



Universität Regensburg

Universität Regensburg · Lst. f. phil. Grundfragen d. Theol. · D-93040 Regensburg

FAKULTÄT FÜR  
KATHOLISCHE THEOLOGIE

Lehrstuhl für Philosophische Grund-  
fragen der Theologie

**Prof. Dr. Manfred Negele**

Telefon +49 941 943-3797

Telefax +49 941 943-3287

Sekretariat:

Telefon +49 941 943-3798

Telefax +49 941 943-3287

Universitätsstraße 31

D-93053 Regensburg

[www.uni-regensburg.de](http://www.uni-regensburg.de)

Gutachten zur Dissertation von

Mag. phil. Tim Glogner

## Das Integrale

(eine philosophisch-hinterfragende Würdigung von Ken Wilber)

### 1. Zum Thema der Dissertation

Mit einer Dissertation über Ken Wilber stellt sich Herr Tim Glogner, im Weiteren genannt „der Verfasser“ einer Herausforderung. Diese liegt in der Wilberschen Philosophie selbst begründet. Denn Wilber versucht nicht nur ein umfassendes philosophisches System im Sinne einer Metaphysik zu entwerfen, sondern er verbindet diesen Ansatz mit dem Evolutionsgedanken. Das hat Vorläufer. Im Besonderen sind hier zu nennen G.W.F. Hegel und Teilhard de Chardin. Darüber hinaus aber bezieht er die gesamte Philosophiegeschichte mit ein und nicht nur die abendländische. Um sein Ideal einer *philosophia perennis* zu verwirklichen, konzentriert er sich nicht nur auf einige überschaubare wesentliche Denkmuster, sondern entwickelt ein Konzept, das das philosophische Denken von tausenden von Jahren in Grundzügen aufnehmen und weiterführen kann und zudem den Schritt in frühere Entwicklungsphasen von Mensch und Welt wagt, um diese in seinen Entwurf als konstitutiv zu integrieren.

Mit dem Begriff des Integrierens wird Wilbers Hauptabsicht deutlich. Er möchte kurz gesagt „alles“ in sein System aufnehmen, soweit ihm das in unserer Zeit und der damit verbundenen Entwicklungsstufe menschlichen Bewusstseins möglich ist. Sein Ansatz beim Bewusstsein erinnert an Hegels Programm einer „Wissenschaft von der Erfahrung des Bewusstseins“. Man könnte Wilbers Ansatz als Weiterführung dieses Programms verstehen.

Wer sich einem solchen Denkansatz stellt (dasselbe Problem hat man z.B. bei Hegels Philosophie), hat zwei Möglichkeiten. Die eine ist, dieses „System“ von außen zu betrachten, die andere, es von innen zu tun. Betrachtet man den Wilberschen Entwurf von außen, dann muss man ein Raster mitbringen, das man an dieses Denken anlegt. Auf der Basis dessen kann man Kritik, positiv wie negativ, üben. Aber man tut dies aufgrund von Vorentscheidungen. Sucht man einen Zugang von innen, so steht man in der Gefahr, sich dieses Denken anzueignen, ohne den Blick darüber hinaus erheben zu können. Der Verfasser versucht einen Mittelweg zu gehen, der weder bei der einen noch bei der anderen Perspektive stehen bleibt. Er greift dazu

aus dem umfassenden Entwurf Wilbers nicht einen Aspekt oder ein Detail heraus, sondern versucht ihn in seiner Komplexität darzustellen, kritisch zu beleuchten und zu erweitern.

## 2. Zum Inhalt der Arbeit

Den Inhalt der Arbeit im Detail wiederzugeben, ist aufgrund der Vielheit der Aspekte, die der Verfasser verarbeitet, nicht möglich. Eine einheitliche Linie in der Arbeit zu finden, ist nicht ganz leicht. Deswegen folgt hier der Versuch, einen Überblick zu geben über den Aufbau und die zentralen Gedanken der Arbeit. Aufgrund der Komplexität der Gedankengänge, die sich nicht weiter reduzieren lässt, ist der Überblick etwas umfangreicher ausgefallen.

Das grundlegende Ziel, das der Verfasser in und mit seiner Arbeit verfolgt, könnte man allgemein bezeichnen als eine „Integration des Integralen“. Nun ist die Frage, was man bei einem Ansatz wie dem Ken Wilbers, der selbst versucht, umfassend zu sein, überhaupt noch integrieren kann. Zwei Anliegen zeichnen sich ab: Das erste ist schon in Kapitel 1 angesprochen: „Das Streben nach Einheit in der Vielheit“. (vgl. dazu 24) Das zweite ist der Versuch, Theorie und Praxis zu verbinden, wobei Ken Wilbers Philosophie für die Theorie steht. Die Praxis könnte man im weitesten Sinne als „Lebensform“ beschreiben, im engeren Sinne geht es um die Umsetzbarkeit des Wilberschen Ansatzes im alltäglichen Leben einerseits, und in therapeutischen Kontexten andererseits. Mit den Worten des Verfassers:

„Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, Wilbers Werk systematisch darzustellen, philosophisch zu hinterfragen und in manchen uneindeutigen Bereichen – wo Wilber bestimmte Komponenten auslässt – auch zu ergänzen. Ein Ziel ist es, der Komplexität Stringenz zu verleihen, indem in diesem Rahmen Wesentliches vereinfacht und gleichzeitig vertieft wird. Ein weiteres Anliegen besteht darin, Wilbers theoretische Modelle praktisch greifbarer und verständlicher zu machen, damit ihre tatsächliche Anwendbarkeit angedeutet werden kann.“ (15)

Der Anspruch der Arbeit ist also kein geringer. Eingestuft wird Wilber als „post-postmoderner Philosoph“ (14, 113-116, 120f.).

Zu Beginn wird der Stand der Forschung referiert: „Die Sekundärliteratur zu Wilber ist quantitativ nicht sonderlich breit.“ (15) Die wichtigsten Werke, auf die der Verfasser sich immer wieder bezieht, werden (15-24) vorgestellt. Hier ist besonders hervorzuheben Mosmuller (2009). Sie betont das „Differential“ gegenüber dem „Integral“. Die „vorliegende Arbeit thematisiert diesen Bereich nahezu durchgehend“. (20) Doch übernimmt sie nicht einfach eine vorgegebene Position, sondern kritisiert von Anfang an nicht nur Wilber, sondern auch dessen Kommentatoren, hier z.B. Mosmuller. (21)

Auf ein weiteres Ziel der Arbeit wird schon am Anfang verwiesen: „Ab Kap.19 wird sukzessive eine Versöhnung theistischer Perspektiven mit dem integralen Ansatz von Wilber angestrebt, wobei eine „Überindividualität Gottes“ die Gottheit *auch* als eine individuelle Wesenheit verstehen würde.“ (21) Schon hier wird eine Grundentscheidung des Verfassers deutlich: Er favorisiert eine „Sowohl-als-auch“-Lösung (nicht nur in diesem Zusammenhang).

Die Einleitung schließt mit einem Überblick: „Der Gang der Untersuchung“ (24f.)

Im 1. Kapitel „Das Streben nach Einheit in der Vielheit“ (26-38) lässt schon das „Sowohl-als-auch“ erkennen. Der Einheit wird ein grundlegender Stellenwert zugewiesen:

„Einheit ist – im Sinne des Integralen – wie der offene Rahmen oder die Leinwand, innerhalb derer oder auf der sich die Diversitäten konstituieren. In anderen Metaphern ist sie das Netz, wobei die Fäden die Diversitäten repräsentieren, oder sie wäre der Ozean, auf dem die Wellen der Vielheit tanzen. Sie kann Zersplitterung, Verhärtung, Chaotisierung, Blockierung oder (dauerhafte) kriegerische Auseinandersetzung sowie der Freiheit entgegengerichtete Manipulationsformen verhindern respektive regulieren.“ (26)

Diesen Gedanken wird ein aktueller Bezug attestiert: „Einheit in der Vielheit ist – auch ohne direkte philosophische und religiöse (Erfahrungs-)Bezüge – ein fundamentales Thema des aktuellen, globalen Zeitgeistes.“ (30)

Ausgehend vom Gedanken der Einheit in der Vielheit wird erstmals (nach einer Andeutung in Anm. 12, S. 18) mit Wilber eine Definition von „integral“ gegeben:

„Folglich bedeutet integral, „zusammenfassend, einschließend, umfassend, ausgewogen; es geht darum, diese integrale Orientierung auf die verschiedenen Gebiete menschlichen Erkennens und Strebens anzuwenden, wozu auch die Integration von Wissenschaft und Spiritualität gehört“ (Wilber, 2010b, S. 23).“ (32)

Wichtig ist hier eine grundlegende Selbstbeschränkung, die Wilber selbst hervorhebt:

„Das Streben nach einer Gesamtschau ist ein sich uns immer wieder entziehender Traum, ein Horizont, der mit jedem Schritt auf ihn zu weiter zurückweicht ... Warum also das Unmögliche versuchen? Weil, wie ich meine, ein wenig Ganzheit besser ist als gar keine. Und eine integrale Vision bietet wesentlich mehr Ganzheit als die Stückwerk-Alternativen“ (Wilber, 2010b, S. 10). (32)

Dieses Zitat ist wichtig, weil es zeigt, dass Wilber nicht den Anspruch erhebt, schon *das* Integrale gefunden zu haben.

Schon im ersten Kapitel fällt der Blick auf die Methode. Sie wird aber hier noch nicht entwickelt. Folgende Zitate könnte man als Hinweis verstehen:

„Doch wird hier angenommen, dass nichts, was es gibt (was wahrnehmbar ist), komplett „unwahr“ oder „unweise“ ist, da es sonst nicht entstanden wäre oder erscheinen würde. Erst wenn man alle Teilbereiche differenziert sowie verstehend untersucht und eingeordnet, immer wieder neu hinterfragt, Bereiche und Kombinationen ausprobiert (experimentiert) und in Beziehung zueinander setzt (abstimmt), könnte vielleicht subjektive und objektive (allgemeine) „Unwahrheit“ abnehmen und subjektive und objektive (allgemeine) „Wahrheit“ (allmählich) entstehen und wachsen.“ (33)

und:

„Integralität versucht möglichst viele Realitätsaspekte zu ergründen, zu erkennen und miteinander in Einklang zu bringen“ (34) und „Zentral ist der kooperative und synergetische Aspekt.“ (35)

Um das Integrale noch besser fassen zu können, meint der Verfasser, dass eine Metaphorik weiterhelfen würde. (33) Seine Metapher ist die des „Puzzles“. Das integrale Puzzle ist nie ganz fertig. (36) „Das „Nichtwissen“, wie es genau weitergeht, ist in der integralen Puzzlekonstruktion keine „Unwissenheit“, vielmehr eine kontinuierliche, lebendige Offenheit für neue Puzzlerkenntnisse.“ (36) In der Metapher des „Puzzles“ steckt eine zentrale These dieser Arbeit. In Zusammenhang mit ihr steht der schon erwähnte Gedanke des „Sowohl-als-auch“. (37, Anm. 37))

Das 2. Kapitel widmet sich zwei Aspekten, die sich als Thema und Fragestellung durch die ganze Arbeit ziehen: Spiritualität und Metaphysik. Hierher gehört auch das Thema Mystik. Der Verfasser versucht den Begriff der Esoterik einzubeziehen.

„Wilber ist nun bestrebt „Mystik“ systematisch zu strukturieren und sie somit auch wissenschaftlich-experimenteller Forschung zugänglich zu machen, wobei sich ein zentraler, integraler Aspekt zeigt.“ (43)

„*Integrale Spiritualität* wendet sich demgemäß nicht von der Welt ab, flieht nicht vor der Welt, im Gegenteil: sie speist sich aus der Transzendenz und wendet sich gleichzeitig mit integraler Intelligenz, Liebe und Weisheit im Zuge sämtlicher Disziplinen den Phänomenen zu, die in Zeit und Raum (in der Immanenz) erscheinen.“ (44)

Eine der wichtigsten Prämissen findet sich in diesem Kapitel. Ohne sie wird weder Wilber verständlich, noch die Interpretation durch den Verfasser:

„Im Integralen geht es zentral um das Bewusstsein und daher spielen sämtliche Erzeugnisse, Prozesse und Ausdrucksformen des Bewusstseins immer bei der Hypothesenbildung eine wichtige Rolle, egal ob diese nun (allgemein) mehr anerkannt sind oder nicht. Sämtliche Erzeugnisse und Phänomene (die sich in sämtlichen geistigen Strömungen) abbilden, verweisen auf den Zustand des Bewusstseins, welches diese auf spezifische Weise wahrnimmt, kreiert, verarbeitet oder interpretiert. Daher sind sie – im Sinne einer integralen Forschung – zumindest nicht vernachlässigbare Teilsegmente.“ (46) Später noch einmal: „Zentral im Wilber’schen Entwicklungsdenken ist das Bewusstsein des Menschen.“ (56)

Von dieser Warte aus werden auch Mystik und Esoterik betrachtet:

„Mystik und Esoterik – wissenschaftlich verstanden – befassen sich mit der Erforschung von *transpersonalen* Bewusstseinsereignissen, sogenannter „höherer Bewusstseinsstadien“ und untersuchen parallel deren Auswirkungen im praktischen Leben.“ (46)

Die transpersonale Psychologie widmet sich der Erforschung solcher Bewusstseinszustände bzw. Erfahrungen. Ihr scheint der Verfasser sehr verbunden zu sein, weil er immer wieder auf sie zurückkommt.

Unter den „Pionieren der integralen Philosophie nach Wilber“ (48-56) greift er heraus: Nikolaus von Kues, Immanuel Kant, William James und Rudolph Otto. An erster Stelle wäre allerdings G.W.F. Hegel zu nennen.

Das 3. Kapitel lautet „Begriffe und Essenz der Wilber’schen Erkenntnistheorie“.

Duale Erkenntnis meint, dass wir immer in Polaritäten denken. (62) Dazu gehört auch die Subjekt-Objekt-Spaltung. (64) Erkenntnis geschieht immer über den symbolischen Geist. Dieser Begriff hätte noch genauer definiert werden sollen. Die zwei Augen, das des Fleisches und das des Geistes (66f.) sind ein alter Topos, von Platon bis ins Mittelalter. Das Fleisch werde als monologisch, der Geist als dialogisch beschrieben. (67) Von dieser dualen Sicht hebt er das „Auge der Kontemplation“ (61) ab, die nicht-duale, translogische Erkenntnis (68), und führt die Perspektiven in einer integralen Erkenntnis mit allen drei Augen zusammen. Darin steckt eine Einheitserfahrung, die über das gedanklich Nachvollziehbare hinausgeht. Immer wieder fordert der Verfasser eine Forschungsrichtung, die Erfahrungen mit dem „Auge der Kontemplation“ (73-76) systematisch untersucht.

„Alle Erkenntnisformen sind zu differenzieren, repräsentieren aber eine Einheit.“ (74) Wieder ist die Vielheit in der Einheit oder umgekehrt im Blick. „Daraus ergeben sich integrale und ganzheitliche Handlungsoptionen für die Praxis.“ (74) Es entsteht so die Möglichkeit, Seele, Geist und Körper als differenzierbare Teile einer Einheit aufzufassen. (75) Erfahrungen, die über den symbolischen Geist hinausgehen, sollten trotzdem im Raum der logischen Vernunft behandelt werden, nicht zuletzt, um dialogfähig zu bleiben. (76)

Das 4. Kapitel widmet sich der „Großen Kette des Seins“ (77-100). Der Verfasser zieht den Begriff des „Nestes des Seins“ vor und spricht noch lieber von einem „Konglomerat des Seins“ (79). Mit diesem Begriff scheint mir etwas Wesentliches verlorenzugehen, nämlich die Stufung innerhalb der Entwicklung. Deswegen plädiere ich für eine Beibehaltung des Wilberschen Begriffes.

„Es geht dann auch, und Wilber würde dem wohl beipflichten, um eine stete integrale Wechselwirkung von „horizontal und vertikal oder von innen und außen.“ (83)

Er grenzt den integralen Ansatz ab von der Systemtheorie. (81-85)

Ein Thema, das schon anklang, taucht in „4.3 Meditation und Kontemplation“ wieder auf. (85-99) Es ist eine mittelalterliche Unterscheidung, die heute noch hilfreich ist. Der Kontemplation wird ein „integraler Sinn“ zugeschrieben. (93-95) Das Thema Kontemplation nimmt der Verfasser gegen Ende seines Werkes wieder auf, die Frage, ob in diesen hohen Bewusstseinsstadien die Individualität erhalten bleibt oder nicht. (96)

Ein Dürkheimzitat fasst es zusammen und macht es deutlicher, als es vorher war:

„Konzentration, Meditation, Kontemplation ... Die drei Phasen repräsentieren zugleich drei Weisen bewusster Präsenz: eine aktive, eine passive und eine dritte, die jenseits von Aktivität und Passivität eine wahrnehmende Stille bedeutet“ (Dürkheim, 1976, S. 186). (99)

Bewusstsein ist immer Bewusstsein von etwas. Der „Gegenstand“ ist hier das Höchste, das Absolut, Gott. Eine wiederkehrende Kritik an Wilber betrifft sein Gottesbild. Thomas von Aquin habe ein „integraleres“ Gottesverständnis als Wilber.

Das 5. Kapitel geht die Epochen durch, die Wilber diagnostiziert: Prämoderne, Moderne, Postmoderne, und versucht, diese hinzuführen zu einer „Postpostmoderne“. (100-118)

Das 6. Kapitel wendet sich erstmals der „interdisziplinären integralen Methodik nach Wilber“ zu. (119-134) Die Methodenfrage wird noch öfter auftauchen.

Wilber betont prinzipiell, dass sein allgemeines System nicht geschlossen, sondern stets offen bleibt.“ (119) Mit Wilbers eigenen Worten:

„Hier wird keine festliegende oder endgültige Theorie vorgelegt. Nur eine, die ihren Zweck erfüllt, wenn sie Ihnen hilft, eine bessere zu finden“ (Wilber, 2010b, S. 10).

Daran übt der Verfasser Kritik: „Er präsentiert – wie wir auch noch sehen werden – ein Modell, was trotz „räumlicher Offenheit“ auch „geschlossene Züge“ aufweist.“ (120) Das versucht der Verfasser in der Vorstellung von „Wilbers integraler Methodik“ zu korrigieren. (128) Mit Popper und Goedel betont er die Notwendigkeit, offen zu bleiben für Korrekturen und Veränderungen. Dass das ja auch das Anliegen Wilbers ist, dokumentiert das obige Zitat.

Wilbers Methode wird in drei Schritten diagnostiziert. (127-129) Ergänzt wird das in einer Zusammenfassung. (133) In „Praxisbeispielen“ wird versucht, hier Ergänzung und Korrektur an Wilbers Methode zu finden. (129-133) Diese Praxisbeispiele können die allgemeinen oder theoretischen Erläuterungen von Wilber illustrieren oder auch Grenzen aufzeigen. Sie versuchen, ein Desiderat, das der Verfasser im Wilberschen Ansatz entdeckt, aufzufangen. Doch diese Praxisbeispiele sind zu knapp formuliert und zu wenig an eine tatsächliche Praxis gekoppelt, als dass sie die angezielte Korrektur erreichen könnten. Erst wenn der Verfasser wieder auf eine abstraktere Ebene kommt, wird es deutlicher, was er eigentlich wollte. (133f.)

Das 7. Kapitel widmet sich einem weiteren zentralen Gedanken Wilbers, der Holarchie. (135-168) Die Abgrenzung der Anthroposophie von Wilbers Ansatz durch Mosmuller akzeptiert der Verfasser nicht. (148) Das zeigt, dass er sich auch den Kritikern Wilbers gegenüber kritisch verhält. Dies wird immer wieder deutlich und ist sehr zu loben.

Nach der Anthroposophie grenzt der Verfasser Wilber von weiteren anderen Entwürfen ab, wie Emoto (151-156) und Leibniz (156-159). Leibniz' Monadologie wird hier in einer ganz bestimmten Entwicklungsphase beschrieben. Leibniz hat aber keine endgültige Fassung dieser Lehre entworfen. Auf Leibniz beruft der Verfasser sich am Ende der Arbeit noch einmal.

Die Arbeit enthält einige Exkurse. Diese (wie 161f.) tragen nicht unmittelbar etwas zur Entwicklung des Themas bei.

Die wichtigsten Grundbegriffe des Wilberschen Ansatzes werden über die Arbeit verteilt vorgestellt. Der Begriff der Emergenz (163-168) wird in ihrer Problematik vorgestellt. Mit ihr verbunden ist die Frage nach der Kontinuität bzw. Identität in einem zeitlichen Ablauf. (167) Diese Fragen sind von weittragender Bedeutung. Der Verfasser reißt die Problematik nur an. Das führt manchmal zu Missverständnissen wie beim Begriff der „Leere“ (163). Von „statischer Leere“ z.B. kann man nur mit großem Vorbehalt oder vielen zusätzlichen Erklärungen sprechen.

Im Kapitel 8 „Ebenen, Stufen und Zustände des Bewusstseins“ (169-197) finden wir einige der wichtigsten Unterscheidungen, die Wilber vornimmt.

Die Übergänge zwischen den Stufen, die Wilber feststellt, vergleicht der Verfasser mit den „dunklen Nächten“ des Johannes vom Kreuz. (179-181)

In 8.2 kommt er wieder auf die transpersonalen Zustände zurück, die immer wieder als zentrales Anliegen des Verfassers aufscheinen. (181-186) Völlig zurecht mahnt der Verfasser an, dass im Bereich der Nondualität eigentlich nicht mehr von Bewusstsein die Rede sein kann. (185) Doch hier vom Gegenteil zu sprechen, verbietet sich ebenfalls. Man müsste von einem Bewusstsein sprechen, dem nicht mehr *etwas* bewusst ist.

Immer wieder mahnt der Verfasser zusammen mit anderen Autoren an, dass Wilbers Beschreibung der oberen Bewusstseinszustände (solange man eben noch von Bewusstsein sprechen kann) sehr vage sei. (186) Das ist den Grenzen des Sagbaren geschuldet oder möglicherweise den Grenzen der

Erfahrungen, die Wilber selbst gemacht haben mag. Die transpersonalen Zustände erscheinen zunächst dem Verfasser so, als blieben sie für Wilber ein Rätsel. Das Zitat, das er (191) dazu bringt, formuliert es jedoch als Offenheit. Das ist ein wichtiger Unterschied.

Kapitel 9 (1989-205) fragt, welche Instanzen den evolutiven Prozess durchlaufen. Das knüpft noch einmal an die Frage nach der Identität an, die schon thematisiert wurde.

Kapitel 10 widmet sich der „Ethik bei Wilber und allgemein“. (206-212) Es geht also um einen praktischen Aspekt des Wilberschen Philosophierens. Praxis beschränkt sich nicht auf den ethischen Bereich, sondern geht weiter bis zur Lebensform. Hier sieht der Verfasser ein Defizit Wilbers:

„Es lässt sich daher sagen, dass Wilber mit praktischen Beispielen sparsam ist oder aber auch wenig Anknüpfungspunkte zu praktischen Schnittstellen der Gesellschaft existieren, in der seine Impulse eine theoretische, praktisch-dynamische Umsetzung finden. Dies ist m.E. jedoch ein Problem der Verbindungsübertragung oder der (mangelnden) Aufnahme seines Ansatzes im Bezug auf tatsächliche praktische Vorgehensweisen von sämtlichen Disziplinen. Vorliegende Arbeit hat sich das Ziel gesetzt diesbezüglich Impulse zu generieren, um das Wilberwerk anwendungsbezogener darzustellen sowie auch verstärktes Interesse für Anwendungspotentiale zu wecken.“ (207)

Dass Wilber auch die Praxis im Blick hat, zeigen seine „Integrale Spiritualität“ wie auch sein Werk zur „integralen Lebenspraxis“. (210)

Zusammengefasst ist der Stellenwert der Ethik bei Wilber alles andere als marginal:

„Ethik soll demnach gemäß Wilber die größte holarchische Tiefe (Entwicklungszustand des Individuums) für die größte mögliche Spanne (Anzahl, Breite der Individuen) erwirken und bewahren (siehe Kap.7.4.4/7.5).“ (211)

Das 11. Kap. verspricht „eine philosophisch-integrale Ergänzung zu Wilbers System“. (213-232) Es setzt an beim Schönen, Wahren und Guten (213). Darauf kommt der Verfasser in späteren Abschnitten immer wieder zurück. Leider gibt er die Quelle hierzu nicht an. Diese Deutung des Höchsten geht auf Platon zurück, der die Idee des Guten in dieser Bedeutungstria interpretiert.

Im Rahmen der Fragen nach dem Ich und dem Selbst formuliert er:

„Eine zentrale Forschungsfrage ist m.E. wie im Zuge dieser Bewusstseinsentwicklung sich stets das proximale als auch das distale Selbst introspektiv erleben lässt.“ (219)

Immer wieder einmal flicht er psychologische Überlegungen und Anwendungsmöglichkeiten des Wilberschen Ansatzes ein. Ein Beispiel ist (220) gegeben, das er bis 223 wieder auf Überlegungen zur Spiritualität umlenkt.

Das 12. Kapitel (224-240) wendet sich verschiedenen Typenlehren zu, von C.G. Jung, Bachblüten, über Chakrenlehre bis zum Enneagramm, das auf Ramana Maharshi zurückgeht. Das Enneagramm wird verglichen mit der integralen Typenlehre. (234-236)

Kapitel 13 widmet sich den „Spiral Dynamics“. (241-249) Auch hier haben wir ein Entwicklungsschema, das aber einen anderen Verlauf aufweist wie der Wilbersche Ansatz. Wilber bezieht sich auf diesen Denkansatz, übernimmt aber nur bestimmte Aspekte.

Kapitel 14 schließlich kommt auf das System der vier Quadranten zu sprechen, die für Wilber die grundlegenden Blick- und Bezugshorizonte eines jeden Holons, besonders natürlich der bewussten, sind. (250-277) Anhand von Beispielen versucht der Verfasser auch hier einen Anwendungsbezug dieses Modells herzustellen. (251-263) Hier spricht vor allem der Psychologe. Diese vier Quadranten scheinen das größte Potential zu liefern für eine Umsetzung in die Praxis. Die Darstellung der Zonen innerhalb der Quadranten in 14.2. ist wieder theoretisch. Als Abschluss des Kapitels geht der Verfasser noch einmal auf die Anwendung in der Praxis ein. (273-276)

„14.8 Der integrale, methodische Pluralismus. Zusammenfassung“ ist leider etwas knapp ausgefallen, da es eine der Hauptfragen der Arbeit ist, wie dieser methodische Pluralismus aussehen könnte. Die Graphik (277) spricht nicht genug für sich, um den methodischen Pluralismus zu erläutern. Das Kapitel 16 nimmt diese Fragestellung wieder auf und erläutert sie differenzierter.

Mit dem „Schatten“, Kapitel 15, macht der Verfasser eine Voraussetzung Wilbers aus, die dieser nicht ausführlich genug reflektiert. (278) Die Verwendung des Begriffs geht auf C.G. Jung zurück. Es geht um die Integration des Schattens, von der auch Wilber spricht. (282) Als Beispiel wählt der Verfasser die Corona-Krise, auf die auch Wilber eingeht. (286)

„Der gesamte integrale Ansatz Wilbers kann als Navigator verstanden werden, welcher in solchen Krisen und den damit einhergehenden, zahlreichen Reaktionen und Entwicklungen, Orientierung vermitteln kann. Man kann das kollektive System begreifen als verschiedene Bewusstseinsstufen, Meme, Entwicklungslinien, Typen und deren wahrgenommene Interpretations- und Reaktionsmuster, wobei Chaos im negativen Sinne am ehesten durch *nicht* integrale Perspektiven entsteht.“ (287)

Im Rahmen der „Schatten“-Thematik geht der Verfasser auf das Thema „Spiritismus“ ein. Ein Maniko Wilbers sei, dass er diesen Bereich nicht berücksichtige. (290) Die Frage ist hier, wie man ein solches Phänomen wissenschaftlich untersuchen sollte. Dazu wären neue Denkhorizonte und Forschungsmethoden nötig, die man erst entwickeln müsste.

Den Abschluss von Kap. 15 bildet wieder eine Zusammenfassung. (293f.)

Kapitel 16 „Diskussion des integralen methodischen Pluralismus“ (295-378) ist das längste Kapitel und ein zentrales. Aus der Reflexion zur Methode hätte eine eigenständige Arbeit entstehen können. In diesem Rahmen würdigt der Verfasser einige von Wilbers Grundgedanken kritisch:

„Wilbers Phasensystem erscheint m.E. hilfreich für einen befruchtenden interpsychologischen, interphilosophischen, interdisziplinären und interreligiösen Dialog, für Ansätze einer versöhnenden und verstehenden Kommunikation in vielen Bereichen, für konkretere anwendungsbezogene Modelle und für mehr. Es ist aber stets nur als „Orientierungskarte“ zu betrachten sowie immer auch zu hinterfragen. Nicht zwingend müssen Zustände zu permanent konstanten Qualitäten werden können, solche Postulate kann man (wie Wilber) erstreben, sollte sie m.E. aber auch im Eckhartschen Sinne in ein „Nichtwissen“ hüllen.

Zunehmende geistige Entwicklung oder „Christusförmigkeit“ mag evolutiven Charakter haben, bedarf aber nicht zwangsläufig einer komplexen Kategorisierung von Evolution (siehe hierzu Kap. 7.5.3.2).

Folglich könnten Attribute wie der Glaube, Vertrauen, die Liebe, die Hoffnung u.a. wesentlicher sein, speziell dann, wenn der Mensch Erfahrungen macht, die sich wieder wandeln und er aus bestimmten Zuständen wieder „herausfällt“, beziehungsweise diese ihm theistisch gedacht von Gott „geschenkt“ und ggf. auch wieder „genommen“ werden.“ (299)

Man erwartet in diesem Kapitel eine Methodenreflexion. Aber diese geschieht mehr implizit. Hierher gehört folgende Überlegungen:

„Aus Sicht einer offenen philosophischen Dynamik ist es (wie jedes Modell) auf die einzelnen Koordinaten seiner Modellinhalte beschränkt. Und Koordinaten sind – wenn sie nicht erlebt werden – geistig abstrahierbare Objekte die nur bis zu einem gewissen Grad diverse Erlebenssequenzen darstellen können.

Ein methodischer Fehler beim gesamten kategorialen Wilbermodell könnte immer sein, unmittelbare Erfahrungen oder Wahrnehmungen, die gemacht werden, immer (schnell) in ebenso ein schematisches Modell zu integrieren, was auch auf Kosten einer allgemeinen Freiheit gehen kann.“ (301)

Das ist ein Ansatz für eine Methodenreflexion, aber noch nicht wirklich eine solche. In diese Richtung geht es erst in „16.3. Modelle und reine Aspekte ohne Vorstrukturierung“. Hier plädiert er wieder für „Puzzleteile“ (305), die die Voraussetzung für Modelle wie Quadranten, Stufen usw. bilden

sollen. Dies ist eine Hauptthese des Verfassers in Bezug auf die Methode. Doch wie er sich das genau vorstellt, führt der Verfasser nicht differenziert genug aus.

Ein weiterer zentraler Kritikpunkt an Wilber ist seine Deutung der obersten Bewusstseinszustände und dessen, was Wilber GEIST nennt. Das Kapitel „16.5 Integrale Dualität / Polarität“ (307-311) befasst sich mit dem Unterschied zwischen dem GEIST und dem Relativen bzw. Relationalen. Hier bringt der Verfasser den Einwand, dass im täglichen Leben wie im therapeutischen Bereich diese Unterschiede nicht immer eindeutig zu finden sind. Das mag zutreffen, aber es ist nicht Wilbers Anliegen, unmittelbar eine Praxis zu begründen.

Immer wieder will der Verfasser das Absolute von Fixierungen freihalten (316). Er hat völlig recht damit, dass er sagt, es sei nicht fassbar, greifbar, festzuhalten. Aber das tut Wilber mit seiner Rede vom GEIST nicht. Indem wir dieses Höchste postulieren, begrenzen wir es nicht, wie der Verfasser meint. Wir müssen es – klassisch philosophisch gedacht – postulieren. Aber wir müssen uns dieser unserer Setzung immer bewusst bleiben. Diese Frage hat der Verfasser noch nicht geklärt, auch wenn er auf der richtigen Spur ist.

Der Gedanke, dass das Absolute sich in sich selbst wandle (317), ist – klassisch gedacht – nicht haltbar. Außerdem wäre das gerade eine Begrenzung des Absoluten. Der Verfasser ist in Gefahr, das, was er Wilber vorwirft, selbst zu tun, nämlich das Absolute zu relativieren. (318) Das macht seine Vorliebe, mit der das Werk auch endet, deutlich, dass er ein „Sowohl-als-auch“ favorisiert. Mit folgender Bemerkung wechselt der Verfasser seinen Standpunkt, indem er ein „Weder-noch“ postuliert:

„Es lässt sich nicht in fassbare Bezüge einordnen, es ist weder dual noch final nondual kategorisierbar, sondern in gewissem Sinne nur immer wieder neu „affektiv kontaktierbar“, was mit „religiösem Fühlen/Spüren“ einhergeht.“ (318)

Der zweite Teil des Satzes sollte besser von Erfahrbarkeit sprechen, denn die Affekte bieten hier keinen Zugang. Folgender Gedanke führt zu einer Lösung. Es ist ein alter metaphysischer Gedanke:

„*Postmetaphysik* impliziert also – nach Wilber –, dass Absolutes zwar immer das Gleiche ist, jedoch nicht gleichbleibend gleich erlebt wird, sondern stets potenziell neu, weil sich Relatives stets wandeln kann.“ (320)

Dieses Prinzip bringt der Verfasser immer wieder in Bezug zu religiösen Paradigmata (321f. und öfter). Hier wäre die Unterscheidung von Gott und Gottheit, die Meister Eckhart vornimmt, sehr hilfreich gewesen. Gott ist das, was im Bereich unserer Vorstellungen und Gedanken sich befindet. Die Gottheit ist das transzendente Wesen Gottes. (Meister Eckhart wird einige Male zitiert, z.B. 344 mit der Predigt 32 der „Deutschen Predigten und Traktate“, ohne dass diese Quelle benannt wird.) Ähnliche Gedanken führt der Verfasser aus bezüglich der Meontik. (326, mit Verweis auf früheres Kapitel)

Einheit und Zweiheit findet sich auch in der Liebe. (327-339) Hier bringt der Verfasser zwar viele Wilberzitate, illustriert aber damit mehr seine eigene Position. Eine Anmerkung: Der junge, d.h. der frühe Hegel entwickelt an diesem Thema seine dialektische Methode.

An diese Überlegungen schließt sich gut „16.7 „Nicht tuendes Tun“: Dienende Dialektik des Selbst und Ankommen“ (340-347) an, wo der Verfasser wieder einmal versucht, Theorie und Praxis zu vermitteln. Dieser Abschnitt beginnt mit einem Rückblick:

„In Kap.16.6 spricht Wilber vom Ausdruck des menschlichen „hohen oder absoluten Selbst“ in der materiellen Welt oder eben von einem transzendenten Ausdruck (absolute Realität, Ewigkeit) in der Immanenz (Menschenwelt in der Zeitlichkeit). Wir haben versucht diesen Dualismus weitestgehend aufzulösen (siehe Kap. 16.6.1).“ (340)

Das spricht wieder einmal das „Sowohl-als-auch“ an, das der Verfasser favorisiert. In seiner Formulierung sieht der Weg dahin so aus:

„Indem der Mensch versucht das transzendente Selbst zu erreichen/zu erleben dient das immanente Selbst dem transzendenten Selbst.“ (340)



Mit anderen Worten ist hier von Personalität einerseits und vom transpersonalen Bewusstsein andererseits die Rede. Auch in diesem Kontext übt der Verfasser immer wieder Kritik an Wilber, wobei die Abgrenzung seiner Position von der Wilbers nicht ganz deutlich wird:

„Das transpersonale Anliegen Wilbers ist aber vordergründig eine kontemplative Bewusstseinsvertiefung. In den transpersonalen Bereichen soll ein Zeugengewahrsein erreicht werden, welches Gedanken/Gefühle, innere und äußere Objekte und Phänomene gewahrt/bezeugt und sich davon – als das spirituelle Selbst – entbindet (Stichwort: Desidentifikation, siehe Kap. 3.5).“ (349)

„Demnach geht es – auch bei Wilber – grundsätzlich um die Loslösung des Bewusstseins von Gedanken und Gefühlskonnotationen. Lebensziele können dann natürlich ggf. auch freier und besser weiter verfolgt werden“ (350)

Im Zusammenhang mit Reflexionen zu Jakob Böhme gewinnt der Verfasser dem Wilberschen Modell auch positive Seiten ab:

„In diesem Kontext sind m.E. die Wilbermodelle (der integrale methodische Pluralismus) strukturgebend, da sie im Zuge ihrer Differenziertheit oftmals dazu beitragen können den Blick zu schärfen, welcher geistiger Zustand momentan ggf. vorliegt und wie man diesem dann situativ begegnen könnte.“ (357)

Eine wirkliche Lücke und eine Möglichkeit, Wilber zu ergänzen oder weiterzudenken findet der Verfasser unter dem Stichwort Resonanz. (357-369) Es handelt sich um einen Ansatz, der Welt „als ein Spektrum von Sendern, Empfängern, Resonanzen oder auch Nichtresonanzen in einer Vielheit von Bereichen, begriffen werden kann“. (358) Diesen Ansatz möchte er in das Wilbersche System integrieren. (359) Mir scheint hier ein sehr bedenkenswerter Aspekt gefunden zu sein. Resonanz deute ich als Wechselbeziehung. Man könnte daraus eine Sonderform der Dialektik entwickeln. Der Verfasser erinnert in diesem Zusammenhang unausgesprochen an Hegel: „Das Gegenteil von Resonanz führt in die *Entfremdung*.“ (362)

Immer wieder finden wir einen Perspektivenwechsel beim Verfasser. Er hat die Bereiche Theorie und Praxis ständig im Blick und will zwischen ihnen vermitteln. Das führt immer wieder zu Vorwürfen an Wilber, die manchmal nicht zutreffen, weil Wilbers Blickrichtung sich auf einen der beiden Aspekte konzentriert. Ein Beispiel:

„Wilber – welcher eine holarchische Wertethik vertritt (siehe Kap. 10) – geht selbst nicht explizit auf konkrete, gesellschaftliche Strukturen ein, in denen Impulse zur Qualitätsbeschreibung oder einer Erneuerung gegeben werden, wie beispielsweise den gemeinwohlorientierten Ansatz von Felber (siehe Kap.6.1).“ (367)

Besonders der praktische Bereich liegt dem Verfasser am Herzen. So stellt er fest, dass es im transpersonalen Bereich noch an Feldforschung fehlt und entwickelt knapp ein Forschungsmodell. (369-371) Das zu bewerten wäre Aufgabe eines Empirikers. Hier wie an anderen ähnlichen Stellen, die solche Vorschläge bringen, bleibt der Entwurf für eine empirische Forschung noch zu undifferenziert. Das ist natürlich der Einbettung in eine theoretische Arbeit geschuldet.

Das Kapitel 17 wendet sich noch einmal der spirituellen Praxis zu unter dem Oberbegriff der Mystik. (379-387) Auch das ist für sich ein sehr weites Feld, das Anlass für eine separate Forschung sein könnte.

Das Kapitel 18 (388-392) nimmt eine Thematik auf, die schon einmal angeklungen ist. Für den Verfasser scheint sie ein favorisierter Lösungsvorschlag zu sein. Schon zu Anfang bekundete er seine Sympathie mit einem „spielerischen Pantheismus“ oder dem, was er unter Pan-en-theismus versteht. Beide Begriffe werden nicht genügend geklärt. Besonders fällt das beim Begriff des Panentheismus auf. Unter diesem Dachbegriff firmieren viele verschiedene Ansätze, die z.T. untereinander nicht kompatibel sind. Unter dem, was hier als Panentheismus angesprochen ist, verbirgt sich wieder das „Sowohl-als-auch“.

An dieses Kapitel schließt sich thematisch das Kapitel 19 „Theistische Perspektiven“ an. (393-404) Hier geht es um die Personalität Gottes und eine damit verbundene Gotteserfahrung. Hier scheint der Verfasser etwas übersehen zu haben, sowohl bei Aurobindo als auch bei Meister Eckhart. Bei ersterem ist von Gott als Überperson die Rede. (397) Das ist die Frage, ob das noch als Person zu deuten ist und als Relationalität zum Menschen. Das wäre zu klären und eventuell zu belegen. Bei Meister Eckhart aber ist die Gottheit es, die im Seelengrund identisch ist mit dem Wesen des Menschen.

Der „Kurzexkurs“ (400f.) zu den heiligen Schriften zeigt ein mögliches weiteres Feld, das in die Wilberforschung mit einbezogen werden könnte. Diese Anregung bleibt aber in einer Andeutung stehen.

Kurz geht der Verfasser noch einmal auf den „spielerischen, radikalen Pantheismus“ bei Wilber ein. (402-404) Hier stellt sich die Frage, ob die gegensätzlichen Begriffe spielerisch und radikal vereinbar sind und was damit genau gemeint ist. Zu diesem Komplex resümiert der Verfasser:

„Wilbers religiöses Verständnis ergibt sich m.E. aus seinem Werk abschließend nicht gänzlich eindeutig. Neben kreativen, mehr monistischen Elementen findet man bei ihm, in Anlehnung an den Hinduismus auch spielerisch-pantheistische Aspekte.“ (402)

Die Bedeutung des 19. Kapitels für den Verfasser selbst fasst er folgendermaßen zusammen:

„Im ganzen Kapitel 19. habe ich versucht das Wilber'sche System philosophisch dar zu stellen und mit diesen Begriffen paradigmatisch (annähernd) zu umschreiben: *Kreativer, integraler Pan(en)theismus beziehungsweise pan(en)theistischer „Monismus“*.“ (405)

Das Kapitel 20 trägt einen Titel, der schon einmal (321) vorkam: „Religionsparadigmen“. (405-424) Darin zeichnet sich ein Hauptziel der Arbeit ab. Der Verfasser nähert sich ihm, indem er Reflexionen zur Sonnenmetapher vorausschickt, in denen er sein Anliegen formuliert:

„Licht und Schatten werden hier als metaphorisches Hilfsmittel gebraucht um die Gott-Mensch-Relation und Erkenntnis (per se) nicht nur dualistisch aber eben auch nicht nur nondualistisch zu fassen. Dieser Ansatz ist m.E. eine wichtige integrale Ergänzung zu dem Denken Wilbers. Beide (Licht und Schatten) gleiten ineinander und Licht kann sich ad infinitum steigern (Schatten ggf. auch). *Graduelle* Nuancen können so m.E. besser verstanden werden. Ein offener, gleitender Grad – wie in dieser Arbeit schon angedeutet – lässt m.E. ein Spektrum oder ein Kontinuum des Bewusstseins entstehen, welches auch gefühlt/empfunden (erlebt) und nicht nur (aber auch) gedacht werden kann. Denken differenziert, jedoch ist besagte Differenzierung m.E. mitunter zu abstrakt um Erleben/Empfinden in das Denken zu integrieren und dann Denken in Worte zu kleiden. Das Denken kann Erleben/Empfinden nicht adäquat übersetzen, ein gedachter Grad vermag sich graduell Erleben/Empfinden ggf. anzunähern oder kann es begleiten, da Erleben/Empfinden auch das Denken verändern mag. Besagtes „Kontinuum des Bewusstseins“ ist eine essenzielle Einheit, die nie die gleiche Einheit sein muss, da Einheit in der Vielheit graduell gleitet.“ (407)

Wieder scheint das „Sowohl-als-auch“ auf. Der Verfasser möchte den dualistischen mit dem nondualistischen Ansatz verbinden. Das wird in anderer Perspektive auch noch einmal deutlich:

„Die zwei letzten und das folgende kurze Kapitel vertiefen und erweitern m.E. das Modell Wilbers zu den drei Gesichtern Gottes, wobei alle drei Gesichter im integralen Sinne als gleichwertig einbezogen werden, komplementär zu Wilber, der diese mehr differenziert beziehungsweise separiert und sie mit einer Art Wahrheitshierarchie belegt (siehe Kap. 18).“ (409)

Es folgen weitere große Themen: die Theodizee (411-416) und Karma und Wiedergeburt (416-423). Letzteres Thema nimmt er in 20.4. noch einmal auf.

Ähnlich breit geht es in Kapitel 21 weiter: „Parallelwelten und Involutionen“ (425-428) und „Spirituellen Materialisierungen“ (428f.) Das alles sind Themen, deren jedes einer eigenen Forschung bedürften. In diesem Rahmen können sie nur angerissen werden.

Das Kapitel 22 bringt eine Gesamtzusammenfassung und eine Würdigung Wilbers. (430-442) Diese Zusammenfassung

Das Schlusskapitel (442-451) thematisiert noch einmal die Gottesfrage und stellt die Wichtigkeit einer „individuellen, persönlichen Beziehung des Menschen zu Gott“ heraus. Das scheint ein zentrales Anliegen des Verfassers zu sein. Dieses Anliegen wäre eine mögliche Erklärung für die Grundthese des „Sowohl-als-auch“.

### 3. Zur Form

Hier ergeben sich einige Desiderate, die in die Beurteilung der Arbeit nicht einfließen, aber angesprochen werden müssen.

Das Wichtigste ist, dass die Seitenzahlen des Inhaltsverzeichnisses den tatsächlichen Seitenzahlen der Arbeit angeglichen werden müssen. Hier findet sich eine Diskrepanz ab dem ersten Kapitel.

Zu bemerken sind viele Tipp- und Rechtschreibfehler, die noch korrigiert werden sollten.

Die Schriftgröße weicht immer wieder einmal vom Standard ab.

Viele Zitate sind nicht unmittelbar belegt, weil sie in späteren Abschnitten weitergeführt werden und die Quellenangabe erst am Ende eines Zitatblockes folgt. Das ist manchmal irreführend. An einigen Stellen wäre eine Zitatangabe hilfreich.

Manche Unterkapitel werden gezählt, obwohl nur *ein* Unterkapitel vorhanden ist. Z.B. folgt auf 2.3.3.1 nicht 2.3.3.2. Hier, wie für die Exkurse, böte sich die Angabe des Titels des Unterkapitels ohne Nummerierung an.

### 4. Zur Bewertung

Die vorliegende Arbeit ist keine „normale“ Dissertation, die in den gewohnten Bahnen verläuft. Das ist einerseits darin begründet, dass der Verfasser versucht Theorie und Praxis zu verbinden. Zudem möchte er Wilber von innen und von außen betrachten. Um das zu erreichen, sucht der Verfasser nach Paradigmen, die er auf Wilber anwenden kann. Diese Paradigmen müsste er selbst wieder einer Prüfung unterziehen, was den Rahmen der Arbeit endgültig sprengen würde. Ein Beispiel, das ihm wichtig ist, ist die Leibnizsche Monadologie. Die hat ihre eigenen Probleme, nicht nur weil Leibniz seine Monadenlehre öfter überarbeitet hat. Ein weiteres Beispiel wäre der „Pan-en-theismus“, für den der Verfasser eine Definition aus seiner Sicht angeben müsste. Weiterhin zeichnet sich ein bestimmtes Vorverständnis bzw. ein Wunsch ab, aufgrund dessen er Wilber zu kritisieren versucht. Er möchte die Personalität Gottes retten und sich nicht auf das „Nonduale“ beschränken. So versucht er beides zu verbinden. Das ist eines seiner Hauptanliegen. Das Dritte ist, dass der Verfasser versucht, Wilbers Denken komplett zu erfassen und komplett einer Kritik zu unterziehen. Das setzt voraus, dass er auf „alles“ eingeht. Das ist jedoch angesichts der Fülle der Gedanken und Ansätze Wilbers nicht im Detail möglich. So leidet oft die Tiefe der Reflexionen unter dem Versuch, möglichst alle wichtigen Aspekte zu berücksichtigen. Mit Wilber gesprochen: Die „Tiefe“ ist der „Spanne“ geopfert.

Wie schon angedeutet, ist es nicht einfach, in dieser Vielzahl von Gedanken, Ansätzen und Beispielen einen roten Faden zu finden. Vieles fällt entweder aus dem Gedankengang heraus oder ist erst nachträglich in denselben zu integrieren.

Passagenweise wird der Zusammenhang mit dem Ganzen nicht klar. Das gilt auf der theoretischen Ebene für sich und beim Zusammenhang von Theorie und Praxis. Der Versuch, Praxisbeispiele zu bringen, ist durchaus lobenswert. Nur verbleiben diese notgedrungen meist an der Oberfläche. Dasselbe gilt für die Forschungsansätze, die der Verfasser formuliert. Diese erscheinen auf den ersten Blick oft plausibel. Doch dürfte der Weg bis zu einer Umsetzung in der Praxis noch sehr viel Konzeptionsarbeit erfordern. Ein Beispiel: Das Kapitel „Zur Flüchtlingsproblematik“ (256-263) entwirft eigentlich eine Sozialutopie, die ein bisschen an Kants „Zum ewigen Frieden“ erinnert. Dabei be-

merkt oder betont der Verfasser wenigstens nicht, dass die Voraussetzung dafür eine grundlegende Änderung der ganzen Menschheit erfordern würde.

Der Verfasser spricht immer wieder aus der Perspektive des Praktikers und versucht diese in das theoretische Denkgebäude zu integrieren. Doch die Verbindung von Theorie und Praxis bedürfte eines Rasters, das die einzelnen Bereiche für sich und Stufen des Übergangs zwischen beiden beschreibt. (Mögliche Paradigmen haben der Religionspädagoge Manfred Riegger und der Philosoph Hans P. Sturm – beide Augsburg – entworfen. Mir schiene hier besonders ersteres – auch in diesem Kontext – weiterhelfen zu können.).

Die Arbeit ist sehr umfangreich ausgefallen. Die Lesbarkeit würde durch eine Reduktion stark gewinnen. Doch durch die Vielzahl der Themen, die der Verfasser aufgenommen und miteinander durch viele Querverweise vernetzt hat, wird es schwierig, hier Kürzungen vorzunehmen.

Auffällig ist, dass der Verfasser sehr viel aus Internetquellen zitiert. Das ist bei einem solchen aktuellen Thema durchaus angebracht, da viele Diskussionen nur noch über diese Plattform laufen. Doch sollte hier der kritische Geist, den der Verfasser immer wieder demonstriert, auch differenzieren bezüglich der Qualität der einzelnen Quellen.

Vieles zitiert er nur aus sekundären Quellen. Es blieb dem Verfasser nichts anderes übrig, da er das Wilbersche System komplett in den Blick nehmen und auch noch ergänzen will. Es geht zudem noch um viele Bereiche: die Religionsphilosophie, die Theologie, die Psychologie, die Soziologie usw. Das alles zu verarbeiten, kann in einer Dissertation nicht gelingen. Es ist vielmehr eine Lebensaufgabe.

Einzelne Argumentationsgänge sind gelungen. Aber die Kritik an Wilber, die der Verfasser in vielen Aspekten versucht, bedürfte noch weiterer Reflexionen, um zu der erforderlichen Klarheit zu kommen. Dann würde sich sicher an manchen Stellen zeigen, dass die Glognersche und die Wilbersche Position gar nicht so weit voneinander entfernt sind.

Zum Titel der Arbeit ist folgendes zu sagen: Besser wäre der Titel „Integrieren“, weil es ein Prozess ist, der weitergeht. „Das Integrale“ suggeriert einen abgeschlossenen Prozess. Was der Verfasser sucht, ist eine Integration des Integralen.

Die Grundannahme des Verfassers zeichnet sich immer mehr ab als ein „sowohl als auch“. Das versteht er unter anderem als „integrieren“. Dies gilt besonders für die Frage nach der Personalität bzw. Individualität des Höchsten. Wenn er die Denkfigur der *catuṣkoṭi* (gesprochen *tschatuschkóti*) die Hans. P. Sturm mit „Vierkant“ übersetzt, gekannt hätte, hätte er sich manchen Umweg erspart. Der Vierkant sagt über das Absolute wie über jedes Seiende aus: „Weder ist es, noch ist es nicht, noch beides zusammen, noch keines von beiden“. Diese Figur hat Sturm erstmals bei Platon ausgemacht. Paradebeispiel ist für ihn Nāgārjuna und aus der europäischen Tradition ist besonders Nikolaus von Kues, *De deo abscondito* zu nennen. Der Schritt über das „sowohl als auch“ hinaus (zunächst zu dessen Verneinung und dann zu den anderen Urteilmöglichkeiten) hätte den Verfasser vielleicht dem Wilberschen Ansatz näher gebracht oder ihn sogar als gleichwertig erscheinen lassen. Einmal nimmt er dazu Anlauf. (318, s.o.)

Sehr zu loben ist, dass der Verfasser ernsthaft nachdenkt, immer wieder neu ansetzt, sich Rechenschaft gibt. Das sieht man daran, dass er nicht nur einer Denkrichtung folgt, an der er alles andere misst. Manchmal führt das allerdings zu widersprüchlichen Ergebnissen.

Die Kritik an Wilber betrifft nicht nur das Gottesbild, sondern auch die Detailforschung. Das kann man als Desiderat ansehen und Wilber in dieser Hinsicht weiterführen. Es geht aber über Wilbers primäre Intention hinaus. Die Aufforderung des Verfassers am Ende der Arbeit, in diese Richtung(en) weiterzudenken und zu arbeiten, zielen – ganz im Sinne Wilbers – darauf ab, möglichst viele Wissenschaften ins Boot des integralen Ansatzes zu holen.

Eine einzige These der Arbeit lässt sich nicht formulieren. Wie aus der Nachzeichnung des Inhalts hervorgeht, sind es mehrere. Diese Thesen hätte der Verfasser noch deutlicher herausarbeiten und deutlich machen sollen.

Was für die Arbeit spricht, ist die ureigene Auseinandersetzung des Verfassers mit der Thematik und die manchmal auch eigenwillige Interpretation und Korrektur Wilbers.

Die Methodenfrage ist ein zentrales Thema, um das die Arbeit immer wieder kreist. Leider hat der Verfasser den „Methodenpluralismus“ zu wenig genau ausgeführt, obwohl er mehrmals Anlauf nimmt. Sein Ansatzpunkt ist mit dem Stichwort „Puzzleteile“ umschrieben. Diesen Gedanken hätte er noch weiter ausführen sollen. Die Methodenfrage könnte ein eigenes Thema ergeben, das für den Umfang einer Dissertation vollkommen ausreichen würde.

Ein wichtiger und weiterführender Gedanke ist der der Resonanz. Darin steckt ein großes Potential. Die Anregung, hier weiterzudenken, möchte ich noch einmal unterstreichen.

Sehr zu loben sind die vielen Anschlussmöglichkeiten, die die Arbeit bietet. Aufgrund dessen kann sie für das Weiterarbeiten mit Wilbers Ansatz sehr anregend sein.

Die Arbeit ist ein Wagnis eingegangen. Sie ist ein groß angelegtes Experiment, das in Teilen ge-  
glückt ist, in anderen Teilen noch nicht ans Ziel gekommen. Es verlangt Mut, sich einer solchen Herausforderung zu stellen. Hier ein perfektes Ergebnis zu erwarten, wäre unangemessen. Deshalb empfehle ich dies Arbeit in Abwägung ihrer Schwächen und Stärken zur Annahme als Dissertation.

Regensburg, 21.06.2022

Karped Hegele