

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 erfasst 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

Mystik „nicht einen bloßen Sonderbereich menschlichen Daseins bildet, sondern daß sie vielmehr zusammengehört mit anderen menschlichen Sinnvollzügen, gar *in* anderen Vollzügen geortet werden kann“ (13). Das methodische Leit- und sachliche Grundprinzip der von ihm versuchten handlungstheoretischen Rekonstruktion der Dimension des Mystischen übernimmt G. von J. Heinrichs' Entwurf einer reflexionstheoretischen Hermeneutik menschlicher Sinnvollzüge (vgl. ders., *Reflexionstheoretische Semiotik*. 1. Teil: Handlungstheorie/2. Teil: Sprachtheorie, Bonn 1980/81). Von diesem Ansatz her kann gezeigt werden, daß alle menschlichen Verhaltensweisen relational und reflexiv, d.h. als Einheit von Vollzug und Gehalt, von Selbstbezug und Fremdbezug bzw. als Beziehung des menschlichen Selbstbewußtseins auf sich selbst und darin zugleich auf sachhafte, personale und mediale Andersheit, strukturiert sind. Den Gesichtspunkt „Reflexion“ hält G. nicht nur für geeignet, um eine Wesensbestimmung und Einteilung der Grundformen menschlichen Handelns vorzunehmen. Vielmehr erscheint dieses Paradigma auch aussichtsreich für sein Vorhaben, die Verbindung von Mystik und Handeln aufzuzeigen (17–26). Eine Theorie der Mystik wäre unter diesen Vorzeichen zu verstehen als die reflexionstheoretische Untersuchung von Sinnprozessen unter der Rücksicht, inwiefern sie Sinneinheiten implizieren, die einerseits menschlicher Subjektivität entzogen sind und zugleich die Möglichkeitsbedingung subjektgeleiteten Handelns bilden. Ehe jedoch dieses Konzept weiter verfolgt werden kann, ist die Grundthese über den Zusammenhang von Mystik und Alltagshandeln eingehender zu begründen. Die folgenden Abschnitte gelten daher ganz einer umfassenden definitorischen Klärung des Handlungs- und Mystikbegriffs: Handeln wird identifiziert als selbstbewußtes Sinnvollziehen, als selbstzurechenbare Aktivität, die Wirklichkeit verändert und ereignishaft-intentional ausgrenzbar ist (27–32). Für Mystik ist das Beziehungsgefüge des Handelns insofern offen, als es an einem unbedingten Sinnhorizont bzw. -medium partizipiert und sich selbst auf immer neue, prinzipiell unabschließbare Sinnfüllungen hin transzendiert. Die Charakteristika mystischen Sinnvollziehens werden anschließend, wie die des Handelns, ebenfalls unter ihrem Vollzugsaspekt eingeführt. „Mystische Sinnprozesse unterscheiden sich von den anderen Weisen des Sinnvollziehens dadurch, daß ihre spezifische Gehalt-Vollzugs-Struktur bestimmt ist durch die Thematisierung der Ermöglichung allen Sinnvollziehens überhaupt“ (38); oder anders formuliert: „Die Möglichkeitsbedingung überhaupt allen Sinnvollziehens, nämlich Teilhabe am Sinn-überhaupt erhält in mystischen Sinnvollzügen ihren adäquaten Ausdruck“ (39). Die auf diese Vorklärung folgende reflexionstheoretische Rekonstruktion mystischer Sinnvollzüge (41–81) versteht sich primär als handlungslogische Erörterung, hinter die der Gehaltsaspekt ebenso zurücktritt wie die religionsphilosophisch-ontologischen Konnotationen von „Sinn“ bzw. „letzter Wirklichkeit“ und offenbarungstheologische Deutungen ausgeblendet bleiben. Zunächst geht es um eine Ortsbestimmung des Bezuges zum absoluten Sinn-überhaupt im Gesamt des menschlichen Bewußtseins. Es folgt eine Auffächerung der reflexionslogischen Grundstruktur dieser Relation im Hinblick auf ihre Bedeutung als Möglichkeitsbedingung von Sinnvollzügen überhaupt. Dem Problem des mystischen Bewußtseins, dem Aspekt der Wirklichkeitsveränderung und dem Zeitcharakter mystischen Erlebens gelten weitere Einzelanalysen. Als Ergebnis hält G. zusammenfassend fest: „Mystik . . . läßt sich definieren als ganzheitlich-medial-reflexiv strukturierte, besonders bewußte, wirklichkeitsverändernde, zeitlich ausgrenzbare Thematisierung des Bezuges auf absolut Mediales als *der* Bedingung menschlichen Sinnvollziehens-überhaupt. Gleich ob als Natur-, Subjekt-, Sozial- oder Medialmystik ist sie grundsätzlich vollzugsimmanente Gestaltung der durch Gegenseitigkeit strukturierten Einheit des Sinnvollziehenden mit Sinn-überhaupt, welche vermittelt wird von verschiedensten Bezügen auf Bedingtes. Mystisches Sinnvollziehen leistet eine Vollendung der Subjektreflexion. Mystik eignet systemischer Charakter und Selbsttranszendenz“ (82). Allerdings ist mit diesen Überlegungen noch nicht vollends die Ausgangsthese eingelöst. Denn es stellt sich die Frage, ob es nicht deutliche Unterschiede gibt zwischen dem Handeln des ‚reifen‘ Mystikers und dem Alltagshandeln, in dem Mystik mitvollzogen wird. G. versucht daher im folgenden zu zeigen, inwiefern sich ein Übergang von Alltagsmystik zum Handeln des Mystikers rekon-

struieren läßt (83–120): Handeln des Mystikers ist ganzheitliches Wirken, das den es tragenden und ausrichtenden Bezug auf absolut Unbedingtes in den Bedingungen mystischen Sinnvollziehens gestaltet. Mystik im Alltag beginnt dort, wo das Subjekt sich im Handeln auf Sinn-überhaupt bezogen weiß, wo es losgelöst ist von aller, nur spontan ergreifbarer Einzelheit und eingelassen ist in das Feld der Ganzheit von Sinn, die nur in völliger Gelassenheit empfangend erfahren werden kann. Für den eigentlichen Mitvollzug von Mystik im Handeln nennt G. vier Bedingungen: 1. „wenn in Handlungen Selbstbezug und Fremdbezug in einer ausgewogenen, durch gleichermaßen wechselseitiges Bezogensein gekennzeichneten Einheit ergänzt gelebt werden und damit die Subjektreflexion schon auf der Ebene handelnden Sinnvollziehens einen gewissen Abschluß erlebt“ (111); 2. „wenn in Handlungen *dialogisch* Wirklichkeit verändert wird“ (114), da dann die Einheit zwischen intersubjektivem Einheitsgrund und der subjektiven Einheit des Bewußtseins angezielt wird; 3. „wenn in Handlungen sich das Raum-Zeit-Bewußtsein des Handelnden, ... derart wandelt, daß im Hier und Jetzt Zeit- und Raumlosigkeit bzw. Ewigkeit und Unbegrenztheit miterlebt wird“ (116–117); 4. „wenn in Handlungen Gegenseitigkeit von Sinnsetzen und Sinnempfangen auf dem gemeinsamen Hintergrund eines empfangenden Sinnvoraussetzens vom absolut Unbedingten her als konstitutiv für das Handeln erfahren wird“ (118). Abgerundet wird die Arbeit durch einen Verfahrensvorschlag zur Rekonstruktion von Mystik in einzelnen Handlungen (121–122) – G.s Untersuchung verdient für eine Fortentwicklung einer philosophischen Mystiktheorie besondere Beachtung. In methodischer Hinsicht eröffnet sie durch die Anwendung der Reflexionstheorie auf diesen Gegenstandsbereich die Möglichkeit, insbesondere die Vollzugsseite mystischer Phänomene zu analysieren, die von der herkömmlichen, philologisch und historisch orientierten Mystikforschung bisher nur unzureichend erfaßt wurde. Inhaltlich bietet G. erstmals eine vollständige Sichtung jener Voraussetzungen, unter denen es möglich ist, dem Phänomen von Mystik im Handeln und dem ihm entsprechenden Bereich menschlicher Erfahrungen begrifflich gerecht zu werden. Bei dem Nachvollzug der stark komprimierten, aber höchst perspektivenreichen Darstellungen imponiert das spekulative Vermögen des Verf. nicht weniger als die Integrationskraft des von ihm adaptierten philosophischen Ansatzes. Gerade der handlungstheoretische Zugang verhindert ein rhapsodisches Aufsammeln von Einzelbeobachtungen, wie es in manchen Arbeiten zur Phänomenologie der religiösen und mystischen Erfahrung nur zu deutlich praktiziert wird. Dagegen bietet der vorliegende Entwurf eine konzise Terminologie und Methode, mit der sich empirisch Gegebenes geordnet sichten und gewichten läßt. Daher ist auch der sich bei einer oberflächlichen Lektüre vielleicht einstellende Vorwurf verfehlt, hinter einem solchen logisch-abstrakten Vorgehen verberge sich nur ein tabellarischer Verstand. Die handlungslogischen Grundbegriffe werden keineswegs rein schematisch entworfen, sondern erschließen sich – wie G. eindrucksvoll zu belegen weiß – stringenter von einer reflexions-theoretischen Besinnung auf die Wesenselemente menschlichen Sinnvollziehens her. H.-J. HÖHN

KAHL-FURTHMANN, GERTRUD, *Zeit. Dialoge*. Grundsätzliche Erörterungen in drei Bänden. Bayreuth: Mühl'scher Universitätsverlag 1983. 944 S.

Die Frage nach dem Wesen der Zeit ist seit den Anfängen unserer wissenschaftlichen Tradition von ungezählten Philosophen behandelt worden; sie ist dennoch eine der dunkelsten geblieben. Die vorliegenden Bände – ein Spätwerk der bekannten Bayreuther Philosophin – sind die Frucht einer Bemühung, die von der Überzeugung geleitet ist, daß die Zeit „der allerwürdigste Gegenstand für die Betrachtung eines Philosophen“ sei (I, 6). Die Bemühung geht nicht direkt auf eine Lösung des Zeit-Rätsels zu, ist aber von der Hoffnung beseelt, daß ein notwendiger Schritt auf ein besseres Problembewußtsein darin bestehe, die Fülle der bisher schon gemachten Beobachtungen und Überlegungen zum Thema zu sammeln und miteinander in eine gewisse Beziehung zu bringen. Die Verf. tritt also in einen sehr umfassenden Dialog mit großen und kleinen Denkern der Geschichte und Gegenwart ein; die vorsichtig-abtastende, allem vorschnellen Urteil abholde Art dieses Dialogs drückt sich auch in der literari-