

# ENTWICKLUNG UND ENTDECKUNG

## Zur Anthropologie therapeutischer Arbeit

von Andreas Wehowsky © 1997

Dieser Artikel wurde veröffentlicht in:  
Energie & Charakter Nr. 14, Berlin 1997

Ein Selbst, das entweder vollständig von einer höheren Sphäre absorbiert ist oder vollständig durch die alltägliche Sphäre konstituiert wird, ist mono-zentriert.  
Agnes Heller

### *Inhalt:*

1. *Zur Komplementarität von Entwicklung und Entdeckung*
2. *Wie sich das Verhältnis zwischen Materie und Geist denken läßt*
3. *Wie sich das Verhältnis zwischen biologischen Körpern und Geist denken läßt*
4. *Wie sich Feinstofflichkeit denken läßt*
5. *Wie sich Anthropologie in der Psychologie denken läßt*
6. *Essenz, Existenz und Inhärenz*
7. *Tiefenstrukturen als Bezugspunkte psychotherapeutischer Schulen*
8. *Transpersonalität in psychotherapeutischen Schulen*
9. *Zwischen Skylla und Karybdis von essentialistischer Idealtypik und Dekonstruktionismus*
10. *Die spirituelle Bedeutung von Amnesie und Anamnese*
11. *Die Strategien von Auflösung und Formation*
12. *Konzentration, Einsicht und der natürliche Zustand*
13. *Die Verluste spiritueller Praxis im westlichen Abendland*
14. *Antwort auf Margit Grossmann*
15. *Literatur*

### *1. Zur Komplementarität von Entwicklung und Entdeckung*

Entwicklung und Entdeckung sind grundlegende Begriffe für jede Psychotherapie. Entdeckung bezieht sich auf die Freilegung und Findung dessen, was uns als Menschen wesensmäßig eigen ist, während Entwicklung sich sowohl auf die historisch-kulturell beeinflusste Konstruktion von Fähigkeiten bezieht, als auch diese Konstruktion im Sinne einer aktualisierende Manifestation eines wesensmäßigen Potentials beschreiben mag. Entdeckung ist verbunden mit der Unmittelbarkeit des unverstellten Kontaktes mit einem immer vorhandenen Seins-Grund, während Entwicklung sich auseinandersetzt mit zeitgebundenen Prozessen der Entfaltung.

Innerhalb der Psychotherapie bilden beide Begriffe Keimzellen therapeutischer Strategien, verbunden mit den Begriffen der *Auflösung* von Abwehrhaltungen und der *Strukturierung* eines gesunden Ichs bzw. darüberhinaus der Stabilisierung transpersonaler Fähigkeiten. Diese Strategien sind unerläßlich wirksam unabhängig davon, ob ihre anthropologischen Grundlagen bewußt und reflektiert sind oder nicht.

Entwicklung und Entdeckung sind Konzepte, die sich gegenseitig bedingen und einander ergänzen. Dies ist in dem Moment keine Selbstverständlichkeit mehr, wenn man entweder einseitig darauf abzielt, ein essentielles Selbst durch die Auflösung kultureller Konditionierungen freizulegen oder umgekehrt die radikale Konstruiertheit und kulturelle Bedingtheit des Menschen postuliert, in der sich alles wesensmäßige verflüchtigt. Um die Komplementarität von Entwicklung und Entdeckung entgegen dieser dualisierenden Tendenzen aufzuzeigen, ist eine Reflektion der anthropologischen Grundlagen von Psychotherapie notwendig.

Eine solche Reflektion ist natürlich nicht unproblematisch. Psychologie-Professor Dr. Gerd Jüttemann fordert immerhin, daß die Grundlagenwissenschaft der Psychologie nicht anthropologieproduktiv sein darf. Anthropologische Voreingenommenheiten müßten im Rahmen einer ideologiekritischen historischen Analyse

Bedeutungsstrukturen brachliegen läßt. Eine Lösung könnte darin bestehen, sich der anthropologischen Reflektion intersubjektiv und interdisziplinär zu stellen, ohne in dogmatische Wahrheitsansprüche zu verfallen.

Insbesondere in der psychotherapeutischen Praxis besteht die Gefahr, eigene Glaubenssysteme expressis verbis oder indirekt im Rahmen von Deutung, Interpretation und Intervention den Klienten überzustülpen. Diese „theoretische Übertragung“ wird im therapeutischen Alltag vielleicht am wenigsten reflektiert, da dies die Konfrontation des Therapeuten mit seinen eigenen theoretischen Identifikationen erfordern würde. Ein wichtiges Beispiel einer solchen gelungenen Konfrontation findet sich immerhin im Konzept der sauberen Sprache (clean language) von David Grove und B.I. Panzer. Die Gefahr, sich als TherapeutIn in weltanschauliche Dogmen zu verfangen und die macht-begünstigende Asymmetrie der Beziehung hierfür zu mißbrauchen, ist sicherlich groß. Nur die umgekehrte Gefahr besteht ebenso: angesichts einer weit verbreiteten Sinnkrise können Therapeuten in eine belanglose Sprachlosigkeit und Hohlheit verfallen, die den Klienten auf seiner Suche nach Sinn depriviert. Auch hier gilt die Lösung, dem Klienten eigene Bedeutungsstrukturen gegebenenfalls anzubieten und mit ihm zusammen an seinen eigenen Findungsprozessen zu arbeiten.

Beide eben genannten Gefahren verhalten sich polar zueinander. Sie spiegeln die alte Diskussion zwischen Teleologie und Kontingenz, der Sinnhaftigkeit oder Zufälligkeit menschlicher Existenz. Daß diese Diskussion insbesondere in der postmodernen Zeit nicht dogmatisch geführt werden muß, macht Agnes Heller, ehemalige Schülerin und Kollegin von Georg Lukács und Professorin für Philosophie, deutlich:

„Einst an den Rand gedrängte Konzeptionen gnostischer, kabbalistischer, orientalischer und vieler anderer Art mögen erneut in den Hauptstrom (der Diskussion, A.W.) eintreten. In einer postmodernen Welt können sowohl der trotzige Wille im Bewußtsein kosmischer Zufälligkeit zu leben, als auch der Versuch, dies zu überwinden, friedlich koexistieren. Die Manifestationen kosmischer Kontingenz berühren eine sympathisierende Seite in einigen Seelen, während eine große Vielfalt teleologischer Kompositionen, die auf eine Anullierung kosmischer Kontingenz abzielen, andere beeinflussen wird.“<sup>1</sup>

Über solche Koexistenz hinaus ist es denkbar, daß beide Positionen Brücken zueinander finden. Worin diese bestehen können, hat die amerikanische Professorin Anne C. Klein aufgezeigt. Ihren Beitrag werde ich weiter unten aufgreifen. Zunächst gilt es jedoch, nach der Vergegenwärtigung der Gefahren anthropologischer Positionen in ihre ausführlichere Diskussion einzutreten.

Dr. Adrian van Kaam, Professor für Formative Spiritualität, macht in seiner Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen Gebrauch des Begriffes „Anthropologie“ auf eine entscheidende Beschränkung aufmerksam. Demnach wird dieser Begriff lediglich für die biogenetischen und familiären Dimensionen des Menschen im Rahmen seines natürlichen, sozialen und kulturellen Umfeldes benutzt. Die ursprüngliche etymologische Bedeutung kannte diese Einschränkung jedoch nicht. Der Begriff entstammt der Verbindung der griechischen Worte *anthropos* („Mensch“ oder „menschliche Lebens-Form“) und *logos* („Wort“ oder „Wissenschaft“ des Menschlichen).

In der antiken Welt beschrieb Anthropologie den Mikrokosmos des Menschen in seiner Beziehung zum Makrokosmos, dem Universum. Beiden, Mikro- wie Makrokosmos, unterlag in der hellenistischen Welt in der Regel eine dreiteilige Struktur: während der Makrokosmos sich in geistig, fein- und grobstofflich differenzierte, wurde anthropologisch zwischen Geist, Seele und Körper unterschieden. Unsere heutige Begrifflichkeit von Essenz und Existenz knüpft an die alte Polarität von Geist und Materie bzw. Geist und Körper an. Die Frage allerdings, in welcher Weise wir dies tun, ist insbesondere für Körper-Psychotherapeuten, die mit der Integration von Geist und Körper arbeiten, wichtig. Um dieser Frage nachzugehen, wende ich mich der gegenwärtigen Diskussion des Geist-Materie bzw. Geist-Körper Problems zu.

## 2. Wie sich das Verhältnis zwischen Materie und Geist denken läßt

Zunächst die wichtigsten Fragen, die in den philosophischen und naturwissenschaftlichen Traditionen der Erörterung dieser Probleme gestellt werden:

1. Können Bewußtsein und Materie als zwei fundamental gegebene, ontologisch unterschiedliche Eigenschaften des Seins angesehen werden, die gleichwertig nebeneinander bestehen, oder gibt es nur einen ontologisch gültigen Seinsbereich (Bewußtsein oder Materie), in dem die jeweils andere Seite (Bewußtsein oder Materie respektive) sich entweder auflöst oder als abgeleitetes Phänomen hervortritt?
2. Wie treten Bewußtsein und Materie zueinander in Verbindung? Bestehen sie parallel zueinander, ohne sich gegenseitig zu beeinflussen? Interagieren sie miteinander und beeinflussen sich gegenseitig? Bedingt jeweils nur eine Seite die Erscheinungen der anderen, ohne daß dieser Kausalitätsfluß auch umgekehrt stattfindet? Diese Fragen berühren die Abgrenzbarkeit beider Bereiche voneinander: sind die Grenzen zwischen beiden

Bereichen geschlossen, halb-offen oder fließend? Gibt es eine verbindende Überlagerung zwischen beiden im Bereich feinstofflicher Materie bzw. Energie?

3. Gibt es einen gemeinsamen, tieferen Seinsgrund aus dem Bewußtsein und Materie als unterschiedliche Oberflächen-Phänomene hervortreten, ohne ihre tieferliegende Identität im Seinsgrund verlieren zu können? Welche vereinheitlichenden Theorien gibt es, die einen solchen Prozeß beschreiben?

Diese Fragen führen seit der Antike zu verschiedenen Positionen, die im folgenden Überblick grob und ohne Anspruch auf Vollständigkeit dargestellt werden:

## 1. Dualismus.

1.1 **René Descartes** (1596-1650) ist der Stammvater des Dualismus in der Moderne, da er Geist und Materie als zwei völlig unterschiedliche Substanzen definierte. Er setzte damit die Konzeption rein immaterieller spiritueller Substanzen des Thomas von Aquin (1225-1274) fort und etablierte einen anthropologischen Dualismus, demzufolge die Seele bzw. das Bewußtsein keine feinstoffliche materielle Seite besitzt. Entsprechend dieser radikalen Konzeption können Bewußtsein und Körper nicht interagieren, da sie über keine gemeinsamen Übersetzungsmechanismen verfügen. Descartes' Dualismus ist deshalb als *nicht-interagierender* zu kennzeichnen. Lediglich seine Spekulation, daß beide Substanzen über feinstoffliche Dünste der Epiphyse in Verbindung treten, stellte die erste Form eines rudimentären *interaktionistischen Dualismus* dar.

1.2 **Gottfried Wilhelm Leibniz** (1646-1716) sprach von einem *Parallelismus* zwischen Geist und Körper, demzufolge sich Prozesse in beiden Sphären im Rahmen einer prästabilisierten Harmonie entsprechen, ohne sich jedoch gegenseitig zu beeinflussen.

1.3 In der heutigen Diskussion vertritt der australische Philosoph **David Chalmers** einen *natürlichen Dualismus* zwischen Qualitäten der Erfahrung (Qualia), unserer subjektiven Bewußtheit, und der Qualia-freien Natur nicht-bewußter physikalischer Systeme. Beide Bereiche seien entgegen der materialistischen Positionen (siehe unten) fundamentale Gegebenheiten. Chalmers' Gedanken beschäftigen sich vor allem mit dem „harten Problem“ der Erklärung, wie physische Systeme zu Erfahrungen führen können. Sein Vorschlag einer Lösung zentriert sich um die „Doppel-Aspekt“ Theorie von Information, die sowohl den phänomenologischen wie physikalischen Aspekt von Information als grundlegendes Prinzip postuliert. Chalmers betrachtet den Bereich der Erfahrung als in natürlicher Weise zu physischen Systemen hinzutretend, ohne jedoch auf diese reduziert werden zu können, noch diese in entscheidender Weise kausal beeinflussen zu können.

## 2. Monismus.

Nicht zuletzt die Schwäche der dualistischen Position von Descartes, die gegenseitige Beeinflussung von Bewußtsein und Materie nicht konzeptualisieren zu können, führte zu einer Verwandlung der dualistischen Position in monistische, in denen jeweils einem der beiden Bereiche, Bewußtsein oder Materie, die ultimative Realität zugesprochen wird. Entweder wird Bewußtsein materiell interpretiert oder umgekehrt Materie ideell, so daß der jeweils eine Bereich den anderen kausal aus sich hervorbringt. Entsprechend stehen sich die zwei großen monistischen Strömungen des **Materialismus** und **Idealismus** gegenüber. Grundsätzlich hat der Materialismus in der westlichen Kultur und Wissenschaft den größeren Einfluß geltend gemacht, weshalb sich dieser Überblick hauptsächlich auf ihn bezieht.

### 2.1. Materialismus

2.1.1. **Radikaler Materialismus.** Hauptsächlich unter dem Begriff *Eliminativismus* werden jene Strömungen des Materialismus zusammengefaßt, die die Existenz von Bewußtsein überhaupt leugnen. In der Psychologie spielt diese Position im orthodoxen Behaviorismus eine entscheidende Rolle.

2.1.2. **Reduktionistischer Materialismus.** Hier wird das Bewußtsein als Phänomen nicht geleugnet, jedoch seine qualitative Eigengesetzlichkeit verneint. Ken Wilber unterscheidet zwischen grobem und subtilem Reduktionismus: während der *grobe Reduktionismus* jede Wirklichkeit auf die kleinsten Bausteine der Materie als verursachendem Prinzip zurückzuführen versucht, kritisiert Wilber gleichermaßen den *subtilen Reduktionismus* der *Systemtheorien*, die versuchen, die qualitativen inneren Tiefen des Bewußtseins durch quantitative, äußere und funktional passende, ineinandergreifende Ordnungssysteme zu ersetzen. Beispiele des reduktiven Materialismus sind der *Epiphänomenalismus*, der Bewußtsein anerkennt ohne ihm eine gleichermaßen kausale Wirkung auf die Materie zuzuerkennen wie umgekehrt, und die *Emergenztheorie*, die das Hervortreten des Bewußtseins mit der zunehmenden Komplexität organischer und neuraler Strukturen erklärt.

2.1.3. **Nonreduktionistischer Materialismus.** In dieser Spielart wird zwar nicht behauptet, daß Bewußtsein sich logisch aus der physischen Welt ableiten läßt, gleichwohl jedoch ihr zugehörig bleibt.

### 2.2 Idealismus

Der Idealismus betrachtet die materielle Welt als Erscheinung und Konstruktion des Bewußtseins.<sup>2</sup> Er reduziert im wesentlichen äußere Wirklichkeit auf unsere Wahrnehmungs- und Handlungsfähigkeit, die durch Begriffe und Vernunft konstruiert wird. In der deutschen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts führte dies zu einer Haltung der Dominanz des Bewußtseins gegenüber der Natur. Ken Wilber beschreibt das Auseinanderfallen von zwei Lagern der Philosophie, dem Ego- und Öko-Lager, die entweder dem bewußten Ich oder der Natur die höchste Realität zuerkennen. Aufgelöst wurde dieser Widerspruch erst durch F.W.J. Schelling (1775-1854), dessen vereinheitlichende Konzeption des Geistes beide Aspekte, subjektives Bewußtsein und objektive Natur, als gleichermaßen aus dem geistigen Grund hervortreten sah. Insofern stößt Schelling das Tor zu nondualen Konzeptionen auf, die über die Begrenzungen verschiedener Spielarten von monistischem Idealismus hinausgehen. Ähnliches gilt auch für G.W.F. Hegel (1770-1831). Wilber macht jedoch darauf aufmerksam, daß Hegel die nondualen Intuitionen in einer zu begrenzten Sprache formulierte, die das Absolute als Gedanke und Vernunft erscheinen ließ, statt jenseits davon. Unter diesem Gewicht mußte das Prinzip der Vernunft schließlich zusammenbrechen.

### 3. Panexperientialismus bzw. Panpsychismus.

Der Bewußtseinsforscher C. de Quincey, Herausgeber am Institute of Noetic Sciences, nennt den Panexperientialismus die vierte metaphysische Position neben Dualismus, Materialismus und Idealismus. Er basiert vor allem auf den Lehren von Alfred North Whitehead und wurde durch David Ray Griffin's Diskussion der konstruktiven postmodernen Philosophie vorangetrieben. Der Panexperientialismus geht davon aus, daß Erfahrung ein Merkmal aller Ebenen des Lebens im Universums ist, bis hinunter zu seinen kleinsten subatomaren Einheiten. Erfahrung bzw. Empfindung, ein bestimmter Grad subjektiver Innerlichkeit, geht Bewußtsein voraus, bildet aber keinen ontologischen Unterschied zum Bewußtsein. Quincey folgert aus dem Primat der Erfahrung bzw. Empfindung, daß wir neben der rationalen Epistemologie weitere Modalitäten, nämlich extra-rationale Formen des Wissens-Erwerbs brauchen, die außer des Kopfes als Repräsentanten des Verstandes auch Herz und Bauch als Zentren von Gefühl und Willen umfassen. C.de Quincey und Willis Harman haben die Notwendigkeit einer neuen Epistemologie des Bewußtseins in einer gemeinsamen Studie ausführlich entfaltet, die nicht zuletzt eine meditative Praxis einfordert, um die Begrenzungen rational-reflektierenden Denkens zugunsten transrationaler Erkenntnis aufzulösen.

Wenn Erfahrung und Materie auf allen Ebenen gleichzeitig gegeben ist, kann keine der beiden Seiten aus der jeweils anderen abgeleitet werden, wodurch sich diese Position von einer monistischen unterscheidet. Die jeweilig gleichzeitige Gegebenheit von Materie und Erfahrung unterscheidet den Panexperientialismus jedoch auch vom Descartschen Dualismus, da er beide Bereiche radikal miteinander verflucht. Aus diesem Grund kann diese Position als *Monodualismus* bezeichnet werden.

### 4. Vereinheitlichende Theorien.

Der zentrale Ausgangspunkt vereinheitlichender Theorien ist mit dem Gedanken gegeben, daß Bewußtsein und Materie zwei Aspekte einer umfassenderen Wirklichkeit sein können. Zum einen läßt sich fragen, ob der gewohnte Kontrast zwischen räumlichen und nicht-räumlichen Charakteristika von Materie und Bewußtsein ohne weiteres hingenommen werden kann.<sup>3</sup> Die quanten-mechanischen Tiefen der Materie zeigen u.a. non-lokale Eigenschaften von Materie auf, die sich dem Phänomen des Bewußtseins annähern. Darüberhinaus ist die radikalere Frage jedoch, ob die Antithese von Bewußtsein und Materie eine Manifestation aus einem gemeinsamen Urgrund darstellt. Dieser Gedanke impliziert eine Multidimensionalität, die über unser konventionelles Verständnis der drei Bereiche Materie, Körper und Bewußtsein (matter, body, mind) hinausführt. Ein multidimensionales Verständnis kann die traditionellen Kategorien von Seele und Geist (soul, spirit) in das Spektrum der Reflektion (Materie, Körper, Bewußtsein, Seele, Geist) erneut einbeziehen. Sowohl in philosophischer wie auch naturwissenschaftlicher Hinsicht gibt es Grundlagen multidimensionalen Denkens, das eine Brücke zwischen den Welten der Existenz (Kosmos: äußere und innere Natur bzw. Materie/Körper und Erfahrung) und der Essenz (Transkosmos, Urgrund) herzustellen vermag.

#### 4.1. Die **Große Kette des Seins** (The Great Chain of Being).<sup>4</sup>

Der Gedanke der großen Kette des Sein hat eine lange Geschichte seit der Antike, den Vor-Sokratikern Anaxagoras und Heraklit, insbesondere aber seit Platon und Aristoteles, bis etwa zum Ende des 19. Jahrhunderts und erfährt gegenwärtig eine Renaissance. Grundlage dieses Konzepts ist die Überzeugung, daß alle großen drei Domänen der Wirklichkeit, die Physiosphäre, Biosphäre und Geistsphäre, eine kontinuierliche und aufeinander bezogene Manifestation des Geistes (Spirit) sind. Ken Wilber hebt drei essentielle Punkte aus Arthur Lovejoys umfassender Darstellung dieser Philosophie hervor:

<sup>2</sup> Die verschiedenen idealistischen Positionen sowohl der deutschen Philosophiegeschichte wie heutiger Positionen z.B. des radikalen Konstruktivismus könnten sicherlich ähnlich systematisiert werden, wie ich es für den Materialismus versucht habe. Ich beschränke mich hier allerdings auf einen äußerst knappen Kommentar.

<sup>3</sup> siehe John Shear. The Hard Problem

„1. Alle Phänomene - alle Dinge und Ereignisse, Menschen, Tiere, Mineralien, Pflanzen - sind Manifestationen der Überfülle und Reichtums des Geistes (Spirit), so daß Geist in alles und jedes intrinsisch eingewoben ist und die gesamte materielle und natürliche Welt, wie Platon sagte, „ein sichtbarer, spürbarer Gott“ ist; 2. Infolgedessen gibt es „keine Sprünge“ in der Natur, keine fehlenden Glieder, keine unüberbrückbaren Dualismen, da alles und jedes mit allem und jedem anderen verwoben ist (das „Kontinuum des Seins“); und 3. das Kontinuum des Seins nichtsdestoweniger Abstufungen zeigt, da zahlreiche Hervorbringungen in einigen Dimensionen erscheinen und nicht in anderen (z.B. können Wölfe rennen, Felsen nicht, weshalb es also „Sprünge“ im speziellen Sinne von Hervorbringungen gibt).“<sup>5</sup>

In dieser Philosophie werden die bisherigen Positionen der Gegenüberstellung von Bewußtsein und Materie überwunden. Beide stellen, so Wilber, die Hervorbringung eines grundlegenden Bewußtseins dar, dessen Tiefe nicht qualifizierbar ist. Bewußtsein in diesem Sinne entsteht weder im Gehirn noch außerhalb davon, sondern stellt eine ultimative Offenheit dar, die dem buddhistischen Konzept der Leere entspricht, einer potentiellen Fülle, aus der sowohl Innen- wie Außenwelt hervortreten. Alle Hervorbringungen sind Holons, Einheiten, die immer sowohl Ganzheiten wie Teile anderer Holons darstellen. Laut Wilber ist unsere Wirklichkeit nicht aus Dingen oder Prozessen komponiert, sondern aus solchen ineinandergeschachtelten Holons in einer nach oben und unten unbegrenzten Holarchie. Holarchien sind Ordnungen zunehmender Ganzheiten mit einer komplexen inneren Dynamik, die Wilber in Form von 20 Lehrsätzen beschrieben hat. Natürlich stellt sich im Rahmen dieser manifestierten Holarchien erneut die Frage, wie Körper und Geist (mind/body) zueinander in Beziehung treten. Wilber vertritt hier eine interaktionistische Position.

#### 4.2. **Wilhelm Reich: Unipolarität (Unidualität).**

Reichs Verwendung des Begriffs „Orgon-Energie“ hat laut David Boadella sowohl einen experimentellen wie einen kosmologischen Sinn. Die empirischen Forschungen Reichs haben verschiedentlich dazu beigetragen, das Orgon-Konzept materialistisch-reduktionistisch mißzuverstehen. Demgegenüber zeigt Reichs kosmologisches Verständnis der Orgonenergie eindeutig, daß er Orgon als eine vereinheitlichende Quelle, als Hintergrund der Welt jenseits von Materie und Energie, betrachtete. Reich stellt sich damit in die Tradition von Giordano Bruno, Friedrich Schelling und Henri Bergson, einer Tradition, deren Wurzeln bis zu Anaximander und Pythagoras zurückreichen.

Die Struktur des Konzeptes der großen Kette des Seins taucht bei Wilhelm Reich als Prinzip der gleichzeitigen Einheit und Gegensätzlichkeit auf. Die Antithese von Soma und Psyche hat ihren Ursprung im „gemeinsamen Funktionsprinzip“ (common functioning principle), das Reich mit der Orgonenergie verband. Ultimative stellt die Orgonenergie eine Matrix der Natur frei von Masse dar, so daß Energie in diesem Sinne metaphorisch als ein kosmischer Ozean verstanden werden muß, aus dem die sekundären, massehaltigen Energien der Physik hervortreten. David Boadella weist darauf hin, daß dieser kosmische Ozean tatsächlich ein Ozean der Information ist.<sup>7</sup>

Reichs Intuition eines einheitlichen Urgrundes findet insbesondere durch David Bohm's Modell der expliziten, impliziten und superimpliziten Ordnungen, der Transkosmologie der 12 Dimensionen von Burkhard Heim und Rupert Sheldrake's morphischen Feldern Fortsetzungen im Bereich heutiger Naturwissenschaft.

#### 4.3. **W.C. Gough und R.I. Shacklett: Die Wissenschaft der Verbindung.**

In einem kürzlich erschienenen Artikel haben W.C. Gough und R.I. Shacklett ihr Konzept einer Wissenschaft der Verbindung (Science of Connectiveness) vorgestellt. Anknüpfend an Wolfgang Paulis und C.G.Jungs Zusammenarbeit zu einem Verständnis der Archetypen als Ordnungsprinzipien sowohl für Bewußtsein als auch Materie entwickeln sie mathematische Modelle eines einheitlichen Bereichs jenseits von Psyche und Materie. Hatte schon Bells Theorem auf eine Verbindung jenseits der Raumzeit hingedeutet, bieten heutige Modelle der Verbindung von Roger Penrose' Twistor Theory und Bergmann's Fiber Bundle Theory die Möglichkeit, tiefere Strukturen der Wirklichkeit hypothetisch darzustellen. Archetypen können in diesem Modell als Muster verstanden werden, die die Ordnungen und Symmetrien jenseits der Raumzeit definieren und in einem kreativen Prozeß des „Holomovement“, der dimensional Übersetzung, die Formen, Prozesse und Symbole der physischen Welt hervorbringen.

Gough und Shacklett bezeichnen den der Raumzeit zugrundeliegenden einheitlichen Bereich als Wissens-Bereich (Knowledge Realm). Entsprechend ist ihre Definition von Bewußtsein (consciousness) umfassender als unser Alltagsverständnis: Bewußtsein beinhaltet eine „Essenz hinter der Aufmerksamkeit (awareness) - das, was eine Wesenheit energetisiert oder vitalisiert und mit einem Gefühl für Sein versorgt.“. Bewußtsein in diesem Sinne

<sup>5</sup> Ken Wilber, Sex, Ecology, Spirituality, S. 8. Übersetzung A.W.

<sup>6</sup> siehe David Boadella, Energetic Healing

<sup>7</sup> Eine ähnliche Argumentation gegen einen begrenzten Energie-Begriff zugunsten eines nonlokalen und nondualen Modells von Bewußtsein vertritt auch Larrey Dossey. Er bezieht sich hierbei ausdrücklich auf den Bewußtseins- und Informationsbegriff des Jahn-Dunne Modells (Robert G.Jahn und Brenda J.Dunne. Margins of

umfaßt Liebe, Mitgefühl und Wertschätzung als höhere Ordnungsprinzipien. Die Möglichkeit von Wahl als fokussierter Intention kann diesem Modell zufolge die Physik und Chemie unserer Körper verändern, indem der Vorgang der Wahl die Wege geringster Aktionen im Organismus verändern. Aufmerksamkeit, Absichten und Haltungen spielen eine organisierende Rolle im Organismus, wobei die Liebe die stärkste Balance oder Kohärenz der Lebenskraft erzeugt.

### *3. Wie sich das Verhältnis zwischen biologischen Körpern und Geist denken läßt*

Die bisherigen Darstellungen haben nicht in grundsätzlicher Weise zwischen dem Geist-Materie und Geist-Körper Problem unterschieden. Dies rechtfertigt sich dadurch, daß die skizzierten grundlegenden Positionen des Denkens zu diesen Problemen in beiden Bereichen identisch oder zumindest ähnlich sind. So haben beispielsweise Karl R. Popper und John C. Eccles in ihren Büchern zur Geist-Gehirn Beziehung, die die Geist-Körper Beziehung repräsentiert, die diesbezüglich wichtigsten Denkansätze des Monismus, Dualismus und Panpsychismus systematisch dargestellt. Allerdings ergeben sich in der Unterscheidung zwischen Materie und lebenden Organismen einige grundlegende Probleme, die kurz erwähnt sein sollen.

1. Von vornehmlicher Bedeutung ist die Frage, ob die komplexen Hierarchien biologischen Lebens und damit die verschiedenen Ebenen des Bewußtsein auf die Gesetze der Physik reduziert werden können. Dies entspräche dem groben Reduktionismus, von dem Ken Wilber spricht. Neuerdings ist der Mathematik-Professor Alwyn Scott dieser Frage nachgegangen und zeigt auf, wie jede Stufe komplexerer Entwicklung (vom Atom zum Molekül, zum Neuron, zum Gehirn, zum individuellen Bewußtsein und zur Kultur) neue Eigengesetzlichkeiten hervorbringt, die nicht mit den Gesetzmäßigkeiten der vorherigen Stufen erklärt oder aus ihnen abgeleitet werden können.

Durch diese Argumentation wird einerseits der grobe Reduktionismus widerlegt, andererseits ergeben sich Fragen, wie die Beziehungen und kausalen Wechselwirkungen zwischen diesen holarchischen Ebenen aussehen. Wie bereits erwähnt, hat Ken Wilber mit seinen zwanzig Lehrsätzen ein Fundament hierfür errichtet. An dieser Stelle möchte ich lediglich ein Beispiel aufgreifen, nämlich die Frage, ob Organismen geschlossene Systeme darstellen, die nicht in nennenswerter Weise durch mentale Prozesse beeinflußt werden können. John Eccles, ein Verfechter des interagierenden Dualismus<sup>8</sup>, sah sich mit dem Argument konfrontiert, daß eine mentale Beeinflußung von Gehirn-Prozessen gegen das Energieerhaltungsgesetz verstoßen würde. Sein Gegenargument besteht darin, daß physiologische Strukturen nicht vollständig determiniert sind, sondern Wahrscheinlichkeitsprozesse zulassen, in die mentale Vorgänge eingreifen können, ohne gegen das Energieerhaltungsgesetz zu verstoßen. Dieses Argument ist in Übereinstimmung mit Wilber's sechstem Lehrsatz, demzufolge niedrigere Ebenen die Möglichkeiten der höheren bestimmen, umgekehrt jedoch die höheren die Wahrscheinlichkeiten der niedrigeren beeinflussen. Demzufolge ist der Epiphänomenalismus, der eine kausale Rolle des Bewußtseins verneint, widerlegt.

Der Philosoph Paavo Pyllkkänen versucht, diesen Gedanken unter Bezugnahme auf Bohm's nonlokale Quanten-Informationfelder zu erhärten, durch die das Bewußtsein nicht als Produkt des Gehirns betrachtet wird, sondern als eine Art von Feld jenseits der üblichen Felder der Physik, das gleichzeitig äußerst eng mit dem Gehirn verbunden ist. Pyllkkänen spekuliert, ob nicht das Bewußtsein der äußeren Welt vorausgeht und deshalb auch nicht in Begriffen der äußeren, physischen Welt erklärt werden sollte.

2. Die Assoziation der Begriffe „Bewußtsein“ und „Feld“ stellt eine Verknüpfung zu Konzeptionen her, die seit Descartes weitestgehend aus dem Auge geraten waren: Konzeptionen einer feinstofflicher Materie, die ein Bindeglied zwischen grobstofflicher Materie und seelischen Bewußtseinsprozessen darstellen könnten. Zunächst hatte Thomas von Aquin durch die strikte Unterscheidung zwischen immateriellen spirituellen und materiellen Substanzen den Boden für Descartes' Dualismus bereitet, der auf dieser Unterscheidung aufbauend eine Interaktion zwischen beiden weitestgehend ausschloß.<sup>8</sup> Inzwischen ist die klassische Wissenschaft weit genug gediehen, um energetische Interaktionen zwischen Bewußtsein und Organismus aufzuzeigen und Ausstrahlungen von Organismen in Form von Feldern zu messen. Aber erst durch neue wissenschaftliche Paradigmen, entwickelt von Sheldrake, Bohm, Heim, Laszlo und anderen, kann erneut die Frage gestellt werden, ob Felder nicht nur durch körperliche Formen hervorgebracht werden, sondern umgekehrt ihrerseits organismische Formen prägen. Boadella verweist auf die Arbeit des holländischen Psychologen Douwe Tiemersma zum Thema der Lebensfelder und psychosomatischen Einheit, um die Frage zu stellen, ob diese Felder sich auf tiefere Ebenen interagierender Informationsfelder beziehen können. Transformatorische Prozesse aufwärts und abwärts gerichteter Beeinflußung zwischen verschiedenen Ebenen solcher Felder sind dementsprechend vorstellbar.

### *4. Wie sich Feinstofflichkeit denken läßt*

<sup>8</sup> Darüberhinaus wurde auch die alte Trichotomie von Geist, Seele und Materie zugunsten einer Dichotomie

Die eben vorgenommenen Überlegungen knüpfen an alte Traditionen der konzeptuellen Auseinandersetzung mit subtiler Materie bzw. Körperlichkeit an, die unter den Begriffen „Psychohylismus“ und „hylischem Pluralismus“ zusammengefaßt werden können. *Psychohylismus* bezieht sich auf die Annahme, daß die Seele immer von einer Art feinstofflichem Körper oder feinstofflicher Materie begleitet wird. Von *hylischem Pluralismus* wird gesprochen, wenn diese subtile Materie ihrerseits noch weiter differenziert wird. Der Holländer Dr. J.J. Poortman hat die bislang umfassendste Darstellung des hylischen Pluralismus in den verschiedenen Kulturen und Zeiten vorgelegt. Er unterscheidet insgesamt sechs verschiedene Standpunkte zu diesem Thema.

1. Alpha: Monistischer Materialismus.
2. Epsilon, anthropologischer Dualismus (z.B. Descartes).  
Beide Standpunkte (1+2) verneinen die Existenz feinstofflicher Materie.
3. Beta: Dualistischer Materialismus (z.B. Stoiker, Thomas Hobbes (1588-1679)). Dieser Standpunkt betrachtet Materie als die ultimative Realität, unterscheidet jedoch zwei Formen von Materie: grob- und feinstoffliche.
4. Gamma (z.B. frühes Christentum). Alle Schöpfung ist materiell, ob fein oder grobstofflich, und nur Gott oder die Transzendenz ist spiritueller (nicht-materieller) Natur.
5. Delta (z.B. Neu-Platonismus): Nicht nur Gott, sondern auch die Seele ist spiritueller Natur, gleichwohl sie ein feinstoffliches Vehikel (Ochema) besitzt.
6. Zeta (z.B. der späte George Berkeley (1685-1753)): Materie existiert nicht in sich selbst, es *erscheinen* dem Bewußtsein jedoch zwei Formen von Materie, grob- und feinstoffliche.

Poortman's Kommentare zur Polarität der Gamma und Delta Standpunkte legen die Interpretation nahe, daß der *Gamma* Standpunkt eine deutlichere Trennungslinie zwischen Gott und der Welt, zwischen Transzendenz und Immanenz zieht. Aussagen über die Transzendenz entsprechen der „negativen Theologie“, die jeglichen Versuch der positiven Beschreibung von Transzendenz verneint. Demgegenüber sind die Anhänger des *Delta* Standpunktes offener für die Immanenz der Transzendenz, für das Wirken Gottes oder des Urgrundes in der Welt, die dadurch insgesamt als positiver in ihren Qualitäten betrachtet wird und mehr Raum für die Entfaltung des freien Willens läßt. Die Schöpfung erscheint hier mehr als eine Hervorbringung der Transzendenz. Auf diese Weise entspricht der Delta Standpunkt den nondualen Ebenen spiritueller Traditionen.

Das Postulat feinstofflicher Materie bzw. feinstofflicher Energie kennzeichnet die jahrtausendealte Tradition des Vitalismus und seiner Lehre der Lebenskraft (life force). Der Anthropologe Richard Grossinger unterscheidet zwei Formen von Vitalismus, den biologischen und den hermetischen. Der *biologische Vitalismus* setzt sich auf der einen Seite von der mechanischen Chemie, Biologie und Medizin ab, indem er eine nicht-reduzierbare Eigengesetzlichkeit des biologischen Lebens anerkennt, grenzt sich auf der anderen Seite jedoch auch gegenüber okkulten Vorstellungen von mehreren Ebenen feinstofflicher Körper ab. Während die Position des biologischen Vitalismus der psychohylischen Seite des nicht-reduktionistischen Materialismus oder interagierendem Dualismus entspricht, korrespondiert der *hermetische Vitalismus* mit Poortman's hylischem Pluralismus, der verschiedene Ebenen feinstofflicher Materie (Pneuma) unterscheidet und ihnen eine teleologische, zielgerichtete und kausal wirksame Bedeutung zuerkennt. In diesem Sinne enthalten die feinstofflichen Körper die grundlegenden Muster zur Hervorbringung von Formen und Bedeutungen, die sowohl der inorganischen als auch organischen Materie innewohnen. Hermetischer Vitalismus bzw. hylischer Pluralismus betrachten Evolution dementsprechend als Verwirklichung inhärenter Veranlagungen, eine Vorstellung, die im Bereich neuzeitlicher Wissenschaft z.B. in Arthur Young's Theorie des reflexiven Universums einen umfassenden Ausdruck gefunden hat.

Die Vielfältigkeit und teilweise verwirrende Komplexität der verschiedenen Ebenen feinstofflicher oder pneumatischer Körper im hylischen Pluralismus versucht Poortman durch eine Dreiteilung zu vereinfachen. Er unterscheidet physiologisches, psychologisches und sublimes Pneuma. Das *physiologische Pneuma* steht in enger Verbindung zum physischen Körper. In diese Kategorie fallen u.a. Galens „spiritus naturales, vitales et animales“, die im Westen für über 1000 Jahre als erklärende Theorie für Körperfunktionen gedient haben, Mesmers Magnetismus, Reichenbachs Od, Steiners Ätherleib, Reichs empirische Orgonenergie und östliche Konzepte von Prana, Chakras und Nadis. *Psychologisches Pneuma* bezieht sich auf den astralen, feinstofflichen Körper der Seele, mit dem sie entweder kurzfristig, z.B. während des Schlafes, den Körper verlassen kann oder dauerhafter nach dem Tod. Häufige Metaphern dieses Pneumas sind Vehikel, Gewand, Pferd, Vogel oder die abstraktere Form eines Balles, einer Perle oder einer Sphäre. Beispiele für *sublimes Pneuma* sind die Glorie des Heiligen Geistes, inneres Licht, der Auferstehungskörper und Regenbogenkörper in östlichen Traditionen.

Zusammenfassend läßt sich die bisherige Diskussion der Positionen von Geist und Körper auf Reichs Diagramm der Einheit und Antithese übertragen. Abbildung 1 zeigt das ursprüngliche Diagramm. Abbildung 2 isoliert die obere Gegenüberstellung von Soma und Psyche als Welten von Existenz und Erfahrung in den dualistischen Positionen. Die Abbildungen 3 und 4 zeigen die monistischen Positionen von Materialismus und Idealismus. Abbildung 5 verdeutlicht die panexperientialistische Position der gleichzeitigen Gegenbenheit von Materie und Erfahrung auf allen Mikro- und Makroebenen von Phänomenen. Abbildung 6 zeigt die Hervorbringung der

Positionen der Untrennbarkeit von Transzendenz und Immanenz, der Gleichzeitigkeit von Leere und Schöpfung, von Einheit und Vielfältigkeit.

Abbildung 1

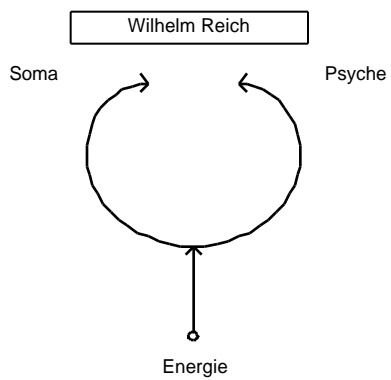


Abbildung 2

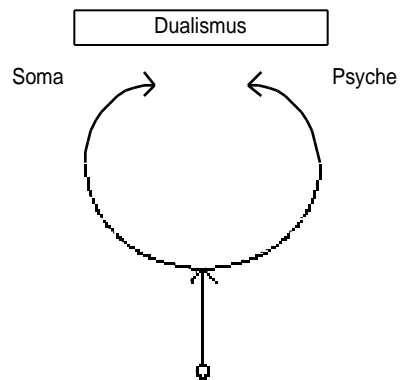


Abbildung 3

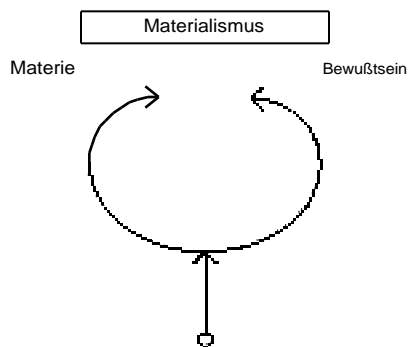


Abbildung 4

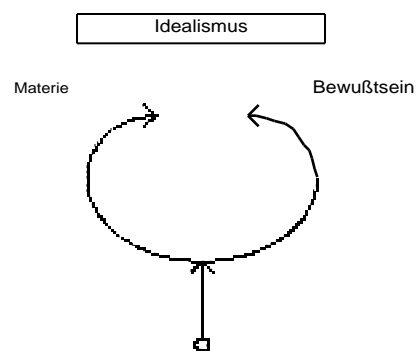


Abbildung 5

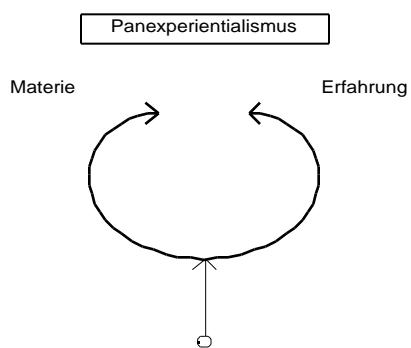
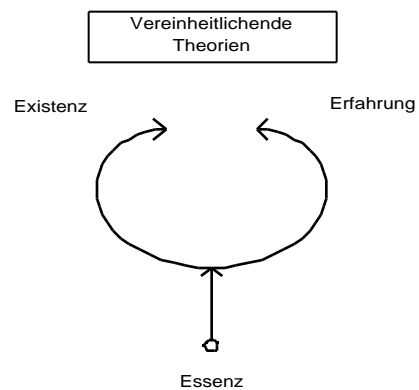


Abbildung 6



## 5. Wie sich Anthropologie in der Psychologie denken läßt

Die nonduale Untrennbarkeit von Essenz, Existenz und Erfahrung ist kennzeichnend für den Versuch von Adrian van Kaam, eine fundamentale Anthropologie zu entwerfen, die einerseits universale Gemeinsamkeiten spiritueller Traditionen wahr, ohne andererseits in deren kulturellen Partikularitäten verhaftet zu bleiben. Die Motivation für dieses Anliegen entsprang der Erfahrung van Kaams während des zweiten Weltkrieges, als Flüchtlinge mit unterschiedlichsten kulturellen und religiösen Hintergründen gemeinsam versuchten, sich inmitten der lebensbedrohenden und traumatischen Situationen des Krieges mit Sinnfragen auseinanderzusetzen und durch diese einen inneren Halt zu finden. Van Kaam sah sich als Betroffener und als Berater mit dem Problem konfrontiert, daß auf der einen Seite grundlegende Aussagen zur spirituellen Natur der Menschheit notwendig waren, auf der anderen Seite jedoch die spezifischen Traditionen, aus deren Kontext heraus solche Aussagen getroffen wurden, für Menschen aus anderen Traditionen als unakzeptabel, missionierend oder ideologisierend empfunden werden konnten. In seinen zahlreichen Büchern zum Thema „Formative Spiritualität“ setzt sich van Kaam seither konsequent mit den verschiedenen Traditionen gesellschaftlicher, wissenschaftlicher und spiritueller Formationsprozesse auseinander.

Anhand zahlreicher Beispiele zeigt van Kaam auf, daß es im Menschen eine Veranlagung zur Transzendierung selbstbezogener Vorteile und Ziele gibt. Diese *vornehmlich menschliche (distinctively human)* Veranlagung entspricht dem spirituellen Potential liebender Würdigung des Guten, Wahren und Schönen. Sie unterscheidet sich deutlich von den *typisch menschlichen* Möglichkeiten, die u.a. in äußerst zerstörerischer Weise eingesetzt werden können, wie z.B. Kriegserfahrungen zeigen. Unsere menschliche Natur ist unsere zutiefst menschliche Essenz, der unwandelbare Potentiale inhärent sind, für deren Entfaltung jeder Mensch für sich verantwortlich ist. Diese menschliche Essenz bildet, so van Kaam, den normativen Urgrund menschlicher Existenz. Dieser Urgrund wird dort geleugnet, wo „existentialistische“ Positionen eingenommen werden, die selbst-aktualisierende Existenz jeglicher Essenz voranstellen. Mit dem Verlust des Primats von Essenz gerät unsere Natur zu einem vollständig wandelbaren Selbst-Projekt und untergräbt damit die klassischen religiösen Traditionen der Formation.<sup>9</sup>

Van Kaam geht es jedoch nicht um metaphysische Spekulationen, sondern um empirisch-erfahrungsorientierte Wissenschaft. Ausgehend von der Untrennbarkeit von Essenz und Existenz formuliert er deshalb das Konzept der „grundlegenden Lebensform“ (founding life form), das weder mit der Essenz noch der Existenz identifiziert ist, sondern eine Brücke zwischen beiden darstellt. Van Kaam umreißt dieses Konzept mit folgenden Worten: „Von unserer abstrakten Essenz nimmt es die spezifische und einzigartige transzendente Natur unseres Lebens und seinen ultimativen Ruf. Von unserer empirischen Existenz nimmt es unseren genetisch-vitalen und unseren ursprünglichen sozio-historischen Kontext in Zeit und Raum. Diese erste, grundlegendste Inkarnation unserer Essenz wird immer mit uns sein. Der transzendent-essentielle, vital-genetische und der grundlegende sozio-historische Kontext zusammen sind das Fundament, auf dem wir unser Leben aufbauen müssen.“

Diese Position versucht zusammenzufügen, was in der Psychologie des 19. und 20. Jahrhunderts zum großem Teil fragmentiert blieb. Die frühen Entwürfe neuzeitlicher akademischer Psychologie, Strukturalismus, Funktionalismus und Behaviorismus, sind geprägt von den forschenden Oszillationen zwischen Bewußtsein und Körper, subjektiver Erfahrung und objektiver Meßbarkeit.

### 5.1. Die Anfänge: Strukturalismus, Funktionalismus, Behaviorismus

Der **Strukturalismus** (G.Th.Fechner, 1801 -1877; W. Wundt, 1832 - 1920; O. Külpe, 1862 - 1915; E.B. Titchener, 1867 - 1927) betrieb sowohl psychophysische Messungen als auch die Methode der Introspektion, mit der versucht wurde, elementare Bewußtseinsphänomene wie Empfindungen, Gefühle und Wahrnehmungen zu kartographieren. Höhere Bewußtseinsfunktionen des Denkens und der Bedeutungsgebung blieben größtenteils ausgeklammert bzw. wurden aus den zugrundeliegenden Elementen heraus reduktionistisch erklärt. Die Wechselwirkung zwischen meßbaren körperlichen Vorgängen und qualitativen Prozessen des Bewußtseins wurde aufgrund unterschiedlicher Einstellungen hauptsächlich auf dem Boden der dualistischen Parallelismustheorie (Wundt, Titchener) und der monodualen Zweiseitentheorie (Fechner) interpretiert. Damit repräsentiert der Strukturalismus sowohl den idealistischen Zweig nach innen gewandter Selbstbeobachtung, als auch den materialistischen Zweig äußerer Messung. Aufgrund seines monodualen Ansatzes kann Fechner als Forscher zu einigem Recht bereits als Vordenker von Wilhelm Reich gesehen werden.

<sup>9</sup> Van Kaam formuliert mit diesen Gedanken den Unterschied zwischen narzißtischer Inflation und

Aus der Kritik an den Beschränkungen des Strukturalismus heraus formierte sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Chicago der **Funktionalismus** (John Dewey, James R. Angell, Harvey Carr), dem es in Abgrenzung zum Strukturalismus nicht vornehmlich darum ging zu klären, *welche* Phänomene des Bewußtseins bestehen, sondern *wozu* sie bestehen. Das Bewußtsein wurde hauptsächlich in seiner adaptiven Funktion untersucht, in seiner vermittelnden Anpassung des Organismus an die natürliche und gesellschaftliche Umwelt. Im Vordergrund seiner Betrachtung stehen Problemlösung und Gewohnheitsbildung.

Während der Funktionalismus von einer psychophysischen Einheit ausgeht, diese jedoch im Sinne biologischer Zweckhaftigkeit interpretiert und somit eine subtil reduktionistische Haltung einnimmt, kehrte der orthodoxe **Behaviorismus** (J.B. Watson, 1878 - 1958) zu einer grob-reduktionistischen Haltung zurück. Auslöser dieser neuen Bewegung war nicht zuletzt die Kritik am Introspektionismus, das Problem der unlösbaren Widersprüche subjektiver Berichte nicht in den Griff bekommen zu können. Nur wurde jetzt das Kind mit dem Bade ausgeschüttet: die Rolle des Bewußtseins wurde als Gegenstand der Psychologie gelehnt, um die Barriere zu den anderen Naturwissenschaften zu überwinden. Die Psychologie verließ mit dem Behaviorismus die „Fakten des Inneren“ zugunsten der „Fakten des Äußeren“. Mit der Eliminierung des Bewußtseins wurde gleichzeitig die Trennlinie zwischen Mensch und Tier aufgehoben, das Verhalten der Tiere wurde zum Prototyp menschlichen Verhaltens. Versöhnlichere Töne gegenüber dieser Okkupation der Psychologie durch beobachtbares Verhalten kamen erst durch B.F. Skinner (1904 - 1990), der 1974 behauptete, daß der Behaviorismus niemals beabsichtigt hätte, Bewußtsein, Empfindungen und Bewußtseinszustände zu leugnen.

## 5.2. Sigmund Freud und die Psychoanalyse

Was der Behaviorismus nach außen verlagerte, verschob die **Psychoanalyse** Sigmund Freuds nach innen. Beobachtbares Verhalten galt hier nicht mehr als Resultat eines äußeren Reizes, sondern wurde sowohl von dem Bewußtsein als auch einem interpretatorisch aufzudeckendem, verborgenem Unbewußten gestaltet. Hiermit veränderte sich die wissenschaftliche Konzeption des Mentalen grundlegend. In der Tradition Descartes' war der Geist (mind) per Definition bewußt als bewußter Gedanke oder Geisteszustand. Noch Titchener hatte das Unbewußte (bzw. Unterbewußte in der Terminologie Janet's), das sich der direkten Beobachtung entzog, als Gegenstand der Psychologie abgelehnt. Gleichzeitig war die Wahrnehmung und Vorstellung eines unbewußten Geistes gegen Ende des 19. Jahrhunderts immer stärker geworden. Bereits G.W. Leibniz (1646 - 1716) hatte in seiner Antwort auf J. Locke von einem Konzept unbewußter Wahrnehmungen gesprochen. Die Idee des Unbewußten fand Ausdruck u.a. in Rousseau, Goethe, Fichte und Nietzsche, bis schließlich Fechner die ersten psychophysischen Versuche unternahm, das Unbewußte auch experimentell nachzuweisen. Pierre Janet (1859 - 1947), der große Erneuerer der dynamischen Psychiatrie, entwickelte differenzierte Konzepte der Schichten und Dynamiken bewußter und unterbewußter Prozesse. Es war allerdings Freuds Entwicklung eines kohärenten Konzeptes des Unbewußten in seinem Zusammenspiel mit dem Bewußtsein, das sich historisch durchsetzte. Dieses bestand aus der Dreiteilung von bewußt, vorbewußt und unbewußt, einer Matrix, die Freud später mit der Instanzenlehre von „Ich, Über-Ich und Es“ deutlich ausbaute. Während das Vorbewußte einen Bereich außerhalb der Aufmerksamkeit beschreibt, der dem Bewußtsein relativ leicht zugänglich ist, besteht das Unbewußte aus verdrängten, unterdrückten Prozessen und Inhalten, die nur durch psychoanalytische Techniken aufgedeckt werden können. In diesem Sinne ist das Freudsche Unbewußte etwas Konstituiertes, dem gleichwohl phylogenetische Veranlagungen zugrundeliegen, die nicht vom Individuum erworben werden und die den eigentlichen „Kern des Unbewußten“ ausmachen. Dieser Kern entspricht der Instanz des Es in seiner ursprünglichen Form, als Hauptreservoir der Energie und Triebpol der Persönlichkeit. Erst durch die Herausbildung des Ichs und Über-Ichs aus dem Es wird diese ursprüngliche Form durch verdrängende, verschiebende und sublimierende Prozesse verändert.

Die Doppelbödigkeit des Freudschen Unbewußten zwischen Triebveranlagung und biographischer Konstitution korrespondiert zu seinem Energiekonzept der Antithese von freier und gebundener Energie. Der Primärvorgang freier Energie folgt dem Lustprinzip schneller und direkter Abfuhr von Erregung und Spannung, während der Sekundärvorgang die Energie in vielfältiger Weise bindet, um dem Realitätsprinzip entsprechen zu können. Der unvermeidliche Konflikt zwischen Lust- und Realitätsprinzip beinhaltet den Konflikt zwischen polymorpher Triebnatur des Menschen und zivilisatorischen Normen, der zur kompromißhaften Neurosenbildung führt.

Freuds Begriff der Energie oszilliert zwischen Verhaftungen an mechanischer, Newtonscher Physik und Vorstößen in den Bereich dynamischer Lebensenergie. Auf der einen Seite folgt sein Verständnis von Lust dem zweiten thermodynamischen Prinzip der Nivellierung von Energie und des abschwächenden Spannungsabbaus, auf der anderen Seite führt sein Konzept der Libido zu einem vitalistischen Konzept der Verknüpfung von Soma (Libido als biologische, sexuelle Erregung) und Psyche (Libido als Liebe). Freud stand in der Ambivalenz, einerseits an der naturwissenschaftlichen Quantifizierbarkeit der Libido festzuhalten, ohne über geeignete Meßverfahren zur Verifizierung zu verfügen, andererseits den Begriff der Libido-Energie als Gegebenheit der Psychologie zu benutzen. Diese Ambivalenz polarisierte sich in C.G. Jung und W. Reich: während Jung mit dem Begriff „psychische Libido“ den Energiebegriff metaphorisierte, stellte Reich systematische empirische Forschungen an, die ihn schließlich zur Entdeckung der Orgonenergie als gemeinsamen Funktionsprinzip für Soma und Psyche

thermodynamischen Gesetzes negentropisch überlagert und damit nicht nur die erneute Aufladung des Organismus, sondern auch die zunehmende Speicherkapazität von Energie erklären kann.

In der Physik hat die Entwicklung der Quantentheorie und der dissipativen Strukturen ebenso zu einer Verringerung der Spannung zwischen Mechanisten und Vitalisten beigetragen. Heutige Erkenntnisse der Thermodynamik lebender Systeme zeigen, daß der Schlüssel zum Verständnis lebender Organismen nicht so sehr im Energiefluß liegt, sondern in der Fähigkeit, Energie zu speichern. Diese führt zu einer Gleichzeitigkeit maximaler und minimaler Entropie: maximal im Sinne einer gleichen Energieverteilung, minimal im Sinne einer den ganzen Organismus umfassenden Kohärenz. Diese Kohärenz des Organismus' ist eng verbunden mit seinem energetisch angefüllten und vibrierendem Zustand.<sup>10</sup> Mit anderen Worten bedeutet dies, daß es neben Freuds Gegenüberstellung von freier, Ordnung auflösender und gebundener, Ordnung repressiv aufrechterhaltender Energie einen übergeordneten Faktor gibt, nämlich den der Kohärenz, die globale Ordnung mit lokaler Freiheit von Blockaden verbindet. Dieses Konzept überwindet sowohl die mechanistische Auffassung von Lust als Spannungsabbau, als auch die enge Verknüpfung von Ordnung und bindend-panzernder Abwehr (Verdrängung, Verschiebung, Sublimation), zugunsten einer Annäherung von Lust und Realität als Erfahrung von Intensität (energetischer Ladung), Integrität (kohärenter Ordnung) und Fluß (intra- und interorganismische Pulsation mit ihren Rhythmen). Ein solches Konzept bildet den Schlüssel für ein Verständnis der energetischen Grundlagen transpersonaler Entwicklung, die untrennbar mit den Veränderungen des Bewußtseins einhergehen bzw. diese voraussetzen.

Freuds Theorie des Unbewußten, der Triebe, der Libido und der inneren Instanzen trägt einerseits zur Überwindung des Körper-Geist Dualismus' bei, indem Mechanismen der Konversion zwischen Körper und Geist aufgezeigt werden, andererseits bildet sie neue dualistische Konzepte aus, vor allem durch die Gegenüberstellung der inneren Instanzen Ich und Es als Repräsentanten der Spannung zwischen äußeren Realitätsanforderungen und inneren Lustbestrebungen. In späteren Konzeptionen eines Lebens- und Todestriebes weitet Freud diese Dualitäten sogar bis zu den Wurzeln des Triebgeschehens selbst aus.

### 5.3. Humanistische Psychologie

Während der Behaviorismus und die Psychoanalyse sich zu den zwei großen Kräften der Psychologie entwickelten, die die beobachtbare äußere und die analytisch zu erschließende innere Natur des Menschen sozusagen unter sich aufteilten, entstand aus vielfältigen Einflüssen das Feld der **humanistischen Psychologie**, die Abraham Maslow später die dritte große Kraft nennen sollte. Statt durch eine in sich geschlossene Theorie gekennzeichnet zu sein, stellt die humanistische Psychologie eher eine komplexe Bewegung dar, die so verschiedene Therapieformen wie Gestalt (Fritz Perls, 1893 - 1970), Gesprächstherapie (Carl Rogers, geb. 1902), Themenzentrierte Interaktion (Ruth Cohn, geb. 1912), Sozialpsychologisch-marxistische Neo-Psychoanalyse (Erich Fromm (1900 - 19980), das Werk von Rollo May und die Selbstverwirklichungskonzepte von Abraham Maslow (1908 - 1970) und Charlotte Bühler (1893 - 1974) hervorgebracht hat.

Der Behaviorismus als auch die Psychoanalyse, einschließlich ihrer verschiedenen Weiterentwicklungen durch Alfred Adler, Wilhelm Reich, Otto Rank etc., übten einen Einfluß auf die humanistische Psychologie aus, darüberhinaus aber vor allem die europäische Existenzphilosophie (Henry Bergson, Sören Kierkegaard, Martin Heidegger, Martin Buber, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre) und Phänomenologie (Wilhelm Dilthey, Franz Brentano, Edmund Husserl, Max Scheler, Maurice Merleau-Ponty, Ernst Cassirer). Weitere Einflüsse kamen sowohl vom Marxismus, als auch von östlichen und westlichen spirituellen Traditionen.

Auch wenn diese sehr verschiedenen Einflüsse unterschiedliche Therapien hervorgebracht haben, so gab es mit **Kurt Goldstein** ((1878 - 1965), einem direkten Lehrer von Fritz Perls, doch einen gemeinsamen geistigen Vater. Goldstein verband die Lehren der Phänomenologie, Existenzphilosophie, der Berliner Gestaltpsychologie (M. Wertheimer, K. Koffka, W. Köhler und K. Lewin) und den Vitalismus von Hans Driesch mit seine eigenen Forschungen zur *organismische Theorie der Selbstverwirklichung*. In ihr finden Geist und Natur zu einer umfassenderen Einheit in einem eigentlichen Sein zusammen. Die Spannung zwischen einem Sein in Ordnung und einem Sein in Unordnung sowie die Überwindung der ihr eigenen Erschütterungen bringen eine selbstverwirklichende Dynamik zugunsten eines einheitlichen und ganzheitlichen Verhaltens hervor. Damit stellt Goldstein das Konzept fortwährender Neugestaltung dem Freudschen Begriff der Verdrängung gegenüber. Konsequenterweise kritisiert er bereits Freuds Begriff der Lust, der einseitig auf der Entspannung basiert, statt auf der Fähigkeit zur Spannung.

Mit seiner Emigration im Jahr 1935 bringt Goldstein seine Theorie in die USA, wo die Betonung des menschlichen Potentials anstatt der Psychopathologie in der optimistischen Zeit der Wirtschaftsreform des „New Deal“ auf fruchtbaren Boden fällt. Hier entfaltet sich die humanistische Psychologie in Abgrenzung zum Behaviorismus und der Psychoanalyse und führt 1961 schließlich zur Gründung der amerikanischen „Vereinigung für humanistische Psychologie“ durch Anthony Sutich und Abraham Maslow, die gleichzeitig das *Journal of Humanistic Psychology* herausgeben. Zur zentralen und kennzeichnenden Begrifflichkeit der humanistischen

Psychologie gehören Worte wie „Wahl“, „Entscheidung“, „Verantwortlichkeit“, „Ganzheit“ und „Selbstverwirklichung“.

Wie Barbara Sandner in ihrer Studie „Theoriebildung in der biodynamischen Psychologie“ gezeigt hat, wurden viele Körperpsychotherapien von der humanistischen Psychologie beeinflusst. Deren Begriff des Selbst ist in seiner Betonung des Organismischen, der Einheit und Integrität der Persönlichkeit, der inhärenten Anlage zum Wachstum und der Authentizität im Gegensatz zum falschen, angepaßten Selbst, humanistisch geprägt. Interessanterweise scheint es jedoch neue dualisierende Tendenzen zu geben, die Sandner zumindest für die Biodynamik beschreibt. Ihnen zufolge wird das Über-Ich und die soziale Umwelt negativer gesehen als in der klassischen Psychoanalyse, da beide für den Kontaktverlust der Primärpersönlichkeit zu ihren grundlegenden Lebensimpulsen verantwortlich gemacht werden. Dies klingt gleichzeitig jedoch auch wie eine positive Umdeutung des Freudschen Es zur Primärpersönlichkeit, die nun leicht der von außen zugefügten Entfremdung erliegen kann, statt gerade aufgrund der Widerstands- und Integrationskräfte des organismischen Selbst die wachstumsfördernde Auseinandersetzung mit den Erschütterungen und Katastrophen führen zu können, wie Goldstein sie im Blick hatte. Eine solche regressive Lesart humanistischer Psychologie würde zwischen einem positiven Innen und negativem Außen polarisieren und damit narzißtische Tendenzen unserer Kultur sowohl ausdrücken wie fördern.

#### 5.4. Transpersonale Psychologie

Diesem versteckten Narzißmus als Schattenseite des Konzepts der Selbstverwirklichung sind wohl auch die Gründungsväter Sutich und Maslow auf die Spur gekommen. Insbesondere Sutich's Rezeption mystischer Literatur führte zu seiner folgenden Ausführung:

„Ich spürte, daß bei dieser Orientierung etwas fehlte, daß sie den Tiefen der kulturellen Hinwendung zur „innerpersonalen“ Welt nicht mehr gerecht wurde und dem Platz des Menschen im Universum oder Kosmos nicht genügend Aufmerksamkeit widmete.“

Auf der Suche nach einem Begriff für die neue Psychologie transzendenter Erfahrungen und transzendenter Werte akzeptierten Sutich und Maslow schließlich den Vorschlag von Stanislaw Grof, das Wort *transpersonal* zu verwenden. Damit war die transpersonale Psychologie geboren, die Maslow als vierte Kraft der Psychologie neben dem Behaviorismus, der Psychoanalyse und der humanistischen Psychologie bezeichnete.<sup>11</sup> 1969 erschien die erste Ausgabe des *Journal for Transpersonal Psychology*, deren Herausgeber Sutich und Michael Murphy waren.

Sorgfältig wurde versucht, auf die Unterschiede und sogar Diskontinuität zur humanistischen Psychologie aufmerksam zu machen. Während letztere die Selbstverwirklichung als Ausdruck der Integration der ganzheitlichen Persönlichkeit zum Ziel hatte (body-mind integration), geht es der transpersonalen Psychologie um die Integration der Persönlichkeit mit dem Selbst als Seele oder Geistfunken und dem Urgrund des Seins durch die Auffindung umfassender, nondualer Zustände (body-mind-spirit integration). Aus diesem Grunde knüpft sie an die mystischen Traditionen der Religionen an, ohne sich jedoch deren Überbleibsel mythisch-autoritärer Vereinnahmungen und kultureller Partikularitäten unterwerfen zu wollen. Bindungen an bestimmte Weltbilder und Lehren werden zugunsten der Untersuchung sowohl kulturübergreifender Gemeinsamkeiten wie kulturspezifischer Partikularitäten aufgegeben.

Da die transpersonale Psychologie von den dem Menschen innewohnenden Impulsen zur Entwicklung und Entdeckung nondualer Zustände ausgeht, legt sie großen Wert auf die Erfahrungen, die unter Anwendung transpersonaler Praktiken hervorgerufen werden. Die Erforschung veränderter bzw. erweiterter Zustände des Bewußtseins wurde insbesondere von Charles T. Tart vorangetrieben, während Daniel Goleman einer der Pioniere in der Darstellung meditativer Strategien war und gleichzeitig traditionelle Landkarten der erreichbaren Zustände aufzeigte.

Der transpersonalen Psychologie ging es von Anfang an nicht um eine spaltende Idealisierung von Spiritualität einerseits und einer Entwertung von Personalität andererseits, sondern um ein Verständnis umfassenderer Menschlichkeit über die bisherigen Psychologien hinaus, die ein viel zu begrenztes Verständnis menschlichen Wachstums haben. Von daher definiert Ken Wilber „transpersonal“ als „personal plus...“. Diese Bewahrung und gleichzeitige Überschreitung des Personalen gibt der transpersonalen Psychologie die Möglichkeit, die umfassendsten Modelle menschlicher Entwicklung hervorzubringen. Nicht mehr nur geht es um die Betrachtung der Stadien präpersonaler zu personaler Entwicklung, wie sie zum Beispiel die Psychoanalyse betreibt, sondern darüberhinaus um die transpersonalen bzw. postkonventionellen Stadien und ihrer spezifischen Strukturen. Diese

<sup>11</sup> „Ich betrachte die humanistische, Dritte-Kraft-Psychologie als Übergang, als eine Vorbereitung für eine noch „höhere“ Vierte Psychologie, transpersonal, transhuman, zentrierte im Kosmos statt in menschlichen

große Errungenschaft drückt sich in Konzepten aus, die mit Spektrum-Modellen arbeiten.<sup>12</sup> Im wesentlichen ist für all diese Spektren der Gedanke grundlegend, daß die menschliche Entwicklung von der Zeugung zu der Herausbildung eines integrierenden Ichs oder Egos führt, dessen Begrenzungen dann in weiteren Entwicklungsschritten überwunden werden können. Die Grundformel dieser Spektren bedient sich daher einer drei-phasischen Einteilung in prä-konventionelle, konventionelle und post-konventionelle Stadien, wobei sich „konventionell“ auf einen jeweiligen kulturellen Durchschnitt bezieht. Dieses Modell von Spektren kann auf viele verschiedene Themenbereiche angewandt werden, wie z.B. auf die Entwicklung des Individuums allgemein (prä-egoisch, egoisch, post-egoisch), die kognitive Entwicklung (prä-rational, rational, trans-rational), die moralische Entwicklung (prä-konventionell, konventionell, post-konventionell), wie auf die Entwicklung von Bewußtseinszuständen, von Pathologien, Therapien und die Menschheitsentwicklung insgesamt.

Aus der umfassenden Perspektive solcher Modelle wird deutlich, wie begrenztere Konzepte oft nicht in der Lage sind, zwischen Phänomenen der prä- und post/trans-Entwicklung zu unterscheiden und sie entsprechend verwirren, verschmelzen und mißdeuten. Ken Wilber ist leidenschaftlich in der Aufdeckung solcher prä/trans Irrtümer (pre/trans fallacies). Im Bereich der Psychologie und Psychotherapie basieren viele dieser Irrtümer auf ursprünglichen Konzepten Freuds. In seiner Schrift „Das Unbehagen in der Kultur“ (1930) interpretiert Freud das mystische Bedürfnis nach Kontakt mit dem Göttlichen als Regression zu den frühesten Stadien der narzistischen Einheit mit der Mutter. In seiner Religionskritik dominiert diese Herausstellung der regressiven Aspekte, obwohl Freud in seiner Auseinandersetzung mit dem französischen Erzähler und Mystiker Romain Rolland, der vom „ozeanischen Gefühl“ als Essenz der Religionen sprach, zugab, daß die mystischen Erfahrungen etwas komplexerer Natur sein könnten. Während Freud also nicht bereit war, zwischen prä- und transpersonalen Erfahrungen zu unterscheiden und letztere regressiv interpretierte, beschreibt Wilber den umgekehrten Prozeß in vielen New Age Therapien, wo tatsächlich regressive Erfahrungen mystisch-progressiv interpretiert werden, es aber ebenfalls zu keiner sorgfältigen Unterscheidung kommt. Einen weiteren berühmten prä/trans Irrtum deckte Wilber bezüglich C.G. Jungs Archetypenlehre auf, in der nicht zwischen einem evolutionär-mythologischen und einem involutionsmystischen Verständnis der Archetypen unterschieden wird. Während erstere einen regressiven Einfluß aus der menschlichen Frühgeschichte darstellen, üben letztere einen progressiven Einfluß aus, da sie die vereinheitlichenden Organisationsstrukturen der Schöpfung darstellen.

Die Fülle der prä/trans Irrtümer ist u.a. sicherlich Ausdruck des Ungleichgewichts in der Erforschung der prä- und transpersonalen Stadien menschlicher Entwicklung durch die Psychologie. Während sie viel Gewicht auf die biographische Entwicklung in der Kindheit legt, entspannt sich ein Verständnis des Transpersonalen zunächst aus den Forschungen zur Mystik. Neben William James und Baron von Hügel war es Rudolf Otto (1869-1937), dessen Begriff des Numinosen einen Schlüssel darbot, der zunächst von der analytischen Psychologie C.G. Jungs und Erich Neumanns, später auch von Nathan Schwartz-Salant, aufgegriffen wurde. Die Erfahrung des Numinosen, des Heiligen, wirkt überwältigend und vernichtend auf das Ich und übt zugleich eine große Faszination aus. Erich Neumann (1905-1960) verstand das Numinose als nicht-egoische Tiefen-Dimension des Bewußtseins und das individuierte Selbst als Synthese zwischen Ego und Numinosum. Das individuierte Selbst des *homo mysticus* galt ihm als Ziel des menschlichen Lebens. In seinem Eranos-Vortrag „Mystical Man“ (1948) präsentierte er bereits ein differenziertes Spektrum Modell, das prä-egoische, egoische und post-egoische Stadien unterschied.<sup>13</sup>

Der Kerngedanke des Transpersonalen kommt in der Auseinandersetzung mit dem Numinosen bereits zum Ausdruck: die Dezentralisierung des Ichs und seine Öffnung für eine essentielle Kraft, die das Ich zum einen in Kontakt mit seiner Leere bringt (Ich-Tod, Dunkle Nacht der Seele), zum anderen mit einer Fülle, die zu einer Erfahrung und Ausstrahlung essentieller Qualitäten und Werte (z.B. Liebe und Mitgefühl) führt. Um diese Dezentralisierung des Individuums und Öffnung für eine kosmische Zentrierung vollziehen zu können, muß ein fortlaufender Prozeß der Auflösung von Identifikationen stattfinden, da Identifikationen der Ausweitung von Bewußtsein als Lernprozeß zwar zunächst dienlich sind, ihr schließlich jedoch im Wege stehen. Identifikationen bestehen mit unserem Körper, unseren Gefühlen, unserem Denken und schließlich mit sehr subtilen Formen von Dualität, wie der Identifikation mit dem inneren Zeugen. Deren Auflösung ist letztendlich nur möglich durch den Eintritt in trans-rationale Zustände des Bewußtseins, einer Präsenz und Gegenwärtigkeit in der Erfahrung jenseits von konzeptuellem Denken.

#### 5.4.1. Zwei unterschiedliche Paradigmen der transpersonalen Entwicklungspsychologie

<sup>12</sup> Viele der ursprünglichen Spektrum-Modelle sind nicht von der Transpersonalen Psychologie hervorgebracht, sondern von ihr aufgenommen und integriert worden. Ken Wilber bezieht sich ausdrücklich auf Jean Piaget, Lawrence Kohlberg, Carol Gilligan, Jürgen Habermas, Jane Loevinger, John Broughton und Robert Selman.

Während die beschriebenen drei-phasischen Spektrum-Modelle von allen transpersonalen Theorien menschlicher Entwicklung angewandt werden, gibt es sowohl hinsichtlich ihrer feineren Unterteilungen als auch ihrer inneren Dynamik unterschiedliche Konstruktionen. Philosophie-Professor Michael Washburn spricht von zwei verschiedenen Paradigmen, die transpersonale Theorie prägen. Er spricht vom dynamisch-dialektischen und strukturell-hierarchischem Paradigma, wobei er ersteres mit einer Spirale und letzteres mit einer Stufen-Leiter vergleicht. Für seine eigene Theorie des dynamisch-dialektischen Paradigmas sieht Washburn hauptsächlich Stanislav Grof und David M. Levin auf seiner Seite, während der wichtigste Verfechter des strukturell-hierarchischen Paradigmas Ken Wilber sei. Washburn versucht, eine transpersonale Theorie von Entwicklung auf der Grundlage der Psychoanalyse und analytischen Psychologie C.G. Jungs aufzubauen, im Unterschied zu Wilber's Orientierung an struktureller Psychologie, z.B. der Kognitions-Psychologie von Jean Piaget.

Ausgangspunkt von Washburn ist die Umdeutung der Konzeptionen des Unbewußten bei Freud und Jung. Galt für Freud das prä-egoische Es als Unbewußtes, so war es für Jung, so Washburn, das trans-egoische kollektive Unbewußte. Beide schrieben ihrem Verständnis des Unbewußten einen ontologischen Charakter zu, betrachteten es als inhärente Natur des Menschen. Washburn's Umdeutung hebt diesen ontologischen Anspruch auf und versteht beide Konzeptionen des Unbewußten als unterschiedliche Manifestationen der Entwicklung eines nicht-egoischen Kernes der Psyche, des dynamischen Grundes als ultimativer Quelle. Durch die Einführung dieser Meta-Ebene des dynamischen Grundes kann es gelingen, Freud und Jung in einer einheitlichen Entwicklungstheorie zusammenzubringen.

Wilber's Modell ist diesem Ansatz insofern ähnlich, als den verschiedenen Stufen der Entwicklung bei Wilber ebenso spezifische Potentiale, sogenannte Tiefenstrukturen, eigen sind, die ihrerseits Ausdruck eines umfassenderen Grundes sind. Menschliches Wachstum aktualisiert und stabilisiert diese strukturellen Potentiale in einer logischen Abfolge, wie Stufen einer Leiter, wobei Wilber jedoch betont, daß der tatsächliche Prozeß der Verwirklichung selbstverständlich nicht modellhaft-geradlinig erfolgt, sondern mäandern, springen und spiralisieren kann. Wilber unterscheidet jedoch für jede Stufe der Entwicklung eine gesunde und pathologische Form der Entfaltung, während Washburn, offensichtlich in zu großer Verhaftung an Freud, unvermeidbare pathologische Mechanismen in seine Konzeption von Entwicklung einbaut und damit meines Erachtens den großen Mangel seines Modells erzeugt.

In Washburn's Beschreibung der Stufen von Entwicklung gelingt die Herausbildung und Stabilisierung des Egos nur durch den Mechanismus der Dissoziation und primären Repression des nicht-egoischen Potentials, des Freudschen Es. Das Ego ist in Washburn's eigenen Worten ein Cartesisches, mentales Ego, abgespalten vom Körper als Repräsentanten des tiefen Unbewußten. Konsequenterweise beschreibt Washburn den weiteren Verlauf der erneuten Öffnung des Egos für den nicht-egoischen Grund zunächst als regressive Umkehr des Egos, nun allerdings im Dienste der Transzendenz und Regeneration im Geist.

Statt also die Herausbildung des Egos und spätere Prozesse seiner Transzendierung als Prozesse der Differenzierung und Aktualisierung umfassenderer Potentiale zu betrachten, deren Möglichkeiten pathologisch repressiv mißbraucht werden können und damit Wirkungen hervorbringen, die durch Regression im Dienste der Progression aufgelöst werden müssen, verschmilzt Washburn die Mechanismen von Spaltung, Unterdrückung und Regression mit dem Ablauf von Entwicklung von vornherein. Dies bedeutet aber, einen konzeptuellen, epistemologischen Dualismus in die ontologische Dynamik von Entwicklung hineinzuprojezieren und festzuschreiben.<sup>14</sup> Im Vordergrund der Entwicklung des Egos steht nicht die Aktualisierung eines neuen Potentials, sondern die Repression des alten. Dieses Denken bewahrt letztlich die dualistische Anthropologie Freuds, statt sie zu überwinden.

#### 6. *Essenz, Existenz und Inhärenz*

Eine Weise, die Begriffe Essenz und Existenz zu verstehen, liegt darin, *Essenz* als absolutes, ultimatives Sein<sup>15</sup> und *Existenz* als hervortretendes und damit vergängliches, relatives Sein oder Werden zu beschreiben. Mit anderen Worten, Essenz bezieht sich auf Potentialität, Existenz auf Aktualität. *Inhärenz* bedeutet etwas Innewohnendes, untrennbar Anhaftendes, Verwurzeltes. Wir können sicherlich davon sprechen, daß Essenz der Existenz inhärent ist, da eine Aktualität aus einem Potential hervortritt, wie aber verhält es sich mit der Inhärenz von Existenz? Inhärente Existenz würde bedeuten, daß etwas durch sich selbst existiert, unabhängig von einem Potential, unabhängig von hervorbringenden Bedingungen, und unvergänglich in der Zeit. In diesem ultimativen

<sup>14</sup> David Boadella hat in seinem Artikel „Maps of Meaning“ deutlich gemacht, daß Dualismus nicht eine Eigenschaft der Natur ist, sondern eine Eigenschaft in unserem Verständnis von Natur. Das funktionale Denken Wilhelm Reichs basiert auf der Dynamik polarer Gegensätze und Ergänzungen in der Natur, nicht auf dualistischen Spaltungen.

Sinn können wir nichts finden, das inhärent existent wäre, weshalb der Buddhismus davon spricht, daß alle Erscheinungen, auch das menschliche Selbst, leer sind, d.h., ohne inhärente Existenz. Aus dieser Erkenntnis folgt, daß die ultimative Essenz nicht durch die Erscheinungen und deren Eigenschaften beschrieben werden kann, da all diese hinsichtlich einer Inhärenz negiert, entleert, dekonstruiert werden. Dies ist die Denkfigur der negativen, apophatischen Theologie und Philosophie, die den Urgrund in der Verneinung alles Existierenden beschreibt, kurz als Transzendenz. Gleichwohl steht ihr als Ergänzung die positive, kataphatische Theologie und Philosophie gegenüber, die den Urgrund in seiner Strahlung und Leuchtkraft beschreibt, als nicht-materielles Licht, als Präsenz klarer, unbegrenzter Intelligenz. Aus der Untrennbarkeit von Leere und Luminosität werden alle Erscheinungen und Formen hervorgebracht, entsteht Immanenz. Den non-dualen Traditionen von Philosophie und Spiritualität ist gemeinsam, daß Transzendenz und Immanenz nicht auseinandergerissen, sondern als ineinander verwoben erkannt werden. „Form ist Leere, Leere ist Form“, sagt die berühmte Formel, die beide Seiten vereint. Mit anderen Worten: Existenz ist Essenz, Essenz ist Existenz.

Wie aber ist die Dynamik beschaffen, die Potentialität und Aktualität aufeinander bezieht? Gibt es vermittelnde Strukturen zwischen der Einheit der Leere und der Vielfältigkeit konkreter Formen? Anknüpfend an eine Wortschöpfung von Arthur Koestler entwickelte Ken Wilber eine umfassende Kosmologie von „Holons“, die den gesamten Weg von Transformationen zwischen bodenlosem, leeren Urgrund und allen Erscheinungen beschreibt. Holons sind weder Substanzen noch Prozesse - ihrerseits zentrale Kategorien bisheriger metaphysischer Entwürfe -, sondern Ganzheiten in einem Kontext und gleichzeitig Teilheiten in einem anderen. Sie sind definiert durch Formen, Muster und Strukturen. Aus ihnen ist der Kosmos komponiert, in seiner ganzen hierarchischen Komplexität, „all the way up and all the way down“.<sup>16</sup>

All diese ineinandergreifenden Ordnungen sind Ausbuchstabierungen des Geistes (Spirit), sie stellen „intrinsische“ Strukturen dar, Tiefenstrukturen, die „extrinsische“ Oberflächstrukturen als jeweilige Variationen der Tiefenstrukturen hervorbringen. Die Tiefenstrukturen definieren sozusagen die Spezies, die Oberflächstrukturen die verschiedenen Exemplare.

Intrinsische Strukturen sind dem Kosmos inhärent, nicht in einem ultimativen Sinn, da alle Holons leer sind, aber in einem relativen Sinn, da sie nicht von unserer Erkenntnisfähigkeit oder Epistemologie konstruiert werden, sondern ontologischen Status haben. So spricht beispielsweise der Mathematiker Kurt Gödel davon, daß mathematische Formeln *entdeckt* und *nicht konstruiert* werden, sie werden aufgefunden, nicht erschaffen, und dadurch aus einer potentiellen Form in eine aktuelle Form entfaltet. Gödel nahm für sich in Anspruch, objektive Mathematik zu betreiben.

Dieser Standpunkt führt allerdings zu einer weiteren wichtigen Frage, nämlich ob der Status beispielsweise dieser mathematischen Formeln im Sinne der platonischen Ideen als statisch und unwandelbar zu betrachten ist. Der Physiker David Bohm widersprach dieser Idee und ging davon aus, daß die Strukturen in der impliziten Ordnung durch den Prozeß des Holomovement zwischen impliziter und expliziter Ordnung, einem Prozeß interdimensionaler Projektion, Introjektion, Re-Projektion und Re-Introjektion, kreativen Wandlungen unterliegen. Er steht hiermit in Übereinstimmung zu Rupert Sheldrake, dessen Theorie der morphischen Felder zwar non-energetische und non-lokale Dimensionen postuliert, aber vom evolutionären Wandel der Felder durch Rückkopplung mit ihren Hervorbringungen ausgeht.

Wilber's Theorie der Holons trägt zu einem genaueren Verständnis dieser Fragen bei. Seiner Charakterisierung der Holons und ihrer komplexen Dynamik kann hier zwar nicht Genüge geleistet werden. Wichtig zu verstehen ist jedoch, daß Holons per definitionem sowohl Ganzheiten wie Teilheiten darstellen, so daß es zu einer ständigen Spannung zwischen ihrer identitätsstiftenden Kohärenz (Ganzheit/Einheit) und ihrer Vollständigkeit (Teilheit/Vielheit) kommt. Wilber faßt dieses Prinzip in der IOU-Formel zusammen, die auf Gödels Unvollständigkeits-Theorem und Heisenbergs Unschärfe-Relation beruht: Holons sind „unvollständig oder ungewiß“ (Incomplete Or Uncertain), d.h., je vollständiger und umfassender ein Holon ist, desto unschärfer, weniger konsistent oder gewiß ist es und umgekehrt.

Mit anderen Worten: Holons sind dem Kosmos inhärent, sie repräsentieren hierarchisch organisierte Ebenen von Tiefenstrukturen, die hervorgebracht, entdeckt und entfaltet werden können, sie sind gleichzeitig nie eindeutig, sondern immer interagierend mit anderen Holons auf gleicher, unter- oder übergeordneter Ebene. Die den Holons zugrundeliegenden Muster und Strukturen sind von relativer Stabilität, dynamisch genug, um neue Holons schöpferisch hervortreten zu lassen. Der Kosmos ist Ausdruck ultimativer Kreativität, weder strukturlos noch unwandelbar determiniert.

### 6.1. Platons Verewigung der Archetypen und die Kritik von Gilles Deleuze

<sup>16</sup> Diese Formel. „ganz nach oben und ganz nach unten“. spielt in der Diskussion um das Verhältnis zwischen

Die IOU-Formel befreit die aristotelischen Begriffe Potentialität und Aktualität von ihrer platonischen und hegelianischen Lesart, derzufolge Potentialität im Sinne statischer, unwandelbarer transzendenter Ordnungen oder Ideen interpretiert wurde. Diese Lesart führte dazu, Essenz im Sinne abstrakter Ideale mißzuverstehen. Hiergegen zog der Poststrukturalismus mit guten und nicht zuletzt politischen Gründen zu Felde. Der Angriff galt vor allem der Behauptung vorgegebener Ordnungen und ihrer legitimatorischen Funktion für repressive gesellschaftliche Hierarchien zugunsten freier und schöpferischer Hervorbringungen und ihrer Organisationen. Der französische Philosoph Gilles Deleuze ersetzte in Anlehnung an Henri Bergson konsequent das Begriffspaar „potentiell und aktuell“ durch die Gegenüberstellung von „virtuell und aktuell“, wobei „virtuell“ verstanden wird als frei von transzendenten Ordnungen als Blaupausen der Schöpfung. Das Problem ist nur, daß Deleuze zwischen solchen Ordnungen und ihrem statischen Verständnis von Platon nicht zu unterscheiden scheint und in seinem Bedürfnis nach einem dynamischen Verständnis von Kreativität deshalb gezwungen ist, auf solche Ordnungen im Sinne von Tiefenstrukturen zu verzichten. Es gibt demnach keine Vorformungen der Vielfalt, es gibt keine vermittelnden Strukturen in der Bewegung vom Virtuellen zum Aktuellen, keine involutionsartige Formung, nur evolutionäre Schöpfung und ihre Organisation. Diese Argumentation löst jedoch das platonische Dilemma nicht auf, die Unwandelbarkeit - oder negierte Wandelbarkeit der grundlegenden Essenz, die nicht durch Eigenschaften qualifiziert werden kann -, auf die ersten Ebenen von Emanation, den involutionsartigen Archetypen oder Ideen, auszudehnen und damit einen fragwürdigen Eternalismus aufzubauen. Deleuze verkehrt Platons rigide Statik in das Gegenteil einer originären, schöpferisch differenzierenden Dynamik, setzt einer externalisierten Transzendenz eine absolute Immanenz gegenüber. Statt jedoch Platon umzukehren, könnte eine Auflösung des genannten Dilemmas dadurch geschehen, daß den Ideen als Tiefenstrukturen einer impliziten Ordnung durch die Prozesse des Holomovement, den ab- und aufsteigenden Feedback-Prozessen im Sinne Bohm's und Sheldrake's, durchaus eine Wandelbarkeit (oder Ungewißheit) zuerkannt wird.

Daß sich Dynamik statt idealer Statik und die Realität von Tiefenstrukturen verbinden läßt, hat Wilber gezeigt. Die IOU-Formel beschreibt die Unmöglichkeit, Tiefenstrukturen sowohl als vollständig wie gewiß zu definieren. Die Konsequenz ist allerdings, sich vom Begriff des Prozesses und seiner schöpferischen Dynamik als zentraler metaphysischer Kategorie zur Beschreibung von Wirklichkeit loszusagen zugunsten des Konzeptes der Holons. Holons sind definiert durch grundlegende Muster, durch Strukturen, mittels derer sich Prozesse vollziehen, die ihrerseits auf die Strukturen zurückwirken bzw. sie ausformulieren.

### *7. Tiefenstrukturen als Bezugspunkte psychotherapeutischer Schulen*

Zwischen Kosmologie und Anthropologie wurde immer ein Zusammenhang gesehen, galt der Mensch doch lange Zeit als mikrokosmische Entsprechung des Makrokosmos. Der Geist, die Leere, die essentielle Quelle allen Lebens kann der Mensch als seine eigene Natur erkennen und realisieren. Diese spirituelle Sichtweise der menschlichen Natur findet allerdings erst durch die transpersonale Psychologie wieder einen Eingang in die anthropologischen Prämissen westlicher Psychologie. Außerhalb der transpersonalen Psychologie wird mit begrenzten Auffassungen darüber gearbeitet, was dem Menschen inhärent ist. Die meisten Psychologien erkennen nur einen Teil des Spektrums menschlicher Tiefenstrukturen, verallgemeinern diesen jedoch zu einer grundsätzlichen Aussage darüber, was menschliche Natur sei. Freud reduzierte den Menschen unterhalb seiner zivilisatorischen Fähigkeiten auf die Instinkte und Triebe des Es, deren perverse und archaische Natur die Unterdrückung unumgänglich machte. Was die Erbsünden-Anthropologie des Augustinus in der Kirche war, korrespondiert zur Es-Anthropologie der Psychoanalyse. Wilhelm Reich durchstieß diese Begrenzung mit seinem Konzept eines lebensbejahenden, pulsatorischen Kerns des Organismus, der jedoch hinter der Maske (korrespondenz zu Freuds Über-Ich) und einer zweiten Schicht verzerrter und destruktiver Impulse (korrespondiert zu Freuds Es) verborgen und eingeschlossen liegt.<sup>17</sup> Dieses Konzept wurde in der Tradition Reichs von vielen Schulen übernommen und teilweise weiterentwickelt. Insbesondere A.H.Almaas, David Boadella und John Pierrakos haben das Konzept des organismisch-energetischen Kerns mit Essenz-Qualitäten in Verbindung gebracht, eine Entwicklung, die von Reich im „Christusmord“ bereits eingeschlagen worden war. In der humanistischen Psychologie wird das integrierende Selbst zu einem zentralen organisierenden Zentrum und damit zum Kern dessen, was als menschlich gilt. Für Jung gewannen die Archetypen des kollektiven Unbewußten eine große Bedeutung. Larrey Dossey beschreibt das Gebet als inhärente menschliche Aktivität.

Dieser kurze Überblick soll verdeutlichen, daß nur wenige Psychologien bzw. Psychotherapien bisher auch nur vom Ansatz her in der Lage sind, alle Tiefenstrukturen der menschlichen Entwicklung zu überblicken und darüberhinaus mit nondualen Zuständen des sie alle umfassenden Seins-Grundes zu arbeiten. Wilber unterscheidet insgesamt neun solcher Tiefenstrukturen oder Welträume (worldspaces), die vom essentiellen Seins-Grund hervorgebracht werden. Wilber betrachtet sie metaphorisch als Stufen einer Leiter, die vom Selbst als Kletterer erklommen werden. Der Reihenfolge nach sind diese Stufen benannt als sensophysisch,

<sup>17</sup> Reich und Augustinus waren wirkliche Antipoden: für Augustinus galt die Sexualität als Medium der Erbsünde. Natürlich konnte Augustinus nicht umhin, die Notwendigkeit der Sexualität für die Fortpflanzung

phantasmisch-emotional, repräsentierendes Denken, Regel-/Rollen-Denken, formal-reflexives Denken, Visions-Logik, psychisch (paranormal), subtil und kausal. Der essentielle Grund ist als nondual charakterisiert. Wilber's Kritik an den meisten Psychologien besteht darin, daß sie über die Stufen 5 und 6, formal-reflexives Denken und Visions-Logik, nicht hinausgehen.<sup>18</sup> Dies wäre m.E. nicht problematisch, wenn sie dies aus Gründen der Spezialisierung täten und anerkannten, daß es andere und weiterführende Stadien gibt, insbesondere die transpersonalen Stadien. In der Regel fehlt dieses Bewußtsein jedoch, schlimmer noch, genuin spirituelle Entwicklung und Erfahrung kann regressiv gedeutet werden, eine Art spiritueller Traumatisierung. Der Psychologe Han de Wit hat sowohl diesen Mangel an und die Notwendigkeit und Möglichkeit von kontemplativer Psychologie im Westen aus einer akademischen Perspektive beschrieben.

Kennzeichnend für jene psychotherapeutischen Schulen, die kontemplative und transpersonale Dimensionen zur Grundlage ihres Menschenbildes, ihres Menschenverständnisses und ihrer therapeutischen Arbeit machen, ist das Bemühen, nonduale Konzeptionen von Essenz und Existenz zu entwickeln, die einerseits an spirituelle wie auch wissenschaftliche Traditionen anknüpfen, ohne sich andererseits in metaphysischen Spekulationen über die Natur des Selbstes oder der Seele zu verstricken, die so oft in der Geschichte zu destruktiven Auseinandersetzungen geführt haben.

Beispielsweise gab es zwischen den platonischen und christlichen Traditionen eine strikte Trennlinie in der Frage, ob die Seele inhärent göttlich oder erschaffen sei. Während die Gnostiker in diesem Punkt den Platonikern folgten, die von der Göttlichkeit der Seele ausgingen, betrachteten die Kirchenväter spätestens seit dem christlichen Philosophen Justin Martyr (130-165) die Seele als hervorgebracht und erschaffen, wenn auch zur Teilhabe an der Göttlichkeit fähig. Diese Teilhabe geriet im weiteren Verlauf der christlichen Theologie immer mehr unter die Vorsehung der göttlichen Gnade und entzog sich damit dem Einfluß eigenständiger spiritueller Praxis. Den Gnostikern, die diesem Manöver nicht folgen wollten, wurde alsbald eine Regression vorgeworfen, eines von vielen Argumenten, sie als Häretiker zu verfolgen. Die Relevanz dieses Themas tauchte im geschichtlichen Verlauf immer wieder als Auseinandersetzung um die Rolle göttlicher Gnade gegenüber der Freiheit menschlichen Willens auf. Selten handelte es sich um einen Diskurs, der nicht in machtpolitische Konsequenzen eingebettet war.

Ein weiteres Beispiel ist die Frage der Wiederkehr der Seele. Viele Anthropologien unterscheiden zwei Aspekte der Seele, einen vergänglichen, der der Persönlichkeit oder Psyche entspricht, und einen reinkarnierenden Kern. Auch diese Frage ist im Christentum mindestens umstritten, ebenso wie die Einschätzung ihrer Bedeutung in der geschichtliche Entwicklung des Christentums. Immerhin behauptet der Psychiater Arthur Guirdham, daß der Glaube der Katharer an die Reinkarnation einer der Gründe für die Feindschaft der katholischen Kirche gegen sie war. Nach ihrem Vernichtungsfeldzug gegen die Katharer brauchte die Kirche denn auch nicht lange, um auf dem Konzil von Vienne (1311) die Doktrin feinstofflicher Körper der Seele zu verdammen, wodurch der Idee einer nach-todlichen Existenz der Seele eine wichtige Unterstützung entzogen wurde. Insgesamt besteht jedoch auch gegenwärtig die Gefahr, daß die Auseinandersetzung um die Reinkarnation überbewertet wird, da selbst ihre positive Beantwortung ja nicht eine ultimative, inhärente Existenz der Seele oder des Selbstes bedeuten würde. Für den Buddhismus zählt Reinkarnation zu einer konventionellen Erscheinung zyklischer Existenz, sie charakterisiert einen Mangel an Befreiung, sofern sie nicht aus einem erwachten Zustand bewußt gewählt wird.

Trotz diverser Unterschiede der Anthropologien und ihrer politischen Konsequenzen sind sich viele spirituelle Traditionen darin einig, daß der Mensch als Mikrokosmos grundsätzlich durch eine Affinität zum Makrokosmos ausgezeichnet ist und von daher in der Lage ist, nicht nur den Ursprung der Welt zu reflektieren, sondern zu Zuständen der Erfahrung des Seinsgrundes, seiner leeren Offenheit und super-luminalen Klarheit, zu erwachen. Ob von der Buddha-Natur des Menschen oder seiner Erschaffung im Bildnis und Gleichnis Gottes gesprochen wird, so ist im Kern doch die gleiche Konvergenz zwischen Kosmologie und Anthropologie gemeint. Die Bewegungen zwischen dem Einen und der Vielfalt, von Hervorbringung und Rückkehr, finden im Menschen ihren vollständigen Ausdruck, da der Mensch an allen Bereichen von Materie, Leben, Bewußtsein und Geist (spirit) teilhat. Die Bewegungen der Differenzierung des Einen zur Vielfalt und der Vereinheitlichung der Vielfalt zum Einen wurden traditionell vertikal als Abstieg und Aufstieg beschrieben.<sup>19</sup> Spirituelle Anthropologien beschreiben diese Dynamik als Weg der Seele, als ein Hervortreten und Zurückkehren.

Die Dialektik von Abstieg und Aufstieg, von Immanenz und Transzendenz, von Materie und Geist, bildet die zentrale Matrix, auf der die Geschichte der Zivilisation beschrieben werden kann. Das Drama, das durch das Zerreißen dieser Dialektik entsteht, und die Möglichkeit seiner Überwindung in nondualer Integration, ist der rote Faden, der sich durch Wilber's Werk zieht. Hielt diese Dialektik bei Platon noch zusammen und erreichte sie bei Plotin einen fundamentalen Höhepunkt in der westlichen Philosophie, zerfiel sie oft genug und dominierend in zwei sich bekämpfende Lager von Anhängern entweder des Aufstiegs oder Abstiegs, die die

<sup>18</sup> Wilber's Stufen entpricht innerhalb der Biosynthese das Konzept der Lebens-Felder.

Dialektik in Dualität oder einseitige Monismen aufspalteten. Aufstieg unter Leugnung oder Ablehnung des Abstiegs degeneriert zu Phobos, einer Licht-Sucht, die sich als repressive und dissozierende Kraft gegenüber der Körperlichkeit entpuppt. Abstieg unter Leugnung oder Ablehnung des Aufstiegs degeneriert zu Thanatos, einer Erlösungs-Sucht im Materiellen, die sich als Regression und Reduktion, als Fixierung und Verhaftung zeigt. Seit der Aufklärung haben sich die Philosophien des Abstiegs durchgesetzt. Selbst der kritische Ansatz der Philosophie der „tiefen Ökologie“ (deep ecology) folgt diesem Muster, ohne es zu durchschauen und aufzubrechen.

## 8. *Transpersonalität in psychotherapeutischen Schulen*

Angesichts dieser Situation ist es unzweifelhaft ein Verdienst einiger psychotherapeutischer Schulen, sowohl aus der Leugnung spiritueller Anthropologien herauszutreten, als auch gleichzeitig deren Voreingenommenheiten durch konsequente Anknüpfung an nonduale Traditionen zu umgehen und zu überwinden. Drei Beispiele dienen der Illustration:

### 8.1. **A.H. Almaas**, Begründer der Ridhwan-Schule.

Es sind im wesentlichen drei Strömungen, die Almaas zu integrieren versucht: Sufismus, W. Reich und Objekt-Beziehungs-Theorie. Während konventionelle Psychotherapie Essenz nicht anerkennt, bildet sie den Ausgangspunkt von Almaas. Essenz ist unsere intrinsische Natur, der wir in der Erfahrung von Präsenz begegnen. Präsenz ist direkte Wahrnehmung ohne Verstrickung in Reaktionsbildungen durch Identifikationen, die gewöhnlich Erfahrungen in Subjekt-Objekt Dualitäten aufspalten. Essenz ist grundlegender als Energie, die ihrerseits als lediglich ein Aspekt von Essenz verstanden wird. Almaas ist weniger interessiert an der apophatischen Definition von Essenz als Negation jeder Charakterisierung, als vielmehr an der kataphatischen Beschreibung ihrer positiven Qualitäten, die gleichzeitig ontologisch und verkörpert begriffen werden, also bereits auf der Grundlage der nondualen Gleichzeitigkeit von Transzendenz und Immanenz. Zu diesen Qualitäten zählen Lebendigkeit, Achtsamkeit, Freude, Liebe, Wahrheit etc., das ganze Spektrum an Qualitäten, das in der sufischen Tradition der göttlichen Namen<sup>20</sup> und in ihrer Manifestation im menschlichen Entwicklungsweg zum Konzept der Stationen führt. Stationen sind strukturell, also dauerhaft verankerte Realisationen potentieller Qualitäten, nicht lediglich momentane Zustände von Höhepunkts-Erfahrungen im Sinne Maslow's, sondern durch Stabilisierung jederzeit zugängliche Seinsweisen. Dem Konzept der Stationen entspricht auch Almaas' Hinweis, daß Essenz in Graden verwirklicht wird, als eine jeweils umfassendere Entfaltung intrinsischer Werte. Wenn Essenz gleich Luminosität ist, entsprechen die verschiedenen Qualitäten den Farben. Nicht nur werden die Qualitäten als Affekt- und Bewußtseinszustände beschrieben, sondern auch als subtile energetische Prozesse, mit denen sie verbunden sind. Essenz ist dynamisch und wirkt katalysierend. Insofern die Persönlichkeit auf Mängeln des Kontaktes zur Essenz beruht und diese Löcher mit Identifikationen füllt, trägt die allmähliche Rückkehr zur Essenz dazu bei, jeweils tiefere Schichten der Persönlichkeit zu exponieren. Die Erfahrung der Leere in ihrer Bedeutung als Kontaktlosigkeit zur Essenz stellt einen wichtigen Übergang dar, um erneuten Kontakt zu finden. Gleichzeitig wirkt dieser Übergang als Bedrohung und Tod für die Identifikationen des Egos. Besondere Betonung findet bei Almaas das Konzept der persönlichen Essenz als integrales Zentrum bzw. Selbst, dem er eine substantielle ontologische Präsenz zuerkennt. Die Perle ist symbolischer Ausdruck der zugrundeliegenden Synthese.

### 8.2. **John Firman's** Revision der Psychosynthese.

In seiner Auseinandersetzung mit Roberto Assagioli, dem Begründer der Psychosynthese, kritisiert Firman verschiedene Reste dualistischer Konzeptionen, die in Assagiolis ursprünglichem Entwurf der Psychosynthese eingebaut waren. Dessen berühmte Formel der Disidentifikation von Körper, Gefühlen und Denken, betonte den Unterschied zwischen „haben“ und „sein“: „Ich habe einen Körper, aber ich bin nicht mein Körper“, usw., „Ich bin ein Zentrum reiner Selbst-Bewußtheit und Willens“. Firman zeigt auf, daß diese Formulierungen die Unterscheidung zwischen transzendenter Seele einerseits und immanenter Psychosomatik andererseits nahelegt, eine Variation alter Trennungen zwischen idealisierter, nicht-körperlicher Essenz und psychisch-körperlicher Existenz. Diese Denkfiguren führen laut Firman zu einer Ignoranz gegenüber den Tiefen der menschlichen Psyche zugunsten einer Favorisierung ihrer Höhen. Demgegenüber versteht Firman das Selbst nicht als eine ideale, segensvolle Wesenheit in einem transzendenten Bereich, sondern als umfassend engagiert in existentiellen Raumzeit-Erfahrungen, nicht nur in den Höhen spiritueller Erfahrungen, sondern auch in den Tiefen unserer Isolation und Schmerzes. Das Selbst ist nicht identisch mit Erfahrungen von Ganzheit, Einheit und Licht, sondern ist jenseits aller spezifischen Zustände eine radikale Offenheit für alle Erfahrungen. Unsere tiefste Identität ist transzendent-immanent, unterschieden-aber-nicht-getrennt von den Erfahrungen von Inhalt und Prozess. Disidentifikation wirkt entsprechend in beide Richtungen: vermehrte Transzendenz bedeutet vermehrte Immanenz, keine Flucht, sondern Zunahme von Intensität, einer Exponierung, von der auch Almaas spricht. Entsprechend kann Selbst-Verwirklichung eine Reise zu den alten Wunden der Kindheit bedeuten, ebenso wie zu allen anderen Inhalten und Schichten der Psyche. Da dieses Konzept des Selbstes nicht an spezifische Inhalte und

Zustände von Erfahrungen gebunden ist, betrachtet Firman unseren direkten und tiefen Kontakt zum Selbst als grundsätzlich unabhängig von spezifischen Ebenen des Bewußtseins.

### 8.3. David Boadella, Begründer der Biosynthese.

Im Unterschied zu Almaas und Firman knüpft Boadella nicht nur an spirituellen und philosophischen Traditionen an, sondern erarbeitet eine grundlegendere Synthese von Wissenschaft und Spiritualität. Die Kosmologien von David Bohm und Burkhard Heim, die informatorischen morphischen Felder Rupert Sheldrake's und die energetische Forschung Wilhelm Reichs sind ebenso relevant wie die Darstellungen grob- und feinstofflicher Körper in verschiedenen Kulturen und die philosophischen Konzeptionen der Nondualität von Essenz und Existenz seit Pythagoras. Während Wilber in den 20 Lehrsätzen die grundlegenden und verbindenden Muster des Kosmos beschreibt, spielen für Boadella die Muster und Dynamiken der primären Zahlen eine synthetisierende Rolle. Mit Lao Tsu gesagt: „Der Weg gebiert die Eins, die Eins gebiert die Zwei, die Zwei gebiert die Drei, die Drei gebiert die Vielfalt“.<sup>21</sup> Reichs unipolares Prinzip der funktionalen Identität und Antithese beschreibt die grundlegende Bedeutung der Bi-Polarität in der Natur des Lebensprozesses. Aus der embryologischen Betrachtung des Menschen gewinnt Boadella die Dreigliedrigkeit formativer Wachstumsprozesse der drei Keimschichten Ekto-, Meso- und Endoderm sowie die wichtigsten morphischen Zentrierungen des Menschen im Kopf, Herz und Bauch. Die Anwendung des Polaritätsprinzips auf dichte und feine (dense and subtle), auf explizite und implizite Ordnungen der Natur eröffnet die Perspektive auf die Unipolarität von Quelle und Manifestation in Kosmologie und Anthropologie. Das Verständnis von Pulsation als vertikale, interdimensionale Bewegung von Formbildung und Formauflösung<sup>22</sup> geht einher mit dem Verständnis von Lebensfeldern und Ebenen von Soma entlang eines raumzeit-hyperdimensionalen Spektrums. Das Prinzip der Bi-Polarität taucht auch in der gegenseitige Durchdringung von Soma und Bedeutungen, Intentionalitäten und Qualitäten in Bohm's Konzept der Soma-Signifikanz auf. Die Anwendung des Polaritätsprinzips auf Ganzheit und Fragmentierung erlaubt ein Verständnis des Zerreißens der tieferen Einheit und Polarität der Lebensprozesse durch menschlich erzeugte Dualitäten, die grundlegende Entfremdung von Essenz, die zu einer weiteren Dreigliedrigkeit von essentiellen Kern, blockierendem und verzerrendem Schatten und maskierendem, versteckenden Selbst führt. Des weiteren zeigt Boadella in seiner Matrix der Transformation die Verschränkung der zentralen Spektren zwischen Intra- und Extra-Personalem, zwischen Materie und Geist und prä- und transpersonaler Entwicklung auf, ebenso wie eine Ausdeutung der gesellschaftspolitisch relevanten Barrieren, an denen die Spektren gewöhnlich unterbrochen werden.

Boadella's therapeutische Arbeit steht in den westlichen und östlichen Traditionen des Mittleren Wegs, der Balancierung zwischen Extremen, durch die Verstrickungen aufgelöst und Qualitäten auftauchen und formativ entwickelt werden können. Das bi-polare Verständnis von Charakter-Prozessen, die Pulsationen und Qualitäten entdifferenzieren, spalten oder verdrehen, hält deren Inhärenz transparent. Qualitäten sind Erscheinungsweisen von Essenz, sie bilden den „inneren Grund“. Essenz als solche bleibt undefinierbar, wie die nondualen Traditionen gezeigt haben, aber sie äußert sich in ihren „Energien“, wie Gregor von Nyssa (335-395) es in Anknüpfung an Basil und Philo ausdrückte. Nichts anderes sind „Re-sourcen“, von denen heute schulenübergreifend gesprochen wird.

### 9. Zwischen Skylla und Karybdis von essentialistischer Idealtypik und Dekonstruktionismus<sup>23</sup>

Die bisherige Argumentation für inhärente Essenz in unserer Existenz wird auf die Kritik jener postmoderner Konzeptionen stoßen, die das menschliche Selbst als vollständig konstruiert und zu einem großen Teil als gesellschaftlich konditioniert definieren. In ihrem Buch „Meeting the Great Bliss Queen“ hat Anne Klein vom Department für religiöse Studien der Rice-University in Houston eine brillante Gegenüberstellung essentialistischer und postmoderner Positionen, insbesondere in den aktuellen feministischen Diskussionen, vorgenommen und versucht, die Möglichkeit eines gemeinsamen Nenners im Dialog zwischen beiden aufzuzeigen. Beide Seiten treiben wichtige Einsichten in einseitige Extreme und erschweren damit gegenseitiges Lernen. Während essentialistische Positionen sich in idealtypischen und damit dekonstruierbaren Formulierungen verfangen können, tragen postmoderne Positionen ihre dekonstruierende Einsicht in die Relativität jeglicher Konstruktion nicht zu einem ontologischen Verständnis ultimativer Leere und ihrer transkonzeptuellen Dynamik von Präsenz in jeglicher Erfahrung durch. Klein beschreibt, wie diese Trennungen der Positionen die alte Dualität von Denken und Körper fortsetzt. Während essentialistische Positionen die Realität des Körpers betonen, konzentrieren sich postmoderne Argumente auf die Konstruktionen der Sprache. Klein bietet eine Brücke über die differenzierende buddhistische Philosophie an, die konsequent zwischen bedingten

<sup>21</sup> David Boadella hat im Rahmen seiner Erdlicht-Texte Lao Tsu's „Tao Te King“ in seine eigene Sprache gefaßt. Das 42. Kapitel beginnt in Boadella's Fassung wie folgt: „The Way gives birth to one, one gives birth to two, two gives birth to three, three gives birth to everything.“

<sup>22</sup> D. Bohm hat diese interdimensionale Bewegung „holomovement“ genannt und sie ebenfalls als Pulsation begriffen.

Erscheinungen und unkonditionierter Leere unterscheidet. Während Leere eine ultimative, nicht-qualifizierbare Realität darstellt, korrespondiert zu ihr auf subjektiver Ebene eine inhärente, innewohnende Aufmerksamkeit oder Präsenz (innate awareness), die sich nicht durch irgendwelche Inhalte jemals vollständig charakterisieren läßt. Sie ermöglicht eine Kohärenz des Erlebens, die über die Kohärenz der sprachlich erzählenden Lebensgeschichten hinausreicht. Da sie uns innewohnt, wird sie entdeckt, nicht entwickelt.

Gleichwohl ist der Buddhismus von einer eindrucksvollen Dialektik oder Komplementarität zwischen Entwicklung und Entdeckung durchdrungen. Um in der entdeckten Präsenz verweilen zu können, ist die Entwicklung von Achtsamkeit sowie mentale Beruhigung und Konzentration notwendig. Während wir Achtsamkeit kultivieren und oft genug verlieren, ist die innewohnende Aufmerksamkeit eine allgegenwärtige Qualität des Geistes, die jenseits aller Konstruktionen immer wieder entdeckt wird. Die verschiedenen Stufen buddhistischer Praxis dienen dazu, Achtsamkeit, Disidentifikation und Transformation zu entwickeln. Erleuchtung als unsere grundlegende Natur spontaner Präsenz kann jedoch nicht entwickelt, sondern nur entdeckt werden.

Folgen wir den grundlegenden Praktiken zur Stabilisierung unserer Klarheit und Anwesenheit in allen Erfahrungszuständen, findet eine graduelle Ausdehnung und Vertiefung unseres Erlebens sowohl in Sprache als durch Körperlichkeit statt, ein Prozeß, der insbesondere in den somatischen Psychotherapien von grundlegender Bedeutung ist. Daß Leere sich hierin als Fülle positiver Potentiale erweist, ist uns inzwischen vertraut.

Die Stärke der postmodernen Position und ihrer Betonung der Konstruiertheit von Erfahrung besteht sicherlich darin, die komplexen konstituierenden Bedingungen unseres Seins sichtbar zu machen. Ihre Schwäche besteht in der Eliminierung intrinsischer Werte. Nicht nur wird mit Begriffen wie „patchwork Identitäten“ dem Selbst die Möglichkeiten authentischer Zentrierung in den erworbenen Qualitäten und Perspektiven abgesprochen, sondern auch die Möglichkeit von trans-verbaler Kohärenz durch eine umfassendere Aufmerksamkeit, als sie allein durch sprach-vermittelte Organisation von Erfahrung herzustellen ist. Der Soziologe Robert Lifton beobachtet entgegen diesen Theorien, daß sich die Menschen in den postmodernen Gesellschaften durch eine bemerkenswerte Resilienz oder Widerstandskraft auszeichnen. Kennzeichnend ist der Versuch, trotz aller Wandlungen und Zerreißproben eine innere Formung durchzumachen, in denen übergreifende Werte wie Empathie und ein Bewußtsein von Gemeinsamkeit eine Rolle spielen. Lifton spricht vom Proteischen Selbst, das versucht, seine spirituelle Heimatlosigkeit zu überwinden.

Die nihilistische Seite des eliminativen oder dekonstruierenden Postmodernismus findet ebenfalls eine Kritik durch den Professor für Philosophie und Religion David Ray Griffin, der unter Bezugnahme auf Charles Sanders Peirce, William James, Henri Bergson, Alfred North Whitehead und Charles Hartshorne eine konstruktive postmoderne Philosophie und Theologie zu entwickeln versucht. Der Elimination von Gott, Selbst, Werten und Bedeutungen setzt er die Ideen intrinsischer Werte, die Gerichtetheit der Evolution zu Organismen mit größeren intrinsischen Werten und eine göttliche Perspektive der Würdigung intrinsischer und ökologischer Werte entgegen. Ähnlich wie Klein, aber in Anknüpfung an Whitehead's Konzept des „Erfassens“ (prehension) und dessen Entfaltung im Panexperientialismus, sieht er im Primat nicht-sensorischer Wahrnehmung eine Dimension wahrnehmender Erfahrung, die nicht ein Produkt kultureller Konditionierung und damit uns allen gemeinsam ist. Neben die zentrale Kategorie all-gegenwärtiger Erfahrung stellt Griffin die Kreativität, als ultimative Realität im Spektrum zwischen Gott und Elektronen - wie Wilber sagt: Holons all the way up and all the way down, die schöpferische Dynamik der Leere. Seine postmodernen Thesen zu Gott und Seele schließlich sollen eine neue Basis für spirituelle Praxis bilden, da sowohl von der Kraft der Seele sich zu formen, als auch von der Effektivität göttlicher Gnade durch die Seele hindurch ausgegangen wird.

Eine wesentliche Auseinandersetzung mit westlicher Philosophie und ihren nihilistischen Zügen findet seitens der japanischen Kyoto Schule statt, der akademischen Blüte des Zen und „Pure Land Buddhism“. Ihr Begründer Kitaro Nishida (1870-1945) betrachtet unter Einfluß von William James die reine Erfahrung als fundamentale Einheit aller Erfahrung vor der Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt. In der Selbstlosigkeit reiner Erfahrung finden wir die ultimative Realität, die unsere abgeleitete Erfahrung von subjektiver Selbstheit und objektiver Welt konstituiert. Auf der tiefsten Ebene besteht das Selbst aus dieser Vereinheitlichung reiner Erfahrung. Die höchsten intelligiblen Orte der Erfahrung sind Wahrheit, Schönheit und Gutheit, universale Felder reflektierenden, ästhetischen und ethischen Bewußtseins. Die Matrix der Vereinheitlichung ist allerdings Leere, das absolute Nichts, die gerade wegen ihrer vereinheitlichenden Kraft den Boden für Freiheit, Liebe und Mitgefühl mit aller Schöpfung hervorbringt. Liebe entspringt nicht dem menschlichen Willen oder Gefühl, sondern aus der absoluten Quelle unserer Existenz.

Nishida's Schüler Keiji Nishitani bezeichnet diese Matrix als unsere Heimat (home-ground). Indem wir sie entdecken, entdecken wir unser Wahres Selbst, unsere Buddha-Natur als Wahres Selbst aller Dinge. Wie der Zen-Meister Dogen (1200-1253) sagte: „Allen empfindenden Wesen sind Buddha-Natur“. Dies ist die Nondualität von Transzendenz und Immanenz, die Untrennbarkeit der Leere von den vielfachen Formen der Existenz. Leere als Bezogenheit aller Dinge aufeinander bedeutet die Koinzidenz von Gegensätzen, von Identität und Differenz. Leere ist ein Feld von Liebe. Das menschliche Leben bietet eine einzigartige Möglichkeit, die

Potentiale von Freiheit, Wissen und Liebe zu realisieren, die zugleich selbst-transzendent sind, da ihre Dynamik uns über selbstgeschaffene Begrenzungen hinausführen.

Nishitani's Kritik an westlicher Wissenschaft und eindimensionaler Rationalität kreist um ihren inhärenten Nihilismus, einem *relativen* Nichts, das den Menschen entmenschlicht, entspiritualisiert und entwurzelt. Er kann nur durch eine radikalisierte Konversion zum *absoluten* Nichts überwunden werden. Dies geschieht durch die Negation selbst-zentrierter Auffassungen von uns selbst und der umgebenden Welt, ein Prozeß, der im Zen der Große Tod und Große Zweifel genannt wird, in dem alle Unterscheidungen zwischen Zweifler, Zweifeln und angezweifelter Objekt aufgelöst werden. Durch diesen Prozeß, der wie von außen zustoßend erfahren wird, wird der ursprüngliche Lebensgrund wiederentdeckt, unsere Lebendigkeit im absoluten Nichts. Nur in diesem tieferen Feld von Einheit kann die Entfremdung negiert werden, die wir in unserer gewöhnlichen Subjekt-Objekt Bezogenheit aufrechterhalten, in der das unabhängige Selbst das Zentrum der Erfahrung bildet und sich damit von der Erfahrung abtrennt. Die Konsequenz dieser Entfremdung ist der Nihilismus als fundamentale Bedeutungslosigkeit unserer Existenz. In ihm sind wir ohne spirituelle Zentrierung, mit anderen Worten, wir projizieren Bedeutung, schaffen interpretative theoretische Strukturen, subjektive Schöpfungen des Willens ohne eine inhärente Bedeutsamkeit, die in der Welt selbst entdeckt werden könnte. Diese Ziele und Werte des Selbst-Willens führen jedoch ein so künstliches Leben wie Gewächse in einem Glashaus.

Kein Wunder also, mit welcher Leichtigkeit die Postmoderne diese Konstruktionen dekonstruieren kann und sich dabei ähnlicher Methoden bedient, wie sie der Buddhismus lehrt. Die Speerspitze der Kritik von Nishitani läßt allerdings an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: ohne den Vorstoß in die radikale Leere, die uns für die Fülle der Potentiale öffnet, bleibt die Dekonstruktion im Nihilismus stecken. Sie schafft es nicht, sich radikal selbst zu negieren.

Die Stärke der Philosophen der Kyoto Schule, neben Nishida und Nishitani seien Masao Abe, Hajime Tanabe, Yoshinori Takeuchi und Shin'ichi Hisamatsu genannt, liegt nicht zuletzt in ihrer Einbettung in buddhistisch-spirituelle Praxis. Ihnen gelingt es nicht nur, die nondualen Konzepte von Transzendenz und Immanenz, Leere und Vielfalt, in der Auseinandersetzung mit westlicher Philosophie und Christentum durchsichtig zu machen, sondern gleichzeitig die Dynamik dieser Nondualität für den spirituellen Prozeß aufzuzeigen. Leere wird zum Verb, zum Prozeß des Leerens und Lebendigwerdens, zum Prozeß existentieller Transformation mit seinen definierbaren Stadien des Fortschreitens in der Kontemplation, der Begegnung mit dem Abgrund, wenn die transpersonale Kraft ihren Einfluß geltend macht, und die Erfahrung der Phänomene im Licht von Weisheit und Mitgefühl, wenn die Leere und Klarheit als Seinsgrund durchscheint.

#### 10. Die spirituelle Bedeutung von Amnesie und Anamnese

Amnesie und Anamnese bedeuten Vergessen und Erinnern. In spirituellen Traditionen beziehen sich die Begriffe auf den Fall und Wiederaufstieg der Seele, sie beschreiben die Beziehung der Seele zum Urgrund. Der Verlust des Kontaktes zur Essenz bedeutet Amnesie, das Erinnern und Erwachen zu erneutem Kontakt ist mit Anamnese gemeint. Erinnerung klärt den Spiegel des Herzens, um das Licht des Geistes zu empfangen. Im Buddhismus steht die Achtsamkeit für das Erinnern, im Islam die Praxis des dhikr, die Invokation der göttlichen Namen als essentielle Qualitäten, im Christentum erfüllt das Sakrament der Eucharistie, des heiligen Abendmahls, die Funktion der Erinnerung. Übergreifend ist es das Gebet und die Meditation, in dem göttliche oder essentielle Präsenz immer wieder vergegenwärtigt wird.

In der Therapie ist Vergessen und Erinnern häufig an geschehene Traumata gekoppelt, sowohl an Entwicklungs- wie Schock-Traumata. Therapie versucht, Fixierungen in der Entwicklung aufzulösen, um weiteres Wachstum zu ermöglichen. Ohne die Verbindung zu spiritueller Erinnerungspraxis bleibt Therapie jedoch der biographischen Vergangenheit zu sehr verhaftet, bekommt die Regression eine überzogene Erlösungsfunktion mit der impliziten Annahme, daß lediglich durch Traumata der Vergangenheit die jeweils als inhärent angenommene menschliche Natur verdeckt oder ihre weitere Entfaltung blockiert wurde. Von hier ist es nicht weit zum prä/trans Irrtum, in dem ein ursprünglicher paradiesischer Zustand in einem biographischen Frühstadium gesucht wird. Eine solche Reduktion übersieht, daß vergangene Traumata Entwicklungen zwar verhindern und verbiegen können, aber nur die Perspektive auf zukünftige Aktualisierungen menschlicher Potentiale in transpersonalen Stadien eine erinnernde „Rückkehr“ zur umfassendsten menschlichen Identität ermöglicht. Die Reorganisation präpersonaler und personaler Traumata ist hierfür zwar eine wichtige Voraussetzung, aber kein Ersatz. Die Gefahr der Therapie ist, ohne die Kenntnis des Transpersonalen die traditionelle Konzeption des Aufstiegs der Seele als Kontakt zum Urgrund zugunsten einer biographischen Rückkehr zu verfehlen und zu verhindern. Entdeckung wird zur Aufdeckung des Traumas und des vergessenen, verdrängten, unterdrückten Unbewußten. Entdeckung reduziert sich zum Wiedererleben des Geschehenen der Vergangenheit und zur expressiven Befreiung der unterdrückten Impulse, bestenfalls der blockierten Potentiale, wird dadurch jedoch noch nicht zukunftsgerichtet auf

die Entfaltung zukünftiger Potentiale.<sup>24</sup> Um James Hillman's Gedanken aufzugreifen, befaßt sich Entdeckung in diesem Sinne eher mit dem Druck der Vergangenheit als mit der Anziehung der Zukunft.

### 10.1. Zur Dynamik von Entwicklung und Entdeckung

Die Prozesse von Amnesie und Anamnese, vergessen und erinnern, stehen in enger Verbindung zu den Prozessen von entdecken und entwickeln. Erinnerung umschließt beide. Eine gründliche Betrachtung von Entwicklung und Entdeckung offenbart nicht nur ihre gegenseitige Ergänzung, sondern ihre dialektische Bezogenheit aufeinander. Um diese zu verstehen, ist eine Rekapitulation der Spektrum-Modelle notwendig. In Wilber's Fassung des Spektrums menschlicher Entwicklung sind, wie oben gezeigt, neun Stadien als Strukturen des Bewußtseins definiert, die in einer logischen Fortschreitung aufeinander aufbauen.<sup>25</sup> Jedes Stadium ist definiert als eine potentielle Tiefenstruktur, die das sich entwickelnde Selbst anzieht und von ihm in einem bestimmten Moment *entdeckt* wird. Daraufhin identifiziert sich das Selbst mit dieser neuen Stufe von Möglichkeiten, gestaltet sie aus im Sinne zureichender Meisterung und transzendiert oder differenziert sich von ihr durch ein Fortschreiten zur nächsten Stufe, um schließlich die vorherige Stufe als zur Verfügung stehende Fähigkeit zu integrieren. Alle neun Stufen sind gleichzeitig Ausdifferenzierungen des Urgrunds, der Leere und Klarheit als ihrer Quelle und ihr Ziel. Nonduales Bewußtsein ist insofern jenseits der neun Stufen, als es nicht mehr an bestimmte Erfahrungen auf jeder einzelnen Stufe gebunden ist, sondern den Urgrund entdeckt als die inhärente Natur in jeder Erfahrung. Dieser „natürliche Zustand“ schneidet jede Identifikation mit bestimmten Erfahrungen durch, ist gekennzeichnet durch eine Nacktheit und Unmittelbarkeit von Präsenz und Aufmerksamkeit, die jeder Erfahrung begegnet „wie sie ist“. Dies ist gerade nicht eine ignorante Gleichgültigkeit, sondern eine klare, ausgedehnte Offenheit gegenüber jeder Erfahrung, ohne ihre übliche Strukturierung in Subjekt und Objekt. Der nonduale, natürliche Zustand, in dem sich jede Konditionierung auflöst, kann nicht hergestellt oder entwickelt, sondern nur entdeckt werden, da er die aktuelle Kondition jeder Erfahrung darstellt, bevor wir etwas mit ihr tun. Er ist eine Wirklichkeit vor jedem Eingriff.<sup>26</sup> Als jeder Erfahrung zugrundeliegend ist der natürliche Zustand von jeder Entwicklungsstufe aus zugänglich, er bildet nicht eine Tiefenstruktur neben den anderen, sondern umfaßt sie alle. Allerdings ist die Fähigkeit, unsere Präsenz des natürlichen Zustand zu stabilisieren und nicht ständig aus ihm herauszufallen, von der Meisterung der neun Entwicklungsstufen abhängig.

Diese Betrachtung legt nahe, zwischen relativer und ultimativer Entdeckung zu unterscheiden. *Ultimativ bezieht sich Entdeckung auf den nondualen Zustand inhärenter Präsenz, relativ jedoch auf die Begegnung mit jeder einzelnen Tiefenstruktur von Entwicklung. Entwicklung bezieht sich auf die Stabilisierung und Manifestation jeder Entwicklungsstufe, Prozesse, die gleichzeitig die Entdeckung der darauffolgenden Stufe und deren sukzessive Entwicklung ermöglichen.*<sup>27</sup> Da jede weitere Stufe die vorherige einerseits überwindet, andererseits in sich einschließt, ist jede Entwicklung gleichzeitig eine Einwicklung, eine Umhüllung. Über die personalen Stadien hinaus, die vornehmlich mit einer Meisterung externer Realität beschäftigt sind, führt transpersonale Entwicklung zu einer zunehmenden Verinnerlichung und Autonomie und schließlich zu einer Abnahme narzißtischer Ich-Zentrierungen, zu einer Dezentralisierung des Ichs zugunsten umfassenderer Aufmerksamkeit und Orientierung.

Die Folgen von Traumatisierungen können diesen Prozeß blockieren, indem sie Fixierungen hervorrufen. Bestehende Entwicklungsstufen rasten in einer Exklusivität ein, die zur Fortschreibung begrenzter Identifikationen führt. Entwicklungen können stagnieren, wenn weiterführende Prozesse von Differenzierung und Disidentifikation als Vorbereitung für neue Identifikationen auf höheren Stufen ausbleiben. Über individuelle

<sup>24</sup> Der Kern der hermeneutischen Methode der Psychoanalyse besteht in dem Anspruch, daß die Deutung darauf abzielt, das Unbewußte aufzudecken, also zu entdecken. Daß aber durch die Interpretationen das Bewußtsein vom Unbewußten überhaupt erst konstruiert wird, zum Teil in inflationärer Weise, ist ebenso eine Möglichkeit. Auch die Möglichkeit des Wiedererlebens ist seit den Diskussionen um die Konstruiertheit von Erinnerungen nicht mehr ganz buchstäblich zu nehmen. Die Wirklichkeit ist in beiden Fällen im besten Fall wahrscheinlich eine Kombination von Entdeckung und Konstruktion.

<sup>25</sup> Logisch bedeutet hier nicht, daß sie in der Praxis linear durchlaufen werden, sondern ist in einem strukturellen Sinne zu verstehen, in dem jedes Stadium an einem bestimmten Platz der Holararchie von Tiefenstrukturen steht, die in bestimmter Weise ineinandergreifen, ebenso wie russische Puppen, die nicht beliebig ineinandergeschachtelt werden können.

<sup>26</sup> Stephen T. Katz ist einer der bekanntesten Vertreter der konstruktivistischen Position, die die Möglichkeit reiner, unmittelbarer Erfahrung ablehnen. Ken Wilber, aber auch Philipp Wood, haben sich mit seiner Position auseinandergesetzt. Wilber's Kommentar, in dem er Katz mit dessen eigenen Waffen schlägt, ist zu komplex für eine Darstellung an dieser Stelle. Gesagt sei jedoch, daß Wilber in Anknüpfung an Habermas davon ausgeht, daß Erfahrung immer beides ist, sowohl rein und unmittelbar, als auch kontextuell und unendlicher Rekontextualisierung zugänglich.

<sup>27</sup> Um ein präpersonales Beispiel zu geben: das Kind entdeckt eines Tages, daß es Laufen kann. Viele

Schicksale hinaus tragen zu solchen Stagnationen sicherlich auch die jeweiligen gesellschaftlichen Umgebungen bei, die einen normativen Einfluß durch ihre eigenen Entwicklungsstandards ausüben. Therapeutische Arbeit geht dort über die Auflösung von Traumata und Normativität hinaus, wo sie Amnesie und Anamnese, Vergessen und Erinnern, an die Dekonstruktion von Identifikationen auf präpersonalen und personalen Ebenen koppelt und transpersonale Identifikationen vorbereitet. Identifikationen können als Konditionierungen verstanden werden, deren Re-flektion die zunächst als selbstverständlich oder gegeben erscheinende Konditionierung als wandelbare und auflösbare Konstruktion durchschaut und eine umfassendere Perspektive von Zeugenschaft aufbaut. Zeugenschaft ermöglicht bewußte Entscheidungen, um die Konstrukte bestehender Identifikationen zu relativieren und zu verändern, zu reorganisieren. Reflektion bleibt allerdings der Sprache verhaftet, während transpersonale Stadien bewußt in transverbale Erfahrungen einführen, ohne daß dies Sprachlosigkeit bedeuten muß. Therapie im Rahmen kultureller Voreingenommenheiten und Leugnungen tut sich allerdings schwer, diese Perspektive für sich in Besitz zu nehmen. Sie ist damit jedoch in Gefahr, zu Blockierungen und Verhinderungen weiteren Wachstums beizutragen.

### 11. Die Strategien von Auflösung und Formation

Die dialektische Dynamik von Entdeckung und Entwicklung findet ihren strategischen Ausdruck in den zwei grundlegenden therapeutischen Paradigmen von Auflösung (release) und Formation. Auflösung bezieht sich sowohl energetisch auf eine Befreiung von Blockaden, als auch bewußtseinsmäßig auf die dekontingierende Befreiung von Skripten. Formative Prozesse beziehen sich auf (Re-)Organisation, ebenso im energetischen Sinne von veränderter, Pulsation fördernder Körperlichkeit, als auch flexibeler und differenzierterer Kognition. Während die körper-psychotherapeutische Auseinandersetzung mit neurotischen Unterdrückungen sich oft kathartischer Methoden der Auflösung bediente, rückte seit den achtziger Jahren vermehrt der formative Standpunkt der Reorganisation in den Vordergrund. Die Erfahrungen des Human Potential Movement, einer Bewegung, die mit dem Entstehen der transpersonalen Psychologie auf deren praktische therapeutische Umsetzung bedacht war, zeigten auf, daß die kurzfristigen, kathartischen Sprengungen von Barrieren kaum automatische und dauerhafte Veränderungen bewirkten. Ihre damaligen Initiatoren, George Leonard und Michael Murphy, entwickelten aus dieser Einsicht heraus in den frühen neunziger Jahren die Integrale Transformative Praxis (ITP), die statt spektakulärer kurzfristiger Sensationen jetzt auf langfristige, kohärente und die ganze Person ansprechende Praktiken aufbaut. Ähnliche Einsichten entstanden auch in verschiedenen Schulen somatischer Psychotherapie, die insbesondere auch durch die Erfahrungen mit Klienten mit Schock-Traumata und frühen Störungen vermehrt zu strukturbildenden, formativen Prozessen überwechselten.

Dennoch bleibt das Zusammenspiel von Auflösung und Formation relevant. *Auflösung* entspricht dem Prinzip der Entdeckung, der Auflösung von Blockaden zugunsten der Selbstheilungskraft eines essentiellen Potentials. *Formation* entspricht dem Prinzip der Entwicklung, der aktualisierenden, manifestierenden Strukturgebung diese Potentials. Deren sinnvolle Ergänzung spielt durch alle Stadien hindurch eine Rolle, wie Larrey Dossey gezeigt hat. In seiner Auseinandersetzung mit Gebet und Imagination zur Heilung von Krankheiten stellt Dossey die Haltungen von aktivem Tun und erlaubendem, durchschneidendem oder loslassendem Geschehenlassen gegenüber. In den ausgefeilten Visualisationen beispielsweise zur Bekämpfung von Krebs, wie sie u.a. Carl Simonton entwickelt hat, kommt eine aktive, eingreifende und kämpferische Haltung zum Tragen. Demgegenüber zeigen die Untersuchungen zur Wirksamkeit nicht-direktiver Gebete, die statt eines aktiven Eingreifens und zielorientierten Steuerns der intrinsischen Weisheit die Führung überlassen, diese allerdings mit einer aufrichtigen, bittenden Haltung von „möge das Beste geschehen“ anrufen, daß eine solche Haltung mindestens so effektiv ist wie die erstere.<sup>28</sup>

Die grundsätzlichen Strategien von Auflösung und Formation differenzieren sich in der therapeutischen Arbeit zu komplexen Netzwerken von Techniken. Sie dienen in der Regel dazu, eine Balancierung und *Integration der Persönlichkeit* zu erreichen. In denjenigen Psychotherapien, die bewußt mit transpersonalen Stadien arbeiten, sind die Ziele weitgesteckt. In Wilber's Spektrum-Modell korrespondieren die vier transpersonalen Stadien von psychisch (im metanormalen Sinne: erste visionäre und feinstoffliche Erfahrungen), subtil, kausal und nondual zu mystischen Stufen. Das psychische Stadium korrespondiert zur grenzauflösenden Naturmystik, das subtile Stadium ekstatischer Lichterfahrungen zur Mystik feinstofflich-archetypischer Symbole und Gottheiten, das kausale Stadium der Formlosigkeit zur Mystik der nicht-manifesten Leere, die alle grob- und feinstofflichen Phänomene als Traum erscheinen läßt, und die nonduale Stufe zur Mystik außergewöhnlicher Gewöhnlichkeit des natürlichen Zustands, der Integration von Aufstieg und Abstieg, von Negation und Bestätigung, Leere und Form, Einheit und Vielfalt.

Auf der psychischen und subtilen Stufe geht es um den Prozeß der *Integration der Persönlichkeit mit der Seele*, dem essentiellen Selbst, wie sie zum Beispiel von Michael Robbins' Präsentation der Lehre der sieben Strahlen

von Alice Bailey beschrieben wird.<sup>29</sup> In Übereinstimmung mit Wilber werden diese Stadien durch fortschreitende Prozesse der Dezentrierung des Ichs zugunsten des Einströmens essentieller Energien und Qualitäten beschrieben. Daß dieser Übergang häufig mit einschneidenden Krisen einhergeht, wird von vielen Traditionen durch Beschreibungen eines Rückzugs von den gewohnten Bindungen an die Welt und des Ich-Todes bestätigt. Die dunkle Nacht der Seele, wie sie der Mystiker Johannes vom Kreuz (1542-1591) schilderte, hat an Gültigkeit auch außerhalb eines klösterlichen Rahmens nichts verloren. Michael Washburn hat dies einfühlsam aufgezeigt. Sie ist nur teilweise dadurch gekennzeichnet, daß alte, bislang nicht integrierte Wunden und Schatten der Persönlichkeit ans Tageslicht kommen. Neben alten Pathologien früherer Stadien spielt die Metapher der dunklen Nacht auf Erfahrungswelten an, die spezifisch mit dem Eintritt in transpersonale Phasen der Entwicklung zu tun haben. Sie entstehen, sobald spirituelle Kräfte sich stärker entfalten und dem personalen Ich den Boden für seine vertrauten Identifikationen und Zentrierungen, einschließlich seiner eigenen, spirituellen Aktivitäten, entzieht.<sup>30</sup> Die dunkle Nacht ist eine Begleiterscheinung des Prozesses der Innenwendung, die eine Voraussetzung für die transzendierende Umhüllung des Äußeren ist und schließlich die Aufhebung des Gegensatzes zwischen innen und außen ermöglicht. Aber alle diese Prozesse der transpersonalen Stadien erfordern neue, über Therapie im üblichen Sinne hinausreichende Strategien von Auflösung und Formation, erfordern graduelle Entwicklungen durch Meditation, die schließlich immer wieder die Entdeckung nondualer Kontemplation ermöglichen und stabilisieren.

## 12. Konzentration, Einsicht und der natürliche Zustand

Die zwei grundsätzlichen Strategien, durch die eine Innenwendung gestaltet wird, bestehen in der beruhigenden Konzentration der Aufmerksamkeit und der Entfaltung von Achtsamkeit oder Zeugenschaft. Wer mit therapeutischen Prozessen vertraut ist weiß, daß ohne diese Fähigkeiten keine Vertiefung von Erfahrung möglich ist. Im Übergang zu transpersonalen Stadien bekommen sie jedoch eine prägnantere Bedeutung. Sie dienen hier nicht mehr so unmittelbar zur prozeßorientierten Lösung von inhaltlichen Problemen, sondern bereiten den Weg für die Erfahrung bisher unerschlossener Energie- und Bewußtseinszustände. Meditative Arbeit enthält das Potential, therapeutische Arbeit zu radikalieren. Die Strategie beruhigender Konzentration<sup>31</sup> wird zu einer rigoroseren Fixierung oder Bündelung der Aufmerksamkeit auf ein Objekt oder einen Bezugspunkt, um die gewöhnlich zerstreuen und ablenkenden Bewegungen des Geistes zu beruhigen.<sup>32</sup> In der therapeutischen Arbeit ist diese Fähigkeit ein Werkzeug von Containment (Halten), der angemessenen Beherrschung von Intensitäten. Meditative Arbeit treibt diese Fähigkeit über die Zähmung von Gefühlen hinaus zu einer stabilisierten Stille, in der sich die Unruhe diskursiven Denkens auflöst und das Licht (die Energie) klaren, präsenten Bewußtseins durchzuscheinen beginnt. Die hierzu polare Strategie der Entfaltung von Achtsamkeit oder Zeugenschaft für den Fluß von Erfahrungen wird in der Meditation weiterentwickelt zu analytischer Einsicht. Dies bedeutet nicht Reflektion auf der Stufe formal operativen Denkens, sondern die strukturierte Realisation der Abwesenheit inhärenter Existenz der Phänomene der Erfahrung, kurz, der Realisation von Leere.<sup>33</sup> Durch sie werden z.B. emotionale Verzerrungen nicht mehr nur gezähmt, sondern entwurzelt. Da ruhendes Verweilen und analytische Einsicht sich polar ergänzen, führt ihre Vereinigung zur Entdeckung intrinsischer, unmittelbarer Aufmerksamkeit des nondualen natürlichen Zustands, der Realisation der Untrennbarkeit von Leere und Erscheinungen, durch die sich die verschiedenen Qualitäten von Weisheit manifestieren können. Meditation als aktives Training des Geistes wird hier zur Kontemplation des ruhenden, klar präsenten Geistes. Kontemplation ist dabei jenseits der Unterscheidung von aktiver Handlung und passiver Zurückgezogenheit zu verstehen, da sie ja gerade nicht an bestimmte Zustände gebunden ist, sondern eine Luzidität in allen Zuständen darstellt, die auch in den normalerweise halb- und unbewußten Zuständen von Traum und Schlaf praktiziert wird. Da Kontemplation die Unterscheidung von Tun und Nicht-Tun transzendiert, enthält sie die Möglichkeit engagierten Eingreifens in der Welt. Als Ziel der Innenwendung stellt sie eine Rückkehr in die Welt dar, basierend auf wacher Entscheidung, nicht reflexartiger Unbewußtheit.

<sup>29</sup> Robbins erwähnt, daß Roberto Assagioli in seiner Typologie an die Lehre der sieben Strahlen angeknüpft hat. Sie wurde 1983 veröffentlicht.

<sup>30</sup> Es ist wichtig, den Kerngedanken der dunklen Nacht nicht mißzuverstehen: sie entsteht durch die Progression in transpersonale Entwicklungen, nicht durch Regression auf präpersonale Stufen. Regressive Momente können in ihrem Verlauf zwar auftauchen, definieren sie aber nicht. Die Symptome früher Borderline- und Narzißmus-Syndrome stellen nicht ihren Kern dar, sondern sind höchstens aktivierte Resonanzen viel entwickelterer anti-narzißtischer, ich-dezentrierender Prozesse in der Überschreitung der Begrenzungen ausreichend integrierter Persönlichkeit zu umfassenderen Seinsweisen.

<sup>31</sup> Reichianisch ausgedrückt, ist Konzentration der „instroke“ des Bewußtseins.

<sup>32</sup> Welche Objekte hierzu gewählt werden, hängt ab von den Stadien meditativer Entwicklung. Zunächst handelt es sich um greifbare, physische Objekte einschließlich der Wahrnehmung der eigenen Körperlichkeit, z.B. des Atems. In fortgeschritteneren Stadien werden die Objekte subtiler und symbolischer und die Konzentration auf sie zu einem innerlichen Prozeß der Imagination.

<sup>33</sup> Die Phänomene der Erfahrung werden im Buddhismus in die Bereiche Körper, Stimme (Schwingung) und

Im Westen sind die beschriebenen Strategien von ruhigem Verweilen und analytischer Einsicht hauptsächlich durch die Sanskrit-Termini Samatha und Vipassana bekannt. Als grundlegende, sich ergänzende meditative Strategien tauchen sie allerdings auch in den westlichen Traditionen auf. Sie sind nicht spezifisch östliche Errungenschaften, sondern universale Methoden. Die fixierende Konzentration auf Objekte lebt im Westen ebenso wie im Osten z.B. in den Formen mantrischer Invokationen und visueller/visualisierender Aufmerksamkeit für heilige Buchstaben, Geometrien und Symbole. Die Einsicht in implizite archetypische Muster und ultimative, inhärente Leere in allen Erscheinungen ist ebenfalls im Westen wie im Osten ein zentrales Moment spiritueller Theorie und Praxis. Selbst die Meditation überschreitenden Stufen direkter, nondualer Kontemplation tauchen in westlichen Schriften auf. Fast scheu werden manchmal die höchsten Stufen jenseits repetierender Aufmerksamkeit und ekstatischer imaginaler Erfahrung als Durchbruch zum Schweigen erwähnt.

Die jüdischen, neo-platonischen, sufischen und christlichen Strömungen der Mystik haben diese Grundfiguren vielfältig variiert und bei allen historischen Schwierigkeiten immerhin bewahrt. Aber die Geschichte westlicher spiritueller Praxis ist ungleich gebrochener als die des Ostens, sie unterlag zahlreichen Zerstörungen und Unterdrückungen. Daß im Westen die Entwicklung der wissenschaftlicher Rationalität als notwendige zivilisatorische Stufe zwischen magisch-mythischer Prärationalität und mystischer Transrationalität in der Neuzeit kulturell radikaler im Vordergrund stand als im Osten, ist ein häufig benutztes Argument, um die Angemessenheit der Auflösung mythischer Formen von Spiritualität zu begründen.<sup>34</sup> Aber ebenso wie die zivilisatorische Entwicklung neben ihren Errungenschaften auch ihre jeweiligen Pathologien hervorbringt und auslebt, ist die Geschichte spiritueller Praxis im Westen von massiven, oft selbst-induzierten Beeinträchtigungen gezeichnet.<sup>35</sup> Die Begrenzungen in der Reichweite therapeutischer Strategien, die ideologischen Verirrungen im New Age und das teilweise vorhandene Vakuum in der Kenntnis und Auseinandersetzung mit westlichen Traditionen sind nicht zuletzt eine Folge dieser Beeinträchtigungen.

### *13. Die Verluste spiritueller Praxis im westlichen Abendland*

Die Demontage der westlichen metaphysischen Konzeptionen war eine Folge ihrer Praxislosigkeit, wie Wilber betont.<sup>36</sup> Ohne ihren systematischen, experimentellen Nachvollzug, durch den sich die Menschen und ihre Erfahrungen ändern würden, gerieten die Konzeptionen zu bloßen Landkarten, die leicht abgetan werden konnten. Schon Sadr al-Din al-Qunawi (gest. 1274), der bedeutendste Schüler des großen Sufi Ibn al-'Arabi, beklagte den Verlust spiritueller Praxis in der Philosophie. Während die frühen griechischen Philosophen, so al-Qunawi, ihre Lehren noch primär als Ergebnis ihrer spirituellen Öffnungen formulierten, setzte sich seit Aristoteles eine Philosophie durch, die sich auf die Themen und Möglichkeiten des unterscheidenden, rationalen Intellekts einschränkte. Die Anbindung der Philosophie, über die Praktiken der Mysterienkulte, an die alten vorhellenistischen Traditionen brach ab. Allerdings erlebte mystische Praxis in der Philosophie noch einmal eine Blüte im Neu-Platonismus von Plotin und seinem Schüler Porphyry.

Im Rahmen des Christentums spielte schon frühzeitig der Versuch eine Rolle, spirituelle Praxis unter dem Dach der Kirche zu bündeln. Die Liturgie und die Zugänglichkeit der wichtigsten Sakramente, Taufe und Eucharistie, in der Gemeinschaft der Gläubigen, hatte Priorität gegenüber den elitäreren Formen asketischer und mystischer Praxis, die sich vor allem im 4. Jahrhundert unter den sich herausbildenden mönchischen Gemeinschaften entwickelten. Damit konstellierte sich jedoch ein Konflikt, der sich durch die Geschichte christlicher Spiritualität hindurchziehen und die westliche Zivilisation insgesamt prägen sollte. Einen ersten Höhepunkt dieses Konflikts bildete Augustinus' Auseinandersetzung mit den Donatisten und dem britischen Mönch Pelagius.

In der donatistischen Kontroverse spielte die Frage eine Rolle, ob die Effektivität der Sakramente durch die mangelnde Tugendhaftigkeit der Priester beeinträchtigt werden könnte. Indem Augustinus radikal auf die omnipotente Wirksamkeit der göttlichen Gnade setzte, wies er diese Möglichkeit ab und untergrub die Wichtigkeit spiritueller Praxis für Priester, deren Tun nun nicht mehr von ihrer eigenen Reife getragen sein mußte. Der Spaltung zwischen Tun und Sein waren die Türen weit geöffnet.

In der Kontroverse mit Pelagius und seinen Anhängern ging es um die Frage, ob der Mensch in seiner Beziehung zu Gott einen freien Willen habe und damit einen Einfluß auf sein eigenes Heil. Auch hier setzte Augustinus radikal auf die Unabhängigkeit Gottes und die Allmacht der göttlichen Gnade und Vorsehung,

<sup>34</sup> Dabei blieb jedoch auch ein erheblicher Teil mystischer Praxis auf der Strecke. Als Folge des Siegeszuges der Rationalität kam selbst die jüdische Mystik seit gut 150 Jahren zum Erliegen und beschränkte sich auf die Interpretation bestehender Texte. Bezüge zu meditativer Praxis verschwanden seit etwa 1840 aus der Literatur. Siehe Aryeh Kaplan, *Jewish Meditation*.

<sup>35</sup> Ich hoffe, diese Geschichte einmal in einem gesonderten Artikel nachzeichnen zu können. Hier können leider nur einige wenige Beispiele gegeben werden.

derzufolge jeder Aspekt unserer Beziehung zu Gott von ihm bestimmt sei. Spirituelle Praxis wurde hierdurch entmutigt, geriet sie doch in den Verdacht, eine sündige Anmaßung zu sein.<sup>37</sup> Zwar konnte die Kirche seit der Synode von Orange im Jahre 529, gut hundert Jahre nach Augustinus Tod, zu einem Kompromiß in dieser Frage finden, doch lebte die gleiche Diskussion in archetypischer Weise zur Zeit der Reformation zwischen Martin Luther und dem Humanisten Erasmus von Rotterdam (1466-1536) wieder auf. Luther betrachtete die Scholastik als eine Bewegung, die den Fußstapfen des Pelagius folgte. In Augustinischer Manier verneinte er die Möglichkeit, daß das Gute außerhalb der göttlichen Gnade zum Seelenheil beitragen könnte. Seit dem Sündenfall habe der Mensch nicht den freien Willen, Gutes zu tun, es sei denn, aus egoistischen Motiven. Erasmus rückte hier deutlich von Luther ab, indem er die menschliche Freiheit, zwischen Gut und Böse zu wählen, zur *conditio sine qua non* der menschlichen Verantwortlichkeit erhob. Mit der Durchsetzung Lutherischer Theologie hatte sich jedoch die Möglichkeit transpersonaler Praxis in der evangelischen Kirche erledigt.

Aber nicht nur diese internen Auseinandersetzungen der christlichen Kirchen prägten das Abendland. Zum einen darf man nicht vergessen, mit welcher Brutalität die Übergriffe der Inquisition der westlichen katholischen Kirche die schamanistischen Wurzeln und die volkstümlichen Einweihungs- und Fruchtbarkeitsriten der Kultur zerstört haben. Zum anderen dürfte auch die scholastische Theologie des Thomas von Aquin (1224-1274) einen über die Kirche hinausführenden Einfluß u.a. dadurch gehabt haben, daß er die Möglichkeit der Feinstofflichkeit der Seele negierte. Gegenteilige Meinungen, vor allem des Peter Olevi (1248-1298), wurden auf dem Wiener Konzil von 1311 endgültig verdammt. Die Konsequenz bestand in der Dualisierung von Geist und Körper und der Eliminierung der energetischen Voraussetzungen für den Kontakt mit spirituellen Welten. Nicht nur knüpfte, wie schon erwähnt, René Descartes an diesen Dualismus an, sondern auch Immanuel Kant, indem er die Existenz einer spirituellen intelligiblen Welt zwar grundsätzlich anerkannte, aber die Möglichkeit des Kontaktes zu ihr leugnete.<sup>38</sup>

Die Wiederbelebung spiritueller Praxis zur Zeit der Gegenreformation durch die Exerzitien des Ignatius von Loyola (1491-1556), die sich ausgiebig der Möglichkeiten der Imagination bedienten, war mindestens zweischneidig. Sie eröffnen zwar einen spirituellen Weg, sind aber gleichzeitig in einen Rahmen eingebettet, der von einer quasi militärischen Strenge geprägt ist und Gehorsam fordert. Die Qualen der Hölle sind nur allzu sinnlich gegenwärtig. Daß die Exerzitien auch als spiritueller Weg in ihrer Verhaftung an die Imagination beschränkt sind, wird spätestens durch einen Vergleich mit den spirituellen Praktiken des östlichen orthodoxen Christentums deutlich, die in ihrer Ausrichtung auf das Licht der Auferstehung statt des Dunkels des Kreuzes nicht nur lebensbejahender, sondern zugleich viel weitreichender sind.

Die Färbung, die durch westliche christliche Traditionen in die Kultur der Selbsterkenntnis getragen wurde, besteht zum einen in der karitativ weltzugewandten, verzichtenden Selbstlosigkeit, zum anderen in der Tendenz zur bezichtigenden Selbsterforschung und Selbstenthüllung, als Vorbedingung der Lossagung von den Sünden. Wie Theodor Roszak bissig bemerkte, ersetzen die Protestanten den Beichtstuhl der Katholiken durch die Couch des Analytikers.

#### 14. Antwort auf Margit Grossmann

Der Kreis schließt sich hier. Therapeutische Arbeit ist eingebettet in den kulturellen Kontext. Aber kultureller Kontext ist eingebettet in den Kosmos. Daß diese Einbettung nicht, wie Margit Grossmann kürzlich in ihrer Antwort auf David Boadella impliziert, durch die dualisierende Gegenüberstellung idealtypisch-essentialistischer und postmodern-konstruktivistischer Erkenntnistheorien hinreichend beschrieben werden kann, habe ich, u.a. in Anknüpfung an Anne Klein, versucht zu zeigen. Grossmanns Kritik an idealisierender und damit letztlich repressiver Auffassungen von menschlicher Essenz teile ich, ihre Hinwendung zu einer gegenteiligen, radikal immanenten Position jedoch nicht. Denn diese Art der Gegenüberstellung schreibt lediglich die Spaltung von Aufstieg und Abstieg, die Wilber kritisch durch ihre historischen Phasen hindurch analysiert, fort. Zwischen zwei dualisierenden Positionen zu wählen, stellt keine befriedigende Möglichkeit dar. Die Alternative ist deren Aufhebung in den nondualen Konzeptionen der Untrennbarkeit von Transzendenz und Immanenz. Nicht nur geht es hierbei um einen weltanschaulichen, metaphysischen Entwurf, sondern um eine nonduale Anthropologie, *die Konsequenzen für menschliche Praxis hat*. Hierzu zählt grundsätzlich das Bewußtsein, daß Entwicklung und Entdeckung, die entfaltende Formation von Qualitäten und entdeckende Durchschneidung auflösbarer Identifikationen, sich gegenseitig ergänzen und nicht, wie Grossmann argumentiert, sich gegenseitig ausschließen. Hierzu zählt auch das Bewußtsein, daß transpersonale spirituelle Praxis in unserer Kultur eher verhindert als unterstützt wurde und therapeutische Arbeit hiervon betroffen ist. Diese Amnesie schmilzt erst langsam.

<sup>37</sup> Im New Age wird Augustinus phobisches Verhältnis zur Möglichkeit menschlicher Hybris oft geradezu umgekehrt. Die Ideologie hundertprozentiger Verantwortung für das eigene Schicksal ermuntert tatsächlich

Das bedeutet, daß wir von spiritueller Praxis viel zu lernen haben - und umgekehrt den spirituellen Traditionen durch die entwickelten therapeutischen Fähigkeiten viel geben können. Der Dialog zwischen beiden Seiten wird sowohl faktische Gemeinsamkeiten wie fruchtbare Unterschiede aufzeigen. Worum es für uns gehen kann, ist die Öffnung therapeutischer Arbeit für meditative Strategien, nicht als abwertende Abwendung vom Alltäglichen, wie Grossmann befürchtet, sondern im Sinne einer Intensivierung menschlicher Fähigkeiten. Im therapeutischen Kontext gilt dies sowohl für TherapeutInnen wie KlientInnen.

Wenn, wie Grossmann befürchtet, „idealtypische“ Konzepte als Anspruchshaltung in die Therapie einfließen, stehe ich auf der Seite ihrer Kritik. Nur gilt dies für jedes Konzept: jedes therapeutische Menschenbild kann als überfordernder Anspruch, als Unterforderung und als Interpretation auf KlientInnen übertragen werden. Worum es in der Arbeit mit Menschen jedoch geht, ist nicht nur konzeptuelle Auseinandersetzung, sondern vor allem emanzipatorische, erfahrungsorientierte Praxis. Daß diese grundsätzlich in den oben besprochenen therapeutischen Schulen<sup>39</sup> stattfindet, ist meine Überzeugung. Meine Schwierigkeit mit Grossmanns Kritik liegt darin, daß ich sie für falsch adressiert halte. Sowohl in konzeptueller wie auch praktischer Hinsicht gehe ich davon aus, daß die genannten Schulen längst jenseits der Positionen sind, die Grossmann ihnen anträgt. Und wo sie es vielleicht nicht sind, können wir gemeinsam daran arbeiten.

### 15. Literatur

- Almaas, A.H., *Essence*, Samuel Weiser, York Beach, Maine 1986  
 Almaas, A.H., *The Pearl Beyond Price*, Diamond Books, Berkeley, CA 1988  
 Almaas, A.H., *The Void*, Almaas Publications, Berkeley, CA 1986  
 Boadella, David, *Die Qualität des Lebens*, E&C<sup>40</sup>, Jhg. 25, Heft 10, 1994  
 Boadella, David, *Essenz, Politik und Beziehung*, E&C, Jhg. 26, Heft 12, 1995  
 Boadella, David, *Inspiration und Verkörperung*, E&C, Jhg. 25, Heft 10, 1995  
 Boadella, David, *Soma, Selbst und Ursprung*, E&C, Jhg. 21, Heft 2, 1990  
 Boadella, David, *Zehn Aspekte der Biospiritualität*, E&C, Jhg. 26, Heft 12, 1995  
 Boadella, David, *Wissenschaft, Natur und Biosynthese*, E&C, Jhg. 23, Heft 5, 1992  
 Boadella, David, *Energetic Healing*, Speech given at the 12th International Congress on the Borders of Science, Basel, Nov. 1994  
 Boadella, David, *Maps of Meaning*, unveröffentlichtes Manuskript, 1995  
 Boorstein, Seymour (Hrsg.), *Transpersonale Psychotherapie*, Scherz, Bern 1988  
 Chalmers, David J., *The Conscious Mind*, Oxford University Press, New York 1996  
 Chittick, William C., *The Circle of Spiritual Ascent According to Al-Qunawi*, in: Morewedge, Parviz, *Neoplatonism and Islamic Thought*, SUNY, New York 1992  
 de Quincey, Christian, *Consciousness All the Way Down? - An Analysis of McGinn's Critique of Panexperientialism*, jcs<sup>41</sup>, Vol.1, No. 2, 1994  
 Dossey, Larry, *Healing, Energy & Consciousness: Into the Future or a Retreat to the Past?*, *Subtle Energies*, Vol. 5, No. 1, 1994  
 Dossey, Larry, *Healing Words* Harper, San Francisco 1993  
 Eccles, John C., *Wie das Selbst sein Gehirn steuert*, Serie Piper 2286, Berlin 1996  
 Eliade, Mircea, *Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 3/1*, Herder, Freiburg 1993  
 Ellenberger, Henry F., *Die Entdeckung des Unbewußten*, Diogenes, Zürich 1985  
 Firman, John, *I And Self*, Palo Alto 1991  
 Friedman, Norman, *Bridging Science and Spirit*, Living Lake Books, St. Louis 1994  
 Goleman, Daniel, *The Meditative Mind*, Tarcher/Putnam, New York 1988  
 Gough, W.C. & Shacklett, R.L., *The Science of Connectiveness*, *Subtle Energies*, Vol. 4, No. 1-3, 1993  
 Griffin, David Ray, *God & Religion in the Postmodern World*, Suny, Albany 1989  
 Griffin, David Ray; Cobb, John B.; Ford, Marcus P.; Gunter, Pete A.Y.; Ochs, Peter, *Founders of Constructive Postmodern Philosophy*, Suny, Albany 1993  
 Grossinger, Richard, *Planet Medicine*, North Atlantic, Berkeley 1991  
 Grossmann, Margit, *Weibliche Geschlechtsrolle, Freiheit und Lust - Weibliche Sexualität bei Wilhelm Reich*, E&C, Jhg. 26, Heft 11, 1995  
 Grossmann, Margit, *Wer bestimmt, was essentiell ist?*, E&C, Jhg. 27, Nr. 13, Juni 1996  
 Grove, David J.; Panzer, B.I., *Resolving Traumatic Memories*, Irvington Publishers, New York 1991  
 Güzeldere, Güven, *Consciousness: What it is, How to Study it, What to Learn from its History*, jcs, Vol. 2 No. 1, 1995  
 Güzeldere, Güven, *Problems of Consciousness: A Perspective on Contemporary Issues, Current Debates*, jcs, Vol. 2, No. 2, 1995

<sup>39</sup> lediglich als Beispiele hatte ich genannt: Ridhwan, Firman's Psychosynthese, Biosynthese

- Hardt, Michael, *Gilles Deleuze*, UCL Press, London
- Harman, Willis W.; de Quincey, Christian, *The Scientific Exploration of Consciousness*, Institute of Noetic Sciences, Sausalito
- Heller, Agnes, *A Philosophy Of History In Fragments*, Blackwell, Oxford 1993
- Heller, Agnes, *General Ethics*, Basil Blackwell, Cambridge 1990
- Ho, Mae-Wan, *The Biology of Free Will*, jcs, Vo. 3, No. 3, 1996
- Jüttemann, Gerd, *Psyche und Subjekt*, Rowohlt, re 507, Reinbek 1992
- Kaam, Adrian van, *Scientific Formation*, Crossroad, New York 1987
- Kaam, Adrian van, *Traditional Formation*, Crossroad, New York 1992
- Kaplan, Aryeh, *Jewish Meditation*, Schocken Books, New York 1995
- Katchmer, George A., *The Tao Of Bioenergetics*, Yang's Martial Arts Association, Jamaica Plain, MA 1993
- Klein, Anne Carolyn, *Meeting the Great Bliss Queen*, Beacon Press, Boston 1994
- Leonard, George; Murphy, Michael, *The Life We Are Given*, Tarcher, New York 1995
- Lifton, Robert Jay, *The Protean Self*, BasicBooks, New York 1993
- Lovejoy, Arthur O., *Die große Kette der Wesen*, stw 1104, Ffm. 1993
- Martin, H.; Gutman, Huck; Hutton, Patrick H.(Hrsg.), *Technologien des Selbst*, S. Fischer, Ffm. 1993
- McGinn, Bernard, *The Foundations of Mysticism*, Cross Road, New York 1995
- Mitchell, Donald W., *Spirituality and Emptiness*, Paulist Press, New York 1991
- Murphy, Michael, *Der Quanten Mensch*, Integral, Wessobrunn 1994
- Neel, Ann F., *Handbuch der psychologischen Theorien*, Reprint 1975
- Neumann, Erich, *Mystical Man*, in: Campbell, Joseph (Ed.), *The Mystic Vision*, Princeton University Press Princeton 1982
- Nickel, Erwin, *Weltbild-Denken zwischen Gewissheit und Illusion*, in: Resch, Andreas, *Die Welt der Weltbilder* Resch Verlag, Innsbruck 1994
- Nishitani, Keiji, *Religion and Nothingness*, University of California Press, Berkely 1983
- Poortman, J.J., *De Zin van het Hylisch Pluralisme*, Synopsis, Van Gorcum & Comp., Assen 1967
- Poortman, J.J., *Vehicles of Consciousness*, Vol. II, Theosophical Publishing House, Utrecht 1978
- Pylkkänen, Paavo, *On Baking a Conscious Cake with Quantum Yeast and Flour*, in: *Consciousness Research Abstracts, Consciousness at the Crossroads*, Imprint Academic, Thorverton, 1995
- Quitmann, Helmut, *Humanistische Psychologie*, Hogrefe, Göttingen 1991
- Rabjam, Longchen, *The Practice of Dzogchen*, Snow Lion, Ithaca 1996
- Rank, Otto, *Beyond Psychology*, Dover Publications, New York
- Resch, Andreas, *Weltbilder der Psychologie*, in: Resch, Andreas, *Die Welt der Weltbilder*, Resch Verlag, Innsbruck, 1994
- Robbins, Michael D., *Tapestry of the Gods*, Vol. 1+2, University of the Seven Rays Publishers, Mariposa, CA 1996
- Roszak, Theodore, *The Voice of the Earth*, Touchstone, New York 1993
- Sandner, Barbara, *Theoriebildung in der Biodynamischen Psychologie*, E&C, Jhg. 26, Heft 11, 1995
- Schwartz, Tony, *Was wirklich zählt*, Knauer 86097, München 1996
- Schwartz-Salant, Nathan, *Die Borderline-Persönlichkeit*, Walter, Olten 1991
- Scott, Alwyn, *Stairway to the Mind*, Copernicus, Springer-Verlag, New York 1995
- Shear, Jonathan, *Editor's Introduction*, jcs, Vol. 2, No. 3, 1995
- Shear, Jonathan, *The Hard Problem: Closing the Empirical Gap*, jcs, Vol. 3, No. 1, 1996
- Spretnak, Charlene, *States of Grace*, Harper, San Francisco 1991
- Tart, Charles T. (Ed.), *Transpersonal Psychologies*, Harper, New York 1977
- Tart, Charles T., *Yes, We Are Zombies, But We Can Become Conscious*, jcs, Vol. 2, No. 4, 1995
- Tart, Charles T., *Living the Mindful Life*, Shambhala, Boston 1994
- Temple, Richard, *Icons and the Mystical Origins of Christianity*, Element, Shaftesbury 1992
- TenDam, Hans, *Exploring Reincarnation*, Arkana, London 1990
- Varela, Francisco J., *Ethisches Können*, Campus, Ffm. 1994
- Velmans, Max, *The Relation of Consciousness to the Material World*, jcs, Vol. 2, No. 3, 1995
- Walsh, Roger & Vaughan, Frances (Ed.), *Paths Beyond Ego*, Tarcher/Putnam, New York 1993
- Washburn, Michael, *The Ego and the Dynamic Ground*, SUNY, Albany 1995
- Washburn, Michael, *Transpersonal Psychology in Psychoanalytic Perspective*, SUNY, Albany 1994
- Wehowsky, Andreas, *Die Heilung der zerbrochenen Schwingen des Lichts*, E&C, Jhg. 26, Heft 11, 1995
- Wilber, Ken, *A Brief History of Everything*, Gill & Macmillan, Dublin 1996
- Wilber, Ken, *Eye to Eye*, Anchor Press Doubleday, New York 1983
- Wilber, Ken, *Sex, Ecology, Spirituality*, Shambhala, Boston & London 1995
- Wit, Han F. de, *Kontemplative Psychologie*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993
- Wood, Philip R., *Contemporary French Thought as Exemplar of the Cultural Limits of the West: Comparisons with Bon Dzogchen, Madhymika Buddhism and Advaita Vedanta*, Manuskript