

wort auf diese Frage gibt P. nicht (6–9; 52). Jedoch macht er deutlich, dass Hegel ganz anders denke, weil für ihn jegliches Bewusstsein in noch so impliziter Form Selbstbewusstsein ist, insofern Gegenstand- und Selbstbewusstsein untrennbar miteinander verbunden sind (9). Was sagt das nun genau über das Verhältnis von Kant und Hegel aus? In diesem Punkt ist P. ein wenig zu schwammig.

Im eigentlichen Sinne zu kritisieren sind aber allenfalls Formalia. So ist die gewählte Zitationsweise ein wenig verwirrend. Statt auf eine der gängigen Ausgaben zurückzugreifen, zitiert der Autor nach einer lediglich online zugänglichen Arbeitsübersetzung von Terry Pinkard aus dem Jahr 2008, die im Unterschied zum Original in Paragraphen unterteilt ist. Will man Zitate im Zusammenhang lesen, muss man zunächst die Übersetzung aufrufen. Wo sie zu finden ist, wird erst mitten im Text und zudem nur in einer Fußnote entschlüsselt (20, Anm. 19). Hilfreich wäre auch gewesen, zusätzlich die Stellen aus der Suhrkamp- bzw. Theoriewerkausgabe oder vielleicht sogar die bei Meiner erschienene, von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften verantwortete historisch-kritische Edition zu benennen. Das würde nicht nur deutschen Lesern die Lektüre wesentlich erleichtern, sondern der Forschung überhaupt helfen. Wünschenswert wäre überdies eine Bibliographie, die einen schnellen Überblick über die neuere, insbesondere angelsächsische Forschung gegeben hätte. Deren Lebendigkeit zeigt P.s Monographie ja auf eindrückliche Weise. Hegel wird nicht aus einem bloß philosophiegeschichtlichen Interesse gelesen, sondern sein Denken wird daraufhin befragt, wo es einen Beitrag für die Selbstverständigung des heutigen Menschen zu leisten vermag. Das Potenzial, das die „Phänomenologie des Geistes“ in dieser Hinsicht hat, dürfte noch längst nicht ausgeschöpft sein.

B. DAHLKE

REA, MICHAEL C. / CRISP, OLIVER (EDS.), *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press 2009. 316 S., ISBN 978-0-19-920356-7.

In der analytischen Religionsphilosophie lässt sich neuerdings eine inhaltliche Verschiebung feststellen. Während bisher Themen wie die Eigenart religiöser Rede, die Rationalität religiöser Überzeugungen oder Argumente für die Existenz Gottes im Vordergrund standen, wenden sich zahlreiche Religionsphilosophen nun Themenstellungen zu, die traditionell in der systematischen Theologie verortet sind. So finden sich in einschlägigen Fachzeitschriften oftmals philosophische Beiträge, welche metaphysische Fragestellungen der Trinität, der Inkarnation und der Auferstehung behandeln oder epistemologische Fragestellungen zur Schriftinspiration, zur Prophetie oder zur Eigenart religiöser Erfahrungen diskutieren.

Der vorliegende Sammelbd. „Analytic Theology“ ist Ausdruck dieser Entwicklung. M. C. Rea spricht in seiner Einleitung von einem *theological turn* in der analytisch geprägten Religionsphilosophie, der allerdings in theologischen Kreisen weitgehend skeptisch und manchmal auch ablehnend beobachtet wird (1). Einen wesentlichen Grund dafür verortet Rea in der unterschiedlichen methodologischen Ausrichtung: Während viele Philosophen stark analytisch geprägt sind, erscheint etlichen Theologietreibenden die Phänomenologie, Existenzphilosophie oder Hermeneutik als geeigneteres Handwerkszeug für ihre Zwecke. Ein angepeiltes Ziel des Bds. ist es, diese methodologische Kluft zu überwinden und „einen interdisziplinären Dialog über den Wert (aber auch die Grenzen) analytischer Ansätze für theologische Fragestellungen zu beginnen“ (2).

Hierfür gliedert sich vorliegender Sammelbd. in vier thematische Abschnitte. Der erste Teil bemüht sich um eine eingehende Charakterisierung des Begriffs „analytische Theologie“ (33–84). Der zweite Teil befasst sich mit historischen Entwicklungen, welche für das Ansinnen der analytischen Theologie von Bedeutung sind (87–168). Im dritten Teil werden mögliche Erkenntnisquellen für die analytische Theologie dargelegt (171–247). Der abschließende Teil versammelt Beiträge, die analytischen Zugängen kritisch gegenüberstehen bzw. auf die Bedeutung alternativer Zugänge hinweisen (252–312). In meiner Darstellung konzentriere ich mich insbesondere auf den ersten Abschnitt. Er scheint mir von besonderem Interesse zu sein, da es für die Zielsetzung des

Sammelbds. wesentlich ist klarzustellen, was unter „analytischer Theologie“ zu verstehen ist.

Was ist also „analytische Theologie“? Rea beschreibt dieses Unterfangen als „activity of approaching theological topics with the ambitions of an analytic philosopher and in a style that conforms to the prescriptions that are distinctive of analytic philosophical discourse“ (7). Zu diesen Ambitionen analytischen Philosophierens gehören das Bemühen zu klären, inwiefern unser Erkenntnisapparat verlässliches Wissen über die Welt erlangen kann, sowie die Formulierung wahrer explanatorischer Theorien in jenen Bereichen, die außerhalb des Anwendungsbereichs der Naturwissenschaften liegen, wie die Metaphysik, Ethik oder eben Theologie (4). Als typische Merkmale des analytischen Stils nennt Rea begriffliche Klarheit, argumentative Stringenz, logische Kohärenz und den weitgehenden Verzicht auf metaphorische Rede (5–6).

Ähnlich formuliert es auch *Oliver Crisp* in „On Analytic Theology“ (33–53). Er charakterisiert analytische Theologie anhand dreier Merkmale. Erstens teile die analytische Theologie mit der aktuellen analytischen Philosophie das Interesse an metaphysischen Fragestellungen. Zweitens spiele der Gebrauch der Vernunft eine wichtige Rolle, um gedankliche Klarheit, logische Konsistenz und argumentative Nachvollziehbarkeit in der Formulierung theologischer Thesen zu garantieren. Für Crisp stellt dieser intensive Gebrauch der Vernunft keine Versklavung der Theologie durch die Philosophie dar. Der Gebrauch der Vernunft sei vielmehr als Ausdruck des nach Einsicht suchenden Glaubens zu verstehen (42–43). Drittens zeichne die analytische Theologie ein Wahrheitsverständnis theologischer Aussagen aus, das im Kontext der Korrespondenztheorie zu verorten sei. Theologische Aussagen seien wahrheitsfähig (was natürlich nicht impliziert, dass wir auch in der Lage sein müssen festzustellen, ob eine vorliegende theologische Aussage wahr ist oder nicht).

*William J. Abrahams* Artikel „Systematic Theology as Analytic Theology“ (54–69) deckt sich weitgehend mit den bisherigen Ausführungen. Analytische Theologie stehe für „die Artikulierung der zentralen Thesen des Christentums, erläutert durch die Einsichten der analytischen Philosophie“ (54). Ein Grund für diese Entwicklung liegt laut Abraham in der wachsenden Kluft zwischen traditionell vermittelten Glaubensinhalten einerseits und zahlreichen aktuellen theologischen Arbeiten andererseits, welche er als „invention of various forms of post-Christian religion“ (57) disqualifiziert. Diese Sachlage führe dazu, dass analytische Philosophen oftmals mit den Ergebnissen der akademischen Theologie unzufrieden sind und daher sich selbst mit Problemstellungen der systematischen Theologie zu beschäftigen beginnen (58).

In eine ähnliche Kerbe, aber heftiger im Ton, schlägt *Randal Rauer* mit seinem Beitrag „Theology as a Bull Session“ (70–84). Er kritisiert, dass zahlreiche theologische Arbeiten obskur und in einer weitgehend metaphorischen Sprache geschrieben seien, geprägt von einer tiefgreifenden Skepsis gegenüber der Reichweite unserer Vernunft. Solche Arbeiten fielen eher in die Kategorie „akademisches Gefasel“ denn „seriöse intellektuelle Arbeit“ (73–75). Als Beispieltex te zieht Rauer das Werk der amerikanischen feministischen Theologin Sally McFague und des deutschen Theologen Jürgen Moltmann heran.

Die bisherigen Charakterisierungen des Begriffs „analytische Theologie“ sind erhellend; die Frage, worin sich analytische Theologie von analytischer Religionsphilosophie unterscheidet und was sich als distinktiv neu an analytischer Theologie ausweisen lässt, ist damit aber noch nicht beantwortet. Meines Erachtens bleibt diese Frage offen, wie sich an *Nicholas Wolterstorffs* Essay „How Philosophical Theology Became Possible“ (155–168) eindrücklich zeigt. Nach der Darlegung, weshalb die Religionsphilosophie innerhalb der analytischen Philosophie so erfolgreich florieren konnte, fragt sich der Autor am Ende des Essays, ob eine solche intellektuelle Beschäftigung als Philosophie oder Theologie zu werten sei. Seine abschließende Antwort lautet lapidar: „What difference does it make ...? Call it what you will“ (168). In den Augen Wolterstorffs steht der Begriff „analytische Theologie“ nicht primär für eine neue Art und Weise, Theologie zu treiben. Vielmehr verdeutliche der Begriff eine Ausdifferenzierung religionsphilosophischer Forschung, die sich vermehrt metaphysischer und epistemischer Fragen annimmt, welche mit dem *depositum fidei* einhergehen.

Die anderen im Sammelbd. enthaltenen Essays verwenden m. E. den Begriff „analytische Theologie“ mehr oder weniger scharf umrissen im soeben dargelegten Sinn. *John Lamont* zeigt in seinem Beitrag „A Conception of Faith in the Greek Fathers“ (87–116) auf, dass die griechischen Kirchenväter gegenüber dem Ansinnen, Wissen über Gott durch eine kritische Reflexion der Offenbarungsinhalte zu gewinnen, durchaus aufgeschlossen waren. *Andrew Chignell* argumentiert in „As Kant has Shown...: Analytic Theology and the Critical Philosophy“ (117–135) dafür, dass entgegen einer weitverbreiteten Meinung auch vor dem Hintergrund der Philosophie Kants analytische Theologie betrieben werden könne. Gemäß Kant haben wir als fragende Wesen nämlich eine natürliche Neigung, nach vollständigen Erklärungen zu suchen. Dazu gehört auch die Auseinandersetzung mit der möglichen Existenz transzendenter Entitäten. *Andrew Doles* Essay „Schleiermacher's Theological Anti-Realism“ (136–154) geht in eine ähnliche Richtung. Dole betont, dass für Schleiermacher theologische Aussagen nicht nur als wahrheitsfähige Aussagen über transzendente Entitäten zu betrachten seien. Vielmehr gelte es, in besonderer Weise ihre praktische Dimension zu betonen, da sie darauf abzielten, die Frömmigkeit des Einzelnen und den Glauben der religiösen Gemeinschaft zu fördern (152).

Vor dem Hintergrund der allgemeinen Zielsetzung des Sammelbds. sind diese historisch orientierten Beiträge insofern interessant, als sie aufzeigen, dass wirkmächtige theologische Entwürfe dem Unterfangen der analytischen Theologie nicht entgegenstehen, obwohl sie häufig in diesem Sinne gewertet werden.

Der dritte Teil des Buchs enthält vier Essays: *Thomas McCall* legt in seinem Beitrag „On Understanding Scripture as the Word of God“ (171–186) eine Interpretation von Karl Barths Verständnis der Hl. Schrift als Wort Gottes dar. *Thomas Crisp*s Beitrag „On Believing that the Scriptures are Divinely Inspired“ (187–213) und *Michal Sudduth*s Essay „The Contribution of Religious Experience to Dogmatic Theology“ (214–232) befassen sich mit der Frage, inwieweit nicht nur Vernunft und Sinneswahrnehmung, sondern auch andere Quellen eine entscheidende Rolle bei der Bildung und rationale Begründung theologischer Inhalte spielen. Diskutiert wird in Crisp's Essay die Rolle der kirchlichen Gemeinschaft als Autorität und in Sudduth's Beitrag die Bedeutung der natürlichen Theologie und der religiösen Erfahrung. *Michael Murray*s Paper „Science and Religion in Constructive Engagement“ (233–247) beschäftigt sich mit der Frage nach dem angemessenen Verhältnis von Religion und Wissenschaft. Murray plädiert dafür, dass Gläubige auch mögliche theologische Konsequenzen einer wissenschaftlichen Theorie in Betracht ziehen sollten, denn „authoritative religious teaching can and does have consequences for the natural world ...“ (247). Diese Beiträge sind zwar interessant, zum besseren Verständnis des Anliegens der analytischen Theologie tragen sie jedoch nicht bei.

Die Beiträge im letzten Teil des Sammelbds. beziehen sich kritisch auf die analytische Herangehensweise im Allgemeinen. *Eleonore Stump* weist in „The Problem of Evil: Analytic Philosophy and Narrative“ (251–264) darauf hin, dass der analytischen Philosophie eine intensivere Auseinandersetzung mit narrativen und literarkritischen Ansätzen nottäte. Jene Phänomene, die sich durch eine Erfahrung des Gegenübers auszeichnen („second-person-experience“), erschließen sich nämlich nicht durch eine analytische Herangehensweise, sondern hierfür sei das Medium der Erzählung mit entsprechendem hermeneutischen Gespür entscheidend (259). *Merol Westphal* konzentriert sich in „Hermeneutics and Holiness“ (265–279) auf die Frage, wie Phänomenologie und Hermeneutik zum Verständnis der Rede von Gott beitragen können. Er weist dabei auf mögliche Gefahren einer perspektivischen Engführung theologischen Denkens durch analytische Zugänge. Letztere neigen nämlich dazu, theoretische metaphysische Überlegungen von den wesentlichen praktischen Zielsetzungen der Theologie, „spirituality (love of God) and ethics (love of neighbor)“, abzukoppeln (279). Im letzten Essay des Sammelbds., „Dark Contemplation and Epistemic Transformation. The Analytic Theologian Re-Meets Teresa of Ávila“ (280–312), weist *Sarah Coakley* darauf hin, dass aktuelle epistemische Ansätze episodische religiöse Erfahrungen analysieren, während die in der mystischen Theologie zeitlich ausgedehnten kontemplative Praktiken weitgehend unbeachtet blieben bzw. nicht durch ein solches episodisches Verständnis adäquat beschrieben werden könnten. Diese drei Essays weisen auf Grenzen oder Unzulänglichlich-

keiten analytischer Ansätze hin, ohne aber ihre Bedeutung für theologische Fragestellungen grundsätzlich in Frage zu stellen.

Ich kehre zur Ausgangsfrage zurück: Was ist „analytische Theologie“? Es handelt sich nicht um eine neue theologische Disziplin, sondern der Begriff bezieht sich auf ein Forschungsfeld, das inhaltlich Themenstellungen der Religionsphilosophie bis hin zur systematischen Theologie bearbeitet. Dabei ist es für Sympathisanten der analytischen Theologie weitgehend sekundär, ob ihre Arbeit als Beitrag zur Religionsphilosophie oder zur systematischen Theologie gesehen wird.

Unter methodischer Rücksicht ist die analytische Theologie der Tradition keineswegs fremd. Wie O. Crisp und W. Abraham betonen, kann unter analytischer Theologie das intellektuelle Bemühen des nach Einsicht strebenden Glaubens verstanden werden. Die westliche Theologiegeschichte ist beredtes Zeugnis dieses Bemühens. Hierfür werden nun auch Mittel und Ergebnisse verwendet, welche die analytische Philosophie bereitstellt.

Ich interpretiere *Analytic Theology* als beredtes und ausdrucksstarkes Zeugnis jenes neuen Selbstverständnisses analytisch gesinnter Denker, die sich (a) offen an die philosophische Analyse von Glaubensinhalten heranwagen, (b) dabei bewusst Beiträge für die theologische Forschung bereitstellen wollen, und (c) einen konstruktiven Austausch mit der aktuellen theologischen *community* suchen. Das Reflexionsniveau ist dabei mitunter beachtlich. Insofern spielen Vertreter der analytischen Theologie einen anspruchsvollen Pass in das Feld der etablierten akademischen Theologen. Wie diese darauf reagieren werden, ist noch nicht abzusehen. Zu hoffen wäre allerdings, dass sie diesen Pass als Zuspil deuten und positiv aufnehmen. Denn einen Anstoß für einen fruchtbringenden Austausch zu geben war ein wesentlicher Motivationsgrund für die Erstellung dieses Sammelbds.

G. GASSER

SEN, AMARTYA [KUMAR], *The Idea of Justice*. London: Penguin Books 2009. 468 S., ISBN 978-1-846-14147-8 / Die Idee der Gerechtigkeit. Aus dem Englischen von Christa Krüger. München: Beck 2010. 493 S., ISBN 978-3-406-60653-3.

Wenn ein Denker vom intellektuellen Format des indischen Nobelpreisträgers A. Sen (= S.), der gegenwärtig wie kein Zweiter ethische und wirtschaftswissenschaftliche Grundlagenreflexion souverän miteinander verbindet, nahezu vier Jahrzehnte nach dem Erscheinen von Rawls' Klassiker „A Theory of Justice“ eine Monographie vorlegt, die nach eigenem Bekunden auf „eine Theorie der Gerechtigkeit in einem sehr weiten Sinn“ (9) abzielt, dann drängt sich fast zwangsläufig die Frage auf, ob wir es hier mit einer veritablen Zäsur innerhalb der neueren gerechtigkeitsethischen Diskussion zu tun haben. Der Eindruck eines tiefen Einschnitts legt sich allein schon deswegen nahe, weil S. die schrittweise Entfaltung seiner eigenen Position mit einer sehr grundsätzlichen Kritik an denjenigen gerechtigkeitstheoretischen Ansätzen verbindet, die in der gegenwärtigen politischen und Moraltheorie weithin das Feld beherrschen.

Die insgesamt achtzehn Kapitel des Bds. gliedern sich in vier Hauptteile, von denen der erste und grundlegendste den ‚Anforderungen der Gerechtigkeit‘ gewidmet ist. Den Ausgangspunkt von S.s Überlegungen bildet eine relativ umfangreiche Auseinandersetzung mit J. Rawls, dessen spezifische Fairnesskonzeption er ungeachtet ihrer enormen katalysatorischen Bedeutung für die jüngere Gerechtigkeitdiskussion für weithin gescheitert erachtet (vgl. 86 f.). Dabei sind es keineswegs nur Detailprobleme innerhalb der filigranen Gesamtarchitektur des rawlsschen Theoriegebäudes – wie z.B. die fragwürdige Fixierung auf eine dazu noch hochgradig selektive Grundgüterlehre, die extreme Sichtweise auf die menschliche Freiheit oder die aus entscheidungstheoretischer Perspektive hochproblematische Behauptung, im begründungstheoretisch zentralen Urzustand würde einstimmig ein einziger Satz von Prinzipien für gerechte Institutionen gewählt –, die S. dazu veranlassen, eine „ziemlich radikale neue Richtung in der Analyse der Gerechtigkeit zu fordern“ (12), sondern vielmehr eine Reihe grundsätzlicher Erwägungen *methodischer* Art.