

der Religion zur Sprache. Die Hrsg. haben sich bei der Auswahl auf drei Themenkreise beschränkt: I. Die Attribute Gottes; II. Gott und menschliche Erfahrung; III. Glaube, Vernunft und Weltreligionen. Der Band schließt mit einer Auswahlbibliographie zu den behandelten Themenkreisen für die Jahre 1965–1980. Viele der diskutierten Probleme gehören zum Bestand der klassischen Philosophie und Theologie. So beginnt Themenkreis I mit dem Theodizeeproblem. R. Swinburne (1973) verteidigt die christliche Lösung, daß das Übel durch das Gute, das nur durch es möglich wird, z. B. Liebe und Vergebung, gerechtfertigt werde. Dagegen wendet S. M. Cahn (1977) ein, auf das Argument, das Übel sei Teil eines größeren Gutes, ließe sich erwidern, das Gute sei Teil eines größeren Übels. N. Pike (1965) behauptet die Unvereinbarkeit der Allwissenheit Gottes mit dem freien Willen des Menschen. N. Wolterstorff (1975) vertritt gegen die Tradition der Metaphysik die These, der Gott der Bibel existiere in der Zeit. Zu Themenkreis II: R. M. Gale (1960) behandelt philosophische Probleme der Mystik: die Unaussprechlichkeit der mystischen Erfahrung, die Beziehung zwischen der Ordnung der Ewigkeit und der der Zeit, die Objektivität der mystischen Erfahrung. Mit dem Weiterleben nach dem Tod befaßt sich T. Penelhum; er macht Einwände gegen die Möglichkeit einer körperlosen Existenz und der Auferstehung. Die Probleme einer den Tod überdauernden personalen Identität, argumentiert dagegen G. I. Mavrodes (1977), unterschieden sich nicht grundsätzlich von der Problematik der Urteile über die Identität lebender Personen. Von Themenkreis III seien genannt: Die Kritik K. Nielsens (1967) an einer Rechtfertigung der Religion, die an die Sprachspiele des späten Wittgenstein anknüpft; Nielsen lehnt diesen Ansatz als fideistisch ab. Besonders hervorgehoben zu werden verdient ein Originalbeitrag von A. Plantinga zur Möglichkeit der Begründung des Glaubens an die Existenz Gottes. Er argumentiert, es handle sich beim Gottesglauben um eine sog. basale Überzeugung, die als solche auch ohne Beweise (evidence) rational sei. Die abschließenden Arbeiten von J. Hick (1973) und N. Smart (1974) setzen sich mit dem Problem der Vernünftigkeit des religiösen Glaubens angesichts der verschiedenen Religionen auseinander. – Dadurch, daß zu ein und derselben Frage unterschiedliche Ansichten vorgetragen werden, vermittelt der Band einen guten Einblick in Positionen und vor allem in Argumentationsweisen der gegenwärtigen angelsächsischen Religionsphilosophie.

F. RICKEN S. J.

ALBRECHT, CARL, *Das mystische Erkennen. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation*. Mainz: Grünewald 1982. 384 S.

Der unveränderte Nachdruck der 1958 erschienenen Erstausgabe ist sehr zu begrüßen. Nachdem A. in seinem Werk „Psychologie des mystischen Bewußtseins“ Mystik als „Ankommen eines Umfassenden im Versunkenheitsbewußtsein“ erfaßt hat (vgl. 6), unternimmt er in vorliegender Studie eine phänomenologische Deutung der „mystischen Erkenntnisrelation“ zwischen Innenschau (Subjekt), ankommendem Umfassenden (Objekt) und dem ontischen Bezug, der im Vorgang des Ankommens liegt (7). A. grenzt zunächst pseudomystische Phänomene aus (außersinnliche Erfahrung, Geisterseher, kosmisches Bewußtsein) (9–49). Danach arbeitet er im 1. Teil die Wesenselemente der mystischen Relation aus dem mystischen Erfahrungsfeld heraus („Das Gefüge mystischer Erfahrung“, 50–268). Hier bestimmt A. klar und für jedwede Mystikforschung verpflichtend Begriffe wie: „bildhafte Schau“, „Lichtschau“, „Präsenzerfassen“, „mystische Einsicht“, „numinoses Erleben“, „mystisches Spüren“, u. v. m. Als Ergebnis der phänomenologischen Begriffserhellung hält A. fest: „Die mystische Relation ist eine Phänomenletztheit. Dieser erschaute Sachverhalt ist phänomenologisch gewiß. Die Phänomenletztheit ‚mystische Relation‘ muß als eine Gegebenheit hingenommen werden, obwohl sie nicht rationalisiert werden kann“ (264). „Die mystische Erkenntnisrelation ruht in der mystischen Erfahrungsrelation. Sie ist die rational strukturierte Aufgipfelung eines breiten undifferenzierten Erfahrungsfeldes“ (262). – Im 2. Teil bedenkt A. die gnoseologische Relation, die in dem vorher ausgeführten mystischen Erfahrungsgefüge repräsentiert ist („Gnoseologie der Mystik“, 269–326). Er formuliert die Thesen: „1. Mystische Erkenntnis ist empirische Erkennt-



nis. ... 2. Es findet sich eine strukturelle Analogie zwischen (sinnlicher, F. T. G.) Wahrnehmung und mystischem Gewahren. 3. Aus dem Satz: Das Wesensmerkmal des mystischen Gewahrens ist – in Analogie zur Wahrnehmung – eine Erkenntnis a posteriori ergibt sich die Aussage: Das mystische Gewahren erfährt einen realen Einzelfall – in seiner singularen Gegebenheit. 4. ... Das Gesamtgefüge der mystischen Erkenntnis zeigt einen noch weit vielgliedrigeren Aufbau aus aposteriorischen und apriorischen Elementen (als das einfache mystische Gewahren, F. T. G.) ... (308/309). Nach kritischer Analyse hält A. fest: Der mystische Erfassungsvollzug vermittelt ein allgemeingültiges Wissen: „Daß überhaupt der mystische Gegenstand in der individuellen Struktur des mystischen Erfassens angetroffen werden kann, das ist zwar das einzige und gnoseologisch dürftige, aber auch das höchst relevante allgemeingültige Ergebnis. Ohne das immer wieder neue individuelle Vollziehen eines solchen mystischen Erfassens würde es kein Wissen um die grundsätzliche Möglichkeit dieses Erfassens geben“ (324). – Der 3. Teil behandelt die „mystische Relation“ selbst, im Lichte ihrer „Relevanz für das philosophische Denken“ (327–373). A. zeigt zunächst die Relevanz der „mystischen Relation“ für die philosophische Anthropologie auf, die er auf sie gegründet sehen möchte. Anschließend setzt er sich sorgfältig mit Heideggers und Bollnows „Hermeneutik des Daseins“ auseinander. Ruhe wird als „echte Grundbefindlichkeit“ ontologisch-anthropologisch herauskristallisiert (356 ff.). Ruhe und Angst stehen in phänomenologischer Gegenstellung, sie sind ontologisch gleichrangig. „Ruhe ist ein Sich-befinden im Offensein“ (360). „Hereingestellt in den Horizont des innerweltlich Seienden erschließt sich dem Dasein in der Angst das In-der-Welt-Sein als solches. Herausgestellt aus dem Horizont des innerweltlich Seienden ist das In-sich-Sein als Sein der Ruhe nicht Erschlossenheit des In-der-Welt-Seins und auch nicht Erschlossenheit des In-sich-Seins, sondern *Offenheit schlechthin und zwar Offenheit als Möglichkeit der Empfängnis*“ (360). „Hinter“ der anthropologischen Offenheit zeichnet sich ein ontologisches Element ab, ein Element, in welchem nicht nur die anthropologische Möglichkeit der Versunkenheit, sondern auch die anthropologische Möglichkeit der Mystik gründet. Dies ontologische Element benennen wir mit dem Terminus ‚Offenstand‘ und verstehen darunter, daß das In-der-Welt-Sein als solches offensteht“ (370). Offenstand als Existenzial sagt nur etwas über die Bedingung der Möglichkeit ontischen außerweltlichen Betroffenseins aus, nicht aber etwas über die Bedingung der Möglichkeit ontischen außerweltlichen Seins (372). – Es ist A.s Verdienst, in diesem Werk einen differenzierten Zugang zur Metaphysik eröffnet zu haben, der darüberhinaus in keiner Weise mit dem Glaubensbereich verflochten ist. Es gilt nun, A.s Überlegungen in Richtung einer relationalen Metaphysik weiterzuführen. Erst wenn Relationen und die Totalität der Relationen als die ontologischen Grundtatsachen überhaupt herausgearbeitet sind, kann im praxistheoretischen Rückgriff auf das mystische Erfahrungsfeld neu zu den klassischen Fragen der Metaphysik nach „Seele“, „Freiheit“ und „Gott“ Stellung genommen werden. Jedenfalls kann man nach A.s gelungenem Aufweis der positiven Gegebenheit und Zugänglichkeit der Phänomenletztheit Mystik nicht mehr umhin, die erfahrbare, unmittelbar mystische Basis ins philosophische und theologische Reflektieren voll einzubeziehen.

F. T. GOTTWALD

GOTTWALD, FRANZ-THEO, *Gegenwart des Unbedingten. Philosophie der Mystik im Handeln* (Geisteswissenschaftliche Reihe 2). Bielefeld: Kleine 1982. 168 S.

Mit dem Stichwort „Mystik“ werden gemeinhin die Vorstellungen assoziiert, es handele sich hierbei um die Erfahrung parapsychologischer Phänomene, um eine Sonderform weltverneinender Spiritualität oder um eine psycho-religiöse Praxis, die nur in esoterischen Zirkeln geübt wird. Daß aber Mystik und das alltägliche Handeln des Menschen in einem engen Bezug zueinander stehen, wird heute existentiell und theoretisch kaum mehr thematisiert. Mehr noch: Eine solche These scheint eher zu befremden als zu konstruktiven Überlegungen anzuleiten. Diese Vorurteile konterkarierend geht es G. in seiner philosophischen Dissertation um die Überwindung der „Entfremdung zwischen Mystik und Alltag“ (11), genauerhin um den Aufweis, daß