

oder Querulanten und Wühlern bevölkert sind, obwohl die Feststellung solcher Fakten manchen Leuten in der Kirche sehr gelegen käme. Mag es eine Untergrundkirche geben, solange in ihr gute, ideal gesinnte Christen sind, welche die Hoffnung auf das Wirken der sogenannten amtlichen Kirche verloren haben. Und solange diese Gemeinschaften existieren, muß diese amtliche Kirche ihr Vorhandensein als strenges Urteil über sich selbst betrachten. Und die Tatsache, daß die Untergrundkirche existiert, ist nicht zu leugnen.

<sup>1</sup> «The Underground Church»: *Commonweal* 88 (12. April 1968) 97–100.

<sup>2</sup> Siehe zum Beispiel die unterschiedlichen Auffassungen, die in den noch unveröffentlichten Berichten des Boston College Institute über Kirchliche Erneuerung und innerkirchliche Auseinandersetzung (*Church Renewal and Intra-Church Conflict*) vom 19.–21. April 1968 zum Ausdruck kommen.

<sup>3</sup> Siehe Mary Daly, *Dispensing With Trivia*: *Commonweal* 88 (31. Mai 1968) 325.

<sup>4</sup> Siehe zum Beispiel die starke Betonung des liturgischen Aspektes bei M. Novak, *The Underground Church: The Saturday Evening Post* 26/1 (28. Dezember 1968 – 11. Januar 1969) 26–29, 62–67.

<sup>5</sup> Der Soziologe D. Warwick von Harvard hat festgestellt, «Untergrundbewegungen entwickeln sich als Reaktion auf Übergrundbedingungen, die als unerträglich empfunden werden und nicht durch die vorhandenen organisatorischen Mechanismen abgebaut werden können.» Vgl. seinen Beitrag, *The Underground Church: Threat or Promise?*: *IDO-C* 30 (28. Juli 1968) 2.

<sup>6</sup> (New York 1965) 39–49.

<sup>7</sup> Zur Frage des Ordo im Neuen Testament, siehe M. Bourke, *Reflections on Church Order in the NT*: *CBQ* 30 (1968) 493–511, sowie G. Lindbeck, Karl Rahner and a Protestant View of the Sacra-

mentality of the Ministry: *Proceedings: Catholic Theological Society of America* (New York 1966) 267–288.

<sup>8</sup> Siehe zum Beispiel ihr Buch, *The Church against itself* (New York 1967) und ihre kürzlich eingestellte Spalte in *The National Catholic Reporter* (1968–69).

<sup>9</sup> *A New Church?*: *Commonweal* 90 (4. April 1969) 64.

<sup>10</sup> *aaO.* 97.

<sup>11</sup> *Schism of Consciousness*: *Commonweal* 88 (31. Mai 1968) 328.

<sup>12</sup> Aus seinem bisher unveröffentlichten Artikel, *Underground and Group Churches: A Report on a Comparative Research Project*, Boston College Institute (19. April 1968).

<sup>13</sup> Siehe zum Beispiel P. George Hafner, *A New Style of Christianity*: *Commonweal* 88 (31. Mai 1968) 331–34.

<sup>14</sup> Aus seiner bisher unveröffentlichten Arbeit, *The Underground Church: Its Fact and its Meaning*, Boston College Institute (19. April 1968).

<sup>15</sup> *aaO.*

<sup>16</sup> *The Catholic Crisis* (Neuaufgabe Boston 1969). Siehe auch seinen Artikel, *Can Catholicism Make It?*: *Christian Century* 86 (26. Februar 1969) 283–287.

<sup>17</sup> *aaO.*

<sup>18</sup> *A new Church?* *aaO.* 66.

<sup>19</sup> *Lumen Gentium*, 1 und 5, und *Gaudium et Spes*, 3 und an mehreren anderen Stellen.

<sup>20</sup> Für eine weitere Diskussion dieser These siehe mein Buch, *Do we need the Church?* (New York und London 1969), sowie meine Arbeit am Boston College Institute, *The Underground Church: Threat and Promise*: *IDO-C* 30 (28. Juli 1968) 5–8.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

#### RICHARD MCBRIEN

geboren am 19. August 1936 in Hartford (Connecticut), 1962 zum Priester geweiht. Er studierte am St. John Seminary von Brighton (USA), an der Gregoriana und am Bibelinstitut. Er ist Master of Arts, Doktor der Theologie und Professor für Theologie am Pope John XXIII National Seminary in Boston College (Massachusetts).

## Dominique Henri Salman Die Phantastika und die religiöse Erfahrung

Sowohl die Religionsgeschichte wie auch die Ethnologie weiß von der Verwendung verschiedener Drogen im religiösen Leben der Völker zu berichten. Es kann daher nicht allzusehr überraschen, daß es auch heute Gruppen gibt, die empfehlen, auf dem Weg über den Genuß von Phantastika und Psychomimetika «religiöse» Erfahrungen zu erzeugen, die sie auf anderem Wege nicht erlangen können. Gedacht ist dabei vor allem an die bekanntesten Drogen (LSD, Meskalin, Psilozybin), die im übrigen auch chemisch verwandt sind und einander in ihren psycho-pharmakologischen Eigenschaften ebenfalls recht nahe kommen. Versuchen wir, uns ein Urteil über ihren Gebrauch zu religiö-

sen Zielen zu bilden, den ein Mensch unserer Zeit, das heißt in einer von der der traditionsgebundenen und vorwissenschaftlichen Kulturen früherer Zeiten sehr verschiedenen persönlichen wie sozial-psychologischen Situation von ihnen machen kann.

Um die Phänomene zu begreifen, müssen wir verschiedene Ebenen der Analyse unterscheiden. Wir werden hier über vier solcher Ebenen sprechen, die für unseren Zweck ausreichen: 1. die psycho-physiologische, 2. die individuelle Ebene der Persönlichkeit, 3. die soziale Ebene der Persönlichkeit, 4. die Ebene der religiösen Persönlichkeit.

#### 1. Die psycho-physiologische Ebene

Hier kennt man heute drei Wirkungsbereiche (sites d'action) der Droge.<sup>1</sup> Sie wirkt zunächst auf die nichtspezifischen Afferenzen des aufsteigenden retikulären Systems. Daraus erklärt sich, daß sie die Lebhaftigkeit der Sinneswahrnehmungen bis zur Halluzinose steigert und Phantasie- wie Symbol-

vorstellungen erhöht. Die Droge wirkt noch auf anderen Ebenen der sensorischen Projektionen, vor allem auf die thalamischen und kortikalen Schaltstellen, was wiederum Wahrnehmung und Vorstellung noch stärker beeinflusst, darüber hinaus aber ebenso die Gewöhnung wie den Erwerb neuer Gewohnheiten modifiziert. Und schließlich weiß man, daß die Droge direkt auf das limbische System und den Hippokampus wirkt, was zweifellos (teilweise) die oft tiefgreifende Veränderung der Stimmungslage erklärt. Diese Angaben sind natürlich unvollständig. Die psychologische Analyse der erlebten Erfahrungen läßt vermuten, daß auch noch andere Partien des Nervensystems beeinflusst werden. Für den Augenblick müssen wir uns indessen mit dem spärlichen Material begnügen, das bis heute verfügbar ist.

### 2. Auf einer spezifischer psychologischen Ebene<sup>2</sup>

Hier bewirkt die unter dem Einfluß der Phantastika zustandegekommene Erfahrung mehrere Phänomene, die immer tiefere Funktionen der Persönlichkeit erfassen: sehr intensive und erregende Wahrnehmungen, halluzinative Bilder, symbolische Vorstellungen, mythische Deutungen, Phänomene der Entpersönlichung und Auflösung, Neuinterpretationen des eigenen Ich und der Welt, Begegnungen mit dem Absoluten und Transzendenten usw. Ferner können gewaltige Gefühlsimpulse geweckt werden, die zutiefst umwälzend wirken – durch ihre Intensität, wie durch die von ihnen hervorgerufenen Vorstellungen – und bedrohlich sein können durch die unkontrollierten Verhaltensweisen, die sie auslösen: Angst und Panik, feindselige Aggressivität oder zärtliche Liebe, froh machende Ekstase oder abgrundtiefe Traurigkeit, Schauer und Abscheu oder unheilbare Schuldgefühle. Der Inhalt solcher Erfahrungen hängt zweifellos zum Teil von der Persönlichkeit des Betreffenden ab sowie von seiner Haltung und Einstellung im Augenblick, in dem er den Versuch unternimmt. Die Ergebnisse bleiben jedoch vollkommen unvorhersehbar. Auf die Erfahrung einer exstatischen Freude kann bereits beim nächsten Versuch derselben Person eine Erfahrung folgen, deren Zentrum Angst oder Traurigkeit ist; die Auswirkungen können sich von einem Versuch zum anderen schnell abschwächen, sich aber auch bis zum Paroxysmus steigern; auf ein erschütterndes Erlebnis wie etwa eine Begegnung mit dem Absoluten kann eine völlig unvorhergesehene Erfahrung transzendenten Charak-

ters folgen. Kurzum: Die Gesetze für das Auftreten dieser Phänomene sind bis heute vollkommen unbekannt, und selbst der scharfsinnigste Therapeut ist nicht in der Lage, die Reaktionen eines Patienten vorauszusehen, den er vollkommen zu kennen glaubte, weil er ihn jahrelang analysiert hatte. Aus diesem Grunde lehnen es übrigens auch immer mehr Psychiater ab, diese Drogen zu den Therapien zu verwenden, deren Mechanismen sie nicht begreifen und deren Auswirkungen sie nicht voraussehen können.

### 3. Die sozialpsychologische Ebene

Sie verdient eine eigene Untersuchung, denn der Mensch, der unter dem Einfluß solcher Phantastika steht, zeigt sich außerordentlich stark beeinflussbar durch die soziale Situation, in der er sich befindet und durch die Haltungen der Menschen, die ihn umgeben. Ja die gesamte Ausrichtung der «Reise», wie auch der Inhalt der Erfahrung scheinen von diesen interpersonalen und sozialpsychologischen Faktoren abhängig zu sein. Und das Ergebnis des Versuches wird demnach zum großen Teil durch die Existenz einer solchen tragenden Gruppe und durch ihr Eingreifen im Verlaufe des Versuches bestimmt. Hier lassen sich zwei typische Fälle unterscheiden, und ihre Unterschiede machen die Schwierigkeiten des Problems deutlich.

Im ersten Falle handelt es sich um experimentelle oder therapeutische Forschungen, die von fachlich kompetenten und verantwortlichen Psychiatern durchgeführt werden. Ihre erste Sorge besteht darin, die Persönlichkeit der Kandidaten eingehend zu prüfen, um präpsychotische oder psychopathische Personen auszuschalten, die dem Versuch nicht gewachsen wären. Eine einleitende Psychotherapie, um den Patienten in angemessener Weise zu disponieren und ihn dahin zu bringen, daß er den Versuch aus den beabsichtigten Motiven auf sich nimmt, ist dann überflüssig. Die Versuchsperson wird überwacht, sobald sie unter der Einwirkung der Droge steht, um sie vor impulsiven oder unklugen Handlungen, die sie unternehmen könnte, zu schützen. Vor allem aber wird ihr im Laufe eines fortgesetzten Gespräches assistiert, um ihre Erfahrung in die gewünschte Richtung zu lenken. So ist der gesamte Vorgang (soweit möglich) von Spezialisten überwacht, die selbst nicht unter dem Einfluß der Droge stehen. Doch selbst in solchen Fällen bleibt der Erfahrungsverlauf, wie wir schon sagten, unvorhersehbar und seine Folgen ungewiß.

Im zweiten Falle handelt es sich um unkontrollierte Versuche, durchgeführt von fachlich nicht qualifizierten Amateuren, welche die Droge allein oder in kleinen Gruppen zu sich nehmen. Dieses Verfahren ist aus vielen Gründen gefährlich. Zunächst weil solche Versuche häufig von Menschen unternommen werden, deren ohnehin schwache Persönlichkeit sich durch einen solchen Versuch allzu leicht endgültig auflöst – und solche Menschen sind in den Marginalgruppen, die sich mit solchen Dingen befassen, besonders zahlreich. Sodann weil die primären Beweggründe solcher Menschen von unterschiedlichem Wert sind; weil sie während ihrer «Reise» nur unvollkommen geschützt sind; weil sie während ihres Versuches kaum irgendwie gelenkt werden und weil sie in den letzten Phasen des Prozesses, die der Reintegration der Persönlichkeit dienen, keinerlei Hilfe erfahren. Aus all diesen Gründen und aus vielen anderen, die sich unschwer hinzufügen ließen, stellt der unkontrollierte Genuß von Phantastika eine unbestreitbare und ernste Gefahr dar.

#### 4. *Auf der Ebene der religiösen Persönlichkeit*

Wie steht es nun mit der spezifisch religiösen Ebene der Analyse?<sup>3</sup> Damit keine Verwechslungen eintreten, muß unter Berücksichtigung der bereits getroffenen Unterscheidungen klar unterschieden werden.

Betrachten wir zunächst die unkontrollierte Verwendung der Droge. Anerkannt werden muß, daß es Erfahrungen gibt, die von dem Betreffenden spontan als visionär, kosmisch, offenbarend, transzendent und mystisch erlebt werden und die ihm als von authentisch religiösen Erfahrungen nicht unterscheidbar erscheinen. Hier dürften zwei Faktoren im Spiel sein. Der erste ist die vorherige religiöse Haltung, aktiviert durch die Absicht, welche dem Menschen, der die Droge nimmt, vor Augen steht. Dieser Faktor kann explizit sein, aber auch die implizitere Form eines Suchens nach dem Sinn des Lebens oder höchsten Werten annehmen. Jedenfalls ist dieses tief-innerliche, lange Zeit verkannte und unbefriedigt gebliebene Sehnen und Streben ein aktives und gesundes Prinzip der Persönlichkeitsentwicklung, das in der unter dem Einfluß von Phantastika zustande gekommenen Erfahrung wirksam werden kann. Der zweite Faktor ist speziell die innere Erschütterung der Persönlichkeit, wie sie durch die pharmakodynamische Erregung hervorgerufen wird. Nach unserer Meinung

kann ein solcher Umbruch allzu starr gewordene charakterliche Abwehrmechanismen lockern und dadurch Zugang geben zu allzulange verschütteten, unbewußten Grundlagen. Es ist keineswegs unmöglich, auf diese Weise zu leuchtenden Intuitionen und überwältigenden Glaubensvorstellungen zu gelangen, die dann auch die globale Integrierung der Persönlichkeit ändern können. Kann man aber sagen, daß es sich hier um wahrhaft religiöse Erfahrungen handelt? Das läßt sich, wie es scheint, doch nicht behaupten.

Denn man wird feststellen, daß eine solche unvorhergesehene und un gelenkte Erfahrung kaum dauerhafte Wirkungen im Leben des Menschen hat. Man beobachtet ständig, daß die Ergebnisse von kurzer Dauer sind, vor allem bei solchen, die wenig oder schlecht vorbereitet sind. Die umwälzende Erfahrung, deren Evidenz unter dem Einfluß der Droge so überwältigend schien, verdunkelt sich bald, und der Zweifel greift schnell wieder Platz – und zwar um so mehr, je weniger solche Menschen über die begrifflichen Kategorien zu ihrer Interpretation oder das theologische Wissen für ihre Einordnung in ihre Glaubensvorstellungen verfügen. Im übrigen ist diese Erfahrung nicht organisch in ein Leben bestimmter Übungen und Gebete eingefügt, das seinerseits Teil einer frei gewollten Disziplin wäre – ein neuer Grund für die Schwäche der Erinnerung an eine somit isoliert dastehende Erfahrung. Und schließlich fehlt die organisierte kirchliche Gemeinschaft, um in einem sozial geteilten religiösen Leben die Überzeugung zu erhalten und die Glaubensvorstellung zu festigen. Aus all diesen Gründen werden die Wirkungen derart zufälliger und unvorhersehbarer «religiöser» Erfahrungen isolierter Einzelmenschen ohne im voraus geformtes religiöses Leben allzu leicht flüchtig und ohne bleibende Auswirkungen auf ihre Persönlichkeit.<sup>4</sup>

Eine Wirkung aber scheint beständiger zu sein. Sie besteht weiter, wenn die anderen verschwunden sind: eine gewisse bleibende Ansprechbarkeit für transzendente Werte und die Wiederentdeckung eines Sinnes für das Sacrum (*sacré*) – recht bedeutsame Züge, die dem säkularisierten Menschen der profanen Welt von heute nur allzusehr abgehen. Der Erwerb einer solchen Disposition paßt ausgezeichnet zu dem, was wir über die Lösung allzu starrer Abwehrmechanismen durch die Erfahrung mit Phantastika bereits sagten. Man kann damit also zu einer Persönlichkeit gelangen, die für höchste Engagements offener und zugänglicher ist. Doch von religiöser Persönlichkeit kann

wohl kaum eine Rede sein. Was die erregende kurzfristige Erfahrung unter dem Einfluß der Droge anbetrifft, so wird man sie als eine Wahnsituation zu verstehen haben, die in ihrem Wesen authentischer religiöser Erfahrung fremd ist.

Vollkommen anders gelagert ist das Problem, wenn die Verwendung der Droge sozialsanktioniert ist und damit zu einer gemeinsamen Erfahrung wird, die im Rahmen und unter dem Gesetz eines feierlichen Kultes steht. Dann autorisiert die Gegenwart einer organisierten Gemeinde von Gläubigen das Verfahren; sie bestimmt und verstärkt die Intention; sie greift entscheidend in die Struktur und den Gehalt der individuellen Erfahrungen ein und garantiert eine tiefgreifende und anhaltende Einfügung in die Persönlichkeiten der Teilnehmer. Die Auswirkung dieser Faktoren läßt sich unschwer bei verschiedenen Völkern des pazifischen Raumes beobachten, die in ihrem kulturellen und religiösen Leben habituell (übrigens verschiedene) Drogen verwenden. Bei einem dieser Völker, das die traditionellen Sitten und Gebräuche bewahrt hat, bleibt die Verwendung des betreffenden Mittels unter strenger Kontrolle durch Brauch und Zeremoniell. Die Droge ist den rituellen Zeremonien der Alten im Zusammenhang mit einer Rezitation von Mythen und Gesängen vorbehalten. Dieser institutionalisierte und zeremonielle Gebrauch wird zu einem positiven Faktor der Integration der Gruppe und zieht weder Verwirrung und Unruhe für den Einzelmenschen noch eine Störung der sozialen Ordnung nach sich. In einem Nachbarstamm, in dem die Auflösung der alten kulturellen Rahmen bereits weiter fortgeschritten ist, sind dieselben Drogen den Frauen und Heranwachsenden in die Hände gefallen, von denen sie in einem Geist des Aufruhrs und Ausbrechens aus der Ordnung verwendet werden. Die erlebte Erfahrung mit ihrem Genuß teilt dementsprechend diese marginalen und oppositionellen Haltungen und bringt verschiedene Störungen mit sich, die in den Bereich der Neuropsychiatrie fallen, sowie eine klare Tendenz zur Süchtigkeit.<sup>5</sup>

Diese Prinzipien ließen sich zweifellos auch auf die Verwendung solcher Drogen in unserer heutigen westlichen Gesellschaft anwenden. Soweit sie in einem Geiste des Widerspruches von revoltierenden Studenten oder asozialen Beatniks genossen werden, droht ihr Gebrauch die Einzelpersönlichkeit zu zerstören und in der Gesellschaft Unruhe und Verwirrung anzurichten. Aber könnte man sich einen anderen Gebrauch denken? Könnte man nicht ihren Genuß in einen ritualisierten Kult

einbauen, der sozial kontrolliert und durch die verantwortliche Autorität in gültiger Weise autorisiert wäre? Es gibt bereits mehrere religiöse Gemeinden, die auf der Verwendung von Phantastika basieren und deren Kult um den rituellen Genuß der Droge kreist. Doch glauben wir nicht, daß solche Praktiken zu authentisch religiösen Erfahrungen führen können.

Der Grund liegt darin, daß die Situation des nach-wissenschaftlichen und nach-technologischen Menschen des modernen Westens vollkommen verschieden ist von der des vor-wissenschaftlichen Menschen der archaischen Kulturen. Dieser konnte von der Droge einen quasi-sakramentalen Gebrauch machen. Er glaubte an ihre sakrale Bedeutung und war fest überzeugt, er könne durch ihren Genuß an der Gottheit Anteil gewinnen. Er hatte also nicht allein eine religiöse Intention (verstärkt und gültig gemacht durch die beiwohnende Gemeinschaft); er glaubte auch ein in sich religiöses Mittel von einer ganz bestimmten Wirksamkeit zu verwenden (auch hierin getragen vom Glauben der Gemeinschaft). Er konnte also ohne Widerstreben den Inhalt seiner Erfahrung akzeptieren. Eine solche naive Gläubigkeit können wir uns heute nicht mehr gestatten. Wir wissen, daß die Droge ein Naturprodukt ist, ihre psychischen Wirkungen sich also aus der Pharmakologie und der Physiologie erklären lassen müssen. Wir wissen, daß die durch sie verursachten Erfahrungen von durch menschliches Eingreifen künstlich hervorgerufenen Vorgängen verursacht sind und nicht durch ein Tätigwerden der Gottheit. Wir wissen, daß diese Erfahrungen nicht aus der Klarheit eines aktiven Geistes oder der freien Option einer autonomen Persönlichkeit stammen, sondern daß sie, im Gegenteil, von unkontrollierbaren Vorgängen abhängen, die der Mensch passiv über sich ergehen läßt und deren medikamentöser Ursprung auf der Hand liegt. Wir können also weder an den Versuch noch an die eigene Erfahrung noch an ihren Inhalt *glauben*. Die Einführung von Phantastika in den christlichen Kult könnte also nur einen unechten Rausch und falsche «religiöse» Erfahrungen hervorrufen, wobei die Falschheit gerade daher rührt, daß der Mensch, der diese Drogen genießt und an diesem Kult teilnimmt, nicht an ihre göttliche Herkunft glauben kann. Fügen wir hinzu, daß die kirchlichen Obern zweifellos niemals zur Einführung von Methoden ihre Zustimmung geben könnten, an die sie nicht glauben können, deren Ergebnisse ungewiß sind und deren wissenschaftlich nicht kontrollierter Gebrauch eben

die ernststen Gefahren mit sich bringt, auf die wir hingewiesen haben.

Das Problem stellt sich aber noch in einer anderen Weise in einer anderen Situation, deren Prüfung zu neuen Unterscheidungen führen kann. Tatsächlich kommt es vor, daß die Erfahrungen aus dem Genuß von Phantastika bewußt gesucht wurden von einem ehrlich religiösen Menschen, in der ausdrücklichen Absicht, seinen Glauben zu vertiefen und seine Überzeugungen zu stärken. Der ganze Vorgang spielt sich dann unter der Kontrolle von Fach-Psychiatern ab. Die Handlung des Betroffenen war von Anfang an religiös orientiert, und es gibt keinen Grund zu glauben, daß sie im Laufe des Versuches aufhört, dies zu sein, um so mehr als seine Haltung ständig von suggestiven Eingriffen der Assistierenden gelenkt wird. In einem solchen Falle kann man an der religiösen Natur der Erfahrung nicht zweifeln. Dagegen muß man nach meiner Meinung die spirituelle Qualität dieses Schrittes in Frage stellen. Unter dem Einfluß der Droge werden die Überlegungen des Betroffenen sicherlich weniger klar und seine Verhaltensweisen weniger eigengesetzlich. Außerdem hat er sich in eine Situation tiefster Abhängigkeit von assistierenden Führern begeben. Wie könnte man dann an den göttlichen Charakter einer Erfahrung glauben, die er selbst in Gang gesetzt hat und die ihren Inhalt ganz wesentlich seinen eigenen vorherigen Glaubensvorstellungen und denen seiner Helfer verdankt, und der ihm nur auf Grund einer selbstgeweckten Gläubigkeit überzeugender erscheint. Unter solchen Bedingungen kann man auch nicht an einen spirituellen Fortschritt glauben, der an ein göttliches Tätigwerden gebunden wäre. Man kann bestenfalls an eine therapeutische Maßnahme glauben, die einige Strukturen der psychischen Persönlichkeit umwandelt und die religiöse Absicht entsprechend erleichtert.

Doch wirft die Idee einer unter dem Einfluß von Phantastika zustande gekommenen Erfahrung therapeutischer Natur, die solcherart in den Dienst religiösen Fortschrittes gestellt wäre, in sich ernste Probleme auf. Wir wollen hier nicht die stets vorhandene Gefahr betonen, die bei Techniken droht, deren genauen Mechanismus man nicht kennt und deren Ergebnisse man nicht voraussehen kann. Wichtiger und wesentlicher erscheinen uns die spezifisch religiösen Probleme. Denn wenn es zutrifft, daß der Genuß von Phantastika, auch wenn er unter fachlicher Aufsicht erfolgt, die Persönlichkeit umwandelt, erreicht er dies durch definitive Fixierung auf Überzeugungen, die er indirekt

hervorgerufen hat ohne eine volle Wahlmöglichkeit, und die sich hinfort der eigenen Kontrolle entzieht. Diese Persönlichkeit steht demnach unter einem zwingenden Einfluß ihrer Glaubensvorstellungen und kann nicht mehr frei darüber verfügen. Anstatt frei und auf diese Weise für den Hauch des Geistes verfügbar zu werden, ist sie hier durch Zwang ausübende Überzeugungen gefesselt. Dabei kommt es nicht darauf an, ob diese Glaubensinhalte «wahr» sind oder von der betreffenden Person und ihren Helfern als wahr betrachtet werden. Denn was hier Schwierigkeiten bereitet, ist ihre Qualität (und nicht ihr Inhalt). Der religiöse Mensch muß frei glauben, auf Grund authentisch religiöser Erfahrungen, die in voller Klarheit eines in höchstem Maße persönlichen Bemühens erlebt werden. Er darf nicht glauben auf Grund von Fixierungen, die aus künstlich hervorgerufenen wahnsinnsähnlichen Anfällen stammen. Hier geht es nicht um die rechte Absicht und die frommen Beweggründe, hier geht es um die Qualität des Glaubensgehaltes und die Struktur der Persönlichkeit, aus der sie hervorgeht.

Es scheint also nicht, als könne die durch den Genuß von Neuroleptika hervorgerufene Erfahrung zu einer authentisch religiösen Erfahrung führen. Bei bereits Gläubigen kann sie nur zu Überzeugungen zweifelhaften Ursprunges und mäßiger Qualität führen, welche die Persönlichkeit aus einem Wahn entstandenen Glaubensvorstellungen knechtisch unterwerfen, während sie gehofft hatte, auf diese Weise frei zu werden für autonomere religiöse Engagements. Bei solchen, die durch ein abseitiges Leben aus der Bahn geworfen sind und auf diese Weise ihren Weg suchen, bewirkt die Droge seltsame und unvorhersehbare Umbrüche der Persönlichkeit.

Doch die religiöse Qualität solcher Erfahrungen ist noch zweifelhafter. Gewiß kann es geschehen, daß die erzielten Umwandlungen den Menschen auf den Weg eines gültigen religiösen Glaubens weisen. Dennoch bleibt das Verfahren gefährlich, indirekt und ungewiß. Kein vernünftiger Mensch würde sich darauf einlassen.

<sup>1</sup> Eine gute Information nach dem neuesten Stand der Kenntnisse, sowie eine umfassende Bibliographie finden sich in den folgenden Werken: D. Salomon (Hrsg.), LSD: The consciousness-expanding drug (New York 1964); H. A. Abramson (Hrsg.), The use of LSD in psychotherapy and alcoholism (New York 1967); J. M. Schlien, Research in psychotherapy III (Washington 1968); R. C. Debold and R. C. Leaf (Hrsgg.), LSD, man and society (Middletown 1967).

<sup>2</sup> Außer den bereits genannten Werken empfehlen sich zur Konsultation folgende Artikel: H. B. Linton and R. J. Lings, Subjective reaction to lysergic acid diethylamide (LSD - 25), measured by

questionnaire: Arch. gen. psychiatr. 6 (1962) 352–362; S. Unger, Mescaline, LSD, psilocybine and personality change: a review: Psychiatry 26 (1963) 111–125; C. Savage, J. Fadiman and R. E. Mogar, The effects of psychedelic therapy on values, personality and behavior: Intern. Journ. Neuropsychist. 2 (1966) 241–254; A. M. Ludwig and J. Levine, The clinical effects of psychedelic agents: Clinical Medicine 73 (1966) 21–24.

<sup>3</sup> Vgl. vor allem: J. Havens, A working paper: memo on the religious implication of the consciousness-changing drugs: Journ. scient. study of religion 3 (1964) 216–243; J. Houston, Psychochemistry and the religious consciousness: Intern. phil. quart. 5 (1965) 397–413; R. E. L. Masters and J. Houston, The varieties of psychedelic experience (New York 1966); W. N. Pahncke and W. A. Richards, Implications of LSD and experimental mysticism: Journ. Rel. Health 6

(1966) 175–208; W. N. Pahncke, LSD and religious experience: R. C. Debold and R. C. Leaf (Anmerkung 1) 60–84.

<sup>4</sup> H. Smith, Do drugs have religious import?: Journ. of Philos 61 (1964) 517–530.

<sup>5</sup> R. Prince, Psychedelics and social integration: Newsletter-Review (of the R. M. Bucke Memorial Society, Montreal) 2 (1967) 1–2.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

#### DOMINIQUE HENRI SALMAN

geboren am 9. April 1909 in Charleroi, Dominikaner, 1934 zum Priester geweiht. Er ist Titularprofessor an der Abteilung Psychologie der Universität von Montréal und Sachbearbeiter der psychologischen Berichte der «Revue des Sciences Philosophique et Théologiques».

## Jacques-Albert Cuttat Zur christlichen Erfahrung und Spiritualität des Ostens

Unser Buch *Rencontre des Religions*<sup>1</sup> bringt bereits verschiedene Variationen über sein Zentralthema: die «Goldene Regel» bei der vergleichenden Betrachtung der Religionen, nämlich die Feststellung, daß «man desto besser die Religion der anderen von innen her begreifen kann, je mehr man seinen eigenen religiösen Glauben vertieft, und desto besser in die Tiefe seines eigenen Glaubens vordringt, je tiefer man schürft in den Überzeugungen, die anders sind als die eigenen». Dieselbe Goldene Regel haben wir in unserm Werk *Expérience chrétienne et spiritualité orientale* (Christliche Erfahrung und Spiritualität des Ostens) wieder aufgegriffen.<sup>2</sup> In dem Maße, wie wir ihr weiter nachgegangen sind, haben sich uns neue Beispiele gezeigt, welche die *Analogien* und *Kontraste*, die *Ähnlichkeiten* und *Gegensätze* zwischen dem Christentum auf der einen und den spezifisch asiatischen Religionen oder Spiritualitäten (Hinduismus, Buddhismus, Taoismus) auf der anderen Seite veranschaulichen.

### A) Aufbau der synoptischen Übersichtstafel

Diese Beispiele sind in den drei Spalten – zwei kontrastierenden und einer konvergierenden – zusammengefaßt, welche die im Anhang des neuen Buches beigefügte *synoptische Übersichtstafel* bilden. Eine aufmerksame Betrachtung dieser Synopse läßt *zwei Folgesätze* unserer «Goldenen Regel» erkennen: Der erste betrifft das *Wesen* unseres inter-

*religiösen Dialoges* (= I), der zweite bezieht sich auf die *Tiefenstufe*, auf der die Gegenüberstellung der christlichen und asiatischen Spiritualität stattfindet (= II).

### I. Zwei unzulässige Extreme – Exklusivismus und Synkretismus

Im Wesen des *Dialoges* zwischen den Religionen sind zwei Aspekte gegeben – genauer gesagt: Dieser Dialog bewegt sich *in gleichem Abstand von zwei* einander antithetisch gegenüberstehenden *Extremen*, die das fruchtbare Gespräch zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen bedrohen (wenn wir hier das Christentum als Beziehungspunkt nehmen, weil wir hier vor allem zu christlichen Lesern sprechen): dem Extrem (Charybdis) des Synkretismus – in dessen Perspektive alle Religionen grundlegend gleichwertig und auf eine «supra-religiöse» Synthese rein menschlicher Herkunft rückführbar sind –, und dem Extrem des Exklusivismus (Skylia), für den *die eigene* Religion die einzig zulässige ist.

Auf den ersten Blick könnte man uns bei der Prüfung der beiden ersten Spalten unseres Überblickes für einen Vertreter christlichen Exklusivismus halten, nach Art der ersten Missionare der Kirche unter den östlichen Religionen oder in Lateinamerika. Tatsächlich waren in den Augen der alten christlichen Missiologie die außerchristlichen oder vorchristlichen Religionen Irrtümer, nichts anderes als Abirrungen, dämonische Abwegigkeiten oder Fälschungen. Diese mußten, so glaubte man, ausgerottet werden, damit man ihre Opfer befreien konnte: Kurzum man hielt es für unmöglich, «Christus an(zu)beten», ohne zuvor die nichtchristlichen Überzeugungen «verbrannt» zu haben. Dieser erste Eindruck erweist sich indessen als falsch, sobald man die *zweite Spalte* unserer Synopse (die mittlere) mit der *dritten* vergleicht.