

hofft auf ein Ende vor Eintritt des Verrats [des Zusammenbruchs unter dem einen Strohalm zu viel]. – Ritual und Ethos (2002). „Rituell nenne ich die Seite unseres Handelns und Unterlassens, durch die unsere Verantwortung und unsere Zweckrationalität eingeschränkt werden“ (365). Das Ethos kann sich davon ausdifferenzieren, weil das Rituelle doppelt auftritt, in der rituellen Strukturierung des Alltags und in der sakralen Vergegenwärtigung des Heiligen, darf sich aber nicht ganz davon lösen. Verbunden und verbindlich aufgehoben ist beides in der sittlichen Schönheit. – Aus der Spitze des Füllhorns erhält zum Schluss der Leser gut drei Seiten zur Frage, was eine gute Religion sei (2007). Vielleicht jene, von der wir wünschen, sie wäre wahr. Sie würde lehren, dass die absolute Macht in ihrem Wesen Liebe ist, dass wir die Einheit von Gut- und Glückseligkeit erhoffen dürfen: Sie verspricht Verzeihung und Versöhnung. Und sie gäbe dafür gute Gründe: Bretter, um auf ihnen durch das Lebensmeer zu fahren (Sokrates), solange uns kein göttliches Wort trägt. Die Fahrt auf dessen Schiff wäre die beste Religion.

J. SPLETT

MACINTYRE, ALASDAIR, *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanham/Md.: Sheed and Ward Book/Rowman & Littlefield Publishers 2009. VI/193 S., ISBN 978-0-7425-4429-1.

Ob „Gott“ ein Thema der Philosophie sein sollte, mag umstritten sein, doch kann es wohl niemanden, der sich ein wenig mit Philosophiegeschichte oder auch systematischer Philosophie beschäftigt hat, ernsthaft erstaunen, dass es de facto so ist. Anders mag sich dies mit dem Thema „Universität“ verhalten, zumal wenn es – wie bei Alasdair MacIntyres (= M.s) neuestem Buch *God, philosophy, universities: A selective history of the Catholic philosophical tradition* – in eine Reihung mit den Themen „Gott“ und „Philosophie“ gebracht wird.

Die Grundthese des Buches ist nun, dass die Geschichte einer katholischen philosophischen Tradition vom Spannungsverhältnis dieser drei Themen her erzählt und verstanden werden kann. Entsprechend gut liest sich dieser Entwurf als ein historisches Narrativ, das durch die Vorstellung von einzelnen Denkern und ihrer sozialen Kontexte über die Jhdte. hinweg ein philosophisches Suchen nachzeichnen will, das von der Gottesfrage ausgeht und sich in einer bestimmten Form von Universität institutionalisiert hat.

Bevor M. mit seiner Erzählung beginnt, liefert er in einem knappen und sehr dichten ersten Teil (5–18) Definitionen dessen, was er unter „Gott“ und „Philosophie“ versteht, legt dar, wie sich Theologie und Philosophie seiner Ansicht nach zueinander verhalten und warum diese Verhältnisbestimmung nur in einer bestimmten Art von Universität adäquat realisiert werden kann.

M.s Argumentation skizziert sich wie folgt in diesem Teil: An drei klassischen Problemen des Theismus (Die Existenz des Bösen und die Annahme der Gutheit Gottes; Die Unabhängigkeit bzw. Freiheit endlicher Wesen und die Annahme eines allmächtigen und allwissenden Gottes; Das Sprechen mit einer begrenzten Sprache über Gott als den Unbegrenzten), von denen er behauptet, dass sie jeder Form des Theismus inhärent sind, demonstriert er, dass sich ein theistischer Gottesglaube philosophisch in Frage stellen kann, ohne dadurch indifferent werden zu müssen gegenüber bestimmten religiösen Prämissen und Überzeugungen, von denen dieser Glaube ausgeht und über die er sich definiert (z. B. Aussagen über die Existenz und die Gutheit Gottes). Mit anderen Worten: Dem Theismus wohnt eine doppelte und auf den ersten Blick inkompatible Spannung inne. Zum einen erfordert er die gläubige und gehorsame Bejahung bestimmter Überzeugungen als wahr, zum anderen sind diese Überzeugungen in sich oder in der Beziehung zu anderen Überzeugungen in einer Weise problematisch, dass sie eine philosophische Infragestellung erfordern. Da es für M. Aufgabe der „Philosophie“ ist, die Wahrheitsansprüche von Überzeugungen systematisch zu prüfen und zu bewerten, die jeweils rivalisierende Antworten geben auf die existenziellen Fragen des Menschen in einer bestimmten Kultur, ist so etwas wie eine „theistische Philosophie“ kein Widerspruch. Anders formuliert: Offenbarte Wahrheiten – etwa die Existenz oder das Wesen Gottes betreffend –, von denen, laut M., jeder Theismus ausgehen muss, stehen nicht mit

einer philosophischen Haltung, die alles in Frage stellt, im Widerspruch, da die Erfassung des Wahrheitsgehalts der Offenbarung mit den Mitteln der Vernunft selbst durch den Inhalt und die Art der Offenbarung Gottes geboten ist. Die Wahrheit der Offenbarung wird im Theismus insofern gläubig angenommen, indem sie philosophisch problematisiert wird (14). Nachdem M. das Verhältnis von „Gott“ und „Philosophie“ auf diese Weise charakterisiert hat, kommt das Stichwort „Universitäten“ ins Spiel. Das von M. skizzierte theistische Verständnis von Philosophie erfordert, dass Philosophie und die anderen akademischen bzw. säkularen Disziplinen in einem systematischen Bezug zur Theologie stehen und sich dies im institutionalisierten Curriculum einer Universität widerspiegelt. M. geht hier schon klar von einem augustinischen Ordo-Gedanken aus, d. h. der Idee, dass sich in der Ordnung des Kosmos der Wille des göttlichen Heilsplanes erkennen lässt; dieser wird aber erst voll im Laufe des Buches entfaltet. Der Kompartimentierung der verschiedenen akademischen Disziplinen im Curriculum der modernen Universität, wo jede Disziplin hoch spezialisiert und autonom für sich forscht, stellt M. einen interdiziplinären und integrativen Lehrplan entgegen, in dem die einzelnen Fächer durch den gemeinsamen Hintergrund eines einheitlichen und teleologischen Ordo-Gedankens von Natur und Kosmos verbunden sind. Die Spannung, die der theistischen Philosophie bzw. dem Gottesglauben selbst inhärent ist, institutionalisiert sich in einer solchen Universität in der Weise, dass die Theologie die Schlüsseldisziplin ist, um die Ordnung des Kosmos und seine Hinordnung auf Gott zu verstehen, und es Aufgabe der Philosophie ist, die Ergebnisse der theologischen Forschung in Verbindung zu bringen mit den Teilergebnissen der anderen, säkularen Disziplinen (16–17). Epistemischer Fortschritt in den jeweiligen Einzeldisziplinen erfolgt insofern dann, wenn damit eine größere ontologische Konvergenz der Gesamtwirklichkeit intelligibel wird. Dieser Begriff rationalen Fortschritts liegt zwar schon dem Beginn von M.s Spätwerk mit „Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science“, *The Monist* 60, no. 4 (1977) 453–472, zugrunde; es bietet sich aber von dem vorliegenden Buch her eine interessante Relecture dieses Artikels an, insbesondere durch den hier dargestellten Bezug auf den Ordo-Gedanken. Um diesen Teil aber abschließend zusammenzufassen: Die Fragmentation der Forschung in verschiedene autonome Teildisziplinen – die laut M. typisch für die moderne Universität ist – geht mit einer Fragmentierung des Wissens einher, die keinen institutionalisierten Raum bietet für die philosophische Frage nach Gott und ihrerseits deshalb hinterfragt werden muss von einer theistischen Philosophie (18).

Nach diesem Einleitungsteil entwickelt M. seine historische Erzählung, die als Protagonisten die „katholische philosophische Tradition“ hat, also jene Form von theistischer Philosophie, die M. im Einleitungsteil beschrieben hat. Das historische Narrativ hat einen Prolog, in dem unter anderem Augustinus, Boethius, Pseudo-Dionysius, Anselm von Canterbury, Maimonides und Averroes und ihr Beitrag zur Genese katholischen Denkens diskutiert werden. Seine Klimax findet die Erzählung dann im Mittelteil über den Aquinaten, wo die theistische Philosophie auch in ihrer institutionalisierten Form der mittelalterlichen *universitas* ihre Vollendung erreicht. In knappen Zügen wird im anschließenden Teil der Übergang zur modernen Philosophie dargestellt. Die Abkehr von der thomistischen Synthese augustinischen und aristotelischen Denkens und besonders seines Ordo-Gedankens sieht M. schon durch Scotus und Ockham vorbereitet und dann weiter begünstigt durch eine unkreative und erstarrte – und deshalb im Grunde unthomistische – Scholastik. Die Geburtsstunde der modernen Philosophie mit Descartes, Pascal und Arnauld hat ihre Ursache – gemäß dem von M. vorgestellten Narrativ – insofern in der spätmittelalterlichen Krise der mittelalterlichen Universität und der dort gelehrten Philosophie, die nicht mehr in der Lage war, rationalen Fortschritt zu erzielen und so skeptischen Einwänden eine immer größere Angriffsfläche bot (114). Die Erzählung wird mit dem gleichnamigen Teil der „Moderne“ fortgesetzt, die für M. durch eine lange Abwesenheit originären katholischen Denkens und eine fehlende Auseinandersetzung mit den philosophischen Debatten der Zeit gekennzeichnet ist. Zwar deutet sich schon einzelnen Denkern wie Nicolas de Malebranche und Antonio Rosmini-Serbati eine Neuformulierung der katholischen philosophischen Tradition an, doch bleibt es in den Augen M.s der Person und dem Denken John Henry Newmans

vorbehalten, mit der Konzeptionierung der neugründeten katholischen Universität in Dublin eine adäquate Antwort auf die intellektuellen und philosophischen Herausforderungen der Zeit zu geben. Auch wenn dieses Projekt als solches früh scheiterte, so hatte Newmans Konzept einer katholischen Universität für das 19. Jhd. als institutionalisiertem Ausdruck katholischer Philosophie – formuliert in den *Dublin lectures* von 1852 – doch einen entscheidenden Einfluss auf die Erneuerung katholischen Denkens (139). Insbesondere in Newmans Entwicklung einer natürlichen Theologie bzw. Gotteserkenntnis durch das angemessen gebildete menschliche Gewissen sieht M. den entscheidenden Beitrag für eine neue fruchtbare Spannung zwischen Offenbarung und Vernunft bzw. Theologie und Philosophie. Im und durch das Gewissen können wir Gottes Stimme erkennen und so unterscheiden, wie die Welt nach seinem Willen geordnet werden soll und wie nicht. Kann die göttliche Ordnung der Welt insofern mit natürlichen Mitteln – mit den Mitteln der Vernunft, die allen Menschen als Menschen zur Verfügung stehen – erkannt werden, so ist dennoch die Offenbarung notwendig, weil sich nur durch sie und den in ihr geoffenbarten Gottesbegriff die Täuschungen des menschlichen Gewissens aufdecken und korrigieren lassen können (142). „Glaube“ bzw. Theologie ist in diesem Sinne „Ideologiekritik“ und soll der Vernunft bzw. Philosophie helfen, die ihr eigene kritische Funktion ausüben zu können. Hatte Newman die Aufgabe der Philosophie und ihr Verhältnis zur Theologie neu definiert und eine entsprechende Vision einer katholischen Universität entworfen, so konnte er allerdings nicht mehr die philosophischen Ressourcen für die Durchführung dieser Aufgabe identifizieren. Diese Identifizierung gelang dann – in der Darstellung M.s – Papst Leo XIII. mit der Enzyklika *Aeterni Patris*, der mit ihr einer Wiederentdeckung und Erneuerung thomistischer Philosophie Auftrieb gab, die wiederum Denkern wie Joseph Maréchal und Jacques Maritain zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie Gelegenheit gab, etwa im Versuch, die transzendente Methode Kants mit einer thomistischen Metaphysik in Einklang zu bringen (154). Überblicksartig skizziert M. in der Folge, wie sich katholische Philosophen im Einklang oder auch in bewusster Absetzung zum Thomismus mit den philosophischen Strömungen des 20. Jhdts. auseinandersetzen. Genannt werden hier etwa Jacques Chevaliers Bergsonrezeption, Emmanuel Mouniers Personalismus und Gabriel Marcel's Existenzialismus (157). In Edith Stein erblickt M. dann eine Philosophin, die versucht, Edmund Husserls Phänomenologie mit thomistischem Gedankengut ins Gespräch zu bringen – ähnlich wie Jean-Luc Marion dann nach ihr (157; 160). Auf G. E. M. Anscombe, Peter Geach und Michael Dummet nimmt M. in der Folge Bezug, um darzustellen, inwieweit sich katholische Denker mit Wittgenstein und der analytischen Philosophie bis in unser Jahrtausend hinein beschäftigt haben. Wie dieser Einfluss verschiedener philosophischer Strömungen aber deutlich macht, brauchte es eine Neudefinition der katholischen philosophischen Tradition, da katholische Philosophie wohl nicht mehr mit thomistischer Philosophie einfachhin gleichgesetzt werden konnte, wie dies Leo XIII. noch annahm. Diese Neudefinition hat – laut M. – Papst Johannes Paul II. mit seiner Enzyklika *Fides et Ratio* geleistet. M. findet in ihr eine gelungene Neuformulierung der Interdependenz von Philosophie und Theologie mit Hilfe eines thomistischen Wahrheitsbegriffs, laut dem der Mensch durch und in der Wahrheitssuche für Gottes Offenbarung offen wird (167f.). Die Verurteilung bestimmter philosophischer Positionen – etwa des Relativismus oder Positivismus – hat ihre Begründung insofern darin, dass sie das Unternehmen einer katholischen Philosophie, das darin besteht, jene Dinge immer mehr zu verstehen, nach denen wir existenziell fragen, als solches gefährden und damit den Menschen jener Offenheit und jenes philosophischen Strebens nach Wahrheit berauben, welche für die Vollendung seines Menschseins erforderlich sind und letztlich in der Anerkennung von Gottes Selbstoffenbarung gipfeln (170f.).

M.s historische Erzählung einer katholischen philosophischen Tradition, die mit Augustinus begonnen hat, endet folgerichtig mit einem Blick auf die aktuelle Situation, der die drei großen Themen dieses Buches in umgekehrter Reihenfolge abhandelt: „Universitäten“, „Philosophie“, „Gott“. Die heutige (amerikanische) Universität ist für M. eher eine „Multiversität“, in der die verschiedenen Disziplinen zusammenhanglos und ohne eine gemeinsame Vorstellung der Welt nebeneinander forschen (174). Geforscht wird

nach dem, was politische und ökonomische Interessen mittels ihres *funding* vorgeben (173). An einer solchen fragmentierten „Multiversität“ können „Philosophie“ – jedenfalls so, wie sie M. konzipiert – und Theologie nicht ihre Aufgabe erfüllen und „Gott“ nicht zum Thema der Wahrheitssuche machen. M. schließt mit der Formulierung eines eigenen katholischen philosophischen Ansatzes, der seiner Ansicht nach in Kontinuität zu der von ihm skizzierten Geschichte der Tradition katholischer Philosophie steht. Die heutige Aufgabe eines solchen Ansatzes sieht er in einer Auseinandersetzung mit jenen philosophischen Positionen gegeben, die seiner Ansicht nach mit dem katholischen Glauben inkompatibel sind. Er nennt hier explizit den Naturalismus, eine anti-essentialistische Ablehnung von Ontologie, pragmatische Wahrheitsdefinitionen bzw. eine postmoderne Ablehnung von Wahrheit und den Neokantianismus (178).

Fazit: Seine in diesem Buch entfaltete These zum Verhältnis von Glaube, Philosophie und einem institutionalisierten Universitätscurriculum, dem ein Ordo-Gedanke zu Grunde liegt, verdient Widerspruch: einen Widerspruch, der der intellektuellen Gründlichkeit, mit der M. hier argumentiert, nicht nachstehen darf. Mag umstritten sein, ob die Darstellung einzelner Denker adäquat ist, unumstritten ist, dass M. in diesem Buch wieder einmal zeigt, wie eine systematische These mit einer historischen Erzählung argumentativ begründet werden kann. Geboten wird insofern nicht nur ein Einblick in die Philosophie(geschichte), sondern ein faszinierendes Lehrstück über die Kunst des Philosophierens – als Katholik.

P. ZOLL S. J.

KETTL, SILVIA, *Ist Gott wahrnehmbar?* William P. Alstons Epistemologie religiöser Erfahrung in „Perceiving God“ und ihre Rezeption im religionsphilosophischen Diskurs (Pontes; 34). Berlin: LIT 2006. X/122 S., ISBN 3-8258-9501-7.

Der 2009 verstorbene US-amerikanische Philosoph William P. Alston (= A.) ist einer der wichtigsten Autoren der gegenwärtigen analytischen Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie. Besonders seine Arbeiten zu religiösen Erfahrungen haben den Status von Klassikern erlangt. In der vorliegenden Arbeit stellt Silvia Kettl (= K.) A.s Epistemologie religiöser Erfahrung dar und unterzieht sie einer kritischen Würdigung. Nach einem einleitenden Kap. zum „Streit um den epistemischen Stellenwert religiöser Erfahrung“ stellt K. die wichtigsten Thesen und Argumente aus A.s religionsphilosophischem Hauptwerk „Perceiving God“ (= PG) vor. Grundlage von A.s Epistemologie der religiösen Erfahrung ist dessen Interpretation religiöser Erfahrungen der (angeblichen) direkten Gegenwart Gottes als (nichtsinnliche) Wahrnehmungen (6–12). Die nächsten drei Kap. behandeln A.s Modell doxastischer Praktiken und deren epistemischer Rechtfertigung (13–32). „Rechtfertigung“ ist bei A. ein evaluativer Begriff: Eine Überzeugung von einer Proposition ist epistemisch gerechtfertigt, wenn ein objektiv adäquater Grund vorliegt, der die Wahrheit der Proposition mindestens wahrscheinlich macht. Wahrnehmungsüberzeugungen können aufgrund der (angeblichen) direkten Wahrnehmung Gottes genauso wie Überzeugungen direkt gerechtfertigt sein. Epistemische Rechtfertigung geschieht immer innerhalb doxastischer Praktiken. Eine doxastische Praxis ist eine Konstellation von Mechanismen, die aus spezifischen Inputs (im Falle der doxastischen Praxis der Sinneswahrnehmung sinnliche Erfahrung) entsprechende Überzeugungen (Wahrnehmungsüberzeugungen) bilden. Unter anderem mit Hilfe der Ähnlichkeiten und Unterschiede der Inputs und Verarbeitungsmechanismen lassen sich verschiedene autonome doxastische Praktiken mit unterschiedlichen Rechtfertigungskriterien voneinander unterscheiden. Die Zuverlässigkeit doxastischer Praktiken lässt sich zwar nicht theoretisch rechtfertigen, aber die Teilnahme an einer sozial etablierten doxastischen Praxis kann praktisch rational sein. Das Paradebeispiel einer praktisch rationalen doxastischen Praxis ist die Praxis der Sinneswahrnehmung. A. versucht zu zeigen, dass sich die Praxis der christlichen mystischen Wahrnehmung (= CMP) ebenfalls als eine etablierte doxastische Praxis verstehen lässt, an der man in praktisch rationaler Weise teilnehmen kann. Am Ende ihres darstellenden Teils formuliert K. eine doppelte Kritik an A.s Entwurf: Erstens: Die Interpretation mystischer Erfahrungen als Wahrnehmungen ist nicht solide begründet. Zweitens: Zweifel an der Zuverlässigkeit von CMP auf Grund der religiösen Vielfalt kann A. nicht ausräumen (51). Diese beiden Anfragen werden von