus zählt dabei jede Philosophie, die den Geist als Wirklichkeit, Selbstbewusstsein, Bei-sich-Sein und alles Seiende vom Geist her versteht. Als Beispiel dafür werden der Neu-Platonismus, die christliche Philosophie und die Systeme Hegels und Fichtes genannt.³

Auch dieser Begriff soll in meiner Definition nicht ganz im Sinne des Lexikons verstanden werden, sondern sich mehr an der Umgangssprache orientieren. Es soll nicht um eine philosophische Position gehen, die alles Seiende vom Geist ableitet, sondern das Adjektiv "spirituell" soll jenen Bereich der Wirklichkeit andeuten, in dem der Materialismus zum Tragen kommt. Es soll dies der Bereich des "Spirituellen", der Bereich der Transzendenz oder der "Mystik" sein.

¹ Stichwort "Spiritualismus": DUDEN, Bd. 3, p 2093

² Stichwort "Spiritualismus": DUDEN, Bd. 3, p 2093

³ Stichwort "Spiritualismus": LThK, 9, p 975

Unter Mystik verstehe ich dabei:

"... die das gewöhnliche Bewusstsein und die verstandesmäßige Erkenntnis übersteigende, unmittelbare Erfahrung der göttlichen oder transzendenten Realität."⁴

Es soll demnach um jenen Bereich gehen, der vom "Auge der Kontemplation" erschlossen wird.

Was bedeutet nun das etwas paradoxe Wortpaar als ganzes?

Ich definiere für diese Arbeit den SPIRITUELLEN MATERIALISMUS ALS JENE GEISTESHALTUNG, DIE AN DEN TRANSZENDENTEN BEREICH DER WIRKLICHKEIT IM PRINZIP SO HERANGEHT, ALS WÄRE ER MATERIELL.

Diese Haltung hat ganz bestimmte und klar erkennbare Konsequenzen, die etwa darin bestehen, mit welchen Begriffen und Vorstellungen man die Mystik zu verstehen sucht, oder wie man mit dem Transzendenten umgeht.

In der alltäglichen Erfahrungswelt des Menschen gibt es zwei große Bereiche: den Bereich der Dinge und den Bereich der Mitmenschen. Für beide Bereiche gibt es erprobte Vorstellungsbilder und Verhaltensweisen, die sehr differenziert sein können, und eine gewisse Sicherheit im Umgang mit der Welt gewähren. Trifft man aber auf Phänomene, die weder in den einen noch in den anderen Bereich passen, dann gibt es Schwierigkeiten. Statt die Andersartigkeit mancher Aspekte der Wirklichkeit anzuerkennen, versucht man nämlich, sie dem einen oder anderen Verständnisrahmen "mit Gewalt" anzupassen. So werden unbegreifliche Phänomene entweder "anthropomorphisiert" und als das Wirken unsichtbarer Personen erklärt,

⁴ Stichwort "Mystik": LThK, 7, p 732

oder sie werden verdinglicht und als anonyme, unflexible und passive Kräfte oder Felder verstanden.

Die materialistische Grundhaltung geht nun davon aus, dass sich alles, was nicht ausdrücklich menschlich ist, und manchmal sogar das, mit den Begriffen der Dingwelt erfassen lässt. Daraus folgt natürlich ein bestimmtes Verhalten, das von der Überlegenheit über die Umgebung und über die physische Welt getragen ist. Diese Haltung sieht den Menschen in seinem Denken und Erkennen als über alle Ebenen der Wirklichkeit erhaben. Das Universum mag unendlich groß sein, aber der forschende Geist steht fraglos darüber. Achtung oder Demut dem Unbekannten gegenüber sind hier völlig fremd.

Trifft diese Haltung auf den transzendenten Bereich, dann wird sie ihn ebenso wie den materiellen erforschen wollen. Sie wird ihn "bereisen", "kartographieren", ja "erobern" und "besitzen" wollen. Und sie wird versuchen, ihn mit denselben Werkzeugen und mit denselben Methoden zu unterwerfen, die in der physischen Welt erfolgreich sind.

In diesem Bemühen spielt die moderne Naturwissenschaft eine ganz besondere Rolle. Sie hat nämlich in der Vorstellung der Menschen schon längst "religiöse" Dimensionen entwickelt. Wenn es heute heißt, irgendetwas wäre wissenschaftlich erwiesen, dann beruhigt dies das Denken und Fühlen mindestens ebenso gut, wie in früheren Zeiten der Spruch "Roma locuta, causa finita". Was liegt also näher, als mit diesem Quell der Wahrheit und Erkenntnis, mit dieser kollektiven Gewissensinstanz, auch den Bereich des Transzendenten zu erforschen. Gleichzeitig mit dieser Erforschung kann dann auch der Zwilling Bruder der modernen Wissenschaft, die Technologie, zum Einsatz kommen. So wird eine "Bewusstseinstechnologie" für den geistigen Bereich entwickelt. Und weil all das viel Geld kostet, muss diese Technologie auch wirtschaftlich genutzt und vermarktet werden. So gesellt sich zu Wissenschaft und Technologie auch die Ideologie des "freien Marktes" im religiösen Bereich, womit die umgangssprachliche Bedeutung

des Wortes Materialismus erreicht ist. Hierher gehört auch, in Anlehnung an den Darwinismus, die Vorstellung einer "Konkurrenz" der Religionen, deren Sinn und Zweck darin bestehen soll, eine bestimmte Entwicklung des Menschen, einen bestimmten "Fortschritt" zu gewährleisten, und die Erwartung, dass sichtbare "Erfolge" hier und jetzt erreicht werden müssen.

Kurz, der SM beschreibt die Ausdehnung des Weltbildes und der Konsumgewohnheiten des modernen materialistisch orientierten Menschen auf den transzendenten Bereich.

Bei dieser Ausdehnung gibt es natürlich bedeutende Schwierigkeiten zu überwinden, da schon die bloße Existenz des Transzendenten eine ernste Herausforderung für den Materialismus bedeutet und einige grundlegende Modifikationen des gewohnten Ansatzes erfordert.

4.2. SPIRITUELLER MATERIALISMUS IN DER TRANSPERSONALEN PSYCHOLOGIE

Es ist offensichtlich, dass schon der Versuch, den spirituellen Bereich empirisch-wissenschaftlich erforschen zu wollen, wie dies die TP in ihrer Selbstdefinition angibt, ein Paradebeispiel für den SM darstellt. Es heißt da:

*"Die Transpersonale Orientierung befasst sich mit der empirischen, wissenschaftlichen Erforschung und der ... Anwendung jener Ergebnisse, die für folgende Bereiche von Bedeutung sind: spirituelle Pfade, ... Gipfel-Erlebnisse, ... mystische Erfahrungen,... Theorie und Praxis der Meditation,... transzendente Phänomene,... sowie verwandte Vorstellungen, Erfahrungen und Aktivitäten."*¹

Klarer geht es nicht mehr. Eigentlich könnte man an dieser Stelle abbrechen und auf die Kritik an dieser Geisteshaltung eingehen, zumal die Versuche der TP, mit den offensichtlichen praktischen Schwierigkeiten dieses Ansatzes umzugehen, schon oben ausführlich dargestellt wurden. Trotzdem will ich hier noch einmal die wichtigsten Gedankengänge und Vorstellungen und die markantesten Zitate zusammenstellen.

Der SM tritt dabei in zwei verschiedenen Spielarten auf: in einer einfachen und fast naiven Art, und in einer subtilen Form, die vor allem im Denken Ken Wilbers eine wesentliche Rolle spielt.

¹ SUTICH (1972), p 95; Übers.n. RUSCHMANN (1983), p 68

4.2.1. Die "einfache" Form im Überblick

Die "naive" Art geht davon aus, dass es genügt, die wissenschaftliche Forschung mit kleinen Modifikationen auf den transzendenten Bereich auszudehnen, um die geistige Welt sozusagen "in den Griff" zu bekommen. In diesem Sinne äußert sich etwa Willis Harman, wenn er schreibt:

*"Viel Beweismaterial deutet darauf hin, dass eine Reihe von Fragen, welche die ... subjektiven Erfahrungen des Menschen ... bezüglich des 'Transzendenten' betreffen ... aus dem Bereich des 'Philosophischen' in den des 'Empirischen' (Erfahrungswissenschaftlichen) übergehen."*²

Diese empirische Forschung soll eine geradezu "Kopernikanische Wende" bedeuten und im Rahmen der TP betrieben werden.

Ein anderes Zitat beschreibt sehr schön den Geist, der diese Untersuchungen tragen soll. Es stammt von der Wissenschaftsjournalistin und New-Age Autorin Marilyn Ferguson, die anlässlich einer Konferenz der TP von der Umfrage Adam Smiths berichtet, bei der verschiedenen Menschen die folgende Frage gestellt wurde:

*"Wenn Sie meditieren lernen müssten, oder wenn sie beginnen würden, meditieren zu lernen, würde n Sie es vorziehen, eine Methode zu erlernen, die von einer alten Tradition überliefert wird, oder würden Sie lieber eine haben, die in einem Harvard-Laboratorium getestet wurde?
Er sagte, er hätte herausgefunden, dass jeder die Methode lernen*

² HARMAN (1969), p 22; Übers.n. RUSCHMANN (1983), p 36

wollte, die die alte Tradition überliefert hatte, ABER jeder wollte sie auch im Harvard-Labor überprüft haben."¹

Die Haltung, die hier ausgedrückt wird, ist klar. Die TP soll nicht beim Nullpunkt beginnen, sondern sie soll auf die alten Traditionen und Überlieferungen zurückgreifen. Nur sollen diese Überlieferungen überprüft, gesiebt und korrigiert werden, um eine neue wissenschaftliche Disziplin entstehen zu lassen, eine "mystische" Wissenschaft, die problemlos in unsere Zeit passt.

Der Gegenstandsbereich und die Methode dieser Disziplin mögen sich zwar erheblich von anderen Wissenschaften, etwa der Physik, unterscheiden, aber grundsätzlich soll genau derselbe wissenschaftliche Forschungsprozess wie in allen anderen Bereichen hier Anwendung finden. Sie versteht sich aber zugleich als legitime Fortsetzerin der "echten" Mystik der Vergangenheit, deren Methoden sie aufgreift und verfeinert.

Die Mystik hat aber in der aufgeklärten westlichen Welt einen schlechten Ruf, der etwa im folgenden Zitat zum Ausdruck kommt:

*"Der übliche westliche Stereotyp des Mystikers ist der eines verträumten, weltfremden Individuums, das seine Augen fest auf eine Gott-bewohnte, subjektive und glaubensorientierte Weltsicht geheftet hat",*²

schreibt LeShan. Um sie, und damit die TP, dennoch wissenschaftlich "gesellschaftsfähig" zu machen, wird sie immer wieder mit der modernen Physik verglichen, um an dem großen Prestige dieser Disziplin teilzuhaben. Außerdem bieten sich angeblich einige Parallelen an:

¹ Marilyn Ferguson in: WELWOOD (1978), p 95; ÜV

² LeSHAN (1969), p 1;ÜV

"Erstens sind ihre Methoden rein empirisch:", schreibt Fritjof Capra, "Physiker leiten ihr Wissen von Versuchen ab, Mystiker von meditativen Erkenntnissen. Beides sind Beobachtungen, und in beiden Bereichen werden diese Beobachtungen als einzige Quelle des Wissens anerkannt. ...

*Eine weitere Ähnlichkeit ... liegt darin, dass ihre Beobachtungen auf Ebenen stattfinden, die den gewöhnlichen Sinnen nicht zugänglich sind. In der modernen Physik ist dies die atomare und subatomare Welt; in der Mystik sind es die außergewöhnlichen Bewusstseinszustände..."*³

Da sie beide, Physik und Mystik, den Bereich jenseits der Sinne erforschen, ist es auch kein Wunder, dass sie zu ähnlichen und vergleichbaren Ergebnissen gelangen, die beweisen, dass in der Mystik "echtes" Wissen gewonnen wird.

*"Jenseits der Dimensionen unserer täglichen Umgebung verlieren die mechanistischen Begriffe ... ihre Gültigkeit und müssen durch organische Begriffe ersetzt werden, die denen der Mystik sehr ähnlich sind. Dies ist die wesentliche Erfahrung der modernen Physik..."*⁴

schreibt wieder Capra. In ähnlicher Weise äußert sich auch Lawrence LeShan, wenn er schreibt:

"Es ist der Zweck dieses Artikels, ... die Ähnlichkeiten im . . . WELTBILD zu zeigen, die aus den, in zwei verschiedenen

³ CAPRA (1981), p 305f

⁴ loc.cit., p 304

*Disziplinen gesammelten Forschungsdaten folgen...Die zwei Gruppen, deren Ergebnisse wir vergleichen wollen, sind die modernen theoretischen Physiker und die echten Mystiker ..."*¹

Natürlich findet er eine ganze Fülle von Übereinstimmungen.

All diese Zitate gehen davon aus, dass die Mystik in ihrem Wesen ein transzendentes Forschungsprogramm ist, oder zumindest dazu gemacht werden kann; ein Programm, das sich durchaus in den Chor der wissenschaftlichen Disziplinen einreihen lässt, und das eine große und wichtige Bereicherung für den Wissenschaftsbetrieb darstellt, eine Kopernikanische Wende, ein Neues Paradigma und so weiter.

Dabei muss sich die Mystik einige Umformungen gefallen lassen, um auf das Prokrustesbett moderner Wissenschaftlichkeit zu passen. LeShan sagt zum Beispiel, was er unter "echter", will sagen "zur Wissenschaft passender" Mystik versteht:

"Grundsätzlich besteht der Ausgangspunkt seriöser, echter Mystik darin, dass die Daten, die uns die Sinne über die Realität vermitteln, nicht gültig sind, da sie so stark durch die Natur des Menschen und seinen Wahrnehmungsapparat ... verzerrt werden. Der Mystiker glaubt, dass er durch ein spezielles Training seinen gesamten Organismus so disziplinieren, einstimmen und trainieren kann (etwa in der Art, in der ein Spitzensportler seinen Körper diszipliniert, einstimmt und trainiert), dass er fähig wird, diese Beschränkungen zu transzendieren, und die Wirklichkeit angemessen wahrzunehmen...

Alle seriösen Schulen mystischen Trainings (Yoga, Zen, Christliche Mystik, die Gurdjieff 'Arbeit' etc.) sind sich einig darüber, dass ein

¹ LeSHAN (1969), p 1;ÜV

*langes und extrem anspruchsvolles Training vonnöten ist. Wenngleich diese Trainingsprozeduren und Techniken oberflächlich variieren, ist ihre Grundstruktur und Orientierung sehr ähnlich."*²

All diese Eigenschaften machen die "echte" Mystik der Physik sehr ähnlich, denn auch hier geht es darum, nach langem Training und mit komplizierter Technologie in die Geheimnisse der Realität einzudringen. Es geht um Daten, um Forschung, um Wissenssicherung und um gegenseitige Kontrolle. Der einzige Unterschied besteht im "Objektbereich", und daher auch in der praktischen Methode.

Auch handfeste Ergebnisse erwartet man sich von einer solchen Mystik:

*"Die Ziele der Physiker und der Mystiker", schreibt nämlich LeShan weiter, "sind ebenso verschieden wie ihre Trainings- und Forschungstechniken. Das Ziel des Physikers ist es, die physische Realität zu kontrollieren und zu verstehen. Das Ziel des Mystikers ist es, im Universum mehr zu Hause zu sein, die Wirklichkeit zu verstehen und ein Teil von ihr zu sein, sowie Heiterkeit, Frieden und Freude zu erlangen... Beide Gruppen von Techniken 'funktionieren'; der Physiker hat wachsendes Verständnis und Kontrolle der Realität gewonnen; der seriöse Mystiker berichtet..., dass er einen Sinn der Heiterkeit, Frieden und Freude erlangt hat und im Kosmos besser zu Hause ist. Äußere Beobachter der Mystiker berichten, dass sie sich sicherlich so verhalten, als wäre das wahr."*³

² LeSHAN (1969), p 2f; ÜV

³ loc.cit., p3; ÜV

Die TP will also eine Wissenschaft werden, die eine Technik entwickelt, die den Menschen im Universum mehr zu Hause sein lässt und ihm Heiterkeit, Frieden und Freude verschafft. Damit soll die etwas einseitige Weltbeherrschung der Physik oder der Naturwissenschaft im allgemeinen ausgeglichen werden: die Beherrschung soll sich auch auf den geistigen Bereich ausdehnen.

Stanislav Grof drückt sich dazu wie folgt aus:

"Was die praktischen Konsequenzen betrifft, hat die materialistische Wissenschaft effektive Mittel entwickelt, die offensichtlichsten Formen des Leidens zu lindern - Krankheit, Armut und Hunger - hat aber sehr wenig für die innere Erfüllung und echte emotionale Befriedigung getan...Die Philosophia Perennis (die mystischen Traditionen, Anm.d.Verf.) hat einigen wenigen Befreiung geschenkt, hat aber darin versagt, Lösungen für die dringenden praktischen Probleme des täglichen Lebens zu liefern. ...Würde es also möglich sein, ...eine Synthese von westlicher Wissenschaft und ewiger Weisheit zu bilden, die die Vorzüge der beiden extremen Zugänge verbindet und ihre Nachteile vermeidet?"¹

Mit anderen Worten, Grof fragt danach, ob auch die innere Erfüllung und echte emotionale Befriedigung in unserer Gesellschaft mit einer neuen Wissenschaft erreicht werden könnte. Da die moderne Naturwissenschaft sich in ihren Ergebnissen immer mehr dem Weltbild der Mystiker nähert, und daher kein Widerspruch mehr zwischen den beiden besteht, glaubt er, die Frage bejahen zu können.

¹ GROF (1983a), p 14f; ÜV

"Es scheint", schreibt er, "dass wir uns einer phänomenalen Synthese des Alten und des Neuen nähern, und einer weitreichenden Integration der großen Leistungen des Ostens und des Westens, die tiefgreifende Konsequenzen für das Leben auf unserem Planeten haben könnten."²

Diese großangelegte Synthese geht natürlich weit über den Rahmen der TP hinaus, und soll als "Neues Paradigma" der gesamten Wissenschaft erscheinen, die nun auch die Mystik als legitimen Teil einbeziehen soll. Dabei werden die Ergebnisse verschiedener Disziplinen miteinander verglichen, um sich gegenseitig zu stützen. Die moderne Physik bestätigt die Mystik, diese wiederum die Neurologie oder die Biochemie und so weiter. Am Grunde scheint die Realität eins zu sein. Man braucht nur weit und tief genug vorzudringen.³

In diesem Zusammenhang wird sogar die "implizite Ordnung" des Physikers David Bohm oder der transzendente "Frequenzbereich" des holographischen Hirnmodells bei Charles Pribram als Bestätigung der mystischen Einsicht verstanden.⁴

Verschiedene Autoren der TP haben sich allerdings kritisch zur Möglichkeit einer so plumpen Synthese geäußert. Capra spricht zum Beispiel davon, dass er eine Synthese für unwahrscheinlich hält, denn:

"Die beiden Ansätze sind ganz verschieden und umfassen weit mehr als eine bestimmte Anschauung von der physikalischen Welt. Sie sind jedoch 'komplementär', wie wir in der

² loc.cit., p 33;ÜV

³ z.B. WALSH (1979b), p 182

⁴ vgl. 3.5.6. in dieser Arbeit

*Physik sagen. ... Beide sind notwendig und ergänzen sich für ein vollständiges Begreifen der Welt."*¹

Aber wie auch immer das Verhältnis beschrieben wird, an der Vorstellung einer "wissenschaftsartigen" Mystik halten alle Autoren eisern fest.

Wie stellen sich die Vertreter der TP nun diese mystische Disziplin in der Praxis vor?

Einer der interessantesten Vorschläge dazu stammt von Charles Tart. Er entwickelt das Konzept der "Zustandsspezifischen Wissenschaften", um einer der größten Schwierigkeiten der Verbindung von Mystik und Wissenschaft gerecht zu werden: der Tatsache, dass transzendente Wahrheiten sich nicht ohne weiteres in die Alltagssprache übersetzen lassen, und dass man zu ihrem Verständnis ein besonderes Bewusstsein braucht.

Abgesehen von dieser (wesentlichen) Modifikation stellt er sich aber seine mystische Wissenschaft sehr ähnlich vor, wie jede andere Disziplin. Er schreibt:

"Einig in ihrem Interesse an einem bestimmten Themenkreis, verbringt eine Anzahl von ausgewählten, talentierten und gründlich ausgebildeten Menschen beträchtliche Zeit damit, detaillierte Beobachtungen und Untersuchungen über den Themenkreis des speziellen Interessengebietes anzustellen. Sie können dabei (...) Speziallabors, Spezialinstrumente oder Spezialmethoden verwenden ...Sie reden miteinander in einem technischen Vokabular, das häufig eine eigene Fachsprache darstellt ... Mit Hilfe dieser Fachsprache bestätigen und erweitern sie ihr

¹ CAPRA (1981), p 306

*wechselseitiges Wissen über die Grundgegebenheiten ihres Fachgebietes. Sie stellen Theorien darüber auf ... Dann bestätigen, verwerfen oder verfeinern sie diese Theorien mit Hilfe weiterer Beobachtungen. ... Ihre Tätigkeit ist für Laien oder für Wissenschaftler aus anderen Wissenszweigen häufig unverständlich."*²

Dieses Forschungsunternehmen soll in den transzendenten Bereich ebenso eindringen, wie man ein fremdes Land oder einen neuen Kontinent bereist und allmählich in Besitz nimmt. Empirische Daten, Erfahrungen, bilden die Basis, auf der man seine Theoriegebäude errichten kann, um weitere Erfahrungen vorherzusagen oder zu manipulieren.

Der "naive" Ansatz versucht also, die alte Mystik oder die Philosophia Perennis zu modernisieren. Statt um "philosophische Spekulationen" oder verhärtete Dogmen soll man sich - in bewährter aufklärerischer Tradition - auf harte Fakten, auf empirische Daten stützen. Diese Daten sollen durch Hypothesen und Theorien untereinander verknüpft werden, die andere empirische Daten vorhersagen oder erklären können. Die Arbeit soll dabei von einer Spezialistengruppe ausgeführt werden, deren Forscher eine lange Ausbildung, vergleichbar der eines theoretischen Physikers oder Spitzensportlers, brauchen.

Manche meinen, die Ergebnisse wären direkt mit den anderen Daten und Theorien der Naturwissenschaft, insbesondere über die Wirklichkeit jenseits der sinnlichen Erfahrung, zu vergleichen, andere äußern sich etwas vorsichtiger.

Das Ziel besteht jedenfalls darin, auch die transzendente Welt zu verstehen und zu beherrschen. So soll die Spezialistentruppe für alle Menschen Befreiung, Heiterkeit, Frieden, Freude, innere Erfüllung und

² TART (1971c), p 107f; Übers.n. TART (1978), p 65

andere schöne Dinge schaffen, indem sie die Techniken und Methoden anbietet, die dorthin führen.

4.2.2. Vier Aspekte des Spirituellen Materialismus

Das ganze Unternehmen einer mystischen Wissenschaft hat natürlich bedeutende Schwierigkeiten zu überwinden, da der transzendente Bereich nicht so einfach fassbar ist, wie etwa die physische Welt. Die TP ist also gezwungen, aus dem großen Feld der spirituellen Wirklichkeit jene Elemente herauszuschälen und zu betonen, die sich einer empirischen Forschung noch am ehesten öffnen. Alle anderen Teile müssen abgewertet oder als irrelevant ausgegeben werden.

Dieser Prozess soll durch Zitate aus vier Themenkreisen illustriert werden: in der 1) Reduktion der Transzendenz auf die menschliche "Erfahrung", im 2) Versuch der Erforschung und Kartographisierung der geistigen Welt; im 3) Versuch der "technologischen" Beherrschung; und 4) in der Abwertung der klassischen Religion.

Alle vier Tendenzen stellen eine Fortsetzung des bisherigen materialistischen und reduktionistischen Trends dar. Durch die Anwendung dieser Prinzipien hofft die TP eine erhöhte Akzeptanz durch die anderen Disziplinen zu erreichen; die neue Mystik soll den Stempel "Wissenschaft" zu Recht tragen.

4.2.2.1. Transzendenz als "Erfahrung"

Der wichtigste Schritt besteht darin, einen "empirisch" fassbaren Objektbereich ausfindig zu machen. Das ist die unabdingbare Voraussetzung dafür, als Erfahrungswissenschaft zu gelten.

So wird der ungeheuer vielfältige und große Bereich des Transzendenten, der auch die Quelle des Lebens und der Erleuchtung oder Gott selbst einschließt, auf die menschliche Erfahrung reduziert. Diese Erfahrung soll möglichst gut beobachtbar, messbar und wiederholbar sein, um als empirisches Datum dienen zu können.

Der Versuch, den geistigen Bereich auf diese Weise greifbar zu machen, geht weit zurück. Schon William James definiert die Religion für den Zweck seiner Untersuchungen als:

*"... die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Einsamkeit, ...die in Beziehung zu etwas stehen, das sie in irgendeinem Sinne als das Göttliche betrachten."*¹

Und in ähnlicher Weise geht auch Abraham Maslow, der Begründer der TP an die "Sache" heran. Er untersucht ganz besonders gesunde Menschen und stellt dabei fest,

*"...dass diese Personen vielfach berichten, dass sie etwas wie mystische Erfahrungen hatten ...,dass sie wirklich die letzte Wahrheit gesehen hatten, das Wesen der Dinge, das Geheimnis des Lebens, als seien Schleier zur Seite gezogen worden."*²

¹ JAMES (1979), p 41

² RUSCHMANN (1983), p 131f

Obwohl diese Erfahrungen den Beschreibungen der religiösen Mystiker sehr ähnlich sind, betont Maslow,

*"...dass dies eine NATÜRLICHE, nicht eine ÜBERNATÜRLICHE Erfahrung war;" und schreibt weiter, "Ich gab die Bezeichnung 'mystische' Erfahrung auf, und begann sie 'Gipfelerlebnisse' zu nennen. Sie können wissenschaftlich untersucht werden, und ich habe damit begonnen. ... Gipfelerlebnisse können als WAHRHAFT religiöse Erfahrungen im besten, tiefsten, umfassendsten und humanistischsten Sinne dieses Wortes betrachtet werden. Es mag sich herausstellen, dass das Hinüberziehen der Religion in den Bereich der Wissenschaft die bedeutendste Konsequenz dieser Art von Arbeit gewesen sein wird."*³

Maslow betont demnach, dass das "Wesentliche" der Religion in der Erfahrung des einzelnen, in den "Peak-Experiences" besteht. Diese Erfahrung ist der wissenschaftlichen Forschung zugänglich, und auf ihrer Grundlage soll eine neue Psychologie entstehen.

Sämtliche Vertreter der TP bauen auf dieser Basis auf. Wohl gibt es kleinere Unterschiede in der Vorgangsweise, aber alle Forscher sind sich darin einig, dass die Transzendenz im Wesentlichen über die menschliche Erfahrung erforscht werden muss.

Da die subjektive Erfahrung, die "Introspektion", von der klassischen Wissenschaft mit großer Skepsis behandelt wird, bemühen sich verschiedene Autoren in diesem Zusammenhang um ihre Aufwertung. So schreibt etwa Charles Tart:

³ RUSCHMANN (1983), p 133

"Alles Wissen ... ist grundsätzlich Erfahrungswissen. Sogar meine persönliche Kenntnis der physischen Welt basiert auf bestimmten Gruppen von Erfahrungen..."¹

Diese Erfahrungsgruppen lassen sich zwar mit wesentlich größerer Wahrscheinlichkeit vorhersagen als rein "innerliche" Erfahrungen,

"Aber die philosophische Annahme, dass die physische Welt irgendwie realer wäre als die (inneren) Erfahrungswelten, wird in diesem Papier nicht angenommen. Voraussagbarkeit ist nicht das Gleiche wie Realität."²

Also, obwohl die inneren Erfahrungen weniger verlässlich sind, eignen sie sich doch für die Forschung. Fast ebenso gut, wie Erfahrungen der physikalischen Welt, denen sie im Prinzip gleichgestellt werden.

Tart verfeinert auch die Vorstellung von den "Erfahrungen", indem er betont, dass es nicht so sehr darum geht, WAS hier wahrgenommen wird, sondern WIE das geschieht. So rückt bei ihm das Konzept des "veränderten Bewusstseinszustandes" in den Mittelpunkt des Interesses.

Zusammenfassend kann man sagen, dass sich alle Vertreter der TP darin einig sind, dass die transzendente Welt als empirisches Datum oder als menschliche Erfahrung vorliegt, die einer wissenschaftlichen Forschung offen steht.

¹ TART (1971c), p 98; ÜV

² ebd.

4.2.2.2. Die Kartographisierung der geistigen Welt

Es gibt eine Fülle von Erfahrungen, die mit der Transzendenz etwas zu tun haben, die sich aber in Inhalt und Qualität erheblich voneinander unterscheiden. So besteht eine wichtige Aufgabe am Anfang der Forschung darin, Ordnung in diesem scheinbaren Chaos zu schaffen. Gewöhnlich bedienen sich die Autoren der TP dabei der Metapher vom "Land" oder Gebiet, das mit geographisch anmutenden Begriffen erfasst wird. Die etwas differenzierteren Karten stammen aus der Tiefenpsychologie oder aus buddhistischen und hinduistischen Meditationstexten.

Stanislaw Grof nennt seinen Ansatz zum Beispiel ausdrücklich eine "Topographie des Unbewussten", eine "Kartographie des inneren Raumes":

"..., das heißt ... die phänomenologische Beschreibung der verschiedenen Ebenen und Typen von Erfahrungen, die bei psychedelischen Sitzungen in Erscheinung treten."³

Seine Karte sieht vier große Ebenen der Erfahrung vor, die alle über das Alltagsbewusstsein hinausgehen: Abstrakte und Ästhetische Erfahrungen, Psychodynamische Erfahrungen, Perinatale Erfahrungen und Transpersonale Erfahrungen. (Da Grofs Topographie schon oben genauer dargestellt wurde, erübrigt sich hier eine nähere Beschreibung.)

Eine andere Landkarte stammt von Kenneth Ring, der in einem Artikel über die "Kartographisierung der weiten Gebiete des inneren Raumes" neun Ebenen unterscheidet, die in konzentrischen Kreisen angeordnet sind. Diese Ebenen umfassen das Wachbewusstsein, das

³ GROF (1985c), p 17

Vorbewusstsein, das psychodynamische Unbewusste, das ontogenetische -, das transindividuelle -, das phylogenetische - und das extra-terrestrische Unbewusste, sowie das Überbewusstsein und die "Leere".¹

All diese Bereiche werden als Spielarten eines "Bewusstseins" betrachtet, das ihnen allen zugrunde liegt und sich in verschiedener Art äußert. Die ersten drei Ebenen gehören dabei zum personalen Bereich, während ab dem trans-individuellen Unbewussten die transpersonale Region beginnt. Die niedrigeren Bereiche orientieren sich an den Konzepten der Tiefenpsychologie, während sich Ring bei seiner Darstellung der "höheren" Bereiche auf die Arbeiten Stanislav Grofs, Paramahansa Yoganandas und Daniel Golemans stützt.

Er nimmt auch an, dass die innersten Kreise der Landkarte, die "höheren" Bereiche, spätere Entwicklungen im Prozess der Evolution des Bewusstseins darstellen, die äußeren ältere. Darauf aufbauend erklärt er die Bedeutung seiner Karte für den spirituellen Weg:

*"... die Geheimnisse des Lebens finden sich nur in den älteren Bereichen. ...deshalb umfasst jeder getestete Weg spiritueller Entwicklung eine Erforschung dieser fernen Regionen des inneren Raumes. ...die Erforschung des Bewusstseins ist einer Reise sehr ähnlich - einer Reise durch den inneren Raum ... Diese Reise ist nicht zufällig oder ziellos, sondern hat eine letzte Richtung - man könnte sie eine Reise zur Quelle nennen."*²

Die größte Bedeutung unter den Landkarten des Transzendenten hat zweifellos die Darstellung Ken Wilbers, das "Spektrum des

¹ RING (1974), p 127; vgl. auch RING (1976)

"Waking, preconscious, psychodynamic, ontogenetic, trans-individual, phylogenetic, extra-terrestrial, superconscious, void."

² RING (1974), p 147; ÜV

Bewusstseins"³ erlangt. In seiner ersten Version ist es der Vorstellung Rings noch sehr ähnlich und umfasst nur fünf Hauptebenen: Die Ebene des GEISTES, die Existentielle Ebene, die Ego-Ebene und die Ebene des Schattens. Zwischen den ersten beiden Ebenen liegen die "Transpersonalen Bänder", zwischen zweiter und dritter die "Biosozialen Bänder", zwischen dritter und vierter die "Philosophischen Bänder".

*"Im Herzen dieses Modells ...", schreibt Wilber, "liegt die Einsicht, dass die menschliche Persönlichkeit der Ausdruck eines einzigen Bewusstseins ist, das sich auf vielen Ebenen manifestiert, ebenso wie in der Physik das elektromagnetische Spektrum als vielfältiger Ausdruck ein- und desselben Wellenphänomens verstanden wird."*⁴

Ebenso wie bei Ring ist das menschliche Bewusstsein hier das Wesentliche. Es ist ein Phänomen, das bis in die Transzendenz reicht und seine eigentliche Basis bildet. Der spirituelle Weg führt von der Schatten-Ebene von Stufe zu Stufe immer weiter, bis auf der GEIST-Ebene das menschliche Bewusstsein sein göttliches Wesen erfährt. Der größte praktische Nutzen dieser Karte liegt in der Zuordnung verschiedener Therapiesysteme zu verschiedenen Ebenen des Spektrums.

Wilber stützt sich beim Entwurf dieses Systems einerseits auf die Erfahrungen verschiedener psychotherapeutischer Schulen, und andererseits, besonders auf den höheren Ebenen, auf Texte der Philosophia Perennis. Zur Illustration der GEIST-Ebene zitiert er etwa den Cha'an Meister Huang Po oder den indischen Philosophen und Mystiker Shankara.

³ vgl. 3.1.2. in dieser Arbeit

⁴ WILBER (1975), p 106; ÜV

Er scheut sich aber auch nicht, für dieselbe Ebene den Physiker Erwin Schrödinger als Zeugen anzuführen.¹

Bei einem Symposium im Jahre 1979 versuchte die TP die verschiedenen Landkarten zu harmonisieren und zu klären, was unter "transpersonal" oder unter "spirituell" zu verstehen sei. Auch hier setzte sich Wilber mit seinem Ansatz durch.

Er schlägt zu diesem Zweck ein Schema vor, das alle anderen Ansätze umfasst und einordnet, eine "Landkarte von trans-normalen Zuständen", die aus den östlichen Traditionen abgeleitet ist. Diese Karte kennt sieben Ebenen:

1. Den groben Bereich; der den physischen Körper und niedrige Ebenen des Bewusstseins umfasst.
2. Den astralen Bereich; zu dem "out-of-body" Erfahrungen und okkultes Wissen gehören.
3. Den geistigen Bereich; in dem PSI-Phänomene wie Telepathie, Hellsehen und Präkognition gehören.
4. Den subtilen Bereich; in dem symbolische Visionen höherer Art, Licht, höhere Wesenheiten und Präsenzen, intensive und stärkende "Vibrationen" und mystische Glückszustände erfahren werden.
5. Den niederen Kausalbereich; der von den ersten Anzeichen echter Transzendenz und der Auflösung des Subjekt-Objekt Dualismus geprägt ist.
6. Den höheren Kausalbereich; der alle manifesten Bereiche transzendiert. Und
7. Den höchsten Bereich; in dem eine absolute Identität mit dem Vielen und dem Einen erlebt wird.²

¹ WILBER (1975), pp 106-108

² nach MEADOW (1979), p 68

Alle transzendenten Erfahrungen, die von den anderen Teilnehmern des Symposiums beschrieben werden, können von Wilber einer der sieben Ebenen zugeordnet werden.

Kenneth Ring zum Beispiel beschreibt die verschiedenen Stufen der Nah-Tod Erfahrung. Zunächst wird tiefer Frieden verspürt, dann löst sich der Sterbende von seinem Körper. In der dritten Stufe wird eine "andere" Welt erreicht, in der oft eine "Wesenheit" oder Präsenz gespürt, aber nie gesehen wird. Die vierte Stufe führt in eine Welt voller Licht, in der man anderen Wesen, etwa verstorbenen Verwandten, wirklich begegnen kann.³

Wilber ordnet diese Erfahrungen den Ebenen 2 - 4 seiner esoterischen Landkarte zu.

"Nach dem 'Tod' der grob körperlichen Orientierung", schreibt er, "gibt es eine 'out of the body' Phase (astraler Bereich), dann folgt der Eintritt in den unteren Teil des subtilen Bereiches mit goldenem Licht und dem Erfühlen höherer Präsenzen, und zuletzt wird der höhere subtile Bereich erreicht, wo die Präsenzen und 'Wesenheiten' tatsächlich kontaktiert werden."⁴

In ähnlicher Weise passt Wilber auch alle anderen Erfahrungen und Einteilungen seinem Schema an.

Insgesamt scheint die TP davon auszugehen, dass diese Landkarten alle Erfahrungen mit der Transzendenz einer bestimmten Ebene zuordnen können, und ebenso dass sie bestimmen können, ob diese Erfahrungen "höher" oder "niedriger" zu bewerten sind. Gleichzeitig gelten solche Erfahrungen als Wegmarken der spirituellen Reise; wer also das Schema

"(1) gross, (2) astral, (3) psychic, (4) subtle, (5) lower causal, (6) higher causal, (7) ultimate"

³ MEADOW (1979), p 67

⁴ loc.cit., p 68f; ÜV

kennt, kann, wenigstens im Prinzip, genau sagen, wo er sich auf seinem Pfad befindet, und wohin er sich weiter wenden soll.

Es genügt aber nicht, zu wissen, wohin man sich entwickeln will. Man braucht auch die geeigneten Mittel, die richtige Technologie, um wirklich fortzuschreiten. Auch ist es fast unmöglich, ein Gebiet wissenschaftlich zu erforschen, das sich dem Beobachter nur hie und da einmal eröffnet. Man braucht einen verlässlichen Zugang, eine Methode, die die transzendenten Erfahrungen jederzeit greifbar macht.

4.2.2.3. Die technologische Beherrschung der Transzendenz

Die TP braucht wie jede andere empirische Wissenschaft Methoden, um in ihren Gegenstandsbereich einzudringen, und um ihn zu manipulieren. Sie muss eine brauchbare Technologie entwickeln, mit der sich die Transzendenz erforschen lässt; eine Technologie, die sich möglichst auch in der praktischen Anwendung, etwa in der Psychotherapie bewähren sollte.

Der Gegenstandsbereich umfasst, wie gerade festgestellt wurde, die "höheren" inneren Erfahrungen des Menschen; Zustände veränderten Bewusstseins, Gipfelerlebnisse, mystische Zustände und so weiter. Die Technologie muss also geeignet sein, solche Bewusstseinszustände willkürlich herbeizuführen und zu steuern, wenn sie ihrer Aufgabe gerecht werden will.

Schon die ersten Konferenzen der gerade im Entstehen begriffenen TP befassten sich daher intensiv mit der "Willentlichen Kontrolle innerer Zustände",¹ wobei auf der Suche nach geeigneten Technologien verschiedene Methoden vorgeschlagen wurden.

Chemische Drogen sind sicherlich die wirkungsvollsten und bequemsten Mittel, das Bewusstsein des Menschen radikal zu verändern. Sie lassen sich genau dosieren und beschreiben, der subjektive Faktor spielt bei der Applikation keine wesentliche Rolle, kurz, sie sind das ideale Forschungsinstrument, wenn man eine Wissenschaft nach klassischem Muster betreiben will.

Das alles erklärt das große Interesse der TP an Substanzen wie LSD und Marijuana, oder für die Erfahrungen Carlos Castanedas mit dem Peyote-Kaktus. All diese psychedelischen Drogen haben die Eigenschaft,

¹ vgl. HARMAN (1969), p 21

Zustände veränderten Bewusstseins geradezu zu erzwingen, sie eignen sich also sehr gut für eine experimentelle Anwendung.

Stanislav Grof, der Hauptvertreter der LSD-Forschung, schreibt zum Beispiel in diesem Sinne:

*"Die Fähigkeit der psychedelischen Drogen, sonst unsichtbare Phänomene und Prozesse zu exteriorisieren, und sie zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen zu machen, bestimmt sie zu hervorragenden Forschungswerkzeugen zur Untersuchung des menschlichen Geistes. Es erscheint nicht unangebracht, ihre potentielle Bedeutung für Psychiatrie und Psychologie mit der des Mikroskops für die Medizin oder des Teleskops für die Astronomie zu vergleichen."*¹

Er benützte dieses Mikroskop sehr ausgiebig und stützte seine wissenschaftliche Arbeit auf eine Reihe von mehreren tausend LSD-Sitzungen. Das Verbot dieser Drogen in den USA bereitete diesem für die TP vielversprechenden Ansatz allerdings ein jähes Ende. Ebenso wie Grof war auch Charles Tart von dem legislativen Eingriff betroffen. Er musste seine eben begonnenen Untersuchungen über die "inneren" Dimensionen des Marihuana-Rausches abbrechen.

Die Drogen waren nicht der einzige Versuch, die geistige Welt "in den Griff" zu bekommen. Neue Techniken wie das Bio-Feedback, das von Elmer und Alyce Green intensiv studiert wurde, waren aus der Verbindung von moderner Elektronik und Psychologie entstanden. Verschiedene psychotherapeutische Systeme, etwa die Bio-Energetik, drangen mit ihren Methoden immer tiefer in transpersonale Bereiche vor.

¹ GROF (1973) p 18; ÜV

All diese Ansätze wurden von der TP entsprechend gewürdigt, die größte Bedeutung erlangten jedoch jene Techniken, die den "esoterischen Kern der großen Religionen" darstellen sollen, die sogenannten "Bewusstseinsdisziplinen". Gemeint sind damit asiatische, aber auch westliche religiöse Praktiken und Übungen, die ausdrücklich als

*"... Technologien zur willentlichen Kontrolle psychologischer Prozesse und des Bewusstseins..."*² verstanden werden.

Besonders die verschiedenen Meditationstechniken werden aus ihrem religiösen und kulturellen Kontext gelöst, um ein geeignetes Forschungsinstrument für die TP zu gewinnen.

*"Meditation", schreibt Roger Walsh in diesem Sinne, "ist hier definiert als das bewusste Training der Aufmerksamkeit, mit dem Ziel, geistige Prozesse zu verändern, um erhöhte Bewusstseinszustände und Wohlbefinden hervorzurufen."*³

Die Meditation und andere religiöse Techniken sollen also dazu dienen, willentlich die verschiedenen Stufen der Bewusstseinsentwicklung zu erreichen. Das Gebiet, das von den Landkarten beschrieben wird, soll erschlossen werden, spirituelle Pfade sollen hindurchführen, Transportmöglichkeiten erschlossen werden. Wichtig ist dabei, dass die vorgeschlagenen Techniken auch wirklich "funktionieren".

So schreibt etwa Charles Tart, als er aufgefordert wird, den "vierten Weg" Gurdjieff psychologisch auszuarbeiten:

² Roger Walsh: Einleitung zu WILBER (1983b), p ix; ÜV

³ WALSH (1982), p 77; ÜV

*"Mein technischer Hintergrund wird sich auch in diesem Buch zeigen, denn es bietet einen 'nuts and bolts' Zugang. (Einen Zugang, der ebenso sicher funktioniert, wie Schrauben und Muttern zusammenpassen. Anm.d.Verf.) Ich bin sehr für schöne und transzendente Ziele, aber ich will so genau wie möglich wissen, wie die Dinge funktionieren."*¹

Wie jede andere Technologie soll auch die Bewusstseinstechnik "sichtbare" Ergebnisse hervorbringen. Damit werden zugleich der Wert und die Gültigkeit der Forschungen demonstriert, etwa in der Art, in der eine Atombombe die theoretischen Arbeiten der Kernphysik für jedermann sichtbar macht. Was ist also der 'cash-value', der praktische Wert der TP?

Die Autoren der TP sind in ihren Versprechungen keinesfalls bescheiden. Es geht um die Erlangung von "erhöhten Bewusstseinszuständen und Wohlsein",² um Erfahrungen der "Selbsttranszendenz", in denen man sich "als Teil eines größeren Ganzen fühlt",³ um "Gewissheit, Befreiung, Erleuchtung oder Gnosis", um "Selbstverwirklichung"⁴ und so weiter.

All diese Erfahrungen sind nicht nur sehr befriedigend für den, der sie macht, sie könnten auch "der nächste Schritt in der Evolution des Menschen sein".⁵ Dieser Gedanke könnte auch einem materialistisch orientierten Wissenschaftler einleuchten, der mit einer subjektiven Glückserfahrung nichts anfangen kann.

¹ TART (1986), p xiii; ÜV

² WALSH (1982), p 77; ÜV

³ Frances Vaughan in: WALSH/VAUGHAN (1985), p 208

⁴ James Fadiman in: WALSH/VAUGHAN (1985), p 200

⁵ Frances Vaughan in: WALSH/VAUGHAN (1985), p 208

Auf der höchsten Ebene des Wilberschen Spektrums, das letztlich das Ziel aller Entwicklung darstellt, geht es sogar darüber hinaus. Wilber schreibt:

*"Und die Kosmische Evolution, . . ., vollendet sich in der Evolution des Menschen, die mit der Verwirklichung des höchsten Einheits-Bewusstseins jene absolute Gestalt vervollständigt, auf die sich alle Manifestation zubewegt."*⁶

Auf dieses gewaltige Ziel hin führt also die richtige Anwendung der Technologie, zu einer Reifung der Menschheit, zur Fortsetzung der menschlichen Entwicklung und sogar der kosmischen Evolution; eine wahrhaft schwindelerregende Perspektive. Natürlich hat diese Reifung auch praktische Auswirkungen auf unser tägliches Leben:

*"Die Bedeutung einer solchen verbreiteten Reifung ... ist kaum zu überschätzen. Unser Wille und unsere Fähigkeit, das große Ausmaß weltlichen Leidens durch vermeidbare Ursachen wie Hunger, Armut, Überbevölkerung, soziogene Krankheiten und Unterdrückung zu beseitigen, mag davon ebenso abhängen, wie das Vermeiden einer massiven, wenn nicht vollständigen Selbstzerstörung."*⁷

So erscheinen die Forschung im Bereich der Transzendenz und der Einsatz der Technologie zum Besten der Menschheit und jedes einzelnen voll gerechtfertigt. Während andere Technologien Sicherheit, Wohlstand und Bequemlichkeit schaffen sollen, stößt die TP mit ihrer Technik ins

⁶ Ken Wilber in: WALSH/VAUGHAN (1985), p 123

⁷ Roger Walsh: Einleitung zu WILBER (1983b), p xii f; ÜV

Zentrum des menschlichen Seins vor, wo sie dem einzelnen Zufriedenheit, höhere Erfahrungen und persönliche Entwicklung verspricht, und der ganzen Welt Frieden, Wohlstand und kosmische Evolution.

Unter diesen Umständen fragt man sich, ob die TP nicht eine als Wissenschaft verkleidete Heilslehre oder Religion ist. Sie grenzt sich aber deutlich gegen die herkömmlichen Religionen und Glaubenssysteme ab, die sie zum Teil heftig kritisiert: eine Religion alten Stils will sie nicht sein !

4.2.2.4. Die Religionskritik der Transpersonalen Psychologie

Die Religionskritik der TP folgt im wesentlichen dem Muster der materialistischen wissenschaftlichen Weltansicht. Als Psychotherapie baut sie zudem auf den Arbeiten Sigmund Freuds, wie "Totem und Tabu" oder "Die Zukunft einer Illusion" auf. So wird die Religion als archaisches Überbleibsel, als überholtes Denk- und Glaubenssystem, als starre, weltfremde Dogmatik, als infantile Regression oder als geradezu pathologisches Symptom abgetan.

Das ist aber nur die eine Seite der Medaille. Da sich die TP vornehmlich mit transzendenten Phänomenen, Gipfelerlebnissen und anderen Erscheinungen beschäftigt, die traditionellerweise zum Gebiet des Religiösen zählen, muss sie manche Aspekte von ihrer Kritik ausnehmen. Im Herzen der verachteten Religionen findet sie eine Goldader, die aber erst durch die neuesten psychologischen Forschungen richtig eingeschätzt werden kann. So schreibt Roger Walsh:

*"Plötzlich und zur großen Überraschung westlicher Psychologen wurde deutlich, dass der esoterische Kern gewisser großer Religionen, östlicher wie westlicher, die vorher unsinnig oder sogar pathologisch erschienen waren, als Technologien zur willentlichen Kontrolle psychologischer Prozesse und des Bewusstseins verstanden werden konnte."*¹

So begann die TP bei den religiösen Erscheinungen genau zu differenzieren, höhere von niedrigeren, prä-rationale von trans-rationalen Äußerungen zu unterscheiden, um gewissermaßen die Spreu vom Weizen

¹ Roger Walsh: Einleitung zu WILBER (1983b), p ix; ÜV

zu trennen. Die echten transzendenten Erfahrungen, die großen Visionen, die authentischen Mystiker mussten aus dem Wust von Dogmen und infantilem Sicherheitsstreben hervorgezogen und herausgefiltert werden. In diesem Zusammenhang, besonders im Vergleich mit der modernen theoretischen Physik und ihren "mystischen" Ergebnissen, wird auch das Image der Mystiker - nicht aber das der Religion - aufgebessert. Statt des Bildes eines

"... verträumten, weltfremden Individuums, das seine Augen fest auf eine Gott-bewohnte, subjektive und glaubensorientierte Weltsicht fixiert hat..."¹

statt eines verstaubten Heiligen, der stets

"... still, sanft, spirituell, arm, geschlechtslos, rechtschaffen und etwas langweilig..."²

erscheint, und in dessen Gegenwart uns übrigen immer etwas unbehaglich zumute ist, betont die TP die große Zahl von Fällen, in denen Mystiker

"... aktiv und einflussreich waren, in denen sie ihre Fähigkeiten als exzellente Administratoren (...) unter Beweis stellten ...",

und in denen ihr

¹ Le SHAN (1969), p 1; ÜV

² James Fadiman in: WALSH/VAUGHAN (1985), p 200

"... Geschick im Geschäftsleben ... besonders hervorgehoben wird."³

Die modernen Mystiker

"... können durchaus auch Schauspieler oder Unternehmer sein, sich an einer Portion Austern delektieren, Autos reparieren oder sonst irgendetwas ganz Normales tun."⁴

Wichtig ist nur, dass sie besondere Erfahrungen machen, und dass ihr Bewusstsein zu einer höheren Stufe entwickelt ist.

Das eigentlich Wertvolle an den Religionen sind jene Techniken, die solche Erfahrungen zugänglich machen. Ja, eigentlich liegt hier der Sinn der Religionen, es ist das Wesentliche an ihnen, darauf beruhen sie letztlich. In diesem Sinn schreibt Stanislav Grof:

"Es scheint, dass die bewusste Manifestation der perinatalen und transpersonalen Ebenen des Bewusstseins die visionäre Erfahrung, die Geburtsstätte aller großen Religionen war. Die Fähigkeit, solche Erfahrungen zu stimulieren, scheint die Basis des Einflusses zu bilden, den religiöse Bewegungen auf ihre Mitglieder haben. Der Schlüssel zum Verständnis von Religion scheint die tatsächliche Erfahrung der transzendenten Wirklichkeiten zu sein, die der menschlichen Persönlichkeit und der menschlichen Natur innewohnen."⁵

³ LeSHAN (1969), p 3; ÜV

⁴ James Fadiman in: WALSH/VAUGHAN (1985), p 200

⁵ GROF (1973), p 41; ÜV

In diesem Zitat scheint die Haltung der TP den Religionen gegenüber kurz zusammengefasst zu sein. Das Wesentliche ist der Zugang, der dem einzelnen Menschen zur Erfahrung seiner eigenen Natur geschaffen wird; alles andere ist eher hinderliches und störendes Beiwerk. So schreibt auch Charles Tart:

*"Ich habe nichts gegen Religionen und mystische Gruppen . . . Ich habe die große Mehrheit dieser Gruppen aber im Verdacht, dass sie in Wirklichkeit eher ein überzeugendes Glaubenssystem, als eine Zustandsspezifische Wissenschaft entwickelt hat."*¹

oder

*"... in praktisch allen Religionen, die wir kennen, finden wir eine Zustandsspezifische TECHNOLOGIE, die im Dienste eines a priori feststehenden Glaubenssystems verwendet wird."*²

Eine echte Wissenschaft muss aber all diese Glaubenssysteme und Dogmen beiseitelassen, und sich auf das Wesentliche konzentrieren. Sie muss für alle Erfahrungen offen bleiben und den methodischen Zweifel auch im Feld der Transzendenz beibehalten.

So verwendet die TP zwar Einsichten und Erfahrungen der großen Religionen, hebt sich aber deutlich von ihren prä-rationalen Elementen ab, die sie als archaische Überbleibsel kritisiert. Letztlich sind die Religionen störendes Beiwerk um den Kern echter Bewusstseinsttechnologien.

¹ TART (1971c), p 123; ÜV

² loc.cit., p 112; ÜV

4.2.3. Der "subtile" Spirituelle Materialismus in der Philosophie Ken Wilbers

Ken Wilber kritisiert die plumpe Vereinnahmung der Transzendenz durch die empirische Wissenschaft. Er kennt und studiert die Texte vieler religiöser Traditionen und bezieht wichtige Aspekte der Philosophia Perennis in seine Arbeit ein. Dabei bleibt er stets kritisch und steht nicht an, auch eigene Irrtümer zuzugeben und zu korrigieren. Kurz, er versucht mit großer intellektueller Redlichkeit die Probleme zu sehen und zu meistern, um eine echte Verbindung von moderner Wissenschaft und transzendenter Weisheit zu schaffen. Seine Arbeit findet auch großen Anklang und seine Bücher gelten als hervorragender Ausdruck der modernen Religiosität, die sich heute mehr und mehr verbreitet.

Trotzdem, oder gerade deshalb, entgeht auch er nicht den Versuchungen des Zeitgeistes, der hier in vernünftiger und zugleich religiöser Verkleidung scheinbar harmlos einherschreitet. Trotz oberflächlicher Korrekturen bleibt nämlich der Ansatz des SM vollständig erhalten. Alle vier Aspekte, die schon bei den anderen Vertretern der TP festgestellt wurden: die Reduzierung der Transzendenz auf eine Erfahrung, die Kartographisierung, die technologische Beherrschung und die Abwertung der alten Religionen, finden sich ebenso bei Wilber, wenn er sich auch zumeist vorsichtiger ausdrückt, als seine Kollegen.

Der transzendente Bereich soll der Wissenschaft einverleibt werden.

So schreibt Wilber:

"Hans Küng hat einmal geschrieben, die Standardantwort auf die Frage Glauben Sie an den GEIST ?" sei

*lange Zeit gewesen: 'Natürlich nicht. Ich bin schließlich Naturwissenschaftler'. Sehr bald könnte sie lauten: 'Natürlich glaube ich an den GEIST. Schließlich bin ich Naturwissenschaftler.'"*¹

Klarerweise widmet Wilber seine Arbeit der Durchsetzung dieser zweiten, "einsichtigeren" Antwort.

Er begeht dabei allerdings nicht den Fehler, zu glauben, die transzendente Welt sei mit EMPIRISCHEN Mitteln zu erfassen. Vielmehr betont er, dass die verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit genau zu unterscheiden sind. Die GEISTIGE Welt muss mit den adäquaten Mitteln, nämlich mit dem "Auge der Kontemplation" erschlossen werden.

Trotzdem hat er keinerlei Bedenken, die Grundeinstellung beizubehalten. Die "Erforschbarkeit" des transzendenten Objektbereichs durch den beschränkten menschlichen Verstand wird niemals ernsthaft in Frage gestellt, denn die Art, in der gültiges Wissen erworben wird - und nur darum scheint es zu gehen - ist in allen Bereichen dieselbe. Wilber unterscheidet drei "Stränge" des Wissenserwerbs: den Strang der Anweisung oder Anleitung, den Strang der direkten, intuitiven Einsicht und den Strang der gemeinsamen Bestätigung. Egal, ob es darum geht, die Hypothese zu überprüfen, ob eine Zelle einen Zellkern hat, oder ob es die Buddhanatur wirklich gibt, immer ist die Erkenntnis erst dann "wissenschaftlich" wertvoll, wenn sie alle drei Aspekte aufweist.²

Der religiöse Weg wird so zu einem transzendenten Forschungsprogramm gemacht, zu einem Weg zum Wissen, der ein hartes und jahrelanges Training erfordert. Als Beispiel wählt Wilber die Zen-Praxis, die er selbst zehn Jahre lang geübt hat. Er schreibt:

¹ WILBER (1986), p 11

² WILBER (1983a); vgl. auch 3.1.3. in dieser Arbeit

*"Im tiefsten Herzen und als Grundlage des Zen findet sich nicht eine Theorie, ein Dogma, ein Glaube oder eine Annahme, sondern, wie in jedem echten Weg zum Wissen, eine ANWEISUNG. Dieser Strang der Anweisung - Zazen oder Kausale Einsichtsmeditation - benötigt Jahre des spezialisierten Trainings und der kritischen Disziplin."*³

Diese Anweisung, der erste Strang des Wissenserwerbs, besteht beim Zen in der Anleitung zum Sitzen, zum Meditieren. Solche Anleitungen haben stets die Form: "Wenn Du dies oder jenes wissen willst, tue das". Wenn man zum Beispiel einen Zellkern sehen will, muss man zuerst lernen, ein Mikroskop zu bedienen.

*"Es kann daher nicht überraschen", schreibt Wilber, "dass die Zazen-Anleitung stets die Form hat, 'Wenn Du wissen willst, ob es eine Buddhanatur gibt, dann musst Du zuerst dieses tun'. Das ist eine EXPERIMENTELLE und eine ERFAHRUNGS-Anleitung."*⁴

Wenn man sich lange genug in der Technik des Zen geübt und trainiert hat, kann man zum zweiten Schritt übergehen, zum direkten und intuitiven Erfassen des Gegenstandsbereiches. Beim Beispiel mit dem Mikroskop würde das bedeuten, dass man die Vorbereitungen abgeschlossen hat, und jetzt wirklich nachsieht, ob es einen Zellkern gibt. So fährt Wilber fort:

"Nachdem dieser Strang gemeistert ist, wird der Forscher für den zweiten Strang geöffnet, dem intuitiven Erfassen der

³ loc.cit., p 59f; ÜV

⁴ ebd.

*Objektsphäre, ..., in unserem Fall den DATEN der transzendenten Sphäre. Dieses intuitive Erfassen ... ist im Zen als Satori oder KENSHO bekannt, was beides im Wesentlichen ein 'direktes Schauen in die eigene spirituelle Natur' bedeutet - ebenso direkt, wie das Schauen in ein Mikroskop, um den Zellkern zu sehen ..."*¹

Gemäß dem Schema des gültigen Wissenserwerbs genügt die Erfahrung der Erleuchtung aber nicht, sie muss erst durch den Vergleich mit anderen Experten abgesichert werden. So schreibt Wilber weiter:

*"Aber natürlich mag jedes einzelne, individuelle Erfassen der transzendenten Objekt-Sphäre wenig zuverlässig oder anfangs voller Irrtümer sein, und deshalb hat Zen auf jeder Stufe eine Rückbindung zum dritten Strang, der in der sorgfältigen Bestätigung sowohl durch den Zen-Meister, als auch durch die Gemeinschaft der Mit-Meditierenden besteht."*²

Diese Bestätigung ist kein unverbindliches gegenseitiges Schulterklopfen, sondern ein rigoroser und harter Test der Authentizität der spirituellen Erfahrung, sei es durch den Meister (doku-san) oder durch die Gemeinschaft (shosan), eine rigide "Nichtverifikation" jeder falschen Wahrnehmung.

"Es ist dieses explizite und bewusste Beharren auf ALLEN DREI STRÄNGEN der Daten-Gewinnung und Verifikation, das Zen - und alle ähnlich hochentwickelten Kontemplativen

¹ WILBER (1983a), p 60; ÜV

² loc.cit., p 61; ÜV

*Forschungen - zu einer soliden und gültigen transzendentalen Methodologie macht."*³

Mit diesen Sätzen schließt Wilber seine erkenntnistheoretische Würdigung des japanischen Zen-Buddhismus.

In bemerkenswerter Klarheit finden sich hier fast alle Elemente des SM versammelt: Die Reduktion des Transzendenten auf eine Erfahrung drückt sich durch das ausschließliche Streben nach einer direkten intuitiven Einsicht in die eigene spirituelle Natur aus. Der Wunsch zur technologischen Beherrschung zeigt sich im Verständnis des Zen als transzendente Forschungsprogramm mit solider und gültiger Methodologie. Und die Abwertung des Religiösen zeigt sich darin, dass im Herzen des Zen angeblich kein Glaube oder Dogma steht, sondern eine praktische Anleitung. Vor allem aber ist die Banalität, mit der die Erfahrung und das Ideal der Erleuchtung dargestellt wird, das Millionen von Menschen jahrtausende hindurch zu großartigen Leistungen inspiriert hat, kaum noch zu überbieten.

Die religiöse Praxis wird hier ganz bewusst der wissenschaftlichen Forschung gleichgesetzt, die Parallelen werden betont. So erinnert zum Beispiel die Art, wie die transzendente Erfahrung von der Gruppe der Meditierenden beurteilt und gegebenenfalls "Nicht-Verifiziert" wird, frappant an den modernen Wissenschaftsbetrieb, in dem neue Hypothesen von den Fachkollegen überprüft und, falls sie nicht zutreffen, mit Schimpf und Spott zurückgewiesen werden.

All dies impliziert die grundsätzliche Überlegenheit des menschlichen Bewusstseins und Verstandes über alle Bereiche der Wirklichkeit. Der transzendente Bereich ist diesem Bewusstsein und dem trainierten Willen gegenüber ausschließlich passiver Objektbereich, der sich

³ ebd.

jede Manipulation gefallen lassen muss. Die Tatsache, dass höhere Ebenen des Geistes schon per definitionem dem Alltagsverstand überlegen sind, und sich von dort aus weder erfassen noch dirigieren lassen, wird dadurch entkräftet, dass Wilber feststellt, transzendente Einsichten seien eben paradox. Außerdem stellen sie nichts anderes als verschiedene Aspekte der eigenen Natur dar. Man ist ja selbst immer schon diese höhere Ebene, man ist selbst göttlich. So schreibt Wilber über die höchste Ebene seines Spektrums, über die Ebene des Brahman, Tao, Gott, Dharmakaya oder Leere:

*"Diese Ebene des Bewusstseins ist . . . weder schwer zu entdecken noch tief in der Psyche vergraben. Sie ist vielmehr sehr nahe, stets und überall gegenwärtig. Der GEIST ist nicht verschieden von dem, der jetzt dieses Buch in der Hand hält. Tatsächlich ist der GEIST sogar das, was in diesem Augenblick diese Seite liest."*¹

Unter diesen Umständen kann einen die Unbefangenheit, mit der Wilber diesen höheren Ebenen begegnet, nicht mehr wundern. Er drückt sich zwar später bedeutend vorsichtiger aus als in diesem Zitat, die grundsätzliche Einstellung behält er aber bei.

Der einzige Aspekt des SM, der bisher noch nicht ausdrücklich erwähnt wurde, ist die Kartographisierung des transzendenten Bereiches. Aber gerade hier tut sich Wilber besonders hervor. Sein "Spektrum des Bewusstseins" bildet die Grundlage und den Kern seiner gesamten

¹ WILBER (1985a), p 79; Übers.n. WALSH/VAUGHAN (1985), p 274f

"But that level of consciousness is not a difficult one to discover, nor is it buried deep within your psyche.

Rather it is very close, very near, and ever-present. For Mind is in no way different from you who now hold this book in your hands. In a very special sense, in fact, Mind is that which at this moment is reading this page."

Weltanschauung und kommt in fast allen größeren Texten vor. Da dieses Spektrum oben schon mehrfach dargestellt wurde, kann ich mich damit begnügen, hier nur auf einige besonders bemerkenswerte Anwendungen einzugehen.

Wilber begnügt sich nämlich nicht damit, seine esoterische Landkarte zur Beurteilung der spirituellen Entwicklung einzelner Menschen heranzuziehen, sondern er leitet daraus auch eine "Soziologie der Religionen" ab. Die Religionen werden dabei als Bewusstseins-Technologien verstanden, die zu einem Zustand höherer spiritueller Entwicklung führen sollen.

*"Die Kernaussage dieses Buches", schreibt er, "besteht in der Annahme, dass ... eine Hierarchie ... der authentischen religiösen Entwicklung existiert, die fähig ist, verschiedene religiöse Ausdrücke STRUKTURELL zu analysieren, ihnen einen Platz in der Hierarchie zuzuweisen ... und entsprechend festzustellen, ob dieses oder jenes religiöse Engagement HÖHER ist, als dieses oder jenes andere religiöse Engagement..."*²

Mit Hilfe dieses Schemas kann der Mensch mit seinem Alltagsverstand dann anscheinend beurteilen, ob es sinnvoller ist, zu Maria oder Tara zu beten, oder ob der Hinduismus dem Islam überlegen ist.

In seinem Hauptwerk "Halbzeit der Evolution" wendet Wilber das Spektrum auf die geistige Evolution der gesamten Menschheit an, und beschreibt den Weg vom "animalischen" bis zum "kosmischen Bewusstsein". Er analysiert dabei die Entwicklungsschritte der Vergangenheit, scheint aber auch ganz genau zu wissen, wie es weitergehen soll. Dazu unterscheidet er die Evolution des "durchschnittlichen"

² WILBER (1983b), p 18; ÜV

Bewusstseins von dem jeweils "am höchsten entwickelten" Bewusstsein der geistigen Elite. Was die breiten Massen des "durchschnittlichen" Bewusstseins betrifft, schreibt er:

"Am gegenwärtigen Punkt der Geschichte würde eine radikale, durchdringende und die Welt erschütternde Transformation schon darin bestehen, wenn jedermann zu einem WAHRHAFT reifen, rationalen und verantwortungsbewussten Ego evolvieren würde..."¹

Der Avantgarde hingegen, zu der er wohl auch sich selbst und die meisten Vertreter der TP zählt, rät er:

"Wenn wir alle die Evolution der Menschheit fördern . . wollen, dann wird Meditation oder eine ähnliche wirklich kontemplative Praxis zu einem absoluten ethischen Imperativ, zu einem neuen Kategorischen Imperativ."²

Denn nur eine solche Bewusstseins-Technologie ist fähig, die höheren Bereiche des Spektrums und damit einen Fortschritt in der Evolution zu erreichen. Zunächst werden natürlich nur wenige Menschen zu diesen Ebenen aufsteigen, sie werden aber in der Zukunft immer zahlreicher werden, sich in kleinen Gemeinschaften sammeln, und so wird:

"... wenn alles gut geht, das kommende Jahrhundert die Begründung Zentaurischer (Die nächste Stufe im Spektrum nach dem rationalen Ego. Anm.d.Verf.) Gesellschaften oder zumindest bedeutsamer Zentaurischer Bewegungen und Enklaven erleben."³

¹ WILBER (1984), p 376

² loc.cit., p 367

³ WILBER (1984), p 372

Worin besteht in diesem Weltbild der Spirituelle Materialismus ? Zunächst einmal darin, dass Wilber das wissenschaftliche Konzept der biologischen Evolutionstheorie einfach auf den spirituellen und transzendenten Bereich ausdehnt. Und nicht nur das, er extrapoliert auch in die Zukunft und macht, aufbauend auf sein Spektrum sehr genaue Aussagen über die weitere geistige Entwicklung der Menschheit. In seinen Prognosen scheint er sich noch sicherer zu sein, als die Astronomen, die zwar die Entwicklung des Universums vom Urknall bis heute recht genau zu kennen glauben und ihre Ergebnisse auch in die Zukunft extrapolieren, die aber trotzdem noch im Zweifel über den endgültigen Ausgang des Kosmischen Dramas sind. Wilber hingegen scheint die höchste Ebene der Bewusstseinsentwicklung und damit das endgültige Ziel der kosmischen Evolution genau zu kennen.

Ein anderer Aspekt, der hier deutlich sichtbar wird, betrifft die überragende Rolle des rationalen Verstandes, dem eine geradezu religiöse Dimension eingeräumt wird. Wilber scheint hier der Göttin der Vernunft neuerlich auf den Thron helfen zu wollen. Es muss für den modernen Materialisten, der angesichts der großen Krisen unserer Zeit etwas nachdenklich wird, oder der noch ein leises Unbehagen spürt, wenn er an den Tod denkt, und der auch den offenen Atheismus in seiner kalten Härte scheut, sehr beruhigend sein zu hören, dass er mit seinem rationalen Ego schon am rechten Wege ist: Sogar die Wissenschaft beweist, dass das Heil in unserer Zeit von der Vernunft kommt. Will er darüber hinaus etwas für sein Seelenheil und für die Evolution der Menschheit tun, kann er sich einer wissenschaftlich überprüften Technologie bedienen, die ihn zu einem spirituellen "Übermenschen" macht, der aus der breiten Masse hoch hervorragt.

Es ist kein Wunder, dass sich das Buch, das diese Gedanken vertritt, heutzutage sehr gut verkauft.

4.3. ZUSAMMENFASSUNG

Die Naturwissenschaft, und die mit ihr verbundene materialistisch-pragmatische Weltanschauung hat in den letzten Jahrhunderten ungeheure Erfolge gefeiert. Und besonders seit der industriellen Revolution, die ihre Anwendung, die Technik, in alle Bereiche der Gesellschaft getragen hat, beherrscht sie das Leben der Menschen wie wohl noch nie zuvor eine andere Weltanschauung. In einer Großstadt des 20. Jahrhunderts prägt sie die Umwelt so vollkommen, dass es fast unmöglich ist, ihr zu entgehen.

In dieser Welt lassen sich alle wichtigen Fragen mit den Mitteln der Naturwissenschaft und der Technik behandeln und lösen, und ein wissenschaftliches Gutachten gilt als Wahrheitsbeweis schlechthin; ein Beweis, der für alles und jedes geeignet zu sein scheint.

Trotz dieser Vorherrschaft bleibt aber ein wichtiger Teil der Wirklichkeit ausgenommen: der Bereich der geistigen Werte und der Philosophie, das Feld der letzten Wahrheiten, der Religion und der Metaphysik.

Man versucht zwar immer wieder, diesen Bereich zu verleugnen und abzuwerten, ihn zu verdrängen und als unwesentlich zu erklären; er lässt sich aber offensichtlich nicht ganz ausschließen.

Dieser Bereich entzieht sich hartnäckig einem direkten Zugriff der Naturwissenschaft, er ist nicht einfach fassbar oder greifbar und schon gar nicht manipulierbar. Das wird natürlich als großer Mangel empfunden, denn es geht hier um die wichtigsten Fragen des Menschen. Es geht um Liebe und Tod, um den Sinn des Lebens, um die eigene Zukunft, um die Zukunft der Welt und um viele andere wesentliche Dinge.

In dieser Situation stößt Abraham Maslow wie zufällig auf ein Phänomen, das dem metaphysischen Bereich scheinbar doch empirisch

fassbar macht. Er findet, dass fast jeder Mensch irgendwann in seinem Leben die "Transzendenz" ganz direkt und unmittelbar erlebt, und er nennt dieses Erlebnis eine "Peak-Experience", eine Gipfel-Erfahrung.

Dieses Erlebnis gewährt nicht nur eine intuitive Einsicht in den Sinn und Zusammenhang des Universums, sie berührt auch den Menschen, der sie macht, in seinem innersten Wesen. Und sie gleicht, wie Maslow feststellt, den Erfahrungen der religiösen Mystiker bis aufs Haar.

Auf der Basis dieser Erfahrungen soll eine neue Disziplin gegründet werden, die nun endlich Aussagen über metaphysische Fragen wissenschaftlich begründen kann. Auf diesem Hintergrund soll die TP entstehen.

Nun ist gegen eine wissenschaftliche Untersuchung der Gipfel-Erfahrung prinzipiell nichts einzuwenden. Aber wenn man glaubt, aus diesen Forschungen metaphysische Wahrheiten ableiten zu können, wenn man glaubt, an dem Zipfel der religiösen Erfahrung den ganzen Bereich der transzendenten Wirklichkeit ans Licht des Alltagsbewusstseins zerren zu können, ändert sich das Bild grundlegend. Wenn man Gipfel-Erfahrungen nicht als psychologische Erscheinungen studiert, sondern als empirische Beweise für Transzendenz, dann tritt jenes Phänomen auf, das ich in meiner Arbeit als SM definiere. Es ist dies die Vereinnahmung des Metaphysischen durch den materialistischen Zeitgeist, der die transzendenten Wirklichkeiten so behandelt, als wären sie materielle Erscheinungen, die man ebenso erforschen kann, wie alles andere. **DIE AUFDECKUNG DIESES PHÄNOMENS IST DAS HAUPTANLIEGEN DIESES KAPITELS .**

In seiner einfachen Form geht der SM sozusagen naiv an die Transzendenz heran. Eine empirische Wissenschaft nach dem Vorbild der Physik soll nun auch metaphysische Daten erheben, Theorien bilden und gesicherte Aussagen machen. Das scheint heute umso besser möglich zu sein, da die moderne Physik nicht mehr "materialistisch" orientiert ist. Als

Bestandteile der Materie gelten nicht mehr kleinste, unzerstörbare Einheiten oder Atome wie früher, sondern die Welt der Erscheinungen steigt in faszinierenden Energiemustern aus einem, wie mystisch anmutenden Urgrund auf, der jenseits von Raum und Zeit zu liegen scheint.

In denselben Urgrund dringen - so sehen es die Vertreter der TP - die Mystiker auf intuitivem Wege vor, denn die Wirklichkeit ist eine, wenn man nur tief genug geht. Was liegt also näher, als die unsystematischen Versuche der religiösen Mystiker zu einer neuen wissenschaftlichen Disziplin zusammenzufassen und zu organisieren ?

Die Daten dieser neuen Disziplin sind zunächst die Gipfelerlebnisse und die transzendenten Erfahrungen des modernen Menschen. Von dort weitet sich der Gedanke aber sehr rasch auf die mystischen Erfahrungen im allgemeinen und auf die "Bewusstseinsdisziplinen" aus, zum "esoterischen Kern" der großen Religionen, die sich schon seit langem mit spirituellen Erfahrungen beschäftigen. Die TP versteht sich dabei als Fortsetzung der "Philosophia Perennis", der ewigen Philosophie, die sich auf die direkte Einsicht in das Wesen der Wirklichkeit im Innersten des Menschen stützt.

Diese neue Disziplin soll außerdem die "alte" Wissenschaft revolutionieren und mit ihr zusammen eine Gesamtwissenschaft entstehen lassen, die die Erkenntnisse aus allen Bereichen zu einem gesicherten Weltbild zusammenfasst, zu einem Weltbild, in das auch die Mystik und Metaphysik integriert sind. Dieses "Neue Paradigma" wird zu einer wahren Heilslehre hochstilisiert, die dem einzelnen Menschen innere Zufriedenheit und der Welt Rettung vor der drohenden Katastrophe verspricht.

Die TP beschränkt sich aber nicht auf allgemeine Ankündigungen, sie unternimmt auch konkrete Schritte, um aus den esoterischen und religiösen Traditionen der Menschheit eine Wissenschaft zu entwickeln. Ich habe versucht, vier Aspekte dieses Bemühens genauer darzustellen.

Der erste Schritt besteht in der Annahme, man könnte metaphysische Wahrheiten auf eine bestimmte Erfahrung zurückführen. Das

heißt, man glaubt, man könnte "harte Kerne" in dem schwammigen Feld der Religion und Philosophie ausfindig machen und auf ihnen ein sicheres Wissen aufbauen. Man will eine Basis schaffen, die sich hier und jetzt durch empirische Experimente verifizieren lässt. Alles, was nicht direkt mit dieser Basis in Verbindung zu bringen ist, wird als unwesentlich beiseitegeschoben.

Der zweite Schritt oder Aspekt versucht auf dieser Basis aufzubauen. Wie in einer jungen Disziplin üblich, liegen Daten zunächst chaotisch und ungeordnet vor. So ist es notwendig, einzuteilen, eine Übersicht zu schaffen, und erste vergleichende Schlüsse zu ziehen. Die TP schafft dazu die ersten "Landkarten" des metaphysischen Bereichs, die auch den Alltagsverstand einbeziehen und ihre Forschungen an die traditionelle Wissenschaft anbinden. Den Schlüsselbegriff bildet dabei das "Bewusstsein", das anscheinend die Grundlage aller Manifestationen bildet und sich wie das elektromagnetische Wellenspektrum in verschiedene Ebenen auffächert.

Der dritte Schritt erweitert die technologische Beherrschung der Welt auch auf den transzendenten Bereich. Das ist zunächst nur die logische Konsequenz aus dem Versuch, eine empirische Wissenschaft zu schaffen, denn wie sollte man Experimente anstellen, wenn man die Daten nicht manipulieren kann ? Die TP verwendet dazu Drogen und komplizierte, technische Apparaturen, vor allem greift sie aber auf die Meditationstechniken der religiösen Traditionen zurück, die sie aus ihrem Kontext reißt und als "Bewusstseinstechnologien" umdeutet.

Die neue Wissenschaft soll aber nicht nur forschen, sie soll auch sichtbare Resultate hervorbringen. Dazu wird die Technologie für die Therapie nutzbar gemacht, wo sie transzendente Werte wie Glück, Erleuchtung oder Fortschritt in der kosmischen Evolution erreichbar machen soll. Die

TP ist dabei in ihren Ankündigungen so großzügig, dass man unwillkürlich

an eine Vernunftreligion erinnert wird, die das Heil hier und jetzt durch die Anwendung der richtigen Technik verspricht.

Der vierte Schritt begleitet die drei anderen und stellt ihre notwendige Ergänzung dar. Er besteht in einer Abwertung der traditionellen Religionen. Die großen Religionen dieser Welt haben nämlich zu viele und zu deutliche Erfahrungen mit den transzendenten Wirklichkeiten gemacht, als dass durch sie der SM nicht sofort deutlich werden müsste. Sie alle beharren auf der Überlegenheit der metaphysischen Welt über den Menschen. Sie wissen von einer "jenseitigen" Wirklichkeit, die sich radikal dem Zugriff der diesseitigen Wünsche und Vorstellungen entzieht. Sie reden von Glauben und selbstloser Liebe, von Armut, Keuschheit und Gehorsam, von Selbstverleugnung und Demut und von vielen anderen Dingen, die in der transzendenten Welt erst ihren Sinn finden. All diese Vorstellungen passen natürlich nicht in das Programm der aufgeklärten TP und müssen daher als dogmatischer Mumpitz abgetan werden. Sie passen nicht zu dem Bild des selbstbewussten und in dieser Welt erfolgreichen Mystik-Managers, wie er der neuen Schule anscheinend vorschwebt.

Die neue Disziplin kann also nur den esoterischen Kern, die Philosophia Perennis, und damit den menschlich erfahrbaren Teil der Religionen gelten lassen. Etwa so, wie der klassische Materialismus des Leukippos und Demokritos feststellt:

"Nichts existiert als die Atome und der leere Raum, alles andere ist Meinung:"¹

scheint der SM sagen zu wollen:

"Nichts existiert als die fassbare Erfahrung, alles andere ist Meinung."

¹ zit.n. LThK, 7, p 162

Die Philosophie Ken Wilbers scheint sich zunächst von dieser plumpen Art der Vereinnahmung wohltuend abzuheben. Sieht man allerdings etwas genauer hin, dann entdeckt man unter dem dünnen Mäntelchen der intellektuellen Kritik genau dasselbe Phänomen wie bei den anderen Vertretern der TP. Ich bezeichne Wilbers Ansatz daher als den "subtilen" SM.

Wilber geht in seinem Weltbild von der Schichtenlehre des Seins aus, die er als den Kerngedanken der Philosophia Perennis bezeichnet. Diese Schichtenlehre unterscheidet zumindest drei Ebenen der Wirklichkeit, die nicht aufeinander reduzierbar sind, und die auch ihre je eigene Erkenntnisweise haben: die materielle Ebene, die Ebene des Verstandes und die Ebene des GEISTES.

Auf dieser Basis übt er seine Kritik an den einfachen Formen des SM, indem er feststellt, dass mit den Mitteln einer empirischen Wissenschaft (materiellen Ebene) keine Aussagen über die Transzendenz (Ebene des GEISTES) möglich sind. Versucht man trotzdem, solche Aussagen zu machen, dann begeht man einen "Kategorialfehler".

Um Fehler dieser Art zu vermeiden, schlägt Wilber vor, man solle eine Gesamtwissenschaft entwickeln, die jeden der Seinsbereiche mit den adäquaten Mitteln untersucht. Die Ebene des GEISTES sollte demnach vom "Auge der Kontemplation" erschlossen werden, die materielle Ebene vom "Auge des Fleisches" und so weiter.

Trotz der unterschiedlichen Erkenntniswelten nimmt Wilber jedoch an, dass der Prozess der Wissensgewinnung auf allen Ebenen dieselbe Struktur aufweist. Er spricht von den drei "Strängen", die zum Erwerb des gesicherten Wissens führen: von der Anleitung, der direkten Einsicht und der gemeinsamen Bestätigung. Egal, ob es darum geht, einen Zellkern zu beobachten, oder die Buddha-Natur im Menschen zu finden, überall ist es derselbe Prozess.

So stellt er auch die buddhistische Zen-Meditation, die er als Beispiel für eine "Wissenschaft" auf der Ebene des GEISTES wählt, als transzendentes Forschungsprogramm dar, das in seiner Grundhaltung in fataler Weise an die materielle Wissenschaft erinnert. Die "harten" Fakten der Transzendenz sollen durch eine experimentelle Anleitung erhoben, festgestellt und danach in einer "Expertendiskussion" abgesichert werden.

Es ist sehr leicht, in dieser Vorstellung einer spirituellen Technologie alle Aspekte des SM wiederzufinden. Offensichtlich geht Wilber von denselben Gedanken und Vorstellungen aus, wie die anderen Vertreter der TP, wenn er sie auch mit einer oberflächlichen Korrektur versieht. Statt empirischer Daten sind es bei ihm "Kontemplative Einsichten", ansonsten ist es genau dasselbe. Letztlich geht es um die Vorstellung, man könnte metaphysische Wahrheiten an dem Seil der mystischen Erfahrung in den Bereich des Alltagsverstandes zerrn und methodisch absichern.

In der Anwendung und Interpretation dieser "Fakten" gibt sich Wilber noch unbefangener. Er glaubt, man könne aus ihnen eine "Soziologie", eine objektive Bewertung der Religionen ableiten, die als einzigen Maßstab die esoterische Landkarte des Bewusstseinsspektrums kennt. Und in seinem Hauptwerk "Halbzeit der Evolution" stützt er eine ganze Kosmologie auf diese Daten. Das Buch erinnert an eine großangelegte Apologie der Vernunft, in der der aufgeklärte Alltagsverstand geradezu religiöse Dimensionen annimmt. Die Meditation, die einen weiteren Fortschritt über das rationale Ego hinaus verbürgen soll, und als Kategorischer Imperativ für die geistige Elite gilt, sieht dabei genauso aus, wie ein metaphysisch überhöhtes wissenschaftliches Forschungsprogramm. Und der Inhalt dieser "wissenschaftlich gesicherten" Metaphysik passt ganz ausgezeichnet in das Weltbild und Selbstverständnis des modernen Materialisten. Es geht um eine reine Diesseitigkeit, um eine Fortsetzung der darwinistischen Evolution in den geistigen Bereich, um den

Fortschritt durch Leistung und Anstrengung, in dessen Zentrum der selbstbewusste Mensch steht, der zu göttlichen Höhen strebt.

Auch bei Wilber findet sich also derselbe Geist des SM.

Es geht bei all den Konzepten der TP um die Vorstellung einer im Prinzip unveränderten Wissenschaft, die mit Hilfe einer empirischen oder sozusagen "kontemplativ-empirischen" Technologie in den transzendenten Bereich vorstößt, um metaphysische Wahrheiten zu erfassen. Die "harten Fakten" dieser Wissenschaft bestehen in besonderen Zuständen des Bewusstseins und der angestrebte Effekt im Schaffen von Zuständen besonderer geistiger Gesundheit, hier und jetzt; im Aufstieg auf der "Himmelsleiter" des Bewusstseinsspektrums.

Der SM ist deshalb "materiell", weil die metaphysischen Einsichten sich aus empirischen Beobachtungen ableiten lassen sollen. Er ist "spirituell", weil diese Beobachtungen in der religiösen oder spirituellen Sphäre gemacht werden sollen.

Kapitel 5

ZUR KRITIK DES SPIRITUELLEN MATERIALISMUS

Bisher ist es in dieser Arbeit nur darum gegangen, das Phänomen des SM zu beschreiben, und an einem besonders krassen Beispiel, am Beispiel der TP, sichtbar zu machen. In dem nun folgenden Kapitel will ich versuchen, zu einer Kritik an dieser Geisteshaltung fortzuschreiten.

Der erste Teil meiner Kritik, den man eine "Kritik der Kohärenz" nennen könnte, basiert auf der abendländischen Philosophie und arbeitet mit den Mitteln der Logik. Ich will zeigen, dass der erkenntnistheoretische Ansatz des SM sowohl in seiner einfachen als auch in seiner subtilen Form im Widerspruch zur Schichtenlehre des Seins steht. Da diese Schichtenlehre ausdrücklich als Grundlage der TP anerkannt wird, bedeutet dies einen inneren Widerspruch in ihrem Weltbild.

Der zweite Teil der Kritik, den ich selbst für den wichtigsten halte, besteht in dem Versuch, die wirklichen Folgen, die menschlichen und spirituellen Konsequenzen des weltanschaulichen Ansatzes des SM aufzuzeigen. Man könnte hier von einer "Kritik der Korrespondenz" sprechen. Diese Kritik stützt sich grundsätzlich auf meine eigenen langjährigen Erfahrungen mit geistigen Wegen und Irrwegen, auf den ganzheitlichen, lebendigen Umgang mit transzendenten Wirklichkeiten.

Natürlich bleibt sie subjektiv, und ich versuche daher, meine eigenen Wahrnehmungen und Urteile durch den Vergleich mit vier bedeutenden Vertretern einer "Philosophia Perennis" abzusichern. Die großen methodischen Probleme dieser Vorgangsweise wurden schon am Anfang dieser Arbeit ausführlich behandelt.

Am Ende des Kapitels will ich versuchen, den Gedankengang der Kritik und besonders des Vergleiches kurz zusammenzufassen und abzurunden.

5.1. EINE PHILOSOPHISCHE KRITIK DES SPIRITUELLEN MATERIALISMUS

Meine philosophische Kritik am SM der TP beruht auf der Schichtenlehre des Seins. Diese Schichtenlehre findet sich von der Philosophie der Antike bis in unsere Zeit, von Plato und Aristoteles¹ über Thomas von Aquin² zu Nicolai Hartmann³ oder Konrad Lorenz⁴ in neuester Zeit, um nur einige zu nennen. Der Grundgedanke dieser Schichtenlehre ist im Großen und Ganzen unbestritten und gehört zum Grundbestand der philosophischen Tradition des Abendlandes.

Diese Philosophie geht davon aus, dass die Wirklichkeit aus mehreren Schichten aufgebaut ist, die hierarchisch übereinanderliegen. Zwischen den Schichten walten bestimmte Gesetze, deren wichtigstes darin besteht:

*"... dass stets die höhere Schicht von der niederen 'getragen' insofern also von ihr abhängig dem Sein nach ist, zugleich aber inhaltlich autonom dasteht und durch das Einsetzen höherer Prinzipien gekennzeichnet ist."*⁵

Die wichtigsten Ebenen, die zumindest unterschieden werden, sind die Ebene der Materie, die Ebene des Lebens und die Ebene des Geistes.

¹ nach HARTMANN (1943)

² z.B. THOMAS von AQUIN (1937), 4. Buch, XI. Kapitel, p 80-95

³ z.B. HARTMANN (1943)

⁴ z.B. LORENZ (1977)

⁵ HARTMANN (1943), p 3

Die Gesetze der Schichtenlehre zeigen sich z.B. darin, dass die Lebewesen von der Materie abhängig sind, um existieren zu können, dass sie aus Materie "bestehen", dass sie aber zugleich autonom und unabhängig sind, und dass in ihnen völlig neue Prinzipien wie Stoffwechsel oder Fortpflanzung sichtbar werden. Die Lebewesen schließen also die Materie gewissermaßen ein und gehen über sie hinaus. Daher kann die Biologie auf der Physik und auf der Chemie aufbauen; umgekehrt ist das aber nicht möglich.

Was vom Verhältnis der Materie zum Leben gesagt wurde, gilt sinngemäß auch für das Verhältnis des Geistes zum Leben, oder des menschlichen Bewusstseins zu seinem Körper.

Es ist heute umstritten, ob es höhere Ebenen des Geistes als die Ebene des menschlichen Bewusstseins gibt. Die TP macht sich diese Position aber entschieden zu eigen. Sie behauptet, dass es nicht nur eine, sondern eine ganze Reihe weiterer Stufen oberhalb des Menschen gibt.⁶

Nach diesen Vorüberlegungen können wir uns nun direkt der Haltung des SM zuwenden.

Der PLUMPE SM besteht darin, die Seinsebenen ÜBERHAUPT NICHT ZU UNTERSCHIEDEN und die transzendenten Ebenen mit den Ebenen der Materie, des Lebens oder des menschlichen Verstandes zu verwechseln. Das führt dazu, dass man z.B. transzendente Offenbarungen in den Forschungen der Hirnphysiologie vermutet oder die Ergebnisse von Physik und Mystik gleichsetzt.

Dieser Ansatz wurde schon von Ken Wilber kritisiert,⁷ und ich schließe mich dieser Kritik im Prinzip an.

⁶ Ken Wilber stützt sich in seiner Arbeit auf diese Schichtenlehre, die er ausdrücklich als den Kerngedanken der Philosophia Perennis bezeichnet. Z.B. WILBER (1986), p 150

⁷ WILBER (1986), pp 150-184

Wilber unterscheidet dazu der Einfachheit halber nur drei Ebenen: die Ebene der Materie, die Ebene des Verstandes (die ich bisher manchmal den menschlichen Geist genannt habe) und die Ebene des GEISTES (bisher "transzendente" Ebene).¹

In der folgenden Skizze will ich mich derselben Unterteilung bedienen, um einen Vergleich zu erleichtern. Der SM in seiner plumpen Form stellt sich in grob schematischer Form wie folgt dar:



Abbildung 16: Erkenntnishaltung des "plumpen" Spirituellen Materialismus²

Der erkennende Mensch versucht hier, von der Ebene des Verstandes aus die Ebene des GEISTES so zu verstehen, als wäre sie materiell. Er macht sie zum empirischen Objekt und bildet eine Wissenschaft nach dem Vorbild der Physik, ohne zu bemerken, dass er dabei mit völlig ungeeigneten Mitteln vorgeht. Ken Wilber bezeichnet diesen erkenntnistheoretischen Irrtum als "Kategorialfehler".³

¹ besonders einfach in einem Interview: WILBER (1986), pp 274ff

² frei nach WILBER (1983a), p 67 und WILBER (1986), pp 274ff; siehe auch 3.1.3. in dieser Arbeit.

³ WILBER (1983a), p 7; "category error"

Der SUBTILE SM, auf den ich nunmehr eingehen will, ist ein Kategorialfehler in verschleierter Form. Sein erkenntnistheoretischer Ansatz stellt sich, wieder in stark vereinfachter Form, wie folgt dar:



Abbildung 17: Die Erkenntnishaltung Ken Wilbers

Der Mensch versucht hier, von der Ebene des Verstandes aus GEISTIGE Wirklichkeiten bewusst als Ausdruck der Ebene des GEISTES zu begreifen. Wilber nennt diesen Verstehensmodus "paradox" oder "mandalisch", um darauf hinzuweisen, dass die Inhalte des Erkennens die Logik des Menschen überschreiten, dass also widersprüchliche Aussagen auftreten können.

Diese Art des Verstehens steht aber in krassem Widerspruch zu den Gesetzen der Schichtenlehre des Seins. Niemals kann nämlich die niedrigere Ebene die höhere erfassen oder begreifen, sondern das Verhältnis ist stets umgekehrt. Nicht die Materie begreift das Tier, sondern das Tier nimmt die materielle Welt wahr. Nicht das Tier betreibt eine "Anthropologie" und erforscht den Menschen, sondern der Mensch schafft die Wissenschaft der Biologie und erforscht das Leben. Und ebenso wird der transzendente GEIST in seinem Wesen nicht vom Verstand des

Menschen erfasst, sondern der transzendente GEIST "erfasst" den Menschen.

Daraus folgt, dass die korrekte Darstellung des Vorganges so aussehen müsste:

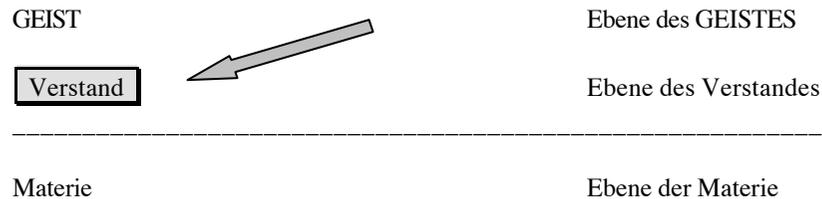


Abbildung 18: Die Erkenntnishaltung nach der Schichtenlehre des Seins

Der Mensch begreift also nicht den GEIST, er wird vielmehr von ihm "ergriffen", wenn er in Beziehung zum Transzendenten tritt. Das ist nicht nur ein philosophischer Schluss, sondern beschreibt auch die Erfahrung vieler Mystiker, die mit dem GEISTIGEN Bereich direkt in Kontakt kamen. Nicht der Mensch erkennt Gott, sondern Gott erfasst den Menschen und führt ihn über sich hinaus. Alles, was wir von der transzendenten Welt erfahren, trägt den Charakter einer "Offenbarung", deren Inhalte das Fassungsvermögen des Verstandes oft radikal übersteigen. Eine "Erforschung" dieses Bereiches mit den begrenzten Mitteln der Vernunft muss also geradezu absurd erscheinen.

Ken Wilber scheint aber anzunehmen, dass dies möglich ist. Da der Verstand nur die Ebenen erfassen kann, die unter ihm liegen, oder bestenfalls seine eigene Ebene, impliziert diese Haltung, dass der geistige Bereich für materiell oder "verständlich" gehalten wird. Das ist nach Wilbers eigener Auffassung aber ein Kategorialfehler.

Anders ausgedrückt: Wilber gibt zwar vor, den GEIST als GEIST zu sehen, BEHANDELT ihn aber so, als gehöre er den niedrigeren Ebenen an. Und diese Haltung bezeichne ich als den "subtilen" SM und als erkenntnistheoretischen Fehler.

Man kann diese Kritik auf die folgenden Sätze reduzieren:

- 1) Die Schichtenlehre des Seins ist gültig.
- 2) Aus 1) folgt, dass höhere Ebenen die niedrigeren Ebenen erkennen und nicht umgekehrt.
- 3) Ken Wilber nimmt 1) an.
- 4) Ken Wilber nimmt an, dass es höhere Ebenen als die Ebene des menschlichen Verstandes gibt.
- 5) Ken Wilber nimmt an, dass die höheren Ebenen durch den Verstand erfasst werden können.
- 6) 5) steht im Widerspruch zu 2).

Ken Wilber übersieht diesen Widerspruch wahrscheinlich deshalb, weil er sich mit dem GEIST identifiziert.

*"Der GEIST ist nicht verschieden von dem, der jetzt dieses Buch in der Hand hält. Tatsächlich ist der GEIST sogar das, was in diesem Augenblick diese Stelle liest."*¹

schreibt er einmal ganz deutlich. Da der GEIST sehr wohl sich selbst erkennen kann, tritt anscheinend kein erkenntnistheoretisches Problem auf.

Nun mag es ja sein, dass der GEIST alle Wirklichkeit durchdringt und trägt; wenn aber Ken Wilber an seinem Schreibtisch sitzt und das

¹ Ken Wilber in WALSH/VAUGHAN (1985), p 275

Manuskript verfasst, dann ist vor allem sein Verstand am Werk, und für den gilt die erkenntnistheoretische Begrenzung noch allemal. (Es sei denn, Wilber nimmt an, er sei Seite für Seite direkt vom Heiligen GEIST inspiriert, was ich für unwahrscheinlich halte.)

Aus dem Gesagten folgt, dass sich die TP in einer sehr unangenehmen Situation befindet. Sowohl der plumpe als auch der subtile SM führen in ein erkenntnistheoretisches Dilemma. Das, was die TP erforschen kann, ist nicht transzendent, und das, was transzendent ist, kann sie nicht erforschen !

Wie kommt es aber, dass sie in der Praxis ihren Irrtum nicht sofort bemerkt, sondern seit nunmehr 20 Jahren ihre Forschungen vorantreibt ? Liegt in meinen logischen Überlegungen vielleicht ein Fehler, oder übersieht die Kritik irgendeinen wichtigen Umstand ?

Um diese Frage zu beantworten, will ich zuletzt meine eigene Darstellung kritisch betrachten:

Die Überlegungen, die ich eben angestellt habe, sind rein theoretischer Art und basieren unter anderem auf einem Analogieschluss von den niedrigeren Ebenen der Hierarchie auf die höheren Ebenen, das heißt, von der menschlichen Wirklichkeit auf die Transzendenz. Es ist fraglich, ob dieser Schluss erlaubt ist, denn wohl kann das menschliche Denken seine eigenen Grenzen erkennen, es kann aber keine Aussagen über die Transzendenz machen - nicht einmal negative. Vielleicht gefällt es dem GEIST, sich dem forschenden Ansturm des menschlichen Bewusstseins freiwillig zu öffnen, und seine wissenschaftlichen Bemühungen mit echten Offenbarungen zu belohnen ? Vielleicht führt eine Bewusstseistechnologie wirklich zum Ziel. Auch wenn all dies äußerst unwahrscheinlich erscheint, lassen sich diese Fragen mit den Mitteln des Verstandes doch nicht entgültig entscheiden.

Aus diesem Grund will ich versuchen, das Urteil des Verstandes mit einer "Kontemplativen" Bewertung des SM zu unterstützen, auf die ich nunmehr eingehe.

5.2. EINE SPIRITUELLE KRITIK DES SPIRITUELLEN MATERIALISMUS

5.2.1. Eine "kontemplative" Bewertung des Spirituellen Materialismus

Die Frage, die ich jetzt beantworten will, lautet: Wohin führt der geistige Weg, den die TP vorschlägt und entwickelt, wirklich? Führt er zu echter Transzendenz, zum Ziel der menschlichen und kosmischen Evolution? Oder anders ausgedrückt; was sind die Folgen des SM für den Umgang mit dem transzendenten Bereich?

Ich will zunächst versuchen, diese Frage dadurch zu beantworten, dass ich von meinen eigenen Erfahrungen mit der Grundhaltung des SM berichte. Diese Haltung ist mir nämlich nicht fremd, und ich habe sie viele Jahre hindurch immer wieder eingenommen und in den verschiedensten Formen kennen gelernt. Während dieser Zeit war die spirituelle Praxis der Hauptinhalt und die Hauptbeschäftigung meines Lebens, so dass ich die Auswirkungen meiner geistigen Grundhaltung sehr direkt und unmittelbar erfahren konnte. Besonders während der drei Jahre, die ich als Einsiedler in einer Felshöhle des Himalaja verbrachte, wurden mir die Mechanismen und die Folgen des SM immer klarer. Es würde zu weit führen, hier im einzelnen auf die vielen Erfahrungen, die ich mit dieser Haltung gemacht haben, einzugehen. Stattdessen will ich versuchen, das Grundmuster darzustellen, das sich in verschiedenen Variationen immer wieder gezeigt hat.

Eine der wichtigsten Konsequenzen der Haltung des SM besteht nämlich in der Annahme, es gäbe eine bestimmte geistige Technik, mit deren Hilfe man in die spirituelle Welt eindringen und in ihr fortschreiten kann.

Stößt man auf ernsthafte Schwierigkeiten, oder führt die gewählte Methode nicht zum gewünschten Ergebnis, dann nimmt man wie selbstverständlich an, man hätte irgendetwas falsch gemacht, oder die Technik sei eben ungeeignet. So versucht man entweder den Fehler zu finden, und übt noch intensiver als vorher, oder man macht sich auf die Suche nach einer anderen und besseren Praxis.

Auf diese Weise kann man ganz beachtliche Fortschritte erzielen, eine ganz individuelle Technik entwickeln und geistige Fähigkeiten erwerben, die zunächst ganz so aussehen, wie die Attribute echter Heiligkeit. Trotzdem bleiben diese Ergebnisse in seltsamer Weise starr und leblos. Sie wirken etwas künstlich und müssen durch eine dauernde Anstrengung gestützt und aufrechterhalten werden. Und letztlich enden all diese Perfektionsversuche in einer Sackgasse.

Nach der Logik des SM müsste man nun weitersuchen, bis man endlich die Technik findet, die echte, lebendige Spiritualität vermittelt.

Aber so eine Technik gibt es nicht, und kann es nicht geben! Das sage ich, weil ich das Glück hatte, echte Spiritualität kennen zu lernen. Sie sieht oberflächlich betrachtet sehr ähnlich aus, wie die Ergebnisse der verschiedenen Bewusstseinstechiken, ist aber in ihrem Wesen etwas völlig anderes. Und sie setzt auch eine völlig andere Grundhaltung dem Transzendenten gegenüber voraus. Die Suche nach der richtigen Technik ist eins der sichersten Mittel, diese Transzendenz zu verhindern, denn diese Suche setzt die Grundhaltung des SM voraus; und diese Grundhaltung ist unvereinbar mit der Achtung und Ehrfurcht vor dem unfasslich Größeren der spirituellen Wirklichkeit.

Ich will meine Erfahrungen zusammenfassend in folgender Weise interpretieren:

Der Geist des Menschen lässt sich tatsächlich bis zu einem gewissen Grad formen. Eine "Bewusstseinstechologie" funktioniert wirklich und kann Zustände inneren Friedens ebenso herbeiführen, wie höchste

Konzentration, tiefe Einsichten oder sogar okkulte Kräfte. Das Ziel des Weges ist aber keine echte Transzendenz, sondern die absolute Ich-heit, die auf ihrem Gipfelpunkt geradezu dämonische Züge trägt.

Kurz gesagt, der SM ist der Weg zur Macht.

Ich kann nicht sagen, worin der "wahre" spirituelle Weg besteht, aber in der einfachen, linearen Fortsetzung der Persönlichkeitsentwicklung, wie Ken Wilber in seinem Spektrum des Bewusstseins vorzuschlagen scheint, besteht er sicher nicht. Eine weitere Entwicklung des Menschen zu immer größeren geistigen Fähigkeiten, zum seelischen "Helden" sozusagen, führt geradewegs zum "Übermenschen" Nietzsches, nicht aber zu genuiner Spiritualität. Der geistige Weg gehört nämlich einer Dimension der Wirklichkeit an, die sich zwar in unserer Welt verwirklicht, sie aber bei weitem transzendiert. Unser menschlicher Verstand kann ihn weder erfassen noch kartographieren. Alles, was wir sagen können ist, dass er eben "anders" ist.

Eine Skizze (Abbildung 19) soll das verdeutlichen:

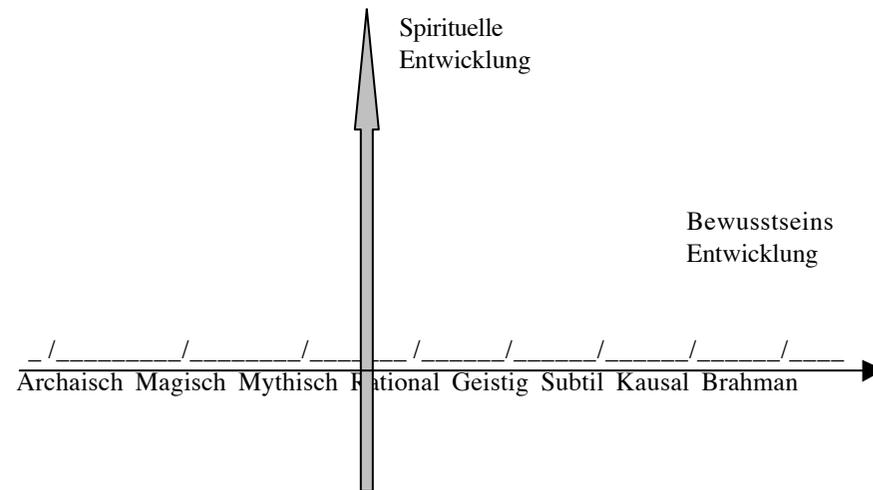


Abbildung 19: Differenzierung von Spiritueller Entwicklung und Bewusstseins-Entwicklung

Die spirituelle Entwicklung gehört einer anderen Ebene der Wirklichkeit an als die Evolution des Bewusstseins. Natürlich gibt es Wechselwirkungen zwischen den beiden Ebenen, sie sind jedoch keineswegs identisch, wie der SM anzunehmen scheint. So verwechselt Ken Wilber konsequent Ursache und Wirkung, indem er annimmt, dass die Entwicklung des Bewusstseins mit Hilfe einer transzendenten Technologie das Wesentliche am spirituellen Weg sei. Der Mensch wird aber nicht dadurch heilig, dass er sich die Qualitäten eines Heiligen technologisch aneignet. Genauso gut könnte man versuchen, ein Uhrwerk zu bauen, indem man immer perfektere Zahnräder entwickelt.

Vielmehr macht nur die lebendige Verbindung zu echter Transzendenz, die dann durch ihn hindurchscheint, den Menschen heilig. Dabei reift auch die Persönlichkeit, aber das ist nicht der wesentliche Sinn und Zweck dieser Verbindung, sondern eher eine Nebenerscheinung.

Will der Mensch diese Nebenerscheinung um ihrer selbst willen erzwingen, gerät er auf einen spirituellen "Machttrip", egal ob er das allein versucht, oder ob er eine ganze Wissenschaft zu diesem Zweck gründet.

5.2.2. Ein Vergleich mit der Philosophia Perennis

Meine eigenen Bewertungen und Interpretationen der Grundhaltung des SM bleiben natürlich subjektiv. Sie sind nicht unbegründet, aber ich kann von niemandem erwarten, sie einfach anzunehmen. Dazu gibt es zu viele Möglichkeiten des Irrtums oder zumindest der Einseitigkeit.

Um diesen Mangel etwas auszugleichen, will ich nun versuchen, meine Beobachtungen mit den Texten anderer Menschen zu vergleichen, von denen man annehmen kann, dass sie die spirituelle Welt nicht nur oberflächlich kennen. Anders gesagt, ich will feststellen, ob meine Bewertung in die Tradition der Philosophia Perennis passt.

Dieser Vergleich ist eine schwierige Sache, denn es handelt sich um ein Nebeneinanderstellen von Interpretationen sehr individueller und subjektiver Erfahrungen. Diese Interpretationen variieren sehr stark und es ist nicht einmal sicher, ob sie sich überhaupt auf die in Frage stehenden Phänomene beziehen.

Trotzdem hoffe ich, dass mir der Vergleich einigermaßen gelungen ist.

5.2.2.1. Chögyam Trungpa: Spirituellen Materialismus durchschneiden.

Die Sicht des Tibetanischen Buddhismus

Der erste Vertreter der Philosophia Perennis, den ich zum Vergleich mit meiner Beurteilung vorschlage, ist der Meditationsmeister Chögyam Trungpa.

Er wurde in Tibet geboren und als elfte Reinkarnation des "Trungpa-Tulku" erkannt. Er sollte ein großes Kloster führen und wurde von den besten Lehrern seiner Zeit unterrichtet. Als junger Mann musste er bei der Besetzung seines Heimatlandes durch das kommunistische China in die USA flüchten, wo er den tibetanischen Buddhismus verbreitete und bis zu seinem Tod vor wenigen Jahren als einer der führenden Lehrer dieser Religion im Westen galt.¹

So hatte Trungpa Gelegenheit genug, den "Geist des Abendlandes" und die wissenschaftlich-technologische Welt kennen zu lernen. Er kam auch mit der geistigen Strömung des New-Age in Berührung, ja in gewisser Weise war er selbst ein Teil von ihr.

In der Auseinandersetzung mit dieser neuen Welt prägte er den Begriff des "Spirituellen Materialismus", und auch eines seiner wichtigsten Werke trägt diesen Titel.²

Ich habe den Begriff in dieser Arbeit im erkenntnistheoretisch-philosophischen Sinn definiert, während Trungpa ihn ganz auf dem Hintergrund der buddhistischen Meditationspraxis sieht. Die Bedeutung unterscheidet sich daher ein wenig, das beschriebene Phänomen ist aber dasselbe.

¹ TRUNGPA (1966)

² TRUNGPA (1979, 1989)

Wie versteht Trungpa den Spirituellen Materialismus ?

"Es ist wichtig zu erkennen", schreibt er, "dass das Hauptziel jeder spirituellen Praxis darin besteht, sich der Bürokratie des Ego zu entziehen."³

Aber

"... das Ego kann alles zu seinem eigenen Nutzen verdrehen - selbst Spiritualität. Es unternimmt ständig den Versuch, sich die geistigen Lehren zu seinem eigenen Vorteil anzueignen."⁴

"Dabei spielt es keine Rolle, was wir zu unserer Selbstrechtfertigung heranziehen: die Weisheit heiliger Schriften, Diagramme oder Tabellen, mathematische Formeln, buchstabengläubige Religion, Tiefenpsychologie oder irgendeinen sonstigen Mechanismus ... Das ist spiritueller Materialismus, die unechte geistige Haltung unseres spirituellen Ratgebers."⁵

Trungpa fasst den Gedanken in folgender Weise zusammen:

"Wir können uns selbst der Täuschung hingeben, dass wir uns geistig weiterentwickeln, während wir stattdessen nur unsere Ich-Bezogenheit durch spirituelle Techniken stärken. Dieser grundlegende Irrtum lässt sich als SPIRITUELLER MATERIALISMUS bezeichnen."⁶

³ TRUNGPA (1989), p 23

⁴ ebd., p 21

⁵ p 22

⁶ p 11

Die Bewertung des SM liegt hier klar auf der Hand. Er ist ein Ausdruck der Selbsttäuschung und ein Irrweg der Geistigkeit. Und es ist sogar ein gefährlicher Irrweg, denn:

*"Wenn es uns aber gelingt, unser Selbst-Bewusstsein mittels spiritueller Techniken aufrechtzuerhalten, dann wird eine echte spirituelle Weiterentwicklung höchst unwahrscheinlich... Wir mögen es damit sogar so weit treiben, dass wir schließlich den ganz und gar dämonischen Zustand der vollkommenen 'Ichheit' erlangen."*¹

Es erhebt sich nun die Frage, ob und inwiefern diese Art des SM in der TP vorkommt.

Die TP ist ja selbst kein spiritueller Weg, sondern versteht sich als Wissenschaft. Sie macht allerdings Aussagen über den transzendenten Bereich und schlägt ihm gegenüber eine bestimmte Grundhaltung vor. Meditation wird z.B. als Training der Aufmerksamkeit definiert, mit dem Ziel, erhöhte Bewusstseinszustände und Wohlbefinden hervorzurufen; Zen wird als hochentwickeltes kontemplatives Forschungsprogramm verstanden und so weiter.

Trungpa macht sehr deutlich, was er von solchen Versuchen hält: Er schreibt:

"Wenn immer wir eine ... Vorstellung haben, wie beispielsweise: 'Ich tue dies, weil ich einen besonderen Bewusstseinszustand oder eine bestimmte Existenzform erreichen

¹ p 16

*möchte', dann trennen wir uns automatisch selbst von der Realität dessen ab, was wir sind."*²

Genau das ist SM, diese unechte geistige Haltung des Ego dem Transzendenten gegenüber. Es will sich absichern, selbst behaupten und wenn möglich seinen Herrschaftsbereich auch auf den spirituellen Bereich ausdehnen. Das geht so weit, dass das Ego sogar die Anweisung "das Ego aufzugeben" für sich vereinnahmen kann, wenn es sich von diesem Akt ein höheres Bewusstsein verspricht.

In diesem Zusammenhang stehen auch die Versuche, den transpersonalen Bereich mit Hilfe einer Wissenschaft zu erforschen. Das gesamte Unternehmen kann als Versuch des Ego verstanden werden, sich gegen die bedrohliche Begegnung mit echter Transzendenz abzusichern. Die esoterischen Landkarten geben einem das beruhigende Gefühl, genau zu wissen, wo man steht und wie es weitergehen soll.

Trungpa schreibt auch, dass es tatsächlich einen Weg in die Transzendenz gibt, der auf diese Weise beschritten werden kann. Er führt aus den niedrigeren und qualvollen Bereichen der neurotischen Höllen und eines animalischen Bewusstseins über eine menschliche Stufe bis zur göttlichen Freude, ein Millionär, politischer Führer oder berühmter Künstler zu werden. Aber damit nicht genug; über die sinnlichen Freuden und schönen Formen hinaus gibt es die Dyana- oder die Konzentrationszustände, die die subtilste und dauerhafteste Form der Freude als rein geistigen Zustand vermitteln. Diese Zustände reichen von der Meditation des grenzenlosen Raumes über das grenzenlose Bewusstsein bis zur Erfahrung von "nicht-dieses" und "nicht-jenes", um schließlich in der Pseudo-Erleuchtung des "NICHT nicht dieses" und

² TRUNGPA (1989), p 22

"NICHT jenes" zu gipfeln. Das Ego dehnt sich dabei so ungeheuer aus, dass es sich nicht einmal mehr selbst vorstellen kann, wie weit es reicht.

Auf diesem Wege mag der Mensch zeitweilig "Harmonie, Frieden und Glückseligkeit" empfinden, und zuletzt glauben,

*"... er habe Nirwana erreicht, doch in Wirklichkeit ist er nur bei einem vorübergehenden Zustand der vollkommenen Ichhaftigkeit angelangt."*¹

Dieser Weg bedarf einer dauernden Anstrengung, und seine Früchte, Zustände der Klarheit, der Konzentration und des Glücks, lassen nach einiger Zeit wieder nach.

Es scheint, dass dieser Weg eine wichtige Rolle für die TP spielt. Zwei ihrer Meditationslehrer, die ihre wichtigsten Erfahrungen in Asien gemacht hatten, erzählen z.B. übereinstimmend, dass sie etwa ein Jahr nach ihrer Rückkehr in die USA viel von ihrer Klarheit und meditativen Einsicht verloren hätten.²

Und es ist zu vermuten, dass jede "Landkarte" des transpersonalen Bereichs, die im Rahmen einer bewussten Entwicklung des Bewusstseins zu immer größerer Vollkommenheit erstellt wird, letztlich diesen Weg zur vollkommenen Ichhaftigkeit beschreibt, egal wie ihre Stufen im einzelnen heißen mögen.

¹ TRUNGPA (1989), p 156

² Daniel Goleman und Ram Dass; nach Vorträgen auf Tonbandkassetten.

5.2.2.2. Die Christliche Perspektive

P.Teilhard de Chardin und der "Anonymus d'outré tombe"

Als nächstes möchte ich auf den Jesuitenpater Pierre Teilhard de Chardin und auf den Hermetiker, der sich "Anonymus d'outré tombe" nennen lässt, eingehen.

Keiner von beiden befasst sich ausdrücklich mit dem Phänomen des SM oder mit dem New Age, so dass ich ihre Bewertung indirekt erschließen muss. Dazu will ich mich des Konzeptes der EVOLUTION als Brücke bedienen, das sowohl bei ihnen, als auch in der TP eine bedeutende Rolle spielt. Aus diesem Grunde, und auch wegen des gemeinsamen christlich-abendländischen Hintergrundes, will ich die beiden Vertreter der Philosophia Perennis hier zusammen behandeln.

Am klarsten wurde der Gedanke der geistigen Evolution für die TP von Ken Wilber in seinem Buch "Halbzeit der Evolution"³ ausgearbeitet. Der SM dieses Ansatzes besteht, wie schon oben festgestellt wurde, in der Vorstellung einer geistigen Elite, die sich durch eine kontemplative Technologie Schritt um Schritt das Spektrum des Bewusstseins hinaufarbeitet; ein Spektrum, das dem rationalen Verstand bis in die höchsten Ebenen einsichtig ist und schon jetzt vorliegt. Ein zweiter Aspekt besteht darin, dass das durchschnittliche Bewusstsein heute gerade erst die Ebene der Rationalität erreichen soll, so dass die weltweite Durchsetzung menschlicher Vernunft das Gebot der Stunde ist, während die alten Religionen, die nur auf der Ebene der mythischen Gruppenzugehörigkeit ihren Sinn haben, langsam verschwinden müssen.

Was würden wohl die beiden christlichen Autoren von einer solchen Vision halten ?

³ WILBER (1981a, 1984)

5.2.2.2.1. Pierre Teilhard de Chardin

Teilhard de Chardin¹ wird von den Autoren des New Age sehr gern zitiert, wenn es darum geht, zu beweisen, dass sich die biologische Evolution der Menschheit in den geistigen Bereich hinein fortsetzt, und dass die Zukunft der Menschheit "Kosmisches Bewusstsein"² heißt.

Aber wie sieht er die Evolution wirklich ?

Im Herzen des Weltbildes Teilhards steht das Modell der "Schöpferischen Vereinigung".³ Es ist dies eine Vereinigung, die das ganze Universum und auch den Menschen geschaffen hat, und es ist dieselbe Vereinigung, die den Menschen auch über sich selbst hinausführen wird.

Diese Vereinigung ist nicht zu verwechseln mit dem einfachen Zusammenfügen oder Anhäufen von Einzelteilen, sondern es ist jene Art gemeint, die die Teile einer Zelle zu einem lebendigen Organismus zusammenfügt, es ist die Art, in der die Organisation von Milliarden von Zellen im menschlichen Leib das Bewusstsein emergieren lässt.

Im Laufe der Evolution gab es zwei großartige Durchbrüche, Qualitätssprünge der Schöpferischen Vereinigung: einmal bei der

¹ Pierre Teilhard de Chardin wurde 1881 in Frankreich geboren. Er trat dem Jesuitenorden bei und dozierte Physik am Jesuitenkolleg in Kairo, bevor er 1911 zum Priester geweiht wurde. 1922 wurde er Professor für Geologie in Paris und nahm an zahlreichen wissenschaftlichen Expeditionen in Asien und Afrika teil, wo er auch längere Zeit lebte. Unter anderem war er in China Berater des Geologischen Dienstes und Mitentdecker des Sinanthropus Pekinensis. Außerdem war er Mitarbeiter der Wenner Gren Foundation for Anthropological Research in New York. Er starb 1955. Die meisten philosophischen Werke wurden erst nach seinem Tod veröffentlicht und fanden große Beachtung. Als Hauptwerk gilt die Schrift: "Der Mensch im Kosmos": TEILHARD (1964)

² z.B. WILBER (1984), p 7

³ Die Darstellung der "schöpferischen Vereinigung" richtet sich nach TOEGEL (1980)

Entstehung des Lebens aus der "unbeseelten" Materie, das zweite mal bei der Emergenz des menschlichen "Denkkorns". Ein dritter Durchbruch steht uns noch bevor, wenn er sich auch schon ankündigt. Es ist dies der Zusammenschluss der gesamten Menschheit, der Noosphäre, zu einem Organismus höherer Ordnung, in dessen Herzen ein personales, ja superpersonales Zentrum steht: der Punkt Omega.

"... die Superpersonalisation einer im wachsenden Lichte Omegas ihrer selbst superbewusst gewordenen Supermenschheit",⁴

wie sich Teilhard selbst ausdrückt.

Dieses Weltbild ist keine philosophische Spekulation oder Extrapolation naturwissenschaftlicher Beobachtungen, sondern beruht auf einer lebendigen Erfahrung: auf der Erfahrung eines personalen und liebenden Zentrums, auf Jesus Christus selbst, in dem Teilhard den Punkt Omega erkennt.

Diese Erfahrung liegt der gesamten Philosophie der "Schöpferischen Vereinigung" zugrunde:

"SIE IST EINE PHILOSOPHIE DES UNIVERSUMS VON DER IDEE DES MYSTISCHEN LEIBES AUS GESEHEN. So vor allem habe ich sie entdeckt, so alleine kann sie verstanden werden: indem man überall Christus zu lieben und zu fassen sucht."⁵

schreibt Teilhard. Der "mystische Leib", das ist der liebende Zusammenschluss der Menschen, die die Arme und Beine, die Augen und

⁴ TEILHARD (1966), p 350

⁵ TEILHARD (1968), p 213

die Hände eines einzigen Leibes bilden, dessen Haupt Jesus Christus ist. So hat ihn der Apostel Paulus verstanden, und so sieht ihn auch Teilhard, nicht metaphorisch, sondern

*"... nach der Art einer physischen Realität."*¹

Aber kehren wir zum Konzept der Evolution zurück. Die Schöpferische Vereinigung zeigt auf allen Ebenen dieselbe Struktur. Aus der organischen Verbindung von einzelnen Elementen emergiert etwas völlig Neues und qualitativ Höherwertiges, ein höheres Sein. So lässt sich etwa eine lebendige Zelle unmöglich aus den chemischen Bestandteilen oder den physikalischen Kräften erklären, die sie aufbauen.

Teilhard formuliert aus dieser Erkenntnis das erste Gesetz: "Die Vereinigung schafft",² denn die Zelle stellt eine höhere Form des Seins dar; die neuentstehende Ganzheit ist viel mehr, hat mehr Sein, als die Summe ihrer Teile.

Gleichzeitig geschieht aber ein Zweites. Durch die höhere Organisation werden auch die Einzelteile, die in sie hineingenommen sind, verwandelt. Sie werden immer differenzierter. So finden wir gerade in den lebenden Zellen immer komplexere chemische Strukturen, Verbindungen und Prozesse, die außerhalb der Lebewesen so gut wie niemals vorkommen. So formuliert Teilhard das zweite Gesetz: "Die Vereinigung differenziert."³

In dieser Organisation werden die Elemente keineswegs unterdrückt, sondern vielmehr vollendet. In einem höheren Lebewesen, das Myriaden von Zellen in sich vereinigt, werden die Zellwände ebenso wenig

¹ loc.cit., p 57

² TEILHARD (1966), p 356

³ TEILHARD (1966), p 356

aufgelöst wie der Zellkern, im Gegenteil bilden sich immer komplexere Formen heraus: Nervenzellen, Hautzellen, Leberzellen und so weiter.

Erreicht die Schöpferische Einigung schließlich den menschlichen Bereich, dann bringt sie einerseits das "Denkkorn" hervor, ein Zentrum höherer Ordnung, eine unverwechselbare Persönlichkeit. Andererseits weist diese Persönlichkeit schon über sich selbst hinaus, indem sie sich durch Zusammenschluss "von Zentrum zu Zentrum (das heißt durch personalen Zusammenschluss) mit anderen Denkkörnern superpersonalisiert."⁴

Teilhard fasst dies in dem Gesetz zusammen: "Die Vereinigung personalisiert".⁵ Seien es zwei Liebende, oder noch besser, sei es der "von der Kontemplation Gottes ganz hingerissene Mystiker", immer ist es dasselbe Ergebnis:

*"Weit davon entfernt, ..., sich zu verschmelzen, intensivieren die reflektierenden Zentren ihr EGO in dem Maße, wie sie sich untereinander zusammenschließen. Sie überzentrieren sich immer mehr in dem Maße, wie sie sich einander mehr nähern, indem sie auf Omega konvergieren."*⁶

Wesentlich ist, dass diese Vereinigung nicht durch das Verbinden der einzelnen Teile auf ihrer eigenen Ebene gebildet wird. Nicht physikalische oder chemische Kräfte bringen das Leben einer Zelle hervor, sondern jedes Zentrum der Schöpferischen Vereinigung ordnet von der höheren Ebene aus die Teile so an, dass sie zu einem Organismus werden. In diesem Prozess, in dieser "Evolution von oben", werden aber die

⁴ loc.cit., p 357

⁵ ebd.

⁶ ebd.

Elemente der Vereinigung nicht aufgelöst oder vergewaltigt, sondern sie werden erst in der Vereinigung ganz sie selbst. Das, was sie im innersten Wesen ausmacht, ihr höchstes Sein, bringen sie in die Vereinigung ein. So wird auch die Persönlichkeit des Mystikers, der sich mit Gott verbindet, nicht aufgelöst, sondern vielmehr vollendet. Und so werden zwei Liebende erst in ihrer Vereinigung ganz sie selbst und gelangen durch den anderen zu sich.

Offensichtlich steht das Modell einer "Evolution von unten", wie es von Ken Wilber und von der TP vertreten wird, in diametralem Gegensatz zu dieser Philosophie der Schöpferischen Einigung.

Auf diesem Hintergrund könnte die Kritik Teilhard de Chardins am SM etwa die folgende Form annehmen:

Der Versuch einer Elite, sich durch Bewusstseinstechnologien geistig weiterzuentwickeln, zeigt das Bestreben des Menschen, sich auf SEINER EIGENEN EBENE zu vervollkommen. Dagegen ist im Prinzip nichts einzuwenden. Der SM besteht aber darin, dieses Bemühen als das einzig legitime religiöse Engagement auszugeben, und auf die alten Religionen "mythischer Gruppenzugehörigkeit" verächtlich herabzublicken. Dadurch sperrt sich der Mensch gegen jede echte Transzendenz, die in der Vereinigung unter einem qualitativ höheren Zentrum und in der Liebe liegt.

So ist der SM ein geistiger und intellektueller Irrweg, der die einfache und lineare Fortsetzung der Evolution auf menschlicher Ebene mit der Emergenz eines wahrhaft neuen Zentrums, des Punktes Omega, verwechselt.

5.2.2.2. Der Anonymus d'outré tombe

Der Anonymus d'outré tombe¹ steht in derselben Tradition wie Teilhard de Chardin, ja er kennt sein Werk und baut auf seinen Gedanken auf. Er versteht sich dabei weder als Priester noch als Wissenschaftler, sondern als "Hermetiker". Die Hermetik, "die in sich den Geist der freien Forschung mit der Ehrfurcht vor der Tradition vereinigt", ist ein jahrtausendealter Strom von "Denken, Bemühen und Offenbarung", der bis auf den legendären "Hermes Trismegistos" zurückgehen soll.² Sie versteht sich als Bindeglied zwischen Wissenschaft und Religion, ist aber keines von beiden. Sie orientiert sich vielmehr an der lebendigen spirituellen und meditativen Erfahrung. Das Wesen ihrer Tradition "ist keine Lehre, sondern eine Gemeinschaft der Geister von Zeitalter zu Zeitalter".³

Die "Hermetik" kommt also dem sehr nahe, was ich in meiner Arbeit als *Philosophia Perennis* bezeichnet habe - und sie verkörpert jene Tradition, auf die sich auch die TP stützen will.

Wie würde diese Hermetik den SM beurteilen ?

Der Anonymus stellt seine Schau der Welt nicht in einem geschlossenen Gedankensystem dar, sondern in einer Reihe von Meditationen zu den Bildern des Tarot, die sich teilweise überschneiden. So will auch ich seine Gedanken nicht systematisch ordnen, sondern jene

¹ Er wurde im Jahr 1900 in St.Petersburg geboren, lebte und wirkte nach dem ersten Weltkrieg zuerst in Estland, später in Holland, Deutschland und England und starb 1973. Die anonyme Form wählte er, weil er sich nur als Beschenker, und nicht als Eigentümer der Gedanken verstand. Da seine Schrift erst nach seinem Tod "von jenseits des Grabes" also, erscheinen sollte, gab ihm der Herausgeber den Namen "Der Anonymus d'outré tombe". [nach d. Klappentext ANONYMUS (1983), 1]

² ANONYMUS (1983), 1, p XVII

³ loc.cit., 1, p XVIII

Elemente, die sich auf das Thema beziehen, nebeneinander stellen, so dass sie sich gegenseitig ergänzen und erhellen können.

Ich will die Reihe mit dem Begriff der EVOLUTION beginnen. Der Anonymus unterscheidet zwei Arten, die sich genau gegenüberstehen. Dabei wirft er der Wissenschaft vor, dass sie die beiden Arten in einen Topf wirft und so das Verständnis erschwert.

Die erste Art der Evolution vergleicht er mit einem geschlossenen Kreis. Das ist die Welt der ewigen Wiederkehr des Gleichen, des dauernden Auf und Ab, symbolisch die Welt der Schlange, die sich in den eigenen Schwanz beißt, der Weg der genetischen Sackgassen und Parasiten, der Weg der Isolierung und der Selbstbehauptung auf Kosten aller anderen.

*"Ihr allgemeiner Zug ist Entwicklung, Einfaltung und Einstülpung - ein Vorgang, den man in Analogie zur Schlange als EINROLLUNG bezeichnen kann ..."*¹

Eine vollständig geglückte Einrollung und Isolierung dieser Art "würde die Hölle sein",² sie wurde aber niemals ganz verwirklicht. Die natürliche Evolution stellt eine Reihe von Versuchen dar, durch eine solche Einrollung lebensfähige Organismen oder ein absolut autonomes Bewusstsein zu entwickeln - welche Versuche alle scheiterten.

Die andere Art der Evolution ähnelt einer offenen Spirale. Sie beruht auf dem Prinzip der Verbindung und Zusammenarbeit und führt zu einer echten Transzendenz, zum Auftreten immer neuer und immer freierer Formen. Ihr allgemeiner, charakteristischer Zug ist:

¹ ANONYMUS (1983), 2, p 267

² loc.cit., 2, p 268

*"... Entwicklung, Entfaltung, Aufblühen, also AUSSTRAHLUNG"...*³

Diese beiden Formen der Evolution wirken mit- und gegeneinander und schaffen so die vielgestaltige und widersprüchliche Welt um uns. Jedes Mal, wenn etwas wahrhaft Neues und Reiches entsteht, wirkt die zweite Art. Wenn es darum geht, bestehende Formen auszuarbeiten und zu entwickeln, wirkt die erste Art.

Diese beiden Arten der Evolution wirken auch im Bereich des Geistes und der Transzendenz, des Bewusstseins und der Magie. Der Anonymus wundert sich in diesem Zusammenhang über die Tatsache, dass in den "okkulten Wissenschaften" die starke Neigung besteht, die Kraft der Schlange - also symbolisch die erste Art der Evolution - ausschließlich darzustellen.⁴ Nicht, dass diese Kraft nicht auch als magisches Agens wirksam wäre, sie ist aber keineswegs die einzige.

Nach dieser kurzen Gegenüberstellung der zwei Arten der Evolution will ich auf den Begriff der SPEZIALISIERUNG eingehen, der für die Evolution als Ganze, aber auch für den spirituellen Weg des einzelnen eine wichtige Rolle spielt.

Der Anonymus schreibt dazu,

*"... dass es im Evolutionsprozess viele Wege gibt, die aufgrund einer Spezialisierung des Organismus in einer determinierten Richtung zum zeitweiligen Vorteil führen, die jedoch immer in einer Sackgasse enden."*⁵

³ 2, p 267

⁴ ANONYMUS (1983), 2, p 272

⁵ loc.cit., 3, p 490

Die Saurier wären z.B. ausgestorben, weil sie zu spezialisiert waren, sich an die veränderten Bedingungen anzupassen, während die kleinen und vergleichsweise unbedeutenden Säugetiere sich gerade wegen ihrer Offenheit durchsetzen konnten. Und dieser "allgemeine Wachstumsprozess" ohne besondere Spezialisierung ermöglichte es den Säugetieren später, sogar den Menschen als "Krone der Evolutionswelle" hervorzubringen.¹

Ähnlich verhält es sich mit dem Versuch, die Evolution über den Menschen hinauszutragen. Alle, die etwas "tun" wollen, anstatt bloß abzuwarten, die "ihre eigene Entwicklung in ihre eigene Hand nehmen und sie zum Ziel bringen wollen",² stehen vor einer gewaltigen Alternative: Sollen sie sich in einer bestimmten Richtung entwickeln, sich spezialisieren, ihr Bewusstsein erhöhen, sollen sie an der neuen Welt "bauen", oder sollen sie den Weg des einfachen Wachsens wählen, den Weg des "Sicherniedrigens zum Samen", den Weg der Offenheit und Verletzlichkeit?

Der Standpunkt der Hermetik ist klar:

*"Unsere Hauptgefahr (wenn nicht unsere EINZIGE wirkliche Gefahr) ist jene, die Rolle von 'Erbauern des Turmes zu Babel' (gleichgültig ob persönlich oder in Gemeinschaft) den Sorgen der 'Gärtner oder Weingärtner des Gartens oder Weingartens des Herrn' vorzuziehen."*³

Die "Türme von Babel" am geistigen Weg bestehen in den spezialisierten Techniken der Gnosis und Mystik, in der Kunst eines Fakirs z.B., der auf Nägeln liegen kann oder eine Blume hervorsprießen lässt. Sie

¹ ebd.

² loc.cit., 3, p 491

³ ANONYMUS (1983), 3, p 491

bestehen in "technischen" Methoden zur Erweckung der Zentren oder "Lotosblumen" (Chakren) durch das Aussprechen mantrischer Silben, in speziellen Atemübungen und so weiter.

Nicht, dass die Hermetik die Existenz solcher "Lotosblumen" bestreiten würde. Was aber in der praktischen Hermetik das Herz - die zwölfblättrige Lotosblüte - erwärmt, ist die Herzlichkeit und nicht etwa eine mantrische Silbe oder eine besondere Art der Atmung.

*"... wenn man sich also bei jeder 'Lotosblume' einer besonderen Methode zu ihrer Entwicklung bediente, würde man diese Entwicklung im Sinne der SPEZIALISIERUNG erreichen, d.h. der vorübergehenden Vorteile - und der späteren Sackgasse."*⁴

und das ist nicht der Weg der Hermetik.

Als nächstes möchte ich kurz auf den "RICHTIGEN" WEG der Hermetik eingehen, nicht, weil er den SM illustriert oder kritisiert, sondern gewissermaßen als Gegenbild.

Der Weg der Hermetik ist der Weg des "Wachsens", nicht der Weg des "Bauens". Es ist der Weg, von dem Jesus spricht, wenn er sagt:

*"Mit dem Reich Gottes ist es so, wie wenn ein Mann den Samen auf die Erde streut und dann schlafen geht und wieder aufsteht, bei Nacht und bei Tage, und der Same geht auf und wächst empor, ohne dass er selbst davon weiß."*⁵

Das praktische Mittel auf diesem Wege ist die "Meditation".

⁴ loc.cit., 3, p 495

⁵ Mk 4, 26f; zit.n. ANONYMUS (1983), 3, p 494

"Meditieren", sagt der Anonymus, "ist Denken in der Gegenwart Gottes - ebenso wie Beten das Sprechen in der Gegenwart Gottes ist."¹

Diesem Meditieren geht die Konzentration voraus, während es auf seiner höchsten Stufe in die Kontemplation mündet. Das heißt, der Übergang vollzieht sich von der inneren Betrachtung zum vollständigen Schweigen und der übernatürlichen Sammlung bis zur Vereinigung des Denkens mit der Wirklichkeit.

Das ist die "Technik" der Hermetik: Konzentration, Meditation und Kontemplation. Diesen drei entsprechen drei Stufen oder Zustände der Seele: Läuterung, Erleuchtung und Vereinigung, die wiederum durch die drei Gelübde des Gehorsams, der Keuschheit und der Armut ermöglicht werden. Darin bestehen, wie der Anonymus meint, die praktischen Geheimnisse der Pflege des inneren Gartens, so ist die rechte Handhabung der Gesetze des Wachstums zu sehen.²

Das vierte und letzte Thema, mit dem ich mich beschäftigen will, ist die Bedeutung des "Lügendürtels" für den spirituellen Weg.

"LÜGENGÜRTEL" ist die Bezeichnung einer Sphäre oder eines Gürtels von außergewöhnlichen Erfahrungen, die dem menschlichen Bewusstsein näher liegen als die "Sphäre des Heiligen Geistes", die Sphäre der authentischen Spiritualität.

Der Anonymus schreibt darüber:

"... in der unsichtbaren Welt gibt es eine Sphäre der Trugbilder oder 'Luftspiegelungen', die für die Esoteriker, die

¹ loc.cit., 3, p 499

² ANONYMUS (1983), 3, p 499f

Gnostiker und die Mystiker - für alle, die authentische geistige Erfahrung suchen - die gefährlichste Falle bedeutet."³

Es ist dies der Bereich des geistigen Rausches, der das Bewusstsein in einem köstlichen Strom von mühelosen Erleuchtungen und Inspiration mitreißt, unentgeltlich, frei von jeder Erinnerung an Sünde, frei von aller Verantwortung für sich selbst oder andere. Dieser Bereich ist umso gefährlicher, als er die Seele mit Strömen von psychischer Energie überflutet, was sie zu dem Glauben verleitet, dass es sich um eine übernatürliche Einmischung handelt. Außerdem stimmen die Erleuchtungen, die diese Fluten bringen, mit den intimsten Neigungen und Wünschen überein, was sie fast unwiderstehlich macht.

Besonders die unabhängigen Geister, die sich auf ihre Freiheit bedacht, keiner anderen Autorität unterordnen wollen, als dem eigenen Gewissen, stehen in großer Gefahr, auf der Suche nach Privatoffenbarungen in diese Falle zu gehen. Der Verstand oder die Wissenschaft können hier keine große Hilfe bieten.

Umso gefährlicher werden die Trugbilder dadurch, dass sie nicht einfach eine Lüge oder reine Illusion sind. Vielmehr stellen sie eine perfekte Mischung von Wahrheit und Lüge dar, die kaum noch zu durchschauen ist. Ein aus Wahrem und Falschem gesponnenes Gewebe bemächtigt sich der benebelten Seele.

In dem Gemisch kommen auch Erinnerungen an frühere Leben oder "karmische" Verbindungen vor, die zwar zum Teil richtig sind, den Empfänger der Offenbarung - oder vielmehr ihr Opfer - aber völlig irreführen können. Die Gefahren dieses Bereiches sind so groß, dass manche Religionen oder esoterische Schulen jede Offenbarung aus dieser Sphäre zurückweisen. Der Anonymus spricht daher von der gewaltigen

³ loc.cit., 4, p 695

Verantwortung, die jeder auf sich nimmt, der sich trotzdem mit ihnen beschäftigen will. Zunächst rät er zu schweigen ! Und erst nach langer Zeit der Reifung und auf einer absolut soliden moralischen Basis, in Übereinstimmung mit der vergangenen und der gegenwärtigen Tradition, kann eine persönliche Erleuchtung als mitteilbar angesehen werden.¹

Welche Bewertung könnte der SM durch die Hermetik erfahren ?

Das Bild der Evolution, das von Ken Wilber entworfen wird, scheint fast ausschließlich vom "Geist der Schlange", von der natürlichen Evolution der Einrollung und von der linearen Weiterentwicklung zu immer größerer Isolation getragen zu sein. Es ist zwar bis zu einem gewissen Grade gültig, unterschlägt aber die zweite Art der Evolution, die offene Spirale oder die Ausstrahlung. So beschreibt sie die Welt letztlich als vorhersehbare Sackgasse, deren Mechanismen schon heute bekannt sind.

Auf diesem Hintergrund beschreibt der SM die geistige Entwicklung des einzelnen als Weg zur Spezialisierung mit der Hilfe hochentwickelter Bewusstseinsttechnologien, und verfällt damit der Hauptgefahr der Gnosis oder Mystik, der Gefahr nämlich, "Türme von Babel" in den geistigen Bereich hinein zu bauen. Jeder dieser Türme, sei er vom einzelnen erbaut oder von einer ganzen Wissenschaft, wird früher oder später vom Blitz getroffen und endet in einer spirituellen Sackgasse.

Die Erfahrungen und Erleuchtungen, die auf dem "Weg des Willens" erfahren werden, mögen zwar wirklich überwältigend sein, sie sind aber in den meisten Fällen alles andere als ein Segen - auch dann, wenn sie angenehm erscheinen. Echte Einsichten erscheinen vermischt mit gefährlichen Irrtümern, und es wäre ein Wahnsinn, auf ihnen eine Wissenschaft über die transzendente Welt aufbauen zu wollen.

So sind etwa die LSD-Forschungen Stanislav Grofs dort, wo sie den transpersonalen Bereich erreichen, offensichtlich eine Illustration des

"Lügendürtels". Gültige Aussagen über die "tiefere" Natur des Menschen oder des Universums lassen sich durch das "Teleskop der Droge" kaum finden.

Kurz gesagt, der Weg des SM ist nicht der Weg der Hermetik !

¹ ANONYMUS (1983), 4, pp 696-704

5.2.2.3. Die Perspektive Carl Gustav Jungs

Zuletzt will ich versuchen, den SM aus der Sicht des Werkes C.G.Jungs zu beurteilen.

Jung war selbst Psychotherapeut, kannte aber auch die religiöse und esoterische Tradition sehr genau und versuchte, sie in seine Arbeit einzubeziehen, da er ihre Symbole in den Träumen und im Unbewussten seiner Klienten wiederzuerkennen glaubte.

So beschäftigte er sich neben dem christlichen Glauben intensiv mit der Mittelalterlichen Alchemie, aber auch mit den Philosophien, Religionen und Meditationspraktiken des Ostens. Er war einer der Pioniere auf diesem Feld und gründete eine eigene Schule der Psychotherapie, die auch für die TP eine wichtige Rolle spielt. Viele ihrer Grundgedanken hat sie von Jung übernommen.

C.G.Jung beschränkt sich in seiner wissenschaftlichen Arbeit streng auf den psychologisch beobachtbaren Teil der geistigen Phänomene und hütet sich, Aussagen über die Transzendente Welt zu machen.

*"Jegliche Aussage über das Transzendente soll vermieden werden", schreibt er, "denn sie ist stets nur eine lächerliche Anmaßung des menschlichen Geistes, der seiner Beschränktheit unbewusst ist."*¹

Es liegt ihm daher fern, über die Existenz oder das Wesen einer Gottheit oder über die höchsten Höhen des spirituellen Weges Urteile zu

¹ JUNG/WILHELM (1979), p 51

fallen. Dafür ist er umso bestimmter, was die beobachtbare Entwicklung oder Fehlentwicklung der menschlichen Seele angeht.

Ich möchte als erstes, zur Einführung in die Gedanken- und Begriffswelt Jungs, auf den Weg des geistigen Wachstums eingehen. Jung spricht in diesem Zusammenhang von der "INDIVIDUATION", einem Prozess der Persönlichkeits-Entwicklung, der im wesentlichen darin besteht, immer mehr Projektionen aus der Welt zurückzunehmen. Die meisten Projektionen sind kollektiver Art, so dass die Individuation ein "Differenzierungsprozess" ist, der die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit zum Ziel hat.² Sie führt aber nicht in die Vereinzelung oder Isolation des Menschen, sondern vielmehr in einen "intensiveren und allgemeineren Kollektivzusammenhang".³

Der Prozess der Individuation setzt eine gelungene Anpassung und ein einigermaßen gefestigtes Ich voraus, da er in einer intensiven Auseinandersetzung mit dem persönlichen Unbewussten, aber besonders mit den Archetypen des Kollektiven Unbewussten besteht.⁴ Der erste dieser Archetypen, von dessen unbewusster Herrschaft sich das Ich befreien muss, ist der "Schatten" - die Summe all der dunklen Eigenschaften und Tendenzen, die jedem Menschen anhaften, der "statistische Verbrecher" sozusagen. Der zweite Archetyp, der üblicherweise auftaucht, ist der Animus oder die Anima, die unbewusste Vorlage der Beziehung zum anderen Geschlecht. Aus der Auseinandersetzung mit diesem Teil des eigenen Wesens und der Begegnung mit dem Kollektiven Unbewussten entsteht, wenn sie durchgehalten wird, eine ungeheure Spannung, die erst

² JUNG (1979), p 138

³ ebd.

⁴ Die Darstellung der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Archetypen folgt JUNG (1985c), pp 12-45

durch das Auftauchen eines neuen Archetyps gelöst wird, der den ganzen Menschen, Bewusstes und Unbewusstes, Hohes und Niederes, Männliches und Weibliches, symbolisch umfassen kann. Jung nennt diesen Archetyp das "SELBST",

*"... um die Totalität des Menschen, die Summe seiner bewussten und unbewussten Gegebenheiten zu bezeichnen."*¹

Dieses Selbst ist aber weit davon entfernt, das Ich aufzulösen oder zu ersetzen. Es kann nur deshalb sichtbar werden, weil sich das Ich nicht von den Kräften des Kollektiven Unbewussten überwältigen lässt. So stiftet es eine neue Beziehung zwischen dem Ich des Menschen und seinem geistigen "Urgrund", die ein Gefühl subtilster Harmonie, ein Gefühl der Freude und der Erlösung vermittelt.

*"Mit der Empfindung des Selbst als etwas Irrationalem, undefinierbar Seiendem, dem das Ich nicht entgegensteht und nicht unterworfen ist, sondern anhängt, und um welches es gewissermaßen rotiert, wie die Erde um die Sonne, ist das Ziel der Individuation erreicht."*²

Nach dieser Einleitung kann ich nun auf den Begriff eingehen, der für die Kritik des SM die größte Bedeutung hat. Es ist dies der Begriff der "INFLATION", die eine ständige und ernste Gefahr auf dem Weg der Individuation bedeutet.

Inflation tritt überall dort auf, wo sich das Ich Bereiche oder Inhalte anmaßt, die ihm nicht zustehen. Es "bläht" sich dann gewissermaßen auf und

¹ JUNG (1972), p 100

² JUNG (1978), p 137

verfällt dem eigenen Größenwahn. So eine Inflation kann geradezu lebensgefährlich sein, produziert aber zumindest sehr unangenehme psychosomatische und neurotische Symptome.³

Die Inflation findet sich in verschiedenen Lebensbereichen, etwa wenn sich jemand mit seiner Rolle oder mit seinem Amt völlig identifiziert. Die gefährlichsten Formen treten aber im Zusammenhang mit den Archetypen des Kollektiven Unbewussten auf. Durch die numinose Natur der Archetypen kann nämlich das Ich vollkommen überwältigt werden, und es kommt zu regelrechten "Besessenheitszuständen".

In diesen Zuständen findet sich der Mensch eins mit den unbewussten Kräften, hat Teil an ihrem Beziehungsreichtum und an ihren unerschöpflichen Kräften. Es ist das fast mystische Erlebnis der Rückkehr zur Quelle, das hier auftritt.

Da das Ich den Reichtum und die Lebendigkeit des Kollektiven Unbewussten nicht aufgeben und verlieren will, macht es die Inflation manchmal zum Prinzip. Daraus entstehen entweder die falschen Propheten solcher Erleuchtungen oder, was fast auf dasselbe hinausläuft, ihre Jünger.

*"Es würde wohl keiner", schreibt Jung, "der sich der Lächerlichkeit dieser Identifikation bewusst ist, den Mut haben, sie zum Prinzip zu erheben. Aber das Gefährliche daran ist, dass sehr vielen der nötige Humor fehlt...: Sie werden von einem Pathos, von einer Art Bedeutungsschwangerschaft erfasst, welche jede wirksame Selbstkritik verhindert."*⁴

Jung meint, dass es wohl wirkliche Propheten gibt. Die wehren sich aber gewöhnlich mannhaft gegen die Zumutung dieses Amtes, und in den

³ JUNG (1985c), p 33

⁴ JUNG (1978), p 61

allermeisten Fällen ist eine gründliche Skepsis weit eher am Platz, als blinder Glaube.

Die Inflation bedeutet auch für den Weg der Individuation eine ernste Gefahr. Wenn z.B. nach einer längeren Auseinandersetzung mit dem Schatten und der Anima das Ich glaubt, endlich einen Sieg errungen zu haben, und sich von allen Identifikationen und Projektionen frei wähnt, fällt es gerade dadurch einem neuen Archetyp zum Opfer; dem Archetyp des "Zauberers".

*"In verwandelter Gestalt
üb' ich grimmige Gewalt."*¹

zitiert Jung dazu Goethes Faust; denn die neuerliche Identifikation macht durch die Inflation all das zunichte, was durch die Integration der Anima schon gewonnen war. Das kommt daher, dass das Ich sich anmaßt, es hätte selbst diesen Sieg über das Kollektive Unbewusste errungen, was genau der Rolle des Magiers oder des Zauberers entspricht - eines Archetyps, der mit dem unbewussten Vater-Bild verbunden ist.

Alle Archetypen haben die Fähigkeit, den Menschen zu überschwemmen und zu überwältigen, wenn er so unvorsichtig ist, sich mit einem von ihnen zu identifizieren. Davon macht auch der Archetyp des Selbst, das innere Bild der Vereinigung der Gegensätze oder das Gottesbild, keine Ausnahme. Einerseits kann dabei das "ICH VOM SELBST" assimiliert werden. Der Mensch fühlt sich dann gewissermaßen als ein Gott, der das ganze Universum umfasst, und gerät in einen archaischen Traumzustand von grenzenlosem Raum und grenzenloser Zeit. Andererseits kann die Betonung der Ich-Persönlichkeit und des Bewusstseins ein solches Ausmaß erreichen, dass die Figuren des

¹ Goethe: Faust II, 5.Akt, 4.Szene; zit.n. JUNG (1978), p 126

Unbewussten "psychologisiert" werden, und damit das "SELBST AN DAS ICH" assimiliert wird. In beiden Fällen geschieht genau das gleiche: eine Inflation tritt ein.²

Man darf diese Zustände nicht mit einer bewussten Anmaßung verwechseln, denn das Opfer ist sich seiner Haltung völlig unbewusst und tut alles dazu, dass sein "blinder Fleck" nicht aufgedeckt wird.

Ein Beispiel für die Folgen einer religiösen Inflation dieser Art beschreibt Jung in den Ketzerbewegungen des 11.Jahrhunderts.

*"... es handelt sich um Menschen", schreibt er, "die sich mit Gott identifizieren (oder identifiziert werden), sich als Übermenschen wähnen, dem Evangelium kritisch gegenüberstehen, der Richtschnur des inneren Menschen folgen und das Himmelreich als einen inneren Zustand verstehen."*³

Die Gefahr der Inflation am Wege der Individuation hängt damit zusammen, dass das beschränkte Ich und das Bewusstsein des Menschen den Kräften des Kollektiven Unbewussten hilflos unterlegen ist. Immer wenn es glaubt, dass es sie erfassen und manipulieren kann, unterliegt es einer gefährlichen Täuschung.

Damit will ich kurz auf die RICHTIGE HALTUNG eingehen, die Jung im Umgang mit dem Kollektiven Unbewussten vorschlägt, um der Inflation zu entgehen.

Das Ich tut gut daran, meint er, sich seine Abhängigkeit einzugestehen und sich damit abzufinden. Im besten Falle kann es sich seine Götter "wählen", das heißt, es kann sich in die freiwillige Abhängigkeit eines

² JUNG (1985c), p 33f

³ loc.cit., p 93

Archetyps begeben, der ihm die Freiheit seines legitimen Bereichs garantiert.¹

Das hat aber nicht mit irgendeiner geistigen Technik zu tun, sondern betrifft vor allem eine Lebensentscheidung. Es geht um die Art, mit sich und der ganzen Welt umzugehen, die bestimmt, welchen "geistigen Herrn" der Mensch hat.

Das ganze Leben auf dem Boden, auf dem wir nun einmal stehen, bestimmt die geistige Haltung und damit die Beziehung zum Unbewussten.

Diese Erkenntnis bestimmt auch Jungs Urteil über die östlichen Meditationssysteme. er schreibt sehr deutlich:

*"Unser Weg beginnt bei der europäischen Wirklichkeit und nicht bei Yoga-Übungen, die uns über unsere Wirklichkeit hinwegtäuschen wollen."*²

So ist das natürliche und volle Leben die Basis einer geglückten Individuation, die der Mensch mehr erleidet als schafft. Jeder Versuch, diese Entwicklung willentlich oder gar durch irgendeine Bewusstseinstchnik herbeizuführen, ist zum Scheitern verurteilt. Man kann höchstens die Symbole des Unbewussten in Krisenzeiten genau beachten, ihre Bedeutung ernst nehmen und sie ins Leben des Bewusstseins aufnehmen.

So kann ein Dialog zwischen dem Ich und dem Unbewussten entstehen, in dem die Symbole behutsam weiterentwickelt werden, wozu Jung neben der Deutung von Träumen und Visionen die Methode der "aktiven Imagination" vorschlägt.

¹ JUNG (1972), p 105

² JUNG/WILHELM (1979), p XVII

Der ARCHETYP DES SELBST spielt eine zentrale Rolle in der Verbindung von Religion und Psychologie im Werk C.G.Jungs. Ich möchte daher zuletzt auf die HISTORISCHE ENTWICKLUNG SEINER SYMBOLIK eingehen.

Wie schon oben angedeutet steht dieser Archetyp in engem Zusammenhang mit dem bewussten oder unbewussten Gottesbild im Menschen. Der Archetyp selbst verändert sich im Laufe der Geschichte nicht oder nur sehr langsam, wohl aber sein historischer Ausdruck. Das heißt, dass das Gottesbild im Menschen verschiedene Formen annimmt. Jung fasst diese Entwicklung sehr kurz zusammen, indem er schreibt:

*"Zuerst lebten die Götter in übermenschlicher Macht und Schönheit auf der Spitze schneebedeckter Berge oder in der Dunkelheit von Höhlen, Wäldern und Meeren. Später wuchsen sie zu EINEM Gott zusammen, und dann wurde dieser Gott Mensch. Aber in unserer Zeit scheint sogar der Gottmensch von seinem Throne herabzusteigen und sich im alltäglichen Menschen aufzulösen."*³

In wenigen Sätzen überfliegt Jung hier die Entwicklung vieler Jahrtausende. Wenn man sich nur auf die letzte Zeit, etwa seit dem Mittelalter beschränkt, dann ergibt sich folgendes Bild: Zunächst wird der Archetyp durch den Gottmenschen vollgültig ausgedrückt, Jesus Christus wird mit dem Selbst identifiziert. Heute ist diese Identifikation aber fragwürdig geworden, und Friedrich Nietzsche spricht mit seinem "Gott ist tot" eine psychologische Wahrheit aus, die sich nach und nach allgemein durchsetzt. Für viele moderne Menschen ist der Gott der Tradition im Unbewussten wirklich tot. Das Christliche Symbol sagt ihnen nichts mehr.

³ JUNG (1972), p 101

Das hat aber fürchterliche Folgen für das seelische Gleichgewicht des Menschen, da ihm nun die Beziehung zu einem legitimen Gottesbild fehlt. Einerseits verfällt er dadurch der Hybris des Bewusstseins, und andererseits ist er schutzlos den Mächten des Kollektiven Unbewussten ausgeliefert. Die Selbstüberschätzung des Bewusstseins, die für unsere Zeit so typisch ist, macht infolge der Inflation das Ich "in seiner lächerlichen Erbärmlichkeit" zum Herrn des Universums, und stiftet in Form des Kommunismus, des Kapitalismus oder anderer -ismen Anarchie und Zerstörung. Und gleichzeitig überschwemmen die Kräfte des Kollektiven Unbewussten die Zivilisation, was etwa in Form des Nationalsozialismus ganz Europa in Schutt und Asche gelegt hat.¹

Wo liegt der Ausweg aus dieser Krise ?

Jung sucht dazu nach einem neuen Symbol, das den Archetyp des Selbst für den heutigen Menschen wirklich ausdrücken und ihn in seiner tiefsten Seele erreichen kann. Und er findet es bei seinen Patienten in der Form des "Mandala" angedeutet, das in Träumen und Visionen spontan auftaucht und in der Therapie die Wirkung des Selbst begleitet. Im Herzen dieses Mandalas steht aber keine Gottheit mehr, sondern der zentrale Platz ist leer. Fragt man die Patienten nach der Bedeutung dieses Symbols, dann sagen sie, dass es irgendwie den ganzen Menschen oder die ganze Seele meint.²

In dieser Entdeckung sieht Jung eines der wichtigsten Ergebnisse seiner wissenschaftlichen Arbeit.

Der Archetyp des Selbst, oder besser gesagt, sein symbolischer Ausdruck, ist also zunächst verschwunden, und taucht heute im innersten Wesen des alltäglichen Menschen keimhaft wieder auf. Erst nachdem er in der Philosophie der Upanishaden und in der Chinesischen Alchemie

¹ JUNG (1972), p 100ff

² z.B. JUNG (1972) oder JUNG/WILHELM (1979)

ähnliche Symbole des Selbst findet, veröffentlicht Jung diese Entdeckung und widmet einen großen Teil seiner Forschung dem Versuch, die Entwicklungsschritte dieses seltsamen Sprunges nachzuvollziehen. Dabei stößt er auf die Alchemie, die zusammen mit den Lehren der frühen Gnostiker und der Ketzerströmungen des Mittelalters die Brücke zu bilden scheint, die vom christlichen Dogma bis zur heutigen Verfassung des Menschen reicht.

In einem Spätwerk³ fasst Jung die Symbolentwicklung der letzten zweitausend Jahre zusammen und bemerkt, dass die Symbole des Selbst immer tiefer in die Materie deuten. Über die "Schlange" und den "Stein" (der Weisen) erreicht die Symbolik heute das "Rotundum", das Bild des Kreislaufes, der gewissermaßen die Grundstruktur der Materie darstellt. (Es ist daher kein Wunder, meint Jung erläuternd, dass die ersten Atommodelle rund waren.) Dieses Rotundum schließt aber zugleich den Kreis zum Ausgangspunkt, zum Anthropos, zum Bild des Höheren Menschen.⁴

Wie würde Jung auf dem Hintergrund seines Werkes wohl den SM beurteilen ? Aber kann er überhaupt eine "Kontemplative" Bewertung dieses Ansatzes geben ? Klammert er nicht die Metaphysik aus seiner Arbeit aus ?

Zunächst mag es scheinen, dass er keine kontemplativen Erfahrungen beschreibt, sondern nur die Psychologie des Alltagsmenschen. Wenn man aber genauer hinsieht, bemerkt man, dass Jung sehr wohl den geistigen Bereich meint. Aus ihm schöpft er seine Bewertung der psychologischen Erscheinungen, der Wege und Irrwege. Dabei stützt sich Jung nicht nur auf die eigenen Begegnungen mit der Transzendenz, sondern er macht durch seine Arbeit die Erfahrungen seiner Patienten ebenso

³ Aion: JUNG (1985c)

⁴ JUNG (1985c), pp 238-280

fruchtbar, wie die Zeugnisse der Vergangenheit. Trotz seiner ungewöhnlichen Sprache meint er genau dieselben Bereiche und Phänomene, die schon von den drei anderen Vertretern der Philosophia Perennis angesprochen wurden.

Aber kommen wir zur Kritik: Der SM versucht, auf wissenschaftlichem Weg Aussagen über die Transzendenz zu machen. Das ist eine lächerliche Anmaßung des menschlichen Bewusstseins, das sich seiner Begrenzung unbewusst ist.

Im Zusammenhang mit dem Prozess der Individuation erkennt die TP weiters wohl die Wichtigkeit der Zurücknahme von Projektionen, sie scheint aber in ihrer Therapie darauf aus zu sein, alle Projektionen und Identifikationen aufzulösen und in der Meditation jede Bindung aufzuheben. Das heißt, sie zielt nicht auf eine geglückte Beziehung zum Kollektiven Unbewussten und insbesondere zum Archetyp des Selbst, sondern vielmehr auf den Abbruch jeglicher Beziehung. Zudem stellt sie es sich zur Aufgabe, über das Ich hinauszugehen, es also ab einer bestimmten Stufe ganz aufzulösen.

All das kann, wenn es überhaupt gelingt, an seinem Ziel nur zu folgenden Zuständen führen: Entweder gerät der Mensch in Abhängigkeit vom Archetyp des "Zauberers", da er sich einbildet, er hätte sich aus eigener Kraft aus allen Projektionen gelöst. Oder er verfällt einer vollständigen Hybris des Bewusstseins, das sich auch in die Bereiche des Kollektiven Unbewussten hinein ausdehnt und vorzugsweise den Archetyp der Ganzheit - in dem auch Subjekt und Objekt eins werden - das Selbst assimiliert. Oder er wird vom Archetyp des Selbst überschwemmt. Alle drei Möglichkeiten sind gleichermaßen unerfreulich und führen zur Inflation.

Das mag zu Zuständen einer Quasi-Erleuchtung der Bedeutungsschwangerschaft und "Sakralisierung des Alltagslebens" führen, oder zur unbewussten Identifikation mit dem Gottes-Archetyp; aber zu echter Transzendenz führt dieser Weg nicht.

Der SM besteht hier im Glauben des Ich, es könne sich zum Herrn des Kollektiven Unbewussten machen oder es völlig ausschließen, was beides unmöglich ist, und notwendig eine Inflation nach sich zieht.

Die TP steht in der ständigen Gefahr, eine Überschwemmung durch das Kollektive Unbewusste (was das gleiche bedeutet, wie eine Erfahrung des "Lügendürtels") mit einer genuinen spirituellen Erfahrung zu verwechseln. Gerade durch die Kartographisierung dieser Erfahrungen und durch die Entwicklung von Bewusstseinstechen besteht eine hohe Wahrscheinlichkeit, dass sie ein System zur Erzeugung möglichst lustvoller Inflationen entwickelt, und dieses dann als Weg zum Heil verkauft. Was früher die falschen Propheten geleistet haben, vollzieht sie in wissenschaftlicher Präzision nach.

Auch die Verwendung bewährter spiritueller Techniken und Philosophien des Ostens kann hier keine Abhilfe schaffen, denn diese Techniken sind für eine gänzlich andere psychologische und seelische Grundverfassung entwickelt worden, und können dem durchschnittlichen Abendländer vor allem eine Illusion eigener Macht vermitteln, aber keine genuine Spiritualität.

Auf dem Hintergrund der symbolischen Entwicklung des Selbst könnte Jung den SM und die gesamte Strömung des New Age wie folgt interpretieren:

Unserer Zeit ist das Gottesbild verlorengegangen. Da der Mensch ohne ein solches Bild kein befriedigendes Leben führen kann, sucht er nach einem Ersatz, oder wenigstens nach Andeutungen des Archetyps des Selbst. So erklärt sich das große Interesse für religiöse und spirituelle Erfahrungen. Da man das Selbst aber in der eigenen Religion, dem Christentum, nicht mehr entdeckt, sucht man dort, wo seine Symbolik eher der unbewussten Vorlage des modernen Menschen entspricht: Man sucht in den östlichen Philosophien und Religionen, in denen das Mandala-Symbol eine wichtige Rolle spielt, und die sich schon seit langem mit der

Frage auseinandersetzen, was geschieht, wenn die Menschwerdung Gottes überschritten wird. Aber nicht nur in den östlichen Systemen, die Gott im innersten Herzen des alltäglichen Menschen suchen, findet man die Andeutungen des Selbst, sondern auch in den "Gipfelerlebnissen" der Großstädter, so dass man eine eigene Psychologie, eine Wissenschaft dieser Zustände entwickelt. Und gleichzeitig entdeckt man das Selbst, dessen Symbole sich immer mehr in die Materie gesenkt haben, in den Elementarteilchen der modernen Physik ! Physik und östliche Mystik, zusammen mit einer Wissenschaft der Gipfelerlebnisse: Das ist die Vereinigung aller heute gängigen äußeren Symbole des Selbst, und es erklärt die ungeheure Faszination, die von den Gedanken des New Age, etwa ausgedrückt durch Fritjof Capras "Tao der Physik", ausgeht.

Aber anstatt zu erkennen, dass es sich um SYMBOLE einer geistigen Wirklichkeit handelt, projiziert man sie in die äußere Welt, und glaubt jetzt wirklich, dass die Physik oder die Mystik Gott "entdeckt" hat. Mit Hilfe der ungeheuren Hybris des Bewusstseins unserer Zeit baut man dann eine Wissenschaft, um sich dieser Entdeckung zu bemächtigen, und das Selbst ebenso unter Kontrolle zu bringen, wie die materielle Welt.

Genau das ist der Spirituelle Materialismus.

Kurz gefasst könnte die Kritik etwa so lauten:

Der SM ist eine Geisteshaltung, die am Wege der Individuation die Gefahr einer Inflation immens vergrößert. Entweder zielt sie auf eine völlige Abkapselung des Bewusstseins von den Kräften des Kollektiven Unbewussten, was einer Hybris des Ich entspricht. Oder sie führt zu einer unbewussten Identifikation mit dem Archetyp des Selbst, was zu einem Besessenheitszustand, zu einer Pseudo-Erleuchtung führt.

Der SM in der konkreten Form der TP lässt sich daraus verstehen, dass der Archetyp des Selbst heute einerseits durch den innersten Menschen und andererseits durch das Innerste der Materie symbolisiert

wird. Da das Innerste der Materie von der Physik erforscht wird, glaubt die TP, sie könne in analoger Weise eine Wissenschaft zur Erforschung des inneren Menschen bilden, und die beiden miteinander verbinden, um die Welt zu retten.

Das ist natürlich nichts anderes als eine gigantische Projektion des Gottesbildes in die materielle Welt.

5.3. ZUSAMMENFASSUNG

5.3.1. Die philosophische Kritik

Meine Kritik an den einfachen Formen des SM kann auf den Arbeiten der TP selbst, und insbesondere auf den erkenntnistheoretischen Überlegungen Ken Wilbers, aufbauen.

Der Grundgedanke dieser Kritik besteht darin, dass sich mit der Physik oder mit anderen Naturwissenschaften nur "materielle" Wahrheiten finden lassen, ganz egal wie kompliziert die Apparate, oder wie mystisch die Theorien auch klingen mögen. Im besten Falle können die Erkenntnisse dieser Wissenschaften schöne Analogien für transzendente Wahrheiten abgeben, aber meistens tun sie nicht einmal das. Aus prinzipiellen erkenntnistheoretischen Gründen ist es unmöglich, metaphysische Einsichten aus der Beobachtung materieller Vorgänge abzuleiten!

Am leichtesten lässt sich diese Kritik formulieren, wenn man sie auf der Basis einer Philosophie der "Schichtenlehre des Seins" übt. Ken Wilber hat diese Vorgangsweise gewählt, und ich schließe mich ihr im Prinzip an.

Auf derselben Grundlage lässt sich aber auch eine Kritik an den subtilen Formen des SM üben. Der Gedanke, der diese Kritik trägt, ist wieder sehr einfach, und besteht in der Einsicht, dass das Größere niemals vom Kleineren umfasst oder erkannt werden kann. Es ist sehr leicht zu zeigen, dass Wilber in seinem philosophisch verfeinerten Ansatz gegen dieses Prinzip verstößt, dass seine Erkenntnistheorie also auf einem Widerspruch beruht.

Obwohl diese Kritik dem Verstande einsichtig ist, bleibt doch die Frage offen, ob sie auf ein Unternehmen angewandt werden kann, das ausdrücklich die Ebene des menschlichen Denkens zu transzendieren sucht.

Diese Frage kann im Rahmen einer rein philosophischen Kritik nicht mehr beantwortet werden, und führt zum Versuch einer "Kontemplativen" Bewertung des SM.

Das Bemerkenswerteste an den beiden Formen des SM ist übrigens die Tatsache, dass so offensichtliche und geradezu primitive Einsichten von intelligenten und gebildeten Menschen völlig übersehen werden können. Besonders bei Ken Wilber kann man sich nur darüber wundern, wie er sein erkenntnistheoretisches Schifflein zwar von der Skylla des plumpen SM ablenkt, es aber dafür umso sicherer in die Charybdis der subtilen Form krachen lässt. Dieses seltsame Phänomen lässt sich nur dadurch erklären, dass die Vertreter der TP die Schwierigkeiten nicht sehen wollen, oder aus einem bestimmten Grund nicht sehen können. Fast sieht es so aus, als würde bei diesen Fragen eine kollektive Denksperre walten, als würde eine geistige Kraft die Aufdeckung ganz einfacher Tatsachen verhindern wollen.

Mit diesen Überlegungen nähern wir uns, so meine ich, dem Wesen des SM. Das Phänomen, das ich beschreiben will, besteht nämlich nicht eigentlich in einem intellektuellen Irrtum oder in einer Anmaßung des Bewusstseins, sondern es scheint in einer geistigen, in einer transzendenten Kraft zu wurzeln. Nicht der Verstand leitet hier den Gedanken, sondern der "Gedanke" leitet den Verstand und lenkt ihn in eine bestimmte Richtung.

Den geistigen "Kräften", die hier ins Spiel kommen, kann man begrifflicherweise nicht mit den Mitteln der Vernunft, mit Logik oder Intelligenz beikommen, sondern es ist notwendig, sie auf ihrer eigenen Ebene, auf der Ebene der geistigen Wirklichkeiten, wahrzunehmen. Das gilt auch für diese Arbeit, weshalb ich, um dem Phänomen sozusagen "in die Tiefe" folgen zu können, an dieser Stelle eine andere Methode aufnehmen muss, als bisher.

5.3.2. Die "kontemplative" Kritik

Diese Methode besteht darin, selbst die Haltung des SM einzunehmen, und mit ihrer Hilfe eine spirituelle Praxis zu beginnen und konsequent durchzuhalten.

Ich habe dieses Experiment sozusagen unfreiwillig angestellt. Hätte ich vorher gewusst, was mich dabei erwartet, hätte ich mich wahrscheinlich nie darauf eingelassen; da ich es aber getan habe, kann ich davon berichten.

Eine typische Konsequenz der Grundhaltung des SM besteht in dem Versuch, eine immer bessere Methode zu entwickeln, um geistige Fortschritte zu machen. Man dringt dabei in einer Art Forschungsunternehmen im Versuchs-Irrtums-Verfahren immer tiefer in die eigene "Seele" und in die spirituelle Wirklichkeit ein.

Ohne auf Einzelheiten einzugehen, kann ich bestätigen, dass auf diese Weise ganz beachtliche Ergebnisse erzielt werden können: Seien es besonders Erfahrungen von Glück, Frieden oder geistiger Klarheit, seien es parapsychologische Fähigkeiten wie Telepathie und Hellsehen, oder seien es besonders lebhaftere Kindheitserinnerungen - um nur einige Beispiele zu nennen. All diese Erscheinungen könnte man als "transpersonal" bezeichnen, und in vielen Punkten sehen sie so aus, als wären sie die Vorboten oder Stufen echter Heiligkeit.

Das Seltsame an diesen Erfahrungen und Fähigkeiten ist die Tatsache, dass sie einer dauernden Anstrengung bedürfen und nach einiger Zeit wieder abklingen. Die Ergebnisse der Forschungsarbeit bleiben immer ein wenig starr und leblos, und alle Wege enden letztlich in einer Sackgasse.

Wenn ich nicht das Glück gehabt hätte, echte Transzendenz kennen zu lernen, wäre ich wahrscheinlich noch immer auf der Suche nach der "richtigen" Methode zu lebendiger und warmer Spiritualität. So wurde mir aber deutlich "vor Augen" geführt, dass es so eine Methode nicht geben kann, gerade deshalb, weil die Grundhaltung der Forschung, die Haltung

des SM, einer tieferen Geistigkeit radikal widerspricht. Je intensiver sie geübt wird, desto unmöglicher macht sie einen echten Fortschritt. In letzter Konsequenz führt sie auf einen "Weg zur Macht", der in völliger Erstarrung, in "Besessenheitszuständen" oder im Wahnsinn gipfelt.

Ich will hier nicht darauf eingehen, was "echte" Transzendenz ist, sondern nur betonen, dass sie sich von diesem Weg grundsätzlich unterscheidet. Oberflächlich und von "außen" betrachtet mögen sich die Phänomene ähnlich sehen, aber wer das Original kennen gelernt hat, fällt nicht mehr auf die Kopie herein. Echte Spiritualität wird aus gänzlich anderen Quellen gespeist, als aus dem menschlichen Forschungswillen oder aus den verschiedenen Abkömmlingen des Zeitgeistes.

Natürlich bleibt diese Bewertung, meine "Kontemplative" Kritik subjektiv, da sie sich zunächst nur auf eigene Erfahrungen und Interpretationen stützt. Ich habe daher versucht, meine Beobachtungen durch den Vergleich mit bedeutenden Vertretern einer Philosophia Perennis in unserem Jahrhundert abzusichern.

Dieser Vergleich ordnet sich um drei Gedanken: Einmal versuche ich zu zeigen, dass die typischen Irrwege, die von den Autoren beschrieben werden, dem Ansatz des SM zum Verwechseln ähnlich sehen (5.3.2.1.). Dann will ich das Wissen um die größten Gefahren und Fallen der spirituellen Welt sammeln, um zu zeigen, wie sorglos die TP damit umgeht (5.3.2.2.). Und schließlich versuche ich deutlich zu machen, dass die Haltung des SM mit dem "richtigen" Weg, wie er von den Vertretern der Philosophia Perennis angedeutet wird, unvereinbar ist (5.3.2.3.).

5.3.2.1. Irrwege

Chögyam Trungpa beschreibt den ersten Irrweg. Er besteht darin, zu glauben, man würde sich spirituell weiterentwickeln, während man in Wirklichkeit nur die Ich-Bezogenheit durch geistige Techniken stärkt. Man betritt diesen Pfad, wenn man eine religiöse Praxis mit dem Gedanken übt: "Ich tue dies, um ein bestimmtes Bewusstsein, einen Fortschritt oder ähnliches zu erreichen". Dabei ist es ganz egal, worin die Technik im einzelnen besteht. Wenn man mit dieser Haltung an sie herangeht, dann kann sogar der Versuch, das Ego aufzugeben, letztlich die Ich-Bezogenheit stärken. Diese Haltung verhindert jeden echten geistigen Fortschritt, und man kann es damit so weit treiben, dass man den ganz und gar dämonischen Zustand der vollkommenen Ich-heit erreicht.

Der nächste Irrweg wird vom Anonymus beschrieben. Er nennt ihn die "Evolution der Schlange", die in einer Einrollung und in einer immer weitergehenden eindimensionalen Spezialisierung besteht. An ihrem Endpunkt, in der Entwicklung eines vollkommen autonomen Bewusstseins, wäre sie die "Hölle". Dieses Ziel wurde aber nie erreicht, da das Bewusstsein schon vorher dem Wahnsinn verfällt.

Man betritt diesen Irrweg, wenn man versucht, "Türme von Babel" in den transzendenten Bereich hinein zu bauen, das heißt, wenn man durch spezialisierte Techniken geistige Fähigkeiten erwerben will. Dieser Versuch bringt zwar kurzfristige Vorteile, endet aber immer in einer Sackgasse und schließt echte Spiritualität aus.

Vor dem dritten Irrweg warnt C.G. Jung. Er besteht in dem Versuch des Ich, die Archetypen und Kräfte des Kollektiven Unbewussten zu manipulieren, oder sich mit ihnen zu identifizieren. Dieser Versuch führt fast zwangsläufig zu einer psychologischen "Inflation", da sich das Ich Bereiche anmaßt, die ihm nicht zustehen. Diese Inflation kann sehr

unangenehme Folgen haben, die bis zu regelrechten "Besessenheitszuständen" oder zu schweren Psychosen reichen. Dabei beruht sie nicht auf einer absichtlichen Überheblichkeit des Ich, sondern bleibt ihrem Opfer, das die mühelosen Offenbarungen und die geistige Belebung durch das Kollektive Unbewusste in vollen Zügen genießt, oft unbewusst.

Es ist nicht sehr schwer, in diesen drei Irrwegen die Haltung des SM wieder zu erkennen. Immer geht es um den Versuch, aus eigener Kraft und von der Ebene des Alltags-Bewusstseins aus in die transzendente Welt vorzudringen. Immer wieder wird betont, dass dieser Versuch zum Scheitern verurteilt ist.

5.3.2.2. Gefahren

Die größten Gefahren der spirituellen Welt beruhen wohl darauf, dass der Mensch, oder besser sein bewusstes Ich, es mit geistigen Kräften zu tun bekommt, die ihm "himmelhoch" überlegen sind. Wenn er das nicht bemerkt oder sich nicht darauf einstellt, dann ist ein "Unfall" fast unvermeidlich.

Am deutlichsten spricht C.G.Jung von diesen Kräften, von den Archetypen des Kollektiven Unbewussten, die jederzeit imstande sind, das Ich zu überschwemmen, wenn es sich nicht dagegen schützt. Diese Kräfte sind deshalb so gefährlich, weil sich das Ich manchmal gar nicht schützen will, da die Überschwemmung zu außergewöhnlichen und oft lustvollen Erfahrungen führt, und scheinbar das Tor zur Quelle öffnet, aus der Leben und Offenbarung strömt. Es handelt sich aber um keine echten Offenbarungen, sondern um durchaus natürliche Erscheinungen, die ebenso von Irrtümern durchsetzt sind, wie das Denken und die Wahrnehmung des Menschen im Allgemeinen.

Offensichtlich spricht der Anonymus von genau denselben Phänomenen, wenn er mit Rudolf Steiner vor dem "Lügendürtel" oder der "Sphäre des falschen Heiligen Geistes" warnt. Auch hier verfällt das Opfer einem überwältigenden Strom müheloser Offenbarungen, die ein gefährliches Gemisch von Lüge und Wahrheit darstellen. Diese "Sphäre" liegt dem Menschen näher als eine echte Transzendenz, und wird von den verschiedenen Bewusstseinstecheniken relativ leicht erreicht. Sie darf aber auf keinen Fall mit genuiner Spiritualität verwechselt werden, nicht einmal als "Vorstufe", da sie nur zu Verwirrung und Überheblichkeit führt und am besten mit Schweigen übergangen wird.

Chögyam Trungpa erwähnt einen Weg der Konzentration, der anscheinend sehr tief in diesen "Lügendürtel" hineinreicht, und zu einer

"Pseudo-Erleuchtung" führt. Das Ich dehnt sich dabei so weit aus, dass es seine eigenen Grenzen nicht mehr wahrnehmen kann und sich daher grenzenlos wähnt. Aber auch diese rauschartigen Glückszustände der schrankenlosen Ich-heit gehen wieder vorüber und haben mit wirklicher Transzendenz wenig zu tun.

Die TP scheint nichts von diesen Gefahren zu wissen, sonst könnte sie kaum so unbefangen auf Gipfelerlebnisse und Privat-Offenbarungen dringen, um aus ihnen eine ganze Wissenschaft zu entwickeln. Die Haltung des SM macht offenbar blind für die bedenklichen Seiten der unsichtbaren Welt, besonders wenn sie durch spezialisierte Techniken erreicht werden können.

5.3.2.3. Der "richtige" Weg

Die "richtige" Haltung, die von den Vertretern der Philosophia Perennis beschrieben wird, geht davon aus, dass man echte Transzendenz nicht "machen" kann, sondern dass sie ein Geschenk ist, das vor allem der achtenden Pflege bedarf.

Am schönsten drückt wohl der Anonymus diesen Gedanken aus, indem er davon spricht, dass der Mensch ein Gärtner im Weingarten des Herrn sein sollte, statt geistige "Türme von Babel" zu bauen. Er soll sich zum Samenkorn verwandeln, damit aus ihm eine reiche Frucht wachsen kann.

Auch Teilhard de Chardin nimmt diese Haltung ein, selbst wenn er die Evolution, die Entwicklung der Welt betont. Diese Evolution geht nämlich nicht von "unten" aus, sie schreitet nicht durch Versuch und Irrtum voran, sondern sie vollzieht sich in schöpferischen Vereinigungen, die von ihrem Ziel aus, vom Punkt Omega oder von Christus her getragen sind. Der weitere Fortschritt der Welt und des Menschen vollzieht sich in personaler Vereinigung unter einem höheren Zentrum, in Liebe und auf Gemeinschaft hin. Dabei wird der Mensch nicht etwa aufgelöst, sondern er tritt in eine neue und intensivere Beziehung zum Göttlichen, das in ihm und durch ihn hindurch sichtbar wird.

C.G.Jung sieht das Ziel seiner "psychologischen" Entwicklung, das Ziel der Individuation, in einer geglückten Beziehung zum Archetyp des Selbst. Das Ich hängt dann diesem Selbst an und umkreist es wie die Erde die Sonne, weit davon entfernt, sich aufzulösen oder selbst die Rolle des Zentrums spielen zu wollen. Der Weg zu diesem Ziel führt über ein allgemein ausgewogenes Wachstum und über eine gelungene Auseinandersetzung mit den Kräften des Kollektiven Unbewussten, denen der Mensch mit dem gebührenden Respekt begegnen sollte.

Und auch Chögyam Trungpa betont immer wieder, dass echte Spiritualität mit den Wünschen und Absichten des Ego nichts zu tun hat, und auch nicht von irgendeiner Leistung oder Technik abhängig ist. Die richtige Haltung besteht in einer vollkommenen Offenheit und Unvoreingenommenheit dem Transzendenten gegenüber, die nichts, aber auch gar nichts, vorher wissen oder bestimmen will. Es ist klar, dass die Vorstellung eines esoterischen Forschungsprogrammes, wie es dem SM vorzuschweben scheint, mit dieser Einstellung unvereinbar ist.

Am Ende dieses Vergleiches scheint sich das folgende Bild abzuzeichnen:

Alle Vertreter der Philosophia Perennis gehen davon aus, dass es eine echte Transzendenz gibt. Das gilt auch für C.G.Jung, der zwar feststellt, dass man über diese Dimension psychologisch nichts ausmachen kann, der ihre Existenz aber keinesfalls in Frage stellt.

Daneben gibt es noch eine Sphäre außergewöhnlicher Erfahrungen, gewissermaßen die "menschliche Seite" der Transzendenz, zu der die natürliche Mystik der Gipfelerlebnisse ebenso gehört, wie Drogenerfahrungen, schamanistische Reisen und viele andere Phänomene. Diese Sphäre lässt sich mit verschiedenen Techniken relativ leicht erreichen und bis zu einem gewissen Grad erforschen.

Ebenso ist es möglich, das Bewusstsein des Menschen ein Stück weiterzuentwickeln und zu verfeinern, was zu eindrucksvollen Zuständen geistiger Klarheit und Konzentration führt.

Die verschiedenen Irrwege setzen dort ein, wo der Mensch die Produkte dieses Bereiches mit echter Transzendenz verwechselt und aus ihnen eine Pseudo-Religion entwickelt. Er glaubt dann, sich Schritt für Schritt und mit Hilfe spezialisierter Techniken der Göttlichkeit zu nähern, während er in Wirklichkeit einem gefährlichen Wahnsinn zustrebt.

Dieses Bild steht durchaus im Einklang mit meinen Erfahrungen, und ich glaube, dass der Vergleich meine oben dargestellten Wahrnehmungen und Interpretationen bestätigt und vertieft.

Kapitel 6

SCHLUSS (CONCLUSIO)

Ich will nun, auf diesen letzten Seiten, auf die Frage eingehen: Was hat die Untersuchung der TP gebracht, was ist das Ergebnis dieser Arbeit ?

Das erste, gewissermaßen "technische" Ergebnis besteht darin, dass sich die anfangs aufgestellte Hypothese als Leitlinie der Untersuchung bewährt hat und in allen Punkten bestätigt werden konnte. Durch sie war es möglich, die Faszination des Ansatzes der TP, der Verbindung von Wissenschaft und Mystik, zu durchdringen, und ihre eigentliche Triebkraft bloßzulegen.

Es hat sich gezeigt - und dies ist die Bestätigung des ersten Teils der Arbeitshypothese - dass der materialistisch orientierte Zeitgeist tatsächlich versucht, den Bereich der religiösen Transzendenz zu vereinnahmen. Dieser Nachweis war sehr leicht möglich, da sich die TP vor allem diesem Unternehmen widmet und schon in ihrer Selbstdefinition die Absicht äußert, mit empirisch-wissenschaftlicher Methode Transzendenz und höchste Werte zu erforschen. Sie vereinnahmt dabei den religiösen Bereich, da sie verbindliche Aussagen über den Sinn des Lebens, über Gott oder über das Ziel der kosmischen Evolution aus ihren Forschungen ableiten will. Sowohl hier, als auch bei Ken Wilber, der den Ansatz philosophisch etwas verfeinert, ist der Einfluss des Zeitgeistes offensichtlich. Ich habe diesen Einfluss als "Spirituellen Materialismus" definiert, als jene

Haltung, die an den transzendenten Bereich so herangeht, als wäre er materiell.

Auch der zweite Teil der These konnte bestätigt werden. Es hat sich gezeigt, dass der Versuch der Vereinnahmung aus erkenntnistheoretischen wie aus "spirituellen" Gründen scheitern muss. Einerseits ist es leicht zu sehen, dass der Ansatz des SM in krassstem Widerspruch zur Schichtenlehre des Seins, und damit im Widerspruch zur abendländischen Philosophie steht. Und andererseits folgt sowohl aus meinen eigenen Beobachtungen wie aus dem Vergleich mit vier Autoritäten der Spiritualität, dass die Grundhaltung des SM den Forscher auf einen geistigen Irrweg führt, der in einer Sackgasse oder im Wahnsinn endet.

Das erste Ergebnis dieser Arbeit besteht also im Nachweis, dass durch naturwissenschaftliche Forschung keine metaphysischen Einsichten gewonnen werden können, und dass auf ihnen keine Religion aufgebaut werden darf.

Schon Kant hat gezeigt, dass sich der transzendente Bereich prinzipiell dem Zugriff der Vernunft entzieht. Neu ist hier die Bestätigung, dass auch die Erforschung der metaphysischen ERFAHRUNG dieses Prinzip nicht durchbricht. Jene Erfahrungen, die erforscht werden können, sind nämlich nicht transzendent. Und die Erfahrungen, die wirklich transzendent sind, lassen sich nicht erforschen.

Es war nicht ganz einfach, diesen Nachweis zu führen, da sich die TP und besonders Ken Wilber auf Texte der "Philosophia Perennis" stützen, die ihre Annahmen scheinbar bestätigen. Auf der intellektuellen Ebene wäre die Kritik wahrscheinlich in einem Streit um die richtige Interpretation der großen Mystiker stecken geblieben. Ich betrachte es daher als einen großen Erfolg, dass es möglich war zu zeigen, dass schon die geistige Grundhaltung der TP im Widerspruch zur Grundhaltung derselben Philosophia Perennis steht, auf die sie sich beruft.

Ein weiteres Ergebnis, das erst im Zuge der Arbeit deutlich geworden ist, beruht auf der Psychologie C.G.Jungs. Sie vermittelt ein Verständnis dafür, warum sich heute viele Menschen so intensiv auf das Unternehmen einer Wissenschafts- und Erfahrungsreligion einlassen. Anscheinend handelt es sich hier nicht nur um die Verirrungen einer kleinen Psychologenschule, sondern in diesem Versuch klingt der Hilfeschrei einer ganzen Kultur auf, die ihre Orientierung verloren hat, und die sich jetzt an jeden, auch noch so ungeeigneten Strohalm klammert.

Für die meisten Menschen unserer Zeit ist Gott wirklich tot, das Christliche Symbol sagt ihnen nichts mehr. Das ungeheure geistige Vakuum, das dadurch entsteht, muss aber irgendwie ausgefüllt werden, und C.G.Jung hat schon vor einigen Jahrzehnten festgestellt, dass der moderne Mensch seine Gottessymbole einerseits im Innersten der Materie und andererseits im Innersten seiner eigenen Seele ahnt. Die TP scheint eine nachträgliche Bestätigung dieser Beobachtungen zu sein, da sie sich auf die Erkenntnisse der modernen Physik - die in das Innerste der Materie vordringt - ebenso stützt, wie auf die östliche Mystik - die das Innerste der menschlichen Seele erforscht. Aus den Ahnungen, die diese beiden Symbole auslösen, erklärt sich vielleicht die große Faszination, die von der Verbindung von Mystik und moderner Wissenschaft ausgeht. Der Eifer, den die Forscher der TP an den Tag legen, ist dann der Eifer der Gottessuche. Aber auf dem Weg, den sie einschlägt, kann sie ihr Ziel niemals erreichen, da Gott weder das Innerste der Materie noch das Zentrum der menschlichen Seele ist. All das sind Symbole für eine unsichtbare Wirklichkeit, die sich jeder Beschreibung entzieht.

Das dritte und letzte Ergebnis meiner Arbeit besteht in der Erkenntnis, dass es tatsächlich einen legitimen Forschungsbereich für die TP gibt. Es handelt sich dabei um den Bereich der "natürlichen Mystik", um den Grenzbereich der menschlichen Erfahrungsmöglichkeiten. Die Phänomene dieser Sphäre gehen zwar weit über das alltägliche

Bewusstsein hinaus, sind aber keineswegs pathologisch. Trotz der großen Gefahren ist eine wissenschaftliche Erforschung möglich, und die Ergebnisse der TP auf diesem Gebiet dürfen nicht zu gering geachtet werden. Unter anderem deshalb, weil sie die Einseitigkeiten des klassischen wissenschaftlichen Weltbildes zu Recht in Frage stellen. Solange auf diesen Ergebnissen keine neue Religion aufgebaut wird, stellen sie einen wichtigen und unverzichtbaren Beitrag zum Verständnis des menschlichen Geistes dar, der bisher von der Wissenschaft in sträflicher Weise vernachlässigt wurde.

Die TP besteht jetzt seit mehr als zwanzig Jahren und hat sich nach einer anfänglich stürmischen Entwicklung und einem fast missionarischen Eifer, der wohl um das Jahr 1982 mit der Konferenz der ITA in Bombay ihren Höhepunkt erreichte, heute einer ruhigeren Entwicklung zugewandt und die religiösen Ansprüche fast fallengelassen. Stanislav Grof, der frühere Präsident der ITA, widmet sich z.B. jetzt der Hilfe bei spirituellen Notfällen, und die wichtigsten Arbeiten im JTP behandeln die Differenzierung "mystischer" Erfahrungen von pathologischen Erscheinungen. Themen wie der Vergleich von Physik und Mystik kommen nicht mehr vor.

So scheint es, dass die TP als wissenschaftliche Organisation die theoretische Kritik bereits in die Praxis umgesetzt hat, was ich am Schluss dieser Arbeit als erfreuliche Bestätigung meiner Überlegungen betrachte.

NACHWORT

Ich will zum Abschluss an den Faden der Einleitung anknüpfen und fragen, welchen Beitrag meine Arbeit zur Lösung der großen geistigen Probleme unserer Zeit leisten könnte.

Dieser Beitrag lässt sich vielleicht in dem Satz zusammenfassen: "Auch Nein ist eine Antwort!", denn es hat sich gezeigt, dass die TP die in sie gesetzten Hoffnungen nicht erfüllt hat. Und wer einen Irrweg erkennt und meidet, kommt schon dadurch der Wahrheit einen Schritt näher.

Ich war anfangs auf der Suche nach den eigenen Ansätzen unserer Kultur zur Bewältigung ihrer Krise und hatte die Hoffnung, sie in Erscheinungen wie dem Aufblühen der 68-er Generation, in der Hippie-Bewegung oder in einer neuen Religiosität zu finden, die heute in der New-Age Strömung oder in der Umwelt-Bewegung ihren Ausdruck findet. Außerdem hatte ich gehofft, dass die Klarheit und Präzision der Wissenschaft eine wichtige Rolle in der Lösung unserer brennenden Fragen leisten würde. All diese Ansätze waren - so schien es - in der TP systematisch zusammengefasst, so dass man von ihr einiges erwarten konnte.

Leider hat sich gezeigt, dass es ihr nicht gelungen ist, sich über die Hürde der Voreingenommenheiten unseres Zeitgeistes - der m.E. für die Krise verantwortlich ist - hinwegzusetzen. Statt eine wirklich "transpersonale" Psychologie zu werden, die über die Begrenztheit eines psychologischen "Atomismus", Individualismus und Utilitarismus hinausgeht, hat sie es vorgezogen, eine geradezu "superpersonale" oder "superegoistische" Wissenschaft zu werden, die unsere Schwierigkeiten auch noch in eine andere Dimension hinein ausdehnt, anstatt sie zu lösen. Aus der versprochenen Verbindung von Wissenschaft und Religion wurde im Handumdrehen eine Vereinnahmung des religiösen Bereichs, wo er

fassbar war, und eine Verleugnung und Abwertung, wo er es nicht war. Das ist letztlich nichts weiter, als eine Apologie des blinden Flecks unserer Zeit.

Ich glaube noch immer, dass ein wichtiger Beitrag zur Heilung unserer Kultur von einer neuen "Psychologie" oder von der Wissenschaft im allgemeinen ausgehen kann. Und viele Ahnungen und Andeutungen eines solchen Beitrags finden sich in den Themen und in den Arbeiten der TP. So will ich diese Arbeit in der Hoffnung schließen, dass sich aus diesen Ansätzen doch noch eine "neue Psychologie" entwickeln wird, die die Fehler der TP vermeidet, und ein Verständnis für die geistigen "Rahmenbedingungen" menschlichen Lebens eröffnet, die heute so sträflich vernachlässigt werden. Dazu wollte ich einen kleinen Beitrag leisten.

LITERATUR

A

ADELSON, J. (1983): William James: Der Klassiker. In: PSYCHOLOGIE HEUTE, 5/83, pp 46-50

ALLPORT, G. (1943): The productive paradoxes of William James.
In: PSYCHOLOGICAL REVIEW, 50, pp 95-120

ANONYMUS D'OUTRE TOMBE (1983): Die großen Arcana des Tarot. Meditationen.
Ausgabe A in vier Bänden. Basel u.a.: Herder

ASSAGIOLI, R. (1965): Psychosynthesis - a manual of principles and techniques.
New York: Hobbs, Dorman & Co.

- (1969): Symbols of transpersonal experiences. In: JTP 1(1), pp 33-46

- (1978): Handbuch der Psychosynthesis. Angewandte transpersonale Psychologie.
Freiburg: Aurum, ASSAGIOLI (1965) Deutsch

B

BATESON, G. (1972): Steps to an Ecology of Mind. San Francisco: Chandler

- (1979): Mind and Nature: A necessary Unity. New York: Dutton

- (1985): Ökologie des Geistes. Frankfurt: Suhrkamp, BATESON (1972) Deutsch

BLAIR, M. (1970): Meditation in the San Francisco Bay Area: An introductory survey. In:
JTP 2(1), pp 61-70

BOHM, D. (1980): Wholeness and the Implicate Order. London: Routledge & Kegan Paul

- (1985): Die implizite Ordnung. München: Dianus-Trikont, BOHM (1980) Deutsch

- / WELWOOD, J. (1980): Issues in physics, psychology and metaphysics:
A conversation. In: JTP 12(1), pp 25-36

BOORSTEIN, S. (1979): Troubled relationships: Transpersonal und psychoanalytic
approaches. In: JTP 11(2), pp 129-140

- (Ed) (1980a): Transpersonal Psychotherapies. Palo Alto (Ca): Science and Behaviour Books

- (1980b): Lightheartedness in psychotherapy. In: JTP 12(2), pp 105-115

BOUCOUVALAS, M. (1980): Transpersonal psychology: A working outline of the field.
In: JTP 12(1), pp 37-46

BROCH, H. (1979): Massenwahntheorie. Frankfurt: Suhrkamp

C

CANETTI, E. (1980): Masse und Macht. Frankfurt: Fischer

CAPRA, F. (1975): The Tao of Physics. Berkeley: Shambala Publications

- (1976): Modern physics and eastern mysticism. In: JTP 8(1), pp 20-40

- (1981): Der Kosmische Reigen. Bern u.a.: Scherz, CAPRA (1976) Deutsch

- (1982): The Turning Point. New York: Simon & Schuster

- (1985): Wendezeit. Bern u.a.: Scherz, CAPRA (1982) Deutsch

CASPER, M. (1974): Space therapy and the Maitri project. In: JTP 6(1), pp 57-67

D

DAVIS, J./ WRIGHT, C. (1987): Content of undergraduate transpersonal psychology courses. In: JTP 19(2), pp 173-180

DEATHERAGE, G. (1975): The clinical use of 'mindfulness' meditation techniques in short-term psychotherapy. In: JTP 7(2), pp 133-143

DESCARTES, R. (1980): Meditationen über die Erste Philosophie. Übers.u.hg.v. Gerhard Schmidt. Stuttgart: Reclam

DUDEN LEXIKON in drei Bänden. Hg.v.d. Lexikonredaktion d. Bibliographischen Instituts. Mannheim: Bibliographisches Institut, 3.Aufl., 1967

F

FEYERABEND, P. (1976): Wider den Methodenzwang. Frankfurt: Suhrkamp

FRANKL, V. (1984): Das Leiden am sinnlosen Leben. Freiburg u.a.: Herder

G

GOLEMAN, D. (1971): Meditation as meta-therapy: Hypotheses toward a proposed fifth state of consciousness. In: JTP 3(1), pp 1-26

- (1972a): The Buddha on meditation and states of consciousness, Part I: The teachings. In: JTP 4(1), pp 1-44

- (1972b): The Buddha on meditation and states of consciousness, Part II: A typology of meditation techniques. In: JTP 4(2), pp 151-210

GROF, S. (1972): Varieties of transpersonal experiences: Observations from LSD psychotherapy. In: JTP 4(1), pp 45-80

- (1973): Theoretical and empirical basis of transpersonal psychology and psychotherapy: Observations from LSD research. In: JTP 5(1), pp 15-54

- (1975): Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD-Research. New York: Viking Press

- (1979): The principles of LSD psychotherapy. New York: Hunter House

- (1983a): East and west: Ancient wisdom and modern science. In: JTP 15(1), pp 13-36

- (1983b): LSD-Psychotherapie. Stuttgart: Klett-Cotta, GROF (1979) Deutsch

- (Ed) (1984a): Ancient Wisdom and Modern Science. New York: State Univ. of New York Press

- (1985a): Beyond the Brain. Birth, Death and Transcendence in Psychiatry. New York: State Univ. of New York Press

- (1985b): Geburt, Tod und Transzendenz: Neue Dimensionen in der Psychologie. München: Kösel, GROF (1985a) Deutsch

- (1985c): Topographie des Unbewussten. Stuttgart: Klett-Cotta, GROF (1975) Deutsch

- (Ed) (1986): Alte Weisheit und modernes Denken. München: Kösel, GROF (1984a) Deutsch

- / GROF, C. (1980a): Beyond Death: The Gates of Consciousness. London: Thames & Hudson

- / GROF, C. (1984b): Jenseits des Todes. An den Toren des Bewusstseins. München: Kösel, GROF/GROF (1980a) Deutsch

- / GROF, C. (Eds) (1989): Spiritual Emergency: When personal transformation becomes a crisis. Los Angeles: Tarcher

- / HALIFAX, J. (1977): The Human Encounter with Death. New York: Dutton

- / HALIFAX, J. (1980b): Die Begegnung mit dem Tod. Stuttgart: Klett-Cotta, GROF/HALIFAX (1977) Deutsch

H

- HABERMAS, J. (1971): Knowledge and Human Interests. Boston: Beacon
- HANDBUCH THEOLOGISCHER GRUNDBEGRIFFE. Hg.v. Heinrich Fries. München: Kösel, 1963
- HARMAN, W. (1969): The new copernican revolution. In: JTP 1(2), pp 21-30
- HARTMANN, N. (1943): Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der Alten Philosophie. Berlin: Verlag d. Akademie d. Wissenschaften
- HUXLEY, A. (1954): The doors of perception. New York: Harper & Bros.
- (1970): Die Pforten der Wahrnehmung. München: Piper, HUXLEY (1954) Deutsch
- (1985): The Perennial Philosophy. London u.a.: Triad Grafton Books
- (1987): Die Ewige Philosophie. München u.a.: Piper, HUXLEY (1985) Deutsch

J

- JAMES, W. (1979): Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Olten u.a.: Walter, JAMES (1985) Deutsch
- (1983): The Principles of Psychology. Harvard: Harvard Univ. Press
- (1985): The Varieties of Religious Experience. Glasgow: Collins
- JANTSCH, E. (1980): The Self-organizing Universe. New York: Pergamon Press
- (1984): Die Selbstorganisation des Universums. München: DTV, JANTSCH (1980) Deutsch
- JUNG, C. (1972): Psychologie und Religion. Studienausgabe. Olten u.a.: Walter
- (1978): Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten. Studienausgabe.

Olten u.a.: Walter

- (1979): Typologie. Studienausgabe. Olten u.a.: Walter
- (1981): Gesammelte Werke, 1.Band. Olten u.a.: Walter
- (1982): Gesammelte Werke, 8.Band. Olten u.a.: Walter
- (1984): Erinnerungen. Träume. Gedanken von C.G.Jung. Hg.v. Anniela Jaffé. Olten u.a.: Walter
- (1985a): Gesammelte Werke, 3.Band. Olten u.a.: Walter
- (1985b): Gesammelte Werke, 5.Band. Olten u.a.: Walter
- (1985c): Gesammelte Werke, 9.Band, Teil 2. Olten u.a.: Walter
- / WILHELM, R. (1979): Das Geheimnis der goldenen Blüte. Olten u.a.: Walter

K

- KUHN, T. (1962): The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: Univ. of Chicago Press
- (1976): Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt: Suhrkamp, KUHN (1962) Deutsch

L

- LEIBNIZ, G. (1915): Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Hg.v. Ernst Cassirer. Leipzig: Meiner
- Le SHAN, L. (1969): Physicists and mystics: Similarities in world view. In: JTP 1(2), pp 1-20
- LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE (LThK). Hg.v. Josef Höfer u. Karl Rahner.

Sonderausgabe. Freiburg u.a.: Herder, 1986

LORENZ, K. (1977): Die Rückseite des Spiegels. München: DTV

M

MASLOW, A. (1969): The farther reaches of human nature. In: JTP 1(1), pp 1-9

- (1985): Psychologie des Seins. Frankfurt: Fischer TB

MATURANA, H. / VARELA, F. (1987): Der Baum der Erkenntnis. Bern u.a.: Scherz

MEADOW, M. et.al.(1979): Spiritual and transpersonal aspects of altered states of consciousness: A symposium report. In: JTP 11(1), pp 59-74

METZNER, R. (1980): Working notes on transpersonal education.
In: ATP, Winter Newsletter, 1980-81, pp 6f

MEYERS ENZYKLOPÄDISCHES LEXIKON. Hg.v. Bibliographischen Institut. Mannheim:
Lexikonverlag

N

NARANJO, C./ ORNSTEIN, R. (1971): On the Psychology of Meditation. New York:
Viking Press.

P

POPPER, K. (1982): Die Logik der Forschung. Tübingen: Mohr

PRIBRAM, K. (1971): Languages of the Brain. Englewood Cliffs (NJ): Prentice Hall

PRIGOGINE, I. (1980): From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical
Sciences.San Francisco: Freeman

- (1982): Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften.
München u.a.: Piper, PRIGOGINE (1980) Deutsch

R

RAM DASS (1970): Lecture an the Menninger Foundation, Part I. In: JTP 2(2), pp 91-140

RAVIER, A. (Hg) (1965): La Mystique et les Mystiques. Paris: Desclée de Brouwer

RICHARDS, W./ GROF, S. et .al.(1972): LSD-assisted psychotherapy and the human
encounter with death.In: JTP 4(2), pp 121-150

RING, K. (1974): A transpersonal view of consciousness: A mapping of farther regions of
inner space.In: JTP 6(2), pp 111-124

- (1976): Mapping the regions of consciousness: A conceptual reformulation.
In: JTP 8(2), pp 77-88

RUSCHMANN, E. (Hg) (1983): Die Begründung der Transpersonalen Psychologie. Freiburg:
GTP-Verlag

S

SABOM, M. (1981): Recollections of Death: A Medical Investigation. New York: Harper &
Row

SHAPIRO, D./WALSH, R. (Eds) (1984): Meditation: Classis and Contemporary
Perspectives. New York: Aldine

SHELDRAKE , R. (1981): A new Science of Life: The Hypothesis of Formative
Causation.Los Angeles: Tarcher

- (1984): Was wir Naturgesetze nennen, sind vielleicht nur Gewohnheiten: ein Gespräch mit Rupert Sheldrake. In: PSYCHOLOGIE HEUTE, 5/84, pp 52-59
- (1985): Das schöpferische Universum. München: Goldmann, SHELDRAKE (1981) Deutsch
- SMITH, H. (1976): Forgotten Truth. New York: Harper & Row
- SCHMIDT, W. (1982): A critical analysis of Transpersonal Psychology from the perspective of a Christian Theology. A dissertation presented to the Southern Baptist Theological Seminary.
- SCHUON, F. (1976): The Transcendent Unity of Religions. New York: Harper & Row
- SUTICH, A. (1969): Some considerations regarding Transpersonal Psychology. In: JTP 1(1), pp 11-20
- (1971): Transpersonal notes. In: JTP 3(1), pp 85-87
- (1972): Association for Transpersonal Psychology. In: JTP 4(1), pp 93-101
- (1976): The emergence of the transpersonal orientation: A personal account. In: JTP 8(1), pp 5-19

T

- TART, C. (1970): Transpersonal potentialities of deep hypnosis. In: JTP 2(1), pp 27-40
- (1971a): A psychologist's experience with transcendental meditation. In: JTP 3(2), pp 135-140
- (1971b): On Being Stoned: A psychological study of Marijuana Intoxication. Palo Alto (CA): Science & Behaviour Books
- (1971c): Scientific foundations for the study of altered states of consciousness. In: JTP 3(2), pp 93-124

- (Ed) (1972a): Altered States of Consciousness. New York: Doubleday, Anchor Books
- (1972b): States of consciousness and state-specific sciences. In: SCIENCE, Vol 176, pp 1203-1210
- (1975): Transpersonal Psychologies. New York: Harper & Row
- (1976a): The basic nature of altered states of consciousness: A systems approach. In: JTP 8(1), pp 45-64
- (1976b): Learning to use Extrasensory Perception. Chicago: Univ. of Chicago Press
- (1977): PSI: Scientific studies of the psychic realm. New York: Dutton
- (1978): Transpersonale Psychologie. Olten u.a.: Walter, TART (1975) Deutsch
- et.al. (Eds) (1979): Mind at Large: Institute of Electrical and Electronic Engineers Symposia on the Nature of Extrasensory Perception. New York: Praeger
- (1983): States of Consciousness. El Cerrito (CA): Psychological Processes Inc.
- (1986): Waking Up: Overcoming the obstacles to human potential. Boston: Shambala
- TARTHANG TULKU (1974): The self-image. In: JTP 6(2), pp 175-188
- TAYLOR, E. (1978): Psychology of Religion and Asian studies: The William James legacy. In: JTP 10(1), pp 67-79
- TEILHARD DE CHARDIN, P. (1964): Der Mensch im Kosmos. München: Beck
- (1966): Die menschliche Energie: Olten: Walter
- (1968): Frühe Schriften. Freiburg u.a.: Alber
- THOMAS VON AQUIN (1937): Die Summe wider die Heiden (Summa contra gentiles). Übers.v. Hans Nachod u. Paul Stern. Leipzig: Heyner

TIMMONS, B./ KAMIYA, I. et.al. (1970): The psychology and physiology of meditation: A bibliography. In: JTP 2(1), pp 41-60

TOEGEL, J. (1980): Die Vereinigung in der Zentrolgie Teilhard de Chardins. Diplomarbeit a.d.Kath.Theol. Fakultät d.Universität Wien

TRUNGPA, C. (1966): Born in Tibet. London u.a.: Allen & Unwin

- (1973): An approach to meditation. In: JTP 5(1), pp 62-74

- (1979): Cutting through Spiritual Materialism. Boston: Shambala

- (1989): Spirituellen Materialismus durchschneiden. Küssnacht: Theseus-Verlag, TRUNGPA (1979) Dt.

V

VAUGHAN, F. (1982): The transpersonal perspective: A personal overview. In: JTP 14(1), pp 37-46

VILHJALMSSON, G. / WEIDE, T. (1973): The first international transpersonal conference. In: JTP 5(1), pp 55-61

W

WALSH, R. (1976): Reflections on psychotherapy. In: JTP 8(2), pp 100-111

- (1977): Initial meditative experiences: I. In: JTP 9(2), pp 151-192

- (1978): Initial meditative experiences: II. In: JTP 10(1), pp 1-28

- (1979a): Meditation research: An introduction and review. In: JTP 11(2), pp 161-174

- (1979b): Emerging cross-disciplinary parallels: Suggestions from the neurosciences. In: JTP 11(2), pp 175-184

- (1980): Meditation. In: CORSINI, R. (Ed): A Handbook of innovative Psychotherapies. New York: Wiley

- (1981a): Towards an Ecology of Brain. Jamaica(NY): Spectrum

- (1981b): Speedy western minds slow slowly. In: ReVISION, 4, pp 75-77

- (1982): A model for viewing meditation research. In: JTP 14(1), pp 69-84

- (1984): Staying Alive: The psychology of human survival. Boston: Shambala

- et.al. (1978): Meditation: Aspects of research and practise. In: JTP 10(2), pp 113-134

- / CUMMINS, R. (1975): Mechanisms mediating the production of environmentally induced brain changes. In: PSYCHOLOGICAL BULLETIN, 82, pp 986-1000

- / CUMMINS, R. (1976): The open field test: A critical review. In: PSYCHOLOGICAL BULLETIN, 82, pp 482-504

- / GREENOUGH, W. (Eds) (1976): Environment as Therapy for Brain Dysfunction. New York: Plenum Press

- / SHAPIRO, D. (Eds) (1983): Beyond Health and Normality: Explorations of exceptional psychological well-being. New York: Van Nostrand Reinhold

- / VAUGHAN, F. (Eds) (1980): Beyond Ego: Transpersonal dimensions in psychology. Los Angeles: Tarcher

- / VAUGHAN, F. (Hg) (1985): Psychologie in der Wende.

Bern u.a.: Scherz, WALSH/VAUGHAN (1980) Deutsch

WATSON, L. (1980): Lifetide. New York: Bantam

WEBER, R. (1978): The enfolding-unfolding universe: A conversation with David Bohm. In: ReVISION, 1(3/4), pp 24-51

WELWOOD, J. et.al.(1978): Psychology, science and spiritual paths: Contemporary issues. In: JTP 10(2), pp 93-112

WILBER, K. (1974): The spectrum of consciousness. In: MAIN CURRENTS, 31,2

- (1975): Psychologia Perennis: The spectrum of consciousness. In: JTP 7(2), pp 105-132

- (1979a): Eye to eye. In: ReVISION, 2(1), pp 3-25

- (1979b): Physics, mysticism and the new holographic paradigm. In: ReVISION, 2(2), pp 42-55

- (1979c): A developmental view of consciousness. In: JTP 11(1), pp 1-21

- (1980): The pre/trans fallacy. In: ReVISION 3(2), pp 51-72

- (1981a): Up from Eden. New York: Doubleday

- (1981b): Reflections on the New Age paradigm. In: ReVISION 4(1), pp 53-74

- (1981c): Ontogenetic development: Two fundamental patterns. In: JTP 13(1), pp 33-58

- (Ed) (1982): The Holographic Paradigm and other paradoxes. Boston: Shambala

- (1983a): Eye to Eye. New York: Anchor

- (1983b): A Sociable God. Boulder u.a.: Shambala

- (1984): Halbzeit der Evolution. Bern u.a.: Scherz, WILBER (1981a) Deutsch

- (1984b): The developmental spectrum and psychopathology: Part I, Stages and types of pathology. In: JTP 16(1), pp 75-118

- (1984c): The developmental spectrum and psychopathology: Part II, Treatment modalities. In: JTP 16(2), pp 137-166

- (1985a): The Spectrum of Consciousness. Wheaton (Ill): Theosophical Publishing House

- (1985b): The Atman Project. Wheaton (Ill): Theosophical Publishing House

- (Hg) (1986): Das holographische Weltbild. Bern u.a.: O.W.Barth/Scherz, WILBER (1982) Deutsch

- et.al. (1986): Transformations of Consciousness. Boston u.a.: Shambala

Y

YOUNG, A. (1976a): The Geometry of Meaning. New York: Delacorte Press

- (1976b): The Reflexive Universe: Evolution of consciousness. New York: Delacorte Press

Z

ZUKAV, G. (1979): The dancing WU LI Masters. New York: Bantam Books

- (1985): Die tanzenden WU LI Meister. Reinbeck: Rowohlt TB, ZUKAV (1979) Deutsch

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

ASC	Altered State of Consciousness (Veränderter Bewusstseinszustand)
ATP	Association for Transpersonal Psychology (Transpersonale Gesellschaft)
BPM	Basic Perinatal Matrix (Perinatale Grundmatrix)
COEX-System	System of Condensed Experience
ITA	International Transpersonal Association (Internationale Transpersonale Gesellschaft)
JTP	Journal of Transpersonal Psychology
SM	Spirituelle Materialismus
SoC	State of Consciousness (Bewußtseinszustand)
SSS	State Specific Sciences
TP	Transpersonale Psychologie
ÜV	Übersetzung des Verfassers

LEBENS LAUF

Ich, Johannes Toegel, wurde am 16. Dezember 1955 in Villach (Kärnten) geboren. Die Schulzeit verbrachte ich in Villach, Bilthoven (Niederlande), Linz und Wien, wo ich 1974 ein Studium der Theologie und Philosophie begann. In dieser Zeit war ich auch als Musiker, Komponist und Arrangeur tätig, nahm an verschiedenen Konzerttourneen teil und veröffentlichte mehrere Schallplatten. 1979 begegnete ich auf einer Urlaubsreise in Indien einem tibetischen Einsiedler, der mich zutiefst beeindruckte. Ich schloss daraufhin mein Studium als Magister der Theologie ab und begab mich nach einer zweijährigen Vorbereitungszeit, in der ich mich mit Religionswissenschaft, Tiefenpsychologie und Tibetanisch beschäftigte, wieder nach Indien. Ab 1981 lebte ich in einer Felshöhle über Rewalsar (H.P.) im Himalaja in der Nähe des tibetischen Einsiedlers, der mir seine Religion und sein Weltbild nahe brachte. Erst Ende 1984, also nach mehr als drei Jahren, kam ich nach Österreich zurück, um die intensiven Erfahrungen, die ich gemacht hatte, zu verarbeiten. Ich hielt Vorträge an der Universität Wien und am Buddhistischen Zentrum, leitete ein kleines Orchester und arbeitete als Religionslehrer in Wien und Klagenfurt, während ich das Material für meine Dissertation zusammentrug. Seit 1988 lebe ich auf meinem Bergbauernhof in Kärnten, wo ich diese Arbeit abschließe.

ABSTRACT

THE "ZEITGEIST" THEOLOGY? A CRITICAL ANALYSIS OF TRANSPERSONAL PSYCHOLOGY

This dissertation examines the philosophical and theoretical foundations of Transpersonal psychology from the perspective of a "Philosophia Perennis", from the perspective of philosophical thinking and spiritual practice. The need for such a study arises out of the present-day fascination of the combination of modern science and ancient spirituality, claiming to be the future "religion" of our culture.

The hypothesis of the study is (1) that the materialistic "Zeitgeist" intends to take in the transcendent realm, and (2) that this attempt must fail out of epistemological and spiritual reasons.

The first chapter introduces the purpose, hypothesis, background and methodology of the dissertation. Chapter two offers an overview of the development of Transpersonal Psychology. Chapter three presents life and theory of the foremost transpersonal theorists: Ken Wilber, Charles Tart, Stanislav Grof and Roger Walsh, as well as a section on the "Holographic Paradigm" and on transpersonal psychotherapy. Chapter four comprises an analysis of this world-view, based on the concept of "Spiritual Materialism", defined here as the epistemological mode of treating transcendental phenomena as if they were material. Transpersonal Psychology is shown to be based on this epistemology (1). Chapter five presents a refutation of Spiritual Materialism (2). The philosophical critic is based on the insight, that ontological "higher" being can not be grasped by the "lower". The spiritual critic combines the authors own contemplative insights (living for three years in a cave in the Himalayas) with the works of four spiritual authorities:

Chögyam Trungpa, Anonymus d'outré tombe, Pierre Teilhard de Chardin and C.G.Jung, showing that the approach of Spiritual Materialism leads to a "power-trip" with disastrous results.

The dissertation concludes that the extension of empirical science into the transcendent realm in whatever way is doomed to fail, and that future religious engagement must not be based on it.
