

**Aus: Textarchiv H. G. Petzold et al. Jahrgang 1983**

<http://www.fpi-publikationen.de/textarchiv-hg-petzold>

© FPI-Publikationen, Verlag Petzold + Sieper Hückeswagen.

*Hilarion G. Petzold (1983e):*  
**Nootherapie und „säkulare Mystik“ in der  
Integrativen Therapie \***

Erschienen in: *Petzold H.G., (1983d): Psychotherapie, Meditation, Gestalt, Paderborn: Junfermann. S. 53-100.*

In diesem Internet-Archiv werden wichtige Texte von Hilarion G. Petzold und MitautorInnen in chronologischer Folge nach Jahrgängen und in der Folge der Jahrgangssiglen geordnet zur Verfügung gestellt. Es werden hier auch ältere Texte eingestellt, um ihre Zugänglichkeit zu verbessern. Zitiert wird diese Quelle dann wie folgt:

**Textarchiv H. G. Petzold et al.**

<http://www.fpi-publikationen.de/textarchiv-hg-petzold>

---

\* Aus der „**Europäischen Akademie für biopsychosoziale Gesundheit, Naturtherapien und Kreativitätsförderung**“ (EAG), staatlich anerkannte Einrichtung der beruflichen Weiterbildung, Hückeswagen (Leitung: Univ.-Prof. Dr. mult. Hilarion G. Petzold, Prof. Dr. phil. Johanna Sieper. Mail: [forschung@integrativ.eag-fpi.de](mailto:forschung@integrativ.eag-fpi.de), oder: [info@eag-fpi.de](mailto:info@eag-fpi.de), Information: <http://www.eag-fpi.com> ) .

### **Zusammenfassung: Nootherapie und "säkulare Mystik" in der Integrativen Therapie (1983e)**

Nach der anthropologischen Grundformel der IT von 1965 ist der Mensch auch ein Geist-Wesen. Dem trägt Nootherapie Rechnung als Umgang mit Fragen des „Geistigen Lebens“, des „noetischen Lebens“, wie wir gerne sagen, denn der Begriff „Spiritualität“ wurde vielfach vernutzt. Konzepte zu diesem Bereich der Werte, der Ethik und Ästhetik, der Fragen nach dem Woher und Wohin des Menschen – nootherapeutische Fragen – werden hier behandelt verbunden mit Ansätzen der Meditation z. B. in der Natur und der Arbeit mit kreativen Medien als Übungen der Integrativen Nootherapie.

**Schlüsselwörter:** Nootherapie, säkulare Mystik, Geistiges (spirituelles/noetisches) Leben, Meditation, *Integrative Therapie*

### **Summary: Nootherapy and "secular mystics" in Integrative Therapy (1983e)**

According to the basic anthropological formula of IT from 1965, man is also a spiritual being. Nootherapy takes this into account when dealing with questions of the "spiritual life", the "noetic life", as we like to say, because the term "spirituality" has been frequently misused. Concepts for this area of values, ethics and aesthetics, the questions about the origin and direction of the human being - nootherapeutic questions - are treated here in connection with approaches of meditation, for example in nature and working with creative media as exercises of Integrative Nootherapy.

**Keywords:** Nootherapy, secular mystics, Spiritual/Noetic Life, Meditation, *Integrative Therapy*

## 1. Persönliche Vorbemerkungen

Über „Noothherapie“, den Umgang mit Erfahrungen des geistigen Lebens, zu schreiben, fällt mir nicht leicht. Ich habe lange gezögert. Ich bin als einer der Initiatoren und führenden Vertreter der „Humanistischen Psychologie“ und Psychotherapie<sup>1</sup> in den deutschsprachigen Ländern bekannt, obgleich ich vielen Aspekten des „Human Potential Mouvement“ skeptisch gegenüberstehe<sup>2</sup> und mich selbst wohl eher als tiefenpsychologisch orientierten, phänomenologischen Psychologen bzw. Psychotherapeuten<sup>3</sup> bezeichnen würde. Dennoch stehe ich hinter wesentlichen Anliegen der Humanistischen Psychologie<sup>4</sup>. Irgendwo weiß man auch, daß ich Theologie studiert habe — scheinbar neben den vielen anderen Studienfächern eine obskure Randerscheinung. Die Theologie kommt jedenfalls in meinen psychotherapeutischen Arbeiten, vordergründig gesehen, nicht zum Tragen. Man hat mir vorgehalten: „Auffallend aber ist die theologische Abstinenz des Theologen Petzold“ (*Bick*)<sup>5</sup>. Ich würde mich auf der Grundlage *meines* Verständnisses nicht als Theologen bezeichnen<sup>6</sup>. Von Gott zu sprechen, ist nicht einfach, und „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen“, wie *L. Wittgenstein*<sup>7</sup> am Schluß seines „Tractatus“ feststellt. Ich habe eigentlich nicht vor, dieses Schweigen zu brechen. Es gibt Geheimnisse, persönliche und allgemeine. Das literarische „self-disclosure“ enthüllt in der Regel nichts; das Selbstoffenbaren in „growth groups“ und ähnlichen Kontexten enthüllt wenig. Es verschleiert oft genug. Wirkliche Begegnungen sind selten. Sie geschehen meistens in der Stille<sup>8</sup>. Der geistige Weg entzieht sich letztlich der Beschreibung.

Ich fürchte, ich werde von dem, was Nootherapie sein kann, nur wenig vermitteln können — Hinweise. Ich halte diesen Bereich für wichtig, ja für zentral, deshalb habe ich dieses Buch zusammengestellt, trotz aller Vorbehalte, die ich manchen Beiträgen gegenüber hege. Ich hoffe, es wird Anregungen und Anstöße zur kritischen Auseinandersetzung geben. Dies hoffe ich auch im Hinblick auf meine Arbeit. Ich

versuche zu reden, worüber ich sprechen kann. Schon dafür ist die verwandte Sprache unzureichend. Man wird dies in Kauf nehmen müssen. Das Wichtigste wird ohnehin ungesagt bleiben. Es eignet sich nicht für Bücher.

Anders als bei psychologischen Fachaufsätzen ist ein Text über Noothherapie eine persönliche Aussage. Ich halte es deshalb für wesentlich, etwas über meinen persönlichen Hintergrund mitzuteilen. Dabei ist die „Offenlegung“ von „Quellen“ immer exhibitionistisch und fragwürdig, weil sie über die Qualität und Tiefe der Aneignung nichts aussagt. Vielleicht wird ein Rahmen abgesteckt. Ich möchte auch keinen Standort darlegen — man zähle bitte nicht die Zitate buddhistischer, taoistischer oder christlicher Autoren. Es gibt keinen Standort. Die Bewegung ist unendlich. Sie ist richtungslos und doch nicht ungeichtet.

Als ich Mitte der sechziger Jahre auf der Grundlage der Psychoanalyse und des „Therapeutischen Theaters“ von *Vladimir N. Iljine*<sup>9</sup> und vielfältiger anderer Einflüsse die Basiselemente für das Verfahren erarbeitete, das wir heute als „Integrative Therapie“<sup>10</sup> praktizieren, studierte ich in Paris neben der Philosophie und Psychologie<sup>11</sup> orientalische Theologie und Byzantinistik<sup>12</sup> — disparate Bereiche, so mag es erscheinen: die ostkirchlichen Wüstenväter, die Starzen, die Sufimystiker und die Theorien der Psychoanalyse und der modernen Sozialpsychologie, die Praxis des Stundengebets mit den alten russischen Emigrantenmönchen im Kloster zu Villemoissons, einem etwas verfallenen französischen Landsitz, und das Suchen nach der eigenen Geschichte in den sich dehrenden Stunden auf der Analyse Couch. Ein Feld, das sich weit ausdehnt mit Spannungen und Verwerfungen und das nach einem umschließenden Horizont ruft, nach einer Achse, um die sich alles dreht, einem Zentrum, auf das alles bezogen ist und das dem Grauen der Auflösung und dem zerreißenen zentrifugalen Wirbel entgegenwirkt<sup>13</sup>.

Dieser Punkt der Integration, in dem die Antinomien zur Synthese konvergieren<sup>14</sup>, sei das *Herz*<sup>15</sup>, so lehrten mich meine Lehrer in der ostkirchlichen Mystik und Askese Metropolit *Nikolai von Krutitzkij* und Bischof *Jean de St. Denis*<sup>16</sup>, so lehrte mich der greise Nestor der dominikanischen Ordensgeschichte, Pater *Hieronymus Wilms*, der mit mir — ich war noch Gymnasiast — die „Summe“ des Aquinaten, Texte der Viktoriner, des *Johannes vom Kreuze*, die Predigten *Eckharts* und *Taulers*<sup>17</sup> in der staubigen Bibliothek des Dominikanerklosters in Düsseldorf an der Herzogstraße<sup>18</sup> las, bis zu seinem Tode. „Das Herz ist das Zentrum des Kosmos, der Kosmos ist das Herz.“ Das sagte mir später ein Lehrer in der Kunst des Kung Fu<sup>19</sup>, *Kao Fang-hsien*.

Ich habe diese Worte gehört. Sie sind mir ins Herz gesunken. Ich versuche immer noch zu begreifen.

Ich habe im Blick auf die Vielfalt und die Einfachheit nur wenig gelernt seit den ersten Unterweisungen in der *Übung* durch meinen Vater, seit den ersten Übungsstunden des Zehnjährigen im Dojo<sup>20</sup>, den ersten Versuchen, im Kung Fu das Tao der Ruhe in der Bewegung zu erfahren; seit den ersten Ansätzen, das Herzensgebet<sup>21</sup> zu praktizieren, mit sechzehn, in der Landwirtschaftslehre beim Rübenvereinzeln: mit dem Atem, mit dem Schritt, mit jedem Hackenschlag, Morgen um Morgen.

Die Felder bergen ihre eigene *Übung*. Ich habe sie wiedergefunden bei den Steinmauern auf dem Athos, in Jahrhunderten geschichtet und zerfallen. Ich habe Steine in die Breschen und Lücken getragen, mit neunzehn, meine Steine — über Wochen. „Jeder Stein trägt ein Stück Dunkelheit aus deinem Herzen, so daß das Gebet Raum gewinnen kann“, sagte Vater Danilo aus dem serbischen Athoskloster Chilandar.

Ich mußte den Athos verlassen, aber ich bin noch oft in die serbischen Klöster gereist, bis heute<sup>22</sup>. Nur an wenigen Orten läßt sich die Harmonie von *actio* und *contemplatio*, das Yin und Yang unserer Tradition, reiner erfahren. Ich habe viele Reisen unternommen, nach Persien, Abessinien, Südostasien, in christliche, mohammedanische und buddhistische Klöster. Über diese Erfahrungen will ich noch nicht berichten. Ich habe in den Bibliotheken des Institut Musulman, der Ecole Rabbinique gesessen, mich in die Magie des alten Orients vergrabend<sup>23</sup>. Meine Psychoanalyse zeigte mir: Ich habe die Suche meines Vaters fortgesetzt, die er als junger Mann in Rußland begonnen hatte und die ihn in die theosophische Bewegung der *Blavatzkij*<sup>24</sup>, zu *Gurdijeff*<sup>25</sup>, in der Mitte der zwanziger Jahre dann in Holland und Frankreich zu den Rosenkreuzern<sup>26</sup> führte.

Mein Vater ist bis heute ein Suchender geblieben, in Gelassenheit, ohne Unrast. „Man muß sich nicht um die Ziele sorgen. Bei der rechten Suche kommen dir die Ziele entgegen, sie finden dich. Es gibt nur ein Ziel, um das man kämpfen muß: den Frieden in dieser Welt.“<sup>27</sup>

Ich habe die Suche meiner Mutter fortgesetzt, die sich mit der Weisheit und den Visionen der hl. *Hildegard von Bingen*, mit Meister *Eckhart* und *Jakob Böhme* auseinandersetzte, mit den protestantischen Mystikern<sup>28</sup> und der „säkularen Mystik“ in der großen Literatur. Sie hat ihre eigene Spiritualität gefunden: Erkenntnisse fallen wie Sternschnuppen

*„in der Stunde des Staunens — vielleicht,  
wenn ich fließe im Raum,  
wenn meine Augen eingebettet*

*in die vielschichtige Verwandlung,  
meinen Ohren das Unhörbare erklingt,  
mein Mund versiegelt ist  
mit dem Kusse des Schweigens,  
und ich ganz anwesend bin.*"<sup>29</sup>

Wir haben in dieser Suche vieles gemeinsam getan: Wir sind in die Geschichte eingetaucht, haben Kirchen und Klöster aufgesucht<sup>30</sup>, byzantinische Legenden und die Vierzeiler des persischen Weisen *Omar Khayyam* übertragen<sup>31</sup>, uns auf die stumme Sprache des Sehens in der Malerei eingelassen — besonders in den meditativen Fluß des *plein air*, der die Stille über der Landschaft hörbar werden läßt<sup>32</sup>, und in die Kunst der Naiven, der Maler des „einfachen Herzens“<sup>33</sup>.

Die Einflüsse sind vielfältig: die Zen-Seminare bei *Enomiya Lasalle*<sup>34</sup>, das meditative Philosophieren *Gabriel Marcols*<sup>35</sup>, dessen Assistent und Doktorand ich war, die meditative Behandlungspraxis meines Lehranalytikers *Vladimir N. Iljine*<sup>36</sup>, Gespräche mit Graf *Dürckheim*<sup>37</sup> ... all das hat dazu beigetragen, mich in der persönlichen Suche nach *Sinn* zu bekräftigen; denn wir sind „verurteilt zum Sinn“ (*Merleau-Ponty*)<sup>38</sup>. Die Sehnsucht nach Wahrheit, nach Endgültigkeit ist uns eingewurzelt und macht uns unruhig (*Augustinus*)<sup>39</sup>, bis wir Ruhe finden im Suchen. Und dieses Suchen ist nicht nur meines, sondern ein gemeinsames — ein persönliches und ein kollektives Sich-Ausstrecken nach den Horizonten, die in uns sind, sofern sie uns nicht verdunkelt wurden, ein Loten in unserer eigenen und gemeinsamen Tiefe, die immer neue Räume freigibt: *homo absconditus, humanitas abscondita*.<sup>40</sup>

Das Aufweisen von Aspekten meines persönlichen Hintergrundes, von Quellen, die mein Denken beeinflusst haben, soll darauf verweisen, daß ich für wenig von dem, was ich zu sagen habe, eine Urheber-schaft beanspruchen kann. „Es kann keine Urheberschaft für Ideen geben, sondern nur ein Vorzeigen. Dabei ist es unwesentlich, ob aus einem oder von mehreren Köpfen“ (*Schuon*).<sup>41</sup>

## 2. Allgemeine Vorbemerkungen

„Der Mensch ist ein Leib-Seele-Geist-Subjekt in einem sozialen und ökologischen Umfeld.“<sup>42</sup> Mensch und Welt sind aufeinander bezogen — eine Ganzheit. Therapie, verstanden als „Praxis zur Ganzheit“, kann sich daher nicht nur auf den Bereich des Somatischen oder des Psychischen beziehen, sie muß weiter greifen: als Soziotherapie und ökologische Intervention muß sie in die Lebenswelt (*Husserl, Schütz, Lewin*) wirken, die dem Menschen und der der Mensch zugehört<sup>43</sup>.

Auch der Bereich des Geistigen ist integraler Bestandteil der Ganzheit Mensch-Welt. Er darf nicht psychistisch reduziert werden, wie in den meisten Psychotherapien. Er erfordert einen eigenen Zugang, den der *Nootherapie*<sup>44</sup>. Von νοῦς („Geist“) abgeleitet, ist Nootherapie auf Fragen nach den Werten, dem Sinn, den Lebenszielen, nach Anfang und Ende, Leben und Sterben, nach der Wahrheit und der Liebe, nach dem Schönen, der Transzendenz, nach Gott gerichtet.

Es sind eigentlich nur *Dürckheim*<sup>45</sup> und *Frankl*<sup>46</sup>, die, jeweils von recht unterschiedlichen Positionen, sich auf diesen Bereich zentriert haben, wenngleich sich auch bei *Jung*, *Fromm* und *Boss*<sup>47</sup> Zugänge zu diesen Fragestellungen finden. *Frankl* sieht das Fehlen von Lebenssinn zu Recht als eine Ursache seelischer Erkrankungen an. Aber es muß um mehr gehen als um die Behandlung „noogener Neurosen“. Therapie, die sich nicht nur am medizinischen Krankheitsmodell orientiert und allein mit reparativer Zielsetzung arbeitet, sondern die sich darauf richtet, Hilfen zum persönlichen Wachstum bereitzustellen, wie die meisten Formen *humanistischer Psychotherapie*<sup>48</sup> (*Moreno*, *Perls*, *Rogers*) oder *transpersonaler Psychologie*<sup>49</sup> (*Assagioli*, *Dürckheim*, *Grof*), — eine solche Therapie darf nicht an den existentiellen Fragen des Menschen nach seiner Stellung in der Welt, zu den Dingen, zu den Mitmenschen unter dem Aspekt des *Sinnes* vorbeigehen. Sie muß Möglichkeiten und Anregungen, Impulse und Methoden anbieten, die Menschen helfen, „sich selbst im Lebensganzen verstehen zu lernen“.<sup>50</sup> Es werden damit die Grenzen zur Seelsorge fließend<sup>51</sup>, und die Fragen der Weltanschauung, der Weltanschauungen werden aufgeworfen. Dies ist ein schwieriges Feld für Therapieformen, die einem Ideal wissenschaftlicher Objektivität und Wertfreiheit verpflichtet sind (das gilt in gleicher Weise, wenn auch mit anderen Akzenten, für die Verhaltenstherapie, die Psychoanalyse und eine Haupttrichtung der Gesprächstherapie). Die Verleugnung dieser Dimensionen aber ist die Lösung nicht und auch nicht die hilflose Überschreibung der Sinnfrage an die Seelsorger. Das nämlich würde einer Fragmentierung menschlicher Ganzheit gleichkommen, zu einer Ausblendung führen, die ein *Verstehen* des Menschen in seinem Leid und in seinem Glück unmöglich macht. In dieser Situation jedoch befindet sich die Mehrzahl der traditionellen Psychotherapien.

Es kann sicher nicht darum gehen, das „geistige Leben“ zu psychologisieren, eine Gefahr, die in der humanistischen und der transpersonalen Psychologie vielfach zu einer Veräußerung der Innerlichkeit geführt hat — Sufimystik, Schamanenrituale, Kabalageheimnisse, Indierweisheit wird in Workshops vermarktet. Schon *Perls* hatte sich gegen die Verkäufer von „*instant Satories*“ gewandt<sup>52</sup>. Es muß vielmehr

darum gehen, diese Fragen aufzugreifen, weil ihre Verleugnung durch die Therapeuten für Patienten und Klienten Gesundheit und Wachstum verhindern kann, ja allzuoft verhindert. Voraussetzung ist, daß der Therapeut selbst die Bedeutung des Noetischen erkannt hat und bejaht, daß er sich selbst um sein geistiges Leben bemüht, darum, Sinn in seinem Dasein zu finden, für sich, mit anderen.

Der „Ruf nach dem Meister“ (*Dürckheim*)<sup>45</sup> kann sicher nicht gleichgestellt werden mit dem Ruf nach dem Psychotherapeuten. Man wird unter ihnen, wie allenthalben, nur wenige wirkliche Meister finden, obgleich sich mehr als genug mit dem Flair des Gurus umgeben. Geistige Führung bedarf des Meisters, des *Starzen*<sup>53</sup>, des „Älteren“. Der Therapeut wird in der Regel nur Begleiter, Spiegel, Dialogpartner, zuweilen Impulsgeber bei Fragen sein, die das geistige Leben betreffen; *Begleiter auf der Suche* bis zu dem Punkt, an dem ein Führer notwendig wird, der das unbekannte Gebiet, die unwegsamen Bergtäler schon erforscht hat und sicher an Abgründen und Irrwegen vorbeiführt. Es ist dies der Punkt, an dem das Feld der Therapie eindeutig verlassen wird, an dem eine *Überschreitung* stattfindet und die Suche nach dem geistigen Führer beginnt — eine Rolle, die der Therapeut nur in den seltensten Fällen übernehmen kann.

Die Wanderung zu den „geistigen Vätern und Müttern“ (letztere werden oft ausgespart)<sup>54</sup> führt jenen ganz eigenen und einzigartigen Weg fort, der in der Therapie, sofern sie gelang, begonnen wurde und der zuweilen, wenn er weit genug gegangen wurde, zum „Meister in uns“ führt, der keiner Meister mehr bedarf: „Wenn einer dem Buddha begegnet, tötet er den Buddha! Wenn einer den Meister trifft, tötet er den Meister“<sup>55</sup>. Aber auch dann ist kein Stillstand. „Das Je-Begriffene ist ewig größer als das früher Durchmessene und begrenzt doch nie in sich das Gesuchte, sondern die Grenze des Gefundenen wird den Steigenden zum Ausgangspunkt höheren Findens. Niemals steht der Wanderer nach oben still, er empfängt Beginn aus Beginn“ (*Gregor von Nyssa*)<sup>56</sup>.

### 3. Nootherapie in der Integrativen Therapie

Die „Integrative Therapie“, die versucht, die Erkenntnisse der Psychoanalyse (*Freud, Lacan*) mit denen der Phänomenologie (*Husserl, Merleau-Ponty*) zu verbinden, in der tiefenpsychologische und experimentelle Arbeitsweise, die Ansätze von *Iljine, Perls, Reich* und *Moreno* zusammenfließen<sup>57</sup>, setzt den Begriff *Integration* „für eine therapeutische Haltung und ein anthropologisches Konzept. Behandlung kann heute nicht mehr in Psycho- und Somatotherapie polarisiert wer-

den, sondern muß auf den *ganzen Menschen*, seinen Leib, seinen seelisch-emotionalen Bereich und seine geistigen Strebungen abzielen, sie muß Somatotherapie, Psychotherapie und Nootherapie zugleich sein ... Integration stellt sich schließlich als zentrale anthropologische Kategorie dar, die in ihrer Bedeutung vielleicht noch über die der Identität hinausgeht. Identität wird gewonnen durch die Fähigkeit, Erlebtes, Wahrgenommenes und Gedachtes sich zu eigen zu machen<sup>58</sup>. In der Integration liegt die Möglichkeit, die eigene Identität zu transzendieren, indem der Mensch befähigt wird, *die Welt und den Anderen in sich aufzunehmen, ohne sich zu verlieren*<sup>59</sup>.

So wurde von mir einmal das Programm der „Integrativen Therapie“ umrissen. Nootherapie hat darin ihren festen, essentiellen Platz. Sie ist auf den geistigen Bereich des Menschen gerichtet. Ihre Instrumente sind: „Meditative Techniken der Besinnung, Betrachtung, Versenkung. Integrierte Existenz, Auseinandersetzung mit den Fragen nach Lebenssinn und -zielen, nach den Werten, der Liebe, dem Tod, der Transzendenz“<sup>60</sup> sind ihre Ziele. In der unüberschaubaren Vielfalt der Welt, der Unendlichkeit von Zeit und Raum<sup>61</sup> und der Komplexität der sozialen Bezüge nicht verlorenzugehen, wird nicht durch Rückzug erreicht oder dadurch, daß die Vereinzelung und Selbstheit gegen die Vielheit gesetzt wird, sondern durch Selbstfindung im Dialog, Aneignung der eigenen biographischen Vergangenheit. Die Selbstreflexion und die Psychotherapie sind Wege hierzu, wie besonders *Carl Rogers* eindrucksvoll gezeigt hat<sup>62</sup>. Eine weitere Ebene kann über einen spirituellen Weg gefunden werden, zu dem die Nootherapie zumindest weisen kann. Hier wird das Selbst nicht mehr gesucht und kann nicht mehr gefunden werden. Es ist einfach anwesend.

*„Heimgekehrt ist der Hirte, nun gibt es überall Heimat.  
Sind Ding und Ich gänzlich vergessen,  
herrsche Ruhe den ganzen Tag.“*<sup>63</sup>

\*

*„Wenn es ein Mensch versteht, einem Selbst zu begegnen  
und unbekannt ihm zu bleiben —  
Wird sich weit das Tor zum Palaste öffnen.“*<sup>64</sup>

Meister Ohtzu kommentiert dieses Zen-Gedicht: „Der dritte Vers des Lobgedichtes läßt ein Wort Meister Lin-dijs anklingen: ‚Einander begegnen und unbekannt bleiben; miteinander sprechen und den Namen nicht wissen.‘ Wenn es der Schüler oder der weltliche Mensch versteht, diesem Selbst zu begegnen und sich unbekannt zu bleiben, wird er Eines mit ihm, wird er dessen Innigkeit zugetraut.“<sup>65</sup> Das bedeutet, die Welt und den anderen in sich aufzunehmen, ohne sich zu verlieren.

Die Bezogenheit auf die Welt und ihre Geheimnisse sowie auf den Menschen und seine Tiefe kennzeichnet das, was wir in der Nootherapie als „säkulare Mystik“ oder als „innerweltliche Religiosität“ bezeichnen<sup>66</sup>. Sie trifft sich mit den Intentionen religiöser Mystik in der Freude über die Schönheit, wie sie das „Hohe Lied“ beschreibt, über die Herrlichkeit der natürlichen Dinge, wie sie viele Psalmen besingen, in der herzlichen Zuwendung zum anderen, wie sie Christus und Buddha zum Zentrum ihrer Lehren gemacht haben. Das Erleben der fundamentalen Koexistenz alles Lebenden, der grundsätzlichen Bezogenheiten in diesem Organismus-Universum führt uns in das Staunen; die Zartheit eines schlafenden Kindes läßt uns andächtig werden. Der blühende Kamelienbusch, eingebettet in das satte Grün des Gartens, läßt die Schönheit aufscheinen, die über der Schönheit liegt. Die Berge sind erhaben.

*„Vom Spiel der Vögel überwältigt mit Gefühl  
Ruhe ich nun in grasbedeckter Hütte aus  
Wilde Kirschen leuchten glänzend rot  
Die Weidenruten hängen langgefiedert  
Im Biß blauschwarzer Grate die Morgensonne  
Heitere Wölkchen baden im grünen See  
Könnt ihr verstehen, daß ich die Welt des Staubs verlasse  
Den Schritt gelenkt zum Südhang des Han Shan?“<sup>67</sup>*

Säkulare Mystik bedeutet nicht die Negation herkömmlicher Religiosität, noch glaubt sie diese ersetzen zu können, sondern sie wendet sich der Schönheit zu, die in den Dingen selbst liegt — und „die Schönheit rettet die Welt“ (Dostojewski). Sie erschließt Erfahrungen, die jedem zugänglich sein können, jenseits aller ideologischen und religiösen Bindungen; denn mögen auch Andacht und Ehrfurcht auf das Göttliche gerichtet sein, so sind sie doch zutiefst *menschliche Gefühle*, die der Aufgang der Sonne und die Silberbarke des Mondes in uns wachrufen, in Atheisten wie in Gläubigen. Der Fülle innerweltlicher und zwischenmenschlicher Wunder sich anzunähern, ist ein großes Unterfangen. Es führt in die Betroffenheit, in das Staunen, in den Jubel oder auch zu einem Ausruf wie dem des Psalmisten: „Wie wunderbar sind deine Werke, o Herr, die du in deiner Weisheit erschaffen hast“ (Ps. 104, 24).

Wir gehen in der Integrativen Therapie davon aus, daß dem Bereich des Geistigen eine eigenständige Bedeutung zukommt. Die anthropologische Trimerie (τριμερεία) Körper-Seele-Geist (σῶμα, ψυχή, νοῦς), die sich sowohl in der griechischen wie auch in der christlichen und, mit etwas anderer Akzentsetzung, auch in der buddhistischen Tradi-

tion findet, sieht den Geist als von den psychischen Phänomenen klar gesonderte Größe an. Es ist ein eigenartiges Faktum, daß in der abendländischen und der modernen Psychologie der Dimension des Geistes so wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Entweder wurde der Geist kognitivistisch reduziert, oder er wurde als Domäne der Philosophen angesehen — und mit philosophischen Größen befaßt sich die Psychologie gemeinhin nicht. Die komplexeren kulturellen Leistungen des Menschen aber, Dichtung, Malerei, musikalische Schöpfungen, der ganze Bereich der Kunst und der Ästhetik, die Gebäude der Philosophie und Theologie, die gedanklichen Universen der Physik und Mathematik sind mit trieb-, motivations- und kognitionspsychologischen Theorien allein nicht zu erfassen oder auch nur annähernd zu explizieren<sup>68</sup>.

Die Psychotherapie mit ihrer Verwurzelung im und Abhängigkeit vom medizinisch-naturwissenschaftlichen und psychologisch-positivistischen Paradigma hat diese Ausblendung des Geistes übernommen, und das wiegt schwer, wenn es um das Verstehen und um die Behandlung des ganzen Menschen geht. Die geisteswissenschaftliche Psychologie (*Dilthey, Spranger, Oelrich*)<sup>69</sup> hat sich in Auseinandersetzung mit *Hegel* und *Hartmann* um die Verbindung von subjektiv-personalem und objektivem Geist bemüht, aber sie ist nie wirklich in die praktische Psychologie durchgedrungen, und ihr Begriff des Geistes blieb philosophisch abgehoben, ohne wahrhafte Alltäglichkeit. Das Paradigma idealistischer Philosophie war für das konkrete Handeln am Menschen, wie es die Psychotherapie erforderte, offenbar schwer zu transponieren. Die Therapeuten, die sich dem Problem des Geistes näher zuwandten, wie z. B. *L. Binswanger, M. Boss, V. E. v. Gebattel, R. Allers, V. Frankl* oder *H. Trüb*,<sup>70</sup> bezogen sich denn auch stärker auf Denker wie *Buber, Husserl, Heidegger, Ebner* oder *Marcel*, auf Phänomenologie und Existentialismus also.

Eine weitere Vertiefung dieser Probleme ist aus verschiedenen Gründen hier nicht möglich. Es kann nicht darum gehen, das Problem des Geistes in den Psychotherapien oder den zugrundeliegenden Anthropologien darzustellen — eine solche bislang fehlende Überschau wäre indes dringend erforderlich —, noch ist es aus Raumgründen hier angezeigt, die Fragen des Verhältnisses von Körper, Seele und Geist, wie es in der Integrativen Therapie gesehen wird<sup>71</sup>, zu entwickeln. Betont sei lediglich: *Geist* wird als Inbegriff für das menschliche Vermögen gesehen, sich als Einzelwesen und Kulturgemeinschaft sinnhaft zu begreifen, zu gestalten und im Hinblick auf das Ganze der Geschichte und der Welt (Raum und Zeit) zu transzendieren, womit die volle Partizipation an der All-Einheit des Seins (auch unter den Begriffen *Gott, Nir-*

vāna) möglich wird. Dennoch kann der *Geist* nicht „höher“ als etwa der *Leib* eingeschätzt werden, weil auch dieser als Mikrokosmos an der Ganzheit partizipiert<sup>72</sup>. Ohne die Basis des Leibes, seine cerebralen und neuronalen Prozesse, sind nicht der subtilste Gedanke noch das subtilste Gefühl möglich.

Leib, Seele und Geist, Mitmensch und Welt sind Dimensionen einer Ganzheit: vereint und doch gesondert, unvermischt und doch verbunden.<sup>73</sup> „Geist und Leib sind beim Menschen von Anfang an aufeinander abgestimmt“ (*Landmann*)<sup>74</sup> — oder besser: „Leib, Seele und Geist sind ineinander anwesend, sich durchkreisend, ohne sich zu vermischen“ (*Iljine*)<sup>75</sup>. Der Geist ist weder bloße „Triebsublimierung“ (*Freud*) noch Ergebnis entwicklungspsychologischer Prozesse (*Piaget*), sondern „der Mensch ist ‚ab ovo‘ ein geschichtliches, das heißt ein geistiges Wesen, so daß die Triebe eine menschliche Geprägtheit aufweisen“<sup>76</sup>, denn „in unserem Entwicklungsgang läßt sich nirgends ein Stadium finden, in dem spät erst jene Merkmale hervortreten, die wir als ‚geistig‘ abheben“ (*Portmann*)<sup>77</sup>. Eine Trennung von Körper, Seele und Geist, die insgesamt das „*sujet incarné*“ ausmachen<sup>78</sup>, hat letztlich nur eine heuristische Bedeutung. Sie lassen sich nicht voneinander ablösen, und so sind auch Somato-, Psycho- und Nootherapie letztlich (und das erweist sich besonders in einer integrativen Praxis<sup>79</sup>) nicht voneinander zu trennen.

Ein weiterer Grund, den Begriff des Geistes und der Mensch-Kosmos-Ganzheit an dieser Stelle nicht über das bisher Gesagte auszuarbeiten, ist ein *methodischer* und *prinzipieller* zugleich. Wirklichkeit — auch die geistige — muß jeweils neu erkannt und ergriffen werden. Sie erfordert jeweils neu Wahrnehmung, Integration und Kreation. Sie findet im Erkennen und im Dialog immer neue, spezifische Formen und Qualitäten, auch dann, wenn vordergründig eine Selbigkeit gegeben scheint. Konzeptuelle oder inhaltliche Vorgaben und Festlegungen werden damit unwesentlich, ja sie können eine Gefährdung des schöpferischen Zugangs bewirken — und selbst die Wahrnehmung ist schöpferisch. Der Mensch in der nootherapeutischen Überschreitung muß *seine* Formen und Inhalte oder Nicht-Formen und Nicht-Inhalte finden, hier etwa zum Begriff „Geist“. Zum anderen sind viele Überschreitungen in der Nootherapie sprachlich nicht oder nur schwer zu fassen: man ist sprachlos vor Staunen, stumm vor Glück, namenloses Entsetzen ergreift uns<sup>80</sup>, schweigendes Verstehen geschieht — oder es brandet ein Schrei<sup>81</sup> auf, weil die Worte nicht mehr zureichen.

Das transverbale Moment ist in der Nootherapie bedeutsam aufgrund der Unaussagbarkeit, der Unauslotbarkeit, ja der Unfaßbarkeit von Überschreitungserfahrungen. „Die eine Schwierigkeit, die wir mit

der Sprache haben und durch die wir häufig große Irrtümer begehen, besonders, wenn wir es mit metaphysischen Fragestellungen zu tun haben, ist, daß unsere Sprache genau und getreu das wiedergibt, was sie wiedergeben soll. Die Sprache ist Produkt der Einsicht, und Einsicht ist das, was unser Intellekt zur Wirklichkeit hinzufügt oder — besser gesagt — von der Wirklichkeit abzieht. Die Wirklichkeit ist nicht so in der Sprache, wie sie in sich selbst ist. Um die Wirklichkeit zu verstehen, muß man sie in die eigenen Hände nehmen oder — besser — sie sein“ (D. T. Suzuki)<sup>82</sup>. Das, was die Worte nicht mehr zu sagen vermögen, kann vielleicht noch Ausdruck finden in der reinen Geste<sup>83</sup>, in der Malerei, in der Musik und — paradoxerweise — im Gedicht, das der „großen Stille“ Raum gibt<sup>84</sup>; aber dann kommen Zeiten, wo einfach nichts mehr zu sagen ist. Man gibt der Sprache ihre Worte zurück.<sup>85</sup> Die Stille wächst — oder man bricht aus in Lachen.<sup>86</sup> „Oh welch ein Vergnügen, mit einem Menschen zu sprechen, der die Worte vergessen hat“ (Chuang Tzu).<sup>87</sup>

In der Nootherapie vertreten wir eine *apophatische* Position: die letztendliche Unaussagbarkeit transzendentaler Erfahrungen, die sowohl in der westlichen wie auch in der östlichen Mystik immer wieder affirmiert wird<sup>88</sup>. „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische“ (Wittgenstein).<sup>89</sup> Was Geist eigentlich ist, entzieht sich im letzten der Aussage und Faßbarkeit, genau wie Seele und Leib<sup>90</sup> sich der rationalen Explikation verstellen. Begriffe wie Gott und Wahrheit sind in gleicher Weise nur über den apophatischen Weg, die *via negationis*<sup>91</sup> anzusteuern. Gott ist nur real als Erfahrung Gottes, Wahrheit ist nur real als Praxis von Wahrheit, darin liegt sicherlich ein kataphatisches, affirmatives Moment, jedoch übersteigt diese Erfahrung und diese Praxis das Fassungsvermögen der Rede, und die Kommunizierbarkeit ist auf Metaphern und Umschreibungen verwiesen, wobei die Schlußkonklusion feststellen muß: Wahrheit ist all dieses, und sie ist all dieses nicht, sie ist mehr als jedes Beispiel und jeder Vergleich, und selbst dieses „mehr“ gibt keine angemessene Beschreibung ihres Wesens. Wenn du in die Wahrheit eindringst und sie dich ergreift, erfüllt, durchdringt, erschüttert bis in jede Faser der Existenz, verblassen die Worte und bleibt ein Gefühl der Absurdität gegenüber dem Ansinnen, eine solche Erfahrung in Worte zu fassen.

Die Not der meisten Menschen, alles sprachlich ergreifen zu müssen, weil sie die Erfahrung der Sprachlosigkeit, die Segnungen des Schweigens und die Vertrautheit mit der Stille verloren haben, weil der *horror vacui* sie befällt, wenn die Worte fehlen, ist eine bedeutsame Schranke in der nootherapeutischen Arbeit. Die Besessenheit, Erfahrenes zu benennen, raubt dem Erlebten seine Unmittelbarkeit. Oft ist die Namens-

gebung nicht Aneignung sondern Verlust, weil die Reinheit des Erlebens getrübt wurde und das Benannte etwas anderes ist als das Erlebte. Das Verständnis für derartige Zusammenhänge zu eröffnen, die Erlaubnis zur Wortlosigkeit zu geben, die Entbindung vom Zwang der rationalen Einordnung wird Aufgabe der Nootherapie. Sie stellt eine der ersten wesentlichen Überschreitungen dar, auf der weitere aufbauen können. Es wird dabei oft an frühe Erfahrungen gerührt, die *vor der Sprache* liegen. Erlebnisqualitäten kommen auf, die das Spektrum von Glück zu Angst durchmessen können und Zugänge möglich machen zu Erfahrungen der Allverbundenheit und des Grundvertrauens.<sup>92</sup> Es verschränken sich hier (im Bereich des Vorprädikativen) Psychotherapie und Nootherapie in einer Weise, die Klärung einerseits und Überschreitung andererseits erfordert und zugleich ermöglicht.

Ein letztes Moment, aus dem sich eine inhaltliche Festlegung verbietet, ist die Subjektivität der Erkenntnisschritte. Der Suchende muß *seine* Antwort finden, seinen Begriff von Zeit, von Gott, von Geist, von Welt. Der Nootherapeut hat ihm in dieser Hinsicht eigentlich *nichts* zu sagen, weil er für ihn nichts weiß, nichts wissen kann, nichts wissen darf. Er steht in der Askese, *seine* Erkenntnisse zurückhalten zu müssen, und vollzieht gegenüber der psychotherapeutischen Deutung eine inverse Bewegung: Hineinnahme anstelle des Impulse-Setzens und Interpretierens aus dem Wissensvorsprung.

Und auch der Suchende muß den gewohnten Weg des Patienten/Klienten verlassen. Es gilt nicht mehr, Belehrung oder Deutung zu erhalten und die Welt durch die Explikation des Therapeuten sich zu erklären. Er ist in viel schärferer Weise auf sich zurückgeworfen, auf seine Erfahrung. Er wird oftmals ohne Hilfe gelassen, weil er Bereiche betritt, in der der Nootherapeut keine Hilfe weiß. Was gemeint ist, macht vielleicht der berühmte Schlußpassus des „Tractatus logico-philosophicus“ von *L. Wittgenstein* deutlich: „Meine Sätze erläutern dadurch, daß der, welcher mich versteht, sie am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie — auf ihnen — über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig. — Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“<sup>93</sup> Denn: „Wahr sind nur Gedanken, die sich selber nicht verstehen“ (*Adorno*).<sup>94</sup>

#### 4. Nootherapie und Psychotherapie

Das Dilemma der Psychotherapie vor den Fragen aus dem Bereich des Geistigen liegt im wesentlichen in der Unerfahrenheit und zuweilen

Blindheit der meisten Psychotherapeuten, was die Theorie und Praxis der Nootherapie, der Therapie, die sich mit dem Bereich des Geistigen, des Sinnes, der Transzendenz befaßt, anbetrifft. Das Problem der Nootherapie liegt darin, einen persönlichen Weg zu ermöglichen ohne Indoktrinierung, ohne Transferierung der weltanschaulichen oder religiösen Positionen des Therapeuten. Meister *Daizohkutsu Ohtsu* betont, nachdem er auf die Tausende von heiligen Schriften und Lehren verwiesen hat: „Selbst in unserem Zen gibt es zum Beispiel tausendsiebenhundert *Kôan*, das sind Zen-Fragen. Diese mannigfaltigen Wege führen die Schüler entsprechend ihrem Vermögen, sei dieses hervorragend, mittelmäßig oder schlecht.“<sup>95</sup> Der kritische Moment der Nootherapie ist der Augenblick der *Überschreitung*, wenn Therapie aufhört und ein neuer *Weg* (*do, yoga*) beginnt, der geistige Pfad, der den therapeutischen Dialog, die Diskurse des Unbewußten, die Strebungen psychologischer Selbstverwirklichung transzendiert. Es darf dieser Punkt nicht vermieden, diese Überschreitung nicht verhindert werden, und sei es dadurch, daß sich der Therapeut anmaßt zu *führen*, auf einem Terrain, das er selbst nie betreten hat, oder auch nur zu *begleiten* in Regionen, die für seinen Zutritt (noch) nicht bestimmt sind. Oft kann er ihm nicht einmal *folgen*. Es ist durchaus nicht so, daß der Therapeut seinem Klienten an Einsicht, Tiefe und Durchlässigkeit immer voraus ist. Die Prinzipien analytischer Abstinenz (*Freud*), der Nondirektivität (*Rogers*), des Folgens (*Perls*) greifen hier nicht; man kann auch dem Klienten nicht mehr einfach die Führung übergeben. Die Wege werden zu schwierig, oder man riskiert, ihn zu verlieren. Es wird eine neue Qualität der Führung erforderlich, jenseits dessen, was Therapie ist und vermag.

Psychotherapie, sofern sie sich nicht — unzulässigerweise — auf Behebung von Störungen eingrenzt, hat neben der *restitutio ad integrum*, neben Heilung, Stabilisierung, Bewältigung und Linderung das Ziel der Entwicklung<sup>96</sup>, des Beistandes in der Aufgabe, sich im Lebensganzen, in der persönlichen und kollektiven Geschichte, im sozialen Raum, im Kosmos zu begreifen. Es ist dies der Weg, der in unentfremdeten Lebensvollzügen von Menschen in natürlicher Weise beschritten wird: „Mensch, erkenne dich selbst!“ — „Werde, der du bist!“ Dieses — durchaus hinterfragbare und aus dem Fundus östlicher Traditionen ergänzungsbedürftige — Programm abendländischen Denkens hat durch *Goldstein* und in seiner Folge durch *Lecky*, *Angyal* und besonders durch *Maslow* und *Rogers*<sup>97</sup> mit dem „Selbstverwirklichungskonzept“ eine psychologische Affirmation erfahren. Der Organismus hat die Tendenz, seine Potentiale zu verwirklichen. Ziel der Therapie sind „*self actualizing people*“. „Sich selbst verwirklichende Menschen be-

sitzen eine wunderbare Fähigkeit, die fundamentalen Dinge des Lebens mit Ehrfurcht, Freude, Wunder und gar Ekstase immer wieder, frisch und naiv zu genießen ...“ (Maslow).<sup>98</sup> — Hier geht es nicht mehr nur um Symptombeseitigung.

Eine *erste Überschreitung* muß in der und durch die Therapie stattfinden: von der Zentrierung auf die Krankheit zur Zentrierung auf Selbstverwirklichung. Die Überschreitung bringt den Klienten *auf den Weg* oder hilft ihm zumindest voranzugehen. Mit dem Beginn einer dynamisch orientierten Psychotherapie begibt man sich auf einen Weg. Er führt durch die Niederungen, zur Erde. Er führt in den Schoß der Mutter<sup>99</sup>, in die Wehen der Geburt<sup>100</sup>, durch die frühen Erfahrungen<sup>101</sup>, die Stufen unserer Entwicklung und die Einflüsse der Sozialisation<sup>102</sup>, ein Leben lang<sup>103</sup>. Er sollte uns auch an Alter und Sterben heranzuführen<sup>104</sup>. Die Verbindung mit dem Boden, auf dem wir stehen, den konkreten Fakten der Lebens- und Sozialgeschichte, mit den *Ängsten* und mit dem *Begehren*<sup>105</sup>, mit dem Leib und den Träumen, schafft einen Grund, auf dem wir stehen können und auf dem Nootherapie überhaupt erst Sinn gewinnt.

Der geistige Weg kann der konkreten Realitäten nicht entbehren. Sie sind Punkte der Verortung und Differenzierung. Der geistige Höhenflug als Verleugnung von Todesangst, die aufopfernde Hingabe als Ausdruck selbstquälerischer Gebundenheit, die demütige Haltung als Folge verinnerlichter Dominanzenerfahrungen können nicht der *wahre Weg* sein. Enthusiastischer Glaubenseifer, mythisch-mystische Versponnenheit, esoterische Geheimniskrämerei, transpersonales Feeling stehen oft genug im Dienste der Abwehr früher Defizite, Traumata oder Störungen. Je bedürftiger das Selbst ist, desto mehr tendiert es dazu, sich in eine imaginäre Größe<sup>106</sup>, in den Mutterschoß religiöser Gemeinschaften oder zu einem gütigen Übervater zu flüchten. Die Jugendreligionen und pseudospirituellen Bewegungen zeigen eine derartige Attraktivität genauso wie bestimmte Phänomene in den Growth Centers<sup>107</sup>. Und auch die humanistische, transpersonale, Reichsche und Jungsche Psychologie sind durchaus geeignet, religiöse Surrogatfunktionen zu übernehmen.

*Man muß seine psychischen Probleme angegangen und durchgearbeitet haben, wenn man auf dem Weg des geistigen Lebens weiterkommen will.* Von dieser *Mühe* kann nicht entbunden werden, auch wenn immer mehr Gurus gebrauchsfertige Mischungen (oder besser: Verschnitte) der alten Weisheitslehren und Meditationsmethoden anbieten, die „ganz entspannt im Hier und Jetzt“<sup>108</sup> konsumiert werden können und zu schnellen und intensiven „Erfahrungen“ führen. Sie erweisen sich letztlich als *maya*, als neue Formen der Verblendung und der

Nichtigkeit. Weder in der Psychotherapie noch in den klassischen Wegen der abendländischen, morgenländischen oder fernöstlichen Mystik geht es ohne die innere und äußere Disziplin, ohne ein intensives und kontinuierliches Bemühen, ohne *Askese*<sup>109</sup>.

Es ist beeindruckend, beim Studium mystisch-asketischer Texte (ganz gleich welcher Tradition) zu entdecken, daß die religiöse Erfahrung in ihren intensivsten Formen (etwa der Schau des inneren Lichtes<sup>110</sup>) auf der Durcharbeitung der biographischen Bedingtheiten, des Trieb- und Affektlebens, der unbewußten Strebungen, der Phantasie gründet<sup>111</sup>. Die Wüstenväter wie die Sufi-Mystiker versuchten sehr wohl zu differenzieren, ob eine Vision, ein Wunder oder eine mystische Erfahrung „vom Menschen“, d. h. aus der Lebensgeschichte, „vom Bösen“, d. h. aus den destruktiven Kräften des Trieblebens (um eine sicherlich psychologisch verkürzende Explikation zu geben<sup>112</sup>), oder „von Gott“ komme<sup>113</sup>. Die „Vier Grundlagen der Bewußtheit“, die das Herz der buddhistischen Meditationslehre darstellen: die Kontemplation des Körpers, die Kontemplation der Gefühle, die Kontemplation des Geistes (*citta*) und die Kontemplation der Inhalte des Geistes (*dhammā*)<sup>114</sup>, sind in wesentlichen Teilen eine „Psycho-analyse“, wengleich sie den Bereich des Psychischen überschreiten. Ihr Ziel ist die Desillusionierung und der Gewinn einer klaren Schau der Realität: Wenn ich gehe, gehe ich, wenn ich stehe, stehe ich<sup>115</sup>. Es wird damit eine Differenzierung möglich, eine Schärfe der Wahrnehmung des eigenen Inneren. „Wenn der Mönch ein angenehmes Gefühl erlebt, weiß er: ich erlebe ein angenehmes Gefühl; wenn er ein schmerzliches Gefühl erlebt, weiß er: ich erlebe ein schmerzliches Gefühl ... wenn er ein angenehmes weltliches (*sāmisā*) Gefühl erlebt, weiß er: ich erlebe ein angenehmes weltliches Gefühl; wenn er ein angenehmes nicht-weltliches Gefühl (*nirāmisā*) erlebt, weiß er: ich erlebe ein angenehmes, nicht-weltliches Gefühl ... So verweilt er und übt die Kontemplation der Gefühle, innerer oder äußerer oder beider, innerer und äußerer. Er verweilt in der Betrachtung der Ursprungsbedingungen der Gefühle, oder er kontempliert die Auflösungsbedingungen in den Gefühlen, oder er verweilt in der Kontemplation von Ursprungs- und Auflösungsbedingungen in den Gefühlen. So wird seine Bewußtheit dafür, ‚daß es Gefühle gibt‘, in ihm in dem Maß entwickelt, das für Bewußtheit und Erkenntnis notwendig ist. Ungebunden verweilt er. Er hängt sich an nichts in der Welt.“<sup>116</sup> Diese Lehre *Buddhas* in immer feinerer Übung zu erfassen, war das Ziel aller späteren Formen und Schulen des Buddhismus<sup>117</sup>.

Psychotherapie als Disziplin, als Schulung des Bewußtseins — und das ist sie sowohl bei *Freud*, wie auch bei *Jung* und *Perls* —, als *Weg*

zur Erkenntnis von Realität, zum Erkennen der Hintergründe des eigenen Verhaltens und zum besseren Verstehen der Mit-Menschen, kann demnach durchaus als wichtige Vorarbeit im Rahmen der Gesamtaufgabe der Selbstverwirklichung bzw. Individuation gesehen werden, wenn sie die Überschreitung zur Nootherapie möglich macht und nicht — was auch geschieht — verhindert. Nootherapie wiederum stellt einen weiteren Schritt auf dem Weg der Erkenntnis dar, der die Selbst- und die Du-Erkentnis transzendiert und das Erkennen und Erleben des *Ganzen* zum Ziel hat: des ganzen Kosmos, der ganzen Zeit, des Nichts, der Fülle Gottes — ganz gleich unter welcher Benennung und Begrifflichkeit das „Ganze“ angesprochen wird.

*Psychotherapie* zielt auf Verändern, *Nootherapie* zielt auf Verwandeln: „To suffer one's death and to be reborn is not easy“ — so faßt *Perls*<sup>118</sup> diese Dimension. Der *geistige Weg* schließlich zielt auf ein radikales Transzendieren: die „Theosis“ (θέωσις), die Vereinigung mit Gott<sup>119</sup> (so der *Weg* christlicher Mystik<sup>120</sup>) oder das *Nirwāna*, das Aufgehen in die Fülle des Nichts und damit die Aufhebung des Zyklus von Tod und Wiedergeburt (*Samsāra*<sup>121</sup>, so der *Weg* des Buddhismus<sup>122</sup>). Beide weisen bei aller Ferne und Verschiedenheit bedeutsame Berührungspunkte auf, die um die Begriffe Licht, Stille, Nichts, Herz, Liebe zentrieren<sup>123</sup>.

Unter Verwandeln im Sinne der Nootherapie ist ein qualitativer Umschlag in der Beziehung eines Menschen zu sich selbst, zur Welt, zu seinen Mitmenschen gemeint, der ein beständiges Begegnen, Erkennen, Lieben beinhaltet. *Verwandeln ist Prozeß*, kein Übergang von einem *Zustand* in den anderen. Der *Weg* selbst wird zum Ziel. Nicht aus der Resignation, mit sich nicht zuende zu kommen, nicht nur aus der Not oder der Faszination der Selbstentdeckung<sup>124</sup>, sondern aus dem Verstehen, daß das Leben Entwicklung ist, Überschreitung, ein Fließen, in das jeder sich in seiner ganz einzigartigen Weise einströmen lassen kann, ja muß, wenn er nicht, gegen die Strömung arbeitend oder in ihr verharrend, vom Mahlstrom des Lebens aufgerieben werden soll. Es ist ein ahnendes Begreifen der Unendlichkeit von Integration und Kreation. „There is no end to integration“ (*Perls*)<sup>125</sup> — „and there is no end to creation.“<sup>126</sup> Es geht um die Entdeckung, daß sich mit jedem gefundenen Grund eine neue Tiefe erschließt und jede gewonnene Höhe weitere Horizonte freigibt, „daß eben der ewige Fortschritt des Suchens und das Nie-Ruhende des Aufstiegs die wahre Stillung der Sehnsucht sei, wo jede zum Rand gefüllte Sehnsucht ein frisches Sehnen nach Höherem erzeugt“ (*Gregor von Nyssa*)<sup>127</sup>. Verwandeln ist das Eintreten in den Prozeß der beständigen *Selbstüberschreitung*: ἐπεκτείνεσθαι, ein Sich-Ausdehnen über das Erreichte<sup>128</sup>. Dieses unendliche Streben, das

sowohl die östliche wie die westliche Mystik prägt, vermag eben im Weg (*do, yoga*), dadurch, daß man *in via* ist, Ruhe zu finden. Ruhe und Bewegung sind nicht mehr geschieden, Verwandlung und Fortbestand fallen in eins. „Wann immer ein Höhepunkt erreicht wird, erfolgt eine Verwandlung, eine wirkliche Entfaltung. Wo immer eine wirkliche Entfaltung erreicht wird, dort ist ununterbrochenes Fortbestehen“ (*Chuang Tzu*).<sup>129</sup>

Nootherapie hat die Absicht, für das sich bewegende Ziel des Verwandelns bereitzumachen. Die persönlichen Ziele und Überschreitungen tauchen jeweils neu und nicht vom Therapeuten intendierbar auf. Es ist dies die besondere Eigentümlichkeit der Nootherapie, wie wir sie verstehen, daß sie sich in einem mehrperspektivischen Raum bewegt, der keine Führung erlaubt und nur Folgen und Begleiten ermöglicht, der — anders als in der Psychotherapie — für den Therapeuten keine Festlegung von Zielen und Bestimmung von Inhalten bietet, sondern geladen ist mit den Möglichkeiten des Einströmens: „The empty void becomes alive, is being filled. The sterile void becomes the fertile void“ (*Perls*), wenn man in die Leere, in die „*no-thingness*“<sup>130</sup>, eindringt, sich ihr überläßt. Die Absichten des Therapeuten würden die Reinheit des leeren Raumes stören. Seine Haltung muß daher immer die der deklarierten Intention oder die der Absichtslosigkeit sein. Das erstere setzt die eigene Analyse voraus — er muß seine bewußten und unbewußten Strebungen kennen —, das zweite erfordert die eigene Übung in der Absichtslosigkeit — er muß selbst *auf dem Weg* sein. Vielleicht ist dies die einzige Führung, die in der Nootherapie Gültigkeit hat: die Klarheit des Therapeuten, mit der er das Seine verdeutlicht und den leeren Raum bereitstellt. Die Leere ist keineswegs gleichbedeutend mit „Abstinenz“ im klassisch analytischen Sinn<sup>131</sup>, oder mit Nondirektivität<sup>132</sup>, oder mit Inaktivität. Im Gegenteil. Es können durchaus Anweisungen, Übungen, Texte gegeben werden, aber in einer Weise, daß eben durch die Strukturierung der leeren Raum bereitgestellt wird. Es werden Felder der Erfahrung eröffnet, die sich dem Suchenden auftun oder ihm noch verschlossen bleiben, je nach seinem *Kairos*; und jede Erfahrung ist in ganz eigener und einzigartiger Weise seine, selbst wenn (oder gerade wenn) sie mit dem Begleiter geteilt wird.

## 5. Methodische Konzepte

Die Indikation der Nootherapie auf „ekklesiogene“ oder „ethogene“ Neurosen zu begrenzen<sup>133</sup> oder zu zentrieren, ist sicher eine Verkürzung, ohne daß diese Aufgaben, die im Überschneidungsbereich mit der Psychotherapie angesiedelt sind, als nebensächlich angesehen wer-

den sollten. Es ist ohnehin schwierig, einen psychotherapeutischen Begriff, wie den der „Indikation“, unbesehen in die Nootherapie zu übernehmen. Hinweise auf Überschreitungen zur Nootherapie erfolgen in der Psychotherapie, insbesondere in der Einzelbehandlung, die wir als Gestaltanalyse durchführen<sup>134</sup>, immer wieder, wenn *Grenzthemen* aufkommen: Tod, Alter, Zeugung, Geburt, oder existentielle Themen wie Liebe, Lebenssinn, Religion, Wertfragen. Es können diese Themen in besonderer Weise Raum gewinnen, wenn sie durch den Therapeuten nicht verhindert werden. Er muß sich selbst mit diesen Fragen auseinandergesetzt haben, so daß in ihm eine „*disponibilité*“ gegeben ist, eine Offenheit und Resonanz, die es ermöglicht, daß feine Anklänge, die vielleicht dem Patienten noch unbewußt sind, an Fülle gewinnen und sich artikulieren können.

Grenzerfahrungen stehen oft in Zusammenhang mit einschneidenden lebensgeschichtlichen Ereignissen, deren psychodynamischer Kontext von entscheidender Bedeutung für die Indikation ist. Die Fragen, die sich z. B. mit einem Todesereignis verbinden können und eine nootherapeutische Überschreitung möglich machen könnten, d. h. eine Auseinandersetzung mit dem Phänomen *Tod an sich*, mit der Realität der eigenen Endlichkeit und der Begrenztheit des menschlichen Lebens an sich — derartige Fragen also, dürfen nicht zu einer Verleugnung<sup>135</sup> von Todesangst und -grauen und ihren Wurzeln in frühen Verlassenheitserfahrungen führen. Die philosophische oder religiöse Auseinandersetzung darf nicht im Dienste der Abwehr stehen, durch die der Tod „überlogen und überleuchtet“ wird (*Bloch*)<sup>136</sup>. Es ist weiterhin die Frage zu stellen, ob von der Situation der Analyse die *Überschreitung* angezeigt ist. Die Beziehung von Analysand und Therapeut muß vom Arbeitsbündnis her klar sein. Die Übertragungen sollten so weit durchgearbeitet sein, daß eine intersubjektive Korrespondenz<sup>137</sup> möglich ist, ein partnerschaftlicher Dialog, der nicht durch Idealisierungen oder Vorbehalte verstellt ist. Nootherapeutische Arbeit findet sich deshalb in der Regel häufiger in den Abschlußphasen der Behandlung als in der Initial- oder mittleren Phase. Sofern dort nootherapeutische Sequenzen auftauchen, ist es wesentlich, daß diese klar eingegrenzt sind und die psychotherapeutische Ebene eindeutig wiedergewonnen wird.

In der Praxis der Nootherapie bedienen wir uns meditativer Methoden<sup>138</sup>, kreativer Medien<sup>139</sup> wie Farben, Ton, Musik, Poesie.<sup>140</sup> Im meditativen Zeichnen oder Schreiben<sup>141</sup>, in der Bewegungsmeditation eröffnet sich das eigene Unbewußte, gibt der Leib seine Geheimnisse preis: die seines phylogenetischen Grundes in der „wilden Geste“ und die seiner evolutionären Architektur in der „reinen Geste“.<sup>142</sup> In der Improvisation mit der Stimme oder mit dem Instrument wird es mög-

lich, den „eigenen Ton“<sup>143</sup> zu finden, diesen feinen Klang des silbernen Fadens und der goldenen Schale<sup>144</sup>, der sich in all seiner Unverwechselbarkeit einfügt in die *musique des astres*<sup>145</sup>, den Zusammenklang der Dinge. Die Medien eröffnen uns den Zugang zur Erde. In der Gestaltung mit *Ton* formen sich die Gesichter unter den Händen, wird *begreifbar*, was es bedeutet, wieder „zu Erde zu werden“.

*For in the Market-place, one Dusk of Day,  
I watch'd the Potter thumping his wet Clay  
And with its all obliterated Tongue  
It murmur'd — „Gently, Brother, gently, pray!“*

دنی کوزه گرمی بدیدم اندر بازار      برپاره کلی لگدی، سسی زد بسیار  
وان گل بزبان حال با او گیخت      من، سچو تو بوده ام مرا نیکو دار

*Ich sah, wie im Bazar ein Töpfer stand  
Den nassen Ton schlug emsig seine Hand  
Mit leisem Seufzen, da der Lehm kloß sprach:  
„Sei sanft zu mir, einst trug ich ein Gewand“.*<sup>146</sup>

Omar Khayyám

Die Tonkugel, zwischen den Händen gerollt und weich geknetet, erschließt die Erfahrung der Rundung, der Geschlossenheit des Erdenrundes, der vollkommenen Form.

Puppen und Masken<sup>147</sup> führen in den Bereich der Phantasmen, der Geheimnisse, die aus unserem eigenen Inneren hervorquellen, mit jeder neuen Marionette, die wir erschaffen.

Die Medien entzünden in uns den schöpferischen Funken<sup>148</sup>. Und wenn der Demiurg in uns erwacht, erfolgt eine neue Überschreitung über uns hinaus und zugleich zu uns hin. Die Medien ermöglichen Transzendierung und Selbstfindung. Mit ihnen kann der Horizont „Welt“ ergriffen werden, kann eine „Verdichtung“ erfolgen, durch die sonst Ungreifbares umfaßt werden kann. Ein Vierzeiler ermöglicht oft mehr an Aussage als ein ganzes Buch:

*Wenn der Mond aufsteigt im Herzen des Himmels,  
Und ein leichter Wind des Teiches spiegelgleiche Fläche streift,  
Das ist fürwahr ein Augenblick der reinsten Freude,  
Nur wenige Menschen spüren dies.<sup>149</sup>*

Die Medien gehören der *Welt der Dinge* zu, und die Dinge sind schön. Durch sie gewinnen wir Zugang zu den Dingen, können wir eine *Sorge um die Dinge* entwickeln<sup>150</sup>. Sie sind Bestandteil unserer Welt.

Die Medien zeigen uns neue Möglichkeiten, die Begegnung mit dem anderen: Den Weg der Gabe, des Geschenkes. Das Medium steht nicht zwischen ICH und DU als etwas Trennendes. Es ist die „dritte Sache“, das *UND* in dem „*I and Thou in the Here and Now*“ (*Perls*). Das Medium umschließt die Kommunikationen, wird zum Hintergrund der Begegnung und zu ihrem Zentrum zugleich.

In der Begegnung mit mir selbst, dann mit dem Du, dem anderen, weiterhin mit den Dingen, der Welt und schließlich in der Begegnung mit der Transzendenz — und das sind die vier Dimensionen der Begegnung in einer „säkularen Mystik“ — haben die Medien eine eminente Bedeutung. Im vierten Begegnungsmodus, der Transzendenz, wird diese zunächst nicht als Jenseitigkeit gesehen, sondern als ein die Einzelteile umfassendes, ihre Fragmentierung überschreitendes Ganzes: *der ganze Mensch, die ganze Welt, die ganze Zeit*.<sup>151</sup> In das Wesen der Ganzheit einzudringen, ist gleichbedeutend mit einer innerweltlichen Transzendierung. Daß es darüberhinaus noch weitere Überschreitungen zu einer *anderen Transzendenz* gibt, wird sich jeweils erweisen, wenn ein *Wesensgrund* erreicht wurde. Auch hier sind die Medien Mittler, Vermittler: der Bogen<sup>152</sup>, der Sai, die Shuriken, der Weg der Waffen<sup>153</sup>, die nicht mehr auf äußere Ziele gerichtet sind, sondern ins Innere treffen. Die *Übungen*<sup>154</sup> führen zur *reinen Geste* und über diese in das Wesen der Dinge. In ihren unendlichen Wiederholungen gewinnen sie die Qualität eines Mantras, in dessen Wortlosigkeit wir uns verlieren und damit eigentlich und wirklich finden können.

Weitere Medien der Überschreitung sind die Kugeln aus Kristall, aus Stein, aus Metall, die in ihrer Rundung alles umschließen, *englobant*, in denen wir umschlossen sind, *dans le ventre*. Und auch die Blumen<sup>155</sup>, die Gesteine und Erze mit ihren filigranen Äderungen und kristallinen Wundern oder die Muscheln und Perlen mit ihrem hintergründigen Schimmer sind Medien, deren Meditation in uns ein Echo ihrer Schönheit weckt. Ihre Widerspiegelung in unseren Augen, das Hineinnehmen in unseren Innenraum läßt uns Zugänge zu unserer eigenen Schönheit finden, und das in zwei Dimensionen: dem Auffinden *erfahrener Schönheit*, Bilder von Landschaften, Nachklang von Mu-

sik, Erinnerung an Zärtlichkeit, Staunen über Wunder, denen wir begegnet sind und die wir in uns aufgenommen haben, bewußt und häufiger noch unbewußt. Diese gesammelte Erfahrung wecken die Medien in uns. Die *andere Schönheit* aber ist keine hineingenommene, keine empfangene, sondern liegt im Wesen jedes einzelnen selbst beschlossenen, in seiner Einzigartigkeit, in einer Anmut, die je mitgegeben ist und nur Raum erhalten muß, sich zeigen zu dürfen. *Grace*, Anmut, ist in der Doppeldeutigkeit des Wortes eine Gnade.

Die innere Schönheit ist nichts Statisches. Sie wächst oder sie nimmt ab. Ob sie je verloren werden kann, vermag ich nicht zu sagen — ich *glaube* nicht. Das Wachstum bedarf der Pflege, damit sich das Leuchten entfalten kann, und bedarf der Bereicherung durch hineingenommene Schönheit, damit das Leuchten in der Verbindung und Durchdringung von beidem satt wird. Das Ich ist der Spiegel des Du's, das Du der Spiegel des Ichs; das Selbst ist der Spiegel der Welt, die Welt ist der Spiegel des Selbst. Spiegelung erfordert das Schauen und das Erkennen des Lichtes *und* des Widerscheins. Sich in den Dingen, den Augen, den Herzen zu spiegeln oder in einem klaren Wasser, führt in eine neue Art des Sehens, in ein Schauen, das Grundlage weiterer Überschreitungen wird.

Die Wege der Integration und Kreation vollziehen sich über die dritte Sache. Theorie *und* Praxis (θεωρία και πράξις), actio *et* contemplatio, diese Drei sind das Ganze. Das Tun *und* das Schauen führen zum ganzheitlichen Erkennen.

In der meditativen Praxis mit oder ohne Medien beginnen wir mit der *Besinnung*<sup>156</sup>. Sie ist Achtsamkeit. Wir schreiten fort zur *Betrachtung*. Sie ist Achtsamkeit. Und wir erreichen vielleicht *Versenkung*. Sie ist Achtsamkeit. Über die Dauer dieses Weges, und er hat Dauer (*durée*),<sup>57</sup> kann hier nichts ausgesagt werden. In der *Versenkung* verliert sich die Dauer, oder besser, ihre Qualität als *Anwesenheit* erscheint.

## 5.1 *Besinnung*

Sinn geschieht durch die Sinne. Sie finden ihn auf im *sens brute et sauvage*<sup>158</sup> der Lebenswelt. Sinn ruht in den Sinnen; denn sie selbst gehören diesem Gewebe von Bezogenheiten, von Sehen und Gesehenwerden, von Berühren und Berührt-werden an. *Besinnung* ist kein isolierendes Zurückwerfen des Sinnenden auf sich selbst. Sie ist Ausdruck von Verbundenheit mit dem Leib, mit dem anderen, mit der Welt, mit der Geschichte. *Besinnung* ist eine Möglichkeit, verlorengegangene Verbundenheit wiederzufinden.

Unsere Zeit ist von Besinnungslosigkeit gekennzeichnet, von Überflutung und Vereinzelung. Beides ist Ausdruck von Unverbundenheit. Beides führt zu einer Art „Bewußtlosigkeit“, und das ist der Beginn des Sterbens. Die Orte der Besinnung sind im Verschwinden begriffen, wie so vieles: das Gespräch zwischen Partnern, die Zeit für Zärtlichkeit, das Spiel mit Kindern, die Bank vor dem Haus — oder sie werden nicht mehr aufgesucht, wie die Kirchen oder die Anhöhen und die Quellgründe.

Die Besinnung beginnt mit der Wahrnehmung des eigenen Leibes: Sich mit den Empfindungen treiben lassen, die Gedanken fließen lassen, eintreten in das „*continuum of awareness*“. In diesem Strom tauchen Figuren auf und Bilder, die sich abschatten vor dem unendlichen Hintergrund der Erfahrungen, der Erinnerungen. Sie werden deutlich, begreifbar. Die Besinnung muß aber nicht nur auf den Innenraum gerichtet sein. Auch wenn der Blick auf ein Bild, eine Blume, über die Seiten eines Buches, über eine Landschaft schweift und das Gesehene Resonanz findet, werden im Zusammenwirken von innen und außen<sup>159</sup> Gestalten prägnant.

Die *Sammlung* zentriert auf einen Gegenstand der Besinnung. Diese beiden Begriffe, *sich sammeln* und *sich besinnen*, sind miteinander verbunden. Das Verstreute, das Marginale, das Verteilte, das Vereinzelte wird aus der Verlorenheit in den Fokus der Wahrnehmung und Achtsamkeit getragen, wo es von den Sinnen ergriffen wird. Dieses ist der Moment, in dem die Überschreitung zur *Betrachtung* möglich wird.

## 5.2 Betrachtung

Betrachtung erwächst aus Besinnung und Sammlung. Sie stellt sich ein, wenn die Sammlung die nötige Dichte erreicht hat, und sie entfaltet sich in unterschiedlichen Tiefen. Betrachtung, *contemplatio*, das ist eine Anschauung, eine Schau, die das Ansehen übersteigt. Die Dinge werden in den Blick genommen, *und* sie fallen ins Auge; sie kommen auf dich zu. Die Bewegung ist wechselseitig. Sehender und Gesehenes sind verbunden. Die Betrachtung erweist, daß sie wesensverwandt sind: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken“.<sup>160</sup>

Die Betrachtung eines Erinnerungsbildes, eines Satzes, eines Steines oder einer Pflanze ist auf ein Erfassen gerichtet, das sich nicht auf das Sehen begrenzt. Wahrnehmung geschieht mit dem „totalen Sinnesorgan des Leibes“<sup>161</sup>. Der Gegenstand der Betrachtung wird mit jeder Sinnesfaser erfaßt: gesehen mit den Lippen, geschmeckt mit dem Auge, ertastet durch den Geruch. Die Sinne wirken zusammen, ihre Synergie

läßt die Wahrnehmungen nicht mehr vereinzelt dastehen. In der vollkommenen Anschauung werden *alle Dimensionen* erfahren: eine Blüte wird von allen Seiten gesehen, die Perspektiven verschmelzen in unaussagbarer Weise. Und nicht nur der Augenblick, sondern seine Horizonte, die Ausstreckungen in Vergangenheit und Zukunft, fallen zusammen. Das Keimen und Verblühen wird im *Kairos* der Anschauung mitgesehen. Es sind dies Momente, in denen sich das Wesen der Dinge zu erschließen beginnt, und wenn wir davon berührt werden, beginnen wir, zu unserem eigenen Wesen zu finden. Berührung ist immer berühren und berührt werden zugleich. In diesem Paradoxon, dem man sich nicht entziehen kann, liegt der Beginn der Möglichkeit, sich in das Wesen der Dinge zu versenken, d. h. aber zugleich in das eigene Wesen. Die Betrachtung öffnet sich in einer neuen Überschreitung zur *Versenkung*.

### 5.3 *Versenkung*

Versenkung bedeutet, sich in den Grund sinken zu lassen und zur Höhe aufzusteigen in einem. Tiefe und Höhe fallen in eins, ohne sich zu vermischen. Die Fülle der Anschauung in der Betrachtung und die Einfachheit, die die Versunkenheit freisetzt, entziehen sich der Worte. Sie verlieren sich in der Stille. Über die Erfahrung der Versenkung zu schreiben, heißt, das Unbenennbare benennen zu wollen. Und dies zu vermögen, ist in sich selbst eine Gnade. Deshalb soll an dieser Stelle nichts mehr niedergeschrieben werden. Die Werke des *Isaak von Ninive*, des *Johannes Klimakos*, des *Laotse*, der *Victoriner*, des *Hafiz* und des *Rumi*, des *Dogen* oder der *Therese von Avila* sind hier bessere und klare Quellen, auch wenn sie — und damit schließt sich der Kreis — selbst nur über den dreistufigen Weg der Besinnung, Betrachtung und Versenkung ihre Tiefe freigeben. Sie müssen zurückübersetzt werden von der Rede in das Schweigen und darüberhinaus in die Stille, die jenseits noch des Schweigens ist.

## 6. Übung

Die Übung, das Exeritium mit und ohne Medien, ist der Weg, der *sicher* weiter führt. Der Weg ist wie das Band einer Straße, die sich durch die Felder und Hügel zieht, ohne daß ein Ende oder ein Ziel festgelegt wäre. Die Ziele kommen auf dich zu, mit dem Fortschreiten. In der Nootherapie sind wir sogar zunächst auf eine *Begrenzung der Ziele* gerichtet. Das, was im Begriff „säkularer Mystik“ gefaßt ist, fokussiert auf *innerweltliche* Erfahrungen, und diese sind schon unendlich genug. Sie reichen hinaus, in die Dunkelheit des Raumes und das Schweigen

der Zeit, in die Unermeßlichkeit des Makrokosmos und die Unfaßbarkeit des Mikrokosmos, in die Geheimnisse des Werdens und des Vergehens. Es sind dies die Fragen des Lebens mit seinen vielfältigen Ausführungen und Schichtungen. Damit soll die Dimension überweltlichen Lebens weder in Frage gestellt noch ausgegrenzt werden. Erfahrungen dieser Art erscheinen, wann immer es an der Zeit ist.

Die falsche Suche verhindert mehr, als sie erschließt. Die *Gier* nach der Erfahrung des „ganz anderen“ kennzeichnet den „*sensation seeker*“<sup>162</sup>, der von einem Erlebnis zum anderen, einer Methode zur anderen hastet, immer neue Gurus aufsucht in der Hoffnung, den entscheidenden Schlüssel zu finden, und der das Wesentliche vermeidet, die Übung. Es steht hinter solcher Umtriebigkeit die gleiche Not, die in der Psychotherapie Patienten von der Gestalttherapie zur Bioenergetik, von der Bioenergetik zur Primärtherapie, von dieser zur Reinkarnationstherapie treibt oder weiter zu den Schamanenritualen. Aber der Hunger bleibt *ungestillt*; denn mit jedem neuen Abbruch und mit jedem neuen Anfang wird die archaische Geschichte der Ungeborgenheit und des Verlassenwerdens wiederholt. Es bleibt die Sehnsucht nach der guten Brust, die Sehnsucht nach dem Mutterschoß, in dessen Urgeborgenheit man zurückkehren will<sup>163</sup>. Jedoch die Verbundenheit mit den Dingen, mit der Welt, mit dem ganzen Drama der Evolution, das in der Tat in vollkommener Weise im Mikrokosmos des mütterlichen Schoßes anwesend war<sup>164</sup>, läßt sich über die Regression nicht dauerhaft erreichen. Die Einheit und Einfachheit, auf die sich die Sehnsucht richtet, kann die Differenzierungsprozesse der Entwicklung nicht übergehen. Die Einfachheit des Herzens, die der Weise gefunden hat, ist die Frucht lebenslanger Integrationsleistungen und nicht naive Gegebenheit<sup>165</sup>. Sie ist Entwicklung, nicht Regression, Vertiefung auf einem Weg, nicht oberflächliche Vielheit.

Wo die Kontinuität der Übung und die Askese fehlt, findet wirklicher Wandel nicht statt. Eine Neuheit überdeckt die andere, und es bleibt ... *Leere*. Diese wird zuweilen in einem letzten Versuch des Ichs, sich die eigene innere Einöde nicht eingestehen zu müssen, dadurch kompensiert, daß die Wahrheitssucher selber zu Gurus werden, Lehrer falscher Wahrheiten oder, was schlimmer ist weil verführerischer, Verkünder von Halbwahrheiten. Ich habe derartige Entwicklungen vielfach gesehen. Menschen, die vor zehn Jahren einige Male an meinen Gestalt- und Psychodramagruppen teilnahmen, die ich dann als Bioenergetiker und Primärtherapeuten wiedertraf (von einer großen Wandlung konnte ich wenig feststellen, es zeigte sich die gleiche Struktur in anderem Gewande), die dann nach Poona fuhren<sup>166</sup>, dann auf die Philippinen oder zu den indianischen Schamanen und die jetzt Lei-

ter eigener Aschrams sind oder Trainer bei EST.<sup>167</sup> — Geistliche Menschen (und ich kenne einige) waren es nicht geworden, zuweilen aber verführte Verführer. Und ich sage dies ohne Hybris und mit Trauer.

Wo immer die Übung fehlt, bleiben wahrhafte Kunst und Meisterschaft verschlossen. Die Wege der Übung indes sind vielfältig — dies machen die Wege des Zen in eindrucksvoller Weise deutlich: das Flöten, das Bogenschießen, das Töpfern oder das Färben, die Medizin, das Kochen oder das Malen, das Schmieden oder das Schreiben von Versen, die Kalligraphie oder das Behauen von Steinen<sup>168</sup>. Die Zengeschichte von der „wunderbaren Katze“<sup>169</sup> zeigt in unvergleichlicher Weise Wert und Grenze der Übung. Männer wie Meister *Uyeshiba*<sup>170</sup> oder *Graf Dürckheim*<sup>171</sup>, die bis ins hohe Alter täglich die Zenübungen vollzogen haben und noch vollziehen, zeigen durch ihr Leben den Stellenwert der Übung.

Nootherapie muß es als ihre vornehmste Aufgabe betrachten, Menschen auf den Weg der Übung zu bringen<sup>172</sup>. Dabei ist es hilfreich, mit zugänglichen Wegen zu beginnen, wie z. B. dem Aiki-Do<sup>173</sup> oder dem Ken-Do<sup>174</sup> oder dem Kung-Fu<sup>175</sup>, oder auch der Weg des Hand-Werks, z. B. des Drechsels, oder den eines Instrumentes<sup>176</sup>. *Seinen Weg zu finden*, ist nicht einfach, das machen die Lehrjahre *Gurdijeffs*<sup>177</sup> deutlich. Oft sind viele Versuche notwendig, bis man z. B. im Kung-Fu *seine* Übung, seinen Stil gefunden hat, oft nur eine Geste, die, über ein Leben lang geübt, in das Zentrum trifft.

Die Ernsthaftigkeit der Übung, in die man sich mit seiner ganzen Existenz investiert, die Unermüdlichkeit, mit der sie als Exerzitium praktiziert wird, führt zur *Klärung*, und je alltäglicher, je unmittelbarer sie in den Lebensvollzug eingebettet ist, desto organischer entwickelt sie ihre Wirkung. „Der Alltag als Übung“ (*Dürckheim*) kann die häuslichen Verrichtungen genau so umgreifen wie geistige oder therapeutische Arbeit. Es kommt auf den Zugang an, die Art und Weise, die Dinge anzufassen; denn es geht nicht um Brillanz und Perfektion, diese sind nur Beiwerk<sup>178</sup>. Der „richtige“ Schuß ist durchaus nicht immer der, der ins Schwarze trifft<sup>179</sup>.

Wenn wir in der Nootherapie Menschen auf den Weg der Übung bringen, wird dies dazu führen, daß sie sich eines Tages auf den Weg machen, ihre Übung und ihren Meister und vielleicht den Meister in sich selbst zu finden.

## 7. Nootherapeutische Erfahrungen<sup>180</sup>

Um die Praxis der Nootherapie zu vermitteln, möchte ich über einige Erfahrungen schreiben, die ich mit Übungen der Nootherapie gemacht habe und die mir mitteilbar scheinen; denn vieles bleibt in der Sprachlosigkeit, vieles bleibt mein eigenes, und einiges teile ich mit Menschen, die mir nahestehen. Die Mitteilung eigener Erfahrung ist immer eine Offenlegung; aber das Thema schließt es aus, sich hinter Kasuistiken zu verstecken.

### *Der Bogen<sup>181</sup>*

*Ich nehme den Bogen auf. Sein Holz berührt mich. Noch bin ich Tangente ... Der Atem fällt in die Mitte. Die Erde berührt meine Füße. Die Stille der Rundung greift nach mir ... Der Kreis des Bogens schließt sich. Die Tangente wird in den Innenraum hineingenommen ... Unruhe kommt auf. Ich lege den Bogen ab. Spannung fällt ab.*

*Ich nehme den Bogen wieder auf, leicht ... Der Atem fällt. Der Kreis schließt sich — diesmal sanft. Ich werde Sehne, vibrierend ... Spannung. Ruhe kehrt ein ... Das Ziel liegt vor mir, es fällt ins Auge, sinkt in die Seele. — Das Ziel erfüllt mich, tritt ein in den Kreis. Mein Auge verliert sich im Ziel.*

*Ich lege den Bogen nieder. Der Kreis bleibt um mich. Die Sehne bleibt gespannt. Das Ziel schwingt in mir. Ich schwinde im Ziel. Die Stille gewinnt an Raum.*

*Ich nehme den Bogen auf. Der Pfeil liegt auf der Sehne — absichtslos, wie hingezaubert. Die Seele wandert ins Ziel, an den Ort des Zieles. Ich stehe im Ziel und schaue mich an. Die Augen sinken ineinander. Ich versuche, das Herz des Zieles zu berühren. Es ist von Nebel verhangen. — Ich lege den Bogen ab und halte das Ziel umfassen. Die Stille wächst.*

*Der Bogen liegt in der Hand, der Pfeil liegt auf der Sehne. Er ist auf mein Herz gerichtet. Die Gedanken sind im Herzen des Zieles. Angst bricht durch die Ruhe, denn wer wagt es jetzt, den Pfeil ins Ziel zu bringen? Ich lege den Bogen ab ...*

*Ich nehme den Bogen auf, der Atem fällt ... Eine Etappe auf dem Weg.*

### *Die Kugel<sup>182</sup>*

*Die Tonkugel liegt in meinen Händen, aus denen sie die Rundung empfangen hat ... schwer und feucht. Die Tonkugel hält meine Hände,*

denen sie Rundung verleiht, warm und behütet. Ich berge die Tonkugel in meinen Händen, eine Hülle. Sie schmiegt sich ein. Mit jedem Streichen wird sie glatter, und ich werde runder. Ich rolle zwischen meinen Händen. Die Unebenheiten schwinden oder werden spürbar — schmerzhaft. Die Mühen der Rundung beginnen. Kanten springen aus den weichen Kurven. Sie dringen ins Fleisch, schneiden ins Innere, aus dem sie hervorwachsen.

Ich lege die Kugel ab — erschöpft, leer, mit wunden Händen, deren Höhlung nach der Kugel rufen ... und sie liegt erneut in der Schale — zwischen der Linie des Lebens und zwischen der Linie des Todes, stählen. Die Kugel aus Eisen greift aus, absorbiert alle Wärme durch das Mark, strahlend wie Eis, das die Haut erblühen läßt. Die Stahlkugel berührt das Herz und brennt sich hinein, als ob sie die Wunde füllt, die sie schlägt. Die Angst löst sich auf in Festigkeit. Die Kugel glüht, dehnt sich aus, pulsiert. So schlägt das Herz der Erde. Die Gedanken verlieren sich, und es bleibt nur — das Gefühl des Zentrums.

Die Kugel liegt vor mir. Das Zentrum hat sich im Inneren bewahrt ... Ich nehme sie auf. Sie schimmert silbern ... wie Sternenlicht auf dem See, wie Mondlicht in Tränen. Die Kugel ist kühl, eine Perle im Samt der Finsternis. Sie sammelt das Licht aus der Unendlichkeit. Silberkugel oder Perle, der Klang ist hell, wie Muschelschimmer, der sich aus Grotten ergießt. Er durchdringt die Dunkelheit bis an ihre Enden, die sich erstrecken, un auslotbar.

Die Kugel steht im Raum. Sie schwebt in den Händen, strahlend und klar. In der Tiefe wogen die Strömungen der Schöpfung. Nebel und Wasserfluten, gerundet wie ein Tropfen ... Das Leben ist Licht. Der Kristall gibt seine Geheimnisse preis<sup>183</sup>. Sie sind grün wie die Erde.

Die Kugel liegt in meinen Händen,  
Dein Gesicht liegt in meinen Händen,  
Die Erde liegt in meinen Händen,  
Ich liege in meinen Händen.

### Epitome

Die Übung der Kugel erfüllt sich nie oder immer aufs neue — ganz wie man es betrachtet. Die Rundung ist ohne Ende. Die Kugel, die vollkommenste Form, verdient es, immer wieder in die Hand genommen zu werden, die Kugel aus Ton, die Kugel aus Eisen, die Kristallkugel, die Silberkugel, die Holzkugel, die Steinkugel<sup>184</sup> — jedes Medium hat seinen eigenen Zauber und sein eigenes Geheimnis. Die Dinge beinhalten mehr, als unsere Phantasie in sie hineinlegt.

### *Klavichord*<sup>185</sup>

*Der erste Ton ist zart, so denke ich ... Der zweite Ton enthüllt mir die Sprödigkeit des ersten ... Der dritte Ton ist flach. Ich sehe seinen Widerhall mit stumpfen Augen. Er füllt keine Räume ... Der vierte Ton ruft Traurigkeit in mir wach. Es entsteht um ihn der d-Moll-Akkord, ohne daß ich ihn angeschlagen hätte. Er bricht ab so jäh, wie er aufgeklungen ist, trocken, wie ein Schluchzen ... Der fünfte Ton führt mich in die Verlorenheit ... unendlich wie Polarnächte ... aufragend und grau wie Felsenwände ... wimmernd, wie der Wind aller Einöden. Der sechste Ton versucht vergeblich, einen Ton hervorzubringen. Er bleibt stumm. Der siebte Ton, der des Lehrers (so sehe ich es heute), bewahrt mich vor der Dekompensation.*

*Der Ton des Klavichords trifft ins Mark, wenn er richtig angeschlagen wird. Zwischen Anschlag und Saite ist reine Unmittelbarkeit, keine Mechanik. Der Impuls findet unmittelbaren Widerhall. Er bringt die Seele zum Schwingen. Unreinheiten klirren wie kleine Sekunden, die durch keine Terz versöhnt werden können. Das Klavichord zwingt dich, sanft zu werden. Allein so entgehst du seiner Gefahr, die im letzten deine ist. In der Zartheit liegt die Rettung.*

*Der sechzigste Ton war das Wasser. Der hundertste Ton war der Mond. Der tausendste Ton war das Rauschen aller Wälder. Der dreitausendste Ton war mein Ton. Er währte nur eine Sekunde, aber er kann nicht mehr vergessen werden.*

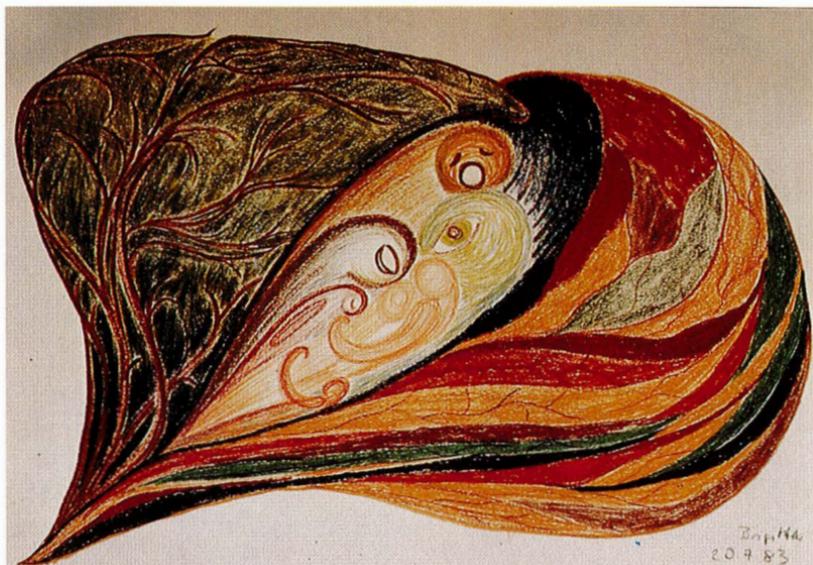
*Seitdem suche ich, ihn wiederzufinden.*

*Mein Lehrer sagte: „Im Klavichord sind die Klänge der Sterne eingefangen, deshalb vermag es die Seele zum Klingen zu bringen; denn die Seelen sind aus Sternenlicht.“*

### *Stundenglas*<sup>186</sup>

*Die Zeit verrinnt, wie der Ton einer Glocke, wie der Klang einer Glasharfe, der sich in den Raum verströmt. Wie der Wind, der über die Dünen streicht — Zeitwind. Es rinnt der Sand, der entstand, als die Erde noch jung war: vom Wasser zerriebene Felsen, die Sandwälle auf-türmen für weitere Ewigkeiten.*

*Die Nebel der Zukunft und die Nebel der Vergangenheit beginnen sich im Staub zu verlieren, wie eine Spur, die aus dem Nichts kommt und in das Nichts geht. Die Zeit rinnt, Korn um Korn, Jetzt um Jetzt, Gegenwart um Gegenwart, Atemzug um Atemzug. Die Welt atmet — Stille. Die Welt atmet — Licht.*



A)

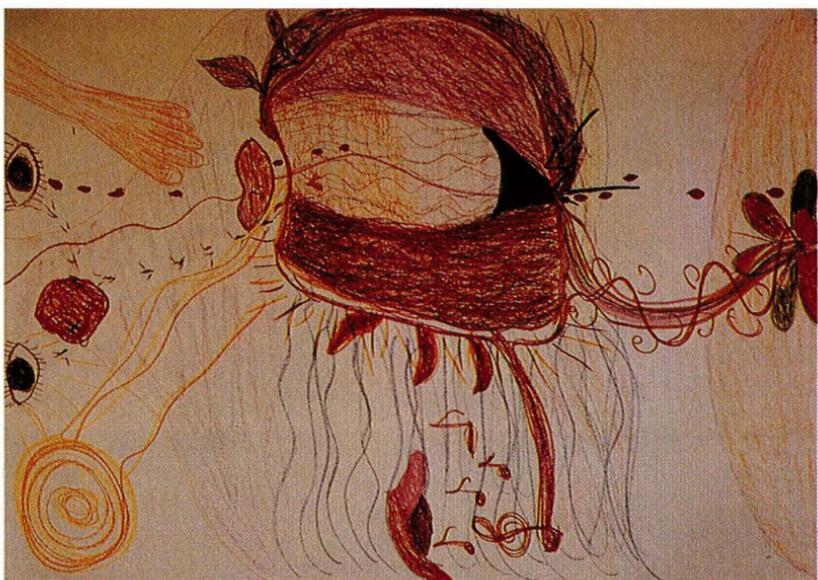


B)

Photos: Axel Steude



D)



C)

*Wolkenfetzen jagen über den Himmel. Welle um Welle läuft auf den Strand. Nacht um Nacht weicht dem Morgen. Korn um Korn rinnt und wird zu Staub: Staub, der in der Sonne tanzt, Staub, der über die Felder weht — der Staub des Kosmos.*

Es ist genug gesagt, genug geschrieben. Ich bin hier an meiner Grenze. Meine Erfahrungen, meine Wege sind nur Beispiel. Deshalb gilt es, selbst den Bogen aufzunehmen, in den Kristall zu schauen, den Ton anzuschlagen und auf die Resonanz zu warten, die aus den Tiefen unseres Inneren — und das sind die Tiefen dieser Welt<sup>187</sup> — auf uns zukommt.

## Anhang

Im folgenden seien Texte und Bilder\* wiedergegeben, die in nootherapeutischen Seminaren zu den Themen „Zeiterfahrung“ und „Herzenerfahrungen“ von den Teilnehmern als „innere Resonanz“ auf Übungen aus der Nootherapie geschrieben und gemalt wurden. Es handelt sich in der Regel um meditative, körpernahe Übungseinheiten, deren Erlebnisgehalt in einem Medium der „gleichen Ebene“ umgesetzt wird. Man drückt seine Erfahrung in einem Bild aus oder in einem Gedicht oder in beidem. So wird die verdichtete Sprache der *Besinnung* und *Betrachtung* nicht verlassen, die Sprache der Bilder und der Anmutungen, deren Syntax die der Träume ist.<sup>188</sup> Der Rekurs auf die zergliederte Sprache des Tages,<sup>189</sup> die Auflösung des Primärprozeßhaften in Sekundärprozessen,<sup>190</sup> die Umsetzung rechtshemisphärischen Denkens in linkshemisphärisches<sup>191</sup> bietet keine Lösung. Diese liegt allenfalls in der *Permeation*,<sup>192</sup> der wechselseitigen Durchdringung ohne Vermischung und Auflösung: Perichörese. Dann kann Einfachheit gewonnen werden, die nicht mehr Ausdruck des Mangels ist, sondern die den Reichtum der Vielfalt in sich birgt<sup>193</sup> und zu Formen findet, die in sich geschlossen sind und schön. Die Schönheit aber ist die letzte Überschreitung.

*Irgendwann  
hat sich die glatte Kugel  
in mir geöffnet  
und ich sehe:  
Ich bin nicht allein in meinem Herzen.  
Die ich liebe,  
sind ein Teil von mir geworden  
und auch ihr,  
um die ich trauere.  
Brigitta*

\*

*Der Purpur des Herzens  
hat das Abendrot eingefangen  
und glüht wie Morgenröte.  
Jutta*

\*

---

\* Siehe auch das Umschlagbild zu diesem Buch aus einem nootherapeutischen Seminar am Fritz Perls Institut, Photo: Walter Landsberg.

*Das finsterste Herz taucht in Seen.  
Sein Abgrund ist tief wie ein Maar.  
Die Kristalle der Wasserdämmerung  
bedürfen nur eines einzigen Strahls,  
um das lichte Herz zu wecken.  
Gib Licht, bitte!  
Georg*

\*

*Der Reichtum des Herzens entbehrt der Tränen nicht  
Der Reichtum des Herzens dringt in mein Gesicht  
Wenn ich durchlässig werde  
Für Feuer, Wasser, Erde  
Für das Streicheln der Luft  
Für Blumenduft  
Für Scherzen und Schmerzen  
Für die Liebe in meinem Herzen.  
Karin*

\*

*Zeit um Zeit sahen die Berge,  
deren Kuppen alt geworden sind  
ihre Spalten glättet der Wind  
ihre Tränen trocknen die Zwerge.  
Wie ein Antlitz ruhen sie da  
in ihren Quellen rieselt die Dauer  
und an der Höhen gewaltiger Mauer  
wird mir ein Ahnen von Ewigkeit klar.  
Bernhard*

\*

*Die Zeit  
Wie Wasser und Wind  
ist sie vorbeigeflogen  
Hans*

\*

*In den Herzensgrund eingetaucht  
enthüllt sich mir das Leben,  
und gibt den Blick frei.  
Unendlichkeit ist nahe geworden:  
Die Liebkosungen des Herzens.*  
Monika

\*

*Telegraphenmasten —  
Die Straße führt bis zu den Sternen  
Das Zählen — ich habe es vergessen.*  
Anne

\*

*Zeit ist  
Leben  
ist Sterben  
ist Ruhe  
Bewegung  
Ort und Strecke  
Aufgang  
Untergang  
Anfang und Ende  
Zeit ist  
Sehnen  
Verzweifeln  
Lieben  
Glauben  
ist Krieg  
und Frieden  
Lidschlag  
Herzschlag  
Zeit ist  
Berndt*

## Anmerkungen

- 1 *Zur Humanistischen Psychologie*: U. Völker, *Humanistische Psychologie*, Beltz, Weinheim 1981; J. Rowan, *Ordinary ecstasy, Humanistic Psychology in action*, Routledge & Kegan Paul, London/Boston 1976; C. H. Bühler, M. Allen, *Einführung in die Humanistische Psychologie*, Klett, Stuttgart 1974; *zum Human Potential Movement*: H. Otto, J. Mann, *Ways of growth: Approaches to expanding Awareness*, Grossmann, New York 1968; M. L. Haimowitz, M. R. Haimowitz, *Human Development*, Thomas Corwel, New York 1973; H. J. Sutich, M. A. Vich, *Readings in Humanistic Psychology*, The Free Press, New York 1969; J.-M. Lemaitre, *El potencial humano*, Cairos, Barcelona 1978; *zu den Methoden Humanistischer Psychotherapie*: R. M. Suinn, R. G. Weigel, *The innovative psychological therapies: Critical and creative contributions*, Harper & Row, New York 1975; A. A. Harper, *The new psychotherapies*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. Y. 1975; Bach, G., Molter, H., *Psychoboom*, Diederichs, Düsseldorf 1978.
- 2 Cf. die Diskussion, H. Petzold, M. Rosenkranz, M. Coellen et al. *Z. f. Humanist. Psychol.* 3/4 (1981) sowie H. Petzold, *Humanistische Psychologie — was ich darunter verstehe*, *Integrative Therapie* 2 (1977) 138-142.
- 3 Ich komme von der Psychoanalyse her, die ich bei dem Ferenczi-Schüler V. Iljine 1964-1969 durchlief. Zu meiner Position cf. H. Petzold, *Die Rolle des Therapeuten und die therapeutische Beziehung*, Junfermann, Paderborn 1980, 223 Sff.
- 4 Cf. Bühler, Allen, op. cit. nota 1, p. 7; J. F. T. Bugental, *Challenges of humanistic psychology*, McGraw-Hill, New York 1967.
- 5 R. Bick, Rezension meines Buches „Die neuen Körpertherapien“, *Wege zum Menschen* 5 (1982) 248.
- 6 Die ostkirchliche Theologie reserviert das Epitheton „Theologos“ einigen wenigen großen Kirchenvätern (Gregor, der Theologe und Simeon, der neue Theologe). Im übrigen vertritt sie einen weitgehend „apophatischen“ Standpunkt. Die Rede über das Göttliche bleibt immer unzureichend. Cf. V. Lossky, *Die mystische Theologie der Morgenländischen Kirche*, Styria, Graz 1961; idem, *Die Schau Gottes*, EVZ-Verlag, Zürich 1964.
- 7 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Schriften I, Frankfurt 1964, Nr. 6.54-7.
- 8 K. Dürckheim, *Ton der Stille*, dieses Buch p. 15 sqq; idem, *Japan und die Kultur der Stille*, O. W. Barth, Weilheim 1971<sup>5</sup>.
- 9 Cf. H. Petzold, *Leben und Werk Vladimir N. Iljines, Kyrios. Vierteljahresschrift f. Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas* 3/4 (1974) 153-273; V. N. Iljine, *Therapeutisches Theaterspiel*, Sobor, Paris 1942 (russ.); idem, *Das therapeutische Theater*, in: H. Petzold, *Angewandtes Psychodrama*, Junfermann, Paderborn 1972, 168-176.
- 10 H. Petzold, K. Schneider, *Gestalttherapie, Wege zur Integration*, Fischer, Frankfurt 1983.
- 11 Ich hörte u. a. P. Ricoeur, C. Lévi-Strauss, G. Marcel (bei dem ich 1971 zum Dr. phil. promovierte), M. Foucault, S. Moscovici, D. Pichot, V. N. Iljine.
- 12 Ich hörte u. a. A. Grabar, P. Kowalewsky, Ch. Puech, O. Cullmann, J. Daniélou und promovierte zum Dr. theol. und zum Dr. jur. can. 1968 mit Arbeiten über ostkirchliche Sakramententheologie und orientalisches Eherecht.
- 13 John Lilly hat aus ähnlichem Erleben das „Auge des Zyklons“ als Metapher gewählt: *The center of the cyclon. An autobiography of inner space*, Julian Press, New York 1972; dtsh.: *Das Zentrum des Zyklons*, Fischer, Frankfurt 1976.

- 14 H. Petzold, Antinomie und Synthese in Kirche und Kosmos. *Kyrios* 3/4 (1967) 229-251.
- 15 Cf. „Aikido ist eine Sache des Herzens“, in: A. Nocquet, *Der Weg des Aiki-do*, Kristheitz-Verlag, Berlin 1977, und den Ausdruck des japanischen Zen-Meisters Ikkyo: „Was ist gemeint mit dem Herzen? Obzwar es unsichtbar ist, erfüllt es Himmel und Erde“ (cit. in: *Ohtsu*, p. 76 op. cit. nota 39). Auch in der Sufi-Tradition hat das Herz, der innere Herzenskern (*Sirr*) einen hervorragenden Platz. *ʿAmr al-Makki* sagt: „Siebentausend Jahre vor den Leibern erschuf Gott die Herzen und bewahrte sie in seiner Nähe“, in: M. Smith, *Readings from the mystics of Islam*, London 1960, Nr. 29. Im Ostkirchlichen Hesychasmus und in der indischen Tradition hat das Herz eine ähnlich zentrale Stelle: Cf. *Le Coeur*, *Etudes Carmélitaines*, 29, Desclée de Brouwer, Paris 1950; A. Grillmeier, *Theologia Cordis, Geist und Leben* 21 (1948) 332-351; B. Vyschesloutzev, *Le coeur de l'homme dans la mystique Hindoe et crétienne*, Paris 1929, und die drei grundlegenden Bände „Das Herz“, Hrsg. Dr. Karl Thomae GmbH, Biberach an der Riss, Bd. I 1965, Bd II 1966, Bd. III 1969; H. Petzold, *Die Bedeutung des Herzens und der Herzenserkenntnis für die Seelsorge aus der Sicht Ostkirchlicher Anthropologie und Pastoraltheologie*, in: H. Petzold, B. Zenkowsky, *Das Bild des Menschen im Licht der Orthodoxen Anthropologie, Ökumenischer Verlag R. F. Edel, Marburg 1969*; H. de B., *La prière du coeur, Messenger Exarchat Pat. Russe* 13 (1943) 13-40. Cf. auch Küpper, dieses Buch p. 311 sqq.
- 16 E. Kowalewsky, *La technique de la prière*, Ed. Présence Orthodoxe, Paris 1978<sup>3</sup>; cf. V. Bourne, *La divine contradiction*, Ed. Présence Orthodoxe, Paris 1978; und das Gedenkheft zum 12. Todestag von Jean de St. Denis, *Présence Orthodoxe. Revue de l'Orthodoxie Occidentale* 1 (1982).
- 17 H. Petzold, *Die altdeutsche Predigt als geschriebenes und gesprochenes Wort, Theologie und Philosophie* 2 (1969) 196-232.
- 18 H. Petzold, *Die Geschichte der Bibliothek des Dominikanerklosters zu Düsseldorf an der Herzogstraße, Das Tor* 7 (1969 Düsseldorf) 144-148.
- 19 R. Smith, *Secrets of shaolin, temple boxing*, C. H. Tuttle Company, Vermont/Tokio 1964; R. Habersetzer, *Kung-Fu*, Editions Amphora, Paris 1976; L. Ting, *Five-Pattern Hung Kuen*, International Wing Tsun, Hongkong 1980; D. Draeger, R. Smith, *Comprehensive Asion Fighting Arts*, Kondansha International, New York 1980.
- 20 Ich habe damals mit Aikido begonnen und dann Kung Fu gelernt. Zu dieser Kampfkunst cf. G. Brunon, P. Molinary, *Le geste créateur et l'Aikido*, Editions du Rochers, Monaco 1980. Cf. auch Nocquet, op. cit. nota 15, und Koichi Tohei, *Aikido in daily life*, Rikugei Publishing House, Tokio 1966<sup>2</sup>; R. Kim, *The waponless warriors*, Ohara Publications, Burbank, California 1974, W. J. H. Kwon, *Zen-Kunst der Selbstverteidigung*, O. W. Barth 1976.
- 21 R. V. Walter (Hrsg.), *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers*, Herder, 1959; *Hausherr, R. I.*, *La méthode d'oraison hésychaste*, Rom 1927; E. v. Ivanka, *Byzantinische Yogis? Zeitschr. Deutsch-Morgenländischen Ges.*, NF 27 (1942) 334-339; A. Bloom, *Contemplation und Askese im Hesychasmus*, in: A. Rosenberg, *Das Herzensgebet, Mystik und Yoga in der Ostkirche*, Barth, München 1957.
- 22 H. Petzold, *Bemerkungen zur Erforschung der Altserbischen Kirchenmusik und zu drei Neumen-notierten Gesängen einer HS aus Fruschkagora, Kyrios* 3/4 (1968) 129-145; idem, *Das Wesen der Orthodoxie nach der Auffassung der Serbischen Kirche des Mittelalters, Concilium* 7 (1966) 515-519.
- 23 H. Petzold, *La mystique séculier d'Omar Khayyam, Cahiers Persannes* 4 (1967) 19-25; idem, *L'ivresse mystique chez Omar Khayyam, Cahiers Persannes* 1 (1968) 7-12;

- idem, Die Bedeutung von Ariel im AT und auf der Mescha-Stele verbunden mit einem Beitrag zur altorientalischen Feldzeichenkunde, *Theologia* 1/4 (1969 Athen) 372-415; idem, Zum Frömmigkeitsbild der heiligen Säulensteher, *Kleronomia* 3 (1972 Thessaloniki) 251-266; idem, Zur Frömmigkeit der heiligen Narren, in: Die Einheit der Kirche, Festschrift für Peter Meinhold, Hrsg. Lorenz Hein, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1977, 140-153.
- 24 H. Freimark, Helena Petrowna Blawatzkij, London 1906; H. P. Blawatzkij, The secret doctrine, London 1880; A. Besant, An autobiography, London 1920.
- 25 G. I. Gurdijeff, Beelzebubs Erzählungen für seinen Enkel. Eine objektiv unparteiische Kritik des Lebens des Menschen, 3 Bd. Sphinx, Bâle 1981; idem, Begegnung mit bemerkenswerten Menschen, Aurum, Freiburg 1982; J. G. Bennett, Gurdijeff entschlüsselt, Verlag Bruno Martin, Frankfurt 1981; R. Lefort, Die Lehrer Gurdijeffs. Reise zu den Sufi-Meistern, Verlag Bruno Martin, Frankfurt 1980.
- 26 B. Beyer, Das Lehrsystem der Gold- und Rosenkreuzer, Leipzig 1925; H. Schick, Das ältere Rosenkreuzertum, Berlin 1942; A. E. Wate, The brotherhood of the Rosy Cross, New York 1961; M. Heindl, Die Weltanschauung der Rosenkreuzer, Leipzig 1932.
- 27 Hugo Petzold gründete 1927 die ersten Rosenkreuzer-Gemeinschaften und eine Gurdijeff-Gruppe in Deutschland und gab von 1927 die „Rosenkreuzer-Zeitschrift“ bis zu ihrem Verbot im Dritten Reich heraus; cf. Hugo Petzold, Das jenseitige Ufer, *Rosenkreuzer-Zeitschrift* 10 (1934); idem, Das Erleben des Lebenspanoramas, *Rosenkreuzer-Zeitschrift* 6 (1935); idem, Leiden und Zeugnis des russischen Volkes, *Rosenkreuzer-Zeitschrift* 4 (1936); idem, Rückkehr zur urchristlichen Gewaltlosigkeit, *Neuer Westeurop. Volksm.*, Neuss 1965; idem, Die allgemeine Wehrpflicht, ein „legitimes“ Kind der Demokratie?, *Neuer Westeurop. Volksm.*, Neuss 1962.
- 28 I. Petzold-Heinz, Die heilige Hildegundis von Liedberg, Ratingen 1938; eadem, Das neue Lied, Christl.-Verlagshaus, Stuttgart 1955; eadem, Licht des Lebens, Ernst Kaufmann, Lahr 1959.
- 29 I. Petzold-Heinz, Intervalle. Gedichte mit Bildern von Karo Bergmann, J. B. Bläschke-Verlag, Darmstadt 1976.
- 30 H. Petzold, Das Käuzchen vom Lambertus-Turm, Bilder aus der Düsseldorfer Stadtgeschichte, *Düsseldorfer Nachrichten* 1958.
- 31 H. Petzold, op. cit. nota 23; H. Petzold, I., Petzold-Heinz, Die Vierzeiler des Omar Khayyam, Unveröff. MS (Publ. in Vorbereitung). I. Petzold-Heinz, Die Ikone, die ein Engel malte, Caritas-Kalender, Caritas-Verlag, Freiburg 1970; eadem, Der Heilige und sein Schüler, Caritas-Kalender, Caritas-Verlag, Freiburg 1972 (nach Minge PG 87, III, 285-311).
- 32 H. Petzold, Leben und Werken von Otto Marx (1887-1963), Gedanken zum „Plein-Air“ am Niederrhein, *Das Tor* 10 (1969 Düsseldorf) 203-231.
- 33 H. Petzold, Die Kunst der Naiven, Adalbert Trillhaase (1858-1936), ein Maler des „einfältigen Herzens“, *Das Tor* 4 (1969 Düsseldorf) 65-70.
- 34 H. Enomiya-Lassalle, Zen-Meditation, Benziger, Köln/Einsiedeln 1975.
- 35 G. Marcel, Gegenwart und Unsterblichkeit, Knecht, Frankfurt 1961; G. Marcel, Sein und Haben, Schöningh, Paderborn 1968; G. Marcel, Homo Viator. Philosophie der Hoffnung, Bastion, Düsseldorf 1949; G. Marcel, Was erwarten wir vom Arzt, Hippokrates, Stuttgart 1965; cf. zu Marcel: A. J. Nota, Marcel, Wereldvriendster, Baarn 1976; R. Troisfontaines, De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel, Nauwelartes, Leuven 1968, 2 vol.; P. Kampits, Gabriel Marcells Philosophie

der zweiten Person, Oldenbourg, Wien 1975; H.-H. Schrey, Dialogisches Denken, Wissenschaftl. Buchges., Darmstadt 1970.

36 Cf. nota 9.

37 K. Graf Dürckheim, Zen und wir, Fischer, Frankfurt 1974; idem, Vom doppelten Ursprung des Menschen, Herder, Wien 1973; cf. A. Goettman, Graf Dürckheim, Cerf, Paris 1979, weitere Lit. nota 45.

38 M. Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, Gallimard, Paris 1969; idem, Phänomenologie der Wahrnehmung, Walter de Gruyter, Berlin 1974<sup>2</sup>; cf. R. Bakker, Merleau-Ponty, Filosof van het Niet-Wetend Weten, Wereldvenster, Baarn 1975; R. Fabian, Kontingenz und Sinngenesi. Zum Problem der Entfremdung und Geschichte bei M. Merleau-Ponty, Diss. Phil. Fak. Westfäl. Wilhelms-Universität, Münster 1973.

39 Aurelius Augustinus, Confessiones I, 1 „Denn Du hast uns auf Dich hingeschaffen, und ruhelos ist unser Herz, bis es ruht in Dir“.

40 Cf. die Konzeption des „Homo absconditus“ von Emil Brunner, Der Mensch im Widerspruch, Berlin 1937; von anderer Seite A. Carrel, L'homme cet inconnue, Paris 1958; G. Marcel, Homo viator, op cit. nota 35; zur Degeneration des „Lotens“ cf. G. Meyrink, Der Kardinal Napellus, in: G. Meyrink Fledermäuse, Kurt Wolf-Verlag, Wien 1916.

41 F. Schuon, In the tracks of Buddhism, Allen & Unwin, London 1914.

42 H. Petzold, Thérapie du mouvement, training relaxatif, thymopratique et éducation corporelle comme integration, Paris 1970, mimeogr.; idem, Psychotherapie und Körperdynamik, Junfermann, Paderborn 1974.

43 H. Petzold, Integrative intervention in the treatment of the drug-addict, Proceedings of the 12 th Int: Conf. on Drug Dependence 22. - 26. 3. 1982, Bangkok, International Council on Alcohol and Addiction, Genf/Lausanne 1982.

44 Cf. H. Petzold, op. cit. nota 42 sowie das Programm des „Fritz-Perls-Instituts“, Präambel, Düsseldorf 1972.

45 K. Dürckheim, Überweltliches Leben in der Welt, O. W. Barth, Weilheim 1972<sup>2</sup>; idem, Der Ruf nach dem Meister, O. W. Barth, Weilheim 1972; M. Hippus, Transzendenz als Erfahrung, Festschrift zum siebzigsten Geburtstag von Graf Dürckheim, O. W. Barth, Weilheim 1966, R. Müller, Wandlung zur Ganzheit, Herder, Freiburg 1981; weitere Lit. nota 37.

46 V. Frankl, opp. cit. nota 70. V. I. Frankl, Der Wille zum Sinn, Huber, Bern/Stuttgart 1972; idem, Theorie und Therapie der Neurosen, Reinhardt UTB, München 1975.

47 E. Fromm, D. T. Suzuki, A. de Martino, Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, Suhrkamp, Frankfurt 1972; C. G. Jung, Wirklichkeit der Seele, Rascher, Zürich 1934, 1969<sup>2</sup>; idem, Mysterium Conjunctionis, Walter, Olten 1968; M. Boss, Indienfahrt eines Psychiaters, Neske, Pfullingen 1959.

48 Cf. Lit. nota 1, J. L. Moreno, The future of man's world, Psychodrama Monographs, Beacon 1949; F. S. Perls, Gestalt, Wachstum, Integration, Junfermann, Paderborn 1980; C. Rogers, Der neue Mensch, Klett, Stuttgart 1981.

49 Zur Transpersonalen Psychologie cf. C. Tart, Altered states of consciousness, Wiley, New York 1968; H. Ring, A transpersonal view of consciousness: A mapping of farther regions of inner space, J. of Transpersonal Psychology 6 (1974); E. Green, A. M. Green, On the meaning of transpersonal: Some metaphysical perspectives, J. of Transpersonal Psychology 2 (1971); R. Assagioli, Psychosynthesis, Viking, New York 1971<sup>2</sup>; idem, Psychologie und Psychotherapie des Willens, Junfermann, Paderborn 1983; St. Grof, Topologie des Unbewußten, Klett, Stuttgart 1978.

- 50 H. Petzold, Sich selbst im Lebensganzen verstehen lernen, in: H. D. Schneider, Vorbereitung auf das Alter, Schöningh, Paderborn 1981.
- 51 K. Lückel, Begegnung mit Sterbenden, Kaiser, München 1981; H. Petzold, Psychodrama als Instrument der Pastoraltherapie, der religiösen Selbsterfahrung und der Seelsorge, *Wege zum Menschen* 2/3, S. 41-56; idem, Gestalttherapie in der Ausbildung von Seelsorgern, in: H. J. Scharfenberg, Freiheit und Methode, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979.
- 52 F. S. Perls, Gestalt-Therapy verbatim, Real People Press, Lafayette 1969; dt.: Gestalt-Therapie in Aktion, Klett, Stuttgart 1976.
- 53 I. Smolitsch, Leben und Lehre der Starzen, Benzinger, Köln 1942. Starez heißt „Älterer“. Es sind russische Einsiedler, Mönche, die als geistige Lehrer fungierten.
- 54 Zwar gibt es Bücher über „Mönchsväter des Ostens im frühen Mittelalter“ (Hrsg. W. Nigg, Patmos, Düsseldorf 1964), die als Starzen fungierten. Über „heilige Mütter“, die durchaus in ähnlicher Funktion tätig waren, gibt es jedoch nur wenig Literatur. Ein Beispiel für das Wirken einer „Ama“ bei H. Petzold, Zur Frömmigkeit der hl. Narren, in: Die Einheit der Kirche, Festschrift für Peter Meinhold, Hrsg. v. Lorenz Hein, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1970, 140-153. Zu den bedeutendsten Gestalten in diesem Zusammenhang muß Hildegard von Bingen mit ihrer ganzheitlichen anthropologischen, kosmologischen Schau gerechnet werden. H. v. Bingen, *Wisse die Wege*, Otto Müller, Salzburg 1981<sup>7</sup>.
- 55 So ein alter, vielfach zitierter Zen-Spruch, cf. Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Geschichte erläutert von Meister Daizohkutsu Ohtsu, Neske, Pfullingen 1976<sup>3</sup>; cf. S. Kopp, Triffst Du Buddha unterwegs, Diederichs, Düsseldorf 1979.
- 56 Gregor Nyssen, *Minge*, Patrologia Graeca, 44, 941 B/C; cf. idem, Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes, in Kürzung übertragen und eingeleitet von H. U. von Balthasar, Benzinger, Einsiedeln 1954<sup>2</sup>.
- 57 H. Petzold, Psychotherapie und Körperdynamik, Junfermann, Paderborn 1979<sup>3</sup>.
- 58 H. Petzold, U. Matthias, Rollenentwicklung und Identität, Junfermann, Paderborn 1983; H. Petzold, K. Schneider, Gestalttherapie und Integration, Fischer, Frankfurt 1983.
- 59 H. Petzold, Editorial zur 1. Ausgabe von *Integrative Therapie* 1 (1975) 2.
- 60 Fritz-Perls-Institut, Ausbildungsprogramm 1972, 2; H. Petzold, op. cit. nota 42 (1974, p. 291).
- 61 H. Petzold, Leibzeit, *Integrative Therapie* 2/3 (1981) 167-178; idem, H. Petzold, Das Hier-und-Jetzt-Prinzip in der psychologischen Gruppenarbeit, in: C. H. Bachmann, Kritik der Gruppendynamik, Fischer, Frankfurt 1981, S. 214-299.
- 62 C. Rogers, Die Entwicklung der Persönlichkeit, Klett, Stuttgart 1976; idem, Der neue Mensch, Klett, Stuttgart 1981.
- 63 Der Ochs und sein Hirte, op. cit. nota 55 p. 38, 7. Bild, 3. Lobgedicht.
- 64 ibid. p. 15, 10. Bild, 3. Lobgedicht.
- 65 ibid. p. 128; von einem anderen Ansatzpunkt her kommt die christliche Mystik zu einem ähnlichen Ergebnis: „Nicht ich lebe, Christus lebt in mir“ (Paulus). Im gänzlichen Loslassen geht das „innere Licht“ auf (Gregor von Palamas), erglüht die „scintilla animae“ (Eckhart) oder bricht das „leuchtende Dunkel“ (Dionysius Areopagita) der „mystischen Nacht“ auf (Johannes vom Kreuz). Cf. J. Daniélou, La Colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine ancienne, *Eranos Jahrbuch* 23 (1954) 289-418. In der liebenden selbst-losen Hingabe vollzieht sich die Theosis, die Vereinigung mit Gott. Cf. Meister Eckhart, Vom Seelenfünklein, in: Meister Eckharts Deutsche Pre-

digten und Traktate, Insel, Leipzig, 1927, p. 381: „Darum behaupte ich: Wenn der Mensch sich abwendet von sich selber und allen geschaffenen Dingen, — soweit Du das tust, wirst Du in Einheit und Seligkeit versetzt, in dem Fünklein der Seele, das mit Zeit und Raum noch nie Berührung hatte“. Zur Theosislehre M. Lot-Borodin, La doctrine de la „déification“ dans l'église grècque jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle, *Revue d'Histoire des Religions* 105-107 (1932-1933) in verschiedenen Fortsetzungen; B. Krivocheine, Die asketische und theologische Lehre des Gregorios von Palamas, *Seminarium Kondakovianum*, Prag 1936, 99-254; engl. *Eastern Churches Quarterly* 3 (1938) 26-33, 71-84 etc. und V. Lossky, Die mystische Theologie, op. cit. nota 6.

66 Der wohl differenzierteste Versuch, „zum Phänomenbereich der Mystik einen wissenschaftlichen Zugangsweg zu bahnen“, d. h. also eine säkulare Mystik zu entwickeln, ist in dem bedeutenden Werk von Carl Albrecht gemacht worden, insbesondere in: *Psychologie des mystischen Bewußtseins*, Grünewald, Mainz 1976<sup>2</sup>; idem, *Das mystische Wort. Erleben und Sprechen in Versunkenheit*, Grünewald, Mainz 1974. Albrecht (1976, 254) definiert: „Mystik ist sowohl das Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein als auch das ekstatische Erleben eines Umfassenden“.

67 *Han Shan*, 150 Gedichte vom kalten Berg, Diederichs, Düsseldorf 1972, 2; die zauberhaften Gedichte eines taoistischen Mönches, geschrieben zwischen dem Ende des 6. und 9. Jahrhunderts im T'ien T'ai-Gebirge. Im *Han Shan* ist die Idee säkularer Mystik in vollkommener Weise ausgedrückt.

*Zahlloser Sterne breites Band  
glitzert in tiefer Nacht  
Klippe beschienen von einsamer Leuchte  
Mond noch nicht gesunken  
Trächtiger Glanz vollkommener Kugel  
von ungeschliffenem Jaspis  
Aufgehängt im nachtschwarzen Himmel  
das ist mein Sinn. ibid. p. 115.*

68 Hier setzt auch Jungs kritische Einstellung zu Freuds Auffassung des Geistes an. Er berichtet: „Wo immer bei einem Menschen oder in einem Kunstwerk der Ausdruck der Geistigkeit zutage trat, verdächtigte er [Freud] sie und ließ ‚verdrängte Sexualität‘ durchblicken. Was sich nicht unmittelbar als Sexualität deuten ließ, bezeichnete er als ‚Psychosexualität‘. Ich wandte ein, daß seine Hypothese, logisch zu Ende gedacht, zu einem vernichtenden Urteil über die Kultur führe. Kultur erschiene als bloße Farce, als morbides Ergebnis verdrängter Sexualität. ‚Ja‘, bestätigte er, ‚so ist es. Das ist ein Schicksalsfluch, gegen den wir machtlos sind.‘“ (C. G. Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung*, Rascher, Zürich 1962, p. 154). C. G. Jung hatte klar erkannt, daß es um den ganzen Menschen und damit auch um seine geistige Dimension gehe, obgleich er einen sehr zwiespältigen, unklaren Begriff des Geistes vertritt, wie Boss und Binswanger ihm vorwerfen (cf. P. Seitmann, *Der Weg der Tiefenpsychologie*, Zürich 1959, 146 u. 168). Jung formuliert: „Nicht einmal der biologische Sinn des menschlichen Lebens kann richtig erfüllt werden, wenn dem Menschen nur dieser vorgehalten wird. Wie immer ein kurzsichtiger, doktrinärer Aufklärer das Wesen der Kultur auffassen mag, Tatsache bleibt, daß es einen kulturschaffenden Geist gibt. Dieser Geist ist lebendiger Geist und nicht etwa ein vernünftelnder Intellekt. Daher benutzt der eine die Vernunft übersteigende religiöse Symbolik, und wo diese fehlt oder dem Unverständnis zum Opfer gefallen ist, da kann es nur schiefgehen ... ein geistiges Ziel, das über den bloß natürlichen Menschen und seine weltliche Existenz hinausgeht, ist unbedingtes Erfordernis für die

Gesundheit der Seele" (C. G. Jung, Analytische Psychologie und Erziehung 1927. Heidelberg 1963, 40sq.).

- 69 W. Oelrich, Geisteswissenschaftliche Psychologie und Bildung des Menschen, Stuttgart 1950; E. Spranger, Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit, Tübingen 1950<sup>8</sup>; W. Dilthey, Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie, Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1894.
- 70 V. Frankl, Psychotherapy and Existentialism, New York 1967; idem, Logos und Existenz, Wien 1951; L. Binswanger, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Zürich 1962; idem, Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, vol. I, Zur Phänomenologischen Anthropologie, Bern 1947; R. Allers, Das Werden der menschlichen Person. Wesen und Existenz des Charakters, Freiburg/Br. 1930<sup>3</sup>; idem, Ontoanalysis: A new trend in psychiatry. Proceedings Amer. Cath. Philosoph. Assn., Washington 1961, 76-88; M. Boss, Psychoanalyse und Daseinsanalytik, Bern 1957; H. Trüb, Heilung aus der Begegnung, Stuttgart 1948; V. E. v. Gebattel, Die Person und die Grenzen des tiefenpsychologischen Verfahrens, *Studium Generale* 3 (1950) 273-287; idem, Imago Hominis, Beiträge zu einer personalen Anthropologie, Schweinfurt 1964.
- 71 Es gründet sich in wichtigen Aussagen auf die Arbeiten von V. N. Iljine (E. g. Die Struktur des menschlichen Körpers, die Charakterologie und die Bestimmung des Geistes, Budapest 1923, russ.; idem; Die Psychoanalyse und das Problem des Geistes, Budapest 1924, russ.), weiterhin auf die Konzepte von Maurice Merleau-Ponty (cf. nota 38) sowie von Gabriel Marcel (cf. nota 35 und dazu H. Schrey, P. Kampits, opp. cit. nota 35, sowie R. Jaquenoud, A. Rauber, Intersubjektivität und Beziehungserfahrung als Grundlage der therapeutischen Arbeit in der Gestalttherapie, Junfermann, Paderborn 1981). In ähnliche Richtung weisen die frühen Schriften von J. L. Moreno, Einladung zu einer Begegnung, Wien 1914; M. Buber, Ich und Du, Heidelberg 1928, und die leider zu wenig beachteten Arbeiten von F. Ebner, Das Wort und die geistige Realität, pneumatologische Fragmente, Wien 1952. Anregungen kommen auch aus der patristischen Anthropologie, dem Zen-Buddhismus und dem Taoismus. Sie sind notwendig, um Korrektive für Einseitigkeiten abendländischer Denktradition zu setzen.
- 72 C. v. Korvin-Krasinski, Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht, Düsseldorf 1960.
- 73 Es sei hier auf die anthropologische Valenz der Termini des *Chalcedonense* ( ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως ) hingewiesen, die, wenn man sie strukturell betrachtet, als die bedeutendste Formulierung anthropologisch-kosmologischer Paradoxien gelten können, cf. V. N. Iljine, Was ist Sobornost?, *Orient und Occident* 13 (1933) 1-9; H. Petzold, Weltvollendung und Verklärung der Schöpfung. Zur Theologie des Eschatons aus der Sicht der Ostkirche, *Ostkirchliche Studien* 4 (1969) 308-319; idem, Eschatologie und Anthropologie aus der Sicht ostkirchlicher Religionsphilosophie und -psychologie, Publ. Institut St. Denis, Paris 1971.
- 74 M. Landmann, Biologie und Geist, *Deutsche Universitätszeitung* 5 (1959); cf. auch I. Caruso, Psyche, Bios, Person, Freiburg/München 1967.
- 75 Loc. cit. nota 73.
- 76 I. Caruso, op. cit. nota 74, p. 292.
- 77 A. Portmann, Biologie und Geist, Zürich 1956, p. 36.
- 78 Zu Merleau-Pontys Leibkonzept cf. B. Waldenfels, Das Problem der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty, in: B. Waldenfels, Der Spielraum des Verhaltens, Suhrkamp, Frankfurt 1980, 29-79.

- 79 Wie etwa in den therapeutischen Ansätzen von *Graf Dürckheim* (Der zielfreie Weg. Im Kraftfeld initiatischer Therapie, Herder, Freiburg 1982) und *Roberto Assagioli* (op. cit. nota 49), *F. S. Perls* (op. cit. nota 48), z. T. auch bei *Gustav Heyer* (Aus meiner Werkstatt, J. F. Lehmanns Verlag, München 1966; idem, Der Organismus der Seele, Kindler, München 1958) und *Giesela Pankow* (Gesprengte Fesseln der Psychose, München 1968), die alle Leibtherapie, Psychotherapie und Formen von Noo-Therapie verbinden. Cf. *H. Petzold*, Methodenintegration in der Psychotherapie, Junfermann, Paderborn 1982.
- 80 Cf. meine Aphorismen zu Dialog und Monolog in: *H. Petzold*, Theater — oder das Spiel des Lebens, Verlag für Humanistische Psychologie, W. Flach, Frankfurt 1982.
- 81 *H. Petzold*, Der Schrei in der Psychotherapie, in *M. Buchholz et al.*, Schreien, Kaiser, München 1983.
- 82 *D. T. Suzuki*, Self the unattainable, *The Eastern Buddhists* 2 (1970) 5.
- 83 Cf. *K. Dürckheims* Ausführungen zur reinen Gebärde in: Der Alltag als Übung, Huber, Bern 1972, 48 sqq. Einer der edelsten Wege, zur „reinen Geste“ zu finden, ist das Tai Chi Chuan, cf. *U. Engelhardt*, Theorie und Technik des Taiji Quan, WDV, Biologisch-Medizinische Verlagsanstalt, Schorndorf 1980; *D. Lee*, Taiji Quan, the philosophy of Yin and Yang and its application, Ohara Publications, Burbank 1976; *H. C. Chau*, Tai-Chi-Ch'uan, Unitrade Company, Republic of China, Taipeh 1981; *T. T. Liang*, T'ai Chi Ch'uan for health and self-defence, philosophy practice, Vintage Books, Random-House, New York 1977; *Y. Jwing-Ming*, Yang Style, Tai Chi Chuan, Unic Publications, Hollywood 1981; *Chang Man-ch'ing*, *R. W. Smith*, T'ai-Chi, Charles E. Tuttle, Rutland, Vermont 1976<sup>16</sup>.
- 84 Cf. hierzu *Chang Chung-Yuan*, Tao, Zen und schöpferische Kraft, Diederichs, Düsseldorf 1975; weiterhin *H. Waldenfels*, Wort und Wortlosigkeit im Buddhismus, *Concilium* 2 (1976) 89-98. Beeindruckende Beispiele in Han Shan (op. cit. nota 67).
- 85 Cf. die Verweise in nota 80 sowie *H. Petzold*, *I. Orth*, Poesie und Therapie, Junfermann, Paderborn 1984.
- 86 Zum Topos des „großen Lachens“ in der Zen-Literatur *Sh. Ueda*, Zenbukkuyō, Tokio 1973, 166-172, und in der ostkirchlichen hagiographischen Literatur *H. Petzold*, Gottes heilige Narren, *Hochland* 2 (1968) 97-109.
- 87 *Chuang Tzu*, c. XXVI.
- 88 Cf. *V. Lossky*, Die apophatische Theologie in der Lehre des Dionysius Areopagita, *Seminarium Kondakovianum* 3 (Prag 1929) 133-144 (russ.); idem, Essay sur la théologie négative de l'Eglise d'Orient, Paris 1944; sowie opp. cit. nota 6.
- 89 *L. Wittgenstein*, Tractatus logico-philosophicus, Schriften I, Frankfurt 1969, Nr. 6.522.
- 90 *K.-O. Apel*, Das Leibapriori der Erkenntnis, *Archiv für Philosophie* 12 (1963) 152-172. Nachdruck in: *H. G. Gadamer*, *P. Vogler* (Hrsg.), Neue Anthropologie, Bd. 7, dtv. München 1975, S. 264ff.
- 91 Hierzu besonders *J. Hochstaffl*, Negative Theologie, Kösel, Salzburg 1976, und von ganz anderer Seite *Th. Adorno*, Negative Dialektik, Frankfurt 1966. Die buddhistische Position wird besonders klar im Werk von *K. Z. Nishida*, Die intelligible Welt, Berlin 1943; idem, Intelligibility and the philosophy of nothingness, Tokio 1958, herausgearbeitet und bei *K. Nishitani*, Nihilism and Sūnyatā, *The Eastern Buddhist* 2 (1971) 30-49; 1 (1972) 57-69; 2 (1972) 95-106; idem, Emptiness and Time, *The Eastern Buddhist* 1 (1976) 42-71. Zur taoistischen Apophatie cf. *Chang Chung-Yuan* op. cit. nota 84 und *J. C. Cooper*, Der Weg des Tao, O. W. Barth, München 1977;

- E. Russelle, Zur seelischen Führung im Taoismus, Wissensch. Buchges., Darmstadt 1969; sowie I Ging, Das Buch der Wandlungen, Diederichs, Düsseldorf 1972. Zur apophatischen Tradition im Islam cf. I. Shah, Die Sufis. Botschaft der Derwische, Weisheit der Magier. Diederichs, Düsseldorf 1980<sup>2</sup>, und A. Schimmel, Mystische Dimensionen des Islams, Qalandar-Verlag, Aalen 1979; P. V. Inayat Khan, Der Ruf des Derwisch, Synthesis, Essen 1982; zur mittelalterlich-christlichen Tradition cf. J. Pieper, Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin, Kösel, München 1963<sup>2</sup>; G. Vallin, Essences et formes de la théologie négative, *Revue de Métaphysique et de Morale* 43 (1948) 167-201, und den klassischen Text von Nicolaus Cusanus, De docta ignorantia, Hrsg. L. Gabriel, Wien 1964.
- 92 J. L. Moreno, F. B. Moreno, Spontaneity theory of child development, *Sociometry* 2 (1944); H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Suhrkamp, Frankfurt 1973; M. S. Mahler, F. Tine, A. Bergman, Die Psychische Geburt des Menschen. Symbiose und Individuation, Fischer, Frankfurt 1980.
- 93 L. Wittgenstein op. cit. nota 89. Nr. 6.54-7.
- 94 T. W. Adorno, Minima moralia, Frankfurt 1969, 200, 254.
- 95 Op. cit. nota 55, p. 60.
- 96 H. Petzold, Die Rolle des Therapeuten und die therapeutische Beziehung, Junfermann, Paderborn 1980.
- 97 Cf. K. Goldstein, The organism, American Book, New York 1936; T. Lecky, Self-constancy, Iceland Press, New York 1945; A. Angyal, Foundation of a science of personality, Commenwealth Found., New York 1941; A. Angyal, Neurosis and treatment: A holistic theory, Wiley, New York 1965; C. Rogers, On becoming a person, Houghton, Mifflin, Boston 1961; A. Maslow, Towards a psychology of being, Van Nostrand, Princeton 1968.
- 98 A. Maslow, Motivation and personality, Harper, New York 1944, 214.
- 99 G. H. Graber, Pränatale Psychologie, Kindler, München 1974; G. H. Graber, F. Kruse, Vorgeburtliches Seelenleben, Goldmann, München 1973.
- 100 S. Schindler, Geburt, Eintritt in eine neue Welt, Verlag für Psychologie, Hogrefe, Göttingen 1982; F. Leboyer, Der sanfte Weg ins Leben, Desch, München 1974; O. Rank, Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse, Int. Psychoanal. Verlag, Wien 1924; A. Janov, Der Urschrei, Fischer, Frankfurt 1973; St. Grof, Topologie des Unbewußten, Klett, Stuttgart 1978.
- 101 A. Balint, Psychoanalyse der frühen Lebensjahre, Reinhardt, München 1970; Spitz, R., Vom Säugling zum Kleinkind, Klett, Stuttgart 1972<sup>2</sup>; Mahler et al. op. cit. nota 92; J. Bowlby, Attachment and loss, 3 vol., Penguin Books, Harmondsworth 1981<sup>2</sup>.
- 102 G. H. Mead, Geist, Identität und Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt 1973<sup>2</sup>; U. Peukert, Interaktive Kompetenz und Identität, Patmos, Düsseldorf 1979.
- 103 P. B. Baltes, K. W. Schaie, Life-span developmental psychology: Personality and socialization, Academic Press, New York 1973; S. K. Whitburn, C. W. Weinstock, Die mittlere Lebensspanne. Entwicklungspsychologie des Erwachsenenalters, Urban & Schwarzenberg, München 1982; K. Kohli, Soziologie des Lebenslaufs, Luchterhand, Darmstadt 1978.
- 104 S. Keleman, Lebe dein Sterben, Isko-Press, Hamburg 1977; K. Lückel, Begegnung mit Sterbenden, Kaiser, München 1982; H. Petzold, E. Bubolz, Psychotherapie mit alten Menschen, Junfermann, Paderborn 1979; H. Petzold, I. Spiegel-Rösing, Psychotherapie mit Sterbenden, Junfermann, Paderborn 1983; E. Bubolz, Bildung im Alter, Lambertus, Freiburg 1983; H. Petzold, Gestalt therapy with the dying patient, *Death Education* 6 (1982) 249-265.

- 105 S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst* (1926), GW 14, 113ff, cf. aber später: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933), GW 15, 92; und J. Lacan, *Les Ecrits*, Seuil, Paris 1967.
- 106 H. Kohut, *The restauration of the self*, International Universities Press, New York 1977; idem, *Narzißmus*, Suhrkamp, Frankfurt 1979<sup>2</sup>; A. Miller, *Das Drama des begabten Kindes*, Suhrkamp, Frankfurt 1979.
- 107 R. Gustaitis, *Turning on without drugs*, McMillan, New York 1969.
- 108 Swami Santyananda (J. A. Elten), *Ganz entspannt im Hier und Jetzt*, Rowohlt, Reinbek 1979.
- 109 Cf. Sehr eindrucksvoll Buddha in der Maha-Satipatthana-Sutta, Trad: The greater discourse on the foundation of mindfulness, in: *Nyanaponika Thera*, *The heart of buddhist meditation*, Samuel Weiser, New York 1979<sup>3</sup> oder „Das Gleichnis von der Schlange“ (Uraga-Sutta des Suttanitàta) in: *Wissen und Wandel* 11/12 (1977) 330-383; weiterhin die schon zitierte Zen-Geschichte „Der Ochs und sein Hirte“, nota 55.
- 110 Cf. die Lehre des Gregorius Palamas; J. Meyendorff, *Introduction à l'Etude Grégoire Palamas*, Paris 1969, 50; idem, *St. Grégoire Palamas et la mystique Orthodoxe*, Paris 1959; V. Lossky, *Die Schau Gottes*, op. cit. nota 6.
- 111 Cf. Küpper, dieses Buches, p. 311 sqq.
- 112 Cf. B. Zenkowsky, in: H. Petzold, B. Zenkowsky, *Das Bild des Menschen im Licht der orthodoxen Anthropologie*, Ökumenischer Verlag, A. F. Edel, Marburg/Lahn 1969.
- 113 Ibid. 82ff. Weiterhin *Theophan von Tambow*, *Was ist das geistliche Leben und wie kann man es erlangen*, Moskau 1904<sup>5</sup> (russ.); *Nikodemus Hagiorët*, *Von der Bewahrung der Sinne, der Phantasie, der Vernunft und des Herzens*, Konstantinopel 1923 (griech.). Insbesondere in der von *Macarius Notaras* (1731-1805) kompilierten und *Nicodemus Hagiorët* bearbeiteten „Philokalie“ (russ. Dobrotolubie) finden sich viele Texte zur „Diagnostik des Herzens“. Eine gediegene Auswahl in Übersetzung E. Kadloubovskiy, G. E. H. Palmer, *Writings from the Philocalia on the prayer of the heart*, London 1951, und *Early fathers from the Philocalia*, London 1954. Auch die asketischen Schriften des *Isaac von Ninive* († Ende des 7. Jahrhunderts), *De perfectione religiosa*, ed. P. Bedjan, Paris 1909 (syrisch; engl. Übers. A. J. Wensinck, Amsterdam 1923) sind hier sehr bedeutsam. Auch im Sufismus wird der Diagnostik des Herzens große Bedeutung zugemessen, cf. *Seyd Muhammad Naguib al-Attas*, *The mysticism of Hamaza al-Fansuri*, Kuala Lumpur 1970; denn die Licht-Mystik steht zentral. Muhammads Licht bewahrt vor dem höllischen Licht; vgl. das Sterbegebet von *Mir Dard*:
- „O Gott, setze Licht in mein Herz, und Licht in meine Seele, Licht auf meine Ohren; setze Licht zu meiner Rechten, Licht zu meiner Linken, Licht hinter mir und Licht vor mir, Licht über mir und Licht unter mir; setze Licht in meine Nerven und Licht in mein Fleisch, Licht in mein Blut, Licht in mein Haar und Licht in meine Haut! Gib mir Licht, stärke mein Licht, mache mich zu Licht.“
- (in: M. Smith, *Readings from mystics of Islam*, London 1950, Nr. 47). Zur Problematisierung der Wunder im Islam, cf. A. Schimmel, op. cit. nota 91, p. 235 sqq.
- 114 Maha-Satipatthana-Sutta, loc. cit. nota 109.
- 115 ibid. I.2, p. 118.
- 116 ibid. II, p. 122.

- 117 Cf. *H. Dumoulin*, *Zen, Geschichte und Gestalt*, Dalp, Bern 1959; *G. Mensching*, *Buddhistische Geisteswelt. Vom historischen Buddha zum Lamaismus*, Baden-Baden o. J.; *H. W. Schumann*, *Buddhismus. Ein Leitfaden durch seine Lehren und Schulen*, Darmstadt 1973.
- 118 *F. S. Perls*, *Gestalt Therapy verbatim*, Real People Press, Lafayette 1969. Der Wiedergeburtsgedanke wird damit natürlich in keiner Weise in der Tiefe gemeint und erfaßt, den er etwa in der patristischen Theologie hatte. *H. Rahner*, *Symbole der Kirche*, Freiburg 1964.
- 119 Cf. *V. Lossky*, op. cit. nota 6; *Lot-Borodin*, op. cit. nota 65; *Y. Congar*, *La déification dans la spiritualité de l'Orient*, *Vie Spirituelle* 43 (1935) 91-100.
- 120 *W. Beierwaltes*, *H. U. v. Balthasar*, *A. M. Haas*, *Grundfragen der Mystik*, Benzinger, Einsiedeln 1974.
- 121 *Th. Stcherbatsky*, *The conception of Buddhist nirvāna*, Den Haag 1965<sup>2</sup>.
- 122 *H. Dumoulin*, *Der Erleuchtungsweg des Zen-Buddhismus*, Freiburg 1976; *H. W. Schumann*, *Buddhismus, Philosophie zur Erlösung*, Dalp, Bern 1965; *J. Takakusu*, *The essentials of Buddhist philosophy*, Honolulu 1947; *H. W. Schumann*, *Buddhismus, Stifter Schulen und Systeme*, Walter, Olten 1976.
- 123 Cf. *H. Waldenfels*, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Herder, Freiburg 1976; *D. T. Suzuki*, *Der westliche und östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik*, Herder, Freiburg 1974; *M. Nambara*, *Die Idee des Absoluten in der deutschen Mystik und seine Entsprechung im Buddhismus*, *Archiv für Begriffsgeschichte* IV (1960) 142-277; *K. Kadowaki*, *The Ignatian Exercises and Zen. An attempt of synthesis*, Jersey, New York 1974.
- 124 So *Perls*, *In and out the garbage paille*, Real People Press, Lafayette, 1969; dtsh. *Gestalt-Wahrnehmung. Verlorenes und Wiedergefundenes aus meiner Mülltonne*, Verlag für Humanistische Psychologie, Flach, Frankfurt 1983; und von anderer Seite *S. Freud*, *Die endliche und die unendliche Analyse* (1937), GW XVI.
- 125 *H. Petzold*, *Thérapie du mouvement, training relaxatif, thymopratique et éducation corporelle comme integration*, Paris, mimeogr. 1970; idem, *Integrative Therapie ist kreative Therapie*, Fritz-Perls-Institut, Düsseldorf 1975 (mimeogr.).
- 126 E. g. das Unterfangen von *Marcel Proust* oder dem Ethnologen *Michel Leiris* mit seinem Ansatz, seinen Forschungsgegenstand gleichsam autobiographisch zu durchdringen: *M. Leiris*, *Das Auge des Ethnographen*, Syndikat, Frankfurt 1981<sup>2</sup>; idem, *Die eigene und die fremde Kultur*, Syndikat, Frankfurt 1979<sup>2</sup>; cf. *J. B. Pontalis*, *Nach Freud*, Suhrkamp, Frankfurt 1968, 273-293.
- 127 Minge PG 44, 1037 B; cf. *W. Jaeger*, *Die asketisch-mystische Theologie des Gregor von Nyssa*, *Humanistische Reden und Vorträge*, I (Berlin 1960<sup>2</sup>) 266-285. Die wichtigsten Gedanken des Nysseners finden sich in: *Gregor von Nyssa*, *Der versiegelte Quell*, loc. cit. nota 56.
- 128 *Gregor Nyssenens*, Minge PG 44, 941, B/C; cf. *J. Hochstaffl*, *Negative Theologie*, Kösel, München 1976, 110 sqq.
- 129 *Chuang Tzu*, c. XV.
- 130 *F. S. Perls*, op. cit. nota 118, p. 57.
- 131 *S. Freud*, *Bemerkungen über die Übertragungsliebe* (1915), GW. X, 305-321.
- 132 Cf. *C. Rogers*, *Counseling and psychotherapy*, Houghton Mifflin 1942; dtsh. *Die nicht-direktive Beratung*, Kindler, München 1972.

- 133 H. Petzold, Zu den Verwendungsmöglichkeiten des Psychodramas in der Pastoraltherapie, Seelsorge, der religiösen Selbsterfahrung und in der Didaktik des Religionsunterrichts, in: H. Petzold, *Angewandtes Psychodrama*, Junfermann, Paderborn 1972, 265-283.
- 134 K. Vööbus, Gegen die Psychotechniker, ein Plädoyer für die Gestaltanalyse als Einzeltherapie, *Integrative Therapie* 2/3, 1975, 102-109.
- 135 G. Marcel, H. Petzold, Anthropologische Vorbemerkungen zur Bildungsarbeit mit alten Menschen, in: H. Petzold, E. Bubolz, *Bildungsarbeit mit alten Menschen*, Klett, Stuttgart 1976, 9-19; H. Petzold, Gestalttherapeutische Perspektiven zu einer „engagierten Thanatotherapie“, in: J. Howe, R. Ochsmann, 1. Deutsche Tagung für Thanatopsychologie, Proceedings bei Klotz, Frankfurt 1983.
- 136 So E. Bloch in „Das Prinzip Hoffnung“, Suhrkamp, Frankfurt 1973.
- 137 H. Petzold, Die Rolle des Therapeuten und die therapeutische Beziehung, Junfermann, Paderborn 1980, 236 sqq.
- 138 Cf. C. Albrecht op. cit. nota 156; idem, *Das mystische Erkennen*, Grünewald, Mainz 1982. *Albrechts Arbeiten* sind grundlegend. Weiterhin D. H. Shapiro, *Meditation*, Aldine, New York 1980; C. Naranjo, R. Ornstein, *On the psychology of meditation*, Viking, New York 1971; zur Praxis der Zen-Meditation cf. P. Kapleau, *Die Drei Pfeiler des Zen. Lehre — Übung — Erleuchtung*, O. W. Barth, München 1981<sup>5</sup>; G. Wangyal, *Tibetische Meditationen*, Theseus-Verlag, Zürich 1973; T. Trungpa, *Aktive Meditation*, Walter, Olten 1972; W. Bitter, *Meditation und Psychotherapie*, Kindler, München 1967; E. Herrigel, *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, O. W. Barth, Weilheim, 1973<sup>14</sup>; K. Dürckheim, *Meditieren — wozu und wie*, Herder, Freiburg 1981<sup>6</sup>; zur Sufi-Meditation H. Gstrein, *Islamische Sufi-Meditationen für Christen*, Freiburg 1977; W. Stoddart, *Geistige Lehre und mystische Wege*, Freiburg 1979.
- 139 E. Bubolz, Methoden kreativer Therapie in der integrativen Psychotherapie mit alten Menschen, in: H. Petzold, E. Bubolz, *Psychotherapie mit alten Menschen*, Junfermann, Paderborn 1979, 343-382.
- 140 I. Frohne, Musiktherapie als kreative Therapie, *Integrative Therapie* 4 (1982); eadem, *Das rhythmische Prinzip*, Eres Edition, Lilienthal 1981.
- 141 H. Petzold, I. Orth, *Poesie und Therapie*, Junfermann, Paderborn 1984, sowie H. Petzold, I. Frohne et. al., „Poesie- und Musiktherapie“, Junfermann, Paderborn 1983. M. Hippius, *Der Weg von der Initiation zur Individuation. Veranschaulicht am „geführten Zeichnen“*, in: K. Dürckheim, *Der zielfreie Weg*, Herder 1982, 21-38; eadem, *Transzendenz als Erfahrung*, Festschrift zum 70. Geburtstag von Graf Dürckheim, O. W. Barth, Weilheim 1966; R. Müller, *Wandlung zur Ganzheit*, Herder, Freiburg 1981.
- 142 Cf. nota 83.
- 143 H. Petzold, *Der Schrei in der Psychotherapie*, op. cit. nota 81; R. Pontvik, *Grundgedanken zur psychologischen Heilwirkung der Musik*, Zürich 1948; idem, *Der tönende Mensch*, Rascher, Zürich 1962; G. Schubert, *Klänge und Farben*, G. Fischer, Stuttgart 1982.
- 144 Prediger 12,6.
- 145 Hierzu immer noch Johannes Keppler, *Kosmische Harmonie*, Hrsg. W. Harburger, Insel, Leipzig 1925.
- 146 Vierzeiler des Omar Khayyam in der genialen Übertragung von E. Fitzgerald nach der schönen dreisprachigen Ausgabe (Englisch, Persisch, Deutsch) von Hossein-Ali Nouri Esfandiary Shumposh, Photo Printing, Tokio 1976<sup>4</sup>, dtsh. Übers. H. Petzold,

- I. Petzold-Heinz, op. cit. nota 31; vgl. A. J. Arberry, Omar Khayyám. The new version based on recent discovery, John Murray, London 1959<sup>3</sup>.
- 147 H. Petzold, Die Geheimnisse der Puppe, in: H. Petzold, Puppen und Puppenspiel in der Psychotherapie, Pfeiffer, München 1983.
- 148 A. Koestler, The act of creation, London 1964; dtsh.: (1. Teil) Der göttliche Funke, Huber, Bern 1966.
- 149 Anonymes Zen-Gedicht 12. Jahrhundert, cit. Chang Chung-Yuan, Tao, Zen und schöpferische Kraft, Diederichs, Düsseldorf 1975, 165; cf. T. Hatsumi, Zen in der japanischen Dichtung, O. W. Barth, Weilheim 1961.
- 150 H. Petzold, J. Sieper, Quellen und Konzepte der Integrativen Agogik, in: H. Petzold, G. Brown, Gestaltpädagogik, Pfeiffer, München 1977, p. 30; cf. cit. nota 187.
- 151 H. Petzold, Leibzeit, *Integrative Therapie* 2/3 (1981) 167-178; idem, Das Hier-und-Jetzt-Prinzip und die Dimension der Zeit in der psychologischen Gruppenarbeit in: C. H. Bachmann, Kritik der Gruppendynamik, Fischer, Frankfurt 1981, 214-299.
- 152 Cf. E. Herrigel, Zen in der Kunst des Bogenschießens, O. W. Barth, Weilheim 1975.
- 153 M. Hatsumi, Ninjutsu. History and tradition, Unic Publications, Hollywood, 1981; J. W. Kwon, Zen-Kunst der Selbstverteidigung, O. W. Barth, Weilheim 1976<sup>2</sup>; E. Herrigel, Der Zen-Weg, O. W. Barth, Weilheim 1970<sup>3</sup> und opp. cit. notae 19, 174, 175.
- 154 Cf. nota 83.
- 155 G. L. Herrigel, Der Blumenweg, O. W. Barth, Weilheim 1970<sup>3</sup>.
- 156 Cf. C. Albrechts Ausführungen zur Psychologie der „Versenkung“, in: Psychologie des mystischen Bewußtseins, Grünewald, Mainz 1976<sup>2</sup>.
- 157 Zu diesem Begriff Henry Bergsons vgl. R. W. Meyer, Bergson im Deutschen unter besonderer Berücksichtigung seiner Zeitauffassung, in: Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, *Phänomenologische Forschungen* 13 (1982), 10-64; H. Bergson, *Durée et simultanéité*, Alcan, Paris 1922.
- 158 Merleau-Ponty, Le visible et l'invisible, op. cit. nota 38.
- 159 B. Waldenfels, Die Verschränkung von innen und außen im Verhalten, in: B. Waldenfels, Der Spielraum des Verhaltens, Suhrkamp, Frankfurt 1980, 55-78.
- 160 J. W. v. Goethe, Zahme Xenien III, Goethes Werke, Bd. 2, hrsg. von Ludwig Geiger, 11. Aufl. Berlin 1908, S. 555.
- 161 Merleau-Ponty, op. cit. nota 38; cf. B. Waldenfels, Der Spielraum des Verhaltens, op. cit. nota 159, p. 29ff.
- 162 M. Zukermann et al., What is the sensation seeker? *J. of Consulting and Clinical Psychology* 2 (1972) 308-321; idem, Dimensions of sensation seeking, *J. of Cons. and Clin. Psych.* 1 (1971) 45-52.
- 163 Cf. Melanie Kleins Konstrukte der „guten und der bösen Brust“, M. Klein, Contributions to psycho-analysis, Hogarth, London 1948; eadem, Developments in psycho-analysis (Hrsg. v. Riviere) Hogarth, London 1952. Zur Regression in den Mutterleib siehe das Talassa-Theorem v. S. Ferenczi, dessen mythisch-spekulative Kraft nicht nur fasziniert, sondern wohl eine wichtige Dynamik erfaßt: S. Ferenczi, „Talassa, Versuch einer Genitaltheorie“, Wien 1922.
- 164 H. Petzold, Theater oder das Spiel des Lebens, Verlag für Humanistische Psychologie, Frankfurt 1982, p. 78; W. Gross, Was erlebt das Kind im Mutterleib, Herder, Freiburg 1982.

- 165 Cf. *H. Petzold*, op. cit. nota 33.
- 166 Ganz entspannt im Hier und Jetzt, op. cit. nota 108.
- 167 *A. Pry*, EST, Avon, New York 1976; *J. Kettle*, EST Experience, Cebra, New York 1976.
- 168 Cf. *H. Hammitzsch*, *Cha-Do*, Der Teeweg, O. W. Barth, Weilheim; *T. Hatsumi*, Zen in der japanischen Kunst, O. W. Barth, Weilheim 1961; *H. Munsterberg*, Zen-Kunst, Dumont, Köln 1978; *S. Palos*, Atem und Meditation, O. W. Barth, Weilheim 1968; *W. R. Berk*, Chinese healing arts. Internal Kung-Fu, Peace Press, Culver City, 1979; *C. Soo*, Chinese Yoga. The chinese art of Kai Men, Gordon & Cremonesi, London 1977; ein westlicher Versuch: *D. Brandon*, Zen in the art of helping, Routledge & Kegan Paul, London 1976.
- 169 *K. Dürckheim*, Wunderbare Katze und andere Zen-Texte, O. W. Barth, Weilheim 1964, 117.
- 170 Cf. *A. Nocquet*, op. cit. nota 15.
- 171 Cf. *M. Hippius*, op. cit. nota 141; *R. Müller*, op. cit. nota 141.
- 172 Cf. nota 83.
- 173 Cf. nota 20.
- 174 *R. Kammer*, Die Kunst, das Schwert zu führen. Zen-Lehre, und Konfuzianismus in der japanischen Schwertkunst, O. W. Barth, Weilheim 1974; cf. *Huang-Po*, Der Geist des Zen, O. W. Barth, Weilheim 1983, 125.
- 175 Cf. nota 19; *Y. Chun*, Wing Tsun Dummy Techniques, Leung Ting Publications, Hongkong 1981; *L. Ting*, Praying mantis Kung-Fu, Leung Ting Publications, Hongkong 1980.
- 176 Cf. *C. Needleman*, Handwerk, ein Weg zu sich selbst, Bruno Martin, Frankfurt 1980.
- 177 Cf. *Le Fort*, op. cit. nota 25; *Gurdijeff*, Begegnung mit bemerkenswerten Menschen, op. cit. nota 25.
- 178 Die Geschichte über die wunderbare Katze in: *K. Dürckheim*, Zen und wir, Fischer, Frankfurt 1974, 121f.
- 179 Cf. *Herrigel*, op. cit. nota 152.
- 180 Es werden hier nur einige wenige Übungen aus der Noo-Therapie mitgeteilt. Sie stammen aus verschiedenen Quellen, dem Zen, Gurdijeff-Übungen aus der Sufi-Tradition, aus der ostkirchlichen Mystik.
- 181 Die Bogenübungen aus dem Zen und die Kunst des Bogenschießens sind immer noch am meisterlichsten beschrieben durch *E. Herrigel* op. cit. nota 152.
- 182 Die Übungen der Kugel wurden mir von meinem Vater aus der Gurdijeff-Tradition weitergegeben.
- 183 *Hans Sachs* und *Jakob Böhme* waren Schuster und und verrichteten ihr Tagwerk — wie alle Schuster in dieser Zeit — vor der Glaskugel, die das Licht (und vielleicht noch mehr) sammelte.
- 184 Es sollen Kugeln aus den verschiedenen Materialien zur Verfügung stehen und zwar so groß, daß sie die Hand gut füllen.
- 185 *R. H. Friedrichs*, Von der Heilkraft des reinen Tones, in: *M. Hippius*, Transzendenz als Erfahrung, O. W. Barth, Weilheim 1966, 135-140.
- 186 Diese Übung wurde mir von einem serbischen Einsiedler-Mönch (*Veliki Schimnik*) bei dem Kloster Studeniza gegeben.

- 187 Cf. C. Sagan, *Unser Kosmos*, Droemer Knaur, München 1981; idem, *The Dragons of Eden*, Hodder & Stoughton, London 1978; Ch. Birch, J. Cobb, *The Liberation of Life. From the Cell to the Community*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1981; R. Riedl, *Biologie der Erkenntnis*, Parey, Berlin 1981; E. Oeser, *System, Klassifikation, Evolution*, Braunmüller, Wien 1974; Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, Beck, München 1959.
- 188 Cf. H. Petzold, I. Orth, *Poesie und Therapie*, Junfermann, Paderborn 1984, und H. Petzold, *Integrative Arbeit mit Träumen*, *Integrative Therapie* 3/4 (1977) 145-175.
- 189 G. Fechner, *Tagansichten gegenüber Nachtansichten*, Leipzig 1889.
- 190 Primärprozesse im Sinne *Freuds* werden — zumindest beim erwachsenen Menschen — nicht als „primitivere“ Formen des Denkens angesehen, sondern als eine andere Möglichkeit des Menschen, die, wenn sie kultiviert wird, neue Erfahrungshorizonte eröffnet, welche keineswegs nur archaischer Natur sind. Sie sind allerdings — wie für rechtshemisphärisches Denken charakteristisch — nicht ohne Verkürzung in sekundärprozeßhaftes (linkshemisphärisches) Denken zu übersetzen, weshalb das Instrument der Deutung oft nicht mehr greift.
- 191 Cf. M. S. Gazzaniga, *The bisected brain*, Appleton-Century-Crofts, New York 1970; R. Ornstein, *The psychology of consciousness*, Viking, New York 1972; J. Fagan, *The Gestalt approach „right lobe“ therapy*, in: E. Smith, *The growing edge of Gestalt Therapy*, Bunker & Mazel, New York 1976.
- 192 Cf. nota 188.
- 193 Cf. nota 33.