

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

21. Jahrgang

1970

Heft 4

Die Frage nach der Echtheit religiösen Erlebens Stellungnahme zu Experiment und Drogeneinwirkung

Von Wilhelm Keilbach, München

Experiment und Droge im Zusammenhang mit religiösem Erleben haben den Sinn eines willkürlichen, beabsichtigten, künstlichen, beliebig wiederholbaren Eingriffs und wecken den Eindruck von Planung und Manipulierung. Sie lassen befürchten, daß Experimentierstuhl und Drogeneinwirkung das religiöse Erleben in seiner Wirklichkeit entstellen und verzerren, und stoßen deshalb vielleicht vorschnell auf schlechthinnige Ablehnung. Sie lassen Begriffe aufkommen wie »künstliche Frömmigkeit«, »simulierte Frömmigkeit«, »vorgetäuschte Frömmigkeit«, »Ersatzfrömmigkeit«, »Religion aus der Retorte« und andere mehr, Begriffe, die zunächst schockieren, die aber gerade wegen ihres provokatorischen Charakters von nicht wenigen gern aufgegriffen und in der Diskussion über Gebühr verwendet werden. Die Herausforderung fördere den Dialog, so versichert man. Doch nur zu leicht wird der provozierende Begriff zum Schlagwort und die mit ihm vorgenommene Aussage zum Axiom; und das ist vom Übel.

Wegen der beträchtlichen Verwirrung, der wir uns gegenübersehen, sei hier der Versuch unternommen, zur Klärung der Frage nach der *Echtheit* religiösen Erlebens Grundsätzliches beizutragen.

I. Experiment und Echtheit

Als vor genau 50 Jahren nach der Möglichkeit religionspsychologischer Forschung auf experimenteller Grundlage gefragt worden war, hatte R. Müller-Freienfels folgendermaßen geantwortet: »Die in anderen Disziplinen der Psychologie übliche experimentelle Methodik dürfte sich für die Religionspsychologie als unergiebig erweisen, da man religiöse Erlebnisse nicht im Experimentierstuhl erzeugen kann wie motorische Reaktionen oder Vorstellungsverknüpfungen¹⁾.« – Ein Jahr später lag als Widerlegung dieser Aussage das bahnbrechende Werk Karl Girgensohns vor: *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage. Leipzig 1921. – Drei Jahre darauf meldete sich Girgensohns Schüler Werner Gruehn mit seinem Werk *Das Werterlebnis* (Leipzig 1924), in welchem das experimentell-methodische Verfahren inzwischen noch verfeinert worden war, und 1930 konnte derselbe Verfasser der Neuauflage des Girgensohnschen Werkes (Gütersloh 1930) einen etwa 200 Seiten umfassenden Nachtrag *Forschungsmethoden*

¹⁾ *Psychologie der Religion*. I. Berlin und Leipzig 1920, 16 f.

und Ergebnisse der exakten empirischen Religionspsychologie seit 1921 hinzufügen.

Was war geschehen? Man hatte in der Erkenntnis, daß sich die Forschungsmethode der Eigenart des zu erforschenden Gegenstandes anzupassen hat, den von Oswald Külpe in der Denkpsychologie angewandten Experimentbegriff übernommen und weiter abgewandelt. In Anwendung dieses sachgerecht erweiterten Begriffes »Experiment« hatte man beim Erforschen religiöser Erlebnisse jenen Faktoren Rechnung getragen, deren Berücksichtigung unerläßlich war; man hatte vor allem die Selbstbeobachtung in den Experimentbegriff eingebaut. Gemeint war eine im technisch einwandfrei durchgeführten Experiment vollzogene methodische Selbstbeobachtung, im Gegensatz zur natürlichen und gelegentlichen Selbstbeobachtung. »Für diese Selbstbeobachtung gilt«, so betonte Siegfried Behn, »auch wenn noch so viele objektive Methoden anerkennenswert neben sie treten, daß erst durch sie die Psychologie zu einer eigenen Wissenschaft wird²⁾.« Diesem Gedanken verlieh auch Johannes Lindworsky Ausdruck, indem er sagte: »Die Methoden der experimentellen Psychologie richten sich nach ihren Quellen. Weil das Bewußtsein die primäre Quelle ist, ist folgerichtig die Selbstbeobachtung die primäre Methode³⁾.« Im chemischen Laboratorium kann der Versuchsleiter das von ihm hervorgerufene Geschehen beobachten. Im denknpsychologischen und religionspsychologischen Experiment ist das nicht der Fall; hier muß die Versuchsperson das an ihr hervorgerufene Geschehen (Erleben) beobachten bzw. aus dem Gedächtnis darüber »nachberichten«. Das durch Selbstbeobachtung der Versuchsperson festgehaltene Material wird vom Versuchsleiter zur Kenntnis genommen, geordnet und ausgewertet. So erklärt sich die Notwendigkeit einer »Schulung« der Versuchspersonen, womit eine Einübung in die Aufgabe der Selbstbeobachtung gemeint ist. Durch diese Erkenntnis war bereits jene Krise überwunden, welcher Karl Bühlers Buch *Die Krise der Psychologie* (Jena 1927) gewidmet ist; eine Problematik, die hauptsächlich als Gegensatz von objektiver und subjektiver Psychologie verstanden worden war. Man hatte eingesehen, daß Reflexologie und Behaviorismus an das höhere Seelenleben nicht nur tatsächlich nicht herankamen, sondern auch grundsätzlich an es gar nicht herankommen konnten. Wohl klingt Müdigkeit der Polemik und Resignation aus den Worten Georg Wunderles, wenn er in seiner Stellungnahme zu Girgensohns Untersuchungen angesichts der begeisterten Zustimmungen und heftigen Angriffe fragt: »Warum hängt man sich dann so krampfhaft an den Namen experimentelle Methode? Liegt darin nicht eine allzu nachgiebige Angleichung an die Naturwissenschaft und ihre Methoden, deren Exaktheit in der Religionspsychologie doch niemals erreichbar ist⁴⁾?« Indes, E. Raitz von Frenz aus der denknpsychologischen Schule unternahm es, Berechtigung und Ergebnisse der experimentellen Religionspsychologie näher zu untersuchen und bekannte sich zu der Ansicht, die durch Girgensohn im psychologischen Laboratorium hervorgerufenen religiösen Erlebnisse seien echte religiöse Erlebnisse, denn sie seien spontan und nicht auf Kommando entstanden⁵⁾. Man achte auf das hier zugrundegelegte Kriterium für die Feststellung sogenannter Echtheit: echt ist, was

²⁾ *Von methodischer Selbstbeobachtung in der Religionspsychologie*. In: *Archiv für Religionspsychologie*. 2/3, 1921, 160–189, hier 172.

³⁾ *Experimentelle Psychologie*. München 1931, 9 f.

⁴⁾ *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*. In: *Philosophisches Jahrbuch*. 35, 1922, 267.

⁵⁾ *Das religiöse Erlebnis im psychologischen Laboratorium*. Berechtigung und Ergebnisse der experimentellen Religionspsychologie. In: *Stimmen der Zeit* 109, 1925, 200–214, hier 204.

spontan eintritt, unecht, was sich auf Kommando einstellt. Berechtigt ist freilich die weitere Frage, ob ein durch willkürlich gesetzte Reizzeichen hervorgerufenen Geschehen unter »spontan« oder unter »auf Kommando« zu subsumieren ist. Eine Ungenauigkeit, der man sich Rechnung tragen müssen. – Um den Begriff der Echtheit, der uns näher beschäftigen wird, etwas anzuleuchten, sei hier noch eine kritische Stimme erwähnt. G. Niemeier urteilte: »Das Hauptargument gegen Girgensohns Methode ist, daß den hervorgerufenen Erlebnissen jene Unmittelbarkeit und quellfrische Natürlichkeit der echten religiösen Erlebnisse nur in sehr wenigen Fällen eignet, daß aber doch aus ihnen die gleichen Folgerungen gezogen werden sollen, als wenn wirkliche religiöse Erlebnisse vorlägen⁹⁾.«

Unter der Rücksicht des Experimentierens im psychologischen Laboratorium dürfen wir zusammenfassend folgendes sagen: Als *e c h t* wäre zunächst jenes religiöse Erlebnis zu bezeichnen, welches sich im gegebenen Lebenszusammenhang spontan (natürlicherweise) einstellt; demgegenüber müßte jedes durch willkürliche Einwirkung des Beobachters (Versuchsleiters) hervorgerufene Erlebnis als *unecht* (als künstliches Gebilde) gelten. – Man wird aber trotzdem umgekehrt so formulieren dürfen: Wenn sich feststellen läßt, daß durch willkürliche, wiederholbare, künstliche Einwirkung des Beobachters (Versuchsleiters) die Entstehung und der Verlauf gleichen Erlebensaufbaues wie im spontan gelebten Leben herbeigeführt werden kann, dann ist das so hervorgerufene Erlebnis *e c h t*. Mit »Echtheit« ist in diesem Falle die sowohl im Aufbau als auch im Verlauf gegebene Übereinstimmung des Erlebens gemeint. Nennen wir das »*psychologische Echtheit*«, im Gegensatz zu »*ethischer Echtheit*«. Erstere sieht nur auf das, was als Wirklichkeit vorliegt oder vor sich geht, meint also den Aktvollzug des Erlebens. Letztere sieht auf die Motivation (die Gründe, aus denen heraus), die Hinordnung (das Ziel, auf welches hin), die Bereicherung (das innere seelische Wachstum, die innere Reifung) im sich ereignenden Erleben.

So wäre denn durch das Fragen nach der Echtheit der im Experiment oder psychologischen Laboratorium herbeigeführten religiösen Erlebnisse gerade nur gefragt, ob ich im Experiment dieselbe Erlebnis-Wirklichkeit herbeiführen bzw. erreichen kann, die sich sonst im Leben einstellt bzw. ereignet, eine Erlebnis-Wirklichkeit von gleichem seelischem Aufbau und nach gleichem innerem Verlauf, wenn auch aus anderem Anlaß entstanden (durch willkürlich, künstlich gesetzte Reize) und auf ein anderes Ziel ausgerichtet (zum Zwecke wissenschaftlicher Beobachtung). Dann auch, sollte die Nuance »*quellfrischer Natürlichkeit*« grundsätzlich oder nur hin und wieder fehlen, ob daraus besondere Folgerungen zu ziehen sind.

II. Drogeneinwirkung und Echtheit

1. Die Halluzinogenwirkung im allgemeinen

Komplizierter wird die Frage nach der Echtheit religiösen Erlebens, wenn wir das Erleben auf dem Hintergrund von *Drogeneinwirkung* zu beurteilen suchen. Es wird gefragt werden dürfen, ob sich etwa »*Religion aus der Rextorte*« herstellen läßt, ob ein durch Drogeneinwirkung herbeigeführtes religiöses Erleben nicht etwa als Ersatz für die sonst gelebte Frömmigkeit gewertet werden

⁹⁾ *Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart*. Stuttgart 1930, 50.

darf, ja, ob sie unter Umständen nicht sogar von höherem Rang (weil vielleicht bewußter erstrebt und radikaler vollzogen) sein könnte.

Denken wir zunächst an religiöse Erlebnisse, sofern sie unter Halluzinogenwirkung stehen, und zwar in jenen Fällen, in welchen das dem *E r l e b e n d e n* unter Drogenwirkung widerfahrene Erlebnis ein *e c h t e s* religiöses Erlebnis bedeutet. Gemeint sind Erlebnisse von Personen, die nicht erst durch Auswahl als geeignete Versuchspersonen oder verwendungsfähige Medien angesprochen werden, und Erlebnissituationen, die ebenfalls nicht erst eigens ausgesucht werden; das Besondere des Erlebens wäre demnach der Drogenwirkung zuzuschreiben. Was als »Besonderes« zutrifft, kann freilich erst durch viele vergleichende Untersuchungen mit Sicherheit festgestellt werden. Sollte sich ergeben, daß etwas Eigenartiges vorliegt, so darf wieder gefragt werden, ob es sich nur um eine gesteigerte Erlebnisfähigkeit in der Verlängerung des Normalen handelt, so daß man sich des sonst Erreichbaren nur noch intensiver inne wird, oder ob durch das drogen-induzierte Erleben ein religiöser Erfahrungsbereich erschlossen wird, der sonst schlechthin unzugänglich ist.

Ich beziehe mich hier vor allem auf die Manuskripte von sechs Vorträgen, die auf der Vierten Arbeitstagung der Internationalen Gesellschaft für Religionspsychologie (in Würzburg vom 8.–12. September 1969) gehalten wurden und 1971, zum Teil mit kleinen Änderungen und Ergänzungen, in Band 10 des *Archiv für Religionspsychologie* (herausgegeben von Wilhelm Keilbach, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen) erscheinen werden⁷⁾. Die Diskussion über Fragen zu den genannten Vorträgen über Ekstasetechnik und Halluzinogenwirkung hat ergeben, daß der Begriff der »Echtheit« religiösen Erlebens im Verständnis der Teilnehmer schillert, daß also eine grundsätzliche Behandlung dieses Problems dringend notwendig erscheint. – Ich habe seinerzeit in Würzburg in Aussicht gestellt, diesem Anliegen zu entsprechen. Inzwischen hatte ich Gelegenheit, die von mir entworfenen einschlägigen Gedanken auf dem XII. Internationalen Kongreß für Religionswissenschaft in Stockholm (vom 16.–22. August 1970) und auf der Internationalen Konferenz für »Humanistische Psychologie« in Amsterdam (vom 26.–29. August 1970) vorzutragen und in fruchtbaren Diskussionen zu vertiefen. Private Gespräche mit Psychiatern, Psychologen und Pädagogen ließen erkennen, daß einige Erkenntnisse in den Vordergrund gerückt werden müssen, die bei einem theologisch orientierten Teilnehmerkreis vorausgesetzt werden dürfen.

Beachten wir, was nach Hanscarl Leuner, einem der zuständigsten wissenschaftlichen Sachverständigen auf diesem Gebiet, von der Halluzinogenwirkung im allgemeinen gesagt werden darf. – 1. Die wichtigsten halluzinogenen Stoffe sind: Haschisch, Meskalin, LSD-25 (Lysergsäurediäthylamid) und Psilocybin. – 2. Die Wirkungen der Halluzinogen-Drogen unterscheiden sich nur wenig voneinander. – 3. Hingegen ist das Erlebnisbild von Mensch zu Mensch und selbst bei der gleichen Versuchsperson von einer zur anderen Sitzung reich variiert. – 4. Schon die jeweils gewählte Dosis des Präparates ist geeignet, unterschiedliche

⁷⁾ Diese Vorträge sind: Hanscarl Leuner, *Die psychiatrischen Grundlagen der Halluzinogenwirkung; technische und phänomenologische Aspekte.* – Fritz Gnirss, *Zur Motivation des Mißbrauchs halluzinogener Drogen durch Jugendliche.* – Günter Hole, *Kulturgeschichtliche Hintergründe der Halluzinogene und ihre Bedeutung für die Religionspsychologie.* – Klaus Thomas, *Die Bedeutung der halluzinogenen Drogen für die Religionspsychologie.* – Anton Anwander, *Archaische Ekstasetechnik.* – Klaus Klostermaier, *Zu Ekstasepraktiken im Hinduismus.*

Effekte hervorzurufen. – 5. »Die innere psychologische Situation der Versuchsperson, die in der einen oder anderen Richtung stimuliert und gelenkt werden kann, ist eine weitere Komponente.« – 6. »Ebenso bedeutungsvoll erweist sich die jeweilige Umgebung, in der die Droge eingenommen und ihre produktiven Erlebnisse wahrgenommen werden⁸⁾.«

Unser besonderes Interesse gilt jenen Halluzinogenen, für welche der Name »Mystico-Mimetica« geprägt worden ist. Man will festgestellt haben, »daß der Intoxikierte unter ganz bestimmten Bedingungen tatsächlich tiefgründige (mystische, von W. Keilbach eingeklammert) Erfahrungen haben kann, die zumindest phänomenologisch den Zeugnissen der christlichen oder außerchristlichen Mystik ähnlich sind⁹⁾.«

So darf also die Frage in ihrer letzten Zuspitzung lauten: Sind die durch Halluzinogene hervorgerufenen ekstatischen Erlebnisse *e c h t e* mystische Erlebnisse?

Es muß vorerst bedacht werden, daß Religion, wie immer sie auch näher spezifiziert werden mag, im Grunde eine *B e z i e h u n g s* Tatsache ist. Sie ist nicht wie eine Sache, die ich als solche ohne weiteres ins Auge fassen, näher beschreiben und von allen anderen Dingen abheben kann. Sie ist vielmehr erst von anderen Faktoren her zu beschreiben und zu verstehen, von den sogenannten Beziehungsträgern her. Die Beziehungsträger im gegebenen Fall sind »Mensch« und »Gott« (auch als das »Höhere«, das »Überweltliche«, das »Absolute«, das »Notwendig-Seiende« u. ä. gedacht). Es gibt also hier eine »Schau von unten« (vom Menschen her) und eine »Schau von oben« (von Gott her). Erfahrungsmäßig oder empirisch kann ich immer nur erforschen und feststellen, was die Schau von unten ergibt. Die Sinnstruktur »Religion« gebietet mir aber, immer auch offen zu bleiben für das, was sich aus der Schau von oben ergibt. Das besagt: Wir müssen offen sein für die Möglichkeit der Offenbarung Gottes. Ist durch die Offenbarung Gottes Wort an den Menschen ergangen, so ist der in der Selbstmitteilung Gottes geäußerte Wille für uns Menschen verbindlich. Daß der Mensch durch die Gnade zu einer neuen Seinsweise bestimmt, in die Übernatur erhoben ist, kann nicht mit Instrumenten festgestellt und technisch gemessen, sondern nur im Glauben, das heißt im Vertrauen auf das von Gott ergangene Wort und die in diesem Wort enthaltene Versicherung hin angenommen werden.

Es wäre also eine Einseitigkeit, wollte man zur Bestimmung der *E c h t h e i t* der Religion nur auf das achten, was in der Reichweite der Schau von unten liegt. Was sich aus der Schau von unten ergibt, das darf weder übersehen noch vernachlässigt werden; das stimmt. Aber dieses muß selbst noch in Beziehung gebracht werden zu dem, was sich der Schau von oben erschließt. Hat sich Gott nicht frei mitgeteilt, so gilt verbindlich nur, was der Mensch von sich aus erkennt; es bleibt dann ihm überlassen, sich nach bestem Wissen und Gewissen auf Gott auszurichten. Hat sich aber Gott offenbart, so ist Gottes offenbarter Wille wesentlich mitzubehringenden. *E c h t h e i t* kann dann nur von der Offenbarung her bestimmt werden.

⁸⁾ Formulierungen nach Leuners Manuskript. Vgl. dazu auch Hanscarl L e u n e r, *Die experimentelle Psychose*. Ihre Psychopharmakologie, Phänomenologie und Dynamik in Beziehung zur Person Berlin-Göttingen-Heidelberg 1962, 7–15. Frank A r n a u, *Rauschgift*. Träume auf dem Regenbogen. Luzern und Frankfurt/M 1967. Hans L e u e n b e r g e r, *Zauberdrogen*. Reisen ins Weltal. der Seele. Stuttgart 1969, 13–60, 83–111 und 141–175. Klaus T h o m a s, *Die künstlich gesteuerte Seele*. Brainwashing, Haschisch und LSD – chemische und hypnotische Einflüsse auf Gehirn und Seelenleben. Stuttgart 1970, 139–228.

⁹⁾ S) Hanscarl L e u n e r.

2. »Gottgewirktheit« und »Drogengewirktheit«

Echtheit im Sinne christlicher Mystik meint »Gottgewirktheit«. Es wäre grundsätzlich denkbar, daß wir bei aller Parallelität oder Übereinstimmung der psychischen Faktoren in Wirklichkeit, das heißt ontologisch oder seinsmäßig, immer noch eine wesentliche Verschiedenheit der Wirklichkeit zu bejahen hätten: hier Gottgewirktheit, dort Drogengewirktheit. Des weiteren, daß deshalb auch die Erlebnisbereiche im wesentlichen in verschiedenen Bedeutungsdimensionen verliefen: hier wahres Transzendieren, oder richtiger, wahres Hineingenommenwerden in Gottes transzendente Wirklichkeit, bewirkt von Gott selbst unter Respektierung der jeweiligen Verfaßtheit und Gestimmtheit der begnadeten Person, dort die durch die Dosierung halluzinogener Substanzen vermittelte eigentümliche, bizarre Erlebnisweise, in welcher sich optische Trugwahrnehmungen, phantastische Verzerrungen und Überhöhungen in mit Worten nur andeutungsweise darstellbaren Formen mischen.

Es kann hier nicht darum gehen, im einzelnen aufzuzählen, was bei aller Gottgewirktheit des Erlebens unabhängig vom göttlichen Einwirken von seiten des Erlebenden selbst miteinfließt: Nuancen des persönlichen geistigen Niveaus, Motive der eigenen religiösen Bildung, Apperzeptions- und Referenzschemata, Wertschemata der Zeitsituation, Vorstellungselemente und Geschmacksurteile u. ä. Es sollen auch nicht die vielen Irrtümer und Schiefheiten genannt werden, die infolge der subjektiven Bedingtheit des gottgewirkten Erlebens mit im Spiel sein können. Darüber gibt es aufschlußreiche theologische und psychologische Literatur¹⁰).

Worum es hier geht, ist der umgekehrte Weg, nämlich aufzuzeigen, inwiefern den drogen-induzierten religiösen Erlebnissen der Charakter religiöser Echtheit abzusprechen ist.

Als Grundregel gilt folgendes: Nicht der technische psycho-physische Ablauf dessen, was wir »religiöses Erleben« oder »mystisches Erleben« nennen, ist an sich schon alles, sondern erst der frei in den Willen genommene und aus Überzeugung bejahte Vollzug dieses Geschehens gibt ihm seine spezifische Note. Echtes religiöses Erleben ist somit stets sittliche Förderung der Person. Mit Recht sagt Karl Rahner, es »könnte auch eine »natürlich erklärbare Vision«, sofern sie innerhalb des echt Christlichen, des Glaubens und der wahren Sitte verläuft, die seelische Gesundheit des Visionärs nicht schädigt, sondern ihn sittlich und religiös fördert, als »gottgewirkt« und als »Gnade« gelten, auch wenn diese Vision ihren unmittelbaren »natürlichen« Grund in psychischen Mechanismen hätte, die im Alltag gewöhnlich nicht oder nicht in derselben Intensität vorkommen, da auch ein solches Auftreten nicht ohne weiteres als krankhaft oder in einem abwertenden Sinn als »anomal« gewertet werden darf¹¹).« Dazu die Anmerkung: »Warum

¹⁰) Man vergleiche jene Teile der Werke vom Bereiche der Aszese und Mystik, in welchen über die außergewöhnlichen religiösen Erfahrungen und die körperlichen Begleiterscheinungen mystischen Erlebens im Lichte der Psychologie gehandelt wird. Zum Grundsätzlichen besonders die später zu nennenden Werke von A. Mager und H. Thurston (Anm. 22) wie das einschlägige Werk von Karl Rahner (Anm. 11). Außerdem J. Maréchal, *Études sur la Psychologie des Mystiques*. 2 Bde. Bruges-Paris 1924 und Bruxelles-Paris 1937. H. Thurn, *Außergewöhnliche Erfahrungen im Lichte der Psychologie*. In: Zeitschrift für Aszese und Mystik. 21, 1948, 170–173. C. Feckes, *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben*. Freiburg 1949, 440–453. Vgl. auch Anm. 45.

¹¹) Karl Rahner, *Visionen und Prophezeiungen*. Zweite, unter Mitarbeit von P. Th. Bauman SJ. ergänzte Auflage. Freiburg 1958, 43.

sollten z. B. (wenn es solche Phänomene gibt) parapsychologische natürliche Fähigkeiten der Telepathie, des Hellsehens, der Psychometrie usw. in einem religiösen Menschen nicht ebensogut wie ›normale‹ Fähigkeiten sich auf religiöse Gegenstände beziehen dürfen und so Anlaß zu religiös wertvollen Akten geben, und warum sollten solche Akte (der religiösen Beschaulichkeit, der Herzenskunde, des Reliquienerkennens usw.) nicht als ›gottgewirkt‹, als ›Gnade‹ gewertet werden dürfen? – Umgekehrt: Physische und psychische (natürlich normale und natürlich außergewöhnliche) Vorkommnisse, die mindestens faktisch oder ihrer Natur nach das religiös-sittliche Leben des Menschen hemmen, gefährden oder zerstören, können parallel zu dem eben dargelegten Sprachgebrauch als ›teuflich‹ qualifiziert werden, auch wenn es in ihnen ›mit rechten Dingen zugeht¹²⁾.«

Ich habe diese Ausführungen, die längst vor dem heute krassierenden Drogenmißbrauch niedergeschrieben wurden, absichtlich wörtlich zitiert, weil sie uns einen Anhaltspunkt für eine zulässige, sachgerechte Unterscheidung geben; für eine Unterscheidung also, die nicht erst jetzt eingeführt wurde, um das Drogenproblem nach vorgefaßter Meinung zu deuten, sondern bereits in anderem Zusammenhang als berechtigt ausgewiesen erschien. Was ich meine, kleide ich sofort in eine an die im Drogenbereich erfahrenen Psychiater gerichtete Frage: Lassen sich Dosierungen der halluzinogenen Drogen in dem Sinn herstellen und handhaben, daß ihre Wirkung gerade nur das und nur soviel leisten würde, was und wieviel sonst durch Askese in Freilegung der geistigen Kräfte angestrebt und erreicht wurde? Läßt sich die Gefahr des Süchtigwerdens ausschließen, die Gefahr der sittlichen Zerrüttung, die Gefahr der phantastischen Verzerrung des religiösen Gegenstandes?

Nur im Falle der Bejahung dieser Frage wäre ein Spielraum für die Anwendbarkeit gewisser halluzinogener Drogen angedeutet, freilich – wie man sieht – nicht als Ersatz für das natürlicherweise gegebene, vernunftgemäß begründete oder vernunftgemäß begründbare religiöse Erleben, sondern bestenfalls als Mittel zur Herbeiführung von Situationen, die das religiöse Erleben begünstigen. Es dürfte allerdings außerordentlich schwer sein, hier das richtige Maß zu bestimmen und die gebotenen Grenzen einzuhalten. Auch erscheint es fraglich, ob unter dem Gesichtspunkt sittlich-religiöser Reifung der sich als »leichter« erweisende Weg der Drogen überhaupt noch zu rechtfertigen ist, so daß gerade nur theoretisch-grundsätzlich gesagt werden dürfte, die Anwendung halluzinogener Drogen sei nicht schlechthin, nicht unter allen denkbaren Umständen abzulehnen.

Religiöses Erleben als pharmakologischen Effekt einer bestimmten Droge betrachten ist etwas ganz anderes als einen medizinisch und sittlich vertretbaren Drogenkonsum in die religiösen Übungen miteinbauen. Letzteres ist zwar grundsätzlich eine noch offene Frage, doch dürfte durch den bisher bekanntgewordenen Drogenmißbrauch die Warnung vor dem praktischen Versuch, es mit der Droge zu halten, unüberhörbar sein. Durch die von T. Leary und R. Alpert an der Harvard Universität durchgeführten Experimente mit Psilocybin und LSD wurde nachgewiesen, daß die drogen-induzierten Erlebnisse eine bestimmte religiöse Tradition, das heißt eine bestimmte religiöse Inhaltlichkeit beim Erlebenden voraussetzen. »Transzendente Erfahrung« wird von den Drogen nicht eigentlich erzeugt, sondern bloß in ihrem Hervortreten und »Gestaltannehmen«

¹²⁾ Ebd., 43 f.

begünstigt oder auch gelenkt¹³). Die Wirkung ist »psychodelisch« oder »psycholytisch«, sie liegt in der Richtung des »consciousness-expanding«, der Bewußtseins- oder Erlebenserweiterung. Insofern handelt es sich, wie G. Hole ausführt, »um die Erstrebung derselben Wirkungsqualitäten, die schon die frühere, kultur- und religionsgeschichtlich so interessante Verwendung dieser Rauschdrogen bei den Azteken und Mayas bestimmt hatten, nämlich um die Möglichkeit ganzheitlicher, alle optischen, haptischen und emotionalen Rauscherscheinungen zu einer Einheit integrierender Erlebnisweisen von kosmisch-mystisch-sakralem Charakter¹⁴).«

3. Die Peyotl-Erfahrung: pharmakologischer Effekt in religiöser Tradition

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts wurde der Peyotl-Kult in christlichen Indianerstämmen Nordamerikas erneuert, woraus sich eine Religionsgemeinschaft unter dem Namen »Church of the First-Born« entwickelte. Sie trägt heute den Namen »Native American Church« (dem Sinne nach: »Indianisch-amerikanische Kirche«) und zählt schätzungsweise 200 000 bis 250 000 Anhänger (vorwiegend Oklahoma- und Winnebago-Indianer). »Peyotl« ist der aztekische Name des in Mexiko gefundenen kleinen Kaktus (der botanische Name: *Lophophora Williamsii*, *Anhalonium Lewinii*). Das wirksame Prinzip von Peyotl ist Meskalin,

¹³ T. Leary – R. Metzner – R. Alpert, *The Psychedelic Experience*. A manual based on the Tibetan book of the dead. New York 1969 (1. Aufl.: 1964). S. 11: »Of course, the drug does not produce the transcendent experience. It merely acts as a chemical key – it opens the mind, frees the nervous system of its ordinary patterns and structures. The nature of the experience depends almost entirely on set and setting. Set denotes the preparation of the individual, including his personality structure and his mood at the time. Setting is physical – the weather, the room's atmosphere; social – feelings of persons present towards one another; and cultural – prevailing views as to what is real.« Deshalb seien Bücher als Instruktion notwendig. – »Drogen können, wie Baudelaire richtig bemerkt hat, einem Menschen nichts Neues hinzufügen, sie können nur das, was in ihm schon da ist, steigern und mächtiger machen.« So R. C. Zaehner, *Mysticism, Sacred and Profane*. Oxford 1957. Deutsch: *Mystik religiös und profan*. Eine Untersuchung über verschiedene Arten von außernatürlicher Erfahrung. Stuttgart o. J., 21. Mit Berufung auf: *Le Poème du Haschisch*, 111, in *Oeuvres, Bibliothèque de la Pléiade*, Paris, Gallimard, 1954, S. 445. Vgl. dazu Charles Baudelaire, *Die künstlichen Paradiese*. (Rowohlts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft. Französische Literatur, Bd. 17.) Nach der Übersetzung von Max Bruns, bearbeitet von Walter Hesse. Mit einem Essay »Zum Verständnis des Werkes« von Maurice Nadeau. München 1964, 16 f., 26, 27, 31. S. 16 f.: »Möchten die Laien und die Unerfahrenen, die auf die Bekanntschaft mit unerhörten Freuden begierig sind, es sich doch eindringlich gesagt sein lassen, daß sie im Haschisch durchaus nichts Wunderbares finden werden, durchaus nichts anderes als die gesteigerte eigene Natur! Das Gehirn und der Organismus, auf die das Haschisch wirkt, werden nichts ergeben als ihre gewöhnlichen individuellen Äußerungen, vermehrt allerdings wie an Zahl so an Stärke, stets aber ihrem Ursprung getreu. Der Mensch wird der Bestimmung seines physischen und moralischen Temperaments nicht entweichen; das Haschisch wird für die Eindrücke und die vertraulichen Gedanken des Menschen ein Vergrößerungsspiegel sein – aber ein klarer Spiegel.«

Der Psychologe Timothy Leary von der Harvard Universität machte 1960 auf einer Mexikoreise persönliche Erfahrungen mit Psilocybin-Wirkungen. Die von ihm zusammen mit Richard Alpert durchgeführten Versuche erweckten Bedenken durch ihren unkonventionellen Rahmen: Party-Form, dann (1962) Gründung einer privaten Organisation IF-IF (International Federation for Internal Freedom) mit entsprechenden Häusern. Hinzu kam der zunehmende unkontrollierte Gebrauch der Drogen unter der Studentenschaft wie auch ungeahnte Rauschreaktionen. Leary und Alpert wurden 1963 von der Universität ausgeschlossen, Leary im Jahre 1966 sogar verhaftet. Nach einer LSD-Party bei Leary wurde ein junges Mädchen in seinem Swimmingpool tot aufgefunden.

¹⁴ G. Hole, *LSD und verwandte Halluzinogene*. In: Münchener Medizinische Wochenschrift. 109, 1967, 1389–1397. Sonderdruck, S. 18.

das heute auch synthetisch hergestellt wird. »Aus dem Peyotl-Kaktus extrahiert, ist es verantwortlich für die Erzeugung visueller Halluzinationen von äußerst brillanter Farbgebung¹⁵⁾.«

Zunächst das Phänomen. Ernst Benz gibt folgende Zusammenfassung: »Das Charakteristische der Peyote-Religion ist, daß das Peyote-Essen inmitten komplizierter sakramentaler Zeremonien der Kultgemeinden stattfindet, wobei die Gruppe der Gemeindeglieder, die im Rahmen dieser langwierigen Liturgie zusammen den Peyote-Kaktus essen, geschlossen in Trance gerät und Kollektiv-Visionen erlebt, die oft die ganze Nacht hindurch andauern. Die Visionen tragen also nicht, wie man annehmen könnte, individualistische, sondern kollektive Züge und sind in ihrem Bilder- und Vorstellungsgehalt stark traditionsgebunden. In ihnen mischen sich Bildelemente, die den alten vorchristlichen indianischen Kulturen entstammen, mit Bildern, Figuren und Szenen, die offensichtlich der christlichen Tradition entnommen sind. So erscheinen in den Gesichtern die tierförmigen Ungeheuer der alten Indianer-Mythologie, aber auch die Geister der Toten in strahlendem himmlischen Glanze. Die Visionen verlaufen in einem leuchtenden kaleidoskopartigen Farbenspiel, in einer faszinierenden Abfolge unbeschreiblicher Formen, in Gestalt von Erscheinungen prächtiger himmlischer Wesen oder Frauen von übernatürlicher Schönheit, im Erklären von himmlischem Saitenspiel oder Gesang. Oft erscheint auch die Gestalt Christi, der von den Indianern als die sichtbare Erscheinung des Geistes Gottes betrachtet wird. Durch ihre Visionen lernen die Gläubigen »den Weg des Peyote«, der ihre besondere Form des christlichen Weges ist¹⁶⁾.« – Das stimmt mit dem vorhin Gesagten überein: das drogen-induzierte Erlebnis setzt eine bestimmte religiöse Tradition, eine bestimmte Inhaltlichkeit beim Erlebenden voraus.

Die Bemühung um die nähere Erhellung dieser Inhaltlichkeit wirft freilich neue Fragen auf. Vielleicht müssen wir uns dabei zurücktasten zu jenen Anfän-

¹⁵⁾ H. Leuner, *Die toxische Ekstase*. In: Beiträge zur Ekstase, ed. Th. Spoerri. Bibl. psychiat. neurol., Nr. 134, 73–114 (Basel/New York 1968). Vgl. auch G. Hole, *Über die Kulturgeschichte der halluzinogenen Drogen*. In: Medizinische Monatsschrift. 21, 1967, 550–555. Werner Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*. Berlin 1956, 65–67. J. S. Slotkin, *The Peyote Religion. A Study in Indian-White Relations*. Glencoe-Illinois 1956, 22–27 und 75–77. Paul Radin, *The Religious Experiences of an American Indian*. In: Eranos-Jahrbuch, Band XVIII. Zürich 1950, 249–290. Im Englischen gilt die Schreibweise: Peyote, Peyote Cult, Peyote Religion, Peyote Way, Indian Peyotist, Modern Peyotism. Vgl. J. S. Slotkin, a.a.O., 28. Man beachte den Hinweis: »The Peyote rite itself became an highly esthetic ceremony comparable to a Roman Catholic high mass« (S. 42). Nach H. Leuenberger (a.a.O., 270, Anm. 6) hätten die spanischen Eroberer das aztekische Wort Peyotl auf Peyote abgeändert, da sie letzteres leichter aussprechen konnten. Leuenberger verwendet wahllos Peyotl und Peyote, was aber eher störend als ausgleichend wirkt. Man vergleiche z. B. die Ausführungen auf S. 19–21.

Der berühmte Völkerkundler und Missionar Bernhardin von Sahagún († 1590 in Mexiko) weiß über die Pflanze *Peyotl* und ihre ungewöhnlichen Wirkungen folgendes zu berichten: »Hay otra hierba, como tunas de tierra que se llama *péyotl*; es blanca, hácese hacia la parte del norte. Los que la comen o beben ven visiones espantosas, o de risas; dura esta borrachera dos o tres días, y después se quita. Es como un manjar de los *chichimecas*, que los mantiene y da ánimo para pelear y no tener miedo, ni sed, ni hambre, y dicen que los guarda de todo peligro.« Fr. Bernardino de Sahagún, Franciscano, *Historia general de las cosas de Nueva España*. In der von Angel Maria Garibay K. besorgten Ausgabe: Band III, 292. Mexico, D. F. 1956.

Neuere Einzelforschungsergebnisse in der Frage der Peyote-Religion bietet David F. Aberle, *The Peyote Religion among the Navaho*. Chicago 1966.

¹⁶⁾ Ernst Benz, *Die Vision*. Erfahrungsformen und Bilderwerk. Stuttgart 1969, 73. Vgl. dazu das gründliche Werk mit reicher Bibliographie von Weston La Barre, *The Peyote Cult*. New enlarged edition. Hamden, Connecticut 1964. Bibl. 175–188 und 239–250.

gen, wo das von C. G. Jung gemeinte kollektive Unbewußte seine Urbilder entläßt, Urbilder oder Archetypen, die ohne Gegenständlichkeit zwar nicht auskommen, im Grunde aber doch nur das sind, was man als Funktionsspuren und Strukturen kennzeichnen könnte¹⁷). So gesehen ergäbe sich immerhin ein hochinteressantes seelisches Phänomen vom Rang einer religiösen Erfahrung. Allein, die Wahrheitsfrage von Gott und Religion bliebe nach wie vor in Schwebelage und daher ohne jede Verbindlichkeit. So ist es denn auch nicht verwunderlich, wenn C. G. Jung selbst betont: »Es wäre ein bedauerlicher Irrtum, wenn jemand meine Beobachtungen als eine Art Beweis für die Existenz Gottes auffassen wollte¹⁸).«

Nach der Wiedergabe einiger von Paul Radin und J. S. Slotkin erforschter Dokumente (Paul Radin: Aufzeichnungen des Winnebago-Indianers John Rave; J. S. Slotkin: Gespräche mit Menomini-Indianern) nimmt Ernst Benz folgendermaßen Stellung: »Was hier beschrieben wird, ist eine Heilerfahrung auf einer einfachen Stufe des Lebens und des religiösen Bewußtseins. Aber gerade hier wird deutlich, daß die religiöse Erfahrung nicht einfach der pharmakologische Effekt des Peyote-Kaktus ist, sondern daß das Peyote-Essen selbst in einen Gesamtkomplex von religiöser Anschauung, religiösem Gemeinschaftsleben, sittlichen Vorstellungen und liturgischen Übungen hineingehört und aus diesem Gesamtkomplex nicht isoliert werden kann. Auch die typischen ›psychodelischen‹ Wirkungen des Peyote aktivieren sich innerhalb des vorgegebenen Bereiches der religiösen Bilder, Anschauungen und Kultpraktiken. Sie dienen vielleicht dazu, manche religiösen Erkenntnisse zu intensivieren und zu akzelerieren, aber sie bewirken sie nicht, und vor allem, sie bringen nicht die geistigen und sittlichen Wirkungen der religiösen Erfahrung, das ›neue Leben‹, hervor.

Gerade hierin aber besteht der Hauptirrtum von Autoren wie Aldous und Julian Huxley, die glauben, man könne die geistige und sittliche Gesamtbemühung einer religiösen Lebenshaltung durch eine Droge ersetzen, und die die gefährliche Vorstellung verbreiten, der altmodische anstrengende Umweg der Mystiker über die geistige Anstrengung der Buße, der Askese, der Meditation ließe sich durch eine Pille ersparen. Der Irrtum besteht in der Annahme, daß mit Hilfe der Droge eine wirkliche geistige und sittliche Wendung erzielt werden könne.

Tatsächlich kann aber mit der Pille nie mehr als eine flüchtige Euphorie erzielt werden, die keinerlei dauernde Folgen für die geistige und sittliche Prägung der Persönlichkeit bewirkt. Der Vorzug der Meskalin-Droge soll nach Huxley darin bestehen, daß sie keinen unmittelbar spürbaren Katzenjammer hinterläßt, aber diese Behauptung eines ›Genusses ohne Reue‹ ist ganz und gar unzutreffend, da einige medizinische Forscher inzwischen überzeugend nachgewiesen haben, daß die langfristigen Dauerschädigungen, die der Genuß von Meskalin hervorruft, viel schlimmer sind als die unmittelbar als Katzenjammer empfundenen schädlichen Nachwirkungen, wie sie beim Opium und beim Haschisch auftreten.

So ist das heutige Verlangen nach ›Instant Mysticism‹ höchstens als Index dafür zu bewerten, daß auch die heutige Welt ein Verlangen an der Stelle empfindet, wo die früheren herkömmlichen Religionen eine unmittelbare Heilerfahrung vermittelt hatten, daß sie sich aber die geistliche Anstrengung ersparen will, die

¹⁷) Vgl. dazu Wilhelm Keilbach, *Transzendenz, Archetypus, Mysterium*. In: Pro mundi vita. Festschrift zum Eucharistischen Weltkongreß 1960. Hrsg. von der Theologischen Fakultät der Universität München. München 1960, 147–164. Ders., *Tiefenpsychologie und religiöses Erleben*. In: Archiv für Religionspsychologie. Hrsg. von Wilhelm Keilbach, Band 9, 1967, 9–28.

¹⁸) C. G. Jung, *Psychologie und Religion*. Die Terry Lectures 1937, gehalten an der Yale University. 6.–8. Td. Zürich 1947, 108.

mit dem Ringen um eine wirkliche Heilserfahrung nun einmal verbunden ist¹⁹⁾.« Es ist zu bedauern, daß Benz weder die Namen noch die Arbeiten jener medizinischen Forscher anführt, die überzeugend nachgewiesen haben sollen, »daß die langfristigen Dauerschädigungen, die der Genuß von Meskalin hervorruft, viel schlimmer sind als die unmittelbar als Katzenjammer empfundenen schädlichen Nachwirkungen, wie sie beim Opium und beim Haschisch auftreten²⁰⁾.« Für die Bekämpfung des Drogenmißbrauchs wären diese Schriften von großer Wichtigkeit.

4. Theologie der Mystik

Von hier aus darf ich nun zurückkommen auf den Begriff der »Gottgewirktheit« des religiösen Erlebens. Dieser Ausdruck setzt die Unterscheidung von Natur und Gnade, von Natur und Übernatur voraus und ist dem christlichen Theologen insofern geläufig, als alle Frömmigkeit nach dem Willen Gottes, wie wir aus der Offenbarung erfahren, von der Gnade getragen und in diesem Sinn »gottgewirkt« ist.

In meiner Abhandlung über *Das gottgewollte und gottgeborgene Lebensganze*²¹⁾ habe ich dargetan, mit welchem Vorbehalt der Begriff einer »natürlichen« Religion auf dem Hintergrund der tatsächlich gegebenen Offenbarung zu sehen ist. Durch die Offenbarung ist verbürgt, daß die frei geschenkte Gnade in Wirklichkeit überall dort am Werk ist, wo der Mensch in aufrichtigem Suchen nach Gott die Bereitschaft mitbringt, das zu tun, was Gott von ihm verlangt. Daß er Gott noch nicht gefunden oder den Willen des gefundenen Gottes noch nicht hinreichend erkannt hat, besagt noch nicht, daß Gott im gegebenen Fall mit seiner angebotenen Gnade zunächst noch abwartet oder diese vorerst versagt. Das Gegenteil ist der Fall; aber das wissen wir nur aufgrund der freien Selbsterschließung Gottes. Wenn sinnvollerweise von »anonymen Christen« gesprochen werden darf, dann ist hier der logische Ort für ein solches Gespräch.

Bei den katholischen Theologen ist es eine umstrittene Frage, ob die Gnade, die zu mystischem Erleben führt, als eine von der Taufgnade verschiedene zu verstehen ist oder ob man sie in der naturgemäßen Verlängerung der Taufgnade selbst zu sehen hat. Im ersteren Fall könnte es die voll entfaltete Taufgnade geben, ohne daß je von mystischem Erleben gesprochen werden müßte. Im letzteren Fall würde jeder Christ bei entsprechend hoher Entfaltung der Taufgnade, was sein eifriges Mitwirken mit der Gnade voraussetzt, zu mystischen Erfahrungen gelangen.

Das würde zu weiteren Folgerungen berechtigen. Im ersteren Fall könnte der gläubige Christ den Grad der Heiligkeit (Vollkommenheit) erreichen, ohne dabei zu mystischer Erfahrung zu gelangen. Im letzteren Fall müßte es dagegen heißen, daß jeder Heilige immer auch, und zwar wesensmäßig, ein Mystiker ist. – Außerdem: Im ersteren Fall wäre die mystische Gnade immer ein zusätzliches,

¹⁹⁾ Ernst Benz, a.a.O., 80 f.

²⁰⁾ Ernst Benz, a.a.O., 81.

²¹⁾ In: *Stimmen der Zeit*, 136, 1939, 203–213. Vgl. auch W. Keilbach, *Religionsphilosophie und »natürliche« Religion*. In: *Theol.-prakt. Quartalschrift (Linz/Donau)*, 103, 1955, 285 bis 29f. Ders., *Die Religionen als philosophische Frage*. In: *Wahrheit und Verkündigung*. Schmais-Festschrift. Hrsg. von L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann. München-Paderborn-Wien 1967, 113–122. Ders., *Religion und Religionen als philosophische Frage*. In: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*. Wien 2.–9. Sept. 1968. Band V, 34:–350. Wien 1970.

außerordentliches Geschenk, jede Mystik wäre »charismatisch«; im letzteren Fall wäre neben der auf besonderer Höhe des Gnadenlebens eintretenden mystischen Gnade auch noch die in einem besonderen Sinn, nämlich als »charismatisch« zu bezeichnende mystische Erfahrung möglich.

So hätte also »Gottgewirktheit« auch noch im Falle des mystischen Erlebens einen differenzierbaren Sinn, und zwar stets so, daß einerseits an eine göttliche Wirkweise zu denken wäre und andererseits beim Menschen selbst Voraussetzungen von geistlich-sittlicher Relevanz mitberücksichtigt werden müßten. Wie sollte sonst der Würde der Person Rechnung getragen werden können? Für den Echtheitscharakter ist es unerheblich, ob reguläre Gnade oder außerordentliche Gnade, ob charismatische Besenkung im Modus der besonderen Auserwählung der Person oder zeichenhaftes außergewöhnliches Eingreifen Gottes im technischen Sinn des Wunderbaren gemeint sind. Entscheidend ist die Erkenntnis, daß der von Gott zu setzende Einfluß nicht als durch künstliche Drogeneinwirkung *e r*-setzt gedacht werden kann; und darüber hinaus, daß es nicht gleichgültig erscheinen kann, in welcher Haltung sich der Mensch für das im religiösen Erlebnis zu Erreichende offen hält und auf den Gegenstand solchen Erlebens einläßt.

5. Zum Vergleich: der psychogene Charakter der Stigmatisation

Um den Begriff der *Echtheit* noch weiter zu verdeutlichen, sei an das Phänomen der Stigmatisation erinnert²²). Es handelt sich um eine Begleiterscheinung mystischen Lebens. Bei stigmatisierten Personen wird nach der Echtheit der Wundmale gefragt. Wann sind die Wundmale *e c h t*? Es genügt nicht festzustellen, daß wirkliche Wunden vorhanden sind. Wunden gelten sogar als unecht, wenn gezeigt werden kann, daß sie durch Anwendung physischer Instrumente hervorgerufen worden sind. Die Seitenwunde des Herrn wurde durch einen Lanzenstich bewirkt; die Seitenwunde des Stigmatisierten aber ist unecht, wenn sie von einem Lanzenstich herrührt. Die durch technische Mittel hervorgerufene Wunde gilt als »künstlich« bewirktes Merkmal und kann nicht als Auszeichnung und Eigentümlichkeit mystisch begnadeter Personen angesehen werden, denn solche Wunden kann sich jeder beibringen, zumindest was das Entstehen der Wunden betrifft. Die Wundmale des Stigmatisierten sind echt, wenn sie »psychogen« sind.

Für die Weitererörterung des Problems ist zunächst der medizinisch-psycholo-

²²) A. Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes*. 2 Bde. Paris 1894. – J. Bremm, *Zur Psychologie der Stigmatisation*. In: Hochland 18 (II), 1921, 80–88. – B. Grabinski, *Wunder*. Stigmatisation und Besessenheit in der Gegenwart. Eine kritische Untersuchung. Hildesheim 1923. – W. Jacobi, *Die Stigmatisierten*. Beiträge zur Psychologie der Mystik. München 1923. – A. Gemelli, *Le stimate di S. Francesco nel giudizio della scienza*. In: Vita e pensiero. 15, 1924. – J. Lindworsky, »Gnadenkraft«. Versuch einer Theorie der Autosuggestion. In: Stimmen der Zeit. 115, 1928, 29–43. – J. Pascher, *Die plastische Kraft im religiösen Gestaltungsvorgang nach Joseph von Görres*. Eine Studie zur Religionspsychologie. Würzburg 1928. – Der ausgezeichnete Sammelband mit 15 einschlägigen Beiträgen: *Etudes Carmélitaines »Douleur et Stigmatisation«*. Paris 1936 [II]. – G. Wunderle, *Zur Psychologie der Stigmatisation*. Der erste Versuch einer zusammenhängenden Darstellung im Lichte der neuen Religionspsychologie. Paderborn 1938. – W. Keilbach, *Religiöses Erleben*. Zagreb 1944, 85–107 (kroatisch). – A. Mager, *Mystik als seelische Wirklichkeit*. Eine Psychologie der Mystik. Graz 1946. – J. M. Höcht, *Träger der Wundmale Christi*. Eine Geschichte der bedeutendsten Stigmatisierten von Franziskus bis zur Gegenwart. 2 Bde. Wiesbaden 1951/52. H. Thurston, *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*. Hrsg. von J. H. Crehan. Luzern 1956.

gischen Frage nachzugehen, ob seelische Kräfte des Menschen auf dem Weg von Suggestibilität eigene Vorgänge im Modus körperlicher Störungen zum Ausdruck bringen können. Von hier aus erscheint es geboten, zwischen natürlicher und übernatürlicher Stigmatisation zu unterscheiden. Die Frage ist dann so gemeint: Hat die Seele an und für sich jene Mächtigkeit, die sie befähigt, tief Erlebtes in der Weise körperlicher Störung auszudrücken, in unserem Fall, im Modus von Wundmalen? Und weiter: Vorausgesetzt, daß die Seele selbst nicht von solcher Mächtigkeit ist, kann sie von der Gnade zu solcher Mächtigkeit erhoben werden? Und schließlich: Ist ihre gnadengewirkte Mächtigkeit im Hervorbringen der Stigmen vom Rang der Hauptursache und hauptursächlichen Wirkens oder erschöpft sich ihre Rolle in instrumentalursächlicher Beteiligung?

Weder der Psychologe noch der Psychiater ist berufen, hier eine letzte Antwort zu geben. Psychologie und Psychiatrie können lediglich aufmerksam machen auf die Bedingungen, unter denen eine natürliche Stigmatisation denkbar wäre; sie können auch hinweisen auf die seelischen Faktoren, die bei der durch Gnadenkraft bewirkten Stigmatisation mitwirken oder auch nur irgendwie mitschwingen. — Von außen beigebrachte Wunden werden nicht als echte Stigmen betrachtet. Sie entstehen also entweder auf seelischer Grundlage (psychogen) oder sie sind ausschließlich ein Werk unmittelbarer göttlicher Einwirkung. Die »psychogene« Stigmatisation wiederum kann so aufgefaßt werden, daß man annimmt, die Seele sei aus eigener Kraft fähig, unter bestimmten Voraussetzungen, die vielleicht pathologischer Natur sind, dem Leib die »Wundmale Christi« zu vermitteln. Es wäre aber auch denkbar und erscheint wahrscheinlicher, daß erst die übernatürliche Gnadenkraft die Seele unter bestimmten Voraussetzungen, die dann auch noch pathologischer Natur sein können, dazu befähigt, Stigmen am Leib hervorzurufen. Daß Gott auch unmittelbar, ohne »Zutun« der Seele, das heißt ohne an psychophysische Voraussetzungen gebunden zu sein, Stigmen bewirken kann, ist außer Frage.

Worauf es hier ankommt, ist der Hinweis, daß der *psychogene* Charakter der Stigmen Voraussetzung der Echtheit der Stigmatisation ist, daß aber damit die Echtheit (die Gottgerichtetheit oder die seinsmäßige Gottbezogenheit) der Stigmatisation selbst noch nicht entschieden ist. Gäbe es Drogen zur künstlichen Steigerung der vorhin genannten »Mächtigkeit« der Seele, so käme eine solche Einwirkung auf ihre Weise dem physischen Eingriff gleich und diese Analogie der Wirkweise spräche gegen die Echtheit der Stigmen.

Es kann nicht geleugnet werden, daß ziemlich ausgewogene Dosierungen von Halluzinogenen denkbar sind, die gewisse innere Kräfte frei machen, also von jener Wirkung sein können, zu welchen normalerweise die mit Bedacht und Ausdauer geübte Askese führt. Man wird also ihre Anwendung nicht ohne weiteres und unter jeder Bedingung ausschließen können. Das stimmt aber nur, solange man sich auf die rein psychologische Beurteilung des Geschehens beschränkt. Anders erscheint der Fall im Lichte seiner ethisch-religiösen Relevanz. Hier gilt nur, was richtig in den Willen genommen wurde und soweit es vom Willen getragen wird.

6. Das Beispiel von der echten Träne

Wer meint, in der Annahme sogenannten *natürlichen* mystischen Erlebens lägen die Dinge wesentlich anders, mit dem möchte ich das Beispiel von der echten Träne bedenken. Wann ist eine Träne *e c h t*? Ich denke an die Schmerzens-

tränen einer Mutter, die ihr todgeweihtes oder totes Kind beweint, oder auch an die Freudentränen einer Mutter, die ihren totgeglaubten Sohn nach Jahren der Kriegsgefangenschaft wieder in ihre Arme schließen darf. – Die so geweinte Träne läßt sich durch chemische Analyse in einfachere Bestandteile auflösen und in ihrer Zusammensetzung durch eine verständliche Formel darstellen. Dadurch ist es möglich, gegebenenfalls ein Gebilde gleicher Zusammensetzung auch künstlich herzustellen. Trotzdem ist die synthetisch hergestellte Träne etwas ganz anderes als die in einer konkreten Lebenssituation motivbedingt geweinte Träne; sie ist keine echte Träne. – Man kann freilich durch sogenanntes Tränengas das unter Träne verstandene salzig-bittere flüssige Gebilde auf die Weise herbeiführen, daß physiologische Prozesse in Tätigkeit gesetzt werden, die technisch gemessen unter Umständen denselben Energieverbrauch und dasselbe Kurvenbild aufweisen wie der natürlich-spontane Vorgang aufrichtigen Weinens. Und trotzdem wird man auch hier nicht von echten Tränen sprechen dürfen, denn was sich hier abspielt, hat einen ganz anderen Ausgangspunkt, einen ganz anderen Erlebens-Hintergrund wie auch einen ganz anderen erlebnis-immanenten Zielpunkt.

Das Phänomen der psychodelischen Erfahrung und seiner Pflege ist im Grunde nur ein Beweis dafür, daß drogen-induzierte Erlebnisweisen über den privaten Gebrauch hinaus institutionalisiert werden, vielleicht im guten Glauben vieler. Das mag eindrucksvoll erscheinen und manchen Wandel in den Erscheinungsformen des religiösen Kultes stiften. Auf die Frage der *Echtheit* bezogen, wird man aber vor Augen haben müssen, was in sauberer Differenzierung von der »Drogengewirktheit« im Gegensatz zur »Gottgewirktheit« gilt, was nur in Annäherung Ersatz, nicht aber Übereinstimmung und Echtheit bedeutet. Damit ist aber auch das Entscheidende gesagt.

7. »Natürliche« Mystik?

Seine Erfahrungen mit Meskalin teilte Aldous Huxley 1954 der Öffentlichkeit mit²³). Sie erregten Aufsehen, vor allem wegen der Begeisterung, mit der Huxley über seine Erfahrungen sprach. Er versichert, es immer schon für möglich gehalten zu haben, durch Hypnose oder Autosuggestion oder mittels systematischen Meditierens oder auch durch das Einnehmen eines geeigneten chemischen Präparats seinen gewöhnlichen Bewußtseinszustand so verändern zu können, daß er fähig wäre, »von innen her zu wissen, wovon der Visionär, das Medium, ja sogar der Mystiker reden«²⁴). Höhepunkt eines seiner Meskalin-Erlebnisse: »Es war unaussprechlich wundervoll, fast in erschreckendem Grad wundervoll. Und plötzlich hatte ich eine Ahnung davon, was für ein Gefühl es sein muß, wahnsinnig zu sein. Die Schizophrenie hat ebenso ihre Himmeln wie ihre Höllen und Fegfeuer²⁵).« »Die meisten Meskalinnehmenden erleben bloß den himmlischen Teil der Schizophrenie²⁶).« Es sei ein Hauptverlangen der Seele, »die Grenzen ichbewußter Selbstheit zu überschreiten«: »Wenn es aus irgendeinem Grund Menschen nicht gelingt, durch Andacht, gute Werke und geistliche Übungen über sich selbst hinauszugelangen, sind sie bereit und geneigt, auf die chemischen Sur-

²³) *The doors of perception*. London 1954. Deutsche Übersetzung von Herberth E. Herlitschka unter dem Titel: *Die Pforten der Wahrnehmung*. Meine Erfahrung mit Meskalin. München 1966 (7.–12. Tausend). Ich zitiere nach der deutschen Ausgabe.

²⁴) Aldous Huxley, ebd., 12.

²⁵) Aldous Huxley, ebd., 47.

²⁶) Aldous Huxley, ebd., 48.

rogate für Religion zu verfallen . . .²⁷⁾.« Was die Bewertung drogen-induzierter Erlebnisse betrifft, will sie Huxley zwar nicht als Religionsersatz verstanden wissen, doch empfiehlt er sie als brauchbare Hilfe auf dem Weg heilsamer Selbsttranszendenz und im Grunde als seelenbefriedigende Erfüllung elementarer menschlicher Triebe²⁸⁾. »Ich sage nicht mehr, als daß das Meskalinerlebnis etwas ist, das katholische Theologen »eine unverdiente Gnade« nennen: nicht zum Seelenheil nötig, aber potentiell hilfreich und, wenn zugänglich gemacht, dankbar anzunehmen²⁹⁾.« Diese Formulierung ist mißverständlich, wenn nicht eindeutig falsch. Die Heilsgnade ist nämlich im Verständnis der katholischen Theologie sowohl »unverdiente Gnade« als auch »zum Seelenheil nötig«. Aber das sei nur nebenbei bemerkt!

R. C. Zaehner lehnt die Schlußfolgerungen, zu denen Aldous Huxley kommt, entschieden ab; vor allem vom Standpunkt vergleichender Mystik, dann auch aufgrund seiner eigenen Erfahrungen mit Meskalin³⁰⁾. Zum richtigen Verständnis dieser Stellungnahme sei an Zaehners Unterscheidung zwischen christlicher Mystik, Naturmystik (natürlicher mystischer Erfahrung) und Erfahrung durch Meskalin erinnert. Nicht mit dem Anspruch vergleichender Theologie, sondern »lediglich« in Beschäftigung »mit dem vergleichenden Studium der Mystik und mystischer Erfahrung und mit der Frage, ob alle solche Erfahrungen sich auf ein Muster zurückführen lassen³¹⁾«, glaubt Zaehner zunächst einen allgemeinen Rahmen abstecken zu können, in welchem Huxleys meskalin-induzierte Erfahrung noch als »mystisch« bezeichnet werden könnte. Aber diese Rede klingt grotesk: »In der christlichen Terminologie bedeutet Mystik Vereinigung mit Gott. In nicht-theistischen Zusammenhängen kann es auch Vereinigung mit einem Prinzip bedeuten. Mystik ist also die Erfahrung eines Vereinigtwerdens mit jemand oder etwas außer einem selbst. In Huxleys Fall war es die Vereinigung mit und das unmittelbare Erfahren von drei Stuhlbeinen, grauen Flanellhosen und, im Wege der Extension, mit allen natürlichen Objekten innerhalb seines Gesichtskreises. Falls wir also mystische Erfahrung definieren als das Gefühl der Vereinigung oder sogar der Identität mit etwas außerhalb von einem selbst, so kann Huxley den Anspruch erheben, er habe eine mystische Erfahrung gehabt, und eine solche Erfahrung kann durch Meskalin herbeigeführt werden, wie es in diesem Fall geschehen ist³²⁾.«

Das christliche mystische Erleben ist eine »cognitio Dei experimentalis«, ein erfahrungsmäßiges Erfassen der Gegenwart Gottes und seines Wirkens in der Seele; dieses kognitive Moment gehört jedenfalls wesentlich mit dazu. Mit Berufung auf Thomas von Aquin bezeichnet Garrigou-Lagrange diese Erkenntnis als »simplex intuitus veritatis«, als eine wie in einfachem Zugriff genommene und gehaltene Gewißheit von der Gegenwart Gottes und seinem Wirken in der Seele. In dem Sinne Kontemplation, nicht Meditation. An diesen Begriff scheint sich Zaehner stets zu halten, wenngleich seine Beschreibungen mehr das Merkmal von »Vereinigung« hervortreten lassen. – Was aber meint Zaehners »Naturmystik« oder »natürliche mystische Erfahrung«? Es ist ein an reli-

²⁷⁾ Aldous Huxley, ebd., 59; vgl. auch 57.

²⁸⁾ Aldous Huxley, ebd., 61, 63.

²⁹⁾ Aldous Huxley, ebd., 65.

³⁰⁾ R. C. Zaehner, *Mystik religiös und profan*. Eine Untersuchung über verschiedene Arten von außernatürlicher Erfahrung. Stuttgart o. J. (vgl. Anm. 13).

³¹⁾ R. C. Zaehner, ebd., 56 f.

³²⁾ R. C. Zaehner, ebd., 57 f.

gionsgeschichtlichem Material erarbeiteter Begriff, der eine Erfahrung im Sinne der Ausweitung des gewöhnlichen Bereiches des Bewußtseins durch eine Vision meint, eine Erfahrung, in welcher sich die Natur schöner und einheitlicher zeigt als sie dem normalen Bewußtsein erscheint³³). Die Naturmystiker »glauben fest und hartnäckig, sie hätten Raum und Zeit transzendiert, und da gerade dies Gott als dauerndes Attribut zugeschrieben wird, neigen sie dazu, sich selbst mit Gott zu identifizieren. Ihr Problem kompliziert sich noch dadurch, daß es für sie alle außerordentlich schwierig ist, dem von ihnen Gefühlten Ausdruck zu verleihen; sie greifen also notgedrungen zu Metaphern, werden dadurch schwer verständlich und nehmen damit ihrem eigenen Fall die Glaubwürdigkeit³⁴).« Die einzige Methode, die wir besitzen, um zwischen göttlicher (man denke an den Begriff der »Gottgewirktheit«) und »natürlicher« Mystik zu unterscheiden, besteht nach Zaehner in der grundsätzlichen Andersartigkeit der göttlichen (christlichen) Mystik. Gemeint ist die Tatsache, daß die göttliche Mystik eine vollständige Verwandlung und Heiligung des Charakters bewirkt, eine Wirkung, die keine bloß außernatürliche Kraft zustande bringen könnte³⁵).

Eine im vorhin geschilderten Sinn verstandene Naturmystik besagt bezüglich des Zustandekommens der Erfahrung, daß »die normalerweise auf einen sehr engen Bereich beschränkte menschliche Psyche aus unerklärlichen Anlässen oder durch eine besondere, wohlüberlegte Technik, oder durch die Einnahme von Drogen³⁶)« zu außergewöhnlichen Erlebnissen gelangt. Was aber die Wahrheitsfrage des so Erlebten betrifft, bleibt alles offen.

Es sei nur noch kurz vermerkt, was R. C. Zaehner von seinen Erfahrungen mit Meskalin berichtet. Zaehner hatte sich am 3. Dezember 1955 auf eigenen Wunsch im Psychologischen Laboratorium der Universität Cambridge einem Experiment mit Meskalin unterzogen. Der Bericht darüber ist sehr ausführlich³⁷). Daraus genüge folgendes:

»Eine Art ›Selbsttranszendenz‹ nach der Terminologie Huxleys fand statt, aber es war das Transzendieren in eine Welt possenhafter Bedeutungslosigkeit. Alle Dinge waren eins in dem Sinne, daß im Höhepunkt meines manischen Zustandes alle gleich komisch waren . . .

Ich möchte die Droge nicht noch einmal einnehmen, aber lediglich aus moralischen Gründen. Es würde mich außerordentlich interessieren, ob die Droge andere Wirkungen hervorrufen würde, wenn sie anderswo, in einer anderen und weniger freundlichen Umgebung eingenommen wird. Aber je mehr die Erfahrung in die Vergangenheit zurücksinkt und blasser wird, desto deutlicher scheint es mir, daß im Prinzip die künstliche Beeinflussung des Bewußtseins, es sei denn aus triftigen ärztlichen Gründen, Unrecht ist.

Was mich angeht, so war Meskalin völlig außerstande, die ›natürliche mystische Erfahrung‹ hervorzubringen, die ich an anderer Stelle beschrieben habe. Halb hatte ich gehofft, es wäre anders. Sobald jedoch die Wirkung der Droge einsetzte und ich in ein Possen-Universum gestürzt wurde, erkannte ich, daß dies nicht sein sollte . . .³⁸).«

³³) R. C. Zaehner, ebd., 140.

³⁴) R. C. Zaehner, ebd., 141 f.

³⁵) R. C. Zaehner, ebd., 147. – Zaehner verweist auf die mystische Erfahrung der heiligen Theresia.

³⁶) R. C. Zaehner, ebd., 141.

³⁷) R. C. Zaehner, ebd., 280–301.

³⁸) R. C. Zaehner, ebd., 300 und 301.

Ich muß es mir versagen, hier auf den Begriff einer »natürlichen Mystik« näher einzugehen. Meine Auffassung darüber habe ich vor mehreren Jahren in folgendem Beitrag entwickelt: *Das Erleuchtungserlebnis im Zen-Buddhismus als »natürliche Mystik«*³⁹⁾. In einem neueren Werk ist H. Dumoulin bemüht, die glaubwürdig bezeugten alten Erleuchtungserfahrungen des Zen »gerade auch wegen des ausgesprochen religiösen Charakters, den diese Erfahrungen zeigen«, als »natürliche Mystik« zu rechtfertigen und vermerkt: »Weil mystische Erfahrung nicht notwendig eine inhaltliche Erkenntnis bedeutet, führt die Annahme natürlicher Mystik nicht in die Nähe des Ontologismus, wie Keilbach fürchtet⁴⁰⁾.« Aus Texten verschiedener Autoren soll klar hervorgehen, »daß der Begriff »natürliche Mystik« kein theologischer Begriff ist, sondern sich auf einer anderen Stufe der Deutung befindet, wo die Erfahrung psychologisch oder phänomenologisch angegangen wird«⁴¹⁾. Indes, später wird Dumoulin bekennen: »Allerdings läßt sich die Religiosität einer Erfahrung nicht mit Sicherheit auf Grund ihrer psychologischen Eigenschaften ermitteln⁴²⁾.« Was also? So bleibt uns im Grunde doch nichts anderes übrig als den Begriff der »natürlichen Mystik« im Gegensatz zur »übernatürlichen Mystik« (oder als Korrelat zu dieser) aufzufassen und zu beurteilen. Dann aber sehe ich keinen Grund, von meinen 1959 dargelegten Gedanken abzurücken.

Wenn Karl Rahners zitierte Worte von einer natürlichen Mystik als »rein gegenstandsloser Transzendenzerfahrung bildloser Art«, die sich als natürliche Transzendenzerfahrung ausdrücklich von der intuitiven Schau Gottes im Sinne des Ontologismus abhebe, hier Lösung sein sollen, so beachte man doch, wie P. Descocs die von den Ontologisten gemeinte unklare Intuition einordnet, nämlich als Präsenz von Geist und Geist oder von Geist zu Geist, ohne daß die Präsenz im Modus von »Erkenntnisobjekt« und »zu erkennendem Objekt« gegeben sei oder gegeben sein müsse⁴³⁾. Abgesehen davon, daß eine solche »Erfahrung« nicht vom Rang einer »Erkenntnis« sein könnte, was aber der Grundkonzeption des Ontologismus widerspricht, wäre die so prädikatlos gedachte ontologische Erfahrung wohl kaum zu unterscheiden von einer »rein gegenstandslosen Transzendenzerfahrung bildloser Art« – wenn im Ernstnehmen von Gegenstandslosigkeit die so vorgetragene Rede überhaupt noch einen faßbaren Sinn haben soll. Aus einem ähnlichen Grund gehen wir im Verstehen auch mit dem Hinweis auf die von J. B. Lotz versuchte Schilderung leer aus, wonach der Vorgang oder Zustand der Versenkung bzw. Erleuchtung die gewöhnliche Art unseres Erkennens durchbreche, »indem er sich über die Sinnenwelt erhebt; er besteht in einem überraionalen und deshalb unmittelbaren Erfahren der übersinnlichen Seelentiefe, durch deren Vermittlung er das Absolute berührt...«⁴⁴⁾. Wonach richtet sich hier mein Wahrheitskriterium? Wie finde ich mich mit einer so erfahrenen Wirklichkeit zurecht? Wie vergewissere ich mich über ihren religiösen Charak-

³⁹⁾ In: Münchener Theologische Zeitschrift. 10, 1959, 140–149. Aus Anlaß des Buches von Heinrich Dumoulin, *Zen. Geschichte und Gestalt*. (Sammlung Dalp. Bd. 87.) Bern 1959.

⁴⁰⁾ Heinrich Dumoulin, *Östliche Meditation und christliche Mystik*. Freiburg/München 1966, 228 f.

⁴¹⁾ Heinrich Dumoulin, ebd., 134, Anm. 10.

⁴²⁾ Heinrich Dumoulin, ebd., 228.

⁴³⁾ »... quae causatur simplici praesentia ontologica spiritus ad spiritum, quin requiratur praesentia objecti sicut objectum neque intentio intellectus, sed sufficit praesentia quolibet modo...« Pedro Descocs, *Praelectiones theologiae naturalis*. Cours de Théodicée. I. Paris 1932, 539.

⁴⁴⁾ Heinrich Dumoulin, *Östliche Meditation und christliche Mystik*, 133. Joh. B. Lotz, *Meditation*, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Hrsg. von H. Fries. II. München 1963, 124.

ter? Solche und ähnliche Fragen, auf die nicht verzichtet werden kann, bleiben offen. Ich gebe deshalb von neuem zu bedenken, was A. Stolz in diesem Zusammenhang ausführte: »Das besondere psychologische Verhalten, mit dem die mystische Erfahrung verbunden sein kann, ist auch in außerchristlichen Religionen bei gewissen Steigerungen religiösen Lebens und sogar philosophischer Spekulation möglich. Es kann mit dem Verhalten eines christlichen Mystikers verglichen und Gleichheit oder Ähnlichkeit in der psychologischen Struktur aufgezeigt werden. Der Wesenskern der mystischen Erfahrung kann aber nur, wie der übernatürliche Glaube selbst, im Christentum vorhanden sein. Es ist also ein Fehlschluß, wenn man aus der Gleichheit psychologischer Phänomene in christlicher und außerchristlicher Frömmigkeit auf das Vorhandensein wahrer Mystik außerhalb des Christentums schließt. Weil das Wesen der mystischen Erfahrung jenseits der psychologischen Linie liegt, kann sie auch nicht mit rein natürlichen Ausdrucksmitteln und durch die Beschreibung psychologischer Zustände erklärt und dargestellt werden. Das Wesentliche im mystischen Erleben bleibt unaussprechlich und unerklärbar⁴⁵).«

Wenn es uns also nach dieser Ansicht versagt bleibt, das »Wesentliche im mystischen Erleben« in einer vertretbaren Begrifflichkeit darzustellen, und wenn wir – wie wir vorhin vernahmen – die »Religiosität einer Erfahrung nicht mit Sicherheit auf Grund ihrer psychologischen Eigenschaften ermitteln« können, wie soll dann »natürliche Mystik« (oder: Naturmystik) in einen faßbaren und fruchtbar verwendbaren Begriff eingehen? Wir begegnen zwar in den außerchristlichen Religionen vielem, was den Eindruck »natürlicher Mystik« erweckt und wofür sich dieser Name anbietet, doch ist zu bezweifeln, ob wir mit dieser Benennung der sich ereignenden Wirklichkeit gerecht werden.

8. Religion aus der Retorte?

Es mag theoretisch denkbar sein, daß es unter besonderen Umständen gelingen könnte, durch Drogeneinwirkung eine volle »Freilegung« der Willensbahn und Willensfunktion herbeizuführen, so daß alles niedergehalten oder völlig ausgeschaltet erschiene, was imstande wäre, den Willen zu blenden, zu behindern oder auf eine wie immer geartete Weise von dem zu erstrebenden Wert abzulenken. Es wäre dies gleichsam die Möglichkeit, durch Einnahme eines genau dosierten Rauschgiftes jene Anstrengung zu umgehen, die normalerweise erst in harter Entsagung und bitterer Selbstverleugnung den Willen sowohl von verschiedenen Fesseln befreit als auch zu großen Entschlüssen beschwingt. Indes, mehr als eine künstlich herbeigeführte Euphorie von kurzer Dauer und zweifelhafter Wirkung

⁴⁵) Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*. Regensburg 1936, 191. – Zur Beurteilung des Transpsychologischen im mystischen Erleben berücksichtige man u. a.: Evelyn Underhill, *Mystik*. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Menschen. München 1928, 58–92. Carl Albrecht, *Psychologie des mystischen Bewußtseins*. Bremen 1951. Ders., *Das mystische Erkennen*. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation. Bremen 1958. Jean Lhermitte, *Echte und falsche Mystiker*. Luzern 1953. Gerda Walther, *Phänomenologie der Mystik*. Olten/Freiburg 1955. Dieselbe, *Zum Problem der Visionen*. In: Philosophisches Jahrbuch. 66, 1958, 347–354. Günter Schüttler, *Das mystisch-ekstatische Erlebnis*. Systematische Darstellung der Phänomenologie und des psychopathologischen Aufbaues. (Diss.) Bonn 1968. Gebhard Frei, *Ekstase*. In: Gebhard Frei, *Probleme der Parapsychologie*. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Andreas Resch. München-Paderborn-Wien 1969, 186–203. (*Imago mundi*, Band II, hrsg. von Andreas Resch.) Vinzenz Ruffner, *Psychologie*. Grundlagen und Hauptgebiete. Paderborn 1969, 1006–1009. (Erschienen als Band IV von: Hans Meyer, *Systematische Philosophie*.)

wäre ein solches Erleben nicht. Obwohl »hell-wach« erlebt, aber im Grund doch nur geträumt, wären die »künstlichen Paradiese« im letzten doch nur Betäubungszustände. Das Erwachen aus ihnen und die Rückkehr in den Alltag müßten dem Erlebenden eine erschütternde Ernüchterung bedeuten, eine Enttäuschung, die entmutigt und erkennen läßt, wie arm man ist, wenn man sich in Verachtung der naturgegebenen Bedingungen zu »künstlicher Ernährung« (hier im Bereich des Geistigen) entschließt.

Der Wille hat seine eigenen Gesetze. Zum Wichtigsten gehört, wie ich hier formulieren möchte, die Strukturmächtigkeit, um nicht zu sagen »die Strukturgewalt« der sogenannten Motivation. Gemeint ist jenes Gesamt von Beweggründen und Veranlassungen im Zusammenspiel mit angeborenen Bereitschaften, Erregbarkeiten und Begabungen, von denen her verständlich wird, warum die Wahl im Wollen so und nicht anders ausfiel. Siegfried Behn spricht von der »zentripetalen« Wirkung aller Motivation, die zur Person als dem Mittelpunkt hinstrebe. Aber die Person selbst kann sich »Erlebnissen derart verschließen, daß sie nicht zu motivieren vermögen. Dem steht die Fähigkeit gegenüber, sich Motiven zu erschließen, offener und empfänglicher dafür zu sein. Ist man einem Erlebnis erschlossen, so motiviert es mit ganz anderer Wucht⁴⁶⁾.«

Das ist das Kraftfeld, in welches der Mensch mit seinem Wollen und Können hineingestellt ist und in dem er sich zu bewähren hat. In der so gemeinten Bewährung liegt seine Reifung. Nach der »Willensschule« von J. Lindworsky kommt es wesentlich auf die *Dauerhaftigkeit* des Motivs an. Der Motivgedanke, das heißt das Motiv im Modus des gedanklichen Erfassens seines Hinweisens auf den Wertgegenstand, sei am wirksamsten, wenn er in ein weites Gedankensystem eingefügt ist. Die Gedächtnisforschung lehre nämlich, daß die isolierte Einheit weit weniger dauerhaft ist als die in komplexe Gedankenzusammenhänge eingebaute⁴⁷⁾. Logisch zusammenhängende Motive, in ein System ausgebaut, haben die größte Widerstandsfähigkeit: »Bei entsprechender Geläufigkeit dieses Systems wird alsdann zugleich mit dem einen Motiv die Gesamtheit des Systems wirksam. Wo immer es darum gelingt, einen Motivgedanken in das Ganze einer Weltanschauung einzufügen, so zwar, daß mit der Beachtung oder Nichtbeachtung jenes Motivs zugleich eine Stellungnahme zur ganzen Weltanschauung gegeben ist, da hat man ihm die größtmöglichen Verstärkungen beigegeben⁴⁸⁾.« Der Wille ist also nicht sosehr in dem Sinne stark, wie ich etwa einen physischen Gegenstand nach seiner inneren Konstitution als stark und widerstandsfähig bezeichne als im Sinne der Strukturmächtigkeit der Motive.

Das sind rein psychologische Einsichten. Im Einklang mit ihnen steht die herkömmliche christliche Aszese, abgesehen von den Fällen unverständlicher Übertreibungen, von denen jedoch anzunehmen ist, daß sie in der Regel in gutem Glauben erfolgten. Wir begreifen deshalb, wie wichtig »Winke für eine psychologisch richtige Aszese«⁴⁹⁾ und »Gedanken zu einer Psychologie der Aszese«⁵⁰⁾ sind. – Nun, allem dem möchte man mit bequemem Drogenkonsum ausweichen.

⁴⁶⁾ Siegfried Behn, *Einleitung in die Metaphysik*. Freiburg i. Br. 1933, 249 und 263.

⁴⁷⁾ J. Lindworsky, *Willensschule*. 9.–12. Tausend. Paderborn 1927, 50.

⁴⁸⁾ J. Lindworsky, *Der Wille*. Seine Erscheinung und seine Beherrschung. Leipzig ³1923, 238.

⁴⁹⁾ J. Lindworsky, *Psychologie der Aszese*. Winke für eine psychologisch richtige Aszese. Freiburg i. Br. ²1936.

⁵⁰⁾ A. Willwoll, *Gedanken zu einer Psychologie der Aszese*. In: *Zeitschrift für Aszese und Mystik*. 11, 1936, 1–21. Vgl. auch E. Raitz von Frenzt, *Selbstverleugnung*. Ein Kernstück christlicher Frömmigkeit. Einsiedeln/Köln ²1938.

Selbst wenn dies zum Ziele führte, es brächte Verkümmern und Zerrüttungen mit sich, Entstellungen und Verzerrungen von unvorstellbaren Ausmaßen. Und darin soll noch »Echtheit« liegen?

Diese Abhandlung erscheint gleichzeitig – mit nur wenigen, situationsbedingten Änderungen – im *Archiv für Religionspsychologie*, Band 10 (1971), hrsg. von Wilhelm Keilbach, im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.