

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

K. im zweiten Teil aufgegriffen, der sich mit der Rezeption und kritischen Diskussion von PG beschäftigt. Im ersten Kap. thematisiert sie A.s grundsätzliche epistemologische Position eines „gemäßigt ‚fundamentalistischen‘ Externalismus“ und kommt zu dem Ergebnis, dass diese auf jeden Fall die Diskussion um die Rechtfertigung von Überzeugungen befruchtet hat (63). Ihre Darstellung der Auseinandersetzungen um A.s grundlegende These der praktischen Rationalität der Teilnahme an CMP leitet über zum Problem der religiösen Pluralität, das A. nicht befriedigend lösen kann. K. schließt sich Phil Quinns These an, dass die Vielfalt der Religionen und entsprechend der religiösen Erfahrungen A. dazu zwingt, seine streng realistische Theorie religiöser Erfahrung aufzugeben (83). Als Fazit des letzten Kap.s, in dem u. a. Evan Fales naturalistische Kritik an A.s theistischer Subsumtion mystischer Erfahrung unter die Wahrnehmungskategorie referiert wird, kommt K. zu dem Ergebnis, dass die Möglichkeit einer rein naturalistischen Erklärung religiöser Erfahrungen nicht abschließend geklärt werden kann. „Beide Interpretationen kann man rationalerweise vertreten – für welche man sich entscheidet, wird in der Regel von nichtkognitiven Faktoren bestimmt“ (98). Die Arbeit schließt mit einer zusammenfassenden Würdigung von PG und einer knappen Stellungnahme K.s zur epistemischen Rechtfertigung religiösen Glaubens und dessen funktionaler Relevanz, die in den Schlusssatz mündet: „Für die Zeit unseres irdischen Lebens ist ein lebensfördernder Glaube, der nicht falsifiziert werden kann, jedenfalls rational, weil dann gilt: ‚Dein Glaube hat dir geholfen‘“ (115).

K. ist eine hervorragende Arbeit gelungen, die einen zwar knappen, aber zuverlässigen Überblick über Alstons Theorie der Wahrnehmung Gottes auf dem Stand von PG gibt. Ich teile allerdings weder K.s Pessimismus bezüglich der Möglichkeit einer epistemischen (im Gegensatz zu einer praktischen) Rechtfertigung theistischer Überzeugungen noch ihren Eindruck, dass die Entscheidung für oder gegen eine rein naturalistische Erklärung religiöser Erfahrungen in der Regel nicht aufgrund von rationalen Gründen, sondern von nichtkognitiven Faktoren, wie subjektiven Vorlieben, Wünschen etc., entschieden wird. K. kommt zu dieser Folgerung aufgrund der Tatsache, dass sich beide Positionen rational vertreten lassen und keine Position ein deutliches argumentatives Übergewicht besitzt. Daraus folgt aber noch nicht, dass vor allem nichtkognitive Faktoren die Entscheidung bestimmen, sondern es gibt auch „rationale“ Erklärungen einer solchen Situation, z. B. dass (wie in vielen anderen philosophischen Fragen) eine informale Argumentation und ein rationales Abwägen der verschiedenen Argumente entscheidend sind, die zwar eine geschulte Urteilskraft verlangen, sich aber selten in rein formal-quantifizierbarer Weise beurteilen lassen und deswegen rationale Meinungsverschiedenheiten begünstigen. Dies gilt umso mehr bei Fragen wie der nach der naturalistischen Erklärung religiöser Erfahrungen, die Teilfragen einer umfassenden Auseinandersetzung über die angemessene Interpretation der Wirklichkeit im Ganzen sind. Die unterschiedlichen Antworten auf die Frage nach der Möglichkeit rein naturalistischer Erklärungen religiöser Erfahrungen lassen sich auch durch unterschiedliches Hintergrundwissen und unterschiedliche Beurteilung der Ausgangswahrscheinlichkeit und Erklärungskraft der theistischen bzw. naturalistischen Hypothese rein kognitiv erklären.

O. J. WIERTZ

LERCH, MAGNUS, *All-Einheit und Freiheit*. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet (Bonner dogmatische Studien; Band 47). Würzburg: Echter 2009. 213 S., ISBN 978-3-429-03180-0.

Die Kontroverse, bislang vor allem bzgl. ihrer theologischen Konsequenzen diskutiert, untersucht Lerch (= L.) in seiner Diplomarbeit philosophisch auf ihre subjekttheoretischen Prämissen hin. Müller (= M.) stützt sich vor allem auf Dieter Henrich (= H.); hinter Striet (= S.) (und Thomas Pröpper [= P.]) steht Hermann Krings (= K.). Denkt M. auf einen monistisch all-einen ‚Innengrund‘ hin, „der sich im Subjekt vergegenwärtigt“, so schließt S. „jede monistische Denkform in der Instanz des Subjekts aus“ (13).

Demgemäß stellt Kap. I in sechs Schritten H.s nicht-egologische Bewusstseinstheorie dar: 1. Es handelt sich um eine „nachkantische Synthese von Existenzphilosophie und transzendentaler Logik“ (24). – 2. Dabei gilt es, der Reflexionsfalle zu entgehen. Die Re-