

RAUSCH UND RELIGION

von Georg Siegmund

Seit meinem ersten Beitrag über das Thema „Rausch und Religion“ in dieser Zeitschrift¹ sind mehr als fünfundzwanzig Jahre verflossen. In diesen Jahren hat das Thema an Aktualität nicht ab-, sondern zugenommen, wenngleich auch in der angelsächsischen Welt dieses Thema mit größerer Intensität behandelt wird.

Konnte ich schon in meinem ersten Beitrag von dem in den USA wiederaufgelebten *Peyote-Kult* berichten wie von den Versuchsergebnissen, welche der deutsche Psychiater Beringer mit dem aus dem Peyote-Kaktus gewonnenen Rauschmittel *Meskalin* gewonnen hatte, so hat sich in dieser Hinsicht gerade in den letzten Jahren viel getan. Vor allem ist es Aldous Huxley, der Bruder des britischen Biologen Julian Huxley, gewesen, der bei seinen Ideen zur Formierung einer neuen Religion das Meskalin an sich selbst erprobt hat und es als neues „Sakrament“ empfiehlt. Während sein Bruder eine neue ausgesprochen atheistische Religion anstrebt, welche er „evolutionären Humanismus“ nennt², entwickelte sich der jüngere Aldous Huxley in den dreißiger Jahren unter Einfluß des Buddhismus zu einem leidenschaftlichen Reformator, der die Welt durch eine universale mystische Religion heilen will. Obwohl Huxleys enthusiastischer Bericht über seine Meskalin-Erfahrungen mit dem bezeichnenden Titel „The doors of perception“³ von nur geringem Umfang ist, hat er doch eine sehr breite Wirkung gehabt.

Das Ideal wäre ihm, daß „jeder Mensch in irgendeiner Form reiner oder angewandter Religion Selbsttranszendenz zu finden vermöchte“ (57). Seit ältesten Zeiten sind toxische Substanzen immer wieder dafür verwandt worden; ihr Gebrauch in der Geschichte der Religionen ist außerordentlich weit verbreitet. Selbst der Alkohol hat hier eine große Rolle gespielt. Doch haben die heutigen Kirchen, auch nicht die tolerantesten, keinen „Versuch unternommen, dieses Rauschmittel zu christianisieren oder seinen Genuß zu einem Sakrament zu machen“ (57), sind doch die Riten des Christentums nicht mit gottesdienstlicher Betrunkenheit vereinbar. „Zahllose Menschen sehnen sich nach Selbsttranszendenz und wären froh, sie in der Kirche zu finden“ (58). Doch hat die christliche Kirche bisher für dieses Bedürfnis kein Verständnis gezeigt. Mögen sich auch Christentum und Alkohol nicht miteinander vertragen, so scheint dies für Meskalin

¹ *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 2 (1939) 19—38, 193—214.

² *Der evolutionäre Humanismus*. Zehn Essays über die Leitgedanken und Probleme. Herausgegeben von Julian Huxley (1964).

³ ALDOUS HUXLEY, *The Doors of Perception* (1945). Die deutsche Übersetzung von H. E. Herlitschka trägt den Titel: *Die Pforten der Wahrnehmung*. Meine Erfahrung mit Meskalin (1956). Wir zitieren im folgenden nach dieser Ausgabe.

nicht zu gelten. „Christentum und Meskalin scheinen sich viel besser miteinander zu vertragen“ (58). Den Beweis dafür scheint eben jene indianische Eingeborenenkirche zu erbringen, „deren Hauptritus eine Art frühchristlicher Agape oder Liebesmahl ist, wobei Schnitten von Peyote die Stelle des sakramentalen Brots und Weins einnehmen“ (58). Auch Weiße, die aktiv an solchen Gottesdiensten teilgenommen haben, bezeugen, daß die Teilnehmer sich keineswegs wie Betrunkene benehmen, sich vielmehr alle ruhig und gesittet verhalten und rücksichtsvoll zueinander sind. Religiöses Gefühl und würdiger Anstand werden gewahrt. Dabei erleben diese „Peyote-Gläubigen“ nicht die übliche Langweile der sonntäglichen Kirchgänger. Bei ihren Erlebnissen haben sie manchmal „Visionen, und diese können von Christus selbst sein; manchmal hören sie die Stimme des Großen Geistes; manchmal werden sie sich der Gegenwart Gottes und ihrer eigenen persönlichen Fehler bewußt, die berichtigt werden müssen, wenn sie Gottes Willen tun sollen. Die praktischen Folgen solchen chemischen Öffnens von Türen in die ‚andere Welt‘ scheinen durchaus gute zu sein. Prof. Slotkin berichtet, daß gewohnheitsmäßige Peyotisten im großen ganzen arbeitsamer, mäßiger (manche von ihnen enthalten sich des Alkohols völlig) und friedfertiger sind als die Nichtpeyotisten. Ein Baum mit so zufriedenstellenden Früchten kann nicht glattweg als schlecht verurteilt werden“ (59).

Wenn Indianer einer amerikanischen Eingeborenenkirche den Genuß von Peyote zu einem Sakrament gemacht haben, dann taten sie nach Ansicht Huxleys nichts anderes als was das Christentum in den ersten Jahrhunderten getan hat, als es viele heidnische Riten und Feste sozusagen getauft und den Zwecken der Kirche dienstbar gemacht hat.

Die *Amerikanische Eingeborenenkirche* („The Native American Church of the United States“) ist eine ins Vereinsregister eingetragene Organisation indianischer Stämme, in deren Statut steht: „Der Zweck, zu dem diese Vereinigung gebildet wird, ist die Förderung und Verbreitung des Glaubens an den allmächtigen Gott und an die Sitten mehrerer Stämme der Indianer im Gebiet der Vereinigten Staaten bei ihrer Anbetung eines himmlischen Vaters, ferner die Förderung von Sittenreinheit, Enthaltensamkeit, Fleiß, Barmherzigkeit und der rechten Lebensweise sowie die Pflege der Selbstachtung, der brüderlichen Liebe und Einigkeit unter den Mitgliedern dieser indianischen Stämme überall in den Vereinigten Staaten . . . mit und durch den sakramentalen Gebrauch von Peyotl . . . Durch Essen des geweihten Peyotl nimmt der Indianer den Geist Gottes in sich auf, ganz so wie der weiße Christ diesen Geist mittels des geweihten Brotes und Weines aufnimmt . . . Seit jeher war es bei vielen Indianerstämmen üblich, sich in die Einsamkeit zu begeben, um in beschaulicher Stille zu fasten, bis eine übernatürliche Vision sich einstellte. Das ist nun ersetzt worden durch gemeinsames Wachen während einer ganzen Nacht, wobei der Peyotlist durch Gebet, stilles Sinnieren und das Essen von Peyotl einer göttlichen Offenbarung teilhaftig wird. Sie wird

ihm zuteil, weil er sich in seiner Seele empfänglich gemacht hat und aus dem Peyotl so viel von Gottes Macht in sich aufgenommen hat, daß er fähig ist, Gott zu erreichen . . . Dieses nächtliche Ritual ist bis ins einzelne an feste Formen gebunden. Ein Mann amtiert als Priester, unterstützt von drei Assistenten. Während des Gottesdienstes beten sie in bestimmten Zeitabständen für die Gläubigen, indes die übrigen Männer und Frauen leise für sich allein beten. Schon zu Beginn der Zeremonie nimmt jeder vier Stücke Peyotl zu sich. Später darf er noch so viele essen, wie er — oder sie — für schicklich hält. Die Zeit wird größtenteils damit ausgefüllt, daß jeder Mann, der Reihe nach, vier religiöse Lieder singen muß, die den in den Kirchen der Weißen gesungenen Chorälen entsprechen“⁴. Die amtliche Selbstbeschreibung der Peyote-Kirche zeigt am besten, worum es sich handelt. Sie beansprucht ausdrücklich auch für sich das gleiche Recht der Religionsfreiheit wie die anderen Kirchen, was ihr wiederholt mit dem Hinweis, es handle sich hier um Rauschmittel-Mißbrauch, nicht zugestanden wurde.

Wenn auch der Meskalingebrauch noch nicht zum Endziel des menschlichen Lebens, zu „Erleuchtung und seliger Schau“ (61) führt, so fühlt sich Huxley aufgrund seiner Selbsterfahrung dazu berechtigt zu sagen, „daß das Meskalinerlebnis etwas ist, das katholische Theologen ‚eine unverdiente Gnade‘ nennen: nicht zum Seelenheil nötig, aber potentiell hilfreich und, wenn zugänglich gemacht, dankbar anzunehmen. Aus dem Geleise gewöhnlicher Wahrnehmung geworfen zu werden, während einiger zeitloser Stunden die äußere und die innere Welt nicht so zu sehen zu bekommen, wie sie einem vom Trieb zum Überleben besessenen Tier oder einem von Wörtern und Begriffen besessenen Menschen erscheinen, sondern wie sie, unmittelbar und unbedingt, vom Geist als Ganzem aufgefaßt werden können, — das ist ein Erlebnis von unschätzbarem Wert für jeden Menschen, und besonders für den Intellektuellen“ (61).

Neben das Meskalin sind in jüngster Zeit neue Substanzen von ähnlicher Wirkung getreten. So sind die wirksamen Substanzen des lang gesuchten Heiligen Pilzes der Azteken *Teonanácatl* entdeckt worden. Seit Bernhardin von Sahagun († 1590)⁵ wissen wir, daß die Azteken kleine Pilze, *Teonanácatl* genannt, aßen, um Visionen zu erleben. Doch wurden auch in späteren Zeiten gelegentlich auftauchende Mitteilungen über ihre Verwendung als Rauschmittel bei der eingeborenen Bevölkerung Mexikos nicht beachtet. Selbst als J. B. Johnson 1938 persönlich einer Pilzzeremonie beiwohnte und R. E. Schultes angeblich echte Pilze erhielt, blieb man mißtrauisch, weil sich diese Pilze als unwirksam erwiesen. Erst 1955 gewann das Ehepaar R. G. und V. P. Wasson im

⁴ Nach ROBERT DE ROPP, *Bewußtsein und Rausch*. Drogen und ihre Wirkung (1964) 34 f.

⁵ Fray BERNHARDINO DE SAHAGUN, *Historia general de las cosas de Nueva España* (1829). Englisch: 1950. Teilweise deutsche Übersetzung von Ed. Seler (1927).

Land der Mazateken das Vertrauen der Indianer soweit, daß sie nicht nur als Zuschauer, sondern aktiv an einer nächtlichen Pilzzeremonie teilnehmen durften. Dabei konnten sie sich selbst davon überzeugen, daß „Umflorung, Entrückung und Verrückung des Ichs und Entfesselung dämonischer Kräfte und Gesichte“⁶ eintraten. Ein Jahr später gelang es dem Pariser Mykologen R. H e i m, die Pilze botanisch als der Gattung *Psilocybe* zugehörig zu bestimmen und auch künstlich zu züchten. Damit waren die Voraussetzungen dafür gegeben, daß die Wirkstoffe isoliert werden konnten. Strukturaufklärung und Synthese gelang dem Baseler Chemiker A. H o f m a n n.

Die neuen Drogen tragen die Namen *Psilocybin* und *Psilocin*. Man schreibt ihnen eine „psychodelische“ Wirkung zu, d. h. sie sollen eine seeleöffnende, bewußtseinserweiternde Wirkung haben. Die Herstellerfirma S a n d o z, die allein Psilocybin und Psilocin sowie das ähnlich wirkende LSD 25 (= *Lysergic acid diethylamide*) herstellt, gibt diese Substanzen nur für Forschungszwecke frei, um Mißbrauch zu verhüten. „Aber auch da ist Mißbrauch getrieben worden. Zwei begabte, wissenschaftlich anerkannte Psychologen an der Harvard-Universität in Cambridge, Massachusetts, dehnten die Experimente mit Psilocybin über Gebühr aus. Nach ihrer Entlassung von Harvard sammelten sie eine Gruppe von Anhängern um sich und begründeten mit missionarischem Eifer eine ‚Internationale Föderation für Innere Freiheit (IFIF)‘. Nach ihrer Meinung ist es möglich und sollte gefördert statt verhindert werden, ‚das Zentralnervensystem zu ändern, zu integrieren, umzulenken und in seiner Funktion zu erweitern‘. Die Sitzungen mit einem ‚psychodelischen Führer‘ streben nach einer ‚passiven, Ich-losen Verschmelzung mit dem Unendlichen‘. Der Bardo Thödol, das tibetische Totenbuch, das C. G. Jung eingeleitet und gepriesen hat, dient dieser östlich-mystischen Erweiterung oder Vernebelung als eine Art Leitfaden. Ein bekannter Schriftsteller, der an einer Sitzung teilnahm, aber unbeeindruckt blieb, sprach von ihr als einem ‚Instant Zen‘ (augenblicklicher Zen-Buddhismus)“⁷.

Nachdem trotz aller Vorsichtsmaßnahmen mit LSD getränkte Zuckerrüfel, die geschmuggelt waren, aufgefunden worden sind, sind die Vorsichtsmaßnahmen verschärft worden. Das hat indes das Suchen nach der „Glücks-Pille“ (*happy pills*) nicht zum Halten gebracht. Schon werden andere „psychodelische“ Mittel verwandt. Aber auch damit wird die Entdeckung neuer Mittel zu raschem Glück durch Seelenöffnung nicht zu Ende sein“⁸.

⁶ HANS HAAS, Psychotrope Drogen, in *Bild der Wissenschaft* H. 2 (1965) 110.

⁷ W. O. JAHRREISS, Beobachtungen in den Vereinigten Staaten von Amerika (USA), in *Sucht und Mißbrauch*. Ein kurzgefaßtes Handbuch für Ärzte, Juristen, Pädagogen, hg. v. F. L a u b e n t h a l (1964) 572.

⁸ ebd.

Eine nähere psychologische Betrachtung des Selbstberichtes von Aldous Huxley über seinen Meskalinversuch bestätigt unsere in der ersten Studie gegebene Analyse des Rauscherlebnisses. Die Meskalin-„Offenbarungen“, die er erlebte, betrafen nicht — wie er erwartet hatte — sein eigenes Innenleben, sondern die sinnlich wahrnehmbaren Dinge seiner Umgebung, die sich ihm in einer ganz neuen Gegenwärtigkeit und Leuchtkraft erschlossen. Unter Wegfall des ganzen Kranzes von Bedeutungszusammenhängen, in denen uns für gewöhnlich wahrgenommene Dinge stehen, traten diese selbst in ihrem An-sich-sein vor den Schauenden, der von den einfachsten Dingen wie bezaubert war. Das „Ist“ einer Schwertlilie wie einer Nelke und Rose trat so eindringlich vor ihn hin, daß er meinte, das Atmen, Hin- und Herfluten, das Erglühen ihrer Schönheit unmittelbar zu schauen. Dabei ging alles Interesse an räumlichen und zeitlichen Beziehungen verloren. Auch der Sinn für sprachliche Aussage-Symbole mußte verblassen gegenüber dem, was er „die sakramentale Schau der Wirklichkeit“ (18) nennt. Es war, als ob ihm „die unendliche Bedeutungsfülle der bloßen Existenz“ aufginge (22), ja, als ob das Ich selbst darin aufginge.

Auch von Huxley wird das pseudo-mystische Erlebnis eines pantheistischen Aufgehens in der Welt der gesehenen Objekte gemeldet. „Im letzten Stadium der Ichlosigkeit . . . kommt es zu einer ‚dunklen Erkenntnis‘, daß das All in allem, daß alles tatsächlich jedes ist“ (22). Treffend bemerkt Huxley dabei, für den Geist habe es den Anschein, als ob die sekundären Merkmale der Dinge die primären geworden seien. In den wahrgenommenen Einzelheiten scheint sich eine allem innewohnende Bedeutsamkeit aufzudrängen. Selbst bei Kunstwerken — die im Rausch gar nicht mehr als künstlerische Einheiten gewertet werden — treten irgendwelche Einzelheiten so in den Kreis des Gesehenen und Beachteten, daß etwa ein Faltenwurf mit verklärten und verklärenden Augen betrachtet wird. Das „Selbst“ der menschlichen Persönlichkeit scheint im „göttlichen Nicht-Selbst einer Blume, eines Buches, eines Sessels, eines Stücks Flanell“ (29) aufzugehen. Dafür schwindet völlig der Sinn, als persönliches „Selbst“ für Mitmenschen als „Selbste“ Pflichten zu haben. Zeitliche Pflichten gegen andere scheinen mit der zeitlosen Seligkeit des Schauens nicht vereinbar zu sein. Das „Teilhaben an der offenkundigen Herrlichkeit der Dinge ließ sozusagen keinen Raum für die gewöhnlichen, die notwendigen Angelegenheiten menschlichen Daseins, vor allem keinen für Personen betreffende. Denn Personen sind Selbstheiten, und in einer Hinsicht zumindest war ich nun ein Nicht-Selbst und gewährte dabei das Nicht-Selbst der Dinge meiner Umgebung und gleichzeitig war ich es. Diesem neugeborenen Nicht-Selbst schienen das Benehmen und die Erscheinungen des Selbst, das zu sein es für den Augenblick aufgehört hatte, ja der bloße Gedanke daran und an andere Selbst, seine einstigen Gefährten, nicht etwa zuwider zu sein . . ., sondern ungeheuer belanglos“ (29 f). Der Meskalinberauschte war so von

dem Erleben der Nicht-Selbste absorbiert, daß er sogar die Begegnung mit den Augen der Anwesenden vermied. Personen gehören für ihn einer Welt an, aus der ihn das Meskalin wenigstens für Augenblicke befreit hatte. Er glaubte sich befreit von „der Welt der Seltenheiten, der Zeit, der moralischen Urteile und der Nützlichkeitserwägungen, der Welt (und es war diese Seite des menschlichen Lebens, die ich vor allem zu vergessen wünschte), der Selbstbehauptung, der kecken Selbstsicherheit, der überwerteten Wörter und vergötzten Begriffe“ (30).

Es ist — so können wir kurz zusammenfassen — die Welt des eigentlich menschlichen Lebens wie der Beziehungen zu den Mitmenschen, welche im Rausch abgedrängt wird, um sich dafür in der Seligkeit des Anschauens isolierter sinnlicher Wahrnehmungen restlos zu verlieren. In schillernd zweideutiger Ausdrucksweise wird von Huxley eine Umwertung zumindest angebahnt, worin die Pseudo-Mystik eine Rechtfertigung erfährt. Er neigt dazu, die Welt moralischer Selbstgestaltung als Welt „luziferhafter Auflehnung gegen die Gnade Gottes“ (32), als welche er das rauschhafte Aufleuchten der sinnlichen Einzelheiten ausgibt, abzulehnen. Meskalin eröffnet den Weg zu einer völlig quietistischen Kontemplation, in der jeder Gedanke an eine Tätigkeit unmöglich wird. Ausdrücklich wird hervorgehoben, daß im Meskalinrausch der Wille eine „tiefgehende Veränderung zum Schlechteren“ (21) erleidet. Die gewöhnlichen Lebenszwecke werden „äußerst uninteressant“ (21).

Wir können hier von einer Analyse des Erlebnisses von Huxley im einzelnen absehen, ebenso von einer Kritik. Statt dessen weisen wir auf eine gründliche Kritik hin, welche der Oxfordter Orientalist R. C. Z a e h n e r gegeben hat⁹. Die Lektüre der Schrift von Huxley stellte für Zaehner eine Herausforderung dar, die er nicht unbeantwortet lassen konnte. In einer umfassenden Studie hat er eine grundlegende Kritik vollzogen. Die Kritik richtet sich nicht nur gegen Huxleys Thesen, sondern überhaupt gegen eine heute landläufige Verwischung von *Mystik* mit *Pseudo-Mystik*. Huxleys Überzeugung ging dahin, daß alles, was er unter Einwirkung von Meskalin erlebte, neben die höchsten religiösen Erlebnisse zu stellen sei. *Visio beatifica*, Enderlebnis des Buddha seien im Grunde das gleiche wie die durch Meskalin erreichte Entrückung.

Huxleys Meinung, außernatürliche Erfahrungen, die man gern mit der Etikette „Mystik“ versieht, müßten in ihrem eigentlichen Wesen alle gleichartig sein, seien sie nun das Ergebnis asketischer Übung, einer ausgedehnten Einübung von Yoga-Techniken oder einfach der Einnahme von Drogen, ist ein Gemeinplatz, der bei heutigen Schriftstellern, auch Gelehrten, immer wiederkehrt, dadurch aber nicht richtiger wird. Vielmehr handelt es sich hierbei um eine kritiklose Vermischung verschiedenster Erlebnisarten außergewöhnlicher Art, die unberechtigterweise alle der „Mystik“ zugeschrieben werden. Mit rhetorischem Pathos wird immer

⁹ R. C. ZAEHNER, *Mystik religiös und profan*. Eine Untersuchung über verschiedene Arten von außernatürlicher Erfahrung, übers. v. G. H. Müller (1960).

wieder behauptet, die Ekstasen der Heiligen wie die Entrückungen der Peyote-Esser wie auch die Erlebnisse moderner dekadenter Dichter, die sie dem Gebrauch von Drogen verdanken, seien im wesentlichen ein- und dasselbe, sie seien Ausdruck der ewigen Sehnsucht der menschlichen Seele nach spiritueller Befriedigung und Schönheit. So sehr auch diese monistische Vermanschung zu einem Gemeinplatz geworden ist, so sehr ruft sie die Kritik nüchterner Scheidung und Unterscheidung heraus.

Huxley hätte mit seiner Behauptung noch einen Schritt weiter gehen können. Klinisch wird ja Meskalin heute zur Hervorrufung einer kurz-dauernden künstlichen Psychose verwandt, die der manischen Phase des manisch-depressiven Irreseins sehr ähnlich ist. Wenn es sich also auch hier um „Gleiches“ handelt, so muß „weiter gefolgert werden, daß die Vision Gottes, die der mystische Heilige erlebt, ‚ein und dasselbe‘ ist wie die Halluzination des Verrückten“¹⁰. Einen Ausweg aus der aufgezeigten Alternative kann es nicht geben. Entweder handelt es sich um „Ein und dasselbe“, dann sind im Grunde alle außergewöhnlichen Erlebnisse gleich belanglos; oder aber es handelt sich um Wesensverschiedenes, dann sind die Folgen nicht abzusehen.

Die These zu prüfen hat Zaehner ein riesiges Erfahrungsmaterial durchforscht, so die „mystischen“ Erfahrungen von Richard Jefferies, Proust und Rimbaud, die mystische Tradition Indiens wie die Mystik christlicher Heiliger und mohammedanischer Sufis. Überdies hat Zaehner auch einen bedeutsamen Selbstversuch mit Meskalin unternommen. Eben dieser Selbstversuch hatte ein überaus aufschlußreiches Ergebnis. Das Rauscherlebnis war ihm interessant und unbeschreiblich komisch. „Die ganze Zeit hatte ich das Gefühl, diese Erfahrungen seien in gewisser Weise ‚antireligiös‘, womit ich meine, mit religiöser Erfahrung nicht übereinstimmend und einer anderen Kategorie zugehörig. Eine Art ‚Selbsttranszendenz‘ nach der Terminologie Huxleys fand statt, aber es war ein Transzendieren in eine Welt possenhafter Bedeutungslosigkeit. Alle Dinge waren eins in dem Sinne, daß im Höhepunkt meines manischen Zustandes alle gleich komisch waren: die Eigenschaft der ‚Komik‘ und Ungereimtheit hatte alle anderen verschlungen. Ich empfand nie Schrecken, und als ich unter dem Einfluß von Berlioz langsam zur Vernunft zurückkehrte, kehrte mein religiöses Bewußtsein, das nie völlig überschwemmt gewesen war, in voller Stärke zurück . . . Was mich angeht, so war Meskalin völlig außerstande, die ‚natürliche mystische Erfahrung‘ hervorzubringen, die ich an anderer Stelle beschrieben habe. Halb hatte ich gehofft, es wäre anders. Sobald jedoch die Wirkung der Droge einsetzte und ich in ein Possen-Universum gestürzt wurde, erkannte ich, daß dies nicht sein sollte. Die beiden Erfahrungen waren so völlig verschieden, daß ich es während des Experimentes ablehnte, mich mit Rimbaud in Versuchung führen zu lassen“ (300 f).

¹⁰ ZAEHNER, a. a. O., 11.

Wäre Huxley etwas vorsichtiger gewesen, so hätte er seine eigenen Erfahrungen mit Meskalinerfahrungen anderer Männer etwas genauer verglichen, welche diese schon ein halbes Jahrhundert vor Huxley unternommen hatten. Zu ihnen gehören der bekannte Schriftsteller Havelock Ellis und der Religionspsychologe William James. James erlebte unter Meskalineinwirkung nur heftige Übelkeit und Katzenjammer. Neben „Orgien des Sehens“ hatte Ellis auch ganz gegenteilige Erlebnisse, was Huxley selbst nicht unbekannt ist, gesteht er doch, daß es neben der selig verklärten Mehrheit der Meskalinkonsumenten eine Minderheit gibt, der das Rauschmittel nur Hölle und Fegefeuer beschert.

Diese gegenteiligen Erfahrungen beschreibt Klüver: „Bei manchen Individuen ist die ‚ivresse divine‘, von der Rouhier spricht, eher eine ‚ivresse diabolique‘ zu nennen. Unbestimmte Schreckvorstellungen und das Gefühl einer drohenden Katastrophe vermengen sich oft mit den kosmischen Erscheinungen. Die ungeheure Weite der neuen Bereiche, die der Verstand unter Meskalin aufnimmt, kann mehr ängstigen als erleuchten. Diese Erfahrungen vergißt man nicht leicht. Man blickt ‚hinter den Horizont‘ der normalen Welt, und dieses ‚Jenseits‘ ist oft so imposant oder sogar erschütternd, daß Erinnerungen daran noch jahrelang im Gedächtnis haften. Kein Wunder, daß manche Leute das Experiment nicht wiederholen mögen“¹¹.

Huxley selbst hätte also schon eine sehr wichtige Scheidung und Unterscheidung vornehmen können und sollen. Bei seinen sorgfältigen und kritischen Analysen mystischer Erlebnisse, die wir hier nicht referieren können, kommt Zaehner zu dem bedeutsamen Ergebnis, daß „Mystik“ keineswegs ein überall sich gleichbleibendes Phänomen ist, das überall in der Welt und zu allen Zeiten, bei allen möglichen Systemen auftritt, wie die religiösen Indifferentisten meinen, daß diese Phänomene vielmehr grundverschiedenen Kategorien angehören.

Beim Naturmystiker, dessen Erlebnisse durch Drogen, Yogaübungen und ähnliches hervorgerufen sind, steht die Erfahrung eines überwältigenden Eindrucks der Wirklichkeit im Vordergrund. Für eine monistische Mystik, wie sie vor allem in Indien zu finden ist, sind Seele und Universum der Leib Gottes; Selbst und Gott sind hier identisch. Ziel dieser „Mystik“ ist die „Befreiung“ von der Last des Irdischen, ist die eigene unsterbliche Seele in ihrer Nacktheit und Isolierung. Anders beim theistischen Mystiker. Sein letztes Ziel ist die Vereinigung der Seele mit Gott, der eine Wirklichkeit außer ihr ist, außerhalb aller und doch zugleich als etwas ihr Innewohnendes gedacht wird, also die *Communio* von Schöpfer und Geschöpf, das Eingehen in die allumfassende göttliche Liebe.

Zaehner ist auch in der Lage, den Aufweis zu führen, daß Huxley nicht eigentlich aufgrund seiner Meskalin-Erfahrungen zu seiner Auffas-

¹¹ Klüver, nach: ROBERT DE ROPP, *Bewußtsein und Rausch*, 54.

sung von Mystik und Religion kommt, sondern seine aus der persönlichen Lebensgeschichte verstehbare Flucht vor sich selbst in diese Erfahrungen hineindeutet.

Wenn wir das Zeugnis der Heiligen, die Mystiker waren, als echt annehmen, dann haben wir auch allen Grund, ihre Unterscheidung von echter Mystik und diabolischer Nachäffung aufzunehmen. „Sowohl die katholische Kirche wie die Sufis haben immer an den Teufel und an seine Fähigkeit, mystische Zustände vorzutäuschen, geglaubt und glauben noch immer daran. Ein solcher Glauben mag heute altmodisch, verschroben oder einfach töricht wirken; aber viele christliche Mystiker, darunter auch die heilige Therese von Avila, behaupten, solche diabolische Heimsuchungen erfahren zu haben“¹².

Im Laufe seiner Untersuchungen ist Z a e h n e r selbst zu dieser Überzeugung gekommen und hat auch für sich persönlich daraus die Folgerungen gezogen. Er gesteht von sich, das Rad seiner inneren Entwicklung habe eine volle Umdrehung vollzogen; er sei wieder Christ und zur Römisch-Katholischen Kirche übergetreten (14).

¹² ZAEHNER, a. a. O., 71.