

Vorstellungen der Alten sich bewähren müssen und der Ein-Gott-Glaube kläglich versagt, müssen sich an diesem Maßstab auch T.s eigene Hervorbringungen und Herleitungen messen lassen. Vor allem stellt sich in diesem Zusammenhang für Bonheim die Frage, ob es denn tatsächlich angehe, Texte als einen Steinbruch zu betrachten, „aus dem das brauchbar Erscheinende einfach herausgelöst werden kann, ohne dass es bei dieser Aktion Schaden nimmt oder schlimmstenfalls völlig zerstört wird“ (141). Speziell für die Mystik sieht Bonheim das Problem, was von dieser letztendlich noch übrig bliebe, wenn es tatsächlich gelänge, alle kosmologischen Spekulationen und alle biblischen Bezüge zu entfernen. Es ist für ihn auch keineswegs überraschend, „dass die aus verschiedenen Kulturen inspirierte und von allen religiösen Beimischungen gereinigte Mystik Tugendhats“ (ebd.) mit den überlieferten Schriften der christlichen Tradition in wesentlichen Punkten nicht nur nicht übereinstimmt, sondern ihnen eher zuwiderläuft (ebd.). T. s Option für das selektive Steinbruch-Verfahren hält Bonheim nicht nur von den Texten her für bedauerlich; sie erscheint ihm auch „mit Blick auf den philosophisch-wissenschaftlichen Anspruch, dem T. ja fraglos genügen will, und im Speziellen [ ] auf das von ihm hochgehaltene Panier der ‚intellektuellen Redlichkeit‘“ als „sehr erstaunlich und eigentlich nicht recht nachvollziehbar“ (142). Sinnvoller und verständlicher wäre, wie Bonheim betont, eine interpretative Alternative zur Steinbruch-Methode gewesen, die er beschreibt als „neugieriges Sich-Hineinbegeben in die Texte“ und zugleich als Bemühen um ein „umfassenderes, nicht gleich nach ‚brauchbar‘ und ‚unbrauchbar‘ sortierendes Verstehen-Wollen“ (ebd.) derselben. Im Blick auf T.s ernstes Anliegen hätte sich so eine Möglichkeit geboten, „über eine unspezifische Einheitsmystik mit ihrem ‚Nimm dich nicht so wichtig‘“ (ebd.) hinauszukommen.

T.s Überlegungen in Bezug auf Religion und Mystik dürfen – das macht die Kritik Bonheims deutlich – nicht überinterpretiert werden. Einerseits zeigt er zweifellos ein Interesse für spirituelle Fragen, und das unterscheidet ihn von vielen Zeitgenossen, denen jedes Gespür für solche Fragen abgeht. Fraglich ist freilich, ob dieses Interesse auch mit einer wirklichen Bereitschaft einhergeht, sich das überkommene mystische und religiöse Erbe von innen her anzueignen. Bezeichnend für T.s Reserviertheit gegenüber einer weltanschaulichen Festlegung ist sein Hinweis, dass das Spirituelle in diversen Traditionen durchaus verschieden akzentuiert worden sei, und seine Feststellung, dass es eine offene Frage sei, welche konkrete Gestalt eine solche Akzentuierung heute annehmen müsse. Seinen eigenen Part sieht er im Wesentlichen darin, eine Sensibilität für die spirituelle Dimension offenzuhalten, die, wenngleich auch „mehr als Aufgabe denn als Tatbestand“ (173), wesentlich zum menschlichen Leben dazugehört. H.-L. OLLIG SJ

KUTSCHERA, FRANZ VON, *Ungegenständliches Erkennen*. Paderborn: Mentis 2012. 154 S., ISBN 978-3-89785-781-0.

Ungegenständliche Erfahrungen und Transzendenzenerfahrungen, wie sie aus allen mystischen Traditionen bekannt sind, werden von der Philosophie üblicherweise mit Skepsis betrachtet; sie entziehen sich der Sprache und damit scheinbar auch der Vernunft. Zu zeigen, dass es dennoch möglich ist, ein rationales Verständnis dieser Erfahrungen zu entwickeln, ist das Ziel von Kutscheras (= K.s) kurzem Buch. Im ersten Kap. widmet sich K. zunächst dem Begriff der Erfahrung und entwickelt anhand einiger subtiler und präziser Begriffsanalysen das terminologische Werkzeug für seine Untersuchung. Er unterscheidet dazu ein explizites, intentionales Bewusstsein, das Subjekt-Objekt-Struktur hat, von einem impliziten Bewusstsein, das nicht intentional verfasst ist und das er als das Innesein des Subjekts bezeichnet (11). Anschließend grenzt er zwei Typen von Erfahrung voneinander ab: das Erleben, das eine innere Anteilnahme am Gegenstand der Erfahrung beinhaltet, und das Beobachten, bei dem das Subjekt nicht in diesem Sinne involviert ist. Danach unterscheidet K. noch das Begreifen als begriffliches Bestimmen eines Erfahrungsinhalts von der bloßen Erfahrung und nennt Erfahrungen, die sich begrifflich klar bestimmen lassen, distinkt. Nicht jede Erfahrung, die einen anschaulichen Gehalt hat, betont K., muss auch zugleich distinkt sein, ebenso wenig, wie sie objektiv sein muss (20); denn eine Erfahrung ist dann objektiv, wenn sie keine Implikationen über das Subjekt der Erfahrung enthält. Daraus folgt für K., dass es im

strengen Sinne gar nicht möglich ist, objektive Erfahrungserkenntnis zu gewinnen, da jede Erfahrung durch Indexikalität in einen spezifischen Subjekt-Objekt-Kontext eingeordnet ist (22). – Das zweite Kap. hat ebenfalls noch propädeutischen Charakter und entwickelt den Begriff der Transzendenz. K. beginnt mit einer sorgfältigen Analyse der Bedeutungen des Transzendenzbegriffs und unterscheidet zwischen ontischer, kausaler, epistemischer und konzeptueller Transzendenz (27f.), wobei insbesondere die letzten beiden relevant sind, denn eine konzeptuelle Transzendenz, d. h. die Unfähigkeit, ein Phänomen in den Begriffen einer Sprache zu beschreiben, impliziert noch keine epistemische Transzendenz, d. h. Unerkennbarkeit. Standardeinwände auf einer naturalistischen Basis gegen die Existenz des Transzendenten weist K. zurück und differenziert dann unterschiedliche Formen religiöser Erfahrung, die die wichtigste Gruppe von Transzendenz Erfahrungen darstellen. Zentral ist hier seine Unterscheidung von äußeren Transzendenz Erfahrungen, in denen ein transzendentes Objekt gegeben ist, und inneren, die ihrem Wesen nach ungegenständlich sind und die K. im religiösen Kontext auch mystische Erfahrungen nennt. Anschließend führt K. das Konzept der impliziten Transzendenz ein, das sich als Schlüsselbegriff für die weitere Untersuchung erweisen wird. Ausgangspunkt ist das intentionale Bewusstsein: In ihm ist der Gegenstand explizit bewusst, während die subjektiven Aspekte des intentionalen Aktes (das Meinen, Bewerten oder Urteilen) nur implizit bewusst sind. Sie sind nicht Gegenstand des Aktes, wohl aber im Akt enthalten, weshalb K. sie implizit transzendent nennt (37f.). Diese implizite Transzendenz ist zunächst nur relativ, denn sie kann durch Reflexion selbst Gegenstand expliziten Bewusstseins werden. Doch K. nimmt auch eine absolute implizite Transzendenz an, die dann vorliegt, wenn ein Aspekt auf keiner Stufe der Reflexion explizit gemacht werden kann und daher nur in einem überintentionalen Bewusstsein fassbar ist. Als Beispiele nennt er die Transzendenz des Begriffs gegenüber dem Gegenstand und die Transzendenz des Subjekts gegenüber sich selbst; denn da das Subjekt immer Subjekt seiner eigenen Akte ist, kann es sich selbst nie vollständig zum Gegenstand werden, weshalb die einzige mögliche vollständige Selbsterkenntnis nicht gegenständlich sein kann (40f.). Das dritte Kap., das sich mit den inneren Transzendenz Erfahrungen befasst, greift das Problem des Selbstbewusstseins auf und erläutert an diesem Beispiel detailliert die Logik einer ungegenständlichen Erfahrung mit Hilfe des Konzepts der impliziten Transzendenz. Üblicherweise richtet sich unser Bewusstsein auf äußere Gegenstände; zugleich sind wir uns aber implizit unserer selbst als Subjekt bewusst. Richtet sich nun die Aufmerksamkeit durch Reflexion auf das eigene Bewusstsein, so entsteht laut K. das normale Selbstbewusstsein, das aus Überzeugungen bezüglich eigener Bewusstseinszustände besteht. Doch eine Person ist als Subjekt immer mehr, als sie als Objekt ist; denn Subjekte sind anders als Objekte prinzipiell nicht vollständig beschreibbar (45). Aus diesem Grund kann es niemals ein rein intentionales Bewusstsein des Selbst in seiner Gesamtheit geben; dieses Bewusstsein muss vielmehr überintentional sein. Ein solches Bewusstsein entsteht laut K. durch die Methode der Doppelreflexion, in der sich das Bewusstsein reflexiv auf seine eigene Reflexion richtet. (47f.) Hierbei richtet sich das Bewusstsein zunächst auf sich selbst und macht damit die subjektiven Aspekte des Bewusstseinsaktes zum Gegenstand. Doch dieser Akt der Reflexion enthält selbst wieder Elemente, die ihm implizit transzendent und damit nicht im Gegenstand erfasst sind. Um diese bewusst zu machen, richtet sich nun eine Reflexion auf den *Akt* der Reflexion und macht sich das Bewusstsein als reflektierendes bewusst, sodass die impliziten Aspekte explizit werden. Ein infinites Regress wird, so K., dadurch vermieden, dass beide Akte von gleicher Art sind, sodass sich ein überintentionales Bewusstsein ergibt, in dem Subjekt und Objekt koinzidieren. Man könnte einwenden, dass der erste und der zweite Reflexionsakt numerisch verschieden sind, sodass man vielleicht gar nicht davon ausgehen kann, dass beide die gleichen impliziten Aspekte enthalten. Und nur, wenn diese Aspekte in beiden Akten die gleichen sind, lässt sich behaupten, dass der zweite Akt alles zu Bewusstsein bringt, was im ersten implizit enthalten ist. Hier wäre es hilfreich zu erfahren, was genau K. unter den impliziten Aspekten des Aktes versteht, ob sie als Konstanten oder als von Akt zu Akt variierend gedacht werden sollen. Der Rest des Kapitels legt dar, wie durch die Methode der Doppelreflexion nach einem analogen Schema auch in anderen Bereichen überin-

tionale Erfahrungen möglich sind – etwa von den eigenen fundamentalen Interessen oder den Werten, die unsere Erkenntnisse bestimmen.

Kap. 4 wendet sich den äußeren Transzendenzerfahrungen zu, bei denen ein überintentionales Bewusstsein durch Erfahrung externer Gegenstände gewonnen wird, und stellt unterschiedliche Formen vor. K.s erstes Beispiel ist die Empathie, durch die der Andere, den ich normalerweise nur als Objekt erfahre, mir in seiner Gesamtheit bewusst wird. Indem ich mich in den Anderen hineinversetze, bin ich mir seines Erlebens ebenso inne wie meines eigenen und erlebe damit das, was für ihn implizit transzendent ist (62). K. betont, dass eine solche ungegenständliche Erfahrung des Anderen ebenso wie eine Erfahrung überintentionalen Selbstbewusstseins ein seltenes und schwer zu realisierendes Ereignis ist. Andere Formen äußerer Transzendenzerfahrungen sind für ihn Erfahrungen der Schönheit und Tiefe der Welt, da in ihnen unser implizites Verhältnis zur Wirklichkeit aufscheint. Ebenfalls in diese Kategorie gehören Gotteserfahrungen sowie Erfahrungen des Einen, wie sie etwa aus der neuplatonischen Mystik bekannt sind. Gemeinsam ist ihnen, dass sie ein überintentionales Bewusstsein einer transzendenten Wirklichkeit sind (70). Sowohl Gott als auch das Eine werden als konzeptionell transzendent verstanden, sodass sie sich nicht vollständig begreifen lassen. Daraus folgt für K., dass sie intentional nicht fassbar sind, da sie sich nie zum Gegenstand machen lassen. Hier liegt ein interessanter Unterschied zwischen innerer und äußerer Transzendenzerfahrung, auf den K. nicht näher eingeht: Während bei den inneren Erfahrungen das implizit Transzendente notwendigerweise nicht Gegenstand des Bewusstseins sein kann (denn wenn es dies wäre, müsste es sowohl Gegenstand als auch nicht Gegenstand sein), es also aus dem Wesen der Erfahrung folgt, dass es transzendent ist, ist die Transzendenz der äußeren Erfahrung in der Natur des Gegenstands begründet und damit möglicherweise kontingent, d.h. von den Bedingungen des Bewusstseins abhängig. – Das fünfte Kap. verfolgt diese Gedanken weiter und untersucht das Konzept der *unio mystica* in der indischen Philosophie und bei Meister Eckhart. K. erklärt, die Ähnlichkeiten der Erfahrungen seien trotz eines nicht ganz gleichen Inhalts groß genug, um sie als Phänomene eines eigenen Typs zu begreifen (79, 93), und interpretiert sie anhand der Konzepte eines überintentionalen Selbstbewusstseins, in dem sich der Unterschied von Subjekt und Objekt auflöst (95). Doch nicht nur die Verwurzelung in der Selbsterfahrung ist eine zentrale Gemeinsamkeit mystischer Erfahrungen, sondern auch die Aufgabe der Individualität und die Einheit mit einer begrifflich nicht fassbaren Wirklichkeit. Eine Naturalisierung der *unio mystica* als bloße Selbsterfahrung lehnt K. jedoch ab und betont ihren Einheitscharakter, der nahelegt, dass es sich um die Verbindung von Verschiedenem handelt. Diese Erfahrung der Verbundenheit entsteht aus der Reflexion auf die Kontingenz und die Grenzen des eigenen Daseins und damit auf die Macht, die es trägt, die wiederum mit Gott identifiziert werden kann (99). Damit ist die Analyse der ungegenständlichen Erfahrungen eigentlich an ein Ende gekommen, doch es schließt sich noch ein sechstes Kap. an, das immerhin etwa ein Drittel des Buchs umfasst und in dem K. diverse Gründe für die kognitive Relevanz von Transzendenzerfahrungen anführt. Zunächst zieht K. aus den bisherigen Überlegungen den Schluss: „Das intentionale Denken hat Grenzen“ (101). Dass man dennoch gegenüber der kognitiven Bedeutung dieser Erfahrungen skeptisch ist, begründet K. mit ihrer Seltenheit und ihrer Unbeschreibbarkeit, die es unmöglich macht, einen Gehalt der Erfahrung zu kommunizieren. Für K. ist dies kein kontingentes Problem, das sich irgendwann durch die Entwicklung besserer Begriffe lösen ließe, sondern ein grundsätzliches, da Begriffe bereits intentionales Denken voraussetzen, sodass Transzendenzerfahrungen als Informationsquellen für eine transkategoriale Wirklichkeit eigentlich irrelevant sind (103). Hat man hingegen unabhängig davon Gründe, Grenzen intentionalen Denkens anzunehmen, dann werden sich diese Erfahrungen doch wieder als relevant erweisen (wie allerdings allein dadurch ihre kognitive Relevanz zustande kommen soll, sagt K. nicht), und K. beschäftigt sich im Rest des Kap.s damit, solche Gründe zu liefern. Viele der vorgetragenen Argumente sind dem Leser bereits aus K.s früheren Arbeiten bekannt, sodass sich dieses Kapitel auch lesen lässt als Synopse seines bisherigen Werks unter dem Gesichtspunkt der Kritik an der Intentionalität. Exemplarisch sei die Behandlung des Leib-Seele-Problems genannt: K. führt es im Kern auf die Subjekt-Objekt-Struktur des in-

tentionalen Denkens zurück, wodurch die Notwendigkeit entsteht, zwei distinkte Substanzen oder Eigenschaften anzunehmen: das Physische und das Psychische. Die Reduktionsversuche des Monismus hält K. für ebenso wenig tragfähig wie die These des Dualismus, der nicht erklären kann, wie es irreduzibel psychophysische Eigenschaften geben kann (121). Damit aber erweist sich, dass das intentionale Denken der Wirklichkeit eine Struktur aufzwingt, die ihr nicht vollständig gerecht wird. Weitere Fälle, in denen sich die Grenzen des intentionalen Denkens zeigen, sieht K. in der Einheit der kategorialen und der transkategorialen Wirklichkeit (wobei Verteidiger des intentionalen Denkens wohl behaupten dürften, dass es gar keine transkategoriale Wirklichkeit gibt), dem Problem der Erkenntnis der Außenwelt, der Transzendenz der Wirklichkeit an sich und dem Guten. Das Kapitel schließt überraschend mit einem geradezu elektrisierenden Gedanken, der mehr angedeutet als ausgeführt wird, nämlich dass sich die unterschiedlichen Formen des Bewusstseins – vorintentional, intentional, überintentional – als Stufen einer Evolution verstehen lassen. Ohne Zweifel ist eine solche Deutung der Ergebnisse des Buches höchst ansprechend, denn sie schafft es, den Befund in einen größeren Kontext einzuordnen und eine treffende Erklärung zu geben für die sonst nicht recht erklärbare Existenz unterschiedlicher Formen des Bewusstseins. Doch eine solch ambitionierte These fordert natürlich zahlreiche Rückfragen: Muss das Verhältnis der Bewusstseinsformen tatsächlich evolutionär gedeutet werden, oder verführt nicht bloß die Bezeichnung als vorintentional und überintentional dazu, hier eine Entwicklung zu sehen, wo keine ist? Gibt es noch weitere Gründe für die Annahme einer Evolution des Bewusstseins? Und was ist das Ziel, auf das (analog zur Überlebensfähigkeit in der biologischen Evolution) diese Evolution ausgerichtet ist? Liegt ein gradueller Fortschritt oder eine Entwicklung in Sprüngen vor? K. skizziert hier in wenigen Worten ein Programm, das reichlichen Stoff für weitere Forschungen abwerfen dürfte.

K.s Buch ist mit der dem Autor eigenen Klarheit und Stringenz geschrieben, die gerade angesichts eines Themas, das eine gewisse Neigung zum Obskuren haben kann, wohlthuend aufzeigt, wie nützlich begriffliche Präzision und analytische Schärfe auch im Bereich des scheinbar Unbeschreiblichen sein können. Der wichtigste Ertrag des Buches dürfte daher auch darin liegen, ein begriffliches Instrumentarium zu entwickeln, das einen methodischen Zugriff auf das Gebiet ungegenständlicher Erfahrungen ermöglicht, ohne bereits auf alle Fragen, die sich daraus ergeben, eine Antwort zu haben. S. GÄB

## 2. Biblische und Historische Theologie

BAIER, KARL / POLAK, REGINA / SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER (HGG.), *Text und Mystik*. Zum Verhältnis von Schriftauslegung und kontemplativer Praxis (Wiener Forum für Theologie und Religion; Band 6). Göttingen: V & R Unipress 2013. 230 S., ISBN 978-3-8471-0116-1.

Heilige Texte kann man sehr verschieden auslegen. Nicht selten stehen „religiöse“ und „wissenschaftliche“ Auslegungen in Spannung zueinander. In diesem Buch werden Traditionen des kontemplativen Umgangs mit heiligen Texten vorgestellt und kritisch beleuchtet, die in der gegenwärtigen theologischen Diskussion besonders aktuell sind. Zugleich soll gezeigt werden, dass das Thema „Text und Mystik“ eine interreligiöse Dimension hat.

Einleitend (13–21) behandelt *Bettina Bäumer* (Direktorin der Research Library in Varanasi, Indien) die verschiedenen Ebenen von Sprache und ihre Bedeutung für die mystische Erfahrung im Sivaismus, eine der großen Richtungen des Hinduismus. Das Schema der vier Ebenen des Wortes und damit des Bewusstseins habe sich in der indischen Spiritualität weitgehend durchgesetzt und sei für jedwede interreligiöse Untersuchung des Verhältnisses von Text und Mystik signifikant. Wegen der vielen fremdartigen Begriffe in diesem Beitrag möchte ich seine Lektüre jedoch nicht für den Einstieg empfehlen.

Obwohl das Thema „Lesen“ heute von vielen Forschungszweigen bearbeitet wird, wurde dem religiösen Lesen bisher wenig Aufmerksamkeit geschenkt. *Karl Baier* (Ins-