

dem biologistischen und dem sozialreformerischen Projekt besteht, etwas beizukommen gewesen; gleiches gilt für die Ambivalenz bezüglich Schillers Bewertung und Kritik der existierenden Demokratien einerseits, des Nationalsozialismus sowie des Rassen- und Reinheitswahns der faschistischen Ideologien andererseits. Mit einer einfachen Kategorisierung als „Demokratiefeind“ oder gar Faschist ist es sicherlich nicht getan, wie T. auch anmerkt – ein schlicht „kritischer Demokrat“ (27) ist Schiller aber ebenso wenig. Auch stellt sein, zumal deutlich klassistischer, Eurozentrismus nicht lediglich ein harmloses Ergebnis eines „methodischen Situationismus“ (256) dar, sondern wurzelt vielmehr in einem elitären Überlegenheitsdenken, das nicht so recht in die pragmatistische Denkweise passen mag. Auf diese geradezu anti-humanistischen „wunden Punkte“ in Schillers Humanismus gilt es den Finger zu legen, lässt sich doch gerade an ihnen aufzeigen, wo die blinden Flecken eines humanistisch ausgerichteten Pragmatismus liegen. Diese Auseinandersetzung ist umso wichtiger, als das ihm eingeschriebene anti-nihilistische Projekt weiterhin als unabgeschlossen betrachtet werden muss.

A. HONNACKER

VOGELSANG, FRANK: *Die Rede von Gott in einer offenen Wirklichkeit*. Phänomenologisch-hermeneutische Untersuchungen nach Merleau-Ponty, Ricœur und Waldenfels. Freiburg i.Br. / München: Karl Alber 2016 [2017]. 373 S., ISBN 978-3-495-48822-5 (Paperback); 978-3-495-81822-0 (PDF).

Die Studie von Frank Vogelsang (= V.) widmet sich dem Dialog zwischen Phänomenologie und Theologie und greift einen Fragenbereich auf, der noch nicht *in extenso* bearbeitet ist und Auskunft über die Bedeutung der Phänomenologie für die Theologie und *vice versa* verspricht. Neben den „Klassikern“ Maurice Merleau-Ponty und Paul Ricœur, die beide in der Theologie Beachtung gefunden haben, bezieht V. auch den phänomenologischen Ansatz von Bernhard Waldenfels ein, wobei nicht nur dessen Hyperphänomene mit ihrer offensichtlichen Bedeutung für die religiöse Rede, sondern vor allem das Phänomen der Responsivität diskutiert werden. Auch der in der Theologie bisher wenig beachtete phänomenologische Ansatz von Hermann Schmitz findet in der Arbeit V.s Berücksichtigung. Jedoch bleibt es nicht bei einer Analyse und theologischen Sondierung der genannten Phänomenologien, vielmehr verbindet V. damit seinen eigenen phänomenologischen Vorstoß, mit dem er das intrikate Verhältnis von Phänomenologie und Gottesfrage positiv beschreiben will. Dazu schlägt er die Figur des Chiasmus vor, der in der Rhetorik eine Überkreuzstellung meint und von V. als „Erscheinungsweise X“ apostrophiert wird und – *vulgo* – das verdeckte Zueinander verschiedener, oft entfernter Bereiche ausdrücken soll.

Der Aufbau der Arbeit ist kompliziert und kaleidoskopartig: So gibt es allgemeinere Kapitel, zum Beispiel zur Gottesrede bei Paulus (Kap. 1), zur allgemeinen Gottesrede in der Geschichte (Kap. 2), zur Weltsicht der Naturwissenschaften (Kap. 3) und speziellere Kapitel, etwa zur Schleiermacher-Barth-Schulbildung (Kap. 4), aber auch zur Phänomenologie und ihren theologischen Bezügen bei Merleau-Ponty (Kap. 5) und Ricœur (Kap. 6), die man aufgrund des Titels der Arbeit erwartet und die den Mittelpunkt der Arbeit bilden. V.s dritter Gewährsmann, Bernhard Waldenfels, wird nicht direkt im Anschluss behandelt, wie zu erwarten wäre, sondern es wird ein Kapitel über das theologisch-phänomenologische Potenzial des Chiasmus als Denkform eingeschoben (Kap. 7). Erst auf dieser Basis erfolgt dann die Auseinandersetzung mit dem Denken von Bernhard Waldenfels (Kap. 8). Ein summarischer Teil schließt die multiperspektivische Arbeit ab (Kap. 9).

Zu Beginn seiner Studie stellt V. das phänomenologische Potenzial für eine „unvor-eingenommene[...] Rede von Gott“ heraus, das sich auf die „Grenzen der Wirklichkeit“ und die „Grenzen des Aussagbaren“ beziehe (9). Hierbei kommt es V. im Sinne eines Legitimationsgrunds religiöser Rede darauf an, nicht nur das für Wirklichkeit zu halten, was aussagbar ist (ebd.). So seien z. B. besonders proximale Phänomene oft schwer zu erkennen und werden oft nicht als Teil der eigenen Wirklichkeit bestimmt (13). Entgegen der angenommenen Begrenzung menschlicher Erkenntnis will V. dennoch Modi des Denkens sondieren, die den offenen Charakter von Wirklichkeit einkalkulieren (14). Als Instrument bringt er die menschliche Rede von Gott ins Spiel, mit deren Hilfe die

angenommene offene Wirklichkeit betreten werden soll (17). Geht es der Phänomenologie um eine erneute und aufmerksame Ausschreitung der Wirklichkeit, so votiert V. für die Beachtung der Gottesfrage für die phänomenologische Erkundung menschlicher Wirklichkeit (20, 25). Dazu werden auch theologisch-biblische Gründe aufgerufen, z. B. wenn unter Rekurs auf Paulus eine christliche Weltzugewandtheit als Charakteristikum der Tradition gefunden wird (49). V. ist dabei realistisch genug, die Selbstverständlichkeit der Gottesrede innerhalb der Religionen vom regelmäßigen und sogar betretenen Schweigen der Welt zu unterscheiden (26). Gleichzeitig begegne bei Paulus mit dem Kreuz ein Phänomen, das sich der umfassenden Deutung sperre und den üblichen Interpretationsweisen entziehe (37) – eine Diagnose über den nicht-intelligiblen Charakter religiöser Phänomene, die V. in seiner Studie noch oft anführen wird. Trotz der Betonung des apophatischen Charakters dogmatischer Inhalte exkludiert V. sie nicht aus dem Bereich der Wirklichkeit, sondern betont im Gegenteil ihre Relevanz: „Das ‚ganz Andere‘ ist viel näher als man denkt“ (58). Als „kritischen Realismus“ versteht V. dann solche Theorien, die Partikularitäten zum Charakter jeder Systematik erklären (84) und sich explizit dem Hypertrophismus widersetzen, gegen den z. B. die negative Theologie steht, deren Anliegen stets auch eine philosophische Pointe aufweisen. Ansprüche, die *eine* Wirklichkeit objektiv beschreiben können, die mit einem naturwissenschaftlich-technischen Weltverstehen assoziiert sind, werden zwar interdisziplinär als Reduktionismus zurückgewiesen, deuten aber auf einen Druck hin, unter dem die religiöse Rede von Gott und ihr wirklichkeitserschließendes Potenzial stehen (90 f.). Attraktiv scheint Theologie, wenn sie ein eindrückliches Bild von der Subjektivität des Menschen liefert (98). Der sich durch ein Set intrikatere Probleme verbietende Rekurs auf das Supernaturale gegenüber dem Naturalen der Naturwissenschaften und der Technik hat die Theologie ausdrücklich und mit Schleiermacher auf die Wirklichkeit des Erlebens gebracht (102 f.). Sinndeutungen scheinen in Teilen der Theologie von da an ohne jede Beziehung zu den Naturwissenschaften auskommen zu können, so dass die beiden in Rede stehenden Wirklichkeitsbereiche strikt getrennt erscheinen (105). Als Paradebeispiel firmiert jedenfalls das Unbedingte, mit dem Religion exklusiv einer Erfahrung Ausdruck verleiht, die sonst unausgesprochen bliebe (106 f.).

Dann rücken phänomenologische Studien in den Fokus, zunächst Merleau-Ponty und sein Interesse an den „vorgängigen Bereichen der Wirklichkeit“, also dem, was „immer schon vorausgesetzt“ wird (140). Nach Darstellung des Verf. ist es die Kategorie des Zwischenen, die in antidualistischer Zuspitzung ein zentrales Interessengebiet Merleau-Pontys sei, das Licht auf V.s eigene Theorie der chiasmatischen Wirklichkeit werfe. Im Gespräch mit Merleau-Ponty sollen Facetten des Chiasmus deutlich werden, die zur phänomenologischen Beschreibung des Gott-Mensch-Verhältnisses beitragen sollen: Erstens, so V., könne mithilfe des Chiasmus eine „Verbundenheit und Verschränkung von Beobachter und Beobachtetem“ ausgedrückt werden und zweitens nivelliere die Figur des Chiasmus keineswegs Eigenständigkeiten (164). Schließlich grüdiere der Chiasmus keine Ordnung, die der Wirklichkeit nicht gerecht werden könne (166). Auch das in der Arbeit initiierte Gespräch mit Paul Ricoeur dient der näheren Explikation der Chiasmus-These bzw. der „Erscheinungsweisen x“: „so existiert keine feste Grenze, das Unvermittelbare, das Unbedingte, das Absolute ist nicht jenseits einer imaginären Grenze der Welt, sondern mitten in der Wirklichkeit, wenn auch unerreichbar. Der Ausdruck ‚Erscheinungsweise X‘ hat in etwa dieselbe semantische Funktion wie der Begriff ‚Grenzausdruck‘ bei Ricoeur“ (251).

In summa beabsichtigt die Studie eine Sondierung des Potenzials der Gottesrede zur Erschließung der Wirklichkeit, wie sie in phänomenologischer Absicht Aufmerksamkeit erfährt (287). Intendiert ist mithin eine phänomenologische Theologie. Dabei fokussiert V. insbesondere auf Phänomene, die als „Erscheinungsweisen X“ apostrophiert werden und denen ein überschüssiger Gehalt attestiert wird, der als ‚mehr‘ oder ‚anders‘ auffällt (300) und niemals frontal, sondern nur lateral erfasst werden könne (313). Ein Paradebeispiel für eine „Erscheinungsweise X“ ist das Reich Gottes, wie Jesus es vermittelt (319).

Die deliberativen Anstrengungen, die der Arbeit V.s zugrunde liegen, weisen allerdings nicht ganz unerhebliche redundante (z. B. 221) oder sogar banale Anteile (z. B. 232) auf, die als Bremsfaktor der phänomenologischen Inblicknahme auffallen. Oft

bleiben theologisch-grundbegriffliche Hintergründe nur erwähnt, ohne genauer in den Argumentationsgang eingefügt zu werden, wie z. B. das Verhältnis von Kreuz, Auferstehung und Wirklichkeitserschließung (59, 165) oder der Hinweis auf das christologische Format der Christologie Schleiermachers (115). So entsteht ein manchmal steiles Informationsgefälle zwischen luzider Darstellung und lediglich aufgerufenen theologischen Stichwörtern, deren Zusammenhang für die phänomenologische Leitfrage oft nicht zu erkennen ist (167). Etwas kryptisch geraten sind V.s Versuche, seinen phänomenologisch-chiastischen Vorstoß mit etablierten Konzepten zu verbinden – wie mit dem Bereich des Zwischen bei Merleau-Ponty (140 f.). Damit ist ein Grundproblem der Arbeit angedeutet, denn die Rede von den chiastischen „Erscheinungsweisen x“ bleibt merkwürdig unklar (z. B. die Grafik ohne genaue Erläuterung auf S. 168), was nicht damit zu rechtfertigen ist, dass sich gegen holistische Systematik gestellt werden soll (248) oder es zur Idiosynkrasie von x gehöre, eben ein prominenter Platzhalter zu sein. Auch oft unvermittelte Übergänge von philosophischer Spekulation zu theologischer Rede, z. B. über das Reich Gottes (308), deuten auf das Problem dieser Arbeit hin, ganz verschiedene Facetten des Bildes eines Kaleidoskops betrachten zu wollen, ohne immer genügend Vorsorge dafür getroffen zu haben, dass die einzelnen Elemente nicht schnell wieder in eine dunkle Ansammlung zurückfallen. Nur tangential berühren sprachliche Schwächen (z. B. 116, 287, 300) die beredete Studie, wobei der notorische Gebrauch des *pluralis maiestatis* in dieser Arbeit (z. B. 73, 169, 238) zumindest heutzutage verständliche Fluchtinstinkte weckt.

Trotz der Anmeldung von Zweifeln an der Klarheit verwendeter Denkmittel tritt mit dieser Arbeit ein wichtiges theologisches Arbeitsfeld in den Blick, das als phänomenologische Theologie verstanden werden kann und für das V. eine Näherbestimmung vorgenommen hat. Durch einige der gewählten kaleidoskopischen Einstellungen sind wichtige Gesichtspunkte in den Vordergrund getreten, die eine phänomenologische Akkreszenz der Theologie animieren können.

M. WIRTH

2. Biblische und Historische Theologie

FINNERN, SÖNKE / RÜGGEMEIER, JAN: *Methoden der neutestamentlichen Exegese*. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (utb; 4212). Tübingen: A. Francke 2016. 330 S., ISBN 978–3–8252–4212–1 (Paperback); 978–3–8385–4212–6 (PDF).

LAU, MARKUS / NEUMANN, NILS (HGG.): *Das biblische Methodenseminar*. Kreative Impulse für Lehrende (utb; 4612). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017. 364 S./Ill., ISBN 978–3–8252–4612–9 (Paperback); 978–3–8385–4612–4 (PDF).

Unter dem Dach von utb sind binnen neun Monaten gleich zwei Bücher erschienen, die sich mit dem exegetischen Proseminar und biblischer Methodenlehre beschäftigen: Im September 2016 das Lehr- und Arbeitsbuch *Methoden der neutestamentlichen Exegese* von Sönke Finnern und Jan Rüggemeier und im Mai 2017 *Das biblische Methodenseminar*, herausgegeben von Markus Lau und Nils Neumann. Beide werden mit Stichworten wie „methodisch innovativ“, „hochschuldidaktisch erprobt“ und „direkt im exegetischen Proseminar einsetzbar“ beworben. Das allein lässt einen genaueren Blick auf die beiden Bände lohnend erscheinen, zumal Lau und Neumann ihren gemeinsam herausgegebenen Band mit den Worten „Neue Methodenbücher zur biblischen Exegese bedürfen angesichts des Überangebots von entsprechenden Publikationen auf dem Buchmarkt eigentlich einer Rechtfertigung“ (S. 5) beginnen.

Diese Frage lösen beide Bücher auf sehr unterschiedliche Weise: *Methoden neutestamentlicher Exegese* ist von einem evangelischen Autorenduo mit pfarramtlicher Praxiserfahrung und narratologischer Prägung verfasst und wendet sich als Lehrbuch an Studenten, *Das biblische Methodenseminar* versammelt praxiserprobte didaktische Szenarien unterschiedlicher Konfessionen, Studiengänge und Standorte und wendet sich an Dozenten. Während Finnern und Rüggemeier als Begründung für Methodenbuch anführen, dass in ihm auch „Fragestellungen und Analysemethoden aufgenommen werden, die in anderen Methoden-