

bride Religionsformen weit verbreitet seien und insgesamt das Wissen *in religiosis* zurückgehe. Von daher könne man nicht mehr von einer bestimmten Religion als Ausgangspunkt Komparativer Theologie ausgehen und müsse das ganze Projekt neu konzipieren. Während Theologinnen wie *Judith Gruber* postkoloniale Theorien verwenden, um die bisherige Vorgehensweise Komparativer Theologie ad absurdum zu führen und hybriden Identitäten das Wort zu reden (21–35), verteidigt *Reid B. Locklin* die traditionelle Vorgehensweise aus pädagogischen Gründen und macht darauf aufmerksam, dass hybride Identitäten und mangelndes Wissen um die eigene Tradition keineswegs Neuentdeckungen des 21. Jh.s seien (126–138). Eigentlich seien hybride Identitäten keine neue Herausforderung, sondern die Rückkehr zur Normalität pädagogischen Handelns (136). Entsprechend sei es auch kein Problem, wenn die Lernenden selbst hybride Identitäten aufweisen. Auch aus Sicht des Rez.en erscheint es plausibel, dass beispielsweise im Religionsunterricht ohne Probleme auch in gemischten Klassen konfessioneller Religionsunterricht in komparativer Perspektive gelingen kann, solange die Lehrer/innen selbst bereit sind, von einem bestimmten Standpunkt her zu argumentieren.

Insgesamt sind die Beiträge des Sammelbands von sehr unterschiedlicher Qualität und Ausrichtung, werden aber gut durch die

gemeinsame Klammer der Millenials zusammengehalten und am Ende durch eine instruktive Antwort *Francis X. Clooneys* verbunden (219–223).

## 6. Ausblick

Der vorliegende Literaturbericht hat hoffentlich deutlich gemacht, wie lebendig sich der Debattenzusammenhang in der Komparativen Theologie derzeit entwickelt. Dabei wird man in den kommenden Jahren nicht mehr so sehr auf die verdienstvollen Pioniere Komparativer Theologie wie *Francis X. Clooney*, *James L. Fredericks* oder *Robert C. Neville* schauen müssen, sondern vielmehr auf eine neue Generation ausgesprochen anregender, kreativer und innovativer Köpfe wie beispielsweise *Catherine Cornille*, *Marianne Moyaert*, *Joshua Ralston* und *Michelle Voss Roberts*, aber eben auch auf Muslime wie *Mona Siddiqui*, *Jerusha Tanner Lampsey*, *Muna Tatari* und *Zishan Ghaffar*. Die Komparative Theologie wird damit bunter und weiblicher, zugleich ist sie ökumenisch und interreligiös breiter aufgestellt. Dabei sind ihre stärksten Beiträge nach wie vor in der konfessionellen Theologie zu verorten. Sie ist längst kein Orchideenfach mehr, sondern macht spannende Vorschläge für den Mainstream konfessioneller Theologien, die diese in produktiver Weise zu verändern beginnen.

## Handbücher / Lexika

**Jesus Handbuch**, hg. v. *Jens Schröter* / *Christine Jacobi*. – Tübingen: Mohr Siebeck 2017. (XIII) 685 S., pb. € 49,00 ISBN: 978–3–16–153853–7

Das von *Jens Schröter* und *Christine Jacobi* herausgegebene *Jesus Handbuch* ist als Kompendium der historisch-kritischen Jesusforschung auf dem aktuellen Stand der internationalen Diskussion angelegt.

Fünf Hauptteile bilden die Struktur des Bandes: Einer allgemeinen Einführung (A) folgt ein Überblick über die Geschichte der historisch-kritischen Jesusforschung (B), dem sich eine Sichtung der Quellen, des historischen Materials, anschließt (C). Breiten Raum nimmt die differenzierte Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu ein (D), bevor der Band mit einem Ausblick auf die frühe Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte Jesu endet (E).

Durch die Verteilung der Einzelartikel, die in der Regel 7–10 S. umfassen, auf verschiedene Autor/inn/en aus dem deutsch- und englischsprachigen Raum wird viel Expertenwissen aufgerufen. Ein übersichtliches Inhaltsverzeichnis stellt die Einheit des Bandes sicher, und zudem beginnt jeder Hauptteil mit einer Einführung der Hg., die die Einzelbeiträge zusammenhält und einen roten Faden aufzeigt. Ausführliche Register (Stellen, Orte, antike Personen, Personen der Forschungsgeschichte und Sachen) erschließen den Band auch als Nachschlagewerk.

Den Hg.n ist die hermeneutische Reflexion über die Grundlagen der historischen Jesusforschung zu Recht wichtig. Deshalb bietet Teil B einen geschichtshermeneutischen Rahmen: Die „Geschichte der historisch-kritischen Jesusforschung“ (15–124) gibt einen informativen Überblick über die verschiedenen Phasen der Jesusrezeption seit der Antike. Es wird nachvollziehbar, wie die jeweiligen theologische- und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen die verschiedenen Jesusbilder prägten und prägen. Die Darstellung erfolgt in zehn Schritten, die eine sinnvolle heuristische Einteilung der Forschung bilden. Am Ende steht der Beitrag von *Jens Schröter*: „Der ‚erinnerte Jesus‘: Erinnerung als geschichtshermeneutisches Paradigma der Jesusforschung“ (112–124). *Schröter* möchte durch sein Konzept der „Jesuserinnerung“ die historisch-kritische Rekonstruktion des Wirkens Jesu geschichtshermeneutisch vertiefen (121). Das Profil dieses Zugangs besteht darin, geschichtstheoretische Einsichten zu integrieren: „Geschichte [...] ist nicht einfach identisch mit der Vergangenheit, sondern entsteht durch den deutenden Zugriff auf das historische Material aus der Perspektive der jeweiligen Gegenwart.“ (8) Wichtig ist die Einsicht, dass die Entwürfe sowohl der Evangelien als auch moderner Historiker/innen immer *Bilder* der historischen Gestalt Jesu darstellen, d. h. Verbindungen von historischem Material und Deutungen und damit Geschichtserzählungen über Jesus (vgl. 121). Daher dürfen die „mit den Methoden kritischer Geschichtswissenschaft erstellten Jesusbilder“ nicht mit der Vergangenheit selbst identifiziert werden (120). Zugleich hält *Schröter* fest, dass die etablierten Kriterien der historischen Analyse „die historisch-kritische Jesusforschung steuern und zur Plausibilität der entsprechenden Jesusbilder beitragen“ können (121).

Problematisch an diesem Ansatz erscheint mir der Begriff der „Erinnerung“, der in der exegetischen Diskussion sehr unterschiedlich verwendet wird. Man könnte damit – im Sinne individueller Erinnerungsvorgänge – die Frage der zuverlässigen mündlichen Überlieferung der Lehre Jesu (*B. Gerhardssohn*, *S. Byrskog*), sogar der verlässlichen Augenzeugenschaft (*R. Bauckham*) verbinden, was jedoch die Einsicht ausblendet, dass historische Ereignisse von Anfang an immer nur als gedeutete (und sprachlich gefasste) Ereignisse weitergegeben werden. *Schröter* setzt sich von diesem Erinnerungsbegriff ab (113–118) und verwendet „Erinnerung“ stattdessen kulturwissenschaftlich im Sinne von *J. Assmann*, der Erinnerung auf die Konstituierung und Identität einer Gemeinschaft bezieht, also die fundierende Funktion der Erinnerung für eine Gemeinschaft untersucht. Doch geht es bei *Assmann* nicht um die Historizität der erinnerten Ereignisse, sodass sich die Frage stellt, inwiefern dieser Erinnerungsbegriff überhaupt für die Frage nach dem historischen Jesus brauchbar ist. Wenn *Schröter* diesen Begriff mit der Jesusüberlieferung verbindet, denkt er an Modi der Überlieferung, „in denen sich frühchristliche Gemeinden unter Rückgriff auf Lehre und Wirken Jesu ihrer eigenen Identität versicherten“ (119). Der Fokus liegt also auf „der Aneignung der Vergangenheit aus der Perspektive der jeweiligen Gegenwart“ (120). *Schröters* Erinnerungszugang ist „skeptisch gegenüber einem Vorgehen, das den ‚historischen‘ oder den ‚wirklichen‘ Jesus ‚hinter‘ den Texten sucht“ (121). Damit müsste die Frage nach dem historischen Jesus obsolet sein (wie neuere erinnerungstheoretische Ansätze dies auch konsequent weiterdenken, z. B. *W. H. Kelber*, *S. Hübenal*). Bei *Schröter* entsteht jedoch eine gewisse Spannung, wenn er in den Evangelien „zugleich den Anspruch, etwas über diese Vergangenheit selbst zu berichten“ (119), erkennt und festhält: „Aus diesen Texten lassen sich deshalb zugleich Umrisse dessen erheben, was aus historisch-kritischer Perspektive für den ‚historischen Jesus‘ wahrscheinlich zu machen ist.“ (120) Die *methodische* Basis der Frage nach dem historischen Jesus bleiben die bekannten Kriterien der historischen Analyse, insofern sie in einen umfassenden Prozess der Interpretation der Quellen eingebunden werden.

Für einen historischen Zugang zu Jesus ist die Vergewisserung über das historische Material, die Quellen, wesentlich, die in Teil C erfolgt (125–181). Gesichtet werden, dem heutigen Forschungsstand entsprechend, kanonische und außerkanonische christliche Zeugnisse, aber auch nichtchristliche Texte und nichtliterarische Zeugnisse. Besondere Bedeutung kommt nach wie vor den synoptischen Evangelien zu, da sie das Bekenntnis zu Jesus als Christus „in Form von Erzählungen über sein irdisches Wirken präsentieren und dabei historische Informationen [...] verarbeitet haben“ (129). Die Quellenkritik muss bei der Auswertung die gegenwartsgeleiteten Tendenzen der Vf. berücksichtigen.

Im Zentrum des Handbuchs steht die Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu (Teil D, 183–486). In den politischen und religiösen Kontext seiner Zeit werden biographische Aspekte Jesu eingezeichnet, wobei seine jüdische Prägung in Galiläa eine besondere Rolle spielt.

Das öffentliche Wirken Jesu wird unter folgenden Gesichtspunkten betrachtet: das soziale Umfeld Jesu, u. a. Johannes der Täufer; Jesu Handeln als Wanderprediger, Gemeinschaftsgründer, Heiler, Exorzist und Thaumaturg; Frauen in seinem Umfeld; sein Verhältnis zum Volk, zu Israel, zu Zöllnern und Sündern und zu Samaritanern; die Reden Jesu – Gottesbild, Gottesherrschaft, Gleichnisse, Gerichtsvorstellungen, Beten, Toraauslegung, Weisheitslehre, Selbstverständnis; das Ethos Jesu – Nächsten- und Feindesliebe, Besitzkritik, Nachfolge, Kontroversen. Am Ende steht eine historische Betrachtung der Passionsereignisse. Die einzelnen Beiträge unternehmen eine Einordnung Jesu in seinen sozialen, politischen und kulturellen Lebenskontext, was für die aktuelle Jesusforschung wesentlich ist.

So werden z. B. bei den Heilungen und Exorzismen Jesu auch Einsichten über medizinische Kenntnisse in der Antike eingebracht (300–310). Im Zentrum der Deutung Jesu steht das Ergebnis, dass Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft auf die Restitution Israels zielt (342), die Bindung der anbrechenden Gottesherrschaft an seine Person aber zur Entscheidung für oder gegen ihn herausfordert (344). Das „Selbstverständnis“ Jesu (genauer: seine Selbstpräsentation) hat seinen Kern in der spezifischen Überzeugung, dass in seinem eigenen Wirken die heilvolle Gottesherrschaft gegenwärtig ist (425). Insgesamt erhält man vielfältige Informationen über die Diskussionsfelder der historischen Jesusforschung. Extreme Deutungen werden vermieden. Die politisch-soziale Sprengkraft der Botschaft Jesu wäre jedoch stärker zu profilieren.

Das Handbuch schließt mit „Frühen Spuren von Wirkungen und Rezeptionen Jesu“ (Teil E, 487–561). Hier wird die Frage nach der Aufweckung Jesu verortet, die historisch sorgfältig abwägend diskutiert wird. Es folgen Überblicke über die ältesten christlichen Deutungen Jesu in den frühen Bekenntnisformulierungen und Hoheitstiteln. Es ist bekanntes Material, das hier geboten wird. Die weitere Rezeption Jesu wird – etwas schlaglichtartig – in folgenden Punkten dargestellt: Ausbildung von Strukturen (wobei es eher um frühe Gruppenbildungen geht), außerkanonische Texte des 2. und 3. Jh.s, bildliche Darstellungen Jesu bis etwa 500 n. Chr. (mit interessanten Abbildungen des „bartlosen Typs“) und Ethik (Wirkungen der Bergpredigt). Ich vermisste in diesem Teil, in dem es um christliche Rezeptionen der Gestalt Jesu geht, dass die für die weitere Kirchengeschichte so zentralen *christologischen* Linien nicht weiter ausgezogen wurden. Die im Handbuch wiederholt beobachtete Spannung in der Forschungsgeschichte zwischen dem „historischen Jesus“ und dem „Christus des Glaubens“ (6.17f) hätte dabei aufgegriffen und differenziert werden können. Im Blick auf die Geschichte der Christologie bis zu den Konzilen von Nikaia bzw. Chalkedon ließe sich zeigen, dass der „Christus des Glaubens“ selbst eine sich entwickelnde und verändernde Größe darstellt, da sich die frühen, noch im innerjüdischen Diskurs lebenden Deutungen Jesu von den in einem neuen philosophischen Koordinatensystem entworfenen Formulierungen der Konzile unterscheiden lassen. Dann wird sichtbar, dass es sich immer um – unter den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der jeweiligen Zeit stehende – Modelle handelt (messianische Repräsentanz, Trinität etc.), mit denen Jesus Bedeutung zugeschrieben wird.

Der Charakter eines Handbuches bringt es mit sich, dass am Ende kein in sich geschlossenes Jesusbild aus einem Guss entsteht, sondern eher Bildausschnitte sichtbar werden. Angesichts der hermeneutischen Einsicht, dass die einzelnen Jesus-Forscher/innen ohnehin ihre je eigenen Jesusbilder auf der Basis der historischen Quellen entwerfen, muss dies kein Nachteil sein. Es trägt der Tatsache Rechnung, dass heutige Jesusforschung ein Spektrum möglicher Interpretationen aufweist, und zwingt die Leser/innen dazu, über ihr eigenes Jesusbild nachzudenken. Die wissenschaftlichen Grundlagen dazu stellt das Handbuch facettenreich zur Verfügung.

Augsburg

Stefan Schreiber

**Handbuch für analytische Theologie**, hg. v. Georg Gasser / Ludwig Jaskolla / Thomas Schärfl. – Münster: Aschendorff 2017. (IX) 964 S. (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie, 11), geb. € 75,00 ISBN: 978-3-402-13279-1

Das Forschungsprojekt *Analytische Theologie* zielt darauf ab, Verfahren und Ergebnisse analytischen Philosophierens für theologische Frage- und Themenstellungen fruchtbar zu machen. Das vorliegende *Handbuch für analytische Theologie* ging dabei aus zwei von der Templeton Foundation geförderten Forschungsprojekten hervor, die 2011 und 2015 angelaufen sind und unter der Leitung der Univ. Innsbruck,

der Hochschule für Philosophie München sowie der Phil.-Theol. Hochschule Frankfurt St. Georgen durchgeführt wurden bzw. immer noch werden. Die Projekte wollen aktuelle Debatten analytischer Religionsphilosophie und Theologie für die deutschsprachige Theologie erschließen und so den gegenseitigen Austausch anregen (1).

Das Handbuch gliedert sich in vier Teile: Kap. I (3–102) widmet sich der methodischen und kontextuellen Einordnung analytischer Theologie. Kap. II (103–466) und Kap. III (477–856) bilden konzeptionell, quantitativ und thematisch das Zentrum des Handbuchs. Auf Überblicksartikel, die den Diskussionsstand analytischer Theologie bzgl. zentraler Traktate systematischer Theologie dokumentieren, folgt jeweils ein Response-Beitrag, der im methodischen Zugriff und/oder der inhaltlichen Konzeption vom Referenzbeitrag abweicht. Kap. IV (857–946) eröffnet weiterführende Perspektiven.

Bereits die Gliederung macht deutlich: Das Handbuch ist mehr als nur ein einfaches Nachschlagewerk. Hinzu kommt: Während einige Referenz-Beiträge einen guten Überblick über die analytische Diskussion geben (vorbildlich sind hier etwa *Christian Tapps* Beitrag zur Diskussion der Ewigkeit Gottes in Teil I und *Thomas Marschlers* Beitrag zur Inkarnationstheologie in Teil II), entwickeln oder verteidigen andere vorwiegend ihre eigene Sicht der Thematik. Die Response-Beiträge spiegeln die persönliche Einschätzung der Respondenten in der Regel in noch höherem Maß wider, mitunter haben sie den Charakter von Koreferaten (vgl. etwa *Bernhard Nitsches* oder *Hans Kesslers* Beitrag). Konzeptionell hat beides zur Folge, dass einmal mehr der Charakter eines informierenden Handbuchs, ein anderes Mal mehr der Charakter eines kontroverstheologischen Diskussionsbandes hervortritt. Die damit gegebene „Gattungsambiguität“ haben die Hg. offenbar in Kauf genommen, um der zweifachen (d. h. sowohl informierend-summarischen als auch kontrovers-dialogischen) Zielsetzung des Handbuchs entsprechen zu können.

Zu den einzelnen Kap.n: Kap. I (3–102) beleuchtet die Genese und Konzeption analytischer Theologie: *Georg Gasser* und *Klaus Viertbauer* (5–33) zeichnen die Entwicklung vom logischen Positivismus und der frühen sprachanalytischen Philosophie über die analytische Religionsphilosophie hin zum vergleichsweise jungen Projekt einer analytischen Theologie nach. Nachdem die Religionsphilosophie unter dem Eindruck der positivistischen Metaphysikkritik (etwa seit den 1930er-Jahren) in eine tiefe Krise geraten war, erholte sie sich (etwa ab Mitte der 1960er-Jahre) mit der wachsenden Einsicht in die Grenzen des empiristischen Sinn- bzw. Verifikationskriteriums langsam wieder. Neben der Eigenart religiöser Sprache rückten von da an v. a. Fragen, die um die Rationalität des Theismus kreisten, ins Aufmerksamkeitszentrum. Seit den 1990er-Jahren öffnete sich der Diskurs für ein großes Spektrum systematisch-theologischer Fragestellungen (von der Trinitätstheologie über die Christologie bis hin zur Eschatologie). Aus kontinentaleuropäischer Perspektive überrascht dabei die Unbefangenheit, mit der analytische Philosophen Themen, die traditionell der systematischen Theologie vorbehalten waren, bearbeiten, wobei sie nicht selten als wichtige Impulsegeber für aktuelle Debatten wirk(t)en. *Thomas Schärfl* (35–72) geht in seinem Beitrag „Analytisches Denken im Kontext“ diversen Vorbehalten nach, die von der Seite deutscher systematischer Theologie gegenüber den Methoden analytischer (Religions-) Philosophie sowie Theologie vorgebracht wurden und werden. Den Beitrag beschließt ein Appell: Nachdem an den deutschen philosophischen Fakultäten analytisch geschulte Philosophen das Feld dominierten, komme die deutsche Theologie – will sie den Anschluss an die zeitgenössische Philosophie nicht verlieren – nicht darum herum, sich wesentlich stärker als bisher auf analytische Methoden und Debatten einzulassen (68). *Christoph Amor* (73–102) diskutiert in seinem Beitrag die Frage, ob der analytischen Religionsphilosophie eine ahistorische und hermeneutisch naive Methodik zu attestieren sei – ein Vorwurf, der immer wieder erhoben wird. Angesichts der Vielschichtigkeit der analytischen Bewegung hält er derartige Pauschalurteile für problematisch: Zwar könnten so geartete Tendenzen nicht gänzlich geleugnet werden; gleichwohl gibt es zu bedenken, dass dieselben wenigstens z. T. einer (unter Voraussetzung eines Methodenpluralismus legitimen) methodischen Vorentscheidung geschuldet sind, sich konsequent an Sachfragen und an darauf bezogenen Argumenten zu orientieren. Darüber hinaus sei unter analytischen Philosophen ein wachsendes Problembewusstsein für die Bedeutung historischer und hermeneutischer Fragestellungen zu konstatieren (94).

Kap. II (103–466) thematisiert aus verschiedenen Perspektiven die Frage nach der Vernunftgemäßheit des Theismus. Ich beschränke mich an dieser Stelle darauf, die sieben Themenfelder mit ihren jeweiligen Vf.n, die in den jeweiligen Überblicks- und Antwortartikeln behandelt werden, zu benennen: 1. Glaube und Vernunft (*Andreas Koritsensky*,