

8 „Die Seele des Menschen ist erwählt, Durchgangsraum zu sein für den Eintritt des Geheimnisses in die Welt.“

Carl Albrecht

Einleitung
— Franz K. Wöhrer

9 Carl Albrechts *Psychologie des Mystischen Bewußtseins* erschien erstmals 1951 und wurde 1976 und 1990 – jeweils als unveränderter Nachdruck – neu veröffentlicht. Nunmehr liegt die dritte Ausgabe (mit kleineren Korrekturen) vor, die zeitgleich mit der Veröffentlichung der ersten englischsprachigen Ausgabe erschienen ist.¹ Angesichts der unüberschaubar gewordenen Fülle von wissenschaftlichen Publikationen über Mystik und „Höhere Stadien des Bewusstseins“, die in den vergangenen vierzig Jahren von WissenschaftlerInnen der Psychologie, Theologie, Philosophie, Neurophysiologie, Neurobiologie oder Neurotheologie (um nur einige Disziplinen zu nennen) veröffentlicht worden sind,² mag sich so mancher interessierte Leser – insbesondere der wissenschaftliche – die Frage stellen, ob denn dieses Buch für die heutige Mystikforschung noch relevante Erkenntnisse bieten kann, zumal die in diesem Buch vermittelten Erkenntnisse auf empirischen Untersuchungen beruhen, die bis in die Nachkriegszeit zurückreichen.

Man kann vorweg Bedenken dieser Art – so verständlich diese auch sein mögen – als unbegründet zurückweisen. Die nachfolgenden Ausführungen werden zeigen, dass Albrechts psychologische Phänomenologie mystischer Erfahrung durchaus den Anspruch erheben kann, überzeitliche epistemologische und anthropologische Relevanz zu haben, und dass deshalb diese Studie bis heute nichts an ihrer Gültigkeit verloren hat. Dieser Anspruch mag auf den ersten Blick kühn erscheinen, kann jedoch durch eine kritische Gegenüberstellung von Albrechts Erkenntnissen mit

1 — Wöhrer, Franz K., Hg. u. Übs. Carl Albrecht: *Psychology of Mystical Consciousness*. Introduced and annotated by F. K. Wöhrer. Crossroad: New York, 2019.

2 — Vgl. z.B. Newberg, Andrew, and Mark Waldman. *How God Changes Your Brain*. New York: Ballantine, 2009. Nelson, Kevin. *The God Impulse. Is Religion Hardwired into the Brain?* London: Simon & Schuster, 2011. — Nähere Ausführungen dazu folgen weiter unten in dieser Einleitung.

Ergebnissen der neueren und neuesten behavioristisch-orientierten Mystikforschung überzeugend argumentiert werden.

Albrecht ist es in langjähriger akribischer empirischer Forschungsarbeit gelungen, jene Phänomene des menschlichen Bewusstseins, die aus der individuellen „Selbstsphäre“ stammen, von jenen zu unterscheiden, die über den Erfahrungshorizont der individuellen Subjektivität hinausweisen. Er konnte für letztere schlüssige Kriterien erstellen, durch die erlebnismystische Phänomene eindeutig identifiziert werden können. Das Ergebnis dieser umfangreichen empirischen Forschungsarbeit ist eine hochdifferenzierte, systematische, experimentell dokumentierte, psychologische Phänomenologie mystischer Erfahrung. Als solche ist Albrechts Phänomenologie der Mystik eine zuverlässige epistemologische Grundlage für die Hermeneutik aller Manifestationsformen mystischen Erlebens in der Menschheitsgeschichte. Man kann mit Fug und Recht behaupten, dass es keine andere empirisch fundierte wissenschaftliche Studie auf diesem Gebiet gibt, die einen ähnlich hohen epistemologischen und universell gültigen Anspruch erheben könnte.

Dennoch wäre es vermessen, ja naiv, zu behaupten, Albrecht wäre es gelungen, das Gesamtphänomen Mystik zu erklären und phänomenologisch erschöpfend zu beschreiben. Albrecht selbst macht unmissverständlich deutlich, dass die psychologische Phänomenologie nur einen begrenzten Ausschnitt aus dem letztendlich unergründbaren Phänomenspektrum mystischer Erfahrung erfassen kann. Die Tatsache, dass das Phänomen Mystik letztendlich unergründbar ist und mystische Erfahrung sich jeder rationalen Erklärung, wissenschaftlich-methodischer Erschließung und sprachlicher Vermittlung entzieht, ist ein Gemeinplatz. Es gilt was schon Wittgenstein zu diesem Thema postuliert hat: „Es gibt ... Unausprechliches, dieses zeigt sich. Es ist das Mystische“.³

Albrechts Forschung beschränkte sich daher auf jenen Bereich mystischer Erfahrung, der mit der Methode der Introspektion phänomenologisch noch erschlossen werden kann. Dabei galt es für Albrecht zuerst rigoros all jene Phänomene aus dem Erlebnisbereich echter Mystik auszugliedern, die auf intra-subjektive Kausalursachen zurückgeführt werden können (z.B. Phänomene die aus dem Unterbewusstsein, dem Unbewussten, oder der Vorstellung auftauchen, sowie Trugwahrnehmungen und Phänomene, die mit somnambulen Zuständen, oder durch pathologische,

halluzinatorische oder drogeninduzierte Ursachen erklärt werden können). Der methodisch erschließbare Bereich mystischen Erlebens umfasst, wie Albrecht betont, primär den Bewusstseinszustand der „Versunkenheit“, sowie zum Teil höhere Bewusstseinsstadien des „Versenkungsprozesses“, und nur peripher und fragmentarisch das Anfangsstadium des „ekstatischen Bewusstseins“. Der Kernbereich mystischer Erfahrung vollzieht sich jedoch im hochgradigen „ekstatischen Bewusstsein“ und dieser bleibt einer empirischen Erschließung entzogen.

Noch eine Einschränkung, oder besser Präzisierung, zum oben erhobenen Anspruch der „überzeitlichen anthropologischen Relevanz“ von Albrechts Erkenntnissen: Dieser Anspruch bezieht sich nur auf Albrechts Aussagen zur Phänomenologie mystischen Erlebens, nicht jedoch auf Ausführungen zu Teilgebieten der psychologischen Wissenschaft. Dazu gehören zum Beispiel Teile der Kapitel zur Wahrnehmungspsychologie, zur Trieblehre und zur „Schichtentheorie“ der Persönlichkeit, die fraglos historisch geprägt sind und den Wissensstand der Psychologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts widerspiegeln. Die diesbezüglichen Ausführungen betreffen aber nur Teil I des Buchs und beeinträchtigen in keiner Weise die empirischen Untersuchungen über den Phänomenbestand der „Versunkenheit“, oder die Erkenntnisse über die phänomenologische Struktur des „mystischen Bewusstseins“.

Es gibt zwei Hauptgründe weshalb Albrechts *Psychologie des Mystischen Bewusstseins* von namhaften Mystikforschern – aus dem Bereich der Psychologie ebenso wie aus dem Bereich der Theologie, der Philosophie und der Religionswissenschaft – größere epistemologische und anthropologische Relevanz zuerkannt worden ist als anderen empirischen Studien auf diesem Gebiet:

1. Albrechts psychologische Phänomenologie mystischer Erfahrung ist die umfassendste, differenzierteste systematischste Studie im Bereich der Mystikforschung, die auf umfangreichen, repräsentativen empirischen Daten aus Langzeitstudien beruhen. Das empirische Dokumentationsmaterial stammt überwiegend von Selbstzeugnissen von Menschen, die Albrecht in die „Technik der Versenkung“ eingeführt hatte und die in der Lage waren, während des Zustands der „Versunkenheit“ zu sprechen. Albrecht zeichnete diese „Versunkenheitsaussagen“ unmittelbar schriftlich oder phonographisch auf. In Ergänzung zu den „Versunkenheitsaussagen“

3 — Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico Philosophicus*. Side-by-Side Edition. London: Kegan, 1922. Satz 6.522 — S. 223.

mystischen (und nicht-mystischen) Erlebens bezog er auch Erlebnisberichte aus dem Kanon der christlichen Mystik, sowie aus dem Kanon nicht-christlicher (buddhistischer) Mystik mit ein.

2. Albrechts empirisch gewonnene Daten sind in Bezug auf Methode, Authentizität, Zuverlässigkeit und Unmittelbarkeit einzigartig: Sie unterscheiden sich dadurch signifikant von den empirischen Grundlagen vergleichbarer Studien, dass sie auf unmittelbaren „Versunkenheitsaussagen“ beruhen, die (in Echtzeit) während eines seelischen (oder mystischen) Erfahrungsvollzugs gesprochen und dokumentiert wurden. Das heißt, Albrechts empirische Forschungsgrundlagen haben einen ungleich höheren Authentizitätsanspruch als Studien deren empirische Grundlagen aus Selbstzeugnissen stammen, die nachträglich aus der Erinnerung reproduziert worden sind. Die Mehrzahl der Studien zur Erlebnismystik basieren ausschließlich oder überwiegend auf retrospektiv erstellten Erfahrungsberichten – allenfalls in Verbindung mit behavioristischen Untersuchungsmethoden.

12

Albrecht sammelte die Niederschriften der „Versunkenheitsaussagen“ seiner Versuchspersonen (und seine eigenen) über einen Zeitraum von mehr als zwei Jahrzehnten bevor er seine Analyseergebnisse erstmals in *Psychologie des Mystischen Bewußtseins* veröffentlichte. Damit ein Mensch im überklaren Zustand der „Versunkenheit“ in der Lage ist das Erlebte unmittelbar auszusprechen, d.h. ohne dass dabei die Funktionen des Denkens und Wollens aktiviert werden, entwickelte Albrecht eine besondere Mnemotechnik. Er adaptierte die Methode des Autogenen Trainings in der Weise, dass es möglich ist, in den Versenkungsprozess eine „sekundäre Einstellung“ (die Absicht begleitend zu sprechen) mental einzubeziehen, welche danach am Ende des Versenkungsprozesses submental den Impuls gibt, laut zu sprechen, sobald der Zustand der „Versunkenheit“ erreicht ist. Mit Hilfe dieser mnemotechnischen Methode ist es jedem Menschen möglich, im Zustand der „Versunkenheit“ (wie auch während des Versenkungsvorgangs) zu sprechen, ohne dass Ich-Funktionen wie Wahrnehmung, Denken, oder Wollen, aktiviert werden. „Versunkenheitsaussagen“ haben daher einen höchstmöglichen Grad an Unmittelbarkeit und Authentizität und sind ungleich erlebniskonformer als nachträglich aus der Erinnerung reproduzierte Erlebnisberichte, selbst wenn ein Mystiker dabei noch so aufrichtig um wahrheitsgemäße, fiktional nicht verfremdete Mitteilung bemüht ist. Man kann daher berechtigterweise sagen, dass es seit der erst-

maligen Veröffentlichung von *Psychologie des Mystischen Bewußtseins* im Jahr 1951 noch keine Studie der empirischen Mystikforschung gibt, die einen vergleichbaren, empirisch gesicherten Authentizitäts- und Erkenntnisanspruch erheben könnte. Diese Aussage mag angesichts der unüberschaubaren Zahl der bisher veröffentlichten Studien über Mystik und „altered states of consciousness“⁴ vermessen erscheinen, lässt sich aber an Hand eines kurzen Überblicks über die neuere empirische Mystikforschung schlüssig argumentieren – vorausgesetzt, dass man Erkenntnissen, die mittels subjektiv-empirischer Methoden gewonnen worden sind, die gleiche epistemologische und anthropologische Relevanz zuerkennt, wie Erkenntnissen der behavioristischen Bewusstseinsforschung.

Die Methodologie der jüngeren Mystikforschung (etwa seit der Mitte der 1970er Jahre) ist überwiegend behavioristisch geprägt und lässt eine gewisse Skepsis gegenüber subjektiven Methoden wie der Selbstbeobachtung erkennen. Der Fokus der neueren naturwissenschaftlichen Erforschung des Phänomens Mystik liegt auf der behavioristischen Gehirnforschung. Diese Forschungsrichtung ist bestrebt, mit objektiv-empirischen Methoden biophysiological und/oder biochemische Vorgänge in spezifischen Regionen der beiden Gehirnhälften in ihren Ursachen und Auswirkungen zu ergründen, und die daraus resultierenden veränderten Bewusstseinszustände neurophysiologisch und/oder neurochemisch zu erklären. Manche Forscher ergänzen die so gewonnenen behavioristischen Daten mit post-experimentell protokollierten Erlebnisberichten der Probanden. Diese sehr komplexen, computergestützten Untersuchungen⁵ sind durchaus geeignet biophysiological und/oder biochemische Grundlagen für die Entstehung veränderter Bewusstseinszustände zu ermitteln, und

13

4 — Der Begriff „altered states of consciousness“ (ASC) wurde in den 1960er Jahren zu einem psychologischen terminus technicus. Er bezieht sich auf alle Bewusstseinszustände, die in der empirischen Wirklichkeit vorgefunden und identifiziert werden können (Wachbewusstsein, somnambules Bewusstsein, Tiefschlaf, Traumbewusstsein, drogeninduzierte Bewusstseinszustände, sowie durch meditative Techniken evozierte überwache Bewusstseinszustände, Trance, Ekstase, Bewusstlosigkeit u.a.m.). Vgl. dazu: Tart, Charles. *Altered States of Consciousness: A Book of Readings*. New York: Wiley, 1969. — Tart, Charles. *States of Consciousness*. New York: Dutton, 1975. — Wilber, Ken. *The Spectrum of Consciousness*. Wheaton, IL: Theosophical Publishing House, 1985.

5 — Dazu gehören computer-tomografische Untersuchungen mit Probanden mit langjähriger Meditationspraxis, sowohl mit Laien als auch mit Nonnen und Mönchen christlicher und buddhistischer Ordensgemeinschaften. Zu den neuesten behavioristischen Methoden gehören u.a. PET (Position Computed Tomography), SPECT (Single Photon Emission Computed Tomography) und fMRI (functional Magnetic Resonance Imaging).

haben diesbezüglich heuristischen Wert. Die so ermittelten Ergebnisse lassen aber keinerlei Schlussfolgerungen auf das inhaltliche Erleben zu. Daher bedürfen behavioristische Methoden der Ergänzung durch retrospektive Erlebnisberichte. Es gibt in der neueren Forschung allerdings die Tendenz, auf ergänzende Erlebnisberichte gänzlich zu verzichten, und Konstellation und Phänomene des Bewusstseins allein durch neuro-physiologische und/oder biochemische Prozesse oder Substanzen zu erklären. Diese meist ideologisch motivierten, reduktionistischen Forschungsansätze zielen darauf ab, Mystik als eine pathogene Erscheinung zu diagnostizieren, oder als Trugphänomen auszuweisen.⁶

Sieht man von den sehr umstrittenen und ideologisch voreingenommenen Studien des Atheisten Richard Dawkins ab, gibt es in der neueren Forschung einige behavioristische Studien, die erstaunlich breites Interesse hervorgerufen haben (vor allem im amerikanischen Raum). Dazu zählt Dean Hamers *The God Gene. How Faith is Hardwired in Our Genes* (2004) – ein Buch, das kurz nach Erscheinen sogar auf der Titelseite des *Time* Magazins vom 25. Oktober erschien. In dieser Studie behauptet der Wissenschaftler das sogenannte „Gott-Gen“ identifiziert zu haben. In den Medien wurde dies als sensationelle neue Erkenntnis gepriesen. Hamer behauptet, dass das von ihm identifizierte „VMAT2 gene“ (72 ff.) in „gewissem Maß“ („in some degree“, 215) an der Entstehung von veränderten Bewusstseinszuständen, einschließlich „mystical states“, beteiligt ist. Er bezeichnet dieses Gen deshalb als „the God gene“ (56), weil es in der DNA jedes Menschen grundgelegt ist und als solches die genetische Grundlage für das unstillbare Verlangen des Menschen nach dem „Einssein“ mit Gott angesehen werden kann. Als Naturwissenschaftler versagt sich Hamer Aussagen, die den Bereich der Metaphysik und der Theologie oder Religionswissenschaft betreffen. Er begnügt sich daher mit der Feststellung, dass sein Buch „... is about whether God genes exist, not about whether there is a God“ (16). Das Gott-Gen ist demnach – wie es Hamer im Untertitel formuliert – „hardwired in our genes“, d.h. in der menschlichen DNA grundgelegt. Es manifes-

tiert sich im Leben des Einzelnen in dem Verlangen nach Überwindung aller Bedingtheit durch die Erfahrung des „Einsseins“ mit dem Ewigen im Zeitlichen. Allerdings wird dieses Verlangen nicht von jedem Menschen in gleicher Weise erlebt, und nicht jeder empfindet dieses Verlangen auch bewusst; es kann im Einzelfall durchaus erodiert oder temporär erloschen sein. Die Tatsache allerdings, dass es dieses menschliche Urverlangen gibt, ist ein alter Topos – keine neue Erkenntnis. Dies weiß jeder Leser, der mit der Religions- und Kulturgeschichte und der Geschichte der Mystik vertraut ist. Hamer mag eine neue biogenetische Formel oder einen neuen Begriff und den genetischen Auslöser des Urverlangens gefunden haben; die Tatsache aber, dass die Sehnsucht nach Transzendenz und nach Überwindung der Bedingtheit des irdischen Daseins in jedem Menschen unauslöschlich eingegossen ist, ist ein Gemeinplatz, der in den mystischen, religiösen und philosophischen Schriften aller Kulturvölker zu finden ist. Darüber gibt es zahllose wissenschaftliche, philosophische und theologische Abhandlungen. Dazu gehört beispielsweise die Lehre vom „Seelenfünklein“⁷ (*scintilla animae*), die sich in antiken gnostischen Schriften ebenso findet wie in der Kabbala, in der Theologie der Scholastik und in theologischen und mystischen Schriften vom christlichen Mittelalter, über die Neuzeit bis hin zur Gegenwart. Hamers „God gene“ ist im Grunde nur ein neuer Begriff und eine biogenetische Erklärung für ein an sich bekanntes, archetypisches Phänomen. Die genetische Grundlegung dieses Verlangens wird in der christlichen Theologie mit der Trope des „Seelenfünkleins“ zum Ausdruck gebracht, das – wie Basilius der Große (ca. 330-379) es formuliert⁸ – von Gott im „Herzen jedes Menschen eingepflanzt“ worden ist und unverlierbar bis zum Ende der Zeit zur Natur jedes Menschen gehört.

Ob das menschliche Urverlangen nach Überwindung aller Bedingtheit, oder nach dem Einssein mit Gott, dem Ewigen, dem „Umfassenden“, oder wie immer man sonst den Urgrund des Seienden bezeichnen mag, als „God gene“ oder als „Seelenfünklein“, oder als das von „Gott eingepflanzte

6 — Ein notorischer Vertreter dieser radikalen, atheistisch motivierten Forschungsrichtung in Bezug auf mystische Erfahrung ist der Oxforder Biologe Richard Dawkins. Er ist einer der Wegbereiter des neo-atheistischen Fundamentalismus, der kategorisch die Bedingung der Möglichkeit für eine transzendente Erfahrung des Menschen negiert und die von Mystikern beschriebenen Erlebnisse auf pathologische oder anomale bio-physiologische Ursachen zurückführt. Mystische Erlebnisse sind nach Dawkins nichts anderes als das „by-product of the misfiring of several ... modules [of the brain]“, wie er polemisch in seinem provokanten Buch *The God Delusion* (2006) formuliert.

7 — Cf. Wilms, Hieronymus, O.P. „Das Seelenfünklein in der Deutschen Mystik.“ *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 12 (1937): 157-166.

8 — Diese Aussage in der englischen Ausgabe der Asketischen Werke des Hl. Basilius zum eingegossenen Gottverlangen lautet wörtlich: „What desire of the soul is so poignant and so intolerably keen as that desire implanted by God in a soul purified from all vice and affirming with sincerity, ‘I languish with love’ (Cant. V.2).“ *St. Basil. Ascetical Works*. 1950. Übs. Sister M. Wagner. C.S.C. Washington D.C.: Catholic U. of America Press, 1962. 234.

Verlangen“ bezeichnet, ist für das Verständnis von *Mystik* als anthropologisches Phänomen von untergeordneter Bedeutung. Wichtig ist jedoch die Tatsache, dass das bewusste Erleben dieses Urverlangens keine mystische Erfahrung ist, sondern nur ein Auslöser für den individuellen Weg der Gottsuche. Erst wenn dieses urgründige Verlangen Erfüllung findet – sei es in Momenten der erfahrungshaften Begegnung mit dem Göttlichen, Absoluten oder dem „Umfassenden“, oder im ekstatischen oder transektatischen Erlebnis der *unio mystica* – erst dann liegt (wie Albrecht betont) ein Seelenzustand vor, der als ein mystischer bezeichnet werden kann.

Aus den mystischen Zeugnissen der östlichen und westlichen Traditionen lassen sich – vereinfacht gesprochen – zwei Aufstiegswege unterscheiden (wiewohl es innerhalb dieser vielerlei weitere Ausformungen des spirituellen Stufenweges gibt), die jenen Grad an Seelenreinheit bewirken, der Voraussetzung für das Erlöschen dieses Verlangens ist. Der eine Pfad führt über die *via contemplativa*, wie er in den Traditionen der theistischen *Mystik* gelehrt und praktiziert wird. Hier ist das Verlangen nach Transzendenz ausgerichtet auf Gott. Das Verlangen nach unmittelbarer Gotteserfahrung findet aber erst Erfüllung, wenn die „Mitwirkung von der anderen Seite her“ erfahren – d.h. kognitiv, emotional und somatisch erlebt – wird. Oder, wie Albrecht es formuliert, wenn das Urverlangen im Ereignis des „Ankommens des Umfassenden“ im „Versunkenheitsbewusstsein“ und/oder „im ekstatischen Erleben des Umfassenden“ (vorübergehend) erlischt.

16

Der zweite Weg ist der in der monistischen Tradition (d.h. in den Hauptströmungen des Buddhismus) beschriebene „Königsweg“: Dieser intendiert die Überwindung des Leidens im irdischen Dasein und vollzieht sich im meditativen Prozess zunehmender „Nichtung des Ichs“. Dieser Weg zielt nicht auf eine transzendente Vereinigung mit Gott ab, sondern auf die fortwährende Auflösung des „Ichs“ durch Einsinken in immer tiefere Dimensionen des Bewusstseins, bis zu dem Punkt, in dem das „erlebende Ich“ völlig erlischt und (temporär) im *nirvana* aufgegangen ist. Dieser Weg führt zu einer mystischen Grenzerfahrung, die gänzlich apersonal und atheistisch ist.

Hamers Bezeichnung „God gene“ ist so gesehen nicht ganz zutreffend, da es suggeriert, dieses Gen wäre die Bedingung für die Möglichkeit einer Gotteserfahrung. Das „God gene“, als Urverlangen verstanden, kann – wie die obigen Ausführungen zeigen – mystische Erfahrung weder evozieren, noch im Sinne einer personalen mystischen Erfahrung determinieren. Vielmehr hat das „God gene“ als solches keinen Einfluss auf die

individuelle Eigenart des mystischen Erlebnisses; wäre dem so, müssten alle Varietäten mystischer Erfahrung in einer personalen Gotteserfahrung enden. Albrechts Erkenntnisse sind somit auch in Bezug auf Hamers Studie ein hilfreiches kritisches Korrektiv.

Eine andere naturwissenschaftliche Studie aus jüngerer Zeit sollte in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben: Kevin Nelsons *The God Impulse. Is Religion Hardwired into the Brain?* (2011). Nelson, Professor für Neurologie an der Universität von Kentucky, versucht in seiner Forschung den Grenzbereich zwischen paranormalen, pathogenen und mystischen Erfahrungen mit neurophysiologischen Methoden objektiv zu ergründen. Er nähert sich diesen Phänomenen, wie er betont, ohne ideologisches Vorurteil. Als Naturwissenschaftler ist er strikt um Objektivität bemüht und bestrebt, „to explain the nature of spiritual experience, not to explain it away“ (6). Nelsons Forschungsansatz kann, dieser Intention zu Folge, vorweg nicht als reduktionistisch oder als agnostisch oder atheistisch beurteilt werden. Bei der kritischen Lektüre seines Buches bemerkt man allerdings, eine implizit skeptische Haltung gegenüber erlebnismystischen Phänomenen. Sein methodischer Zugang und manche seiner Aussagen bestärken diesen Eindruck. So beurteilt er beispielsweise die Erfahrungsberichte großer Mystiker und Mystikerinnen (u.a. Teresa von Avila, Meister Eckhart, Plotin) nur vom Gesichtspunkt des Neuropathologen und vergleicht die in diesen Texten angesprochenen psychischen und paranormalen Phänomene mit pathologischen zerebralen Prozessen, die auf neurochemische Ursachen zurückgeführt werden können. Nelson konzediert zwar, dass die von Mystikern oft berichteten Lichtphänomene auch eine transpersonale (mystische) Ursache haben können, argumentiert jedoch, dass Lichterscheinungen besonders bei epileptischen Anfällen auftreten, sowie bei Störungen biophysio-logischer und biochemischer Abläufe. Er ist bestrebt eine objektive Korrelation zwischen neurophysiologischen und neurochemischen Gegebenheiten und den von einzelnen MystikerInnen und VisionärInnen beschriebenen mystischen Erfahrungen herzustellen. Konkret führt er bestimmte paranormale Seelenzustände, wie „Nahtoderlebnisse“, Lichterscheinungen im Bewusstsein, ekstatisches Erleben und andere vermeintlich übernatürliche Erfahrungen, die in erlebnismystischen Texten überliefert sind, einerseits auf ungewöhnliche Prozesse im limbischen System und in bestimmten Regionen des Stammhirns zurück, andererseits auf psychodelische Wirkungen neurochemischer Transmittersubstanzen, namentlich von „psilocybin“ (248) und „serotonin-2“ (242). Er sieht es als

17

empirisch erwiesen an, dass diese Transmittersubstanzen bei epileptischen Anfällen und Prozessen der Bewusstseinsweiterung, sowie bei Halluzinationen und ekstatischen Einheitserlebnissen eine tragende Rolle spielen. Er räumt wohl ein, dass mit naturwissenschaftlichen Methoden allein nur eine Korrelation zwischen veränderten Bewusstseinszuständen subjektiv als mystisch identifizierten Erfahrungen einerseits, und neurophysiologischen und biochemischen Prozessen in bestimmten Gehirnregionen andererseits, hergestellt werden kann. Nelson konzediert auch, dass aus dem Nachweis dieser Korrelation nicht der Schluss gezogen werden kann, dass die ausgewiesenen Transmittersubstanzen und biophysiological Prozesse die alleinigen Kausalursachen für mystisches Erleben sind. Als Neurobiologe delegiert er die Beantwortung dieser Frage an die dafür zuständigen Disziplinen der Theologie und Philosophie.

In der jüngeren Mystikforschung gibt es auch eine Gegenströmung zu den streng naturwissenschaftlich-behavioristisch ausgerichteten Forschungsmethoden. In den 1990er Jahren entstand in den USA die fächerübergreifende Disziplin der Neurotheologie, initiiert von Andrew Newberg, Eugene d'Aquili und Mitarbeitern an der Universität Pennsylvania.⁹ Das Bestreben dieser neuen Disziplin ist es, innovative computergestützte behavioristische Methoden mit subjektiven Erlebnisberichten zu verbinden und auf diesem Weg neue Erkenntnisse über das Wesen mystischer Erfahrung zu gewinnen. In einem Langzeitversuch mit einer Gruppe von Nonnen des Franziskanerordens, einer Gruppe buddhistischer Mönche und einer Gruppe von Mitgliedern der Pfingstkirche wurden zerebrale Veränderungen der Probanden während des spirituellen Gebets (bzw. der jeweils praktizierten Meditationsmethode) mittels SPECT-Methode (Single Photon Emission Computed Tomography) bildlich erfasst und mit den nachträglich protokollierten Erlebnisberichten der Probanden in Beziehung gesetzt. Die Ergebnisse dieses aufwändigen empirischen Forschungsprojekts wurden von Newberg und Mitarbeitern in mehreren aufsehenerregenden Publikationen veröffentlicht, darunter in *How God Changes Your Brain* (2009)¹⁰. Newberg konzediert, dass die Neurotheologie keine wertneutrale Wissenschaft ist, sondern – wie schon der Name besagt

9 — Vgl. Newberg, Andrew. „Transformation of Brain Structure and Spiritual Experience.“ *The Oxford Handbook of Psychology and Spirituality*. Hg. Lisa Miller. New York: OUP, 2012. 489–499.

10 — Newberg, Andrew, und Mark Robert Waldman. *How God Changes Your Brain. Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist*. New York: Ballantine, 2010.

– Mystik von der Perspektive des religiösen Glaubens zu erschließen versucht und daher die Existenz einer göttlichen Wesenheit axiomatisch voraussetzt. Die wissenschaftliche Auswertung der Erfahrungsberichte der Probanden erfolgt folglich nicht nach streng naturwissenschaftlichen Kriterien, sondern von der Perspektive eines dem religiösen Glauben verbundenen Wissenschaftlers. In einem Interview mit Steve Paulsen¹¹ spricht Newberg diesen Punkt offen an. Er räumt zudem ein, dass die Beurteilung der Erfahrungsberichte der Probanden auf Vertrauen beruht. Letztendlich lässt sich das Bekenntnis einzelner Probanden, während des Experiments eine persönliche Gotteserfahrung gehabt zu haben, nicht verifizieren. Das begleitende objektive bildgebende Verfahren kann zwar signifikante Veränderungen im Blutstrom in bestimmten Gehirnregionen während des spirituellen Gebets, oder der postulierten mystischen Erfahrung darstellen, erlaubt jedoch keine Rückschlüsse auf eine mögliche transpersonale Wirkursache für die zerebralen Veränderungen. Über Möglichkeiten und Grenzen der Neurotheologie für die Erforschung mystischer Erfahrung befragt, antwortete Newberg in dem Interview:

The brain-image technology can tell us what happens in our brain when we have a religious or spiritual experience. For example, in our study of Franciscan nuns during prayer, our brain scans show what happens in the brain if they experience being in God's presence. What those scans don't prove is whether or not that experience was real in some sort of objective sense ... At this point in our technology, that is something we can't answer. (Paulsen, 75)

Dieser kurze Überblick über aktuelle Entwicklungen in der neueren Mystikforschung sollte zeigen, dass das Phänomen Mystik mit behavioristischen Methoden inhaltlich nicht, und formal nur in beschränktem Maß erschlossen werden kann. Man ist also auf Erkenntnisse angewiesen, die durch subjektiv-empirische Forschungsmethoden – wie jene von Carl Albrecht – gewonnen werden. Nur letztere sind geeignet, ein breites Spektrum von Erfahrungsinhalten zu erschließen und psychologisch-phänomenologisch zu beschreiben.

11 — Paulsen, Steve. *Atoms & Eden. Conversations on Religion & Science*. New York: Oxford UP, 2010. 73–81.

Bevor nun Albrechts Definition(en) von Mystik erläutert werden, ist vorweg noch eine (apologetische) Anmerkung zu Sprache und Terminologie in seinen wissenschaftlichen Werken angebracht. Als Psychologe, der aufrichtig um eine möglichst präzise, ideologiefreie und erlebnisadäquate Beschreibung mystischer Phänomene bemüht ist, konnte Albrecht keine traditionellen Begriffe verwenden, die mit historischen, religiösen oder metaphysischen Konnotationen oder Bedeutungsinhalten überfrachtet sind. Aus diesem Grund operiert Albrecht mit einer Vielzahl von Neologismen und innovativen Fachtermini, die er auch präzise definiert. Dazu gehören u.a. Begriffe wie „Versenkung“, ein Terminus, der den bewusstseinsverändernden Prozess meint, der hinführt zur „Versunkenheit“. Darunter versteht Albrecht einen entleerten Bewusstseinszustand höchster Klarheit, vollkommener innerer Ruhe und höchster innerer Wachheit. An Stelle des in der östlichen und westlichen Mystik oft gebrauchten metaphorischen Bildes des „inneren Auges“ führt Albrecht den Begriff der „Innenschau“ ein. Für die Benennung des letztendlich unergründbaren ewigen Geheimnisses, das in der mystischen Erfahrung begegnet und in der theistischen Mystik als „Gott“, und in der monistischen Tradition mit nirvana bezeichnet wird, führt Albrecht den wertneutralen Begriff des „Umfassenden“ ein. Abgesehen von diesen (und anderen) Termini, versucht Albrecht als Phänomenologe – in seiner bisweilen an Heidegger erinnernden Sprache – das differenzierte Spektrum von Bewusstseinsphänomenen, das in der empirischen Wirklichkeit vorgefunden werden kann, möglichst erlebniskonform zur Sprache zu bringen. Sein Bemühen, komplexe Sachverhalte möglichst präzise zu beschreiben, resultiert oft unweigerlich in einer komplexen, bisweilen idiosynkratischen Sprache mit überlangen hypotaktischen und parataktischen Satzperioden. Dadurch wird die Lektüre von *Psychologie des Mystischen Bewusstseins* über weite Strecken zu einer intellektuellen Herausforderung. Der Leseprozess ist zugegebenermaßen teilweise eine *tour de force* – weshalb es sich empfiehlt, das Buch nur in kleineren Einheiten zu lesen. Der Aufwand lohnt sich jedoch für den wissenschaftlichen Leser ebenso wie für den interessierten Laien. Denn Albrechts Buch eröffnet einen Einblick in das Wesen mystischer Erfahrung, der an Tiefe, Differenziertheit und Authentizität bis dato unerreicht geblieben ist. Das Buch bietet zudem essentielle epistemologische Grundlagen für fundamentalontologische und metaphysische Fragestellungen und eröffnet neue Perspektiven für das Verständnis des Menschen als *homo mysticus* – als ein Wesen, dem die Möglichkeit gegeben ist, die

„mystische Relation“¹² zwischen ihm/ihr und dem „Umfassenden“ erfahrungshaft zu erkennen.

Albrecht unterscheidet zwei (sich überschneidende) Mystikbegriffe: einen „engeren“ und einen „erweiterten Begriff der Mystik“ (254). Der „engere Mystikbegriff“ schließt all jene mystischen Erlebnisse aus, die sich im Bereich des ekstatischen Bewusstseins ereignen; dieser Begriff lautet: „Mystik ist das Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewusstsein“ (254). Der „erweiterte Begriff“ umfasst sowohl Erfahrungen, die sich im Versunkenheitsbewusstsein ereignen, als auch solche die im ekstatischen Bewusstsein erlebt werden. „Der erweiterte Begriff der Mystik lautet demnach: Mystik ist sowohl das Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewusstsein als auch das ekstatische Erleben eines Umfassenden“ (254). Die Methode der Introspektion ermöglicht natürlich nur einen beschränkten Zugang zur subjektiven Wirklichkeit: Mit ihr können nur Erfahrungen und Bewusstseinsphänomene erfasst werden, die sich diesseits der Ekstase ereignen, da diese Methode abhängig ist von einer bestehenden Subjekt-Objekt-Differenz. Solange die Subjekt-Objekt-Differenz gewahrt ist, kann das „erlebende Ich“ Inhalte, die in der „Innenschau“ „ankommen“, in Klarsichtigkeit gewahren; bei Einschaltung des ekstatischen Bewusstseins, jedoch, wird die Subjekt-Objekt-Differenz stark reduziert, und im Stadium mystischer Entrückung erlischt sie völlig. Das heißt, im Wege introspektiver Selbstbeobachtung kann nur jener Teilbereich mystischen Erlebens psychologisch-phänomenologisch erschlossen werden, der im überklaren Bewusstseinszustand der „Versunkenheit“ erfahren wird. Deshalb ist im Kontext der Bewusstseinspsychologie nur der „engere Begriff“ von Mystik anwendbar.

Bewusstseinsphänomene lassen sich in Selbstbeobachtung, wie Albrecht betont, nur dann klar und eindeutig bestimmen, wenn sie im überklaren, entleerten und beruhigten Zustand der „Versunkenheit“ erscheinen und mittels der Funktion der „Innenschau“ beobachtet werden. Die „Versunkenheit“ ist zugleich der Zustand höchstmöglicher innerer Wachheit und Rezeptivität; die einzige Funktion, die in der „Versunkenheit“ noch selbsttätig aktiv ist, ist die „Innenschau“. In der „Innenschau“ können vielfältige Inhalte „ankommen“: solche, die als aus dem Bereich der „Selbst-

12 — Albrecht verwendet und definiert den Begriff der „mystischen Relation“ erst in seinem zweiten Buch *Das Mystische Erkennen* (1958): „Der Begriff ‘mystische Relation’ [weist] ... auf ein irrationales und transintelligibles Wirkfeld hin, welches zwischen dem mystischen Es und dem von ihm betroffenen ‘Subjekt’ gelegen ist.“ (263).

sphäre“ kommend erfahren werden (z.B. Erinnerung, Unterbewusstsein, Unbewusstes, Vorstellung) und solche, die aus dem Bereich „jenseits der Selbstsphäre“ „ankommend“ erlebt werden. Nur letztere qualifizieren sich als potentielle mystische Erlebnisinhalte; dies allerdings nur dann, wenn sie Erlebnisqualitäten haben, die auf eine außerbewusste Ganzheit hinweisen. Dazu gehört z.B. das Merkmal, dass das „Ankommende“ eine Wesenheit ist, die letztthin unerkennbar und unergründbar ist und im Betrachter „numinose Empfindungen“ auslöst. Dies geschieht in einem Ereignis in dem das „Ankommende“ als *mysterium fascinosum*, oder als *mysterium fascinosum* im Sinne von Rudolf Otto¹³, oder als beides zugleich erlebt wird. Darüber hinaus hat jedes echte mystische Phänomen, das in der „Innenschau“ „ankommt“, psychologischen Offenbarungscharakter, d.h. das konkrete Erlebnis wird als völlig fremd, neu und einzigartig erlebt, das mit keiner Erfahrung im bisherigen Erleben verglichen oder verwechselt werden kann.

Albrecht bezeichnet, wie oben angesprochen, die in der mystischen Erfahrung begegnende urgründige numinose Anderheit als das „Umfassende“. Dieses kann sich (im Wesentlichen) auf dreifache Weise manifestieren: als eine personale, letztendlich unerkennbare Wesenheit; als ein gänzlich apersonales Sein („Ur-, „Unendlicher Raum“, „Leere“ u.dgl.); und als „Bote des Umfassenden“, z.B. wenn das „erlebende Ich“ etwas erlebt, das als Zeichen verstanden wird, das von einer transpersonalen Wesenheit gesandt oder bewirkt worden ist. Dieses Zeichen kann z.B. eine intuitive Eingebung, eine Einsprache, eine Vision, oder eine somatische Einwirkung sein. Die Begegnung mit dem personalen „Umfassenden“ kann sich auch in einer bildlosen Präsenzerfahrung manifestieren. Darunter versteht Albrecht die erfahrungshafte Begegnung mit der unsichtbaren Anwesenheit einer personalen Wesenheit, genauer, als „eine Begegnung mit einem Du, das nicht nur eine sich auswirkende, sondern eine von sich aus handelnde Wesenheit ist, die als Person mit dem versunkenen Ich umgeht. Das Ich wird nicht nur betroffen, sondern es wird angeredet, aufgerufen, mit Verantwortung belastet, bewertet, geliebt“ (214).

Es ist nicht notwendig noch näher auf die Wesensmerkmale der in der „Versunkenheit“ „ankommenden“ Phänomene einzugehen, durch wel-

che diese als genuin mystische ausgewiesen werden, da dies ausführlich in den diesbezüglichen Kapiteln des Buches geschieht. Nur ein Phänomen aus der Kategorie der „Boten des Umfassenden“ soll hier ergänzend erläutert werden, da es in Albrechts Ausführungen (wie er nach der Veröffentlichung dieses Buches selbst eingestanden hat) nur kurz abgehandelt wird. Es ist das Phänomen der (mystisch bewirkten) „Einsprachen“, die als vom „Umfassenden“ gesandt erlebt werden und die im Bewusstseinsraum des Erlebenden entweder bildhaft erscheinen, oder auditiv vernommen werden. „Einsprachen“ können aus einem einzelnen Wort oder aus mehreren Einzelwörtern bestehen, sie können aber auch in ganzen Sätzen zum Ausdruck kommen. „Einsprachen“ können den Charakter einer direkten Anrede des/der Erfahrenden haben, in denen eine Aufforderung, oder ein Auftrag oder eine Verheißung ausgesprochen wird. Das Erlebnis eines in der Innerlichkeit geschauten oder gehörten Wortes ist in Albrechts Typologie mystischer Erfahrung eine (unter den elf von ihm unterschiedenen) „Form des Ankommens“. Albrecht geht auf dieses Phänomen erst in seinem zweiten Buch, *Das Mystische Erkennen* (1958), ausführlicher ein, weil er erkannte, dass die Ausführungen in *Psychologie des Mystischen Bewußtseins* nur auf knapp eine Seite beschränkt sind, und für das Verständnis des Phänomens nicht ausreichend waren. Auf explizite Rückfrage von Hans A. Fischer-Barnicol präzisierte Albrecht seine Ausführungen zum Phänomen der „Einsprachen“ Jahre später noch weiter in Briefen an Fischer-Barnicol, die posthum in *Das Mystische Wort* (1974) veröffentlicht worden sind. Albrecht ist in den Briefen besonders bemüht, den Unterschied zwischen dem mystischen Phänomen der „Einsprachen“, und dem nicht-mystischen Phänomen des „Sprechens in der Versunkenheit“, das nur sprachlicher Ausdruck subjektiver seelischer Befindlichkeit ist, zu verdeutlichen:

Das „Sprechen in Versunkenheit“ wird durch eine im Wachbewusstsein getroffene Willensentscheidung determiniert, wodurch der Akt des Sprechens während der „Versunkenheit“ submental ausgelöst wird. Dadurch ist es möglich, das subjektive Erlebnisgeschehen unmittelbar und ohne Mitwirkung des Denkens und Wollens zum Ausdruck zu bringen. Das Erlebte wird gleichsam im gesprochenen Wort „verleiblicht“ während der Erlebende im Zustand der „Versunkenheit“ verweilt. Deshalb können diese begleitend gesprochenen Aussagen als die unmittelbarsten Erlebniszeugnisse angesehen werden, die auf empirischem Wege dokumentiert werden können. Mystisch bewirkte „Einsprachen“ sind hingegen

13 — Otto, Rudolf. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und Sein Verhältnis zum Rationalen. Breslau: Trewendt, 1921.

Einzelworte, oder Wortfolgen, die in der „Innenschau“ verbal oder akustisch „ankommen“ und Offenbarungscharakter haben, d.h. nicht als etwas erlebt werden, das aus dem Bereich der „Selbstsphäre“ stammt. Mystisch bewirkte „Einsprachen“ werden auf Grund ihrer „Fremdheit“ und numinosen Erlebnisqualität als nicht aus dem Bereich der „Selbstsphäre“ kommend erlebt. Sie werden, mit anderen Worten, als von außerhalb der individuellen Selbstsphäre herkommend erfahren und als Zeichen oder Geschenk einer außerbewussten Wesenheit verstanden. Das Erlebnisgeschehen der mystischen „Einsprache“ kann natürlich auch Gegenstand des begleitenden „Sprechens in Versunkenheit“ werden. Dies setzt allerdings voraus, dass die „Auswortung“ des mystisch „eingegebenen Wortes“ wahrheitsgemäß und erlebniskonform ist. Entspricht die verbale Vermittlung nicht genau dem Wortlaut der mystischen „Einsprache“, oder dem Sinn des „geschauten Wortes“, kann das mystische Erlebnisgeschehen abrupt enden. Dies kann geschehen, wenn z.B. dissonante, submentale Regungen des Denkens und Wollens aufkeimen und ins Bewusstsein drängen und folglich den Zustand der inneren Ruhe und Klarsichtigkeit stören. Dann schwindet das mystisch geoffenbarte Wort wieder aus dem Bewusstseinsraum und das Gefüge der „Versunkenheit“ wird in der Folge zerstört und durch das normale Wachbewusstsein abgelöst.

24

Diese Zusammenfassung der Ergebnisse von Albrechts langjähriger empirischer Forschung sollte einen ersten Eindruck von deren außergewöhnlichem Erkenntniswert und überzeitlichen anthropologischen Relevanz vermitteln. Dazu gehört auch die Erkenntnis, dass Albrechts *Psychologie des Mystischen Bewußtseins* ein wichtiger Beitrag für das interkulturelle Verständnis mystischer Erfahrung ist, insbesondere für die Einsicht, dass theistisch-mystische und monistisch-mystische Erfahrung – bewusstseinspsychologisch betrachtet – keine inkompatiblen, sondern komplementäre Erfahrungsmöglichkeiten der mystischen Wirklichkeit sind. Dieser letztgenannte Anspruch bedarf noch einer weiterführenden Erläuterung und Begründung.

Albrecht war sich dessen bewusst, dass eine wissenschaftlich fundierte psychologische Phänomenologie der Mystik für alle Manifestationsformen von Mystik in der Menschheitsgeschichte anwendbar und gültig sein muss. Ihm war auch klar, dass er dies mit den empirischen Daten, die überwiegend von Probanden aus dem westlichen Kulturkreis stammen, allein nicht erreichen konnte. Daher bezog er in seine Studien auch

mystische Texte buddhistischer Traditionen mit ein. Konkret analysierte er Texte des Pali-Kanons um ein breites Spektrum von Phänomenen bewusstseinspsychologisch zu erfassen, die zum Phänomenbestand der buddhistischen Meditation und der monistisch-mystischen Erfahrung gehören. Für den erfahrenen Bewusstseinspsychologen Albrecht haben einige kurze Textauszüge aus dem Pali-Kanon und ergänzende Studien der Fachliteratur genügt, um eine differenzierte Phänomenologie monistisch-mystischer Erfahrung zu erstellen. Diese Studien haben Albrecht ermöglicht, die essentiellen phänomenologischen Wesensmerkmale beider Traditionen zu vergleichen, und die wichtigsten Gemeinsamkeiten und Unterschiede auszuweisen. Eine daraus resultierende wegweisende Erkenntnis ist, dass – rein bewusstseinspsychologisch betrachtet – die monistisch-mystische Erfahrung zwar auch eine für den westlichen Menschen mögliche, wenn auch nur selten anzutreffende, Grenzerfahrung ist. Albrecht erbrachte den Nachweis, dass die bewusstseinspsychologische Grundlage für die monistische Erfahrung jene seltene Grenzerfahrung ist, in der das „Versunkenheitsbewusstsein“ selbst zum alleinigen Inhalt der „Innenschau“ wird: „Das Versunkenheitsbewusstsein kann sich – in einem phänomenologischen Grenzfalle – selber zum Inhalt haben“ (134). Diese phänomenologische Grenzerfahrung wird – anders als in Traditionen der theistischen Mystik – in Theorie und Praxis der buddhistischen Meditation bewusst und ausschließlich angestrebt. Der buddhistische Kontemplative wird von seinem Rishi strengstens angewiesen, keinesfalls auf allfällige, im Bewusstseinsraum (d.h. in der „Innenschau“) auftauchende Erscheinungen oder Empfindungen zu achten, und sich keinesfalls davon ablenken zu lassen, den völlig entleerten und beruhigten Seelenzustand der Ich-Losigkeit zu erreichen und darin „absichtslos“ zu verharren. Die buddhistische Mystagogie unterscheidet sich somit signifikant von jener westlicher (theistischer) Traditionen (und auch von Albrechts Versenkungsprozess), indem letztere zwar auch einen entleerten, beruhigten und überklaren Bewusstseinszustand anstreben, nicht aber das Erlöschen der inneren Rezeptionsfähigkeit. Mit anderen Worten, theistische Kontemplationswege erstreben nicht das Erlöschen der Funktion des „inneren Auges“, sondern im Gegenteil, den radikalen „Offenstand“ der „Innenschau“ für das „Ankommende“. Der buddhistische Weg führt indes über die vier *jhana*-Stufen zur völligen „Nichtung“ des Ich-Bewusstseins, bis hin zum völligen Erlöschen des Ichs im *nirvana*. Die überlieferten Texte des Pali-Kanons beschreiben diesen Prozess minutiös und mit beeindruckender

25

ckender psychologischer Präzision. Der folgende Auszug aus der *Samyutta Nikaya* (eine der bedeutendsten Sammlungen buddhistischer Schriften des Pali-Kanons)¹⁴ vermittelt einen authentischen Eindruck von diesem Geschehen. Es werden darin die zentralen psychologischen Wesensmerkmale des Seelenzustands des Mönchs, der allmählich die vierte und höchste *jhāna*-Stufe erreicht, detailliert beschrieben. Am Ende dieses meditativen Versenkungsgeschehens erlischt das Ich des Kontemplativen im unaussprechlichen, transintelligiblen Zustand jenseits aller Bedingtheit:

26 ... was ist das vierte *jhana*? Auf dieser Stufe tritt ein Bruder, der allen Freuden und allen Schmerzen zurückgewiesen und damit Freude und Leid endgültig überwunden hat, ein in die vierte Stufe des *jhana* und verbleibt in dieser, die völlig befreit ist von allem Frohsinn, sowie von Sorge und Schmerz, denn es ist ein Zustand vollkommener Gleichmut, Reinheit und vollkommener Ausgeglichenheit ... Und was ist der Raum der Unendlichkeit? Diesen Raum betritt ein Bruder, der alle Objekte der Wahrnehmungswelt gänzlich hinter sich gelassen und jeglichen Widerstreit überwunden hat, indem er die Vielfalt nicht mehr beachtet und allein auf den unendlichen Raum ausgerichtet ist; dann tritt er ein und verweilt im Bereich des unbegrenzten Raumes ... Und was ist der Bereich des unendlichen Bewusstseins? Dies ist jener Bereich bei dem ein Bruder den Bereich des unendlichen Raumes überwunden hat, und der mit dem Gedanken „Das Bewusstsein ist endlos“ in die Region des grenzenlosen Bewusstseins eintritt und dort verweilt ... Und was ist dann die Region des Nichts? Wenn ein Bruder die Region des unendlichen Bewusstseins gänzlich überwunden hat, und mit dem Gedanken, „es gibt überhaupt nichts“ die Region des Nichts betritt und dort verweilt, dann ist das Stadium erreicht das man „den Bereich des Nichts“ nennt. Und was ist der Bereich in dem weder noch etwas [bewusst] erfahren, noch nicht erfahren wird? Das ist der Bereich in dem ein Bruder, der die Region des Nichts völlig hinter sich gelassen hat, in den Bereich gelangt, in dem weder etwas erfahren, noch nicht erfahren wird ... Und was ist das von jeder Bedingtheit freie Bewusstsein [*animitta ceto-samadhi*]? Dies ist ein Stadium in dem ein Bruder keine Unterscheidungsmerkmale mehr beachtet und eingeht und verweilt in

14 — Die verwendete Textgrundlage ist die englische Übersetzung von Woodward, F., Hg. u. Übs. *The Book of the Kindred Sayings (Samyutta Nikaya)*. Bd. 4. London: Pali Text Society, 1927. Die unten zitierte Passage (179–185) wurde von der englischsprachigen Quelle ins Deutsche übersetzt.

jener Seligkeit ... die ohne jede Bedingung ist. Dies ist der Zustand reiner Bedingungslosigkeit ...¹⁵

Die Tiefendimensionen des Bewusstseins in die der Buddhist letztendlich vordringt, liegen jedoch jenseits dessen, was durch theistische Methoden der „Versenkung“ oder der Kontemplation intendiert wird. Während der theistische Kontemplative einen idealen Zustand des „Offenseins“ für das Ereignis der mystischen Schau erstrebt, versucht der östliche (buddhistische) Kontemplative jede innere Wahrnehmung radikal auszublenden und beharrlich alle verbleibenden Anklänge des Ich-Bewusstseins zu „nichten“ bis jegliches Bewusstsein einer Subjekt-Objekt-Differenz erloschen ist.

Mit Albrechts Erkenntnissen lässt sich somit überzeugend erklären, weshalb die mystische Erfahrung (in den meisten) buddhistischen Traditionen ausschließlich eine apersonale, monistische ist, während die mystische Erfahrung westlicher Traditionen aus einer Vielfalt von personalen Gotteserfahrungen (oder auf eine personale Gottheit bezogenen mystischen Erfahrungen) besteht. Das heißt, dass die Erlebnisqualität mystischer Erfahrung nachhaltig von kultur- und glaubensspezifischen Variablen mitbestimmt wird. Der jeweilige kulturelle Kontext schafft demnach limitierende Parameter für die spezifische Eigenart des individuellen mystischen Erlebens. Das heißt jedoch nicht, dass ein buddhistischer Kontemplativer grundsätzlich keine personale mystische Erfahrung haben könnte, wie auch umgekehrt ein westlicher Kontemplativer keine monistische Erfahrung. Die empirische (bewusstseinspsychologische) Bedingung der Möglichkeit ist bei beiden in gleicher Weise als gegeben anzunehmen, doch wird der konkrete Erfahrungsvollzug durch die gegebenen kultur- und glaubensspezifischen, wie auch persönlichkeitspezifischen Variablen dergestalt modifiziert, dass die individuelle Erfahrung jeweils entweder eine monistisch oder eine theistisch geprägte ist. Erfahrungen die bei Mystikern der westlichen Tradition häufig dokumentiert sind (z.B. die Erfahrung der Präsenz, Gott als liebendes Du, Schau des überhellen (göttlichen) Lichts, Visionen, Einsprachen, u.a.m.) bleiben dem Kontemplativen der monistischen Tradition zwar nicht grundsätzlich verschlossen, werden jedoch auf Grund des mitgebrachten Glaubenswissens und der buddhistischen Meditationspraxis im Erfahrungsvollzug ausgeblendet.

15 — Übersetzung der Textpassage aus Woodward, F., Hg. u. Übs. *The Book of the Kindred Sayings (Samyutta Nikaya)*. Vol. 4. London: Pali Text Society, 1927. 179–185.

Umgekehrt zeigt Albrecht, dass es bei Mystikern westlicher Traditionen wohl mitunter Belege für apersonale mystische Erfahrungen gibt, die eine Affinität zur buddhistischen Erfahrung des „Nichts“ haben. Die genauere phänomenologische Analyse zeigt jedoch, dass durch mitgebrachtes christliches Glaubenswissen der Erfahrung des „Nichts“ eine andere Erlebnisqualität anhaftet. Unter Verweis auf Texte von christlichen Mystikern der apophatischen Tradition,¹⁶ zeigt Albrecht, dass die Erfahrung des „Nichts“, der „allumfassenden Ruhe“, der „Leere“ u. dgl. in der westlichen Erlebnismystik immer verschränkt ist mit dem aus dem Glauben stammenden Wissen, dass sich Gott auf vielfältige Weise kundgeben kann – darunter in apersonaler Erscheinungsform. Darüber hinaus ist die apersonale mystische Erfahrung in der theistischen Tradition (fast immer) begleitet von, oder verschränkt mit der mystisch „eingegossenen“ „Bewusstheit von der Anwesenheit der personalen Präsenz“.

Abschließend soll noch ein kurzer Überblick über die Rezeption von Albrechts *Psychologie des Mystischen Bewusstseins* in den vergangenen sieben Jahrzehnten geboten werden. Der chronologisch erste, und wie sich rückblickend herausstellt, einflussreichste Rezipient war der deutsche Theologe, Jesuit und Zen-Meister Hugo Enomiya-Lassalle (1898-1990). Er zählt zu den renommiertesten Seelenführern der katholischen Kirche des 20. Jahrhunderts. Er ging in jungen Jahren als Missionar nach Japan, wo er zum Zen-Meister ausgebildet wurde. Im zweiten Weltkrieg war er in einem Kloster in der Nähe von Hiroshima stationiert, wo er auf wundersame Weise dem Horror der Atombombe und deren Folgewirkungen entkam.¹⁷ Eno-

miya-Lassalles theoretisch-praktische Anweisungen zum kontemplativen Gebet sind von der Tradition der christlichen Mystik ebenso geprägt wie von der Lehre des Zen-Buddhismus. Er leitete nach dem zweiten Weltkrieg Exerzitien und Meditationskurse in Japan und gab bei seinen wiederholten Besuchen in Europa auch Seminare in Deutschland, der Schweiz und Österreich. Bei einem der Heimataufenthalte in den 1960er Jahren wurde Lassalle auf Albrechts *Psychologie des Mystischen Bewusstseins* (1951) und *Das Mystische Erkennen* (1958) aufmerksam. Er erkannte sofort die wegweisende Bedeutung von Albrechts psychologischer Phänomenologie sowohl für das Verständnis der Wirkung der Meditation auf die Struktur des Bewusstseins als auch für die verschiedenen Erscheinungsformen mystischen Erlebens. Lassalle erkannte sofort die signifikante Übereinstimmung von Albrechts Phänomenologie des „Versenkungsvorgangs“, des Zustands der „Versunkenheit“ und des „mystischen Bewusstseins“ mit den Phänomenen die ihm aus Theorie und Praxis der Zen-Meditation vertraut waren. Er empfahl deshalb seinen Schülern geradezu enthusiastisch, die Werke Albrechts als Vorbereitung für ihre Meditationsübungen zu studieren. Lassalle verwendete, wie Ursula Baatz bezeugt, „Albrechts Phänomenologie mystischer Erfahrung ... um die anthropologische Dimension der Zen-Übung zu erklären“ (loc. 184).¹⁸ Eine erste kurze Zusammenfassung und Würdigung der Erkenntnisse Albrechts und deren Relevanz für die christliche Mystik veröffentlichte Lassalle 1972 in *Meditation als Weg zur Gotteserfahrung*. In kaum einer seiner zahlreichen späteren Publikationen fehlt eine lobende Anerkennung von Albrechts Forschung. In *Zen und Christliche Spiritualität* (1987) schreibt Lassalle: „Carl Albrecht hat versucht, einen Begriff der Mystik zu bestimmen, der nicht nur die christliche Mystik und jene der nicht-christlichen Religionen einschließt, sondern gleichzeitig auch für die Wissenschaft annehmbar ist“ (27).

Lassalles uneingeschränkt positive Beurteilung der Mystikforschung Albrechts dürfte dazu beigetragen haben, dass Karl Rahner, einer seiner Ordensbrüder und einer der renommiertesten Theologen des 20. Jahrhunderts, sich Anfang der 1970er Jahre bereit erklärte, das Vorwort zur Monografie *Das Mystische Wort* zu verfassen. In diesem Buch finden sich neben Briefen Albrechts aus dem Jahr 1964 an den Herausgeber

16 — Die Tradition der apophatischen Mystik, auch „negative Theologie“ genannt, geht auf die Lehre des Pseudo-Dionysius Areopagita (vermutlich ein syrischer Mönch aus dem frühen 6. Jahrhundert) zurück. Diese hat die christliche Mystik des Mittelalters und der Neuzeit nachhaltig beeinflusst. Meister Eckhart und Johannes Tauler waren bedeutende Vertreter in der deutschen Mystik des 14. Jahrhunderts; Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz sind namhafte Exponenten in der spanischen Mystik am Beginn der Neuzeit. — Albrecht verweist auf Eckhart und Tauler als Belege für apersonale Erlebnisqualitäten der Gotteserfahrung im Kontext christlicher Mystik. Er zitiert Eckhart (ohne Quellenangabe), der die Erfahrung der „Gottheit“ als „Einöde“ beschreibt, „in der niemand zu Hause ist“; Tauler (ebenfalls ohne genaue Quellenangabe zitiert) dient als Beleg für eine christlich-mystische Erfahrung des Erlöschens des Ichs in der apersonalen, „allumfassenden Ruhe“: Tauler spricht von Gott als einer „Weite, die weder Bild, noch Form, noch Weise hat“ (224).

17 — Siehe dazu die neueste Monografie über den deutsch-japanischen Jesuiten und dessen Bedeutung als „Mittler zwischen Zen-Buddhismus und Christentum“, die von der Wiener Religionswissenschaftlerin Ursula Baatz verfasst wurde: Baatz, Ursula. Hugo Makibi Enomiya-Lassalle. Mittler zwischen Buddhismus und Christentum. Regensburg: Topos Plus, 2017. Baatz nahm viele Jahre an Seminaren und Meditationskursen von Enomiya-Lassalle teil.

18 — Baatz, Ursula. Hugo M. Enomiya-Lassalle: Zen unter Christen. Östliche Meditation und Christliche Spiritualität. Kevelaer: Topos, 2016. (Der Seitenverweis bezieht sich auf die e-book Ausgabe).

Fischer-Barnicol, eine Auswahl von persönlichen „Versunkenheitsausagen“ Albrechts aus den letzten zwei Jahrzehnten vor seinem frühen Tod im Jahr 1965, und einige andere unveröffentlichte Schriften, sowie eine Darstellung von Albrechts Forschungsergebnissen durch Fischer-Barnicol. In diesem Vorwort (vii-xiv) bekennt Rahner zu Beginn, dass er „... dieses Buch [*Das Mystische Wort*] für einen bedeutsamen Beitrag zur Psychologie und Theologie der Mystik [betrachtet]“ (vii); er merkt wohl kritisch aus der Sicht des Theologen an, dass Mystik nicht auf „Versenkungstechniken“ reduziert werden darf, zumal echte Erlebnismystik immer auf einen besonderen Akt der Gnade beruht, in dem sich Gott erfahrungshaft zu erkennen gibt. Rahner konzidiert jedoch, dass Albrecht als Bewusstseinspsychologe den theologischen Begriff der Gnade nicht verwenden kann. Er hält Albrechts Mystikbegriff dennoch für kompatibel mit dem christlichen Verständnis, zumal das zentrale Phänomen des „Ankommens“, aus theologischer Sicht, durchaus im Sinne eines Gnadengeschehens verstanden werden kann. *Rahner würdigt insgesamt „Carl Albrechts frühere Werke [Psychologie des Mystischen Bewusstseins und Das Mystische Erkennen (1958)] und dieses Buch ... [als] wichtige Beiträge zu einer Theologie der Mystik“ (xiv).*

30 Die erste wissenschaftliche Studie über Albrecht erschien 2003, basierend auf einer Dissertation des Schweizer Theologen Simon Peng-Keller. Die Dissertation wurde in Buchform unter dem Titel *Gottespassion in Versunkenheit. Die Psychologische Mystikforschung Carl Albrechts aus Theologischer Perspektive* veröffentlicht. Simon Peng-Keller ist heute Professor für Spiritual Care an der Universität Zürich und zählt in Europa zu den renommiertesten Experten auf dem Gebiet christlicher Spiritualität. Er verfasste dankenswerterweise ein Vorwort zu dieser Neuauflage von *Psychologie des Mystischen Bewusstseins*, in dem er eine kurze Zusammenfassung seiner Beurteilung von Albrechts Erkenntnissen bietet. Deshalb erübrigt sich an dieser Stelle eine weitere Erläuterung.

Zwei sehr umfangreiche Studien der europäischen Mystikforschung dürfen hier nicht unerwähnt bleiben. In beiden wird die wegweisende Bedeutung Albrechts für die gegenwärtige und die künftige interdisziplinäre Erforschung mystischer Erfahrung hervorgehoben. Eleonore Bock widmet Albrecht in ihrer Studie *Die Mystik in den Religionen der Welt* (1991, 2. Aufl. 2009) ein eigenständiges Kapitel. Bock († 2006), ursprünglich Doktorin der Chemie der Technischen Universität Hannover, wandte sich in späteren Jahren fast ausschließlich der interkulturellen Mystikforschung

zu. Ihr Fachwissen in allen Traditionen der östlichen und westlichen Mystik ist beeindruckend und erreicht enzyklopädische Dimension. Bock ist mit den wichtigsten mystischen Schriften des Judentums ebenso vertraut wie mit jenen des Islam, des Hinduismus, des Taoismus, den Schriften verschiedener „Schulen“ des Buddhismus, den mystischen Lehren der griechischen Antike, der Neuplatoniker, sowie der christlichen Mystik vom Frühmittelalter bis zur Gegenwart. Bocks Interesse an Mystik war nicht nur akademischer Natur. Sie hatte langjährige Erfahrung mit christlichen Meditationspraktiken auf der Grundlage des Zen (im Anschluss an Hugo Enomiya-Lassalle). Es liegt die Vermutung nahe, dass sie durch die Werke Enomiya-Lassalles auf die Studien Albrechts aufmerksam wurde. Auch sie erkannte die überzeitliche und interkulturelle Relevanz seiner Erkenntnisse. Das Kapitel über „Carl Albrecht: Psychologie der Mystik“ (531-544) schließt sie mit dem wertschätzenden Resümee:

Die psychologische Untersuchung der mystischen Erlebnisse durch C. Albrecht hat in allen wesentlichen Punkten die Beschreibungen vieler Mystiker aus den verschiedensten Kulturkreisen und Religionen bestätigt, obwohl er von ganz anderen Voraussetzungen und von der geistigen Haltung eines modernen westlichen Wissenschaftlers ausging. Man kann dies als einen weiteren, gewichtigen Hinweis auf die letzte Einheitlichkeit der mystischen Erlebnisse über Raum und Zeit ansehen. (543)

Die bis dato neueste Monographie, die sich auf Erkenntnisse Albrechts stützt, ist *Sprechakte der Mystischen Erfahrung. Eine Komparative Studie zum Sprachlichen Ausdruck von Offenbarung und Prophetie* (2015) der polnischen Sprachwissenschaftlerin Alicja Sakaguchi (sie nahm den Namen ihres japanischen Ehemanns an). In dieser exzellenten Studie zieht die Linguistin Albrechts Werke als eine (von mehreren) epistemologischen Grundlagen heran. *Psychologie des Mystischen Bewusstseins* und *Das Mystische Erkennen* dienen ihr als empirischer Bezugsrahmen für ihre Hermeneutik eines sehr umfangreichen multikulturellen Korpus von Texten religiöser Offenbarungsliteratur, prophetischer Texte und von Selbsteugnissen mystischer Erfahrung aus verschiedenen Epochen. Ihre vergleichende Analyse „mystischer Sprechakte“ stützt sich zum Teil auf die Erkenntnisse Albrechts über mystische „Einsprachen“ und über das „Ankommende“ in Form kognitiver Eingebungen. Für Saka-

guchi sind Albrechts bewusstseinspsychologische Erkenntnisse nicht nur eine wertvolle heuristische Grundlage für die Hermeneutik mystischer Texte, sondern auch eine für künftige „universalistische Diskurse“:

Erleuchtungserfahrung, Intuition und Ahnungen machen ohne Zweifel ein großes Potential aus, das in die menschliche Natur sozusagen eingeschrieben ist. Carl Albrecht schreibt daher, dass eben '... die intuitive Erkenntnis ... eine Erkenntnis [ist], die zur Bewusstseinstatsache wird, ohne dass Erlebnisreihen fühlender, vorstellender und denkender Art ihr vorausgelaufen sind' [Psychologie des Mystischen Bewußtseins, 187]. Ein Vorhandensein solcher geistiger, universeller Voraussetzungen als Grundlage universalistischer Diskurse ist jedoch den meisten Menschen nicht bewusst. (118-119).

Sakaguchi bezieht sich in ihrer Studie sowohl auf *Psychologie des Mystischen Bewußtseins* als auch auf *Das Mystische Erkennen*, nicht aber auf *Das Mystische Wort*. Sie teilt Albrechts Auffassung, dass der Begriff „Mystik“ nicht auf die Erfahrung der *unio mystica* reduziert werden darf, da auch nicht-unitive Erfahrungen genuine Formen der göttlichen Selbstkundgabe sind. Davon abgesehen sind nicht-unitive mystische Erfahrungen viel häufiger in den Selbstzeugnissen und im Leben der Mystiker belegt als Erfahrungen der *unio mystica*. Die Zuverlässigkeit und Authentizität der Mitteilung einer nicht-unitiven *cognitio Dei experimentalis* ist, wie Sakaguchi mit Albrecht übereinstimmend konstatiert, eine ungleich höhere als ein Erlebnisbericht einer ekstatischen Erfahrung der *unio mystica*, da nur in der nicht-unitiven Erfahrung die Subjekt-Objekt-Differenz gewahrt bleibt und so eine erlebniskonforme Vermittlung des Erlebnisgeschehens ermöglicht. Bei einer ekstatischen Erfahrung der *unio mystica* ist hingegen die Subjekt-Objekt-Differenz weitgehend getrübt, oder sogar temporär erloschen.

Sehr aufschlussreich ist das Kapitel über „Merkmale mystischer und prophetischer (Sprech-)Akte“ (Sakaguchi 199-282), das sich teilweise auf die Erkenntnisse Albrechts über das Phänomen „mystischer Einsprachen“ stützt. Die angeführten Textbeispiele beeindrucken in ihrer Vielfalt und Aussagekraft und umfassen u.a. die Paulusbriefe, Werke Jakob Böhmes, Meister Eckharts und zahlreicher christlicher Visionärinnen (u.a. Katharina von Genua, Angela Foligno, Teresa von Avila), sowie Texte der buddhistischen Tradition und Schriften des maurischen Sufi-Mystikers Ibn Arabi (1165-1240). In all diesen Texten gibt sich der göttliche Logos durch

das Medium des/der Mystikers/in bzw. Propheten kund. Die mit „eingegossenen Einsprachen“ beschenkten MystikerInnen und CharismatikerInnen sieht Sakaguchi (wie Albrecht) als Teil eines Offenbarungsgeschehens, das sich in der Menschheitsgeschichte wiederholt hat, wiederholt und auch künftig wiederholen wird. Für Sakaguchi sind daher mystische und prophetische Sprechakte ein Teil „gelebter Offenbarung“ (200).

Außerhalb des deutschen Sprachraums sind Albrechts Publikationen – wohl primär auf Grund der Sprachbarriere – nur sehr eingeschränkt rezipiert worden. Im englischen Sprachraum finden sich nur wenige Belege. Einer davon ist *Christian Mysticism. The Future of a Tradition* (1984) des amerikanischen Jesuiten und Theologieprofessors Harvey Egan. Er würdigt Albrechts psychologisch-phänomenologische Mystikforschung ausdrücklich, bedauert aber, dass „... the studies on mysticism by the German psychologist and physician Carl Albrecht [have been] ... undeservedly neglected“ (252). Harvey meint damit, dass mangels der Verfügbarkeit von Albrechts Studien in englischer Sprache, diese nur für jene Forscher mit englischer Muttersprache zugänglich sind, die auch über ausreichende Deutschkenntnisse verfügen. Er anerkennt als Theologe ausdrücklich, dass Albrechts Forschungsansatz, vor allem seine einzigartige Methode des „Sprechens in der Versunkenheit“, einen unmittelbaren Zugang zu einem breiten Spektrum mystischer Erfahrungen eröffnet, der für behavioristische Methoden nicht zugänglich ist. Albrechts empirische Forschung hebt sich, wie Egan anerkennend bemerkt, von vielen anderen empirischen Studien dadurch wohltuend ab, dass sie konsequent um Objektivität bemüht ist und nie in einen naturwissenschaftlichen Reduktionismus abgleitet:

Albrecht's careful phenomenological studies show that mysticism cannot be reduced to intrapsychic processes. Although certain phases of the mystical ascent may involve some regression, neither regression nor pathology explains it. For Albrecht, the mystical consciousness is a 'phenomenological state'. This means that it cannot be reduced to anything else, because it contains an irreducible essence that must be studied in its own right. Although science can and must study this irreducible essence, it demands of its very nature a theological and religious explanation as well. In short, scientific investigation alone cannot do sufficient justice to the mystical consciousness. (Egan 252-253)

Einer der bedeutendsten Wissenschaftler der Gegenwart auf dem Gebiet der christlichen Mystik ist Bernard McGinn, Professor für historische Theologie an der Universität Chicago. Er wurde in den 1980er Jahren im Zuge seiner Forschungsarbeiten für seine brillante Geschichte der christlichen Mystik auf die Studien Albrechts aufmerksam. Im ersten Band seiner vierbändigen Monografie *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism* (1991) anerkennt er die herausragende Bedeutung von Albrechts Forschung, wenn er sagt: „... among recent German thinkers [who] have written directly on the meaning of mysticism ... the name of Carl Albrecht, physician, philosopher, and mystic, stands out, though his writing is little known outside Germany“ (313). Obwohl McGinn als Theologe mehr an Albrechts zweitem Buch *Das Mystische Erkennen* (1958) interessiert ist als an *Psychologie des Mystischen Bewußtseins*, würdigt er die nachhaltige Bedeutung von Albrechts Erkenntnissen und anerkennt deren Potential für die interkulturelle und interdisziplinäre Hermeneutik mystischer Texte, sowie für die Erhellung des Phänomens Mystik.

Dieser kurze Überblick über die Rezeption Albrechts erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit; diese war auch nicht intendiert. Es sollte damit nur ein repräsentativer Einblick in die Wirkungsgeschichte und Verbreitung der Werke Albrechts und deren Einfluss auf die Mystikforschung in den vergangenen Jahrzehnten geboten werden. Nachdem nun – mehr als siebenzig Jahre nach Erscheinen – *Psychologie des Mystischen Bewußtseins* auch in einer kommentierten englischsprachigen Ausgabe und damit in der *lingua franca* aller wissenschaftlichen Disziplinen vorliegt, ist zu hoffen, dass die Albrecht-Rezeption in Kürze weltweit eine neue Dynamik erfährt. Dies umso mehr als auch Albrechts zweiter Band, *Das Mystische Erkennen*, der für die interkulturelle Hermeneutik mystischer Texte noch wichtiger ist als die *Psychologie des Mystischen Bewusstseins*, im Jahr 2020 in einer kommentierten englischsprachigen Ausgabe veröffentlicht werden wird. Zusammen mit der dritten Neuauflage der deutschsprachigen Werke Albrechts sind damit optimale Voraussetzungen für eine neue globale Albrecht-Rezeption, und somit für einen weiterführenden interkulturellen und interdisziplinären Diskurs über Mystik als einem universellen anthropologischen Phänomen gegeben.

Verzeichnis zitierter Literatur

- ALBRECHT, Carl. *Psychology of Mystical Consciousness*. Hg., eingeleitet, übersetzt u. kommentiert v. Franz K. Wöhrer. New York: Crossroad, 2019.
- ALBRECHT, Carl. *Das Mystische Erkennen*. 1958. Unveränderter Nachdruck. Mainz: Grünewald, 1982.
- ALBRECHT, Carl. *Das Mystische Wort. Erleben und Sprechen in Versunkenheit*. Hg. u. dargst. v. Hans A. Fischer-Barnicol. Vw. v. Karl Rahner. Mainz: Grünewald, 1974.
- BAATZ, Ursula. Hugo M. Enomiya-Lassalle: *Zen unter Christen. Östliche Meditation und Christliche Spiritualität*. Kevelaer: Topos, 2016.
- BAATZ, Ursula. *Hugo Makibi Enomiya-Lassalle. Mittler zwischen Buddhismus und Christentum*. Regensburg: Topos Plus, 2017.
- BOCK, Eleonore. *Die Mystik in den Religionen der Welt*. 1991. Überarb. Auflage. Münster: Principal, 2009.
- DAWKINS, Richard. *The God Delusion*. London: Bantam, 2006.
- EGAN, Harvey, S.J. *Christian Mysticism. The Future of a Tradition*. New York: Pueblo, 1984.
- ENOMIYA-LASSALLE, Hugo, S.J. *Meditation als Weg zur Gotteserfahrung. Eine Anleitung zum Mystischen Gebet*. Mainz: Grünewald, 1972.
- ENOMIYA-LASSALLE, Hugo, S.J. *Der Versenkungsweg. Zen-Meditation und Christliche Mystik*. München: Herder, 1999.
- HAMER, Dean. *The God Gene. How Faith is Hardwired into Our Genes*. New York: Anchor, 2010.
- MCGINN, Bernard. *The Foundations of Mysticism. Bd. 1, The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. London: SCM Press, 1992.
- MILLER, Lisa, Hg. *The Oxford Handbook of Psychology and Spirituality*. New York: OUP, 2012.
- NEWBERG, Andrew. „Transformation of Brain Structure and Spiritual Experience.“ *The Oxford Handbook of Psychology and Spirituality*. Hg. Lisa Miller. New York: OUP, 2012. 489–499.

NEWBERG, Andrew, und Mark Robert WALDMAN.

How God Changes Your Brain. Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist. New York: Ballantine, 2010.

NELSON, Kevin. *The God Impulse: Is Religion Hardwired into the Brain?* London: Simon & Schuster, 2011.

OTTO, Rudolf. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und Sein Verhältnis zum Rationalen.* Breslau: Trewendt, 1921.

PENG-KELLER, Simon. *Gottespassion in Versunkenheit. Die Psychologische Mystikforschung Carl Albrechts aus Theologischer Perspektive.* Würzburg: Echter, 2003. (Studien zur Systematischen und Spirituellen Theologie, 39.)

PAULSEN, Steve. *Atoms & Eden. Conversations on Religion & Science.* New York: Oxford UP, 2011.

SAKAGUCHI, Alicja. *Sprechakte der Mystischen Erfahrung: Eine Komparative Studie zum Sprachlichen Ausdruck von Offenbarung und Prophetie.* Freiburg i. Br.: Alber, 2015.

ST. BASIL. *Ascetical Works.* 1950. Übs. Sister M. Wagner. C.S.C. Washington D.C.: Catholic U. of America Press, 1962. 234.

36 TART, Charles. *Altered States of Consciousness: A Book of Readings.* New York: Wiley, 1969.

TART, Charles. *States of Consciousness.* New York: Dutton, 1975.

WILBER, Ken. *The Spectrum of Consciousness.* Wheaton, IL: Theosophical Publishing House, 1985.

WILMS, Hieronymus, O.P. „Das Seelenfünkeln in der Deutschen Mystik.“ *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 12 (1937): 157–166.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus-Logico-Philosophicus.* *Side-by-Side Edition.* London: Kegan, 1922.

WOODWARD, F., Hg. u. Übs. *The Book of the Kindred Sayings* (Samyutta Nikaya). Bd. 4. London: Pali Text Society, 1927.