

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Jahrbuch für biblische Theologie* 38 (2023). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Vollenweider, Samuel ; Hasler, Gregor Hasler ; Majerus, Stéphanie

Mystik im Labor. Die experimentelle Psychedelika-Forschung fordert das Verständnis von Mystik heraus

in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 38 (2023), pp. 463–486

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023

URL <https://doi.org/10.13109/9783666500619.463>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Jahrbuch für biblische Theologie* 38 (2023) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Vollenweider, Samuel ; Hasler, Gregor Hasler ; Majerus, Stéphanie

Mystik im Labor. Die experimentelle Psychedelika-Forschung fordert das Verständnis von Mystik heraus

in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 38 (2023), S. 463–486

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2023

URL <https://doi.org/10.13109/9783666500619.463>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Gregor Hasler, Stéphanie Majerus und Samuel Vollenweider

Mystik im Labor

Die experimentelle Psychedelika-Forschung fordert das Verständnis von Mystik heraus

laudamus veteres sed nostris utimur annis

Loben wir auch die alten Zeiten,
machen wir doch gern Gebrauch von den neuen

Ovid, Fasti 1,225

Abstract

Experimental research on the effects of psychedelics is a challenge to the understanding of „mysticism“ in historical and cultural studies. This article illustrates why and how „mystical experience“ has been established as a scientific-experimental category since the 1960s. The connection between psychoactive substances and postulated mystical experiences in the context of an experimental setting is inquired about. The topic is embedded in an overarching question: What is the significance of the empirical findings in the debate between „perennialism/essentialism“ and „constructivism/culturalism“ that is central to mysticism research?

1. Mystik – eine opake Angelegenheit

In den 1960er-Jahren etablierte sich eine psychologische, neurologische und psychiatrische Forschungsrichtung, die den Zusammenhang zwischen psychoaktiven Substanzen und postulierten mystischen Erfahrungen anhand eines experimentellen Settings untersuchte. Die Perspektive hat seit der Jahrtausendwende ein Revival erfahren. Dabei stellt sich in den biomedizinischen und neurologischen Wissenschaften eine Frage als besonders schwierig heraus: Inwiefern kann mit dem Stichwort „Mystik“ ein einheitliches Phänomen beschrieben werden? Leider können die mit Kultur und Religion befassten Wissenschaften kein präzises und konsensfähiges Definitionsraster für empirische Fragestellungen anbieten. Im Folgenden wird versucht, mit dem Metabegriff „Mystik“ verschiedenartige menschliche Erfahrungen einzukreisen, die oft die Grenzen der Sprache überschreiten und doch vielfach versprachlicht und sogar literarisiert werden.¹ Im Zentrum stehen empirisch formatierte Zugänge zu mystisch wirkenden Erfahrungen, die sich in bestimmten Settings signifikant häufig dokumentieren lassen. Erkenntnisleitend ist darüber hinaus die Fragestellung,

¹ Dazu äussert sich ein Altmeister der Mystikforschung: „Es gehört zum topischen Inventar jener, die sich zur Mystik und ihrer Geschichte äussern, zunächst über die Ungenauigkeit, Verschwommenheit und daher Untauglichkeit des Begriffs ‚Mystik‘ zu jammern; und es gehört zur Unverfrorenheit derselben Leute, diesen Begriff in unbesiegbarem Optimismus immer wieder zu gebrauchen“ – wozu er auch sich selber zählt: *A.M. Haas, Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik* (stw 1196), Frankfurt ²1997, 29.

welcher Stellenwert den empirischen Befunden in der die Mystikforschung bewegenden Debatte zwischen „Perennialismus“ und „Konstruktivismus“ zukommt.

Die uns interessierenden Daten resultieren aus dem Einsatz von qualitativen Methoden, besonders von Interviews und entsprechenden Beobachtungen. Sie operieren mit jeweils unterschiedlichen Kategorien von Mystik, die zwischen diffuser Offenheit und präziser Konturierung changieren. Um die entsprechenden Phänomene zunächst einmal zu Gesicht zu bekommen, wird im Folgenden ein *niederschwelliger* Sammelbegriff von Mystik zugrunde gelegt. Wir orientieren uns an *fünf Kriterien*, die sich im Kontext des vorliegenden Jahrbuchs vor allem den Impulsen von Volker Leppin einerseits und von Christoph Auffarth andererseits verdanken. Dabei sollten alle diese Kriterien zutreffen:²

- (1) individuelle Erfahrungen, in denen Grenzen aufgelöst werden (Grenzüberschreitung) – insbesondere personale, räumliche und/oder zeitliche
- (2) Kontakt mit einer als numinos bzw. göttlich erlebten Wirklichkeit
- (3) individuelle Erfahrungen, die die Möglichkeiten der Sprache entweder ganz transzendieren oder diese plastisch modulieren
- (4) individuelle Erfahrungen, die mit einer grundlegenden Veränderung des ‚normalen‘ Selbstverständnisses einhergehen und als biographische Wende empfunden werden
- (5) das Element von Gipfelerfahrungen, die sich nur in einer begrenzten Zeit auf tun

Mutatis mutandis spielen diese Kriterien auch in den vorzustellenden experimentellen Arbeiten eine grundlegende Rolle. Dies ist etwa dort der Fall, wo das bekannte Modell von Walter Stace (1960) zum Einsatz kommt.³ Unser Raster ist niederschwellig, weil es ohne ein göttliches Gegenüber und ohne ein religiöses Selbstverständnis des Subjekts mystischer Erfahrung auskommt. Der Punkt lässt sich sogar religionsgeschichtlich stützen: Ausgerechnet einer der wichtigsten Beiträge des überkommenen abendländischen Mystikbegriffs, der antike Neuplatonismus, zeigt, dass Mystik nicht notwendig ein göttliches Gegenüber (im jüdisch-christlichen Sinn) noch ein religiöses Selbstverständnis voraussetzt.⁴ Das besonders kontroverse Kriterium (2) begnügt sich mit „einer als numinos bzw. göttlich erlebten Wirklichkeit“. Es erlaubt, auch Phänomene einzubeziehen, die man in heutiger Diktion als spirituell taxieren kann. Sie wären unterbestimmt, wenn man sie lediglich als säkularisierte religiöse Sprache diagnostizierte.

² V. Leppin, *Ruhen in Gott. Geschichte der christlichen Mystik*, München 2021, 15–17 („acht Gesichtspunkte“); Ch. Auffarth, *Begabt zu ausserordentlichen Erfahrungen: Mystik und Religion*, in diesem Band.

³ W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia 1960, hier bes. 131–133; vgl. 79; 110f (jeweils mit der Unterscheidung eines „extrovertive“ und eines „introvertive mystical consciousness“). Nicht eingesehen haben wir seine Anthologie: *W.T. Stace, The Teachings of the Mystics. Being Selections from the Great Mystics and Mystical Writings of the World*, New York 1960.

⁴ Im Platonismus ist die Figur der Teilhabe an ontologischen Sphären systemrelevant, während die Relation zu Gott und Göttern unterschiedlich bewertet wird (von der Frage der Personalität Gottes ganz zu schweigen). Teilhabe (Partizipation) bietet eine exzellente Schnittstelle für die mystische Vereinigung. – Das teilweise distanzierte Verhältnis der Philosophen zu tradierter Religion illustriert das über Plotin berichtete „stolze“ Apophthegma: Von einem Schüler zur Teilnahme an einem Kultfest der Götter gedrängt, sagte er: „Jene müssen zu mir kommen, nicht ich zu jenen“ (Porphyrios, vit. Plot. 10,35f).

Um die interessierenden Phänomene nicht vorschnell zu kanalisieren, wird in diesem Essay der Terminus „mystikaffin“ privilegiert.

2. Experimentelle Mystik? Das Karfreitagsexperiment

Erstmals wurde „Mystik“ 1962 als wissenschaftlich-experimentelle Kategorie im sogenannten Karfreitagsexperiment von Walter Pahnke eingeführt, dem *Miracle of Marsh Chapel*.⁵ Pahnke fragte danach, inwiefern eine psychotrope Substanz, ein Psychedelikum, eine ‚mystische‘ Erfahrung auslösen könne. Gewählt wurde Psilocybin, der Wirkstoff der ‚magischen Pilze‘. Als Pastor und Psychiater in Harvard arbeitete Pahnke mit den – mittlerweile umstrittenen – Psychologen Timothy Leary und Richard Alpert zusammen.⁶ Für die Studie wurden 20 männlichen Studenten eines freikirchlichen theologischen Seminars während des Karfreitagsgottesdienstes in einer privaten Kapelle entweder 30 mg Psilocybin (n = 10) oder – als Placebo – 200 mg Nikotinsäure (n = 10), eine Unterart von Vitamin B3, verabreicht. Gleich im Anschluss an die Sitzung und ein weiteres Mal sechs Monate später füllten die Anwesenden einen Fragebogen aus. Dabei eruierte man den Grad der mystischen Erfahrung in (lockerer) Anlehnung an die von W.T. Stace festgelegten Kategorien.⁷ Man kommt dabei auf „nine dimensions of mystical experience“:⁸

- (1) External and internal unity (i.e. undifferentiated awareness, unitary consciousness resp. a sense of unity with the surrounding environment)
- (2) Transcendence of time and space: nontemporal and nonspatial quality (i.e. feelings of infinite time and limitless space, transcending usual time and space boundaries)
- (3) Deeply felt positive mood (peace and joy)
- (4) Sense of sacredness (i.e. worthy of reverence, divine or holy)
- (5) Objectivity and reality (i.e. noetic quality, a sense that the experience was a source of objective truth)
- (6) Paradoxicality (i.e. a need to use illogical or contradictory statements to describe the experience)
- (7) Alleged ineffability (i.e. difficulty of communicating or describing the experience to others)
- (8) Transiency of the experience
- (9) Persisting positive changes in attitude and/or behavior

⁵ *W.N. Pahnke*, *Drugs and Mysticism. An Analysis of the Relationship between Psychedelic Drugs and the Mystical Consciousness*, Diss. Harvard: Cambridge Mass. 1963.

⁶ Letzterer nahm später den Namen *Ram Dass* an und trat als spiritueller Lehrer auf.

⁷ *W. Pahnke*, *The Contribution of the Psychology of Religion to the Therapeutic Use of the Psychedelic Substances*, in: *H. A. Abramson* (Hg.), *The Use of LSD in Psychotherapy and Alcoholism*, Indianapolis 1967, 629–649; *K. Maclean/J.-M. Leoutsakos/M. Johnson /R. Griffiths*, *Factor Analysis of the Mystical Experience Questionnaire. A Study of Experiences Occasioned by the Hallucinogen Psilocybin*, *Journal for the Scientific Study of Religion* 51 (2012) 721–737, hier: 723; *M. Johnson/P. Hendricks Peter/F. Barrett/R. Griffiths*, *Classic Psychedelics. An Integrative Review of Epidemiology, Therapeutics, Mystical Experience, and Brain Network Function*, *Pharmacology & Therapeutics* 197 (2019) 83–102, hier: 93.

⁸ *Pahnke*, *Drugs and Mysticism* (s. Anm. 5) 46–81. Zur Kategorienbildung im Vergleich mit Stace vgl. *K. Baier*, *High Mysticism – On the Interplay Between the Psychedelic Movement and Academic Study of Mysticism*, in: *A. Wilke/R. Stephanus/R. Suckro* (Hg.), *Constructions of Mysticism as a Universal. Roots and Interactions Across Borders*, Wiesbaden 2021, 363–396, hier: 384f.

Für eine „complete mystical experience“ mussten mindestens 60% innerhalb dieser neun mystischen Dimensionen erfüllt sein.⁹ Das Resultat bestand darin, dass 30–40% der Teilnehmer mit Psilocybin eine solche totale Erfahrung bezeugen konnten, im Unterschied zu 0% der Kontrollgruppe. Neun von zehn beurteilten ihren Halluzinogenrausch als bedeutsam und würden die Erfahrung gegebenenfalls wiederholen.

Der Psychologe Rick Doblin befragte 24 Jahre nach dem Karfreitagsexperiment erneut 16 der 20 ursprünglichen Teilnehmer. Sein Fazit lautet:¹⁰

„All psilocybin subjects participating in the long-term follow-up, but none of the controls, still considered their original experience to have had genuinely mystical elements and to have made a uniquely valuable contribution to their spiritual lives.“

Die positiven Veränderungen „had persisted over time and in some cases had deepened“. Daneben warf er Pahnke allerdings vor, negative Aspekte nicht ausreichend beachtet zu haben. So berichteten lediglich zwei Personen von einer ausschliesslich positiven Erfahrung, die meisten aber erinnerten sich an „moments in which they feared they were either going crazy, dying, or were too weak for the ordeal they were experiencing“.¹¹ Pahnke verpasste es, in seiner Studie die Ambivalenz mystischer Erfahrungen bzw. von Ekstase und veränderten Bewusstseinszuständen zu thematisieren. Gemeint ist die Kehrseite einer positiven Selbstentgrenzung, nämlich die Furcht vor einer Ichauflösung bzw. die Angst vor Gott. Dieses Doppelgesicht gilt spätestens seit dem *mysterium tremendum et fascinans* von Rudolf Otto als charakteristisches Element von (religiösen) Grenzerfahrungen.¹²

Walter Pahnke operationalisierte erstmals Kriterien für die empirisch-experimentelle Untersuchung von mystisch wirkenden Erfahrungen. Es gibt zwar durchaus frühere Studien zu psycho-pharmakologischen Effekten unterschiedlicher Substanzen. Bereits William James' Experimente mit Lachgas gehen Hand in Hand mit seinen Überlegungen zur religiösen Erfahrung und zur Mystik.¹³ Kurt Beringer bezieht in seinen psychiatrischen Meskalinexperimenten während der 1920er Jahre auch ethnographische Materialien ein.¹⁴

⁹ Vgl. *W. Pahnke*, The Psychedelic Drugs and Mystical Experience, *International Journal of Psychiatry in Clinical Practice* 5, (1969) 149–162; *F.S. Barrett/R.R. Griffiths*, Classic Hallucinogens and Mystical Experiences: Phenomenology and Neural Correlates, *Current Topics in Behavioral Neurosciences* 36 (2018) 393–430.

¹⁰ *R. Doblin*, Pahnke's Good Friday Experiment. A Long-Term Follow Up and Methodological Critique, *Journal of Transpersonal Psychology* 23 (1991) 1–28, hier: 23.

¹¹ *Doblin*, a.a.O. 21.

¹² *R. Otto*, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917 (viele Ndr.). Einen „experimentellen“ Hinweis auf „Heaven and Hell“ gibt *A. Huxley* in seinen Selbstexperimenten, auf die wir weiter unten zu sprechen kommen.

¹³ Dazu unten Anm. 23.

¹⁴ *K. Beringer*, Der Meskalinrausch. Seine Geschichte und Erscheinungsweise (Monographien aus dem Gesamtgebiete der Neurologie und Psychiatrie 49), Berlin 1927 (Ndr. 1969) („die Möglichkeit, über Stunden hindurch abnorme Phänomene verschiedener Art, die wir sonst nur bei Geisteskranken kennen, experimentell zu erzeugen“, IV). Zur Beschreibung vgl. *Th. Röske*, Erdentrückung 1922. Hans Prinzhorn im Meskalin-Rausch, in: *H. Jungaberle/Th. Röske* (Hg.), Rausch im Bild – Bilderrausch: Drogen als Medien von Kunst in den 70er Jahren, Heidelberg 2004, 117–126 (der Psychiater und Kunsthistoriker wollte „nicht nur ein Äquivalent zum

Aber erst Pahnke unternahm den Versuch, Psychedelika-induzierte „Mystik“ in eine wissenschaftlich-quantitative Kategorie zu überführen – und dies trotz der mit Mystik verbundenen figurativen, poetischen und paradoxalen Sprache.

Am Karfreitagsexperiment nahm ebenfalls der Theologiestudent Huston Smith teil, der fortan davon überzeugt war, dass Entheogene (sein bevorzugter Begriff für Psychedelika) genuine mystische Erfahrungen verursachen können.¹⁵ Gegenüber dem Wissenschaftsjournalisten John Horgan erinnerte er sich: Der Höhepunkt sei gewesen, als ein Kirchenlied erklang, dessen Schlussvers lautete: „And after death at Thy right hand I shall forever be.“ Dieser himmlische Gesang habe ihn in einen Zustand versetzt, den Hindus als *bhakti* bezeichnen – eine Liebesbeziehung mit Gott. Er habe Gottes Liebe gespürt und erlebt, aber nicht nur an diesem Abend, der Zustand habe vielmehr noch Monate angehalten. Er habe verstanden, dass das Leben „a miracle“ sei, „every moment of it, and the only appropriate way to respond to the gift we have been given is to be mindful of that gift at every moment, and to be caring toward everyone we meet“.¹⁶

3. Kontext: Psychedelische Faszinationen der 1960er Jahre

Tatsächlich nimmt in den 1960er Jahren das Interesse an psychotrop induzierter Spiritualität markant zu. Drogen begleiten das Aufkommen der Hippiebewegung und die Turbulenzen rund um Timothy Leary, den „Hohepriester des LSD“ (so die *Washington Post*) und laut US-Präsident Nixon einen der gefährlichsten Männer der Welt. In den 1970er Jahren verändert sich die Grosswetterlage markant: Amerikanische und europäische Behörden und Gesundheitsdienste schränken den Zugang zu bewusstseinsverändernden Substanzen massiv ein.

Einflussreich war seinerzeit vor allem *Aldous Huxley* mit seinen seit 1953 unternommenen Selbstversuchen. Weil Psychedelika zu „a radical self-transcendence and a deeper understanding of the nature of things“ führen, bahnte sich eine spirituell-religiöse Wiedererweckung an.¹⁷ Sein Buch „*Doors of Perception*“ wurde zu einem Schlüsselwerk der psychedelischen Bewegung.¹⁸ Für Huxley waren Psychedelika allerdings keine Abkürzung zu spirituellen Erfahrungen, sondern ein ergänzendes Element in einem Kontext von fortgesetzter Meditation und ethischer Lebensführung.¹⁹ Seine Meskalin-Erfahrungen bestätigten Annahmen, die er bereits vor der Einnahme für wesentlich hielt, wie beispielweise die Überzeugung, der Grund des Universums sei die kosmische Liebe – „Gott

psychotischen Wahn erleben. Er hoffte auch, entrückt zu werden im Sinne jener Ekstase, die er mit künstlerischer Kreativität verband“, 124).

¹⁵ Vgl. sein späteres Buch: *H. Smith*, *Cleansing the Doors of Perception. The Religious Significance of Entheogenic Plants and Chemicals*, New York 2000.

¹⁶ *J. Horgan*, *Rational Mysticism. Dispatches from the Border between Science and Spirituality*, Boston 2003, 27f. Es handelt sich um das Lied „My Times are in Thy Hand“ (*W.F. Lloyd*, 1824).

¹⁷ *M. Horowitz/C. Palmer* (Hg.), *Moksha. Aldous Huxley's Classic Writings on Psychedelics and the Visionary Experience*, New York 1977, 156.

¹⁸ *A. Huxley*, *The Doors of Perception*, London 1954; dazu der Nachfolgebund: *Heaven and Hell*, London 1956; zusammengestellt: *A. Huxley*, *The Doors of Perception. Heaven and Hell*, New York 2004; dt. Übs.: *Die Pforten der Wahrnehmung. Himmel und Hölle*, München ¹⁵1992.

¹⁹ *Baier*, *High Mysticism* (s. Anm. 8) 370.

ist Liebe“ (1Joh 4,8.16).²⁰ Im Austausch mit Huxley prägte 1956 der Psychiater Humphrey Osmond, der den Schriftsteller mit derartigen Substanzen bekannt machte, den Begriff „Psychedelika“ im Sinn von „Seelenoffenbarung“ („soul-manifesting“).²¹ In der Folge ist Huxley's Verständnis von Mystik scharf kritisiert worden,²² obschon er den Genuss psychoaktiver Substanzen in ein umfassendes religiöses Leben einbettet.

Aldous Huxley war kein Einzelgänger. Bereits *William James* beschäftigte sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit dem Potential von Substanzen, mystikaffine Erfahrungen auszulösen und in einem weiteren Schritt eine Hinwendung zu einer spirituellen Lebensführung zu begünstigen. Indem er der Vielfalt mystischer Erfahrungen nachgeht, beschreibt er Zustände, wie sie unter Einfluss von Alkohol, Lachgas oder Chloroform entstehen, und qualifiziert unterschiedliche substanzinduzierte Bewusstseinszustände als mehr oder minder mystisch.²³ Mystische Erfahrungen gelten dabei als unaussprechlich, noetisch, flüchtig und sich dem aktiven Willen entziehend.²⁴ Wenig später nach James vertritt der Religionspsychologe *James Leuba* eine ähnliche Position:²⁵

„Wie sie auch erzeugt werde, Ekstase ist Ekstase, so wie Fieber Fieber, was auch seine Ursache sei. Der Wahrheitskern religiöser Ekstase ist [...] kein anderer als der Wahrheitskern narkotischer Berausung und ekstatischen Trances im allgemeinen.“

William James, der Founding Father der amerikanischen Religionspsychologie, übte mit seinen Lachgas-Experimenten einen enormen Einfluss nicht nur auf Pahnke und Smith, sondern auf die gesamte Psychedelika-Kultur in den USA aus. Diese ist ihrerseits gar nicht denkbar ohne die Symbiose von demokratischer Freiheit und christlicher Religion, auf der amerikanische Grundwerte basieren: Die psychedelische Mystik ist ausgesprochen amerikanisch.

4. Eine Zwischenbilanz: Mystik und kulturelle Matrix

Vor dem Einstieg in die Debatten, die rund um psychedelische Bewegung aufbrechen, ergreifen wir die Gelegenheit, zwei elementare Punkte festzuhalten:

²⁰ *A. Huxley*, *The Perennial Philosophy*, London 1946, 95–112.

²¹ *P. Devereux*, *The Long Trip. A Prehistory of Psychedelia*, London 1997, xvii–xviii; *C. Partridge*, *The Re-Enchantment of the West*, Bd. 2: *Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, London 2005, 87f.

²² *R.C. Zaehner*, *Mystik, religiös und profan. Eine Untersuchung über verschiedene Arten von aussernatürlicher Erfahrung*, dt. Übs. Stuttgart 1960. Zaehner sah sich gezwungen, dieses Buch zu schreiben, denn: Huxley „hat uns keine Wahl gelassen“ (9); dazu *Baier*, *High Mysticism* (s. Anm. 8) 378–382.

²³ *W. James*, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, dt. Übs. Olten 1979, 365–368. „Lachgas und Äther [...] stimulieren das mystische Bewusstsein in ausserordentlichem Masse“ (365). Ähnlich sein Statement in: *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York 1896, 294: „With me, as with every other person of whom I have heard, the keynote of the experience is the tremendously exciting sense of an intense metaphysical illumination.“

²⁴ James, *Vielfalt* (s. Anm. 23) 359–361. Dazu *R.R. Niebuhr*, *William James on Religious Experience*, in: *R.A. Putnam* (Hg.), *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge 1997, 214–236, hier: 232.

²⁵ *J. Leuba*, *Die Psychologie der religiösen Mystik*, dt. Übs. München 1927, 7–30; 251 (Zitat, hier in einer Auseinandersetzung mit W. James, 250f).

1. Die neun Kategorien mystischen Erlebens, die Walter Pahnke der Auswertung seiner Interviews zugrunde gelegt hat, korrelieren *prima vista* exzellent mit unserem einleitend vorgestellten Begriffsraster. Den sich aufdrängenden Anschlussfragen wenden wir uns weiter unten zu.
2. Wie immer es um den Status der durch psychotrope Substanzen generierten mystikaffinen Erfahrungen steht: Der Impact kultureller Muster und Prägungen liegt auf der Hand. Sowohl die Theologiestudenten des Karfreitagsexperiments wie William James und Aldous Huxley sind mit religiöser Sprache und Traditionen der Mystik vertraut. Auch aussergewöhnliche Erfahrungen und *altered states of consciousness* gibt es nicht pur: Sie sind immer schon eingebettet in kulturelle und religiöse Settings. Es ist diese Matrix, die auch den psychedelischen Touristen in die Tiefen (oder Höhen) des Bewusstseins überhaupt erst die Sprachformen und Denkfiguren leiht, biographisch bedeutsame und kommunikativ vermittelbare Erfahrungen zu modellieren – auch dort, wo Sprache und Kommunikation transzendiert oder negiert werden. Diese im Grund triviale Feststellung wird weithin auch dort geteilt, wo man von einem kulturenübergreifenden Nucleus mystischer Erfahrung ausgeht.²⁶ Wir kommen unten auf diesen Punkt zurück.

5. Einspruch: echte Mystik versus chemischer Rausch

Es ist deutlich geworden, dass sich die experimentelle Erforschung mystikaffiner Erlebnisse an Positionen orientiert, die von einem universalen Kern mystischer Erfahrung ausgehen. An genau diesem Punkt setzte auch die Kritik an. Exemplarisch dafür steht die Stellungnahme des amerikanischen Religionsphilosophen *Steven Katz*. Zur Debatte steht vor allem das von Stace vorgeschlagene Raster. Katz zufolge gibt es keine Erfahrung, die nicht konstitutiv durch mentale und kulturelle Kontexte und Kategorien geprägt ist. In seinen eigenen, kursiv gesetzten Worten: „*There are NO pure (i.e. unmediated) experiences.*“ Und weiter: „[...] *all* experience is processed through, organized by, and makes itself available to us in extremely complex epistemological ways. The notion of unmediated experience seems, if not self-contradictory, at best empty.“²⁷ In dieser Sichtweise lässt sich Mystik nur als literarisches Phänomen erfassen, als Sprachspiel, das es hermeneutisch in Relation zu anderen Texten zu interpretieren gilt. Erst recht widerspricht Katz der Annahme, Substanzen könnten mystische Erfahrungen hervorrufen: Es handle sich dabei nicht um „mystical experiences“, sondern um „*drug* experiences“, betont er in einem Gespräch mit dem Wissenschaftsjournalisten John Horgan.²⁸ Anders als Gebete, Fasten und Meditationen

²⁶ So z.B. Pahnke selber, *Drugs and Mysticism* (s. Anm. 5) 45 („a universal core of primary experience interpreted differently because of differences in cultural situation and individual conditioning“). Diese Aussage entspricht in etwa der „more sophisticated form II“, die von Steven Katz beobachtet wird: *St.T. Katz, Language, Epistemology, and Mysticism*, in: ders. (Hg.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York 1978, 22–74, hier: 23f.

²⁷ *Katz, Language, Epistemology* (s. Anm. 26) 26. Etwas später reformuliert Katz seine Überzeugung: „the experience itself, as well as the form in which it is reported, is shaped by concepts which the mystic brings to, and which shape, his experience“, *St.T. Katz, The Conservative Character of Mystical Experience*, in: ders. (Hg.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford 1983, 3–60, hier: 4. Er verknüpft sie mit der These, dass Mystik weithin nicht einfach die rebellische und radikale Alternative zur etablierten Tradition und Autorität darstellt, wie sie häufig verstanden wird („der Stachel im Fleisch der Kirche“). Vielmehr gilt: „mysticism has strong, if not dominant, conservative characteristics“ (51).

²⁸ *Horgan, Rational Mysticism* (s. Anm. 16) 44.

beinhalten psychoaktive Substanzen keine metaphysische Suche. Man gerät nicht in Kontakt mit einer letzten Wirklichkeit bzw. mit Gott. „Drug experiences are irrelevant to all of that, because all they do is tell you about what is going on in your mind.“ Katz hat diese Position später nochmals ausdrücklich bestätigt:²⁹

„‘Mysticism‘ and ‘mystical experience‘ are not to be equated with certain psychedelic or drug induced experiences. The latter are the consequence of transformations in one’s subjective awareness of oneself and the world. Such experiences do not necessarily bring one into contact with God or Ultimate Reality. However, there are religious traditions in which drugs are used as part of a larger process aimed at inducing not only altered states of consciousness but also contact with, experience of, transcendent realities or Reality.“

An dieser Stellungnahme, die eine oft vertretene Meinung wiedergibt, fällt schon auf den ersten Blick zweierlei auf: Sie operiert mit den normativen Kategorien Objektivität (*reality*; Transzendenz) vs. Subjektivität (Psychisches; *mind*), die mit verschiedenartigen Wertungen einhergehen. Und sie unterstreicht den Stellenwert des (psychologischen/religiösen) *setting*, was auch für alle experimentell arbeitenden Forscher als schiere Selbstverständlichkeit gilt. Dazu kommt die willkürlich anmutende Beschränkung neurochemischer Beschreibung auf durch Substanzen generierte Bewusstseinszustände.

6. Ein neuer empirischer Aufbruch: Das Karfreitagsexperiment der Jahrtausendwende

Das Substanzenverbot der US-Behörden blockierte für drei Jahrzehnte die weitere experimentelle Erforschung mystikaffiner psychedelischer Bewusstseinszustände. 2006 kommt es jedoch zu einem Wendepunkt: An der John-Hopkins-Universität führte der Neurowissenschaftler *Roland Griffiths* erneut das Karfreitagsexperiment durch.³⁰ Dieses Mal wurde es als vergleichende pharmakologische Doppelblind-Crossover-Studie angelegt. Griffiths versuchte dabei, verschiedene Schwächen des ersten Karfreitagsexperiments auszugleichen: Die 36 Teilnehmenden sind nun nicht mehr Studierende der Theologie (und „hallucinogen-naïve adults“), sondern entsprechen mehr dem gesellschaftlichen Durchschnitt. Sie wurden zudem einzeln untersucht, um gruppenspezifische Effekte, die Erwartungshaltungen mitsteuern, zu reduzieren. Das erste Karfreitagsexperiment war nicht verblindet: Es gab kein aktives Placebo, was den Erwartungseffekt verstärkte. Jetzt aber wählte man mit Methylphenidat ein aktives Placebo, um die Verblindung zu verbessern. Dieses bietet gegenüber der von Pahnke eingesetzten Nikotinsäure den Vorteil, dass es ebenfalls länger anhaltende subjektive Veränderungen hervorruft. Verabreicht wurden Psilocybin (30 mg/70 kg) und Methylphenidat (40 mg/70 kg). Für die Fragebogen zur mystischen Erfahrung wurden auch die psychometrisch validierten Skalen *Mysticism Scale* (M-Scale) und *Spiritual Transcendence Scale* verwendet. Subjektive Einschätzungen der Studienteilnehmenden wurden zusätzlich mit Verhaltensbewertungen von Personen aus dem Umfeld ergänzt.

²⁹ *St. T. Katz*, General Editor’s Introduction, in: ders. (Hg.), *Comparative Mysticism. An Anthology of Original Sources*, Oxford 2013, 3–22, hier: 3f. Dazu *Baier*, *High Mysticism* (s. Anm. 8) 393f.

³⁰ *R.R. Griffiths/W.A. Richards/U. McCann/R. Jesse*, Psilocybin Can Occasion Mystical-Type Experiences Having Substantial and Sustained Personal Meaning and Spiritual Significance, *Journal of Pharmacology* 187 (2006) 268–283.

In der Studie konnte erneut bestätigt werden, dass Psilocybin im Vergleich zur Kontrollsubstanz deutlich stärkere mystikaffine Erfahrungen hervorruft. Für die Psilocybin-Einnahme konnte bei 61% der Teilnehmenden sowohl am Ende der Sitzung sowie bei einer Nachuntersuchung eine „vollständige“ mystische Erfahrung erhoben werden. Bei lediglich – aber immerhin – 7% der Methylphenidat-Einnehmenden wurde eine „vollständige“ mystische Erfahrung am Ende der Sitzung ermittelt, was auf einen beachtlichen Placebo-Effekt auf derartige Zustände hinweist. Darüber hinaus wurden zwei Monate nach einer Psilocybin-Sitzung eine positive Einstellung zum Leben und positive Stimmungen in einem signifikant höheren Mass festgestellt als bei Methylphenidat-Sitzungen. Diese Veränderungen wurden vom Umfeld der Teilnehmenden bestätigt, wenngleich nicht im gleichen Mass. Ausserdem wurden auch negative Emotionen wie Angst und Unbehagen erfasst. Die Studie von Griffiths verdeutlichte durch Korrelations- und Regressionsanalysen, dass die Bewertung der mystikaffinen Erfahrung im Anschluss an die Sitzung mit der spirituellen und persönlichen Bedeutung zusammenhängt, die dem Erlebnis im Verlauf der kommenden Monate zugeschrieben wurde, und nicht nur mit der Intensität der Psilocybin-Erfahrung selber. Dabei sind sich die Autoren der Studie dessen bewusst, dass die religiösen und spirituellen Einstellungen der Probanden, die sie schon vor dem Experiment hatten, die entsprechende Deutung ihrer Erfahrung stimuliert hatten.³¹ Es wurden ja per Inserat „spirituell“ interessierte Personen gesucht.

7. Mystiktypen im direkten experimentellen Vergleich: *God Encounter Experiences*

In jüngster Zeit wurde der Unterschied zwischen „naturally occurring (non-drug) and psychedelic-occasioned experiences“ in einer quantitativen Studie untersucht.³² Allein schon die Zahl der Versuchspersonen (4285) zeigt den Fortschritt gegenüber dem klassischen Karfreitagsexperiment (20) und seinem Upgrade (36). Die Ergebnisse bestätigen die Ähnlichkeiten zwischen den beiden Gruppierungen und unterstützen damit die älteren Positionen von James, Leuba und Smith:³³

„Although there are both similarities and differences in the God encounter experiences described by the Non-Drug and Psychedelic groups, the most robust generality across a wide range of questions is that the descriptive details, interpretation, and consequences of these experiences are markedly similar. The findings that the preferred descriptor of that which was encountered was “God” in the Non-Drug Group, but “Ultimate Reality” in the Psychedelic Group suggest that such labels may reflect differences in semantics and conceptual interpretation rather than phenomenological or functional differences in the experience.“

³¹ Aa.O 281: „The participants in this study were hallucinogen-naïve, well educated, psychologically stable, and middle-aged adults, who reported regular participation in religious or spiritual activities. In particular, it seems plausible that the religious or spiritual interest of the participants may have increased the likelihood that the psilocybin experience would be interpreted as having substantial spiritual significance and personal meaning.“

³² R. Griffiths/E. Hurwitz/A. Davis/M. Johnson/R. Jesse, Survey of Subjective „God Encounter Experiences“. Comparisons among Naturally Occurring Experiences and those Occasioned by the Classic Psychedelics Psilocybin, LSD, Ayahuasca, or DMT, PLoS ONE 14(4) (2019) 1–26.

³³ Griffiths u.a., a.a.O. 22.

Ein wichtiger Befund besteht darin, dass mystikaffine Erfahrungen bei „normalen“ Versuchspersonen induziert werden können, und nicht nur bei „spirituell“ Interessierten – etwa bei depressiven Patienten ohne besondere spirituellen Interessen. Von speziellem Interesse ist erneut das Element der Nachhaltigkeit, das gerade auch die halluzinogen-induzierten Gipfelerfahrungen auszeichnet:³⁴

„Similar to mystical-type experiences, which are often defined without reference encountering a sentient other, these experiences were rated as among the most personally meaningful and spiritually significant lifetime experiences, with persisting moderate to strong positive changes in attitudes about self, life satisfaction, life purpose, and life meaning that participants attributed to these experiences.“

8. Von der mystischen Leiter Jakobs zur *Mysticism Scale* (M-Scale)

Wenn Theologinnen und Theologen von einer „Skala“ in der Diskussion rund um Mystik hören, denken sie spontan an die Jakobsleiter von Gen 28,11f als einem enormen Attraktor für mystische Auslegungen im Judentum wie im Christentum.³⁵ Im Folgenden geht es aber nicht um mystische Bibelhermeneutik, sondern um ein modernes Messinstrument: Für die erneute Karriere der empirischen Erforschung mystikaffiner Erfahrungen war die *Mysticism Scale* (M-Scale) des Psychologen Ralph Hood von entscheidender Bedeutung. Sie baut auf dem von Stace entwickelten Kategorienensemble auf und bezieht zugleich James' Überlegungen zur Mystik ein. Die Skala hat sich sowohl in explorativen wie in faktorenanalytischen Studien als empirische Bestätigung von Stace's phänomenologischem Modell erwiesen.³⁶ Sie erhebt auch den Anspruch, der theoretischen Unterscheidung zwischen Erfahrung und Interpretation gerecht zu werden. Gerade deshalb ermögliche sie transkulturelle Vergleiche:³⁷

„The scale reflects core elements of widespread subjective notions of spirituality, and, doing so, also allows for an assessment of subjective spirituality both within and outside of established religion (e. g., Christianity, Buddhism, Hinduism, Islam, Judaism).“

Sie erfasse die subjektive Spiritualität unabhängig von der religiös-konfessionellen Identität der Studienteilnehmenden, weil sie nach emotionalen und kognitiven Inhalten frage, nicht aber nach einem konkreten Glauben, und weil sie nur minimal Interpretationen zulasse. Konkret umfasst die Skala zwei Hauptteile und eruiert an erster Stelle die Qualität und an

³⁴ Griffiths u.a., a.a.O. 23.

³⁵ Reiche Information im Artikel (von verschiedenen Autoren): Jacob's Ladder, EBR 13 (2016) 611–634; vgl. M. MEISER, Die Himmelsleiter – ein Bild für den geistlichen Aufstieg in der antiken christlichen Rezeptionsgeschichte von Gen 28,12, in diesem Band ■.

³⁶ R.W. Hood, Jr./P.C Hill/B. Spilka, *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, New York 2009, 356–368.

³⁷ H. Streib/C. Klein/B. Keller/R. Hood, *The Mysticism Scale as a Measure for Subjective Spirituality: New Results with Hood's M-Scale and the Development of a Short Form*, in: A.L. Ai/P. Wink/R.F. Paloutzian/K.A. Harris (Hg.), *Assessing Spirituality in a Diverse World*, Cham 2021, 467–491, hier: 483.

zweiter Stelle die Interpretation der Erfahrung. Sie beinhaltet deshalb Aussagen, denen man mehr oder weniger zustimmen kann, wie:³⁸

„I have had an experience in which I realized the oneness of myself and all things in [God/Christ].“ resp. „I have had an experience in which I realized the oneness of myself with all things.“

Ralph Hood und seine Mitarbeitenden sind sich nach jahrzehntelanger Forschung in verschiedenen soziokulturellen Umfeldern sicher, dass die mystischen Erlebnisse phänomenologisch betrachtet kaum variieren und nicht vom verwendeten Vokabular oder vom kulturellen Kontext der Befragten determiniert sind. Es bestehe kein signifikanter Unterschied, ob eine neutrale Sprache verwendet und nach einer ultimativen Realität gefragt werde oder ob die Erfahrung in christlichen Begriffen als eine Begegnung mit Gott oder Christus interpretiert werde: Letztlich waren bei den Probanden mit ganz unterschiedlichen Hintergründen die gemeinsamen Kernelemente Einheit, Zeitlosigkeit oder Unaussprechlichkeit für ihre Erfahrungen auszumachen.

Im deutschsprachigen Raum ist der Bielefelder (Religions-)Psychologe *Heinz Streib* ein überzeugter Benutzer von Hoods Mystizismus-Skala: Sie sei ein differenzielles Instrument, um subjektive Spiritualität zu erfassen, die in seinen Forschungsprojekten als individualisierte und erfahrungsorientierte Religiosität definiert ist. In einer kulturübergreifenden Studie hätten er und sein Team gezeigt, dass Befragte, die sich als spirituell verstehen, trotz unterschiedlicher kultureller Kontexte Spiritualität primär mit Allverbundenheit, mit der Suche nach einem höheren Selbst, mit existenziellen Fragen und mit humanistischer Ethik verbinden – in deutlichem Unterschied zu religiös orientierten Befragten, für die etablierte religiöse Institutionen eine bedeutsame vermittelnde Rolle spielen.³⁹

Wie nicht anders zu erwarten, ist Hoods These von einem gemeinsamen Kern transzendenter Erfahrungen auch hart kritisiert worden. So unterstellt ihm Jacob Belzen einen magischen Trick:⁴⁰

„Hood got a common core out of the empiricist’s hat (the M-scale), so to say, but only after he put it (Stace’s theory of a common core) in there beforehand. Or, phrased in less playful terms: the instrument used to verify Stace’s conceptualization is not independent of Stace, but based on him.“

Hood hält dagegen:⁴¹

„Belzen’s criticism misses the point. To claim a common core to transcendence is NOT thereby to claim that all experiences of transcendence are the same.“

³⁸ *R.W. Hood, Jr.*, Dimensions of Mystical Experiences. Empirical Studies and Psychological Links (International Series in the Psychology of Religion 11), Amsterdam 2001, 38.

³⁹ *Streib u.a.*, Mysticism Scale (s. Anm. 37).

⁴⁰ *J.A. Belzen*, Towards Cultural Psychology of Religion. Principles, Approaches, Applications, Dordrecht 2010, 97.

⁴¹ *R.W. Hood*, Psychology, Religious Studies and Theology: An Unrealized Conversation?, in: *D.B. Yaden/Y. Zhao/K. Peng/A.B. Newberg* (Hg.), Rituals and Practices in World Religions. Cross-Cultural Scholarship to Inform Research and Clinical Contexts (Religion, Spirituality and Health. A Social Scientific Approach 5), Cham 2020, 1–16, hier: 12.

Ausserdem habe Stace seine Kategorien keineswegs arbiträr festgelegt. Sie basieren „upon a ‚catholicity of evidence‘ using texts of various indigenous traditions“. Der Psychologe geht sogar einen entscheidenden Schritt weiter, indem er die Wahrheitsfrage ins Spiel bringt:⁴²

„the claim that one has experienced God or the transcendent, say in religious ritual, must allow a priori that one explanation for this is simply that they have.“

Diese Aussagen von Hood sind bemerkenswert, da sein Lebenswerk auch als eine gewisse Säkularisierung des Mystik-Begriffs ausgelegt werden könnte.

9. Psychedelika als *Game changer* in der Psychotherapie

Seit Walter Pahnkes Karfreitagsstudie interessiert man sich für positive Effekte im Gefolge von mystikaffinen Erfahrungen. Deren Grad entwickelte sich sogar zu einem Prädiktor für vorteilhafte Veränderungen in unterschiedlichen Problemfeldern, sowohl bei gesunden Studienteilnehmenden als auch bei Therapiebedürftigen. So konnte die Einordnung der betreffenden Erfahrung darauf hinweisen, wie wirksam eine Psilocybin-Verabreichung ausfällt: In unterschiedlichen Studien konnte nachgewiesen werden, dass eine stärkere mystische Erfahrung anhaltendere antidepressive und anxiolytische Effekte begünstigt. Mehr noch: Je höher dosiert das Psilocybin verabreicht wurde (d.h. im Studiensetting: 0.3 mg/kg), desto wirksamer war die Therapie.⁴³ Auch in nicht-therapeutischen Versuchsanordnungen zeigt sich, dass mystikaffine Zustände überhaupt erst ab einer bestimmten Dosis erlebt werden.⁴⁴ Hier ist ein Unterschied zu konstatieren zum heute sehr beliebten Microdosing von LSD und anderen Substanzen, die auf Kreativitätssteigerung in der Arbeitswelt zielen.⁴⁵

Doppelblindstudien haben ergeben, dass mystikaffine Erfahrungen, die durch Psilocybin ausgelöst werden, ebenfalls zu positiven Persönlichkeitsveränderungen führen können. Dabei kann über Aussagen zu solchen Erfahrungen vorausgesagt werden, inwieweit Veränderungen im Verhalten, in Einstellungen und Werten erwartbar sein können. In einer Studie wurde die entsprechende Wirkung von Psilocybin in den fünf grossen Persönlichkeitsbereichen Neurotizismus, Extrovertiertheit, Offenheit, Verträglichkeit und Gewissenhaftigkeit untersucht. Nach einer hochdosierten Psilocybin-Sitzung stellten die Forschenden einen signifikanten Anstieg im Bereich der Offenheit fest. Bei Probanden, die während ihrer Psilocybin-Sitzung mystikaffine Erfahrungen machten, blieb die Offenheit mehr als ein Jahr nach der Sitzung signifikant über dem Ausgangswert. Offenheit stand

⁴² Hood, *Psychology* (s. Anm. 41), 3.

⁴³ S. Ross *et al.*, Rapid and Sustained Symptom Reduction Following Psilocybin Treatment for Anxiety and Depression in Patients with Life-Threatening Cancer: A Randomized Controlled Trial, *Journal of Pharmacology* 30 (2016) 1165–1180; R. Griffiths *et al.*, Psilocybin Produces Substantial and Sustained Decreases in Depression and Anxiety in Patients With Life-Threatening Cancer: A Randomized Double-Blind Trial, *Journal of Pharmacology* 30 (2016) 1181–1197.

⁴⁴ M. Lyvers/M. Meester *Honours*, Illicit Use of LSD or Psilocybin, but not MDMA or Nonpsychedelic Drugs, is Associated with Mystical Experiences in a Dose-Dependent Manner, *Journal of Psychoactive Drugs*, 44 (2012) 410–417.

⁴⁵ „Halluzinogene kursierten früher unter Hippies. Heute dopen sich Banker im Büro mit LSD“: C. Koch, Besser arbeiten mit etwas LSD: Psychedelika breiten sich im Alltag aus, NZZ am Sonntag vom 02.02.2019.

zugleich in Relation zu den Teilnehmer-Angaben bezüglich der halluzinogenbedingten Steigerung des ästhetischen Empfindens, der Vorstellungskraft sowie der Kreativität.⁴⁶

Der Befund ist ermutigend: Weil sie eine Bewusstseinsenerweiterung ermöglichen, verbunden mit einer Steigerung der Neuroplastizität, werden Psychedelika zu wichtigen Katalysatoren psychotherapeutischer Prozesse.⁴⁷ Der Einsatz psychotroper Substanzen zeigt gerade in Fällen schwerster Depression und tiefverwurzelter Traumatisierung signifikante Ergebnisse. Man spricht von einem Helioskop-Effekt: Die verwendeten Substanzen haben einen „eingebauten“ Schutzfaktor, der eine sonst nicht mögliche Begegnung mit dem Schmerz ermöglicht, ohne dabei von der Heftigkeit der Gefühle verbrannt zu werden.

Zu unterstreichen ist zweierlei: Erstens werden die betreffenden Substanzen in einer Therapie nur wenige Male verabreicht. Anders als bei Psychopharmaka besteht keine Suchtgefahr. Es ist auch gar nicht nötig, die Droge regelmässig einzunehmen. Zweitens sind die Effekte langfristig beobachtbar: Bei 80% der Patienten war die Abnahme von depressiver Verstimmung und von Angst nachhaltig und führte zu deutlich mehr Wohlbefinden und Optimismus.⁴⁸ Depressive fühlen sich oft abgespalten und allein. Die psychedelisch unterstützte Therapie ermöglicht ihnen, sich wieder mit Menschen und der Welt zu verbinden, ein Gefühl, das nach einmaliger Einnahme über Monate anhalten kann.

Besonders interessant ist der Befund, dass mystikaffine Erfahrungen den Therapie-Erfolg vorauszusagen scheinen. Die Frage stellt sich, ob therapeutische Effekte auch ohne solche zu haben sind. Es gibt Versuche, Substanzen auf psychedelischer Basis herzustellen, die keine mystikaffinen Zustände mehr erzeugen. Zu nennen ist auch das Microdosing, d.h. die regelmässige Einnahme von niedrig dosierten Substanzen über längere Zeit. Obwohl die Forschung erst gerade aufgestartet wurde, ist die mediale Resonanz erheblich.⁴⁹ Trotz positiver Effekte⁵⁰ können Mediziner langfristige schädliche Folgen nicht ausschliessen.⁵¹

⁴⁶ K. MacLean/J.-M.S. Leoutsakos/M.W. Johnson/R.R. Griffiths, Factor Analysis of the Mystical Experience Questionnaire: A Study of Experiences Occasioned by the Hallucinogen Psilocybin, *Journal for the Scientific Study of Religion* 51 (2012) 721–737.

⁴⁷ Dazu umfassend G. Hasler, *Higher Self. Psychedelika in der Psychotherapie*, Stuttgart 2022; E.A.D. Schindler/D.C. D'Souza, The Therapeutic Potential of Psychedelics. The Development of Psychedelics As Medicines Faces Several Challenges, *Science* 378 (2022/12/09) 1051–1053.

⁴⁸ R. Griffiths et al., Psilocybin Produces (s. Anm. 43) 1181.

⁴⁹ „Die Forschung zu Microdosing steckt noch in den Kinderschuhen [...] Wir wissen nicht, ob es wirkt, weder bei gesunden Personen noch bei Patienten“, Arzttzitat in: Th. Lüthi, Was taugen LSD und Zauberpilze in Mikrodosen?, *NZZ* am Sonntag, 15.01.2023.

⁵⁰ „Microdosing has been shown to result in an overall improvement in patients with anxiety, depression, obsessive compulsive disorder, post-traumatic stress disorder, and substance abuse“: R. Irizarry/A. Winczura/O. Dimassi et al., Psilocybin as a Treatment for Psychiatric Illness: A Meta-Analysis. *Cureus* 14(11): e31796 (Nov. 22, 2022).

⁵¹ Schindler/Souza, *Therapeutic Potential* (s. Anm. 47) 1052f.

10. Ewiger Kern oder regionale Früchte: Debatten rund um die Mystik

Es ist deutlich geworden, dass die Debatten, die an den Experimenten der 1960er Jahre aufbrachen, in einem weiteren Zusammenhang zu situieren sind:⁵² Auf der einen Seite stehen Vertreter des *Perennialismus*: Mystische Erfahrung besteht in einem intensiven Kontakt mit einer göttlichen Quelle – etwa mit einer Gottheit oder mit einem metaphysischen Prinzip. Diese Kontaktnahme wird ausgedrückt durch sprachliche, kulturelle, religiöse u.a. Interpretamente. Sie transzendiert aber diese interpretativen Kategorien und weist zurück auf einen transkulturellen Kern. Diese Grundmuster variieren über zeitliche und kulturelle Distanzen hinweg kaum, auch wenn sich ihre Form und ihr Inhalt auf den ersten Blick unterscheiden. In einem weiteren Schritt kann dieses Ensemble von mystischen Erfahrungen als Quelle einer kulturübergreifenden perennialen Philosophie in Anspruch genommen werden. Vertretern dieses Typs sind wir oben bei James, bei Huxley (als dem Verfasser der *Perennial Philosophy*!) und Stace begegnet. Der Perennialismus bildet sich im frühen 19. Jahrhundert heraus, als französische Traditionalisten eine ursprüngliche Offenbarung als Quelle universaler religiöser Traditionen gegen rationalistische Aufklärungsphilosophen aufgeboten haben.⁵³ Seine Wurzeln reichen letztlich zurück auf den Hermetismus der Renaissancezeit, der alle Spielarten der westlichen Esoterik beflügelt.⁵⁴ Hier gilt eine Uroffenbarung als Quelle der *philosophia perennis*.

Es überrascht nicht, dass diese Sichtweise die Forscher, die sich an einem experimentellen Zugriff auf die Mystik versuchen, in Bann zieht – der Bogen spannt sich von Pahnke und Smith bis zu Hood und Griffiths: Naturwissenschaftliche Empirie sucht nach regelhaften Konstanten auch im menschlichen Erleben und Verhalten.

Die Gegenposition wird als *Konstruktivismus* oder als *Kontextualismus* etikettiert: Mystische Erfahrungen sind uns nur durch sprachliche Medien zugänglich. Sie sind konstituiert durch biographische Faktoren – religiöse Sozialisation und Überzeugungen – und durch vielfältige kulturelle Muster. Diese Basisposition teilt sowohl die Mehrheit der Religionswissenschaftler wie der Kulturhistoriker.

Terminologisch empfiehlt es sich heute, die Alternative einem Downgrade zuzuführen: Statt vom Perennialismus, mit dem sich eine spezifische Begriffsgeschichte verbindet, spricht man besser von *Essentialismus*. Das Gegenstück hierzu wäre die Kategorie *Kulturalismus*, die selber auch wieder einen weniger steilen Anspruch als diejenige des Konstruktivismus erhebt.⁵⁵

⁵² Eine ausgezeichnete Skizze der grundlegenden Alternative bietet: *R.K.C. Forman*, Introduction: Mysticism, Constructivism, and Forgetting, in: *ders.* (Hg.), *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*, Oxford 1990, 3–49.

⁵³ Dazu *A. Brill*, *Judaism and Other Religions. Models of Understanding*, New York 2010, 220f mit Verweis auf den Kabbalaforscher Adolphe Franck.

⁵⁴ Vgl. *A. Faivre*, Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism, in: *R. van den Broek/W.J. Hanegraaff* (Hg.), *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times* (SUNY Series in Western Esoteric Traditions), New York 1998, 109–123.

⁵⁵ Torben Hammersholt zufolge wäre die Position von Katz missverstanden, wenn sie mystische Erfahrung reduzierte auf „contextual conditioned mind constructs“. Vielmehr: „Katz has been careful not to exclude the possibility that a transcendent reality exists and that that reality has an effect on the mystic’s experience and his special methodological procedure, his nonreductionism, has agnosticism as its almost logical consequence“: *T. Hammersholt*, Steven

Die entscheidenden Argumente sind weitgehend ausgetauscht, auch wenn sie sich noch erheblich raffinieren lassen. So pulverisieren Historiker wie Bernhard McGinn den Kriterienkatalog von Stace.⁵⁶ Umgekehrt versuchen Vertreter der essentialistischen Position, mystische Erfahrung als „Pure Consciousness Event“ (PCE, so Robert Forman: „defined as a wakeful though contentless [nonintentional] consciousness“) oder als „Absolute Unitary Being“ (AUB, so Andrew Newberg) zu redefinieren.⁵⁷ Oder man gesteht zwar vollumfänglich zu, dass jede Erfahrung immer schon interpretiert ist, postuliert aber dahinter einen „nonconceptual core“ der als solcher nicht greifbar und insofern eine Abstraktion ist: „unaffected by our concepts and beliefs, discoverable only by reflection, and subject to multiple interpretations depending on the various cultural contexts“ (Sebastian Gäb).⁵⁸

Interessant ist es nun, dass die jüngeren experimentellen Studien zu psychotropen Substanzen der essentialistischen Position neuen Rückenwind verleihen. Offenkundig spielen hier auch Wissenschaftskulturen hinein: Experiment und Empirie steigern die Plausibilität einer These, die auf kulturübergreifende anthropologische Konstanten setzt. Das naturwissenschaftliche Format bietet umgekehrt einen gewissen Schutz vor einer „esoterischen“ Überbelichtung.

Hart aussehende Fakten bieten neben der qualitativen Empirie auch neurobiologische Sondierungen. Aufgrund ihres spontanen Auftretens ist es zwar schwierig, ‚klassische‘ mystische Zustände am Gehirn zu beobachten. Dank der Forschung der letzten Jahrzehnte weiss man aber genauer, wie Psychedelika im Gehirn die Wahrnehmung verändern.⁵⁹ Sie wirken speziell ein auf die wechselseitige Kommunikation zwischen dem Thalamus, der die Datenflüsse aus den Sinnesorganen bündelt, dem Hirnstamm und der äusseren Hirnrinde. Der Effekt besteht in einer Erhöhung der Neuroplastizität. Vor allem stellt man Veränderungen in selbstreferentiellen Verarbeitungsregionen des sogenannten Default-Mode-Netzwerks (DMN) fest. Gemeint ist damit der Standardmodus des Gehirns, wenn es keine besondere, nach aussen gerichtete Aufgabe zu erledigen gibt. Das Default-Mode-Netzwerk verbindet im Zentrum des Gehirns verschiedene unbewusste und

T. Katz's Philosophy of Mysticism Revisited, JAAR 81 (2013) 467–490 (Zitate: 467; 482). Dies entspricht der knappen Mystik-Definition von Katz, Art. Mystik, IV. Religionsphilosophisch, RGG⁴ 5 (2002) 1673–1675, hier 1673: „Um die Weite der Phänomene in den Blick zu bekommen, ist es sinnvoll, von einer weiten aber vorläufigen Definition von M. auszugehen: M. ist die Suche nach der direkten Erfahrung Gottes, des Seins, der letztgültigen Wirklichkeit, seien diese theistisch oder nicht-theistisch verstanden“; 1675: „Mystiker – und das ist es, was sie zu Mystikern macht – [...] haben, was Philosophen das ‚Wissen durch Umgang‘ im Gegensatz zum ‚Wissen durch Beschreibung‘ nennen. Sie besitzen ein existentielles Wissen aus erster Hand von dem, was andere nur durch Propositionen kennen. Der Grossteil der myst. Lit. ist Bericht über die Suche nach solcher unmittelbaren, wenn auch vermittelten Erfahrung.“

⁵⁶ B. McGinn, Die Mystik im Abendland, Bd. 1: Ursprünge, dt. Übs. Freiburg 1994, 445–448 („Staces Vorgehensweise ein klassisches Beispiel für eine Fehlinterpretation“ ... „Staces Argumentation vollends zirkulär“).

⁵⁷ Forman, Problem (s. Anm. 52); A. Newberg, Neurotheology. How Science Can Enlighten Us about Spirituality, New York 2018, 259–278 („Escaping the Prison of the Brain: Mysticism“). – Vgl. das (fehlerbehaftete) Referat von A. Tyson, The Mystical Debate: Constructivism and the Resurgence of Perennialism, Intermountain West Journal of Religious Studies 4 (2012) 78–92.

⁵⁸ S. Gäb, Mysticism Without Concepts. International Journal for Philosophy of Religion 90 (2021) 233–246 (Zitat: 245).

⁵⁹ Hinweise dazu in Hasler, Higher Self (s. Anm. 47), 27–67. Wichtig ist auch der Beitrag von Ch. Letheby, Philosophy of Psychedelics, Oxford 2021, bes. 92–108.

bewusstseinsfähige Hirnregionen miteinander. Das DMN bildet die neuronale Basis für eine bestimmte Repräsentation des Selbst, die mit einer Fixierung auf sich selber verbunden ist.⁶⁰ In Experimenten kann man dieses Netzwerk aktivieren, indem man der Versuchsperson den Auftrag gibt, ihre Leistung oder ihre Persönlichkeit zu beurteilen. Menschen, die oft über sich nachdenken, sich kritisieren, mit ihrem Schicksal hadern, sich also intensiv mit ihrer Selbsterzählung beschäftigen, haben typischerweise ein übermässig aktives Default-Mode-Netzwerk. Das erinnert nicht zufällig an das theologische Reden vom *cor in se incurvatum*. Die Überaktivität des DMN kann zu einem Burn-out oder zu Depressionserkrankungen führen. Im Gegensatz dazu ist die Aktivität des Netzwerks gering in einem *flow*-Zustand. In Erfahrungen ozeanischer Selbstentgrenzung verlieren die vom DMN gesteuerten hierarchischen Strukturen und Organisationseinheiten an Bedeutung. Menschen mit viel Meditationserfahrung gelingt es, die Aktivität des Netzwerks bewusst zu senken, was eine beruhigende Wirkung auf das Stresssystem hat. Tatsächlich erzeugen neueren Studien zufolge Meditationstraining und Psychedelika viele ähnliche Effekte.⁶¹ Mehr noch: In einem Experiment nahmen Langzeitmeditierende Psilocybin ein.⁶² Sie waren während der akuten Wirkung der Substanz in der Lage, den meditativen Zustand signifikant zu vertiefen. Im Vergleich zu Personen, die keine Meditationserfahrung haben, traten bei Langzeitmeditierenden Ich-Auflösung und ozeanisches Entgrenzungserleben deutlich häufiger und intensiver auf. Die Meditationserfahrung führte zudem dazu, dass mögliche Nebenwirkungen von hohen Psilocybin-Dosen wie Angst und Verwirrung nicht vorkamen. Eine Untersuchung der Studienteilnehmer mittels Magnetresonanztomographie zeigte erneut, dass die Ich-Auflösung als Folge der Psilocybin-unterstützten Meditation mit einer Schwächung des DMN einhergeht. Allerdings ist die funktionelle Magnetresonanztomographie (fMRI) eine erstaunlich wenig verlässliche Methode. So hat in der jüngsten Depressionsforschung ein Überblick über die fMRI-Forschung keinen einzigen Befund durchgehend bestätigen können.⁶³

Die Forschung über die von Substanzen generierten Prozesse im Gehirn bleibt aussichtsreich.⁶⁴ Die meisten Serotonin-Rezeptoren, genauer: 5-HT-2A Agonisten, führen keineswegs zu mystikaffinen Zuständen. Es ist immer noch ein Rätsel, warum dies gerade

⁶⁰ Aus theologischer Sicht ist die negativ konnotierte Rede vom „narrativen Selbst“ zunächst etwas verwirrend. Das Default-Mode-Netzwerk konstituiert das „narrative Selbst“, das dem Wissen entspricht, das wir über uns haben. Es korreliert einerseits stark mit dem psychoanalytischen Über-ich, aber auch mit hohem Selbstwertgefühl samt seinen negativen Aspekten (wie Geltungstrieb und Mangel an Mitgefühl), Aufblähung und Stärkung des narrativen Selbst generieren Stress und Krankheiten.

⁶¹ Vgl. *F.S. Barrett/R.R. Griffiths*, Classic Hallucinogens and Mystical Experiences: Phenomenology and Neural Correlates, in: *A.L. Halberstadt /F.X. Vollenweider/D.E. Nichols* (Hg.), *Behavioral Neurobiology of Psychedelic Drugs* (CTBN 36), Berlin 2018, 393–430.

⁶² *L. Smigielski/M. Scheidegger/M.Kometer/F.X. Vollenweider*, Psilocybin-Assisted Mindfulness Training Modulates Self-Consciousness and Brain Default Mode Network Connectivity With Lasting Effects, *Neuroimage* 196 (2019) 207–215; *L. Smigielski/M. Kometer/M. Scheidegger/R. Krähenmann/Th.Huber/F.X. Vollenweider*, Characterization and Prediction of Acute and Sustained Response to Psychedelic Psilocybin in a Mindfulness Group Retreat, *Scientific Reports* 9, 14914 (2019).

⁶³ *C. Zhuo et al.*, The Rise and Fall of MRI Studies in Major Depressive Disorder, *Translational Psychiatry* 9 (2019) 1–14.

⁶⁴ Vgl. *T.D. McClure-Begley/B.K. Roth*, The Promises and Perils of Psychedelic Pharmacology for Psychiatry, *Nature Reviews Drug Discovery* 21 (2022) 463–473

bei Halluzinogenen wie LSD, Meskalin und Psilocybin der Fall ist. Ausserdem zeigen sich auch bei diesen Substanzen gewisse Unterschiede in ihren Wirkungen.

Es ergibt sich der Schluss: Selbstverständlich bieten die experimentellen Studien über die Wirkung von Psychedelika keine Handhabe, die Kontroversen zwischen Essentialismus und Kulturalismus zu entscheiden. Sie dürfen aber durchaus als Signale gewertet werden, die auf die Möglichkeit einer kulturübergreifenden anthropologischen, neurobiologisch beschreibbaren Basis religiöser Erfahrungen hinweisen.

11. An den Sirenen vorbeisegeln

Wir nehmen die Gelegenheit wahr, ein paar Missverständnisse bezüglich „experimenteller Mystik“ auszuräumen, die häufig begegnen:

1. Psychotrope Substanzen generieren keineswegs automatisch mystikaffine Bewusstseinszustände. „The nature of the experience depends almost entirely on set and setting“ ist sogar ein konstitutiver Leitsatz in Halluzinogene-konsumierenden Szenen, festgeschrieben in Timothy Leary's extravagantes psychedelisches „Handbuch nach Weisungen des Tibetischen Totenbuches“. ⁶⁵ Neben den speziellen Bedingungen, unter denen das Experiment stattfindet, spielen Biographie, Bildung und Erwartung der Probanden eine entscheidende Rolle, und dies alles wiederum eingebettet in bestimmte kulturelle Umgebungen. ⁶⁶ Man kann also lediglich feststellen: Es gibt bestimmte Wahrscheinlichkeiten, dass es bei gut vorbereiteten und mit sich selbst befriedeten Menschen, die religiös nicht unmusikalisch sind, zu mystikaffinen Erfahrungen kommen kann. Dabei liegen die Pforten zum Himmel nahe bei denen zur Hölle.

In diesem Zusammenhang legt sich eine Differenzierung nahe: Viele Merkmale, die für mystische oder mystikaffine Zustände charakteristisch sind, gelten generell für „veränderte Wachbewusstseinszustände“ (*altered states of consciousness* [ASCs], oder in neuerer Terminologie: *non-ordinary states of consciousness* [NSCs]). ⁶⁷ In einer ersten Annäherung lassen sich diese ausserordentlichen Zustände als *übergeordnete* Kategorie begreifen. Nur ein Teil von ihnen zeichnet sich aus durch Empfindungen von Heiligkeit bzw. Gottesnähe und Ichauflösung. Veränderte Wachbewusstseinszustände lassen sich kulturanthropologisch in wenigstens drei Gruppen sortieren: Erstens Visionsekstase bzw. Seelenflug/Jenseitsreise, zweitens Besessenheit (*possession*) bzw. Trance mit Subjektwechsel und drittens Versenkungsekstase (durch meditative Techniken). ⁶⁸ Tatsächlich zeigt der religionsgeschichtliche Befund: Jenseitsfahrten, etwa im antiken Judentum, führen in sehr verschiedene kosmische Regionen, nicht nur in den himmlischen Thronsaal. Besessenheit,

⁶⁵ T.F. Leary/R. Metzner/R. Alpert, *Psychedelische Erfahrungen. Ein Handbuch nach Weisungen des Tibetischen Totenbuches*, dt. Übs. Weilheim 1971, 93–100.

⁶⁶ Dazu umfassend: I. Hartogsohn, *American Trip: Set, Setting, and the Psychedelic Experience in the Twentieth Century*, Cambridge, Mass. 2020.

⁶⁷ Dazu Ch. Timmermann et al., *A Neurophenomenological Approach to Non-Ordinary States of Consciousness: Hypnosis, Meditation, and Psychedelics*, *Trends in Cognitive Sciences* 27 (2023) 139–159.

⁶⁸ Vgl. zur Typologie und zum Befund im Neuen Testament S. Vollenweider, *Aussergewöhnliche Bewusstseinszustände und die urchristliche Religion. Eine alternative Stimme zur psychologischen Exegese*, in: ders., *Antike und Urchristentum. Studien zur neutestamentlichen Theologie in ihren Kontexten und Rezeptionen* (WUNT 436), Tübingen 2020, 487–503.

etwa im Fall der delphischen Pythia, geht keineswegs mit Beseligung einher. Lediglich die Versenkungsekstase zielt mehrheitlich auf mystikaffine Zustände.

2. Es bietet sich an, chemisch erzeugte ekstatische Zustände dezidiert zu unterscheiden von intensiven Erfahrungen des Heiligen in religiösen Kontexten. Es gilt hier aber zunächst festzuhalten: Jede menschliche Erfahrung ist korreliert mit neurobiologischen Prozessen, die heute mit bildgebenden Verfahren analysiert werden. Auch wenn man sich nicht in die irrlichternden Regionen der „Neurotheologie“ begeben will, nehmen sich Ergebnisse von Gehirnanalysen an Meditierenden interessant aus.⁶⁹ Man kann sie, wie oben referiert, mit psychedelischen Experimenten kombinieren. Wir lassen die weiter ausgreifende Frage offen, ob eine evolutionäre Religionstheorie vorteilhaft an die Gehirnforschung andocken kann.⁷⁰ Zur Diskussion steht die Reichweite funktionalistischer Modelle, innerhalb denen es schwer fällt, etwa zwischen einem epileptischen Anfall, einem Extremsport-typischen Super-Flow und einer religiösen Entgrenzungserfahrung inhaltlich zu differenzieren.

3. Eine weitere Irritation liegt auf der Hand: „Experimentelle Mystik“ kommt durch Manipulation zustande, im Kontrast zur Spontaneität authentischer mystischer Erfahrungen. Auch hier braucht man sich nicht auf eine falsche Alternative einzulassen. Gerade traditionsverbundene Gesellschaften pflegen eine Kultur des Umgehens mit und des Generierens von ausserordentlichen Bewusstseinszuständen. Die Bandbreite archaischer Ekstasetechniken ist gut bekannt – sie reicht von Nahrungsverminderung, Atemregulation und Schlafentzug über Reizentzug oder Reizüberflutung bis hin zur Verwendung psychotroper Substanzen. Es kommt dazu, dass die Bereitschaft und Offenheit für mystikaffine Zustände auch ein Stück weit gelernt wird: Gerade in philosophischen und spirituellen Schulen pflegt man eine Kultur des Modellierens bestimmter Erfahrungen, etwa dort, wo sie in einer mystischen Stufenleiter platziert werden.⁷¹ Schüler lernen vom Meister, wie sich eine Gipfelerfahrung präparieren lässt. So stellt der Platoniker Porphyrios seine einmalige Vereinigung mit dem höchsten Einen in das Gravitationsfeld der viermaligen *unio mystica* seines Lehrers Plotin.⁷²

4. Schliesslich ist die Frage nach dem epistemologischen Status mystikaffiner Erfahrungen aufzuwerfen. Während für Essenzialisten der ausserordentliche Zustand ein direktes Portal zur objektiven Wirklichkeit auftut, verorten ihn Kulturalisten im Raum symbolhafter Wirklichkeitskonstruktionen. In jedem Fall gilt: Es ist nicht erst die mystische Erfahrung,

⁶⁹ Dazu vgl. *A.B. Newberg/D.B. Yaden*, A Neurotheological Perspective on Altered States of Consciousness, *Journal of Consciousness Studies* 25 (2018) 204–225.

⁷⁰ So das neurotheologische Programm: *A. Newberg/E. d’Aquili/V. Rause*, *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*, dt. Übs. München ²2005; *Newberg*, *Neurotheology* (s. Anm. 57) („Perhaps neurotheology will find that the sense of absolute unity attained through the workings of the human brain could be regarded as the ultimate expression of every religious tradition. If so, could this form the basis of a megatheology?“; 287).

⁷¹ Vgl. zur „role of the respective mystical ‚model‘ in each mystical fellowship“ *Katz*, *Conservative Character* (s. Anm. 27) 45–51. Vgl. ders., *Mystik* (s. Anm. 55) 1674 über Meisterpersonen: „Ihre Individualität wird kategorisch, ihre Biographien didaktisch. Das normative Individuum ist Medium für eine grundlegende Lehre, Instrument für die Offenbarung weiterer allg. Wahrheiten.“

⁷² *Porph.*, vit. Plot. 23:7–18.

die das religiöse bzw. theologische System generiert.⁷³ Mystiker bewegen sich primär innerhalb bestehender religiöser Symbolsysteme, auch dort, wo sie sie variieren oder sogar aufbrechen. Hinsichtlich der Wahrheitsfrage selber ist man gut beraten, Zurückhaltung zu üben, zumal sich rund um den Erfahrungsbegriff zahlreiche Problemstellungen auf tun. Nicht von ungefähr hat man es streckenweise mit denselben Figuren zu tun, die auch die Deutung von Nahtoderfahrungen steuern. Gewicht hat hier wie dort das Argument der Früchte: Wenn gewisse Gipfelerfahrungen in der Folge einen nachhaltigen Einfluss auf die Lebensführung von Menschen ausüben, auf ihren Umgang etwa mit Lebenskontingenzen, dann verdient ihre Überzeugung, einer letztbestimmenden Wirklichkeit begegnet zu sein, uneingeschränkter Respekt.

Derzeit baut sich eine neue Fragestellung mit wichtigen Folgen für erfolgreiche Therapien auf: Verändern Psychedelika-Erfahrungen religiöse bzw. weltanschauliche Überzeugungen? Dazu gibt es bereits eine Studie: „Psychedelics alter metaphysical beliefs.“⁷⁴ Auch hier spricht viel dafür, zwischen mystikaffinen Erfahrungen und ihrer Interpretation zu unterscheiden (ganz mit Hood). Allerdings zeigen sich in der Deutung der Erfahrungen erhebliche kulturelle Differenzen. Anders als in den USA gibt es auf dem alten Kontinent eine gewisse Scheu, gleich Gott oder ein ‚metaphysisches‘ Weltbild ins Spiel zu bringen. Hiesige Patienten, die mystikaffine Erfahrungen gemacht haben, wehren sich in der Regel dagegen, diese als letzte Realität zu interpretieren.

12. Ausblick: Mystik und Psychedelika – ein Forschungsfeld mit Potenzial

„Mystik im Labor“ ist ein aussichtsreiches Forschungsfeld – auch deshalb, weil die beiden Stichwörter ein Spannungsfeld aufbauen. Die Spannung resultiert zunächst aus dem Gegenüber zweier immer noch ganz unterschiedlicher Wissenschaftskulturen: zwischen historisch-hermeneutisch orientierten Kulturwissenschaften einerseits und experimentellen Naturwissenschaften andererseits. Ein weiterer konflikterzeugender Punkt ist der Erfahrungsbegriff, der gerade im Bereich der Mystik holographisch schillert. Schliesslich konfliktieren deskriptive und normative Fragestellungen: Zum einen hat Mystik Konjunktur in kirchennahen Bevölkerungskreisen, hier gern im Kontrast zu etablierten Strukturen, Autoritätsträgern und Lehrbildungen. Zum anderen wird Mystik hoch taxiert in vielen Spiritualitätsszenen. Deren Gravitationsfelder beeinflussen manche der oben besprochenen experimentellen Projekte. Wissenschaftliche Distanz interferiert mit spiritueller Orientierung.

Die experimentelle Psychedelika-Forschung fordert das Verständnis von „Mystik“ heraus: Man hat es heute nicht mehr nur mit überkommenen Texten und mit Phänomenen vergangener Zeiten oder entlegener Räume zu tun, sondern mit Möglichkeiten direkt vor der Haustür. Oder noch viel näher, buchstäblich *interior intimo meo*: Es hat den Anschein, dass das Nervensystem des *homo sapiens* nicht nur, je nach Standpunkt, Quelle oder Plattform mächtiger Emotionen, von Liebe, Hass und Leidenschaften, ist, sondern auch von mystikaffinen Zuständen: von überwältigenden Entgrenzungs- und Einheitserfahrungen.

⁷³ Hier ist Katz zweifellos im Recht: „what must be kept in focus is the interpenetration of relative ontological arrangements and experienced mystical states“: Katz, *Conservative Character* (s. Anm. 27) 41.

⁷⁴ Ch. Timmermann et al., *Psychedelics Alter Metaphysical Beliefs*, *Nature. Scientific Reports* (2021) 11:22166.

Gehirnforscher und Psychotherapeuten klopfen heute vernehmlich an Aldous Huxley's *Doors of perception*. Ob es Pforten zum Himmel (oder zur Hölle) sind, ist mindestens eine interessante Frage.

Gregor Hasler, geb. 1968, Dr. med., ist Professor für Psychiatrie und Psychotherapie an der Universität Freiburg (Schweiz) und Chefarzt am Freiburger Netzwerk für Psychische Gesundheit. Sein Schwerpunkt sind die Depressionsforschung und die bio-psycho-soziale Medizin.

Stéphanie Majerus, geb. 1987, PhD, ist Religionswissenschaftlerin mit dem Schwerpunkt Religions- und Medizinanthropologie, Universität Freiburg (Schweiz) / Luxemburg.

Samuel Vollenweider, geb. 1953, Dr. theol., ist emeritierter Professor für neutestamentliche Wissenschaft mit dem Schwerpunkt Geschichte und Theologie der urchristlichen Literatur an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.