

Reihe
Innovative Psychotherapie und Humanwissenschaften
Band 47
Herausgegeben von
Hilarion Petzold

Edith Zundel, Bernd Fittkau (Hrsg.)

Spirituelle Wege und Transpersonale Psycho- therapie



Junfermann-Verlag · Paderborn
1989

© Junfermannsche Verlagsbuchhandlung, Paderborn 1989

Lektorat: Christoph Schmidt

Einband-Gestaltung: Christof Gassner

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten.

Nachdruck oder Vervielfältigung des Buches oder von Teilen daraus nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Verlages.

Satz: adrupa

Druck: PDC – Paderborner Druck Centrum

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek:
Spirituelle Wege und Transpersonale Psychotherapie/
Edith Zundel; Bernd Fittkau (Hrsg.). – Paderborn:
Junfermann, 1989.

(Reihe Innovative Psychotherapie und Humanwissenschaften; Bd. 47)

ISBN 3-87387-008-8

NE: Zundel, Edith [Hrsg.]; GT



INSTITUT FÜR PHILOSOPHIE
DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

SEMINAR FÜR CHRISTLICHE WELTANSICHTUNG,
RELIGIONS- UND KULTURTHEORIE

PROF. DR. HORST BÜRKLE

TRAUTENWOLFSTR. 3 · MÜNCHEN 40

Telefon (089) 2130-3789

ISBN 3-87387-008-8

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
Teil I – Spirituelle Traditionen	
<i>Holger Kalweit, Schamanentum</i>	33
<i>Theodor Scheufele, Taoismus bei Laotse und Dschuangse</i> . . .	43
<i>Kurt Friedrichs, Hinduismus</i>	
Die Suche nach dem Selbst – Meditation im Yoga-Vedanta .	69
<i>Karl-Heinz Gottmann, Einführung in den Buddhismus</i>	81
<i>Annemarie Schimmel, Sufismus</i>	99
<i>P. Joseph Zapf, Christliche Mystik</i>	109
<i>Michael von Brück, Vertiefung in östliche Glaubenssysteme als Weg der Vertiefung des eigenen Glaubens</i>	127
Teil II – Beispiele für die moderne Praxis der alten Traditionen	
<i>Holger Kalweit, Schamanische Psychotherapie</i>	145
<i>Frieder Anders, Tai Chi Chuan</i>	163
<i>Maria Wirth, Wege des Yoga</i>	169
<i>P. Willigis Jäger, Der Weg des Zen</i>	175
<i>Maria-Gabriele Wosien, Das Mukabele der Mevlevi-Derwische: Tanz als Weg zwischen Sehnsucht und Erinnerung</i>	187
<i>David Steindl-Rast, Fünf Kennzeichen echten Betens</i>	195
<i>Claudio Naranjo, Meditation und Heilung</i>	215
Teil III – Transpersonale Psychotherapie – Europäische Ansätze	
<i>Michaela Glöckler, Anthroposophie</i>	227
<i>Lutz Müller, Theodor Seifert, Die Analytische Psychologie C.G. Jungs als Form transpersonaler Psychologie</i>	247

<i>Marie-Louise von Franz, Die heilende Funktion der Transpersonalen Psyche nach C.G. Jung</i>	263
<i>Karlfried Graf Dürckheim, Transzendenz als Erfahrung</i>	277
<i>Wolfram Helke, Die personale Leibtherapie</i>	291
<i>Volker Deutsch, Musiktherapie</i>	299
<i>Ortrud Deuser, Geführtes Zeichnen</i>	307
<i>Heinz Deuser, Die Arbeit am Tonfeld</i>	313
<i>Alice Holzhey-Kunz, Offenheit fürs Geheimnis</i>	319
<i>Laura Boggio Gilot, Die Psychosynthese – ein Weg zu psychischer Gesundheit und Bewußtseinsentwicklung</i>	329
<i>Helge und Veronika Langguth, Der transpersonale Aspekt im „Erfahrbaren Atem“</i>	341
<i>Gerhard Crombach, Experimentelle Transpersonalität</i>	351
<i>Yoshifuku Shinichi, Prozeßorientierte Psychologie (POP) und die Arbeit mit dem „Traumkörper“ als transpersonaler Weg Ein Gespräch mit Arnold Mindell</i>	367

**Teil IV – Transpersonale Psychotherapie –
Amerikanische Ansätze**

<i>Abraham H. Maslow, Die umfassendere Reichweite der menschlichen Natur</i>	387
<i>Stanislaw Grof, Psychedelische Therapie und Holonomische Integration – Folgerungen aus der modernen Bewußtseinsforschung für die Transpersonale Psychologie</i>	399
<i>Frances Vaughan, Transpersonale Psychotherapie</i>	425
<i>Ralph Metzner, Zehn klassische Metaphern für die Transformation des Selbst</i>	439
<i>Ram Dass, Verheißungen und Fallgruben auf dem spirituellen Weg</i>	457
<i>Ken Wilber, Die Entwicklung des Bewußtseins und ihre Störungen</i>	481
Verzeichnis der Mitarbeiter	545
Quellennachweis	551

Vertiefung in östliche Glaubenssysteme als Weg der Vertiefung des eigenen Glaubens

Michael von Brück

I.

Das Thema dieses Beitrags enthält drei vage Begriffe, die in ihrer Unwägbarkeit genau der Situation entsprechen, die sich in der europäischen Geistesgeschichte spätestens mit dem Zusammenbruch des bürgerlichen Fortschrittsoptimismus im Inferno des Ersten Weltkrieges angekündigt hat. Nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich daraus ein neuer Zeitgeist entwickelt, von dem einige sagen, daß er nicht Geist, sondern Ungeist sei, weil wesentliche kulturelle Werte, die das Abendland bisher geprägt hatten, im pluralistischen Allerlei unterzugehen drohten. Andere hingegen sehen in diesem Bewußtseinswandel die Voraussetzung für das Überleben der Menschheit. Der „Osten“ ist uns nähergerückt, und die Frage, ob dies komplementäre Ergänzung oder geistige Überfremdung bedeutet, läßt sich vermutlich nicht unabhängig von der je konkreten Situation beantworten.

Selbstverständlich stimme ich der im Thema dieses Beitrags angesprochenen Erweiterung unseres Horizontes zu, nicht nur aus kulturkritischen Erwägungen, sondern weil ich diesen Weg selbst zu gehen versuche. Was aber bedeutet das? Was wird hier – wie und von wem – vertieft? Wissen wir eigentlich, wer wir sind, wenn wir doch meinen, von „eigener“ und „fremder“ Tradition sprechen zu können? Einige grundsätzliche Fragen müssen gestellt werden.

Was heißt „Osten“? Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts und nach den sogenannten Boxeraufständen gegen die europäische Kolonialherrschaft im Jahr 1900 in China nahm man Ostasien als die „Gelbe Gefahr“ wahr und projizierte damit abendländische Identitätsängste auf einen geographischen Raum, der kulturell-religiös alles andere als homogen ist. Heute spricht man von der Faszination „asiatischer Spiritualität“ und setzt damit unzulässigerweise die

Verallgemeinerung, nur mit umgekehrten Vorzeichen, fort. Die geradezu atemberaubende Vielschichtigkeit innerhalb der asiatischen Kulturen, von denen es mindestens vier grundlegend verschiedene Paradigmen gibt, nämlich Indien, Tibet, China und Japan, wird weniger deutlich wahrgenommen. Allerdings haben vor allem Indien und Tibet auf der einen, China und Japan auf der anderen Seite einander kulturell durchdrungen und befruchtet. In einem kreativen Spiel der Kräfte hat diese Bewegung in einer langen Geschichte immer neue Blüten und Früchte hervorgebracht. Diese Kreativität prägt auch heute das Geschehen in Indien und Japan, wohl auch in China. Das beunruhigt den Abendländer. Er hält sich die Beunruhigung vom Halse, indem er – abwertend – vom „Neo“-Hinduismus, „Neo“-Buddhismus usw. spricht. Die Bezeichnung spiegelt vor, als sei Einordnung und damit Bewältigung des Unverstandenen gelungen und man könne zur Tagesordnung übergehen. Nein, diese Ignoranz verstellt eher den Blick dafür, daß die Geschichte der „Buddhisten“ und „Hinduismen“ eine fortwährende Entfaltung neuer Gestaltungen ist, die man in Asien nicht einzuordnen braucht, weil sie als Spiel der Kräfte des Schöpferischen gelassen betrachtet werden können. Pluralität ist kein auszumerzender Wildwuchs, sondern – indisch gesprochen – die *līlā* des Gottes, der sich an diesem seinem eigenen Spiel erfreut und in der Lust des Spielens vielleicht – aber auch nur vielleicht – eine Erziehung des Menschengeschlechts anstrebt.

Vielleicht spricht sich hier schon die erste Einsicht aus, die in unserem heutigen Kontext unverzichtbar ist: Denn „die Gelbe Gefahr“ oder „die asiatische Spiritualität“ sind zu Begriffen geronnene Wahrnehmungsweisen, die in ihrer Vereinfachung eigene Erwartungen oder Ängste projizieren. Beide hängen mit einer bestimmten Form von Identitätssuche zusammen, die bei den Griechen im Begriff des „Barbarischen“ Ausdruck fand, weil sie sich außerhalb ihres Kulturraumes nur die Unkultur von Ungebildeten vorstellen konnten und somit einen eigenen *horror vacui* durch Schein-Homogenisierung des eigenen Lebensmusters, das dann als einzig kultiviertes erschien, verdrängten. Aus der gleichen psychologischen Grundhaltung mußte das frühe Christentum die Häresie erfinden, die „Abspaltung“ von dem (nicht nur im Dogma) erstarrten Spiel der Kräfte, die wiederum zur Identitätsgewinnung notwendig wurde.

Kurz: Der „Absolutheitsanspruch des Christentums“ hat viel tiefere Wurzeln als gemeinhin angenommen, er blüht keineswegs nur auf dem Boden einer bestimmten Form der Christologie.

Der zweite frag-würdige Begriff in unserem Thema ist „Vertiefung“. Er setzt voraus, daß Seichtes wahrgenommen wird. Die Oberfläche eines Gewässers schaut gleich aus, unabhängig von der Tiefe des Flusses oder Sees. Auslotbar ist Tiefe nur, wenn man das Wasser durchquert oder entlangfährt. Der Gegensatz zur Tiefe ist also das Seichte, und es ist a priori nicht auszumachen, wo Tiefen und Untiefen liegen. Allein der begangene oder befahrene Weg wühlt das Flußbett des Lebensstromes auf, das in der Trägheit und Gewohnheit des Selbstverständlichen immer wieder zu versanden droht. Hier gibt es keine geographischen Unterschiede – westliche wie östliche Flüsse sind von der Versandung bedroht und verlegen naturgemäß ihr Delta.

Der dritte Begriff ist der schwierigste. Was sind Glaubenssysteme? Im Neuen Testament ist es der Begriff *pistis*, den die Vulgata mit *fides* übersetzt hat und den wir mit „Glaube“ wiedergeben. Die Grundbedeutung ist: Vertrauen, und zwar Vertrauen in Gott, in die Güte der Schöpfung, in seine unbedingte Liebe und Zuwendung zum Menschen (gerade indem sich der Mensch als nicht vertrauens-würdig erfährt).

Dies trifft sich mit dem Sanskrit-Begriff, der für Glaube steht, *śraddhā*. Hier geht es um das Vertrauen in die Wahrhaftigkeit des spirituellen Meisters. Nur aufgrund eines Vertrauensvorschlusses wird man sich nach seinen Anweisungen auf den Übungsweg begeben, um selbst zur Erfahrung kommen zu können. Während nun aber Vertrauen in die Wahrhaftigkeit und Liebe Gottes im Christentum als letztgültige und unbedingte Haltung verstanden wurde, ist das Vertrauen in den Meditationsmeister vorläufig und bedingt: vorläufig, bis der Übende selbst zur Erfahrung gelangt ist; bedingt, insofern der Übende den Meister auswählt nach Kriterien, die allerdings kulturell vorgeprägt sind. Letzteres ist eine Einsicht, die bei der Übertragung buddhistischer und hinduistischer Übungswege nach Europa von Bedeutung ist.

Oft wird dem „christlichen Glauben“ die „östliche Weisheit“ gegenübergestellt, wobei der Eindruck vermittelt werden soll, daß die jeweiligen Begriffe paradigmatisch für die entsprechende Kultur

stehen sollen. Dies ist irreführend. Der Glaube ist Voraussetzung für die zu erlangende Weisheit, und die Weisheit kann als Frucht oder Inbegriff des Glaubens in beiden Kulturbereichen gelten. Selbst wenn man – christlich – den Glauben mehr als Gehorsamsakt beschreiben und im Bereich des Willens beheimaten will und – hinduistisch/buddhistisch – die Weisheit als transformative Erkenntnis bezeichnet werden kann, so sind Wollen und Erkennen im jeweiligen Vollzug der Praxis so eng ineinander verschränkt, daß die abstrahierende Suche nach dem Primat des einen oder anderen künstlich wird. Dies im einzelnen nachzuweisen ist hier nicht der Ort.

Glaube ist primär jedenfalls alles andere als ein System. Es dürfte kein Zufall sein, daß sowohl im Griechischen (*pistis*) als auch im Sanskrit (*prajñā*, Weisheit) die jeweiligen Worte weiblich sind. Weisheit wird empfangen, der Glaube ist ein geduldiges Sich-Öffnen, kein heroischer Willensakt. Ein System ist hingegen der Versuch, kognitiv die Welt so vorzustellen, daß sie be-greifbar wird. Dieses Begreifen ist der Gegensatz zum Empfangen. Aber auch hier wäre es falsch, „den Westen“ mit jener, „den Osten“ mit dieser Haltung zu identifizieren. Wenn wir das tun, projizieren wir nur das Unbehagen an unserer einseitig entwickelten Lebensweise spiegelverkehrt auf die andere Kultur, entdecken vielleicht im Spiegel das Bild des in uns selbst Verdrängten, nehmen aber den anderen nicht wahr.

Begreifen und empfangen erscheinen jedenfalls im Meditationsprozeß (und gewiß auch beim Vorgang des Denkens) als zwei Pole einer Oszillationskurve, die nur so lange stabil bleibt, als beide Pole ihre Potenzen entfalten können. Wer meditiert, weiß das, und es ist an dieser Stelle vermutlich kein großer Unterschied, ob nach der Methode des Zen, des Herzensgebets oder einer indischen *japa*-Übung gearbeitet wird.

Die Vertiefung in ein Glaubenssystem, also das formulierte Gehäuse unserer Wahrnehmungsraster, ist notwendig, wenn Tiefen und Untiefen erkannt werden sollen, so daß der Weg begehbar wird. Das Gehen des Weges aber ist die Praxis, und das System dient der Geh- oder Fahrkunst (wie man im Buddhismus sagt), nicht umgekehrt. Ein östliches System ist nicht weniger steril als ein westliches, wenn es nicht durch die Übungspraxis ständig neu erprobt, aufgesprengt, neu formuliert und letztlich wohl auch zurückgelassen wird – denn die Landkarte ist nicht die Landschaft.

Wenn ich also im folgenden keine Begriffsvergleiche anstelle, dann nicht, weil ich das begriffliche Denken für überflüssig hielte (es muß seine begrenzte Aufgabe erfüllen, und zwar so genau und umfassend wie möglich), sondern weil einige *Beobachtungen* aus der Praxis zunächst die Erscheinungen bewußtmachen müssen, die es dann zu be-denken gilt. Dieses Denken wird nur dann sachgemäß sein, wenn es die Instrumente der abendländischen wie der hinduistisch-buddhistisch-*taoistischen* (und gewiß auch der konfuzianischen) Begrifflichkeit anwendet, weil die Erscheinungen bereits Niederschlag interkultureller Begegnung sind. Dies trifft aber, es sei wiederholt, bereits für den in sich nicht homogenen asiatischen Raum und für den in sich immer weniger homogenen europäischen Raum zu. Die Methoden zum Vollzug dieses Denkens zu finden ist ein anderes Thema.

II.

1. Die Begegnung mit den Religionen Asiens hat in der christlichen Theologie das Interesse an der eigenen mystischen Tradition geweckt. Dies ist zu begrüßen, weil – vor allem im Zuge des Rationalismus auch in der Theologie – die christliche Tradition sehr einseitig rezipiert worden war. Ein gewisser Gegenschlag gegen die historisch-kritische Forschung muß ja keineswegs die Bedeutung dieses Forschungszweiges vermindern, sondern kann aufzeigen, daß es mehrere Zugänge zur Welt des Geistes gibt. Historisch-kritische Forschung muß kritisch bleiben, auch gegenüber der Mystik, sonst wird Religion reaktionär. Die Mystik erweist sich aber selbst als kritisches Potential, das jeder Verdinglichung von Glaubenserfahrungen – die ideologisch mißbraucht werden können – entgegenwirkt. In diesem kritischen Sinn werden nun gerade auch die Mystiker während der letzten Jahre von kritischen Protestanten und Katholiken gelesen. Besonders das feminine Element in der Geschichte christlicher Spiritualität tritt auf diese Weise deutlicher zutage.

Dennoch sei in diesem Zusammenhang ein Problem angesprochen, das sich in der gängigen Meinung ausdrückt, daß praktische Integration östlicher Übungswege überflüssig sei, weil man ja das

Gleiche in der eigenen Geschichte auch habe, es sei nur verschüttet. Statt Zen also Exerzitien, oder – noch fragwürdiger – „christliches Zen“ und „christlicher Yoga“.

Um die Legitimation vor wachsamem Institutionen zu erhalten, mögen derartige Versuche pragmatisch sinnvoll sein, mehr aber nicht. Denn christliche Mystik ist selbstverständlich anders als buddhistische. Die geistige Haltung eines Menschen im 2. Jahrhundert ist anders als die eines Zeitgenossen der Reformation oder der Aufklärung. Diese diachronische Differenz trifft natürlich Asien genauso wie Europa. Abstrahierend kann man Ähnlichkeiten feststellen. Spirituelle Übungswege sind aber konkret, und überspitzt läßt sich sagen, daß es so viele Wege wie Übende gibt. Maßstäbe und Übungsanweisungen freilich sind nicht beliebig, aber sie unterliegen dem geschichtlichen Wandel und der situationsbedingten Aktualisierung.

Es kommt hinzu, daß uns die christlichen Meister (meist) in Büchern, die asiatischen Übungswege hingegen (hoffentlich) in authentischen lebenden Lehrern begegnen. Die mündliche Überlieferung ist gegenüber der schriftlichen primär, und zwar zu allen Zeiten und in allen Religionen. Genau diese Erkenntnis wird uns zuteil, wenn das gewiß Wertvolle – aber nur schriftlich Überlieferte – nicht mit dem mündlich Vermittelten in Konkurrenz zu treten vermag. Die „östlichen Glaubenssysteme“ treten also, wo sie transformativ wirken und nicht nur intellektuelle Neugier befriedigen, in Gestalt von Personen auf. Verschriftlichte Anweisungen hingegen helfen wenig in der Übungspraxis. Daß Gott „in allem erfahrbar“ ist, künden Menschen aus beiden Traditionen. Aber das wußten zumindest die Kenner der Geschichte christlicher Spiritualität schon immer. Daß diese Erfahrung *als Erfahrung* und nicht nur als gedachtes Konzept gegenwärtig wird, setzt aber normalerweise einen angeleiteten Übungsweg voraus.

Das will nicht heißen, daß es keine kompetenten christlichen Lehrer gebe, die nicht nur in Meditations-, sondern in Lebensübung einführen könnten. Sie werden aber als solche kaum wahrgenommen, und die Aggressionen gegen das eigene „Glaubenssystem“, die oft aus Kindheitstraumata (Heuchelei im Elternhaus, in der Kirche usw.) stammen, sind so gravierend, daß der notwendige Vertrauensvorschuß oft nicht erbracht werden *kann*. Der Weg über das Fremde,

das unzureichend bekannt ist und selektiv wahrgenommen wird, hat in diesem Sinne kathartische Funktion.

Das Argument, man habe Ähnliches in der eigenen Tradition und bedürfe daher der Öffnung für das Fremde nicht, widerspiegelt also nur das Dilemma, aus dem derjenige auszubrechen trachtet, der asiatischen Lehrern folgt: das Dilemma der kognitiven Verengung der Spiritualität.

2. Die östlichen Meditationswege werden in Europa vorwiegend als *integrale* Übungswege aufgenommen. Das sind sie in ihren Heimatländern keineswegs immer und überall gewesen. Unter *integral* verstehe ich eine Übung, die das leib-seelisch-geistige Kontinuum im Blick hat und nicht die asketische Abspaltung des einen vom anderen anstrebt. Die Leibfeindlichkeit frühbuddhistischer Meditationspraktiken sind unübersehbar (Meditation der Unreinheit des Körpers, um Begierden abzutöten). Hinduistische Askeserituale stellen selbstmittelalterlich-christliche Bußpraktiken in den Schatten.

Sowohl Yoga als auch Sufi-Übungen und Zen erscheinen also in Europa als Methoden, die psychosomatische Zusammenhänge erkennen lassen und bestätigen. Ernährungsphysiologische Erwägungen (Vegetarismus) erhalten ein Gewicht, das in Asien zumindest anderen Begründungsmustern folgt. Wenn man dann beispielsweise die Ernährung in einem Zen-Kloster kennengelernt hat, wird man darauf drängen, diese aus ganz anderen historischen Zusammenhängen resultierende Praxis nicht zu übernehmen, was auf Widerstand der „Orthodoxen“ auf allen Seiten stößt.

Ich habe dieses Beispiel gewählt, weil an ihm deutlich wird, daß das hier zu beschreibende Phänomen nicht einfach die Begegnung zweier festgelegter Größen (Ost und West) ist. Man kann vielmehr formulieren: Wenn der abendländische Mensch einem östlichen Übungsweg folgt, begegnet er sich selbst, aber dieses „Selbst“ ist nicht kulturell abgeschlossen. In der Übung begegnet er *auch* dem asiatischen Partner, aber wiederum in einer nicht aus der Tradition allein definierten Gestalt, sondern in der (neuen) interkulturellen Übungssituation. Sie verwandelt beide. Das ist wesentlich und darum bewußt zu machen, mithin zu begrüßen.

3. Es kommt darauf an, Einseitigkeiten zu überwinden. Vor allem ist es die Einseitigkeit des Rationalismus, die den westlichen Menschen

aus der lebensnotwendigen Geborgenheit vertrieben hat. Diese Überwindung kann nicht bedeuten, die Funktion des mental-kritischen Verstandes aufzugeben und etwa hinter die Aufklärung zurückzufallen. Feindschaft gegenüber dem Denken kann sich weder auf christliche mystische Tradition und noch viel weniger auf buddhistische Meister berufen. In der Sprache des Zen ausgedrückt: Nicht nur das Denken ist zu überwinden, sondern auch das Gegenteil von Denken, das Nicht-Denken. Der Gegensatz als solcher löst sich in der Zen-Übung auf. Das Resultat ist ein befreites Leben, das projektions- und vorurteilsfreies Denken einschließt. Zen ist radikal-kritisch, nicht vorkritisch.

Dies trifft nicht auf alle östlichen Übungswege in gleicher Weise zu. Gerade der hier vorgetragene Gesichtspunkt könnte es erlauben, Spreu vom Weizen zu trennen. Denn selbstverständlich hat es auch innerhalb des Hinduismus und Buddhismus eine Geschichte der Substantialisierung des Denkens gegeben, eine Verknöcherung in die rationalistische Form des Begriffs, die als sekundär abgetan werden könnte, wenn mit ihrer Hilfe nicht repressive Strukturen legitimiert würden! An dieser Stelle könnte der Religionsdialog für alle Seiten besonders fruchtbar werden, und er würde diesbezüglich vermutlich intensiver geführt, wenn man nicht ahnte, daß er für *alle* Partner schmerzlich ist.

4. Nicht erst seit *Erich Fromm* wissen wir, daß es zwei Grundhaltungen gibt, die alle Lebensbezüge durchdringen: die Haltung des Seins und die des Habens. Auch und gerade in der Spiritualität ist dies ein Problem, das im Buddhismus unter dem Stichwort des Nicht-Anhaftens, im Christentum vor allem im Zusammenhang mit der Gnade erörtert wird. Es geht in beiden Fällen nicht einfach um theoretische Einsichten, sondern um praktikable Verhaltensweisen bzw. um Ideale, die auf Praxis hinweisen.

Die spirituelle Erfahrung – was auch immer ihr Inhalt sein mag – kann zum Besitz werden, den das Ich für sich reklamiert. Um hier einen Riegel vorzuschieben, spricht der Buddhismus von Nicht-Ich und das Christentum von Gnade. Natürlich sind beide Begriffe metaphysisch oder theologisch in einem völlig verschiedenen Beziehungsfeld entstanden. Ihre psychologische Bedeutung für die Übungspraxis ist aber durchaus in dem hier angedeuteten Sinn ver-

gleichbar. Das Christentum ist besonders aus diesem Grunde vorsichtig gewesen, mystischen Erfahrungen allzu große Bedeutung beizumessen; sie können das Ich inflationär aufblähen und damit gerade den Prozeß verhindern, den solche Erfahrungen ankündigen: die spirituelle Transformation des Ich in eine universale Geist-Wirklichkeit hinein, die sich dem Begriff und damit der egozentrischen Berechenbarkeit entzieht.

Auf diesem Hintergrund ist es wenig sinnvoll, die östlichen Wege als Erfahrungswege zu beschreiben, die in einem Sich-lassen gipfeln, während die abrahamitischen Religionen an den Willen appellierten, der im Gehorsam gegenüber Gott sein Ziel fände. Man muß hier viel genauer fragen, *was* gelassen wird und *inwiefern* Gehorsam möglich ist. Was wäre das Subjekt des Gehorsams, auch des Glaubens? Auch die christliche Mystik findet hier zu einer zweifelsfrei nicht-dualistischen Sprache. Der spirituelle Weg formt alle psychischen Kräfte, in unterschiedlichem Maße und mit nicht gleichbleibender Gewichtung, gewiß. Aber diesbezüglich den westlichen vom östlichen Weg abgrenzen zu wollen, ist schwerlich möglich. Die Anspannung und das Loslassen, die Aktivität und die Passivität, das Streben und das Geschehenlassen sind Kräfte, die in Harmonie gebracht werden müssen, damit die echte Lösung gelingt. Das weiß der Zen-Übende genauso wie der erfahrene Beter in christlicher Tradition. Gerade an dieser Stelle wird in der Diskussion zwischen christlichen Theologen und Anhängern östlicher Spiritualität zu viel theoretisiert, ohne daß man die tatsächliche Praxis hinreichend kennen würde. Vertiefung kann jeder in jeder Situation erfahren, der – aus sich selbst oder angestoßen durch einen Lehrer aus welcher Tradition auch immer – diese Harmonie herzustellen vermag. Sie ist nicht nur für den einzelnen lebenswichtig, sondern in unserer historischen Situation auch von absehbarer gesellschaftlicher Bedeutung.

5. Schließlich sei als letztes Problemfeld das Verhältnis von Erfahrung und ihrer Deutung angesprochen. Es gibt die Meinung, man könne eine absolute und religionsübergreifende Erfahrung von ihren relativen religionsbezogenen Deutungen trennen, die Zen-Erfahrung als Christ also durchaus vollziehen, ohne sich ihrer buddhistischen Deutung aussetzen zu müssen. Das ist problematisch. Es gibt keine ungedeutete Erfahrung. Das Argument sei hier nur ganz

knapp umrissen: Die Bewußtwerdung von Erfahrung setzt die Einordnung in geistige Strukturen voraus. Eine nicht-bewußte spirituelle Erfahrung aber ist ein Unding. Also ist Erfahrung – nicht erst, wenn sie mitgeteilt wird – voller Bedeutung, d.h. gedeutet.

Im Verlaufe der Diskussion der letzten Jahrzehnte hat man immer wieder versucht, eine absolute mystische Erfahrung jenseits von Deutungen zu konstruieren. Dies hat sich als naiv erwiesen. Merkwürdigerweise ist jede mystische Erfahrung verschieden, und unter diesen Begriff möchte ich jetzt auch Zen-Erfahrungen usw. fassen, obwohl es berechtigt ist zu fragen, ob diese automatisch mystisch genannt werden können. Treten derartige Erfahrungen bei ein und demselben Individuum auf, sind sie ebenfalls verschieden. Sonst gäbe es keine fortwährende Reifung in der Schau der Wahrheit, und das wird von keiner Religion behauptet.

Dennoch gibt es Grundmerkmale oder Strukturen, die entsprechende Erfahrungen charakterisieren und überall vorkommen. Die Religionspsychologie hat dies zu beschreiben versucht, und unter dem Begriff der Einheit, Ganzheit, Verschmelzung usw. sind solche Strukturen mehr oder weniger adäquat beschrieben worden. Eine echte spirituelle Erfahrung ist aber zum Beispiel nie ein bloß rauschhaftes ozeanisches Gefühl, bei dem die einmalige Differenziertheit der Situation, in der die Erfahrung gemacht wird, vernichtet würde, sondern sie ist die Erfahrung des geeinten Bewußtseins in *dieser* je konkreten Situation. Nur so kann vermieden werden, daß die Welt wieder in ein Überwundenes und ein zu Erstrebendes zerfällt. Die sakrale Totalität oder Totalität des Sakralen verlangt danach, leer von Bestimmungen zu sein, wie man im Buddhismus sagt. Wenn diese Leere aber als Gegensatz zu Bestimmungen (und Deutungen) auftritt, ist sie nicht leer. Es handelt sich um eine Leere, die den Gegensatz transzendiert. Das klingt vage und unscharf, liegt aber in der Natur der Sache: Jede echte Erfahrung (eines Geschmacks, eines Klanges usw.) ist nicht beschreibbar, es sei denn in Abstraktionen. Deutungen sind also das Kolorit von Erfahrungen.

Zieht man aus diesen Erwägungen Konsequenzen, so liegt der Schluß nahe, daß es nicht die *eine* spirituelle Kultur geben kann. Religionen werden auch in Zukunft unterschieden bleiben, so wie die Sprachen der Menschheit nicht miteinander kompatibel sind. Jede Sprache erzeugt ihr eigenes Spektrum der Wahrnehmung. Das trifft

auch auf die Religionen zu. Sie sind Wahrnehmungsweisen von Wirklichkeit. Synthesen können neue, vertiefte, andere Wahrnehmungsweisen ergeben, aber sie reproduzieren nicht einfach den Modus der Vergangenheit.

Schon in der Vergangenheit haben Kulturen, Sprachen, Religionen, Methoden einander durchdrungen und neue schöpferische Synthesen erzeugt. So ist es auch heute. Erfahrungen können einander spiegeln oder gegenseitig einen Resonanzraum eröffnen, in dem ganz neue und noch nie gehörte Obertöne hörbar werden. Das ist ein schöpferischer Akt, eine Erfahrung von Vertiefung. Vertiefung bedeutet, in der Ver-Tiefung das immer wieder Festgehaltene – die Position des Habens – loszulassen und in die Bewegung des Gehens zu kommen. Denn das Sein ist im Gehën. Dies ist ein Weg des unbedingten Vertrauens, der kein Ende hat.

Wer sich beispielsweise auf Zen einläßt, macht oft die Erfahrung, daß sein Christentum neu zu leben beginnt. Der Ton liegt auf *neu*. Es ist nicht die Wiederbelebung einer verschütteten Kindheit, sondern kreative Weitergestaltung abendländischer Spiritualität. Die Identifikation mit dem Christus etwa, die in diesem Zusammenhang erfahrbar werden kann, ist etwas anderes als die traditionelle Frömmigkeit. Mir scheint, daß hier nichts verschleiert werden sollte: Das Weizenkorn muß sterben, damit es Frucht bringt, und dieser Satz gilt in diesem Zusammenhang allemal. Christlich gesprochen: Im wirklichen Durchbruch zu spiritueller Erfahrung vollzieht sich das Niederreißen des Tempels und der Neuaufbau einer immer tieferen Wirklichkeit jeweils neu. Die Wiederentdeckung der Wurzel des Christlichen ist gleichzeitig eine *neue* Gestaltung aus der Kraft des Impulses, der mit Christus in die Welt kam. Das Christentum hat dies die Wirkung des Heiligen Geistes genannt, und jede konkrete Erfahrung des Christus kann nur auf dem Grund der Einheit der Schöpfung und in der Kreativität des Geistes authentisch sein. Das ist die ganzheitlich-trinitarische Struktur, die jede christliche Erfahrung auszeichnet. Sie hat, wie mir scheint, ihre Entsprechungen auch im Hinduismus und Buddhismus. Denn daß der wirkliche spirituelle Durchbruch ein Sterben und Auferstehen ist, wird etwa im Zen nur allzu deutlich. Gefahr droht dort, wo eine gewonnene Tiefe als *die* Tiefe verdinglicht (früher sagte man: vergötzt) wird, weil damit der Freiheit des Geistes ein Ende gesetzt würde, das Sein also wieder

zum Haben des Ich verkehrt wäre, was man christlich Sünde, „östlich“ Verblendung (*avidyā*) genannt hat.

Aus allen fünf Gesichtspunkten wird ersichtlich, daß es nicht darum geht, Glaubenssysteme um ihrer selbst willen zu beleben, zu bewahren oder zu überwinden. Es geht um den Weg des Menschen. Er besteht in der Menschwerdung, die zum Ziel kommt, wenn sich das Ich in Gott losläßt oder im Unsagbaren seine Identität gewinnt. Wem das zu nüchtern oder zuwenig ist, der sei an eine alte christliche Anekdote erinnert. Ein Schüler fragt den Meister, was Vertiefung in echte Spiritualität sei. Der Meister antwortet: Mache es wie Gott – werde Mensch.

Subjekt dieses neuen Menschseins ist aber nicht das kleine Ich, sondern der inkarnierte Gott, also das, was Christen in der Liebe Christi erfahren, die demzufolge Ursprung, Grund und Wurzel jeder Erfahrung ist. Ein Buddhist wird dies anders formulieren. Entscheidend aber ist in jedem Falle: Meditationserfahrung weist über sich selbst hinaus.

III.

Abschließend möchte ich auf einige Gesichtspunkte hinweisen, die bei der Inkulturation östlicher Übungswege in die geistig-kulturelle Welt des Westens bedenkenswert sind, wobei gerade hier im einzelnen genauer zu prüfen wäre, ob nicht die sozialen, psychologischen und konfessionell geprägten Religionsverhältnisse in den verschiedenen europäischen Regionen durchaus unterschiedlich sind, so daß die folgenden Aussagen allgemein bleiben müssen, im Detail aber differenziert zu behandeln wären.

1. Es kann nicht nachdrücklich genug hervorgehoben werden, daß spirituelle Wege *Wege* sind. Sie sind keine Methoden, die in zeitlich meßbaren Abständen zu einem bestimmten Resultat führen, das dann als *erreicht* gelten kann. Spirituelle Wege sind nicht abgeschlossen, d.h. sie sind in die Zukunft hin offen. Die Übung hört nicht auf, sonst ist der geistige Tod vorgezeichnet, der sich dann meist in Ich-Inflation ausdrückt. Es besteht eine Gefahr, daß dies nicht hinrei-

chend beachtet wird. Meditationsübungen erscheinen dann entweder als zweckgebundene Therapieform oder als Variante olympischer Selbstglorifizierung: Statt „schneller, weiter, höher“ heißt es dann nur „vollkommener, erfahrener, tiefer“, und der Ehrgeiz, den anderen übertrumpfen zu wollen, macht sich in spirituellem Konsum Luft. Daß Übungswege Lust und Leid, Höhen und Tiefen, Lichtvolles und Dunkles durchschreiten, wird dann nicht zugelassen oder verdrängt. Einen Weg zu gehen – althochdeutsch *līdan*, von dem unsere Worte *leiden* wie *leiten* abgeleitet sind – ist eine langwierige, nicht endende Aufgabe. Manche Klassifikationen des Stufenwegs der Meditation, wie sie uns etwa im *Mahāyāna* Buddhismus begegnen, haben im Westen falsche Vorstellungen erzeugt, als könne man allmählich die spirituelle Stufenleiter emporklimmen, irgendwo ankommen und dann die Größe des vergöttlichten Ego genießen!

2. Buddhistische und hinduistische Spiritualität strebt nach Erfahrung des letztgültigen Grundes. Dabei darf nicht vergessen werden, daß es viele vor-letztgültige Ebenen der psychischen und partnerschaftlich-sozialen Beziehungen gibt, die ebenfalls der Läuterung bedürfen. Probleme des Herzens, emotionale Verspannungen, menschliches Leid können und dürfen nicht einfach ausgeatmet werden. Auch im Zen gibt es subtile Übungsformen, mit diesen Bereichen etwa im Klosteralltag, in der Arbeit, im künstlerischen Ausdruck usw. umzugehen. Was aber in Europa an Übungspraxis vermittelt wird, ist oft von diesem psycho-sozialen Hintergrund abgelöst, und nur die Übung des Sitzens und Atmens findet Beachtung. Das Resultat können leblose Persönlichkeiten sein, die das Spontane der Herz-Ebene unterdrückt haben. Dies ist nicht dem Zen als solchem anzulasten, sondern einer Übungsform, die in eine andere Umwelt verkürzt übertragen ist. Hier gilt es, wachsam zu sein. Wir müssen entsprechende Äquivalente für die Übung der psycho-sozialen und emotionalen Bereiche aus und in unserem Alltag finden.

3. Die Rolle, die der Guru in Asien spielt, ist abhängig von dortigen Zuordnungen des Individuums zur Gruppe oder zum Kollektiv. Daß sich die Beziehung von Individuum und Kollektiv in Europa anders darstellt als in asiatischen Kulturen – und hier liegen die Dinge in Ostasien wiederum sehr anders als in Indien, wobei aber

auch Korea und Japan etwa ganz verschieden sind –, bedarf keiner langen Erörterung. Was das tatsächlich bedeutet, wird heute sowohl in der Sozialpsychologie als auch von Meditationsgruppen, die diesem Problem unmittelbar ausgesetzt sind, noch unzureichend verstanden. Um aber weitgehend projektionsfreie und heilsame Beziehungen von Meditationslehrer und -schüler im europäischen Kontext des 20. Jahrhunderts zu gestalten, ist Klarheit in dieser Frage ein ganz dringendes Anliegen. Vermutlich kann und sollte die *Gruppe* viele Aufgaben des Guru gegenüber dem einzelnen wahrnehmen, was um so eher möglich ist, wenn der Lehrer tatsächlich kompetent ist und die Führungsposition nicht zur Stabilisierung seines Ego mißbraucht. Theoretisch ist zwar auch der östliche Guru aufgefordert, den Schüler zu sich selbst zu bringen, d.h. unabhängig zu machen. Daß oft das Gegenteil der Fall ist, hängt aber nicht nur an menschlicher Schwachheit, sondern an den ganz anderen psychosozialen Mustern, auf die asiatische Meditationslehrer in Europa treffen. Sie vermögen darauf nicht angemessen zu reagieren. Um so mehr bedarf diese Frage einer zuverlässigen Antwort, die sich wiederum nur aus unserer eigenen reflektierten Praxis ergeben kann.

4. Aufgrund des geschichtlichen Hintergrundes wird der Europäer, der hinduistische oder buddhistische Meditationswege geht, die Früchte der Meditation in abendländischen geschichtlich-sozialen Zusammenhängen ausdrücken müssen. Mit anderen Worten: Das Bodhisattva-Ideal der heilenden Hinwendung zu allen Wesen bedarf der politischen Konkretion. Aufgrund der prophetischen Tradition des jüdisch-christlichen Glaubens ist es angemessen, diese Konkretion im Sinne *kosmischer Solidarität* zu vollziehen. Was das je konkret heißt, erweist sich im Alltag. Meditation macht verwundbarer, sensibler für das konkrete Leid der Welt. Wer Ungerechtigkeit und Umweltkatastrophen wegmeditieren will, ohne zur konkreten politischen Tat veranlaßt zu werden, übt nicht ganzheitlich oder – wie schon angedeutet – integral. Daß hier die Akzente anders liegen können, als sie in den gegenwärtigen asiatischen Traditionen erscheinen, fordert zu gegenseitigen Neuinterpretationen von Ost und West heraus.

Neuinterpretationen sind aber im Zusammenhang spiritueller Wege keine Begriffsübungen, sondern neue Selbstdeutungen der Le-

benspraxis, die sich konkret auswirken. Wenn Christen östliche Übungswege gehen, werden sie in ihrem Menschsein, das durch ihre Verwurzelung in der Liebe Christi bestimmt ist, vertieft. Ich habe auch viele Buddhisten getroffen, die, vom Christentum beeindruckt, ihren buddhistischen Weg in einer Vertiefung des Menschlichen neu buchstabieren lernten. Darum geht es.

Verzeichnis der Mitarbeiter

Ram Dass (Richard Alpert), früher Professor für Psychologie an der Harvard University, seitdem mit Praktiken der Meditation und des Yoga befaßt. Er ist durch seine Vortragsreisen sowie durch schriftstellerische Tätigkeit in den USA und darüber hinaus bekannt geworden.

Frieder Anders (geb. 1944), Studium der Musik in Frankfurt, Tätigkeit als Schauspieler und Regisseur, seit 1973 Beschäftigung mit dem Tai Chi in Deutschland, Taiwan und New York, seit 1979 authentischer Yang-Stil bei Meister Chu (London), 1980 Gründung der Tai Chi-Schule in Frankfurt, 1988 erster Meister-Schüler von Meister Chu.

Dr. Laura Boggio Gilot (geb. 1939), klin. Psychologin und Psychotherapeutin, Erfahrungen mit der jungianischen Tiefenpsychologie, Ausbildung in Psychosynthese nach Assagioli, Lehrerin für Advaita Vedanta-Meditation, Präsidentin der Italienischen Gesellschaft für Transpersonale Psychologie, in den vergangenen Jahren lehrende Tätigkeit in den USA über Psychosynthese und Transpersonale Psychologie.

Prof. Dr. Michael von Brück (geb. 1949 in Dresden), Studium der ev. Theologie und der Vergleichenden Sprachwissenschaft in Rostock sowie des Hinduismus und Buddhismus in Indien und Japan, dort auch Yoga- und Zen-Studium, mehrere Jahre Dozent am Gurukul College in Madras, heute Professor für Vergleichende Religionswissenschaft an der Universität Regensburg; Meditationskurse in Deutschland, den USA und Indien.

Dr. med. Gerhard Crombach (geb. 1946), psychiatrische Ausbildung in München, Salzburg und Baltimore, psychiatrische Praxis in Innsbruck, Supervisor und Ausbilder der österreichischen Gesellschaft für Verhaltenstherapie sowie am Institut für Medizinische Psychologie und Psychotherapie der Universität Innsbruck, Wissenschaftliche Beiträge zur biologischen Psychiatrie, Sozialpsychiatrie, Sexualtherapie, Verhaltenstherapie, Psychosomatik, Transpersonalen Psychotherapie und zu veränderten Bewußtheitszuständen.

Heinz Deuser, Studium der Germanistik, Psychologie, Pädagogik, 1972-1984 Mitarbeiter in Rütte, Entwicklung der Arbeit am Tonfeld; eigene Praxis und Fortbildungsseminare in Köln.

Ortrud Deuser, Lehrerin für Kunsterziehung, Diplomgraphologin d.S.H., Atemlehrerin (Pneopädin, AfA), 1972-1984 Mitarbeiterin in Rütte; eigene Praxis in Köln.

Volker Deutsch (geb. 1938), Studium der Musik (Violine, Klavier, Gitarre), Lehrdiplom für Elementare Musik und Bewegung, 3 Jahre Lehrauftrag am Orff-Institut in Salzburg, Ausbildung „Initiatische Therapie“ in Rütte bei Graf Dürckheim und Maria Hippius, 1972-1982 Mitarbeiter in Rütte als Musiktherapeut, Gastdozent am C.G. Jung Institut in Zürich, freie Praxis in Zürich und Cadessino.

Prof. Dr. Karlfried Graf Dürckheim (1896-1989), Studium der Philosophie und Psychologie in München und Kiel, 1925-1932 Assistent am psych. Institut der Universität Leipzig, 1932 Professor für Philosophie in Kiel, 1937 bis Kriegsende in Japan, Begegnung mit dem Zen-Buddhismus, seit 1948 gemeinsam mit Dr. Maria Hippius Aufbau der „Existential-psychologischen Bildungs- und Begegnungsstätte Todtmoos-Rütte“. Graf Dürckheim ist Anfang 1989 gestorben.

Dr. phil. Marie-Louise von Franz (geb. 1915 in München), 1918 Übersiedlung in die Schweiz, Studium und Dissertation in klassischer Philologie an der Universität Zürich; 1933 Begegnung mit C.G. Jung und Beginn einer Analyse sowie Mitarbeit bei der Übersetzung alchemistischer Texte, seit 1948 Ausbildung zur Analytikerin am C.G. Jung Institut, Küsnacht; Publikation zahlreicher Bücher zur psychologischen Interpretation von mythologischen und alchemistischen Texten.

Kurt Friedrichs (geb. 1917 auf Helgoland), Tätigkeit als Getreidehändler, seit 40 Jahren Beschäftigung mit indischer und islamischer Mystik, Vorsitzender der Deutschen Vedanta Gesellschaft, Mitverfasser des „Lexicon der östlichen Weisheitslehren“, Übersetzungen aus der Vedanta-Literatur, Herausgeber der Zeitschrift „Vedanta“.

Dr. med. Michaela Glöckler (geb. 1946), Studium der Germanistik und Geschichte in Freiburg und Heidelberg und der Medizin in Tübingen und Marburg, Kinderärztin am Gemeinschaftskrankenhaus in Herdecke und an der Universitätskinderklinik in Bochum, seit 1988 Leitung der Medizinischen Sektion am Goetheanum, Freie Hochschule für Geisteswissenschaften in Dornach/Schweiz.

Dr. med. Karl Heinz Gottmann (geb. 1919) wurde bereits 1937 Buddhist und schloß sich der Gemeinde um Martin Steinke an; nach Kriegsdienst und russischer Gefangenschaft Abschluß des Medizinstudiums 1954; 1953 trat er dem von Lama Anagarika Govinda gegründeten Orden Arza Maitreya Mandala bei und wurde in Indien persönlicher Schüler von Lama Govinda, von dem er 1981 zu seinem Nachfolger und damit zum Oberhaupt des Ordens bestimmt wurde.

Dr. med. Dr. phil. Stanislav Grof (geb. 1931 in Prag), Studium der Medizin und Medizin-Philosophie, psychiatrische und psychoanalytische Ausbildung in Prag, seit 1967 in den USA, wo er die in Prag begonnene Erforschung außergewöhnlicher Bewußtseinszustände fortsetzte, insbesondere durch psychedelische Drogen (LSD); früher Leiter der psychiatrischen Forschung am Maryland Psychiatric Research Center und Assistenz-Professor für Psychiatrie an der John Hopkins University in Baltimore, Mitarbeiter am Esalen Institute, Big Sur; 1978-1982 Präsident der International Transpersonal Association (ITA); heute ist er vorwiegend publizistisch und mit Vorträgen und Seminaren in aller Welt beschäftigt.

Dr. phil. Wolfram Helke (geb. 1942), Studium der Kunstgeschichte, Heilpraktiker, seit 1973 zunehmende Suche nach dem eigenen Ausdruck in vielen Gestalt- und Bioenergetik-Gruppen und intensive Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Meditationsrichtungen, 1976 Massage-Ausbildung, 1978 erstmals in der Schule für Initiatische Therapie, Todtmoos-Rütte, und einschneidende Begegnung mit den Lehrern Karlfried Graf Dürckheim und Maria Hippus-Gräfin Dürckheim, Übersiedlung nach Deutschland, nach zweijähriger Eigenarbeit und Ausbildung seit 1980 Mitarbeiter in Rütte mit Einzelarbeit und Schulung in Personaler Leibtherapie, sowie der Betreuung der Meditation im Stile des Zen.

Dr. phil. Alice Holzhey-Kunz (geb. 1943), Dissertation Universität Zürich 1971: „Erinnern und Vergessen. Das Gegenwärtigsein des Vergangenen als Grundproblem historischer Wissenschaft“, 1971-1975 Ausbildung am Daseinsanalytischen Institut für Psychotherapie und Psychosomatik, seit 1975 psychotherapeutische Praxis in Zürich, seit 1981 Vorstandsmitglied der Schweizerischen Gesellschaft für Daseinsanalyse.

Pater Willigis Jäger, OSB (geb. 1925), Eintritt in den Benediktinerorden (Abtei Münsterschwarzach) 1946, Studium der Philosophie und Theologie in Würzburg, langjährige Tätigkeit bei internationalen kirchlichen Werken, 12 Jahre Zen-Training unter Yamada Koo un Roshi in Kamakura, seit 1981 Lehrbeauftragter für Zen in der Sanbo Kyodan-Schule, seit 1982 Kurstätigkeit für Kontemplation und Zen im Haus St. Benedikt in Würzburg.

Holger Kalweit (geb. 1947), arbeitet als Regie-Assistent an den Städt. Bühnen in Frankfurt und beim SFB in Berlin 1967-1969, Studium der Psychologie an der FU in Berlin und anschließend der Ethnologie in Zürich, Tätigkeit als Psychologe an der Universitätsklinik in Frankfurt, Feldforschungen in Hawaii, den USA und in Westtibet.

Helge Langguth (geb. 1941), Studium an der Technischen Universität Berlin, 1970 bis 1975 Tätigkeit als Dipl.-Bauing. und als wiss. Assistent an der TU Berlin, Ausbildung zum Atemtherapeut bei I. Middendorf, seit 1976 mehrere Aufenthalte im Sri Aurobindo Ashram in Pondicherry, 1977 bis 1981 Mitarbeiter am Institut von I. Middendorf, seit 1982 Therapie- und Ausbildungstätigkeit am eigenen Institut für Atemtherapie in Beerfelden (Odenwald).

Veronika Langguth (geb. 1947), Unterricht in Tänzerischer Gymnastik, Klassischem Ballett und Hatha-Yoga, Studium an der PH Berlin (Musik und Erziehungswissenschaften), Lehrtätigkeit an einer Berliner Grundschule, Ausbildung zur Atemtherapeutin bei I. Middendorf, seit 1976 mehrere Aufenthalte im Sri Aurobindo Ashram in Pondicherry, 1977-1981 Mitarbeiterin am Institut von I. Middendorf in Berlin, 1982 Gründung des eigenen Instituts für Atemtherapie in Beerfelden (Odenwald).

Dr. phil. Abraham Maslow (1908-1970), war Professor für Psychologie am Western Behavioral Institute und an der Brandeis University und gehörte mit Carl R. Rogers zu den Begründern und wichtigsten Vertretern der „Humanistischen Psychologie“.

Ralph Metzner (geb. 1935 in Deutschland), Studium der Psychologie in Oxford (Abschluß 1958) und Dissertation in Harvard (1962), Forschungen in Psychopharmakologie und über psychedelische Drogen, Veröffentlichungen über Bewußtseins- und Persönlichkeitsforschung, esoterische und symbolische Psychologien und über östliche Denksysteme. Er ist einer der Direktoren des „California Institute of Integral Studies“ in San Francisco, daneben freie Praxis als Psychotherapeut.

Arnold Mindell ist in New York aufgewachsen und lebt seit 1963 in der Schweiz; Studium in Physik und Sprachen sowie Psychologie (Ph.D.), Ausbildung am C.G.Jung Institut in Zürich, Tätigkeit als Psychotherapeut und Lehranalytiker des C.G.Jung Instituts; in den 70er Jahren entwickelte er eine Verbindung von Traum- und Körperarbeit und gründete auf diesem Hintergrund das Institut für Prozeßorientierte Psychologie in Zürich.

Dr. phil. Lutz Müller (geb. 1949), Fachpsychologe für psychoanalytische Therapie, Dozent am C.G. Jung-Institut Stuttgart.

Claudio Naranjo, Psychiater aus Chile, Forschungen am Institute of Personality Assessment and Research an der University of California, Untersuchungen über die Psychologie der Wertvorstellungen, Ausbildung in Gestalttherapie bei Fritz Perls, Mitarbeiter am Esalen Institute in Big Sur; heute tätig am Nyingma Institute in Berkeley.

Prof. Dr. Annemarie Schimmel (geb. 1922), Professorin für islamische Sprachen und Religionsgeschichte, Universität Bonn, und für Indomuslim Culture, Harvard; für ihr umfangreiches Werk und kulturvermittelndes Wirken erhielt sie zahlreiche Auszeichnungen (Übersetzerpreis der Darmstädter Akademie, großer Staatspreis von Pakistan u.a.).

Dr. Theo Scheufele, Studium der Germanistik und Theaterwissenschaften, neun Jahre Professor in den USA, lebt heute freischaffend in Wien.

Dr. rer. nat. Theodor Seifert (geb. 1931), Fachpsychologe für psychoanalytische Therapie, Lehranalytiker und Dozent am C. G. Jung-Institut Stuttgart, stellvertretender Leiter der Psychotherapeutischen Klinik Stuttgart.

David Steindl-Rast, OSB (geb. in Wien), seit 1953 in den USA, studierte Kunst, Anthropologie, Psychologie, trat dem neu gegründeten Benediktiner-Kloster Mount Saviour (N.Y.) bei, nach 15 Jahren erhielt er die Erlaubnis, Erfahrungen mit dem Zen zu machen, praktizierte bei mehreren Meistern (u.a. Shunryo Suzuki-Roshi), 1974 Gründung eines neuen Klosters Mount Desert Island (Maine).

Dr. phil. Frances Vaughan, frei praktizierende Psychologin in Mill Valley, Ca., und Professorin für Psychologie am California Institute of Transpersonal Psychology, ehemalige Präsidentin der Association for Transpersonal Psychology, heute Präsidentin der amerikanischen Gesellschaft für Humanistische Psychologie, Redakteurin der Zeitschriften „Journal of Transpersonal Psychology“, „Journal of Humanistic Psychology“ und „ReVision“.

Ken Wilber, M.A., erwarb seinen Titel im Fach Biochemie, praktizierte Zen-Meditation; seine Veröffentlichungen sind die wichtigsten theoretischen Arbeiten auf dem Gebiet der Transpersonalen Psychologie; Herausgeber der Zeitschrift „ReVision“.

Dr. Maria-Gabriele Wosien, Tochter des Ballettmeisters und Choreographen Bernhard Wosien, lehrt meditativen Tanz; Studium der Slawistik, Promotion in London, Studium der Tanztradition der Mevlevi-Derwische in London und in der Türkei, Reisen nach Indien und Studium der indischen Philosophie und Mythologie.

Dr. phil. Josef Zapf, SVD (geb. 1926), Studium der Naturwissenschaft, Philosophie, Theologie, Geschichte, Kunstgeschichte, Psychologie, Mystik, Professor an der Phil.-Theol. Hochschule St. Augustin für Philosophie, Religionssoziologie, Religionspsychologie, Religionsphänomenologie; Schwerpunkt: die spirituelle Erfahrung in den Religionen; Meditationsleiter.

Quellennachweis

Ram Dass, Verheißungen und Fallgruben auf dem spirituellen Weg, aus: *St. und Chr. Grof* (Hrsg.), *Spiritual Emergency*; dt. Ausgabe im Kösel-Verlag in Vorbereitung, Kösel, München 1990.

Mit freundlicher Genehmigung des Kösel-Verlages.

Karlfried Graf Dürckheim, Transzendenz als Erfahrung, aus: *Gion Condrau* (Hrsg.), *Psychologie der Kultur*, Bd. 1, Psychologie Verlags Union, Weinheim.

Mit freundlicher Genehmigung.

Ken Wilber, Die Entwicklung des Bewußtseins und ihre Störungen, aus: *Ken Wilber, Jack Engler, Daniel P. Brown*, *Psychologie der Befreiung*. Scherz/O. W. Barth, München, Bern 1988.

Mit freundlicher Genehmigung des Scherz Verlages, Bern.