

gehen dabei auch auf die schwierige Frage nach dem Handeln Gottes ein. Wenn theistische Philosophen „conceive of God’s activity in agent-causal terms“ (258) und „at the same time endorse the claim that God acts for reasons“ (ebd.), so müssen die damit verbundenen Spannungen nach *R. H. L. Rice* (vgl. 258–276) unweigerlich in ein Dilemma (vgl. 260) führen. Mithilfe der beiden Annahmen könnte zwar die moralische Vollkommenheit Gottes gestützt werden, eine akteurskausale Theorie kann aber nicht hinreichend erklären, was es heißt, mit Gründen zu handeln. Ein plausibleres Modell zur Beschreibung des Handelns Gottes ließe sich auf Basis eines hier nur skizzierten „account of divine action modeled on the form of a causal theory of action that is event-causal (rather than agent-causal) in nature“ (22; vgl. 271–274) gewinnen. Ausgehend von einer kritischen Untersuchung der „connections between an agent’s moral character and those actions that she is able of freely performing“ (277) und auf Basis der These der perfect-being-theology, der zufolge Gott notwendigerweise einen moralisch perfekten Charakter haben muss, kommt *K. Timpe* (vgl. 273–290) zu dem Schluss, dass die göttliche Freiheit – bei allen Unterschieden – als Modell für die kreatürliche Freiheit des Menschen (vgl. 290) interpretiert werden kann. Wie *J. Couenhoven* (vgl. 294–311) betont, ist der trinitarische Gott in seiner Vollkommenheit nach klassischer theologischer Lehre nicht nur unwandelbar, notwendig und ewig, sondern auch frei. Wie die vollkommene Freiheit jenseits der berechtigten Rede vom Mysterium Gottes genauer zu verstehen wäre, ist Gegenstand dieses Beitrages (vgl. 294 f.). Eine Reihe von Argumenten spricht dafür, dass „a non-volitionalist approach makes the best sense of the praiseworthiness of the immanent Trinity. Second, the traditional notion that God’s freedom has a normative component helps to explain why divine freedom is eminently desirable and admirable“ (308; vgl. 296 f.; 303; 305). Auf dieser Linie soll der christlichen Lehre und dem, was sie über Gott aussagen bzw. gerade eben nicht aussagen will, jenseits von meist nur implizit zum Tragen kommenden Freiheitskonzepten angemessen Rechnung getragen werden (vgl. 309; 297).

Die im vorliegenden Band versammelten Beiträge von sechzehn namhaften Philosophen schließen eine Lücke im Feld aktueller religionsphilosophischer Debatten. Sie loten nicht nur das Verhältnis zwischen religiösem Glauben und freiem Willen aus, sondern nehmen dabei immer wieder bewusst auf theologische Lehrstücke Bezug. Am Schnittpunkt von philosophischer Reflexion und theologischer Tradition eröffnen sich damit ebenso unerwartete wie anregende Perspektiven, die über die engen fachphilosophischen Grenzen hinaus nicht nur für einen Dialog zwischen Philosophie und Theologie, sondern auch mit Blick auf die Religions- und Kulturwissenschaften fruchtbar gemacht werden könnten. Zudem verortet die Einleitung die Debatten in einem breiteren geistesgeschichtlichen Kontext und schafft somit tragfähige Bezüge zu gegenwärtigen Debatten in unseren säkular-pluralistischen Gesellschaften. Indem die einzelnen Beiträge, die höchst unterschiedliche Positionen vertreten, wiederholt Bezug aufeinander nehmen, entsteht ein ebenso vielfältiges wie breites Bild der aktuell diskutierten Ansätze und Fragestellungen.

P. SCHROFFNER SJ

JONES, RICHARD H.: *Philosophy of Mysticism. Raids on the Ineffable*. Albany: State University of New York Press 2016. XVIII/420 S., ISBN 978–1–4384–6119–9 (Hardback); 978–1–4384–6118–2 (Paperback); 978–1–4384–6120–5 (E-Book).

Ein Blick ins Inhaltsverzeichnis von J.’ Buch verspricht einen umfassenden Überblick über verschiedenste Aspekte der Mystik: ihre Rationalität, ihr Verhältnis zur Wissenschaft, zur Moral, zur Sprache und noch einiges mehr. J. beginnt mit dem Versuch, Mystik zu definieren und von verwandten Phänomenen abzugrenzen. Ihr wesentliches Merkmal sieht er in einer speziellen Form mystischer Erfahrung, auch wenn Mystik in ihrer Gesamtheit nicht allein auf diese Erfahrung reduzierbar ist. Diese mystische Erfahrung (die nicht mit dem weiter gefassten Begriff der religiösen Erfahrung verwechselt werden darf) ist durch ihre Leerheit gekennzeichnet: „[I]t is emptying the mind of conceptualizations, dispositions, emotions, and other differentiated content that distinguishes what is considered here as ‚mystical““ (4). Darüber hinaus übernimmt J. die Unterscheidung zwischen extrovertiven und introvertiven Erfahrungen: Extrovertive Erfahrungen (wie sie in

der Naturmystik oder der Achtsamkeitsmeditation vorkommen) haben einen sinnlichen Gehalt, introvertive nicht. In ihnen ist die Dualität von Subjekt und Objekt aufgehoben, wie etwa in der *unio mystica* der mittelalterlichen Mystik oder der Satori-Erfahrung im Zen-Buddhismus. Kapitel 2 führt einen speziellen Begriff des Wissens für die Mystik ein, ein sogenanntes „knowledge by participation“ (40), das weder mit dem aus der Erkenntnistheorie sonst bekannten Wissen-dass noch mit dem Wissen-wie identisch sein soll. Leider diskutiert J. diesen Begriff nicht weiter, sondern wirft als nächstes die Frage auf, ob es genuin mystische Erfahrungen geben kann. J. diskutiert drei Einwände: die Bedeutungslosigkeit mystischer Erfahrungen für die religiösen Traditionen, mystische Erfahrungen als Fehlinterpretationen gewöhnlicher Erfahrungen und die Konstruktion mystischer Erfahrungen durch vorher schon geglaubte religiöse Dogmen. J. antwortet, dass aus einem Fehlen technischer Diskussionen über Mystik in klassischer Literatur nicht auf deren Bedeutungslosigkeit geschlossen werden darf, dass die neurologischen Befunde empirischer Forschung die Existenz genuin mystischer Erfahrungszustände nahelegen und dass insbesondere die introvertiven mystischen Erfahrungen keinen Inhalt haben, der durch bereits vorhandene Konzepte strukturiert werden könnte. J. konzediert, dass die Beschreibungen, die Mystiker im Nachhinein geben, nicht anders als in begrifflicher Form erfolgen können, lehnt aber die konstruktivistische These ab, dass die Erfahrung selbst schon konzeptuell strukturiert sein muss, da sie eine grundlose apriorische Begrenzung unserer Erfahrungsmöglichkeiten einführt (67 f.). Kapitel 3 widmet sich der Frage, ob mystische Erfahrungen für die Existenz transzendenter Realitäten sprechen und ob es rational ist, ihnen zu vertrauen. J. steht dem skeptisch gegenüber: Sowohl die Tatsache, dass mystische Erfahrungen zumeist durch die eigene Tradition aufgeladen sind, als auch, dass es einander widersprechende Erfahrungen in unterschiedlichen Traditionen gibt, untergraben ihre Glaubwürdigkeit. Auch das Fehlen intersubjektiver Verfahren zur Bestätigung trägt dazu bei, die Zuverlässigkeit mystischer Erfahrung gegenüber anderen Formen der Erfahrung zu vermindern. Auf der Basis dieser Kritik lehnt J. auch Swinburnes *principle of credulity* (82–85), Alstons Analogie zur Sinneswahrnehmung (85–88) und Plantingas *properly basic beliefs* (111–116) ab. Die Diskussion geht nicht über die bekannten Standardeinwände hinaus und kreist in der Hauptsache um das Problem der inkompatiblen Wahrheitsansprüche. Die unspektakuläre Schlussfolgerung des Kapitels lautet entsprechend: „Mystics are rational to accept their experiences as evidence for the doctrines that they hold, but this commitment is weakened by the presence of equally rational mystics holding competing doctrines“ (117).

In Kapitel 4 befasst sich J. mit der Möglichkeit, mystische Erfahrungen auf rein natürliche, insbesondere neurophysiologische Phänomene zu reduzieren. Dabei geht er davon aus, dass es eine biologische Basis mystischer Erfahrungen gibt und dass diese Basis ein neurologisches Phänomen *sui generis* ist, das sich klar von anderen Hirnphänomenen unterscheidet (121 f.). J. lehnt jedoch alle Versuche ab, mystische Erfahrungen durch physiologische Ereignisse „wegzuerklären“, da die biologische Grundlage einer Erfahrung nichts über ihren Wahrheitsgehalt sagt: „all experiences have biological explanations, and no type of experience can be rejected as a possible vehicle for insights because of that“ (150). Er schließt, dass jede naturalistische Reduktion (momentan) nicht mehr als bloße Mutmaßung sein kann (ebd.) und keinerlei empirische Untersuchungen des Gehirns beweisen können, dass mystische Erfahrungen illusorisch sind (154), was im Verlauf des Kapitels mehrfach in wenig variierten Form wiederholt wird. Spricht aber nicht, so fragt J. weiter, die Anwendung von Ockhams Rasiermesser gegen jede nicht-naturalistische Erklärung (159), da sie durch ihre höhere ontologische Komplexität automatisch unwahrscheinlicher wird? J. verneint dies mit Verweis darauf, dass nur in Abwesenheit weiterer Gründe die Einfachheit naturalistischer Hypothesen relevant sein kann oder wenn der Naturalismus in sich bereits die wahrscheinlichere Position ist – ohne allerdings einen Hinweis zu geben, welche Gründe hier gemeint sein könnten, oder zu diskutieren, wie hoch die Plausibilität eines naturalistischen Weltbilds ist. „Science cannot answer whether a mystical experience is a purely natural phenomenon“ (169), so lautet die Konsequenz am Ende des Kapitels. Kapitel 5 hat das Verhältnis von Mystik und Metaphysik zum Thema. J. stellt zwei Thesen auf: zum einen, dass Mystik immer realistisch ist, d. h. dass Mystiker eine nicht bewusstseinsabhängige, transzendente Reali-

tät als Grund ihrer Erfahrungen postulieren (171); zum anderen, dass es keine spezifisch mystischen metaphysischen Thesen gibt, denn alle metaphysischen Behauptungen im Kontext der Mystik tauchen genauso in nicht-mystischer Literatur auf (176). Beide Thesen versucht J. durch Beispiele zu erhärten, indem er die transzendente Realität z. B. in den buddhistischen *dharmas*, dem theistischen Gott oder im absoluten Bewusstsein des *brahma* im Advaita lokalisiert. Gleichzeitig wehrt er sich gegen die eigentlich naheliegende Annahme, dass die Begegnung mit der transzendenten Realität in der mystischen Erfahrung uns irgendetwas über die Natur dieser Realität sagen könnte: „[E]ven knowledge by participation of such a reality does not help finite beings such as ourselves to know the ultimate depth of reality“ (188). Die Tatsache, dass Charakterisierungen des Erfahrenen z. B. als Schöpfer der Welt nicht Inhalt der Erfahrung selbst sein können, sondern nur unsere Interpretation, spricht für ihn ebenso gegen diese These wie die Vielfalt einander widersprechender mystischer Erfahrungen, die unvereinbare Eigenschaften der transzendenten Realität zeigen (z. B. personal and non-personal). So wie J. zuvor bereits ausgeschlossen hatte, dass empirische Wissenschaft Relevanz für die Untersuchung mystischer Erfahrungen haben kann, spricht er nun auch der Metaphysik jede Bedeutung für die Mystik ab: „[M]etaphysics for the mystically minded should be seen today as inadequate human efforts at understanding, and the mystery behind our efforts should be given more prominence – a mystery that remains greater than any experience“ (199). Der Primat sollte stets bei der reinen, unkonzepualisierten Erfahrung liegen, nicht bei ihrer theoretischen Interpretation. Man fragt sich freilich, welchen Sinn dann eine Beschäftigung mit diesen Erfahrungen überhaupt noch haben kann und was die Mystiker dazu bewegen könnte, sie anzustreben. Kapitel 6 thematisiert das Verhältnis von Mystik und Sprache, vor allem die Frage, wie die von Mystikern so oft proklamierte Unsagbarkeit ihrer Erfahrungen zu verstehen sei. J. gibt zwei Gründe für den Konflikt zwischen mystischer Erfahrung und Sprache: Erstens müssen auch Mystiker ihre Erfahrungen konzeptualisieren, um sie zu verstehen; Konzeptualisierungen sind aber immer dualistisch und daher nicht mit der mystischen Erfahrung vereinbar. Zweitens ist die mystische Erfahrung ganz anders als alle weltlichen Phänomene und kann daher nicht in alltäglicher Sprache beschrieben werden (204). J.' Position zur Unsagbarkeit wird nicht ganz klar – einerseits scheint er anzunehmen, dass keine Erfahrung oder Erkenntnis wirklich unsagbar sein kann („An ineffable insight is not possible“, 206), andererseits akzeptiert er, dass transzendente Realitäten nicht objektiviert und damit nicht sprachlich ausgedrückt werden können. Seine Lösung ist es, eine „mirror theory“ der Sprache (208) aufzugeben, nach der Begriffe immer für reale Objekte stehen müssen und der Gebrauch der Sprache immer eine Realität impliziert, auf die sie sich bezieht. Verwirft man die Abbildtheorie der Sprache, wie es die Mystiker laut J. tun, dann eröffnet sich die Möglichkeit, Sprache anders, ohne ontische Verpflichtungen zu gebrauchen (214). Wie genau man sich diesen alternativen Gebrauch der Sprache vorzustellen hat, sagt J. leider nicht und beschränkt sich darauf, immer wieder auf die „wholly other nature of transcendent realities“ (230) hinzuweisen. Kapitel 7 untersucht die Rationalität der Mystik und versucht, sie gegen den Vorwurf der Irrationalität zu verteidigen. Eine gewisse Spannung zieht sich durch das Kapitel: J. nimmt an, dass einerseits die Bedeutung des Begriffs „rational“ in unterschiedlichen Zeiten und Kulturen variiert (233), dass aber andererseits die Mystik nicht gegen (nicht kulturrelative) Gesetze der Logik verstößt und daher weder als irrational abgetan noch durch nicht-klassische Logiken wie z. B. den Dialethismus interpretiert werden muss. J. versucht dies nachzuweisen, indem er diverse scheinbar paradoxe Aussagen mystischer Texte untersucht und darlegt, wie die vermeintlichen Paradoxien durch alternative Formulierungen aufgelöst werden können: „[S]uch paradoxes can be restated consistently and so are not evidence of inherent irrationality in mystics' thinking“ (243). In Kapitel 8 widmet sich J. der Frage nach dem Verhältnis von Mystik und Wissenschaft und widerspricht sowohl allen Versuchen, eine holistische Harmonisierung herzustellen (Mystik und Wissenschaft lehren nicht im Prinzip das Gleiche), als auch der gegenteiligen Annahme, es könne einen Konflikt zwischen Mystik und Wissenschaft geben. Seine These lautet, dass Mystik und Wissenschaft es mit unterschiedlichen Dimensionen der Realität zu tun haben: Während die Wissenschaft die Funktionsweise der Natur (ihre kausalen Gesetze) untersucht, befasst sich die Mystik mit dem Sein (*beingness*) der Dinge

selbst (263). Wissenschaft geht analytisch und konzeptualisierend vor, während Mystik das analytisch-begriffliche Denken überwindet, so dass wir es mit zwei grundsätzlich verschiedenen Formen des Wissens zu tun haben. Ganz so radikal will J. die Trennung beider Bereiche allerdings doch nicht gestalten, denn auch die Mystik kann potenziell mit Wissenschaft in Konflikt geraten, insofern sie bestimmte metaphysische Hintergrundannahmen, etwa über die Natur der Person oder des Bewusstseins voraussetzt, die von der Wissenschaft bestätigt oder kritisiert werden können. Dennoch beharrt J. am Ende darauf, dass Wissenschaft und Mystik „basically irrelevant to each other“ (286) sind. Zuletzt betrachtet J. Mystik und Moral. Seiner Meinung nach gibt es hier kein simples Verhältnis (293): Weder wird der Mystiker durch seine Erfahrungen automatisch moralisch, noch schließen Mystik und Moral einander aus. Ziel der Mystik ist zwar die Überwindung der Selbstzentriertheit, was allein jedoch nicht zu einer Hinwendung zum Anderen führen muss. J. hält es ebenso für möglich, dass der Mystiker, der die Illusion des Selbst zurückgelassen hat, amoralisch oder sogar unmoralisch ist. Gegen Stace argumentiert J., dass nicht die mystische Erfahrung der Ichlosigkeit die Quelle des Altruismus und damit der Moral ist, indem er seitenweise Beispiele von Mystikern präsentiert, die vermeintlich unmoralisches Verhalten an den Tag gelegt haben (wobei J. den Begriff der Mystik sehr weit fasst: Stellenweise scheint es, als seien Daoismus oder Buddhismus generell mit Mystik gleichzusetzen, denn seine Beispiele aus dem Zhuangzi oder von Mahayana-Bodhisattvas haben gar keinen Bezug mehr zu mystischen Erfahrungen). Ebenso wendet er sich aber auch gegen die Behauptung, dass Mystik und Moral unvereinbar sind, da die Existenz des Anderen für ein erleuchtetes Bewusstsein, das in allem eine Einheit sieht, zur Illusion wird. Das Ergebnis lautet ähnlich wie in den vorherigen Kapiteln, dass Mystik in keiner klaren Beziehung zur Moral steht: „One need not be a mystic to be moral or vice versa“ (304). Diese Schlussfolgerung ergibt sich allerdings nicht aus einer Untersuchung der begrifflichen Relation von Mystik und Moral (J. definiert Moral nur vage als „other-regarding“, 289), sondern aus einer Aneinanderreihung von Beispielen für moralisches und unmoralisches Verhalten von Mystikern. Leider versäumt es J., zu fragen, anhand welcher Begriffe von Moral eigentlich diese Beispiele beurteilt werden. So erweist sich J.’ großangelegte, systematische Untersuchung der Mystik letztlich als oberflächlich, wenig reflektiert und paradoxerweise sowohl zu lang als auch zu kurz: zu lang, insofern J. sich oft wiederholt und die immer gleichen Gedanken breittreibt, zu kurz, insofern er seine zentralen Begriffe im Vagen lässt und jede tiefere Analyse und kritische Diskussion übergeht. S. GÄB

SÄKULARITÄT UND MODERNE. Herausgegeben von *Karl Gabriel* und *Christoph Horn* (Grenzfragen; 42). Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2016 [2017]. 300 S., ISBN 978-3-495-48833-1 (Hardback); 978-3-495-84833-3 (PDF).

Im Einleitungskapitel des vorliegenden Sammelbands, der auf eine Jahrestagung des Instituts für Interdisziplinäre Forschung der Görres-Gesellschaft im Jahre 2013 zurückgeht, betonen die Herausgeber, die Diagnose, es gebe in jüngerer Zeit eine spürbare Renaissance des Religiösen, könne „längst als die Mehrheitsmeinung innerhalb der empirischen Religionssoziologie“ (9) betrachtet werden. Entsprechend halten sie die ältere Säkularisierungsthese für obsolet und verwerfen auch Kants Versuch, Religion auf Metaphysik und Moral zu reduzieren. Konkret erinnern sie an Schleiermacher, der in seinen „Reden über die Religion“ andere Akzente gesetzt habe, in dem er betonte, Religion „habe ein besonderes Objekt, das ‚Universum‘, beinhalte ein besonderes Gefühl, das der ‚schlechthinigen Abhängigkeit‘, und sei mit einem besonderen Wahrnehmungsvermögen verbunden, dem ‚Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ (10). Gleichgültig, wie man das komplexe Phänomen Religion nun näher bestimmen mag, ob im Sinne einer substantialistischen oder einer funktionalistischen Definition, in jedem Fall geben die Herausgeber Schleiermacher darin recht, dass die Kantische Reduktionsbestimmung den unterschiedlichen Anteilen des Religionsphänomens „nicht gerecht wird“ (ebd.). Zu solchen Anteilen rechnen sie im Einzelnen Mystik, Moral, Metaphysik, Gemeinschaftsbezug, Ritualismus und Traditionspflege sowie Aspekte der Kontingenzbewältigung und der sozialen Stabilisierung und halten daher fest: Die Isolierung einiger dieser Teilaspekte