

Experimentelle Religion – Transpersonale Psychologie als »Religionswissenschaft« im Sinne von William James

EDGAR W. HARNACK

Zusammenfassung

Transpersonale Psychologie wird unter dem Aspekt der Philosophie von William James, eines ihrer historischen Vorläufer, theoretisch rekonstruiert und mit ihrem realen Auftreten verglichen. Dabei zeigt sich das wesentliche Kennzeichen transpersonaler im Unterschied zur Mainstream-Religionspsychologie in einer Vorannahme und Setzung von Transzendenz als Forschungsaxiom. Das Verhältnis zwischen beiden Forschungstraditionen wird mit dem zwischen Kritischer und Mainstream-Psychologie in Analogie gesetzt.

Schlüsselwörter: *Transpersonale Psychologie, William James, Religionspsychologie, Transzendenz, radikaler Empirismus, Pragmatismus*

Summary

Transpersonal Psychology is reconstructed theoretically under aspects of William James' philosophy, one of its historic precursors, and is described in terms of its real appearance. Thereby the essential characteristic of transpersonal in relation to mainstream psychology of religion can be shown as premise of transcendence as a research axiom. The relation between both research traditions can be seen in analogy to critical psychology's relation to the mainstream.

Keywords: *Transpersonal psychology, William James, psychology of religion, transcendence, radical empiricism, pragmatism*

Was halten Sie von folgenden Aussagen? »Als gesund ist eine Persönlichkeitsentwicklung anzusehen, die es dem Individuum gestattet, sich seiner sozialen Umwelt anzupassen«. »Das Bewusstsein ist ein Produkt der Gehirntätigkeit und daher ist die Tätigkeit des Bewusstseins identisch mit der Gehirntätigkeit«. »Wir können das physikalische Universum verstehen, ohne uns selbst zu verstehen«. Charles Tart (1975b) stellt diese und 76 weitere Postulate der Mainstream-Psychologie schon 1975 den Annahmen einer transpersonalen Psychologie gegenüber. Und noch immer versucht diese als einsame Ruferin die Frage nach gewissen »letzten Dingen« in die Psychologie zu tragen. Einsam ist die Position der Transpersonalen Psychologie dabei auch insofern, als sie im Umgang mit diesen letzten Fragen in einem exzentrischen Verhältnis zur Religionspsychologie steht. Der historische Punkt vor der Wegscheidung beider Herangehensweisen an das Religiöse verdichtet sich in der Person William James'.

William James' Phänomenalismus

James wird eine gleich vierfache Vaterschaft nachgesagt: Er sei der Vater der amerikanischen Psychologie, sogar der »erste Philosoph der Neuen Welt von internationalem Rang« (Diaz-Bone & Schubert 1996, 11), einer der Gründerväter der Religionspsychologie in den USA (Heine 2005) und der Ahnherr der Transpersonalen Psychologie (Bricklin 2003, 85). Die letzten beiden Zuschreibungen leiten sich aus den *Gifford Lectures* ab, die William James 1901 in Edinburgh hielt und 1902 unter dem Titel *The Varieties of Religious Experience* publizierte. Darin geht er von Selbstzeugnissen herausragender religiöser Erfahrungen aus, um aus ihnen Allgemeinaussagen über religiöse Personentypen (optimistische und melancholische) und Kategorien religiöser Erfahrung (z. B. Bekehrung, Mystik, Heiligkeit) zu extrahieren (James 1997). Er postuliert zugleich eine neue »Religionswissenschaft« (science of religions), die psychologischer gedacht war als die spätere Vergleichende Religionswissenschaft (ohne Anführungsstiche) und die sich von der empirischen Religionspsychologie, welche in den USA von Hall, Leuba und Starbuck bereits betrieben wurde, nicht allein durch ihre Nähe zur qualitativ-verstehenden Methodik unterschied.

Zum Verständnis dieser »Religionswissenschaft« muss man drei Grundpositionen der Jamesschen Philosophie kennen: a) den sogenannten radikalen Empiri(zi)smus der Jamesschen Erkenntnistheorie; b) den Pluralismus seiner Ontologie und c) den Pragmatismus seines Wahrheitsbegriffs (vgl. Flournoy 1930). Der (a) radikale Empirismus darf keinesfalls als methodischer Empirismus oder Positivismus aufgefasst werden, sondern meint eine (gegenüber Hume) radikalisierte, weil weiter auf die fundamentale Bewusstseinerfahrung reduzierte, auf das Subjekt zentrierte Erkenntnistheorie. Demgemäß ist der *stream of thoughts* – zusammen mit der ihm zugrunde liegenden reinen Bewusstseinerfahrung – die einzige Erfahrungstatsache überhaupt, die unhintergebar unsere Realität konstituiert. Deshalb lässt sich (b) eine abstrakte Einheit der vielen Phänomene nicht behaupten: weil es ebenso viele *streams of thoughts* gibt wie wahrnehmende Menschen und weil die Phänomene außerhalb dessen keine essentielle Einheit bilden – was nicht bedeutet, dass James nicht ein zugrunde liegendes kosmisches Bewusstsein (Herms 1979, 504), »eine Tiefendimension und Innenseite der Realität« (Krämer 2006, 117) annehmen könnte. Schließlich lässt sich deshalb (c) Wahrheit nicht allein rational-logisch, sondern wiederum nur als subjektive Erfahrung konstituieren: als das Ergebnis, das der Erfahrende erfährt, wenn sein (oder eines Anderen) Handeln konkrete Konsequenzen zeitigt (zur Wirklichkeit wird, also Wirkung zeigt), die freilich in ihren Wirkungen »für das Ganze« (James 1997, 53), also auch sozial-ethisch gesehen werden müssen (Heine 2005, 126 f.).

Daraus folgt für die »Religionswissenschaft«, dass auch alle religiösen Begriffe und Annahmen auf die persönlichen Erfahrungstatsachen zurückgeführt werden müssen, denen sie entspringen. Denn James geht auch in der Religionstheorie von der Wirklichkeit des Transzendenten nur im Einzelnen aus, im jeweils einmaligen Subjekt mit seiner jeweils einmaligen Erfahrung. Diese Erfahrung ist das Unmittelbare, das Echte, das den Kern jeder Religion ausmacht, während »philosophische und theologische Formeln sekundäre Produkte sind, Übersetzungen eines Textes in eine andere Sprache vergleichbar« (James 1997, 426). Entsprechend müssen auch religiöse Konzepte sich an ihren Konsequenzen für das Ganze bewähren, wenn sie für wahr gehalten werden wollen: «...unser empirisches Kriterium: *An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen*«, so zitiert er den Evangelisten Matthäus (James 1997, 53). Aus diesem radikal empirischen Religionsbegriff gelangt er am Schluss der Gifford Lectures zur Vision, «...dass eine unparteiische

Religionswissenschaft aus den Unterschieden der Religionen einen gemeinsamen Corpus von Lehren aussieben und in Begriffe fassen könne, denen die Naturwissenschaft nicht zu widersprechen braucht« (489).

Die Jamesche Auffassung von »Religionswissenschaft« allerdings verlor sich bald in den Grabenkämpfen, die sich in beiden hier relevanten Wissenschaften jener Zeit abspielten: Um die Dominanz in der Psychologie kämpften bekanntermaßen die geisteswissenschaftlich orientierten Auffassungen vor allem der Gestaltpsychologie einerseits und die experimentellen Methoden der nomothetischen Schule (darunter der James-Schüler Watson) andererseits (Schmidt 1995). Und auch in der Theologie – zumindest der protestantischen – rang man lebhaft um ein neues Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, zwischen orthodoxer Dogmatik und der von Friedrich Schleiermacher begründeten Theologie eines persönlichen Glaubensgefühls, sowie dem im Zenit stehenden historisch-kritischen Forschen und der immer mächtiger werdenden Naturwissenschaft (Zahrnt 1966), wobei die Religionspsychologie für die einen als empirisches Fundament in die Bestimmung des Glaubens einzuschließen, für die anderen demgegenüber unmaßgeblich sein sollte. Die Position von Theologen wie Gustav Vorbrodt (1908), der die evangelische Dogmatik auf den Boden empirischer religionspsychologischer Erkenntnisse stellen wollte, oder Georg Wobbermin (1917) mit seiner Vorstellung einer geisteswissenschaftlichen Religionspsychologie als Teil der Theologie bot zeitweise Anlass zu Auseinandersetzungen (vgl. die Dispute in der *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1907-1917 der Genannten z. B. gegen Scheel, 1907).

In beiden Wissenschaften obsiegte das Objektivierend-Trennende schließlich gegenüber dem Subjekt. In der Psychologie setzte sich der behavioristisch geprägte Methodenrigorismus mit dem »echten« Experiment als Leitbild durch, während in der Theologie eine Zwei-Welten-Lehre prominent werden konnte: das Transzendente als göttliche Offenbarung ist von der außertheologischen Welt durch einen epistemischen Graben auf alle Zeit getrennt (so bei Karl Barth). Auffassungen der Art: »Eine Wissenschaft von der überweltlichen Wirklichkeit, die der Fromme zu erfahren meint, gibt es nicht« (Herrmann, 1907, 186) wurden zum weithin akzeptierten Motto der strikten Trennung von Glaube und (Natur-)Wissenschaft. Weder von theologischer noch von psychologischer Seite bestand noch Interesse an einer Religionspsychologie als »Methode und Objekt der Dogmatik« (Vorbrodt 1908), also als Determinante religiöser Kernaussagen. Aber

auch eine hermeneutisch-theologische »Religionspsychologie als Theorie der Selbstwahrnehmung religiöser Subjekte« (Pfleiderer, 1992, 53, über Troeltsch) wurde zugunsten der szientistisch orientierten »Amerikaner« I. Leuba und G. Hall zurückgedrängt.

In der Folge hat sich die Religionspsychologie ein Programm zu eigen gemacht, das Jamess' Freund Theodore Flournoy (1903) schon früh unter ein bedeutsames Motto stellt: das *Prinzip der Exklusion von Transzendenz*, das bis heute weitgehend Gültigkeit besitzt (vgl. Zwingmann & Moosbrugger 2004): »Le sentiment religieux est un fait qu'elle a simplement à analyser et à suivre dans ses transformations, sans aucune compétence pour discuter sa valeur objective ou sa légitimité« (Flournoy, 1903, 38, den Psychologen Théodule Ribot zitierend). In den Worten eines heutigen Autors: Die Religionspsychologie »muss den *objektiven* Aspekt – die Frage, ob bestimmten Glaubensüberzeugungen objektive Geltung zukommt oder ob einzelne Formen von Gebet, Meditation und Gottesdienst erstrebenswert sind – der kritisch-normativen Reflexion von Ethik, Religionsphilosophie und Theologie überlassen...« (Grom 2007, 13). Flournoy (1903, 35) deutet jedoch an, dass er mit diesem Prinzip nicht allein innerwissenschaftliche, sondern auch politische Ziele verfolgte, nämlich die antireligiöse Haltung der Intellektuellen einerseits und das durch die psychologische Untersuchung beleidigte religiöse Gefühl andererseits mit der gerade geborenen Religionspsychologie zu versöhnen. Die Exklusion des Transzendenten in Forschung und Reflexion wurde damit zum paradigmatischen Leitbild des religionspsychologischen und religionswissenschaftlichen Mainstream. Hieraus entwickelt sich später die konstitutive Differenz zur Transpersonalen Psychologie.

Transpersonale Psychologie in nuce

Um den gegenwärtigen Zustand der Transpersonalen Psychologie im Hinblick auf den Jamesschen Forschungsansatz zu erfassen, müssen wir einen Überblick über ihre Hauptströmungen und über für sie repräsentative Definitionen gewinnen. Zumindest vier unterscheidbare Zweige oder Perspektiven transpersonaler Psychologie lassen sich benennen (Galuska 2005): Verschiedene Transpersonale Psychologien

Transpersonale Psychologie als psychologische Schule: Historisch entstand der Begriff »transpersonal« in der Humanistischen Psychologie der späten 1960er

Jahre (vgl. Vich 1988). Gegen den defizitorientierten Hauptstrom der Psychologie begab sich eine Gruppe um Abraham Maslow – darunter vor allem Stanislav Grof, Anthony Sutich und Viktor Frankl – auf die Suche nach »B(eing)-Values«, Eigenschaften, die höchstes menschliches Potential repräsentierten, und entdeckte Spiritualität als eine solche Wachstumskomponente. Wohl von Grof geprägt (vgl. Grof 2005), aber von Sutich erstmals publiziert (Sutich 1968) bezeichnet der Begriff »transpersonal« einen über die personale Realität hinausgehenden Bezug des Menschen auf das Transzendente hin. Eine solche historische Eingrenzung lässt die Transpersonale Psychologie als eine Schule innerhalb der humanistisch-psychologischen Bewegung erscheinen. Dagegen spricht das Fehlen wesentlicher Merkmale für eine Schulbildung: So fehlt der Transpersonalen Psychologie sowohl eine kohärente Theoriebildung, wie sie für Schulen typisch ist, als auch eine allgemein anerkannte Galionsfigur und einheitliche Institutionalisierung.

Transpersonale Psychologie als Grundströmung in verschiedenen Therapieschulen: Zudem werden vielfach Psychologien anderer Provenienz als transpersonal bezeichnet: die Analytische Psychologie Carl Gustav Jungs (vgl. Müller & Seifert 1989), die Initiatische Therapie Karlfried Graf Dürckheims (vgl. Dürckheim 1989), die Psychosynthese Roberto Assagiolis (Assagioli 1993) und die Logotherapie Viktor Frankls, die vor den 1960er Jahren in Reaktion auf die Freudische Psychoanalyse entstanden. Während Frankl sich später von spirituell orientierten Therapien abgegrenzt hat (Marseille 1998), hielt sich Assagioli an die Transpersonale Psychologie (vgl. Dönges & Brunner-Dubey 2005). Offenbar wird transpersonal in diesem Sinne als Attribut recht verschiedener psychotherapeutischer Ansätze und nicht als einheitliche Schule verstanden.

Transpersonale Psychologie als Psychologie des Bewusstseins: Schon seit längerem (z. B. bei Tart 1975a, Boucouvalas 1980), aber mit besonderer Emphase in der letzten Zeit wird Transpersonale Psychologie als die Psychologie des Bewusstseins betrachtet, wobei das Bewusstsein an sich (z. B. Belschner 2005, Quekelberghe 2005) oder das veränderte Bewusstsein gemeint sein kann. Während die Definition als generelle Bewusstseinspsychologie – inklusive außergewöhnlicher Bewusstseinszustände – sich mit dem Jamesschen Empirizismus verbindet (zu kritischen Aspekten s. u.), trennt sich die exklusive Betonung außergewöhnlicher Bewusstseinszustände von einem Jamesschen Religionsbegriff: die Wirklichkeit, die pragmatische Bewährung des Religiösen zeigt sich eben in einer Spiritualität, die

sich um die Welt des gewöhnlichen Bewusstseins, um die Probleme des Diesseits bemüht (vgl. Boucouvalas 1980).

Transpersonale Psychologie als »Psychologia perennis«: Eine weitere Auffassung von Transpersonaler Psychologie schließlich sieht diese als Fortsetzung einer Philosophia perennis mit psychologischen Mitteln, einer Lehre also, die über alle zeitgebundenen Formulierungen hinweg eine einzige, unveränderliche Wahrheit ausspricht (Smith 1976). Gegen die Behauptung der Existenz eines unveränderlichen und gemeinsamen Kerns verschiedener Religionsphilosophien oder mystischen Traditionen wurden Einwände erhoben, auf die hier nicht eingegangen werden kann (vgl. Ferrer 2000; Rothberg 1986). Definitionen

Als konstitutiv lässt sich die erste (extensionale) Definition der neuen Transpersonalen Psychologie zumindest für ihre Gründerjahre bezeichnen, die Sutich (1969, 16) so formuliert: «...the empirical, scientific study of, and responsible implementation of the findings relevant to, becoming, individual and species-wide meta-needs, ultimate values, unitive consciousness, peak experiences, B-values, ecstasy, mystical experience, awe, being, self-actualization, essence, bliss, wonder, ultimate meaning, transcendence of the self, spirit, oneness, cosmic awareness, individual and species-wide synergy, maximal interpersonal encounter, sacralization of everyday life, transcendental phenomena, cosmic self-humor and playfulness; maximal sensory awareness, responsiveness and expression;...». Lajoie & Shapiro (1992) werteten in einer umfangreichen Durchsicht vorrangig dem begriffsprägenden »kalifornischen Hauptstamm« zugehöriger Literatur 36 weitere Definitionen Transpersonaler Psychologie aus, in denen sehr unterschiedliche Konzepte auftauchen. Die fünf am häufigsten verwendeten Definitionsmerkmale betrafen: *states of consciousness; highest or ultimate potential; beyond ego or personal self; transcendence; und spiritual*. Wir finden also eine große Vielfalt an transpersonalen Psychologien, die keine Generalisierbarkeit für das ganze Feld in Anspruch nehmen können und nur Aspekte oder Perspektiven darstellen (vgl. die Mahnung von Walsh & Vaughan, 1993, Transpersonale Psychologie plural zu bestimmen). Aber Perspektiven auf was? Ihren gemeinsamen Fluchtpunkt hilfsweise als »das Transpersonale« zu benennen (so z. B. bei Cunningham 2007), mag trivial erscheinen, ist aber insofern nicht tautologisch, als es sich bei den jeweiligen Standpunkten und Nominaldefinitionen Transpersonaler Psychologie zwangsläufig auch um eine partielle Bestimmung des »Transpersonalen« als *Differentia speci-*

fica im Terminus »Transpersonale Psychologie« handelt, das somit implizit genauer in den Blick kommt. Transzendenz

Allerdings bleibt jede Erörterung eines »Transpersonalen« doch unbefriedigend, weil sie ganz innerhalb des gedanklichen Raumes der Transpersonalen Psychologie verbleibt. Auf der Suche nach externen Begriffen, die sich im selben Wortfeld wie der Begriff des Transpersonalen bewegen und dieses dadurch näher einzugrenzen vermögen, scheinen durch religiöse Traditionen determinierte Begriffe wie »Gott« oder »erleuchtetes Bewusstsein« auszuscheiden, weil sie allenfalls einen engeren Begriff gegenüber dem Gesamt des »Transpersonalen« bilden. So dürften sich auf derselben Ebene inkludierter Phänomene nur sehr generelle religionswissenschaftliche Begriffe finden wie »das Heilige« oder *Numinosum* (beides Otto 1927). Der Begriff des Numens schließt bereits einen psychologischen Gehalt ein, nämlich einen Beziehungsbegriff, indem er das Heilige in Beziehung zum Menschen denkt: Numen ist ursprünglich der geoffenbarte Wille der Gottheit und entsprechend ist das Numinose das Unerklärliche, das uns in Situationen begegnet, in denen wir eine unser rational gefestigtes Weltbild übersteigende Macht einwirken spüren.

Noch geeigneter erscheint jedoch der in Philosophie und Theologie übliche Begriff der Transzendenz, die vierthäufigste Nennung bei Lajoie & Shapiro (1992), weil er sowohl generell, als auch für das Gemeinte spezifisch ist: Transzendenz, laut Duden (2000) »a) das jenseits der Erfahrung, des Gegenständlichen Liegende; Jenseits; b) das Überschreiten der Grenzen der Erfahrung, des Bewusstseins, des Diesseits« (also Zustand wie Aktivität bezeichnend), ist einerseits negativ bestimmt durch seine Nichtzugehörigkeit zu dieser Welt und andererseits positiv bestimmt durch die mitschwingende Konnotation des »über« (statt »neben« oder »unter«) diese Welt Reichenden, also der qualitativen Höherwertigkeit. Karl Lehmann zeigt von theologischer Seite ebenfalls einen Beziehungsaspekt des Transzendenzbegriffs auf: »1. Die von *Seiendem* aus gerichtete Beziehung zu einem *Sein*; 2. Beziehung von einem veränderlichen Seienden zu einem ruhenden (Über-)Seienden;...« (Lehmann 1965, 317).

Dass der Transzendenzbegriff als gemeinsamer Bezugspunkt der transpersonalen Bewegung angenommen werden darf, zeigt sich auch und gerade in solchen Definitionen ihres Gebiets, in denen er nicht vorkommt. Wenn etwa Transpersonale Psychologie als die Psychologie des Bewusstseins (an sich) bezeichnet wird,

so liegt doch dahinter weiterhin der Akzent des Forschungsinteresses auf solchen Bewusstseinzuständen, die nicht das gewöhnliche Alltagsbewusstsein betreffen, das selbst ja nur im Vergleich mit etwas anderem überhaupt spezifisch wird, wobei dieses »Andere« hier eben nicht primär das pathologisch veränderte Bewusstsein ist wie in den klassischen Forschungen der Neuropsychologie, sondern ein dem gewöhnlichen Bewusstsein gegenüber auf Transzendenz ausgerichteter Zustand. Ohne diese Akzentsetzung wäre die Transpersonale Psychologie qua Psychologie des Bewusstseins als Oberbegriff über die Neurowissenschaft bzw. Kognitionswissenschaft und eventuell auch die Philosophie des Geistes gemeint, was wohl nicht ausgesagt sein soll.

Die real vorgefundene Vielfalt Transpersonaler Psychologie ließe sich dann in dieser Definition sammeln: *Transpersonale Psychologie ist ein Zweig der akademischen Psychologie, der sich der Beziehung zwischen dem Menschen und dem Transzendenten mittels psychologischer Methoden und psychologischer Theorie in Praxis wie Forschung widmet.* M. a. W.: Sie nimmt teil am geistigen Strom der abendländischen, an den Universitäten gelehrten Psychologie und entsprechend sind ihre Methoden und ihre Theoriebildung auf diesem Boden gewachsen, ohne dass ihr eine spezielle Methodik oder ein spezifisches Theoriegebäude zueigen wäre. Zentral ist an unserer Bestimmung der gemeinsamen Schnittmenge aller transpersonalen Psychologien jedoch ein Begriff von Transzendenz als das, wozu das Individuum eine Beziehung unterhält, in dem Sinne, dass es Transzendenz beispielsweise erfährt oder erzeugt oder ist. Denn wie aus dem vorher Gesagten hervorgeht, ist ohne die *Inklusion von Transzendenz* Transpersonale Psychologie schlichtweg nicht denkbar und ursprünglich auch nicht gedacht worden (vgl. Maslow 1969).

Das Transzendenzaxiom als Programm

Die Inklusion des Transzendenten durch die Transpersonale Psychologie nun hat nicht nur wissenschaftspraktische, sondern auch wissenschaftstheoretische Konsequenzen. Es handelt sich hierbei epistemologisch um ein Axiom, das sich in Erweiterung der oben gegebenen Definition folgendermaßen formulieren lässt: *Transpersonale Psychologie beschäftigt sich mit der Beziehung zwischen dem Menschen und dem Transzendenten, welches als sowohl real als auch relevant vorausgesetzt wird.* Ohne die Relevanz des Transzendenten für das Menschsein wäre

es schließlich nicht »wirklich« im pragmatischen Sinne, wobei es sich um eine meist (aber nicht zwingend) positiv gewertete Relevanz handelt. So lässt sich diese Transzendenzbeziehung als eine *werthaltige* Vorentscheidung verstehen, die motiviert wird durch ihren angenommenen besonderen Wert, wie er etwa in Sutichs (1969) oben zitierten Worten aufscheint. Damit wird nicht zugleich negiert, dass es sozialetische Gefahren des Missbrauchs von Religion gibt oder dass Angst und Leiden sowohl Gegenstand als auch (Zwischen-)Ergebnis spiritueller Erfahrung sein können, wie James (1997) betont (vgl. auch Alexander, 1980). Aber die Vorentscheidung für Transzendenz als positiv werthaltig resultiert doch aus der wesenhaften Bezogenheit des Menschen auf das Transzendente.

Durch die bewusste axiomatische Setzung von Transzendenz als Anfangsbedingung stellt sich die Frage der Wertfreiheit des Forschungsprozesses, ob dadurch also die Transpersonale Psychologie zu einer normativen Disziplin wird, wie es die Theologie ist. Demnach gäbe es keine Grundlage für empirische Forschung mehr, sondern lediglich den Auftrag zur Entfaltung des selbstgewählten Dogmas (eine Haltung, die man der Psychoanalyse lange Zeit wohl zu Recht nachgesagt hat). Von einem Dogma kann hier jedoch keinesfalls die Rede sein. Denn die Setzung eines Axioms schränkt die Forschungsfreiheit unter zweierlei Gesichtspunkten nicht ein: Unter Berücksichtigung der generellen Unmöglichkeit, wertfreie sozialwissenschaftliche Forschung zu betreiben einerseits; und unter der Bedingung, dass das Axiom nicht das Ergebnis des Forschungsprozesses im Voraus determiniert (insofern eine bestimmte inhaltliche Konzeption durch die Forschung nach Bestätigung verlangen würde, wie das in den normativen Disziplinen eben tatsächlich der Fall ist).

So unterscheidet sich die Transpersonale Psychologie zum einen in keiner Weise von jeder anderen wissenschaftlichen Disziplin, wenn sie von einem unhintergehbaren Axiom ihres Forschens ausgeht. Unreflektierte paradigmatische Voraussetzungen wissenschaftlicher Betätigung können als Regelfall gelten (Kuhn 1967), während bewusst gemachte Axiome gute Voraussetzungen der logischen Theorieprüfung bieten (Bochenski 1954). So kann das Axiom einer materialistischen Wirklichkeitsauffassung, das die Existenz transzendenter Wirklichkeiten für absurd hält, als weitaus gefährlicher gelten, weil es unreflektiert nur Phänomene in eine wissenschaftliche Perspektive einschließt, die eben diesem Paradigma entsprechen. Insbesondere da, wo eklatant normative Begriffe in psychologische

Aussagen eingehen, wie es bei psychopathologischen Urteilen stets der Fall ist (z. B. Foucault 1969), muss jegliche Wertneutralität bezweifelt werden. Dies zeigt sich in den der Einführung einer nicht-pathologischen Restkategorie für spirituelle Phänomene im DSM-IV vorausgegangenen Debatten (Lukoff 1998) sowie in der langen Tradition psychopathologischer Interpretation ungewöhnlichen religiösen Erlebens (vgl. Clément & Kakar 1993; als Beispiel: Alexander 1931).

Das von Weber (1917) aufgestellte Wertfreiheitspostulat behauptet auch nicht, dass das anfängliche Forschungsinteresse oder die schließliche Verwendung der Forschungsergebnisse, etwa zur Lösung praktischer Fragen der Sozialpolitik, wertfrei sein könnten, es verlangt dies aber von Sammlung und Auswertung der Forschungsdaten (Begründungszusammenhang). Aber auch die Möglichkeit der Objektivität des Begründungszusammenhangs wurde im damaligen Werturteilstreit wie im späteren so genannten Positivismusstreit (Adorno 1969; in dem im Übrigen niemand positivistische Positionen vertrat; Dahms 1994) mehrfach angezweifelt, und zwar in letzterem von allen angeblichen Kontrahenten. So behauptet auch der darin vertretene kritische Rationalismus (Popper) als derzeit für die Mainstream-Psychologie vermutlich repräsentative wissenschaftstheoretische Position keineswegs, dass eine völlige Wertfreiheit des Forschungsprozesses angenommen werden kann (Dahms 1994). Insbesondere für die Psychologie gilt, dass Bewertungen und Werthaltungen sowohl im Sinne von Artefakten (Versuchsleitereffekte etc.; Rosenthal 1966) als auch im Sinne der grundsätzlichen Vorentscheidung für bestimmte Forschungsprämissen (in Methodologien und Theoriebegriffen) stets eingehen (vgl. Markard 1991).

Über diese explizite Anerkennung eines werthaltigen Axioms hinaus aber muss sich auch transpersonale Forschung an dem Ideal orientieren, den Einfluss des Forschers und alle unreflektierten normativen Vorentscheidungen (etwa für eine bestimmte Form von religiösem Deutungsmuster) weitgehend aus dem Forschungsprozess zu eliminieren. Dazu stehen ihr zahlreiche methodische Möglichkeiten offen, die sich lediglich nicht der heimlichen methodischen Exklusion des Transzendenten schuldig machen dürfen. Transpersonale Psychologie ist folglich trotz ihres axiomatischen Systems ebenso wenig eine normative Wissenschaft wie die Mainstreampsychologie, sie widmet sich lediglich solcher Fragestellungen, die aus einer Inklusion des Transzendenten heraus überhaupt erst zutage treten (zum Beispiel die Frage nach der Berechtigung der subjektiven Be-

wertung eines Ereignisses als ein »göttliches Geschenk«) oder die ohne diese nur bis zur Grenze der per se weltimmanenten psychologischen Theorieansätze hin erforschbar sind (z. B. das Gebetsverhalten unidirektional als sicheres oder unsicheres Bindungsverhalten gegenüber Gott statt als dyadische Beziehung mit zwei Aktionspartnern).

James' Warnung vor einem materialistischen Reduktionismus gilt es gerade heute zu beherzigen: Die Tatsache, dass man mystisches (oder quasi-mystisches?) Erleben durch Magnetfelder erzeugen (oder simulieren?) oder neurophysiologische Korrelate (oder Faktoren?) von Gottgläubigkeit und tiefen Meditationserlebnissen mittlerweile immer detaillierter beschreiben kann, hat keinerlei Konsequenzen für die Ebene der Interpretation dieser Daten. Der epistemologische Hiatus vom Befund zu seiner Deutung lässt sich ebenso wenig überspringen wie der zwischen Materie und Bewusstsein. Szientismus ist in diesem Sinne die Leugnung des kontextuellen Einflusses eines bestimmten Paradigmas auf die Deutung in Forschung wie Praxis. Transpersonale Psychologie ist ein dem materialistischen Deutungsweg entgegen gesetztes Votum für ein Forschungsinteresse und eine Interpretation von Daten »*sub specie aeternitatis*«. Wenn James (1997, 53) fordert, dass das Religiöse anhand seiner Früchte (subjektiver und intersubjektiver Handlungsfolgen) zu beurteilen sei, nicht anhand seiner Wurzeln (Kausalität), wendet er sich damit zum einen gegen einen (seinerzeit vor allem: medizinischen) Materialismus, der religiöse Phänomene auf Kausalbedingungen aus Psychopathologie oder Neurophysiologie zu reduzieren versucht (vgl. auch James 1997, 382). Er entwirft aber damit zugleich ein methodologisches Programm, demzufolge nicht die Bedingungen areligiöser Faktoren für religiöses Erleben, sondern die Wirkungen des Religiösen auf areligiöse Phänomenbereiche interessieren. Die subjektive Wirkung der Transzendenzerfahrung und diese selbst (das unspezifische Gefühl einer Präsenz im Raum, die unerwartete Tröstung oder Bekehrung, von denen James spricht) lassen sich von der Sache her nicht als abhängige Variable oder gar als Störvariable, die nur in der Wahrnehmung der Untersuchungsobjekte eine Rolle spielt, operationalisieren. Entsprechend muss die Forschungsmethodik diesen inneren Bedingungen des Gegenstandes angepasst werden und nicht umgekehrt der Forschungsgegenstand der nomothetischen Methodologie (Primat des Gegenstands vor der Methode; vgl. Markard 1991).

Was wäre folglich eine Jamessche Forschungsmethodologie Transpersonaler Psychologie in concreto? Die William Temple (1929-1944 Erzbischof von Canterbury) zugeschriebene Aussage »When I pray coincidences happen, when I don't they don't«, formuliert eine kausal gerichtete Hypothese, die sich als paradigmatischer Fall transpersonaler Forschung sensu James auffassen lässt. Schon wegen der Subjektivität des Koinzidenzerlebens – das biographische Bedeutsamkeit fast immer einschließt –, aber auch wegen der Eigenständigkeit des Transzendenten als Faktor erweist es sich als unmöglich, das Gebet im experimentalen Forschungsdesign als unabhängige Variable zu konzipieren und die Koinzidenz als abhängige. Die Frage nach einer passenden Transzendenzkonzeption erschließt sich vielmehr aus der intersubjektiven, kommunikablen Bedeutsamkeit der Koinzidenz und ihrer Bedeutungsentfaltung als Wirkung auf beispielsweise Problemlösungsprozesse oder Lebensgestaltung, welche sie validieren. Andererseits gehört zur Bedeutsamkeit der Koinzidenz ihre Nicht-Zufälligkeit, etwa im Sinne einer Unwahrscheinlichkeit des Geschehens oder im Sinne der überzufälligen Korrelation der Koinzidenz mit dem Gebet. Eine solche Forschungsbemühung kann die Natur der Transzendenzerfahrung »Koinzidenz« aufzuklären und damit das Konzept von Transzendenz selbst zu definieren helfen.

Folglich leitet sich aus der Inklusion der Transzendenz für die Transpersonale Psychologie eben gerade nicht ab, dass Transzendenz (qua Erfahrung!) unhinterfragt und als Leerbegriff stehen bleiben muss, sondern dass sie selbst zum Mittelpunkt des Forschungsinteresses, zum operationalisierten und geprüften Konstrukt wird. Dazu ist es allerdings erforderlich, dass eine Transpersonale Psychologie sich zunächst konfessionell und (gegenüber der jeweiligen Interpretation des Transzendenzbegriffs) konzeptionell neutral verhält (vgl. Walsh & Vaughan 1993; Vaughan 1993), um sich nicht zur Hilfswissenschaft einer normativen Weltanschauung (einer *ancilla theologiae*) zu machen, wie es die Pastoralpsychologie gegenüber der christlichen Theologie oder die buddhistische Psychologie innerhalb des Buddhismus ist. Allein dadurch bleibt der Transpersonalen Psychologie die Freiheit erhalten, die Erklärungsmodelle, die das allgemeine Füllwort »Transzendenz« näher explizieren, anhand des empirischen Materials mit methodologischer Objektivität auf die Probe zu stellen (zur entsprechenden Auffassung von James vgl. Herms 1979, 512 ff). Konfessionelle Neutralität nämlich heißt konzeptionelle Neutralität gegenüber den verschiedenen Auffas-

sungen von Transzendenz. Die Frage, was in der Transzendenzerfahrung eigentlich erfahren wird (Gott, kosmisches Bewusstsein, Psychopathologie etc.) – die Gretchenfrage der Transpersonalen Psychologie gewissermaßen – bildet den finalen Fluchtpunkt transpersonaler Forschung. Mögliche Einwände

Gegen ein solches Projekt gibt es von drei wesentlichen Seiten mögliche Einwände:

a) Einwände der Erkenntnistheorie: Erkenntnistheoretische Einwände beziehen sich auf die Unerkennbarkeit und empirische Unzugänglichkeit von »Noumena«, also solcher Begriffe, die nicht selbst empirisch gegeben sind. Eine solche Kritik träfe jedoch gleichermaßen andere Abstrakta, etwa psychologische Konstrukte wie Intelligenz oder Extraversion, die nicht direkt erfahrbare sind, aber dennoch mentale, soziale und schließlich aktionale Konsequenzen entfalten und deshalb indirekten Realitätswert besitzen (positive Noumena bei Kant). Freilich steckt darin die zunächst paradox klingende Feststellung, Transzendenz sei der Empirie eben nicht transzendent. Bei einer Konzeption von Transzendenz als lebensweltlich wirksame Erfahrung oder Beziehung (s. o.) aber »bleibt kein unerfahrbarer Rest als noumenales Ansich übrig« (Krämer, 2006, 49). So kann die von James aufgezeigte Vielfalt religiöser Erfahrung geradezu als »natürliche Operationalisierung« von Transzendenz interpretiert werden. Wenn James fordert, dass »die Philosophen nur von Dingen sprechen sollen, die mittelst der Erfahrung entnommener Ausdrücke bestimmbar sind« (Flournoy 1930, 50), dann schließt dies einen Allgemeinbegriff wie *Transzendenz* also keineswegs aus, solange klar ist, dass es sich dabei zunächst um ein (nicht reifiziertes) Konstrukt handelt, das für eine Summe konkret angegebbarer Erfahrungen steht. James selbst bevorzugt allerdings (wohl um falsche philosophische Assoziation zu vermeiden) einen vageren Begriff: »das MEHR« (James 1997, 489ff.). Denn der Jamesschen »Religionswissenschaft/-psychologie« geht es eben nicht um eine vom transzendenten Objekt losgelöste Erklärung menschlichen Verhaltens, so dass er schreiben kann: »Das »MEHR«, wie wir es nannten, und die ‚Vereinigung‘ mit ihm [sic!] bilden den Kern unserer Untersuchung« (489).

b) Einwände der Psychologie: Die möglichen Einwände der Psychologie beziehen sich zum einen auf die Inklusion von Transzendenz, zum anderen auf die qualitative Methodik, die sich (durch quantitative Methoden ergänzbar) daraus ergibt. So wird behauptet, die Transzendenzdimension selbst sei kein Gegenstand

psychologischen Interesses, sondern gehöre der Theologie (Dharmalehre etc.) an. Aus Perspektive der axiomatischen Setzung von Existenz und Relevanz von Transzendenz, wie sie in der Transpersonalen Psychologie geschieht, wird damit das Black-Box-Prinzip des methodischen Behaviorismus auf einer höheren Abstraktionsebene wiederholt – mit allen damit verbundenen Versäumnissen: Um einer exakten, messbaren Methodologie willen und um sich normativer Urteile enthalten zu können, wird die »Innenseite« tabuisiert – hier das subjektive Erleben schlechthin, dort die Transzendenz als die Innenseite wiederum eines bestimmten Erlebens. Daraus ergibt sich das bekannte Problem, dass ein wesentlicher Bereich der Alltagsrealität sich systematischer Untersuchung entzieht: im methodischen Behaviorismus war das gesamte Denken, Fühlen und Intuieren von Mensch und Tier zur wissenschaftlichen Inexistenz verurteilt worden, während die Exklusion von Transzendenz das zentrale Konstrukt religiöser Erfahrung und die sowohl traditionelle Deutung wie subjektive Bedeutung von Transzendenz Erfahrungen von jeder empirischen Prüfung ausschließt.

c) Einwände der Theologie: Die Offenbarungsreligionen basieren auf Prinzipien, die sich empirischer Prüfung grundsätzlich entziehen. Demnach ist (eher lutherisch gedacht) die biblische Offenbarung bzw. (katholischerseits) die kirchliche Tradition Trägerin eines unüberbietbaren, durch Erfahrung in keiner Weise korrigierbaren Wissens, das sich in sogenannten Glaubensgewissheiten niederschlägt: »Der Glaube gründet auf dem Zeugnis Gottes, das sicherer ist als das Zeugnis der Menschen (...), so dass jeder Einspruch dagegen durch anderes menschliches Wissen und menschliche Erfahrung abgelehnt wird« (Beumer 1960). Die Theologie ist deshalb eine normative Wissenschaft, deren Aussagen sich letztlich nur auf die Für-Wert-Haltung der geoffenbarten religiösen Botschaften stützt. Eine solche Position ist, wenn sie ausschließlich vertreten wird, im wörtlichen Sinne indiskutabel, denn sie bewegt sich in einem Paradigma (sensu Kuhn), das keinen Diskurs mit einem ihr inkompatiblen Paradigma wie dem der Begründung von – auch religiöser – Wahrheit auf Alltagserfahrung (James) zulässt. Es handelt sich folglich um eine axiomatische Vorannahme, ein durch verschiedene emotionale, volitionale und rationale Prozesse bewirkter Bewusstseinsakt (Dilthey), eine Setzung des freien Willens (James), ob man dem einen oder dem anderen Standpunkt vertrauen mag. Das macht die Theologie a priori immun gegenüber jedem Anspruch auch transpersonalpsychologischer Forschung, wie

sie hier vertreten wird. Auf die jedoch stattgefundenen innertheologischen Auseinandersetzungen um den Stellenwert religiöser Erfahrung (so der Status der Mystik oder des persönlichen Glaubenserlebens, etwa in Schleiermachers Theologie), wurde oben bereits kurz hingewiesen.

Transpersonale Psychologie in der Nachfolge James'?

Die solchermaßen rekonstruierbare Transpersonale Psychologie führt William James zwar auf ihrem Banner*FOOTNOTE_REF_1*, aber sie orientiert sich nur leidlich an ihm, wie eine Durchsicht der letzten 30 Jahrgänge des Journal of Transpersonal Psychology zeigt, in dem zwar William James mehrfach erwähnt wird (1969-1989 52mal; Nalimov & Drogalina 1996, 58), aber kaum ein Aufsatz seine Anliegen aufgreift (Ausnahmen sind z. B. Braud 2006). Dabei handelt es sich nach eigener Zählung bei 10 % der im Zeitraum 1978-2007 dort veröffentlichten Artikel um quantitativ-empirische Originalarbeiten, bei weiteren ca. 10 % um qualitative Studien (meist Einzelfallberichte oder Inhaltsanalysen), und 7 % waren Forschungsreviews. Wenn man berücksichtigt, dass noch einige weitere Artikel empirische Elemente enthielten, aber nicht mitgezählt wurden (z. B. Erörterungen von Psychotherapiemethoden mit kleinen Fallvignetten), lässt sich ein Viertel bis ein Drittel der dort erschienen Arbeiten als empirisch orientiert bezeichnen. Damit kann nicht der Eindruck entstehen, Transpersonale Psychologie sei keine empirisch arbeitende Disziplin.

Und doch wird man den Eindruck nicht los, dass sie eine präparadigmatische Wissenschaft im Sinne Kuhns (1967) geblieben ist, die eines klaren Forschungsprogramms ermangelt, so dass zwei ihrer Vertreter, Friedman (2002) und Tart (2004), in den letzten Jahren den empirischen Anspruch Transpersonaler Psychologie anmahnten, jeweils mit recht unterschiedlicher Akzentsetzung: Tart (2004) hält die Methodologie der Parapsychologie für exemplarisch auch für die Transpersonale Psychologie, denn beide teilten miteinander nicht nur den schlechten Ruf, ihr Phänomenbereich ist auch nur durch eine unsichere wissenschaftssystematische Grenzziehung voneinander zu trennen. Parapsychologische oder religiöse Erklärungsmodelle bilden möglicherweise nur unterschiedliche Wirklichkeitsausschnitte und Modellannahmen ab, die in eine vereinheitlichte Theorie des Transzendenten münden könnten (so bei Walach 2003). So basiert auch die Parapsychologie auf der forschungsleitenden Prämisse der grundsätzlichen Existenz be-

stimmter Phänomenbereiche des menschlichen Erlebens, die sie allerdings mit einer säkularen Tradition strenger Empirie zu untersuchen pflegt. Tart warnt dennoch zugleich vor der Verführung eines unreflektierten Glaubens an naturwissenschaftliche Methodendogmen («Scientism is very successful as a belief system«, 82).

Friedman (2002) hingegen spricht sich dezidiert für einen Anschluss der Transpersonalen Psychologie an die naturwissenschaftliche Mainstream-Psychologie aus, wodurch hermeneutische Methoden ebenso diskreditiert werden wie die Untersuchung von Transzendenz, obwohl er zunächst einräumt: »The transcendent is intertwined with most conceptualizations of the field«, jedoch: »yet I see it as outside of the purview of all scientific approaches, now and in the future« (Friedman 2002, 181). Dabei schließt er nicht aus, dass die *Wirkungen* von Transzendenz auf Probanden untersuchbar seien, wobei er damit eben zugleich implizit die Annahme der Existenz von Transzendenz als Wirkfaktor einführt. Friedman beruft sich bei seinem streng naturwissenschaftlichen Kurs sogar auf James, den er offenbar szientistisch interpretiert, indem er den Begriff des radikalen Empirismus nicht phänomenalistisch, sondern naturwissenschaftlich deutet. Dabei widerspricht eine – nicht exklusive – Anwendung deskriptiv-quantitativer Methoden nicht dem Jameschen Geist, allerdings hat sich James im religiösen Bereich aus gutem Grund für zwei methodische Prinzipien entschieden: »Verzicht auf Reduktion und Beschränkung auf Deskription« (Herms, 1979, 512), denn experimentelle Designs und erlebensferne Datensammlungen vermögen die Transzendenzerfahrung in ihrem lebensweltlichen Gesamtzusammenhang nicht mehr zu erfassen.

Ganz offensichtlich befindet sich die Transpersonale Psychologie in einer dilemmatischen Situation zwischen ihrer Bezogenheit auf das Transzendenzaxiom einerseits und ihrem Bemühen, eine »echte« akademische Disziplin zu werden andererseits. Dem entkommt sie m. E. weder durch »romantizistischen« (Friedman) Verzicht auf Empirie und klare Konzepte noch durch Anbiederung an einen Mainstream. Vielmehr kann nur eine weitere Klärung ihres wissenschaftstheoretischen Standpunktes im Verhältnis zu verwandten Disziplinen dazu beitragen, spezifisch transpersonale Forschung (über den Meditationssektor hinaus) zu stimulieren und in Rahmentheorien einzubetten. Die Philosophie von William James bietet eine geeignete Metatheorie hierfür.

Transpersonale Psychologie als Kritische Religionspsychologie

Es ist hier nicht der Ort für eine detaillierte Analyse der Beziehung zwischen kritischer und transpersonaler Psychologie. Deshalb ist der hier verwendete Sprachgebrauch eines kritischen *Verhältnisses* der transpersonalen zur Religionspsychologie im Sinne einer Analogie zum Verhältnis der Kritischen gegenüber der Mainstream-Psychologie zu verstehen, nicht im Sinne der Behauptung einer Teilhabe der transpersonalen an der Kritischen Psychologie. Dies gilt insbesondere für den deutschen Begriff einer Kritischen Psychologie im Sinne der Berliner Schule gegenüber der weiter gefassten angelsächsischen Auffassung (z. B. Fox & Prilleltensky 1997). Die »kritischen« Differenzen der transpersonalen zur Religionspsychologie scheinen in den bereits diskutierten Prämissen auf:

So gründet eine in der Nachfolge James' stehende Transpersonale Psychologie im Respekt vor dem subjektiven Erleben, das sie allerdings nicht als solches stehen lassen muss (im Sinne der für sich stehenden Einzelfallstudie), sondern weiter reflektierend und abstrahierend bearbeitet (wie auch bei James). Wie in der Kritischen Psychologie (Markard 1991), lässt sich daraus kein qualitativer Methodenrigorismus, aber doch die Forderung nach einer dem Gegenstand angemessenen Methodik ableiten. Da Transzendenzerfahrungen in biographischen Gesamtzusammenhängen wurzeln, ist bei unbedachter Anwendung quantitativer Verfahren der Verlust von Bedeutsamkeit zugunsten von Objektivität zu befürchten. Der hohe Stellenwert von Einzelfallstudien in der transpersonalen Psychologie begründet sich aus dem Stellenwert, den schon James wie auch die Subjektwissenschaft der Kritischen Psychologie dem Subjekt einräumt (allerdings aus unterschiedlichen Blickwinkeln). Mit der werthaltigen Vorentscheidung für die politischen Rechte des Subjekts in der Kritischen Psychologie wie auch in der axiomatischen Setzung der als wertvoll erachteten menschlichen Transzendenzdimension wird der Anspruch einer völlig wertfreien Konstruktion von Forschungsinteressen in beiden Fällen widersprochen.

Schließlich aber ist in der Jamesschen Sozialethik der Wirkung des Religiösen auf das Ganze schon der Anwendungsaspekt der Transpersonalen Psychologie im Unterschied zur Religionspsychologie als Grundlagenforschung mitgedacht. So vermag Transpersonale Psychologie nur dann eine positive soziale Wirkung zu entfalten, wenn sie eine kritische Forschungsinstanz in beide Richtungen bleibt: im Hinblick auf den spirituellen Weg und seines Gefahren (Scharfetter

1997) einerseits, die sie aus einer Innenperspektive präzise zu beschreiben vermag; und in der Außenperspektive auf die Gesellschaft als sowohl subversive, als auch kulturell-transformative Kraft. So schreibt Belschner (2002, 86): »Das transpersonal orientierte psychotherapeutische Setting wirkt durch seine bloße Existenz subversiv in Bezug auf den Fortbestand der herrschenden säkular-normativen Ordnung«. Und als kulturelle Bewegung könne Transpersonale Psychologie transformativ wirken, indem sie die Gesellschaft zu Fragestellungen anrege wie: »Welche Angebote bestehen in der Lebenswelt einer Person, um mit der spirituellen Dimension ohne Anstrengung in Berührung zu kommen?« (90) nach dem visionären Motto: »Make the spiritual way the easy way« (90).

Wirkt tatsächlich ein solcher Strom untergründiger Transformationsimpulse auf die Gesellschaft ein? Boucouvalas (1999) meint, transpersonale Fragestellungen in zunehmendem Maße in verschiedenen Künsten, in Soziologie und Sozialarbeit, Ökologie und Wirtschaft wiederentdecken zu können. Wirtschaftsakteure lassen sich mittlerweile durch persönliche spirituelle Anliegen, wie sie sich im akademischen Projekt einer workplace spirituality (Giacalone & Jurkiewicz 2003) ausdrücken, zur Übernahme sozialer Unternehmensverantwortung anregen. Die Chance, als kreative Minorität das geltende Paradigma zu erschüttern, steht der Transpersonalen Psychologie zur Verfügung, solange – und nur solange – sie nicht zur Dienerin anderer Perspektiven wird als der ihr genuinen: der Perspektive auf die empirische Transzendenzdimension des Menschseins selbst.

Literatur

- Adorno, Theodor W. et al. (1969): Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Neuwied: Luchterhand.
- Alexander, Franz (1931): Buddhist training as artificial catatonia. *Psychoanalytical Review*, 18, 129.
- Alexander, Gary T. (1980): William James, the sick soul, and the negative dimensions of consciousness: A partial critique of transpersonal psychology. *Journal of the American Academy of Religion*, 48 (2), 191-206.
- Assagioli, R. (1993), *Psychosynthese: Handbuch der Methoden und Techniken*. Reinbek: Rowohlt.
- Belschner, Wilfried (2002): Grundlagen der Transpersonalen Psychotherapie. *Transpersonale Psychologie und Psychotherapie*, 8 (2), 79-94.

- Belschner, Wilfried (2005): Von der »Transpersonalen Psychologie« zur »Psychologie des Bewusstseins«. *Transpersonale Psychologie und Psychotherapie*, 11 (1), 16-25.
- Beumer, Johannes (1960): Glaubensgewissheit. In Josef Höfer & Karl Rahner (Hg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, 942. Freiburg: Herder.
- Bochenski, I. M. (1954): *Die zeitgenössischen Denkmethode*n. München: Lehnen.
- Boucouvalas, Marcie (1980): Transpersonal Psychology: A working outline of the field. *Journal of Transpersonal Psychology*, 12 (1), 37-46.
- Boucouvalas, Marcie (1999): Following the movement: From transpersonal psychology to a multi-disciplinary transpersonal orientation. *Journal of Transpersonal Psychology*, 31 (1), 27-39.
- Braud, William (2006): Educating the "more" in holistic transpersonal higher education. *Journal of Transpersonal Psychology*, 38 (2), 133-158.
- Bricklin, Jonathan (2003): Sciousness and Con-sciousness: William James and the prime reality of non-dual experience. *Journal of Transpersonal Psychology*, 35 (2), 85-110.
- Clément, Catherine & Kakar Sudhir (1993): *Der Heilige und die Verrückte. Religiöse Ekstase und psychische Grenzerfahrung*. München: Beck.
- Cunningham, Paul F. (2007): The challenges, prospects, and promise of transpersonal psychology. *International Journal of Transpersonal Studies*, 26, 41-55.
- Dahms, Hans-Joachim (1994): *Positivismusstreit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Diaz-Bone, Rainer & Klaus Schubert (1996): *William James zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Dönges, Sascha & Catherine Brunner-Dubey (2005): *Psychosynthese für die Praxis*. München: Kösel.
- Duden (2000): *Das Fremdwörterbuch*. Mannheim: Bibliographisches Institut.
- Dürckheim, Karlfried Graf (1989): Transzendenz als Erfahrung. In Edith Zundel & Bernd Fittkau (Hg.): *Spirituelle Wege und Transpersonale Psychotherapie*. Paderborn: Junfermann.
- Ferrer, Jorge N. (2000): The perennial philosophy revisited. *Journal of Transpersonal Psychology*, 32 (1), 7-29.
- Flournoy, Theodore (1903): Les principes de la psychologie religieuse. *Archives de Psychologie*, 2, 33-57.

- Flournoy, Theodore (1930): *Die Philosophie von William James*. Tübingen: Mohr.
- Foucault, Michel (1969): *Wahnsinn und Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Fox, Dennis & Isaac Prilleltensky (Ed.) (1997): *Critical psychology: An introduction*. London: Sage.
- Friedman, Harris (2002): Transpersonal psychology as a scientific field. *The International Journal of Transpersonal Studies*, 21, 175-187.
- Galuska, Joachim (2005): *Auf dem Weg zu einer Psychotherapie des Bewusstseins*. In Joachim Galuska & Andreas Pietzko: *Psychotherapie und Bewusstsein. Spirituelle und transpersonale Dimensionen der Psychotherapie*. Bielefeld: J. Kamphausen.
- Giacalone, Robert A. & Carole L. Jurkiewicz (Ed.) (2003): *Handbook of Workplace Spirituality and organizational performance*. New York: M. E. Sharpe.
- Grof, Stanislav (2005): Der Werdegang der Transpersonalen Psychologie. *Transpersonale Psychologie und Psychotherapie*, 11 (1), 5-15.
- Grom, Bernhard (2007): *Religionspsychologie*. München: Kösel.
- Heine, Susanne (2005): *Grundlagen der Religionspsychologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Herms, Eilert (1979): Nachwort. In *William James: Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Olten: Walter.
- Herrmann, Wilhelm (1907): *Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart*. Teil 2: *Die Aufgabe*. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 17 (3), 172-199.
- James, William (1997): *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Frankfurt: Insel. (Orig.: *The Varieties of Religious Experience* [1902]).
- Krämer, Felicitas (2006): *Erfahrungsvielfalt und Wirklichkeit. Zu William James' Realitätsverständnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kuhn, Thomas S. (1967): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lajoie, Denise H. & S. I. Shapiro (1992): Definitions of Transpersonal Psychology – The first 23 years. *Journal of Transpersonal Psychology*, 24 (1), 79-98.

- Lajoie, Denise H., S. I. Shapiro & Thomas B. Roberts (1991): A historical analysis of the statement of purpose in the Journal of Transpersonal Psychology. *Journal of Transpersonal Psychology*, 23 (2), 175-182.
- Lehmann, Karl (1965): Transzendenz. In Josef Höfer & Karl Rahner (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* (316-319). Freiburg: Herder.
- Lukoff, David (1998): From Spiritual Emergency to Spiritual Problem: The Transpersonal Roots of the New DSM-IV Category. *Journal of Humanistic Psychology*, 38(2), 21-50.
- Markard, Morus (1991): *Methodik subjektwissenschaftlicher Forschung. Jenseits des Streits um quantitative und qualitative Methoden*. Hamburg: Argument.
- Marseille, Jeremias (1998): Die geistige Dimension in der Logotherapie. Victor Frankls Beitrag zur transpersonalen Psychologie. *Transpersonale Psychologie und Psychotherapie*, 4 (1), 9-26.
- Maslow, Abraham (1969): Various meanings of transcendence. *Journal of Transpersonal Psychology*, 1 (1), 56-65.
- Müller, Lutz & Theodor Seifert (1989): Die Analytische Psychologie C. G. Jungs als Form transpersonalen Psychologie. In Edith Zundel & Bernd Fittkau (Hg.), *Spirituelle Wege und Transpersonale Psychotherapie*. Paderborn: Junfermann.
- Nalimov, V. V. & Jeanna A. Dorgalina (1996): The transpersonal movement: A Russian perspective on its emergence and prospects for further development. *Journal of Transpersonal Psychology*, 28 (1), 49-62.
- Otto, Rudolf (1927): *Das Heilige*. Gotha: Klotz.
- Pfleiderer, Georg (1992): *Theologie als Wirklichkeitswissenschaft*. München: Mohr Siebeck.
- Quekelberghe, Renaud van (2005): *Transpersonale Psychologie und Psychotherapie*. Frankfurt: Klotz.
- Rosenthal, Robert (1966): *Experimenter effects in behavioural research*. New York: Appleton.
- Rothberg, Donald: Philosophical foundations of transpersonal psychology: An introduction to some basic issues. *Journal of Transpersonal Psychology*, 18 (1), 1-34 .
- Scharfetter, Christian (1997): *Der spirituelle Weg und seine Gefahren*. Stuttgart: Enke.

- Scheel, Otto (1907): Religionspsychologie neben der Dogmatik. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 17 (2), 149-150.
- Schmidt, Nicole D. (1995): Philosophie und Psychologie. Trennungsgeschichte, Dogmen und Perspektiven. Reinbek: Rowohlt.
- Smith, Huston (1976): *Forgotten truth*. New York: Harper & Row.
- Sutich, Anthony J. (1968): Transpersonal Psychology: An emerging force. *Journal of Humanistic Psychology*, 1, 77-78.
- Sutich, Anthony J. (1969): Some considerations regarding transpersonal psychology. *Journal of Transpersonal Psychology*, 1 (1), 11-20.
- Tart, Charles (1975a): *States of consciousness*. New York: Dutton.
- Tart, Charles T. (1975b): *Transpersonal psychologies*. New York: Harper & Row.
- Tart, Charles T. (2004): On the scientific foundations of transpersonal psychology: contributions from parapsychology. *Journal of Transpersonal Psychology*, 36 (1), 66-90.
- Taylor, Eugene I. (1978): Psychology of religion and Asian studies: The William James legacy. *Journal of Transpersonal Psychology*, 10 (1), 67-79.
- Troeltsch, Ernst (1905): *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*. Tübingen: Mohr.
- Vaughan, Frances (1993): *Psychotherapy and Spiritual Practice*. Vortrag, gehalten auf der Jahrestagung der Association for Transpersonal Psychology.
- Vich, Miles A. (1988): Some historical sources for the term »transpersonal«. *Journal of Transpersonal Psychology*, 20 (2), 107-110.
- Vorbrodt, Gustav (1908): Religionspsychologie als Methode und Objekt der »Dogmatik«. *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 18 (1), 60-67.
- Walach, Harald (2003): Generalisierte Quantentheorie: Eine theoretische Basis zum Verständnis transpersonaler Phänomene. In Wilfried Belschner, Liane Hofmann & Harald Walach (Hg.), *Auf dem Weg zu einer Psychologie des Bewusstseins*. Oldenburg: BIS.
- Walsh, Roger & Frances Vaughan (1993): On transpersonal definitions. *Journal of Transpersonal Psychology*, 25 (2), 199-207.
- Weber, Max (1917): Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, *Logos. Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 7 (1), 489-540.

- Wobbermin, Georg (1917): Die religionspsychologische Methode in der systematischen Theologie. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 27 (1-6), 314-350.
- Wuchterl, Kurt (1995): Bausteine zu einer Philosophie des 20. Jahrhunderts: von Husserl zu Heidegger. Bern: Haupt.
- Zahrnt, Heinz (1966): Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert. München: Piper.
- Zwingmann, Christian & Helfried Moosbrugger (Hg.) (2004): Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Münster: Waxmann.

Autorenhinweis

Edgar W. Harnack

Edgar Harnack ist Diplom-Psychologe, approbierter Psychotherapeut (Verhaltenstherapeut) und Supervisor (BDP). Er arbeitet in freier Praxis in Berlin mit den Arbeitsschwerpunkten: Transpersonale Psychologie und Psychotherapie; Beratung, Supervision und Fortbildung

Edgar W. Harnack

Rolandufer 13

D-10179 Berlin

Tel.: 030 – 49 85 18 50

Fax: 030 – 49 85 19 47

E-Mail: edgar.harnack@googlemail.com