

ALMOND, PHILIP CLAYTON, *Mystical Experience and Religious Doctrine. An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions (Religion and Reason 26)*. Berlin/New York/Amsterdam: Mouton Publ. 1982. VIII/197 S.

A. stellt im 1. Teil „Mystical Experience and Its Interpretation“ (1–124) die Forschungsansätze und Standpunkte von S. Radhakrishnan, R. C. Zaehner, N. Smart, W. T. Stace und R. Otto kritisch und vergleichend vor. Dabei richtet A. seine Aufmerksamkeit besonders darauf wie die einzelnen Theorien den konkurrierenden Wahrheitsansprüchen, die sich in Verbindung mit mystischen Erfahrungen ergeben, gerecht werden (3). A. faßt die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den verschiedenen Ansätzen zusammen: „(1) For Radhakrishnan, there is one kind of religious experience, viz. the mystical; (2) for Zaehner, there are three varieties of mystical experience – the pantheistic, the monistic and the theistic; (3) for Smart, there are two main varieties of religious experience – the numinous (theistic) and the mystical; (4) for Stace, mystical experience admits of two varieties – the extrovertive and the introvertive; (5) for Otto, both, theistic experience and two varieties of mystical experience (the Inward Way and the Outward Way) are classified under the general category of numinous experience“ (122/123). Darüber hinaus zeigt A., daß die vorgestellten Modelle zwar die Beziehungen zwischen mystischen (und theistischen) Erfahrungen einerseits, und Lehrmeinungen (dogmatischen Interpretamenten) andererseits erheben, jedoch nicht dem Problem der konkurrierenden Wahrheitsansprüche voll gerecht werden. Deshalb entwickelt er im 2. Teil „Towards a Conceptual Framework for the Study of Mysticism“ (125–186) einen eigenen theoretischen Zugriff, mit dem er sowohl das Verhältnis zwischen mystischen Erfahrungen und ihrer Interpretation begreifen als auch das genannte Problem einer Lösung näher bringen will. A.s Modell sieht vor, daß es eine Vielzahl verschiedener Typen mystischer Erfahrung gibt, die sich bilden: 1. aus einem durch religiöse Doktrinen und durch lebensweltliche Interpretamente geprägten Kontext, 2. der Verleblichung der Informationen dieses Kontexts in dem spezifischen mystischen Erlebnis einer Person und 3. aus der reflexiven Interpretation des gemachten Erlebnis durch den Erlebenden (165 f.). Nach der Wahrheit der mystischen Erfahrung fragen heißt in diesem Modell nach der Wahrheit der doktrinären Interpretamente fragen, die in der Erfahrung verleblicht werden. Das impliziert, daß die Lösung konkurrierender Wahrheitsansprüche zwischen verschiedenen Religionen nicht im Bezug auf die Erlebnisse als solche liegen kann, man vielmehr die Wahrheitsfrage mit Mitteln angehen muß, die der Wirklichkeit konkurrierender ideeller (doktrinärer) Systeme und ihrer sozialen Gestalt gerecht werden können, man also „extra-experiential criteria“ erarbeiten muß. An diese Überlegungen programmatischer Art hofft A. in weiteren Studien anknüpfen zu können.

Weitere Studien müßten vor allem die von A. angeschnittene zustandsorientierte Sicht mystischer Erfahrung vertiefen. A. selbst differenziert zwar zwischen inhaltsfüllen (theistischen) mystischen Erfahrungen und der „reinen“ inhalts- bzw. bezugsfreien Erfahrung und deutet auch auf die damit verbundenen verschiedenen Weisen eines subjektiven Wahrheitsbekenntnisses hin. Jedoch dürfte sich eine differenziertere Typologie mystischer Zustände rekonstruieren lassen, nicht zuletzt auch im Blick auf die im buddhistischen Visuddhimagga und in den sechs Systemen der indischen Philosophie vorliegenden detaillierten Phänomenologien der Erfahrung höherer mystischer Bewußtseinszustände. Insgesamt darf man A. für die methodenbewußte äußerst argumentativ erarbeitete Bereitstellung eines begrifflichen Rahmens danken, der für eine Mystiktheorie, die an wissenschaftlicher (z. B. philosophischer oder psychologischer) Anerkennung interessiert ist, eine gute Grundlage bietet.

F. T. GOTTWALD