

Bernhard Nitsche · Florian Baab ·
Dennis Stammer (Hg.)

Gott – Geist – Materie

ratio fidei

Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Personsein im Spannungsfeld
von Natur und Transzendenz

Verlag Friedrich Pustet

Gott – Geist – Materie

ratio fidei
Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie

Herausgegeben von
Georg Essen, Klaus Müller, Thomas Pröpper (†), Magnus Striet und
Saskia Wendel

Band 73

Bernhard Nitsche / Florian Baab / Dennis Stammer (Hg.)

Gott – Geist – Materie

Personsein im Spannungsfeld
von Natur und Transzendenz

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Gutenbergstraße 8 | 93051 Regensburg
Tel. 0941/920220 | verlag@pustet.de

ISBN 978-3-7917-3191-9
Reihen-/Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany 2020

eISBN 978-3-7917-7303-2 (pdf)

Unser gesamtes Programm finden Sie im Webshop unter
www.verlag-pustet.de

Inhalt

Zur Einführung.....	7
---------------------	---

A. PHILOSOPHISCHE EINORDNUNG DER THEMATIK

FLORIAN BAAB

Geist und Materie. Philosophiegeschichtliche Anmerkungen zu einer neuzeitlichen Problemkonstellation	29
---	----

DENNIS STAMMER

‚Transpersonalität‘ als Überwindung der neuzeitlichen Vorstellung eines isolierten Individuums	43
---	----

ERMYLOS PLEVRAKIS

Transpersonaler Gott? Überlegungen zu Gott, göttlichem Wirken und empirischer Wirklichkeit im Anschluss an Hegel und Aristoteles	61
---	----

MARTIN BUNTE

Personalität, Natur und Transzendenz. Zur transzendentalontologischen Kategoriematik des psychischen Seins	73
---	----

PHILIP CLAYTON

The Resources, and the Limitations, of a Naturalistic Theory of Emergence	89
---	----

B. GRENZWISSENSCHAFTLICHE PERSPEKTIVE

JOHANNA HÄUSLER

Leben ohne Ziel? Wissenschaftstheoretische und biophilosophische Überlegungen zur Teleologie.....	101
--	-----

KATJA THÖRNER

William James' kosmologische Deutung eines umfassenderen Selbst	115
---	-----

DANIEL RUMEL

Transzendenz zur Ganzheit. Zum Begriff der Transpersonalität im Denken C. G. Jungs.....	131
--	-----

MICHAEL UTSCH

Transpersonalität aus psychologischer Sicht..... 147

C. THEOLOGISCHE PERSPEKTIVE

REINHOLD BERNHARDT

Geist in der Natur. Selbstorganisationstheorien und Pneumatologie..... 163

NESTOR KAVVADAS

Zum Wirken des Heiligen Geistes bei den Kirchenvätern. Naturale, soziale
und geistige Metaphern als Vermittlungswege bei Johannes von Dalyatha 179

BERNHARD NITSCHKE

Transpersonalität des Geistes 193

Autorinnen und Autoren..... 216

Zur Einführung

Gott und Materie bezeichnen zwei Wirklichkeiten, die gegensätzlicher kaum gedacht werden können. Die Materie bildet die Voraussetzung kosmischer Evolution, biologischer Selbst-Organisation sowie erstaunlicher und faszinierender oder erschreckender und bedrückender Natur- und Lebensphänomene. Sie ist eine endliche, kontingente Größe, die zeitlichen Prozessen unterliegt und nach naturalen Gesetzen der Organisation und des Zerfalls funktioniert. Entsprechend der physikalischen Standardtheorie unterliegt die physikalisch fassbare Materie der Entropie und erleidet den kosmischen Kältetod. Demgegenüber wird Gott – jenseits aller Notwendigkeiten und Bedürfnisse – klassischerweise als unendlich, unbedingt, ewig, alllebendig allmächtig und allgütig verstanden. Er ist Urgrund aller Wirklichkeit und so auch der Materie. Nach christlichem Verständnis ist er in aller Freiheit der Welt und den Menschen wohlwollend, begleitend und rettend zugewandt. Können die beiden Pole – Gott und Materie – im Geist eine innere Verbindung finden? Eine christliche Theologie wird Gott als den erschaffenden Urgrund bezeichnen und den göttlichen Geist in der einen oder anderen Weise als grundlegend wirksame, weil kosmische Selbst-Organisation dynamisierende, Leben eröffnende, Kreativität ermöglichende und geistige Prozessualität fördernde Macht beschreiben. Eine solche Theologie des Geistes wurde mithilfe von Begriffen der „Selbsttranszendenz“ (Karl Rahner) oder der „Emergenz“ (Michael Welker) expliziert, um die Dynamik des Geistes zu charakterisieren. Bernhard Nitsche plädiert dafür, das Wirken des Heiligen Geistes im Anschluss an Karl Rahner und Raimon Panikkar geschichtsuniversal und gesamtkosmisch zu fassen. Seine terminologische Initiative kennzeichnet den Geist als „transpersonal“.¹ Zum einen kommt darin zum Ausdruck, dass Gott oder Göttliches menschliches Personsein prinzipiell überschreitet, sodass Gott oder das Absolute vielfach als überpersönlich bezeichnet und mit Recht umfassender als menschliches Personsein begriffen wird. Zum anderen repräsentiert und personifiziert der Heilige Geist im christlichen Kontext das exzentrische Aus-sich-Herausgehen der göttlichen Lebensdynamik und bestimmt das inwendige Wirken des göttlichen Geistes in Welt und im menschlichen Personsein

¹ Vgl. B. NITSCHKE, Panikkar's Dreiklang der Wirklichkeit im Spiegel christlicher Trinitätstheologie, in: B. NITSCHKE (Hg.), Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkar's Trinitätstheologie in der Diskussion. (Lembeck/Bonifatius) Frankfurt a. M. – Paderborn 2005, 249–273: Als Geist des ungeteilten und unteilbaren Gottes eröffnet der Geist exzentrisch alle Schöpfung und durchwirkt sie (all)versöhnend. Seine freie und freisetzende Aktivität gilt dem Anderen und Nicht-Anderen der Schöpfung. Er ist sozusagen die „Seele“ der kosmischen Welt sowie der freigebende „Grund“ der Freiheit des Menschen (âtman). Darum kann er im doppelten Sinne „trans“-personal genannt werden. Vgl. dazu in diesem Band B. NITSCHKE, Transpersonalität des Geistes, 193.

transversal. Transpersonalität ist deshalb auf zweifache Weise zu verstehen. Sie kann sowohl das Durch und Hindurch einer transversalen Bewegung (von lat. *trans-versus* „quer“) als auch ein Darüberhinaus im Sinne des Überschreitens (von lat. *transcendere* „übersteigen“) bezeichnen. Dieser Vorschlag wird für den Geist in Welt durch die Differenzierung von „Protopersonalität“ und „Transpersonalität“ aufgenommen und vertieft. Daraus resultiert die zentrale Grundfrage, inwiefern diese beiden Termini als hilfreiche Vermittlungsbegriffe und terminologische Leitideen im interdisziplinären Dialog zwischen Philosophie und Theologie sowie im grenzwissenschaftlichen Spektrum der Natur- und Geisteswissenschaften Verwendung finden können.

In anderen Kontexten ist ein durch die Dynamik des Geistes begründetes integrales Verständnis des Menschen als Person keineswegs selbstverständlich. Die Theologie ist deshalb nicht nur angeregt, sondern auch aufgefordert, sich mit unterschiedlichen Vorstellungen und Konzeptionen der Verhältnisbestimmung von Geist und Materie einerseits sowie von Geistigkeit und Personalität andererseits auseinanderzusetzen. An dieser Stelle sowie hinsichtlich der Frage, wie eine Ermächtigung der Welt aus der Zuwendung des Geistes Gottes gedacht und durchbuchstabiert werden kann, trifft die Theologie notwendig auf die philosophische Disziplin einer „Philosophie des Geistes“.² Diese ist spätestens seit der expliziten Unterscheidung zwischen einer empirisch beschreibbaren *res extensa* und der denkenden *res cogitans* durch Descartes vor die Grundfrage gestellt, wie das Verhältnis von Geist und Materie bestimmt werden kann. Jenseits der groben Alternative von monistischen oder dualistischen Theorien führt dies zu der Frage, ob ein christliches Menschenbild entweder einer *idealistisch-monistischen oder einer dualistischen Letztbegründung* des Geistes verpflichtet sein muss, da alle materialistischen Modelle, die den Geist als Epiphänomen eines (kontingenten) Naturprozesses sehen, dessen Personalitätsverständnis offensichtlich nicht gerecht werden. Im Fokus steht daher die Frage, inwieweit die derzeit im Diskursfeld und im Überschneidungsbereich von Philosophie, Theologie und Psychologie auffindbaren Konzepte, die a) das (transpersonale) Vermittungsverhältnis des Geistes zwischen Gott und Welt bedenken, b) von einer Inhärenz des Geistes in der Natur sprechen, sowie c) der Möglichkeit einer Überschreitung der spezifisch menschlichen Personalität im engen Sinne (holistisches Denken, kosmische Dynamiken, Panpsychismus) ausgehen. Zu fragen ist zudem, wie diese Aspekte für einen interdisziplinären und interreligiösen Diskurs fruchtbar gemacht werden können.

Das einst dominierende Explikationsmodell eines materialistischen Monismus, dem die Theologie aus unterschiedlichen Gründen kritisch gegenübersteht, sieht sich gegenwärtig mit einer Renaissance alternativer (holistischer, panpsychistischer

² Vgl. hierzu auch A. LANGENFELD / S. ROSENHAUER / S. STEINER, *Menschlicher Geist – Göttlicher Geist? Beiträge zur Philosophie und Theologie des Geistes*, Münster 2020 (im Erscheinen).

und die Einheit von Geist und Materie betonender) Konzepte konfrontiert. Nach ihrer Vermittelbarkeit ist auch im (inter-)religiösen Kontext dringend zu fragen. In der Diskussion um das Verhältnis von Geist und Materie ist in der Gegenwart eine merkliche Tendenz hin zu alternativen Konzeptionen des Geistes zu konstatieren, die den Anspruch auf eine Positionierung jenseits der alten Trennlinien von Idealismus und Materialismus erheben und daher auch für den christlichen Kontext interessant erscheinen: So sieht *Byung-Chul Han* den Geist als das prozesshaft fundierte, sich selbst organisierende Grundprinzip, auf dem alles Leben beruht: „Gerade darin besteht das Wunder des Lebens“, so Han, „dass es mehr hervorbringen kann, als es aufgenommen hat, und etwas ganz anderes hervorbringt, als das, was es aufgenommen hat. Das ist das Leben. Leben ist Geist.“³ Der US-amerikanische Philosoph *Thomas Nagel* betont, dass Konzeptionen einer Welt, die dazu in der Lage sein soll, geistige Phänomene hervorzubringen, grundsätzlich größer und umfassender ausfallen müssten als die defizitären Materialismen des 20. Jahrhunderts – ein „Verständnis, nach dem das Universum grundsätzlich dazu neigt, Leben und Geist zu erzeugen“, verlangt, so Nagel, „wahrscheinlich eine sehr viel radikalere Abkehr von den vertrauten Formen naturalistischer Erklärung“, als man sie sich gegenwärtig vorstellen kann.⁴ *Wolfgang Welsch* schließlich behauptet, die Erklärungslücke zwischen Geist und Materie schließen zu können, indem die Welt und nicht der Mensch zum universalen Subjekt erhoben wird. Mit seinem Ansatz möchte er das „Leib-Seele-Problem“ als eine Illusion entlarven: „In der menschlichen Reflexion“, so Welsch, „holt die von Anfang an reflexiv verfasste Natur sich selbst ein. Die Reflexivität der Natur setzt sich bis in unser Denken hinein fort; daher bezieht sich, wenn wir uns auf Natur beziehen, eigentlich die Natur auf sich selbst, betreibt ihre Selbsterfassung. In unserem Erkennen erfasst sich die Welt.“⁵

Da es das Bestreben der *Theologie* ist, dem Ganzen des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses vor dem Hintergrund der Gehalte des Glaubens gerecht zu werden, ist nach den Chancen und Grenzen derartiger Konzeptionen für ihre Denkontwürfe zu fragen: Inwieweit lässt sich davon ausgehen, dass die Welt bereits anfanghaft (und womöglich auf eine teleologisch zu nennende Weise) offen ist für eine zunehmende Art von „Geistigkeit“ und (menschliche) Personalität? Liegt dann womöglich im Panpsychismus ein entscheidender Schlüssel für den Dialog zwischen christlicher Schöpfungslehre und naturwissenschaftlichen Explikationsmodellen? Ist dem Menschen auf Basis seiner multiplen Eingebundenheit in das Ganze der Welt (Selbst-, Sozial- und Weltbezug) mit dem Modell einer naturimmanenten „Proto-

³ Interview mit B.-C. HAN: „Tut mir leid, aber das sind Tatsachen“, in: Zeit Online (07.09.2014), Online-Quelle: <http://www.zeit.de/zeit-wissen/2014/05/byung-chul-han-philosophie-neoliberalismus/komplettansicht>.

⁴ T. NAGEL, *Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*, Berlin 2013, 182.

⁵ W. WELSCH, *Homo Mundanus. Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne*, Weilerswist 2015, 811.

personalität“ ein Paradigma gegeben, das ihm hilft, die Bedingung(en) der Möglichkeit dieser Eingebundenheit besser zu verstehen? Und kann umgekehrt auf der Basis eines solchen Denkens einer *geistoffenen exzentrischen Natur* zugleich ein Verständnis der geistigen Person des Menschen angenommen werden, das nicht nur auf intersubjektive Prozesse, sondern auch auf gesamtkosmische Dimensionen bezogen ist? Diese Fragen können allerdings nur in dem kritischen Bewusstsein aufgenommen werden, dass der Begriff der Person unterschiedlich aufgefasst wird. Darum bedarf das Verhältnis von Geistigkeit, Geistbegabung oder Geistesentwicklung zum Personsein der Klärung und Diskussion. Sofern hier Exzentrizität dynamisch und in einer ursprünglichen Verknüpfung von Geist und Natur gedacht wird, wird der Sprachgebrauch von Helmut Plessner modifiziert und seine systematische Verhältnisbestimmung von belebter Natur und menschlicher Existenz aufgebrochen.⁶

Die sogenannte „Transpersonale Psychologie“ hat den Versuch gewagt, die empirisch psychologische Verengung auf das Individuum um philosophische wie religiös-spirituelle Aspekte zu erweitern. Dafür nimmt sie das Verhältnis zwischen Einzelperson, verstanden als „individuelles Bewusstsein“, und über-personaler Wirklichkeit in den Blick. Mit dem gebotenen wissenschaftlich kritischen Blick auf drei für die Transpersonale Psychologie bedeutende Figuren, *William James*, *Carl G. Jung* und *Ken Wilber*, kann ein für die theologische Grundfrage interessantes Motiv des Begriffes der „*Transpersonalität*“ eruiert werden, ohne sich die Position unmittelbar zu eigen zu machen. So kann der Begriff „Transpersonalität“ dazu beitragen, ein Verständnis des Menschen als in sich abgeschlossenes Individuum auf ein integrales Personenverständnis hin zu überwinden, dem eine exzentrische Dynamik immanent ist. Darf der Mensch so verstanden werden, dass er *kosmomorph* in der Welt, *soziomorph* unter Menschen oder *noomorph* in seiner geistigen Tätigkeit und aus sich selbst heraus agierend sich wiederfindet, so kann die *exzentrische Dynamik des Menschseins* durch einen *Weltbezug* (Umwelt), *Sozialbezug* (Mitwelt) und *Selbstbezug* (Eigenwelt) charakterisiert werden – Dimensionen, die auf das Ganze der Wirklichkeit und ihren möglichen Grund verweisen.

Ausgehend von *William James'* radikalem Empirismus kann entsprechend auf Phänomene religiöser Erfahrung aufmerksam gemacht werden. Sie lassen sich als „Hindeutungen zugunsten eines möglichen höheren Bewusstseins“⁷ im Menschen interpretieren. Dieses wird von James als Ausdruck einer internen Verbindung mit einem „kosmischen Reservoir“⁸ des Geistes gedacht, von dem her sich der indivi-

⁶ Plessner hatte die lebendige Natur als leiblich verfasst und zentrisch im Hier und Jetzt lebend bestimmt. Demgegenüber ist es das spezifische Merkmal des Menschen exzentrisch zu sein und gleichsam in einem Blick von außen oder von der Seite sich zum Hier und Jetzt verhalten zu können. Vgl. H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), Berlin – New York 1975, bes. 288–293.

⁷ W. JAMES, *Das Pluralistische Universum. Hibbert-Vorlesungen am Manchester College über die gegenwärtige Lage der Philosophie*, Leipzig 1914, 193.

⁸ Ebd., 193 f.

duelle Mensch auch als Teil eines überindividuellen „kosmischen Selbst“ verstehen könne.⁹ In ähnlicher Weise postuliert *Carl Gustav Jung* das „kollektiv Unbewusste“ als eine überindividuelle, „in jedermann vorhandene, allgemeine seelische Grundlage überpersönlicher Natur“¹⁰. Er stellt zudem eine Entwicklung des Bewusstseins fest: Unser heutiges Selbstbewusstsein habe sich von einem „primitiven“ Bewusstsein aus entwickelt, dem eigene Gedanken eher als „Erscheinungen“ widerfuhren. Es sei schließlich die Möglichkeit eines höheren Bewusstseins anzunehmen.¹¹ Eine evolutive Entwicklung des Geistigen beschreibt schließlich explizit *Ken Wilber* in seinem Entwurf einer „kosmischen Spiritualität“. Diese verläuft nicht nur von der anorganischen Materie zum individuellen, menschlichen Bewusstsein. Wilber bestimmt stattdessen den komplexen Zusammenhang als „holarchische“ Realität eines gesamt kosmischen Bewusstseins.¹² Sein Wirklichkeitskonzept kombiniert prozessphilosophische Elemente und panpsychistischen Holismus mit diversen spirituellen Weltanschauungen unterschiedlicher Philosophien und Religionen. Dabei erscheint Wilbers Methodik eklektizistisch-assoziativ, sodass sie in der fachlichen Auseinandersetzung übereinstimmend als „unwissenschaftlich“ eingeschätzt wird.¹³ Daran wird deutlich, dass das Anliegen einer all-integrativen Gesamtschau nicht um den Preis einer unkritischen Vermengung disparater Konzepte zu erreichen ist. Dennoch kann das philosophisch-theologische Anliegen einer metaphysischen Verhältnisbestimmung des Geistigen und Materiellen in der Natur vor dem Hintergrund einer evolutiven Entwicklung ernst genommen werden.

In diesen Zusammenhängen ist das Potential auszuloten, welches menschliche Personalität geistdynamisch als exzentrische und aktive Selbsttranszendenz begreifen kann. Der „evolutive“ Überschnitt von der Protopersonalität über die Personalität zur Transpersonalität kann als Entfaltungsprozess eines Personverständnisses konzipiert werden, das auf einen „über-personalen“ Grund verweist, der in seiner ursprungsgebenden Ursprünglichkeit – zumindest christlich und theologisch – transzendente Bedingung menschlicher Personalität ist. Dann bezeichnet „Protopersonalität“ die anfanghafte und wachsende Offenheit welthafter Prozesse für geistige Phänomene und die Ausbildung menschlicher Personalität. In umgekehrter Richtung benennt „Transpersonalität“ die Öffnung der menschlich geistigen und personalen Vollzüge auf intersubjektive Prozesse und gesamt kosmische Dimensionen hin. In beiden Fällen geht es um die Verbindung einer universalen kosmischen Dynamik mit der Individualität menschlichen Personseins und ihrer Selbst-

⁹ Ebd., 187.

¹⁰ C. G. JUNG, Über die Archetypen des kollektiv Unbewußten (1934), in: DERS., Archetypen, München 2001, 7–43, 7.

¹¹ Ebd., 35 f.

¹² Vgl. K. WILBER, A Brief History of Everything, Boston 2007, 62.

¹³ Vgl. M. UTSCH, Transpersonale Psychologie und christlicher Glaube: Gemeinsames und Trennendes, in: M. UTSCH/J. FISCHER (Hg.), Im Dialog über die Seele, Münster 2003, 153–164, 159.

auslegung im Gesamten der Wirklichkeit. Aus der protopersonalen Perspektive liegt es nahe, Konzepte eines Panpsychismus oder einer starken Emergenz zu konsultieren, während im Bereich des Transpersonalen über den engeren Kontext der sogenannten Transpersonalen Psychologie hinaus die Dimension kosmischer Erfahrung, religiöser Erfahrung und holistischen Denkens interessant erscheint.

Die sich in den Beiträgen dieses Bandes widerspiegelnde Aufgabe war es, die unterschiedlichen Anliegen und Denkversuche unter den Leitbegriffen „Protopersonalität“ und „Transpersonalität“ miteinander ins Gespräch zu bringen. Zugleich sollen die fachlich differenten Konzepte produktiv aufeinander bezogen und für die theologische Frage, wie Gottes geistige Inhärenz in der Welt vorgestellt werden kann, fruchtbar gemacht werden.

Der vorliegende Band dokumentiert die projektierten Beiträge und gehaltenen Vorträge eines Workshops, der vom 14. bis 16. Dezember 2017 in der Katholischen Akademie Franz-Hitze-Haus in Münster stattfand und die Verhältnisbestimmung von Materialität, Geistigkeit und Personalität im Spannungsfeld von Theologie, Philosophie und Psychologie zum Ziel hatte. Für die kooperative Ermöglichung des Workshops im öffentlichen Rahmen einer Tagung danken wir der Katholischen Akademie „Franz-Hitze-Haus“ Münster, namentlich Herrn Dr. Frank Meier-Hamidi, für die Unterstützung. Die vorgelegte Untersuchung ist zudem Teil des DFG-Forschungsprojektes „Gott oder Göttliches?“, weshalb der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die finanzielle Unterstützung ein besonderer Dank gebührt. Ganz herzlich danken wir schließlich Herrn Dr. Zwank für das gründliche verlagsseitige Lektorat und unserer unermüdlichen studentischen Hilfskraft Maximilian Hake für die Unterstützung bei der Formatierung und Endredaktion des Bandes.

Aufbau des Sammelbandes

Die Beiträge dieses Bandes sind inhaltlich in drei Aufgabengebiete eingeteilt worden: Der erste Teil soll die allgemeine philosophische Problemlage begriffshistorisch wie systematisch anzeigen, in der eine Rede von Proto- und Transpersonalität anzusiedeln ist. Er leitet in einen grenzwissenschaftlichen Teil über, der interdisziplinäre Perspektiven im Anschluss an die Grundfrage auslotet. Logisch-begriffliche Vorverständnisse und Zusammenhänge sind auf diese Weise genauso avisiert wie Gefahrenanzeigen und mögliche Missverständnisse ausgehend von bereits vorhandenen Diskursfeldern in speziellen Fachbereichen. So ergibt sich schließlich der dritte Teil einer theologischen Perspektive, der die Kompatibilität einer Rede von Proto- und Transpersonalität in Bezug auf das Wirken des Heiligen Geistes in der Welt untersuchen kann.

A. Philosophische Einordnung der Thematik

Den Beginn macht *Florian Baab* mit einer philosophiegeschichtlichen Verortung des Leib-Seele-Problems. Er beschreibt die Rolle des cartesischen Dualismus in einer wissenschaftstheoretischen Perspektive, deren wirkungsgeschichtliche Ausläufer erst den eigentlichen Disput um einen Geist-Materie-Dualismus bilden. Die Frage nach dem Wert des Transpersonalitätsbegriffes zielt für ihn auf eine Vermittlungsgrundlage bleibender Unterschiedenheit von Geist und Materie.¹⁴ Nach einer historischen Grundlegung des Descartes'schen Verständnisses schließt Baab zwei „Kritiken des dualistischen Reduktionismus“ an. Einerseits bezieht er sich auf Gustav Theodor Fechner, welcher mit seinem Werk „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht“ die qualitative Wahrnehmung eines naiven Realismus dem quantitativen Abstraktionismus einer naturwissenschaftlichen Fokussierung auf die bloße *res extensa* gegenüberstellt. Auf der Suche nach einer „ursprünglichen Einheit“ biete sich Fechner zwar bereits eine „Integration der Erlebnisqualität in das Naturbild“ an,¹⁵ welche bei ihm allerdings noch nicht zu voll entwickelter panpsychistischer Konsequenz gelange. Diesen Schritt beschreibt Baab anhand von Thomas Nagels vehementer Abkehr von einer „materialistisch neodarwinistischen Konzeption der Natur“ in seinem Buch „Geist und Kosmos“. Die prinzipielle physikalische Nicht-reduzierbarkeit des Bewusstseins und anderer Phänomene stehe zum evolutionsbiologischen Paradigma in einer Spannung, die gemäß Nagel nicht sinnvoll aufzulösen sei, wenn man den Geist nur als ein spätes „Produkt der biologischen Evolution“ begreift. Vielmehr sei dieser „dem Universum“ auf eine solche Weise „inhärent“, „dass der Geist nicht bloß ein nachträglicher Einfall oder ein Zufall oder eine Zusatzausstattung ist, sondern ein grundlegender Aspekt der Natur“.¹⁶ Diese panpsychistische (Re)Integration des Geistes in die Natur vermag allerdings die dualistische Perspektive noch nicht restlos zu überwinden. Eine durchgängig monistische Perspektive ohne reduktionistische Schlagseite fehlt bislang genauso, wie aus wissenschaftstheoretischer Perspektive entscheidende methodische Fragen zur naturwissenschaftlichen Untersuchung geistiger Phänomene unbeantwortet bleiben. Entsprechend rekapituliert Baab für die leitende Thematik dieses Bandes, dass es ein gerechtfertigtes Motiv zum Festhalten am Dualismus gebe, das durch den Panpsychismus nicht überwunden wird.

Dennis Stammer schließt daran an, indem er nach der Bedeutung des Personbegriffs – insbesondere vor dem Hintergrund der Unterscheidung zwischen Geist und Materie – fragt. Genügt es im Blick auf die Begriffsgeschichte des Personbegriffs

¹⁴ Vgl. F. BAAB, Geist und Materie – philosophiegeschichtliche Anmerkungen zu einer neuzeitlichen Problemkonstellation, 41.

¹⁵ Ebd., 39.

¹⁶ Ebd., 40, in Bezug auf T. NAGEL, Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, Frankfurt a. M. 2014, 28–30.

(über Boethius, Descartes und Locke), die Geistigkeit als wesentliches Persönlichkeitsattribut in den Vordergrund zu stellen? Würde damit nicht eine idealistische Lösung favorisiert? Mit Holm Tetens wird gezeigt, dass eine idealistische Position – als *objektiver* Idealismus – auch heute intellektuell ernst zu nehmen ist. Allerdings bedarf endliche Personalität der Materialität. Letztere bleibt mit Tetens gesprochen „Bedingung der Möglichkeit intersubjektiver Begegnung von uns Menschen als endlichen Ich-Subjekten“¹⁷. Endliche Personalität ist somit wesentlich als leib-seelische bzw. materiell-geistige Einheit bestimmt. Versucht man diese in einem naturphilosophisch-metaphysischen Entwicklungszusammenhang zu betrachten, liegt für Stammer ein Anschluss an den Panpsychismus nahe. Wenn dieser von Proto-Mentalität auf den niederen Stufen der Entwicklung des Geistes in der natürlichen Evolution rede, könne analog auch von „Proto-Personalität“ gesprochen werden. Sie bedeutet dann „die anfanghafte Anlage der Personalität geistiger Individualität, die (zumindest in der derzeitigen) Höchstform evolutiver Entwicklung vor allem durch Selbstbewusstsein, Freiheit und Verantwortungsvermögen ausgezeichnet ist“¹⁸. In theologischer Perspektive schließt sich dann die Frage an, ob in Bezug auf den letzten Ursprung der Wirklichkeit eine „Entschränkung von Personalität in ihrem spezifisch endlichen Sinne“ vorzunehmen ist, die mit dem Begriff der „Trans-Personalität“ sinnvoll verdeutlicht werden kann.¹⁹ Ein begriffsgeschichtlicher Exkurs zur Transpersonalen Psychologie vermutet die Hauptintention dieser Richtung in einer „Überwindung der Isolation des neuzeitlichen Individuums“²⁰, ruft aber mahnend die Frage in Erinnerung, ob es sich denn bei „Personalität“ wesentlich um einen von Endlichkeit geprägten Defizienzbegriff handeln müsse.

Anschließend erörtert *Ermylos Plevrakis* den Begriff der Transpersonalität hinsichtlich der Frage nach einer Vermittlung zwischen einem als impersonaler Substanz gefassten Absoluten und Gott als Person. Denn aus einer etymologischen Erörterung ergibt sich für Plevrakis, dass das Präfix „Trans-“ in seiner zweifachen Richtung des Übersteigens und Durchdringens auf eine letzte Begründung von Personen und impersonalen Dingen bzw. von Geist und Natur ziele.²¹ Von einer, wenn auch göttlichen, ‚Trans-Person‘ zu sprechen sei aber dann eine „*contradictio in adjecto*“.²² Die eigentliche Intention hinter diesem Konzept ist für Plevrakis eine metaphysische, nämlich das „Sein der Dinge“ als „Wirkung“ einer „gewisse[n] Macht, Energie oder Dynamik“ zu beschreiben, „die alles auf unsichtbare Weise

¹⁷ D. STAMMER, ‚Transpersonalität‘ als Überwindung der neuzeitlichen Vorstellung eines isolierten Individuums, 46, in Bezug auf H. TETENS, Gott denken. Versuch einer rationalen Theologie, Stuttgart 2015, 32.

¹⁸ Ebd., 47.

¹⁹ Ebd., 48.

²⁰ Ebd., 59.

²¹ Vgl. E. PLEVRAKIS, Transpersonaler Gott? Überlegungen zu Gott, göttlichem Wirken und empirischer Wirklichkeit im Anschluss an Hegel und Aristoteles, 61 f.

²² Ebd., 63.

durchdringt, umfasst und zu dem macht, was es ist“²³. Damit reihe sich eine solche auf das metaphysische Letztprinzip gerichtete Metapher in eine lange philosophiegeschichtliche Tradition ein. Laut Plevrakis vermag sie allerdings nur inhaltsarme Denkprinzipien zu liefern, die „sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht schlicht irrelevant sind“ oder bestenfalls an ein „postmodernes Umfeld angepasste“ „deflationäre Metaphysik“ genannt werden könnten.²⁴ Aus religiöser Perspektive sei dies nicht weniger problematisch, steht hier doch der personale Bezug im Zentrum. Plevrakis problematisiert insbesondere das substanz-metaphysische Absolutheitsdenken und setzt diesem eine spekulative Begriffsanalyse nach Hegel'scher Methode entgegen. Während eine „Metaphysik der Transpersonalität“ sich nur „aus einem intrinsisch unerkannten Absoluten“ speisen ließe, stelle der hegelianisch entfaltete „Begriff bzw. der Gedanke reiner Selbstbezüglichkeit ein Prinzip mit universaler Geltung dar, das in eine All-Einheit mündet“, dabei jedoch „spekulativ genau festgelegt“ sei und „sich gerade aufgrund seiner erkannten intrinsischen Bestimmung konkret in der Wirklichkeit wiedererkennen lässt und deren grundlegende Unterschiede mit hoher begrifflicher Präzision markiert“²⁵. Plevrakis arbeitet die Vorteile einer solchen Metaphysik des Begriffs heraus, verdeutlicht aber auch, dass es sich bei dem Erreichten lediglich um ein „gedankliches Prinzip“ und keineswegs um „die Wirklichkeit Gottes“ handle.²⁶ Doch müsse eine solche Beschränkung auch theologisch gesehen keinen reinen Verlust bedeuten.

Martin Bunte geht es in seinem transzendentalphilosophisch ausgerichteten Beitrag um eine grundlegend „prinzipientheoretische Reflexion der Philosophie“²⁷ in Bezug auf die zugleich epistemologische wie ontologische Frage nach der „Möglichkeit einer adäquaten Gottesrede, welche vom Begriff der Person einen positiven Gebrauch machen kann“²⁸. In kritischer Absetzung von gegenwärtigen, insbesondere naturphilosophischen und naturalistischen Ansätzen gibt er sich zwei Problemstellungen vor: „Erstens, wieso ist die Bestimmtheit eine bestimmbar, d. h. wieso kann überhaupt etwas verstanden oder erkannt werden; zweitens, wieso ist die Bestimmtheit des Bestimmbaren eine bestimmte, d. h. was ist der Grund für die erkennbare Beschaffenheit des Seins?“²⁹. Seines Erachtens begründen diese Fragen erst die eigentlich philosophische Frage nach der prinzipiellen „Verstehbarkeit der Welt“.³⁰ Der „Frage des Verhältnisses von Geist, Person und Natur im Horizont der gemeinsamen Bemühungen von Philosophie und Theologie“³¹ stellt

²³ Ebd., 63.

²⁴ Ebd., 65.

²⁵ Ebd., 69.

²⁶ Ebd., 70.

²⁷ M. BUNTE, *Natur, Personalität und Transzendenz. Zur transzendentalontologischen Kategoriematik des psychischen Seins*, 76.

²⁸ Ebd., 73.

²⁹ Ebd., 76.

³⁰ Ebd., 77.

³¹ Ebd.

Bunte zunächst eine Klärung der Voraussetzungen und der grundlegenden Ordnung der „ontischen Wissenschaften“ voran. Über einen „genuin ontologischen bzw. metaphysischen Zugan[g]“ als „Wissenschaftstheorie“ mit „prinzipiellem Zuschnitt“ fragt er die „Möglichkeit von ontologischer Ordnung selbst“ an, die aber weiterhin Gegenstand des Wissens bleiben solle.³² Bunte stellt sich damit der von Immanuel Kant vorgelegten Aufgabe, eine „transzendente Kategoremantik als allgemeine Struktur- und Ordnungstheorie“ zu entwickeln, die zu einer Deduktion des gesamten „System[s] der Ontologie“ führen kann.³³ Die Fragen nach Geist, Person und Natur müssen sich Bunte zufolge nämlich gefallen lassen, dass ihnen eine „kategorematisch bedingte Segmentierung des Seins“ vorausgeht, deren in „Denkverhältnissen [sich] ausdrückend[e] Seinsweisen“ sie darstellen.³⁴ Die eigentlichen metaphysischen Probleme entstehen durch das „antinomische Verhältnis von Diskretion und Kontinuität im Wissen“.³⁵ Mittels einer „kategorematischen Analyse“ lassen sich Bunte zufolge „alle Seinsbestimmung[en] nicht als transzendente, sondern als wissensimmanente Bestimmungen“ ausweisen, wodurch schließlich Personalität und Interpersonalität als zwei der „vier Grundkategorie“ der „viergliedrigen Struktur“ des „psychischen Seins“ entdeckt werden.³⁶ „Personalität im engen Sinne“ wird „als Bewusstsein der Eigenheit unserer Handlungen und unseres Selbstempfindens“ begriffen,³⁷ auf welche Interpersonalität als „gegenseitiges Anerkenntnis“ nicht reduziert werden könne.³⁸ Jene insbesondere die gegenwärtige Philosophie des Geistes bestimmenden Probleme, beispielsweise das des Fremdpsychischen oder der Vermittlung von Physis und Psyche, entspringen nach Bunte „der Anwendung des Prinzips der durchgängigen Bestimmung auf die nicht weiter auflösbaren, da konstitutiven Formen des Seins“.³⁹ Jeder Versuch einer Reduktion der einzelnen Kategorie aufeinander, ob in physischer, biologischer oder metaphysisch-naturalistischer Weise, könne sich nur in Selbstwidersprüche verstricken.⁴⁰ Die für unseren Band leitende Frage nach der Personalität Gottes wird von der als „Transzendental-Ontologie“ „dogmatisch uninteressiert[en]“ Kategoremantik vornehmlich im Sinne der Frage nach den „Bedingungen einer Entscheidung“ „für oder gegen das Personsein Gottes“ aufgefasst.⁴¹ Dabei sei die „Wahrheit des Theismus“ darin zu sehen, dass „die Vorstellung einer Entschliebung und somit Verantwortung“ bzgl. einer Schöpfungsbeziehung „nur adäquat

³² Ebd., 77 f.

³³ Ebd., 79.

³⁴ Ebd., 80.

³⁵ Ebd., 81.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd., 82.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., 83.

⁴⁰ Ebd., 83 f.

⁴¹ Ebd., 86.

durch den Personbegriff gefasst werden“ könne.⁴² Stelle man dagegen die „Ordnung der Natur“ mit ihrer „Einheit von Gesetz und Zeitlichkeit“ in den Vordergrund, so liege diese „außerhalb des Personalen“, was atheistische Konzeptionen hervorheben, zu welchen Bunte auch den Pantheismus und Panentheismus zählt.⁴³ Unabhängig davon, ob sie in einfacheren oder „höheren“ Begriffen reflektiert werden, lässt sich diese Optionalität nicht mehr transzendental entscheiden. „Jede dieser Redeweisen hat damit in der Besonderheit ihrer jeweiligen Sichtung Recht.“⁴⁴ Ohne relativistisch zu werden, könne „Transzendentalphilosophie als Basis einer pluralen Theologie“ dienen, indem sie die jeweiligen „apriorischen Voraussetzungen“ der Positionen zu klären und zu vermitteln hilft.⁴⁵

Nach der kritischen Reflexion auf die Grenzen philosophischen Redens aus transzendentalphilosophischer Perspektive stellt sich *Philip Clayton* dem Einwand, dass bei den zwischen Naturwissenschaft und Theologie vermittelnden Ansätzen der Übergang zwischen den Disziplinen zu schnell mit einer „unter wissenschaftlichen Daten versteckten Theologie von oben“ vollzogen werde.⁴⁶ Für einen aufrichtigen Dialog mit der Naturphilosophie müssen nach Clayton die „Stärken einer vollständig naturalistischen Theorie der Emergenz“ ernster genommen werden.⁴⁷ Zugleich sei die „Reflexion auf die Beschaffenheit der Grenzen der Naturwissenschaft“ zu leisten, um die „Anliegen der traditionellen Theologie“ zugänglicher zu machen.⁴⁸

Clayton verdeutlicht an zwei Beispielen, dass die Problematik um den Emergenz-Begriff womöglich größer ist, als die meisten *prima facie* meinen. Als problematisch erweisen sich vor allem die Übergänge („Transitions“). Außerdem werde entgegen naturwissenschaftlicher Methodik ein metaphysisches Leitmotiv der Interpretation vorangestellt, sodass eine „Theologie von oben“ alles aus ihrem Lichte betrachte.⁴⁹ Stattdessen solle man sich lieber den „Grenzen der Naturwissenschaft“ zuwenden, was methodologisch die Annahme eines Naturalismus mit sich bringe, der eher zu einer schwachen Form der Emergenz neige. Eine Öffnung der Naturkausalität für theologische Anliegen (bspw. Wunder) verbiete sich an dieser Stelle strikt.⁵⁰ Dennoch müsse man sich über das Naturalismus-Verständnis selbst Gedanken machen. Wenngleich ein strikt reduktiver Naturalismus nicht schlechthin verworfen werden dürfe, liege es nahe, das Verständnis zu weiten: „Indizien unterstützen einen erweiterten, umfassenderen oder ‚holistischeren‘ Naturalismus, der zwar den Reduktionismus ablehnt, aber viele der anderen zentralen

⁴² Ebd., 86.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd., 87.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ PH. CLAYTON, *The Ressources, and the Limitations, of a Naturalistic Theory of Emergence*, 89.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Vgl. ebd., 91.

⁵⁰ Vgl. ebd., 92.

Grundsätze des Naturalismus beibehält.“⁵¹ Gegenüber cartesianischen Perspektiven müsse gesehen werden, dass die fortschreitende Entwicklung der Naturwissenschaften viele vermeintliche Lücken oder Sprünge beseitigen konnte, sodass übergangslose metaphysische Stufenmodelle massiv an Aktualität verlieren. Stattdessen werden holistische Naturverständnisse interessant, die „in der Abwendung von einer mechanistischen Metaphysik und einer reduktionistischen Theorie des Wissens, allein gegen den Supernaturalismus gerichtet sind“⁵². Sie erlauben sogar den „kausalen Einfluss“ komplexer sozialer Systeme wie auch des handelnden Subjektes als Realitäten zu achten, sodass im Blick auf Proto-Formen beispielsweise in der Biologie im weitesten Sinne von „Werthaftigkeit“ oder „Zielgerichtetheit“ primitiver Organismen gesprochen werden könne.⁵³ Wenngleich Vorbehalte gegenüber allzu forschen metaphysischen Interpretationen verbreitet sind, werde dennoch die „Irreduzibilität“ zum Beispiel menschlicher Handlungen auf diese Weise plausibler. Kann das Naturalismusverständnis aber so sehr geweitet werden, dass es religiöse Phänomene zu inkludieren vermag? Im Rekurs auf Plessner und Pannenberg zeigt Clayton, dass die „Wende zur Erfahrung“ („the turn to experience“)⁵⁴ eher auf etwas verweist, das über selbst sehr breite Naturverständnisse hinausreicht. Die eigentliche Schwierigkeit liege allerdings darin, die Grenzen präzise zu erfassen, ohne voreilig „rote Linien“ zu ziehen.⁵⁵

B. Grenzwissenschaftliche Perspektive

Nachdem physikalistische Reduktionismen sich in den letzten Jahren eher in Rückzugsgefechte verloren haben, sind aus naturwissenschaftlicher Richtung am ehesten Biologen geneigt, ihren Erklärungsanspruch universal anzusetzen, wodurch sie – wenn auch implizit und hintergründig – eine reduktionistische Metaphysik befürworten. Dies geschieht vor allem dort, wo mechanistische Erklärungsmodelle empirische Anmutungen von Teleologien zu verdrängen suchen. *Johanna Häusler* geht deshalb in ihrem Beitrag auf „die ontologisch-reduktionistischen Vorannahmen der Biologie“ ein, um aus wissenschaftsphilosophischer Perspektive heraus für „teleologische Deutungsmöglichkeiten“ insbesondere hinsichtlich des Organismus-Be-

⁵¹ Ebd., 92: „But the evidence supports an expanded, more comprehensive or ‘holistic’ naturalism, which rejects reductionism but continues to affirm many of the other central tenets of naturalism“.

⁵² Ebd., 93: „The resulting anthropology remains naturalistic, in that it is metaphysically opposed to any form of supernaturalism, but it eschews both a mechanistic metaphysics and a reductionistic theory of knowledge“.

⁵³ Ebd., 94.

⁵⁴ Ebd., 96.

⁵⁵ Ebd., 98.

griffes zu werben.⁵⁶ Sie zeigt, dass auch moderne Selbstorganisationstheorien die engen Grenzen mechanistisch gefasster reduktionistischer Ontologien sprengen. Im Blick auf das Lebendige zeichnet sich für sie ab, dass schließlich „die ontologischen Grenzen zwischen der abiotischen und der biotischen Natur [verschwimmen]“.⁵⁷ Überschreitet man „die Schwelle wissenschafts- oder biotheoretischer Beschreibung hin zu einer starken metaphysischen Konzeption“, so könnte es naheliegen, Organismen grundsätzlich eine zumindest „rudimentäre Subjektstruktur“ zuzuschreiben.⁵⁸ Will man diese Schwelle prinzipiell nicht überschreiten, sollte man sich jedoch dessen bewusst sein, dass die reduktionistische Perspektive selbst eine metaphysische ist, welche begrifflich an den zentralen biologischen Grundkonzepten („Leben“ und „Organismus“) über die Frage nach inhärenten Teleologien zu scheitern droht. Mit einem Plädoyer für „rudimentäre Subjektstrukturen“ würde zumindest indirekt die Rede von einer Protopersonalität panpsychistischer Couleur – gleichwohl in diesem Zuge aus dem methodischen Rahmen der Biologie in den einer metaphysischen Sinndeutung heraustretend – attraktiv.⁵⁹

Ergibt sich der klassisch naturwissenschaftliche Zugang vor allem aus der Dritte-Person-Perspektive eines neutralen Beobachters – der Nagel'sche „View from Nowhere“⁶⁰ –, so ist es vor allem die Psychologie, die sich aus der Philosophie entstammend der Erste-Person-Perspektive zugewandt hat. Nicht nur im englischsprachigen Raum ist William James für das Aufkommen der empirischen Psychologie eine der zentralen Figuren. Im Hinblick auf das psychologische Verständnis von „Transpersonalität“ unternimmt es *Katja Thörner*, die „kosmologische Deutung eines umfassenderen Selbst“ bei James zu untersuchen. Sie konstatiert, dass es bei James besonders mit seinem „radikalen Empirismus“, dem „Meliorismus“ und zuletzt seinen Arbeiten zu einem „pluralistischen Pantheismus“ Bezugspunkte für die Rede von „proto- und transpersonalem Bewusstsein“ gebe.⁶¹ Dass die systematische Konsistenz der unterschiedlichen Konzeptionen durch James nicht gänzlich geleistet werden konnte, liegt ihres Erachtens an seinem methodischen Grundsatz. Statt spekulativ im Blick auf Kriterien wie Konsistenz, Kohärenz und Intelligibilität zu rasonieren, habe für James die „Fülle und Lebendigkeit der Erfahrung“ stets Vorrang.⁶² So gewinnt James einen hermeneutisch-explikativen Zugang zur Diversität religiöser Erfahrungen, ohne sie vorab reduktionistisch (oder gar pathologisierend) einzuordnen, wobei auch Theologien für ihn in die Kategorie solcher

⁵⁶ J. HÄUSLER, *Leben ohne Ziel? Wissenschaftstheoretische und biophilosophische Überlegungen zur Teleologie*, 101.

⁵⁷ Ebd., 107, unter Bezug auf P. JANICH, *Wissenschaftstheorie der Biologie*, Stuttgart 1999, 108.

⁵⁸ Ebd., 109.

⁵⁹ Wie der Beitrag von Reinhold Bernhardt zeigt, siehe unten.

⁶⁰ Vgl. T. NAGEL, *The View from Nowhere*, Oxford 1986, bzw. deutsch DERS., *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt a. M. 1992.

⁶¹ K. THÖRNER, *William James' kosmologische Deutung eines umfassenderen Selbst*, 115.

⁶² Ebd., 116.

Theoriebildungen gehören.⁶³ Stattdessen gesteht James der Vielfalt religiöser Erfahrungen *prima facie* grundsätzliche Veritabilität zu, insbesondere wenn in prototypischen Fällen eine jeweils individuelle Entwicklung zu einem „Mehr“, einem „umfassenderen Selbst“ stattfindet.⁶⁴ Verbunden mit der Annahme einer „höheren Form der ‚Erfahrung‘“, ja, sogar „einer Welt reiner Erfahrung“ wird James zum Vordenker trans-personaler/humaner und panpsychistischer Theorien.⁶⁵

Da neben William James vor allem Carl Gustav Jung den wichtigsten psychologischen Referenzpol transpersonaler Psychologie bildet, widmet sich *Daniel Rumel* den „zentralen Strukturen des Jung’schen Denkens“ und versucht, von dort einen „Begriff personeller Transzendenz“ herauszuarbeiten, der sich als produktiv integrationsfähig in Bezug auf theologische Debatten erweisen soll.⁶⁶ Im Fokus stehen neben dem Personbegriff mit der Unterscheidung von „Gesamphänomen der Persönlichkeit“ und bewusstem „Ich“ vorrangig die „Idee des kollektiv Unbewussten“, die „Archetypen“-Theorie mit dem „Archetypus des Selbst“ und die „transzendierende Dynamik der Psyche“.⁶⁷ Das Ziel des von Jung als „Individuationsprozess“ beschriebenen Vorgangs sei jedoch nicht das Aufgehen des bewussten „Ich“ im unbewussten „Selbst“, sondern „dass Ich in der Spannung zum Unbewussten aufrecht zu erhalten, bei gleichzeitiger Moderation und Integration seiner Ansprüche“. Das „Selbst“ übernehme die Moderation, indem es „dem Bewusstsein Bilder bietet, die immer von der Struktur der Vereinigung der Gegensätze geprägt sind“.⁶⁸ Dabei werde die Christusgestalt zum teleologisch leitenden Symbol.⁶⁹ „Transpersonal“ lässt sich nach Rumel dieser Prozess allerdings nur unter der Verwendung eines „eingeschränkten“ Personverständnisses nennen, das Jungs Begriffsverwendung nicht entspreche.⁷⁰ In theologischer Perspektive stellt Rumel im Vergleich mit Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar heraus, dass es Jung im Gegensatz zur Transpersonalen Psychologie „um die Geheimnishaftigkeit sowohl der Person als auch des Weltganzen“ gehe, „die gerade in der Verschränktheit dieser beiden Größen liegt“.⁷¹ Es sei gerade ein solcher, letztlich „apophatischer Personbegriff“, der junges Denken für die Theologie anschlussfähig mache.⁷²

Eine resümierende Evaluation der Rede von Transpersonalität aus psychologischer Perspektive unternimmt schließlich *Michael Utsch*. Er setzt bei der religionssoziologisch belegten „Pluralisierung und Individualisierung der persönlichen Sinn-

⁶³ Vgl. ebd., 117.

⁶⁴ Ebd., 118.

⁶⁵ Vgl. ebd., 123 und 126 f.

⁶⁶ D. RUMEL, „Transzendenz zur Ganzheit. Zum Begriff der Transpersonalität im Denken C. G. Jungs“, 131.

⁶⁷ Ebd., 133 f., 134–136 und 136 f.

⁶⁸ Ebd., 138.

⁶⁹ Vgl. ebd., 138 f..

⁷⁰ Vgl. ebd., 140.

⁷¹ Ebd., 145.

⁷² Ebd., 145 f.

gebung“ an, von der aus ein Konzept der Spiritualität als „die (transpersonale) Bezogenheit auf ein größeres Ganzes definiert werden [kann]“, welches direkt an die James'sche „Vielfalt religiöser Erfahrungen“ und das „kollektiv Unbewusste“ von Jung anschließt.⁷³ Auf dem „Markt von Sinnanbietern“ lägen als „transpersonal“ klassifizierte Angebote durchaus im Trend.⁷⁴ Die Frage nach einer genauen psychologischen Bedeutung von Spiritualität bedürfe jedoch der Differenzierung: „Grundsätzlich umfasst Spiritualität die horizontale Dimension der Verbundenheit zur Natur und Mitwelt sowie die vertikale Dimension der Fähigkeit zur Selbsttranszendenz sowie die Verbundenheit mit einer höheren Macht.“⁷⁵ Vorschnelle Pathologisierungen wurden in der Psychologiegeschichte von einer Tendenz zur Idealisierung religiöser und spiritueller Erfahrungen abgelöst, die schließlich in der nicht akademisch anerkannten Transpersonalen Psychologie ihren stärksten Ausdruck gefunden haben. Diese sehe das „menschliche Entwicklungsziel in der Transformation des Alltagsbewusstseins“.⁷⁶ Nach Utsch ist die Beziehung „[z]wischen einer auf Bewusstseinsenerweiterung zielenden, transpersonalen Spiritualität als Verwirklichung des ‚reinen Geistes‘ und einer theologisch verstandenen, personalen Spiritualität als persönlicher Gottesbeziehung“ allerdings durchaus spannungsvoll.⁷⁷ Für die Psychologie drängt sich nicht nur die Frage nach einer möglichen Überwindung des als „objektivistisch“ verstandenen Grundparadigmas auf, sondern auch diejenige unterschiedlicher anthropologischer Vorverständnisse der Methodologie in Bezug auf den sowohl theologischen als auch psychologischen Seelenbegriff.⁷⁸ Diesbezüglich kann nach Utsch die Religionspsychologie Vermittlungshilfe anbieten, indem sie „auf die jeweiligen professionellen Grenzen von psychologischer und spiritueller Begleitung [achtet]“.⁷⁹ Unkritische Vermischungen von Spiritualität und Psychotherapie stellen das Hauptproblem dar, sodass zugleich vor „reduktionistischen oder apologetischen Verzerrungen“ zu warnen ist.⁸⁰

C. Theologische Perspektive

Im Übergang von der grenzwissenschaftlichen Perspektive der Naturwissenschaft und Psychologie hin zur Theologie macht *Reinhold Bernhardt* den Einstieg mit der Frage nach dem „Geist in der Natur“. Sein Beitrag greift den Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie anhand der Selbstorganisationstheorien auf und

⁷³ M. UTSCH, Transpersonalität aus psychologischer Sicht, 147 f.

⁷⁴ Vgl. ebd., 148.

⁷⁵ Ebd., 149.

⁷⁶ Ebd., 151.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Vgl. ebd., 152 f.

⁷⁹ Ebd., 155.

⁸⁰ Ebd., 158 f.