

MESSINESE, LEONARDO, *L'apparire di Dio. Per una metafisica teologica* (Philosophica; 144). Pisa: ETS 2015. 217 S., ISBN 978-88-467-4141-7.

In seinem jüngst erschienenen Buch stellt der in Rom lehrende Philosoph Leonardo Messinese (= M.) von neuem die Frage nach dem Fundament, und zwar in der Weise, die in einem der Hauptstränge der italienischen Philosophie des 20. Jhdts. zum Ausdruck kommt und durch die Namen Gustavo Bontadini und Emanuele Severino gekennzeichnet ist. Deren Zentralfrage lautet, ob eine Seinsontologie nicht bereits selbst Ausdruck des Absoluten – des „Erscheinens Gottes [*apparire di Dio*] im *Denken* ist“ (15). Damit wäre die „philosophische Theologie“ nicht einfach eine antiquierte Disziplin der Philosophie, sondern würde in ihrer metaphysischen Zentralstellung zu neuer Aktualität gelangen (16). Dieser Disziplin würde es demnach um ein „*metaphysisches Wissen* gehen, welches selbst das Mittelglied zwischen der „sichtbaren Welt, von der die Wissenschaft handelt“, und der „unsichtbaren Welt, auf die sich der religiöse Glaube bezieht“, bilden würde (17) und damit eine neue Fassung des „Wissens Gottes“ als „grundlegende[r] Wahrheit des metaphysischen Denkens“ (19). Darüber hinaus sieht der Autor einen praktischen Beitrag seiner Überlegungen in der Vermeidung von Fundamentalismen – des wissenschaftlichen wie der religiösen (18). Diese Perspektive zielt nicht auf ein Fundament jenseits der Welt oder auf einen ‚Beweis‘ Gottes als den „*absolut Anderen*“ des Seins ab, sondern darauf, dass die Vernunft selbst, wenn sie zu sich findet, jene „Hindernisse“ ausräumt, die ihr gemeinhin die Einsicht versperren, dass die „Realität der Welt mit einem Prinzip verbunden ist“, das dann religiös als Gott bezeichnet werden kann (20).

Nach Prolog (11 f.) und Einleitung (13–21) stellt M. die Frage zum „Fundament, das nicht fundiert werden kann“ (Molinaro, zit. 25), die er in einem historischen Teil über „[n]euzeitliche und gegenwärtige Perspektiven auf die theologische Metaphysik“ (23–119) und einem systematischen, am Dialog mit Bontadini, Severino und Heidegger ausgerichteten Teil von „Kontrapunkten für ein philosophisches Denken über Gott“ (121–210) bearbeitet. Ein Epilog (211–214) und ein Namensregister (215–217) runden das Werk ab.

Im ersten Teil zeichnet M., beginnend bei Merleau-Ponty (30–37) und Maritain (39–49), einen Denkweg nach, der über die Phänomenologie Lévinas' und Marion's (53–58), Husserl's und Steins (60–69, 73–82) sowie Heideggers (69–71) zu Hegel (83–102) und Severino (103–119) führt. Dabei wird nicht nur ein Weg fortschreitender Verinnerlichung der Wahrheitsfrage durch die immer intensivere Herausstellung eines die Phänomenalität der Welterfahrung übersteigenden Wahrheitsgehalts nachgezeichnet, sondern auch aufgezeigt, wie das Gottesverständnis im System Hegels einen Absolutheitsanspruch offenbart, der nicht aus diesem selbst heraus erklärt werden kann (99). Gleichzeitig präzisiert M. die Differenz zwischen Hegel und Spinoza. So werde einerseits bei Hegel deutlich, dass die Aufhebung der „*Alterität des Seins gegenüber dem Denken*“ in keiner Weise die Vernichtung jedweder Alterität oder Transzendenz bedeutet (99) und dass sich diese in der Bezeichnung Gottes als Subjekt jenseits der Substanz, eben in christlicher Diktion als Person ausdrückt (91). Dieses Resultat des ersten Teils wird mit einem Blick auf Severino metaphysisch zementiert: Letzterer sieht in der Tat die abendländische Metaphysik durch einen intrinsischen Nihilismus gekennzeichnet, der in der ontologischen Annahme des „*Werdens*“ des Seins und der daraus folgenden Krise der epistemologischen Struktur des Wissens besteht, weshalb Nietzsche, Leopardi und Gentile den logischen Endpunkt und gewissermaßen deren Zusammenfassung darstellen (105). Severino integriert nun die „*phänomenologische Unmittelbarkeit*“ Heideggers in die Formulierung der „*logischen Unmittelbarkeit*“ (108), was aber schließlich dahin führt, das Verhältnis von absolutem Sein (Gott) und weltlichem Sein durch das Erscheinen und Sich-Verbergen des Seins als Erklärung von Werden und Schöpfung zu begründen, insofern diese auf die Totalität des Seins bezogen werden (116). Ohne letzteren Bezug werde für Severino Metaphysik notwendigerweise nihilistisch. Besteht somit die Aufgabe der Metaphysik jenseits aller Phänomenologie darin, dass „das Sein von *jedem* Seienden ausgesagt werden muss und nicht lediglich von einer privilegierten, d. h. ‚göttlichen‘ Dimension der Totalität“ (119), dann nimmt sich M. nun vor, von diesem Resultat auszugehen und im zweiten Teil die von Severino – im Gegensatz zu seinem eigenen Standpunkt in den Frühschriften – für unmöglich gehaltene Eingreifung der Realität in diese fundamentale Seinsmetaphysik zu realisieren, und zwar mittels der Methodenfrage „*Wer [nicht: Was] ist Gott?*“, da nur

diese Frage einen Gottes-„beweis“ verunmöglicht und damit Gott als das Fundament erkennbar macht (das gerade nicht „bewiesen“ im Sinn von „fundiert“ werden kann) (124).

Diese Aufgabe des zweiten Teils realisiert M. in engem Dialog mit dem philosophischen ‚Gegner‘ Severinos, Gustavo Bontadini, und seinem Begriff der „reinen Erfahrung“ (125), welche insofern das idealistische Denken vor allem Hegels und Gentiles voraussetzt, als sie den vorkantianischen gnoseologischen Dualismus, der bei Kant immer noch fortwirkt, überwindet (126 f.) und somit von der unmittelbaren Erkenntnis des Seins in der intentionalen Erfahrung ausgeht, die in ihrer charakteristischen *Einheit* zum Ausdruck kommt (127). So stellt die Erfahrung die Frage, ob ihre umfassende Einheit als Totalität selbst schon die Totalität des Seins besagt (130). Durch den Ausschluss der ‚repräsentativen‘ Erkenntnis in der Unmittelbarkeit der reinen Erfahrung ist diese Dimension der Totalität intentional auf jeden Fall nicht jenseits des Seins selbst gelegen, weshalb das Absolute nicht als eine logische oder ideale Repräsentation ausgesagt wird, sondern ihm bereits, wenn auch in unbestimmter Weise, Seinscharakter notwendig zukommt (131). Dadurch ist einerseits die „umfassende Anerkennung der Erfahrung“ ermöglicht und andererseits wird die „genaue Prüfung der Erkenntnisdynamik, durch die man zu ihrer [der Erfahrung] rationalen Integration gelangt“, betont (134). M. verweist darauf, dass die Geschichte des neuzeitlichen Denkens systematisch auf die These von der Einheit der Erfahrung hinauslaufe (135), dass aber nur die „theologische Differenz – d. h. die Differenz zwischen Gott und Welt“ – eine ausreichende Erklärung der „ursprünglichen Wahrheit“, wie sie in der Einheit der Erfahrung aufscheint, biete (142). Der Grund besteht darin, dass der Werde- bzw. prozessuale Charakter der Einheit der Erfahrung nicht auf die parmenideische logische univoke Seinsunmittelbarkeit zurückführbar ist (143), weswegen sich eine Zirkularität zwischen der Unmittelbarkeit der Erfahrung und der logischen Seinsunmittelbarkeit ergebe (144). Damit erhalte diese Einheit der Erfahrung jene Funktion, die in der klassischen Metaphysik die Gottesbeweise einnehmen (145). Damit wird auch die „ursprüngliche Struktur“ Severinos auf die „theologische Differenz“ als Differenz zwischen der „Totalität der erscheinenden Seienden“ und der „absoluten Totalität des Seins“ (150) hin geöffnet und die Einheit der Erfahrung als das vom Sein Gesetzte verstanden (146). Dann ist Gott selbst weniger der ‚weltjenseitige‘ Gott, sondern wesentlich *Schöpfer* als erster und ursprünglichster Gottes-eigenschaft (147). So fasst M. die „Dimension des ‚Fundaments“ nicht einfach als „Ausgangspunkt für die Konstruktion des metaphysischen Wissens“, sondern begrifflich „*es selbst als seine konkrete Ausführung*“, „sodass die bis zu Ende gedachte Metaphysik in ihrer ‚theologischen‘ Vollendung als der konkrete Inhalt des *ursprünglichen Wissens* des Seins erscheint“ (153). Dabei wird, wie M. präzisiert, nicht das Denken überschritten – das nicht überschreitbar ist –, sondern die Erfahrung und die Transzendenz Gottes als Schöpfer der Welt als konkrete Bestimmung des ursprünglichen Seinsdenkens begriffen (153 f.).

Im letzten Schritt spiegelt M. dieses Ergebnis an der klassischen Doktrin Gottes als *esse ipsum* und der biblischen Aussage, dass Gott derjenige ist, „der ist“ (172), was über Augustinus vermittelt wird, wodurch er verdeutlicht, dass die „ursprüngliche Wahrheit der ‚Welt‘ [...] sich in Bezug auf die Wahrheit Gottes bestimmt“ (178 f.). Damit spricht sich M. für die Möglichkeit der ‚Ontotheologie‘ nach Heidegger aus (184) und definiert das Verhältnis von Philosophie und Religion mit Hegel und über Hegel hinaus als „*Transzendenz der philosophischen Transzendenz*“ (209), wodurch der Horizont des Glaubens nicht ersetzt, wohl aber von Seiten der Vernunft dergestalt zugänglich wird, dass sie ihre „apologetische“ Aufgabe, die „Möglichkeit“ zu glauben“ zu verteidigen, ausüben kann: „Diese ‚Möglichkeit‘ ist alles, was die Philosophie dem Glauben versichern kann, wodurch dieser zu einer nicht illusorischen ‚Option‘ für die Vernunft selbst wird“ (210).

Leonardo Messinese stellt mit seiner Monographie einen interessanten Neuanatz in der „christlichen Philosophie“ dar, der einerseits die bedeutendsten philosophischen Denker im Italien des 20. Jhdts. aufgreift und andererseits einen starken und rigorosen Denkansatz bietet, wie er in Deutschland nur noch wenig gepflegt wird. Gerade durch die Aufnahme zentraler Einsichten Hegels und Edith Steins sowie durch die konstruktive Auseinandersetzung mit Heidegger reiht sich M. in die deutsche Geistesgeschichte ein und führt sie dank der Ansätze Severinos und Bontadinis in einer modernen Weise metaphysisch fort. Damit ist die Abhandlung geeignet, hierzulande das Interesse für die italienische Geistesgeschichte, gerade auch des 20. Jhdts., zu schärfen und einen fruchtbaren Dialog zu

suggestieren. Nicht zuletzt aus diesen Gründen kommt der Rez. nicht umhin, eine deutsche Übersetzung des Bandes zu empfehlen.

M. KRIENKE

DALFERTH, INGOLF. U., *Hoffnung* (Grundthemen Philosophie). Berlin / Boston: De Gruyter 2016. XII/216 S., ISBN 978-3-11-049467-9.

Dalferth (= D.) geht es in seiner Studie um eine kritische Erkundung der Möglichkeiten und Grenzen des Hoffens. Im ersten Kapitel richtet er den Blick auf das Phänomen des Hoffens in der europäischen Denkgeschichte, die s. E. geprägt war von der „Spannung zwischen einer philosophischen Tradition, die immer wieder die Ambivalenz der Hoffnung betont, und einer theologischen Tradition, in der die Hoffnung ganz und gar positiv verstanden wird, weil der Bezug auf Gott die Hoffnung disambiguiert und eindeutig macht“ (2). In der Gegenwart, so betont er im zweiten Kapitel, werde die Hoffnung einerseits als „wichtige Quelle für soziale, wirtschaftliche und politische Veränderungen“ gesehen, andererseits aber als „lähmende Einstellung“ kritisiert, „die tätiges Engagement und den aktiven Einsatz für die Lösung von Problemen eher behindert als befördert“ (11). Das dritte Kapitel befasst sich mit neueren philosophischen Debatten über die Hoffnung, in denen Erinnerungen an religiöse Traditionen auch dort nicht im Zentrum stehen, „wo ausdrücklich verstanden wird, das Hoffen gegen skeptische Einwände als vernünftiges menschliches Verhalten zu verteidigen“, in denen vielmehr vor allem von Vertretern der analytischen Philosophie „strikt auf der Ebene menschlicher Lebensphänomene und häufig im Rahmen neoaristotelischer oder naturalistischer Grundannahmen“ (21) argumentiert wird. Das vierte Kapitel befasst sich mit der ‚Grammatik des Hoffens‘. D. weist hier darauf hin, dass im Deutschen „das Wort ‚hoffen‘ als Verb und als Substantiv gebraucht“ wird (33) und stellt zudem klar: „Philosophisch wird ‚hoffen‘ in der Regel propositional verstanden (A hofft, dass p) und als ein geistiger Zustand (mental state) analysiert, der zwei Komponenten umfasst, nämlich eine konative (handlungsmotivierende) und eine kognitive (wahrscheinlichkeitsbestimmte)“ (34). Damit ist freilich „nur ein kleiner Ausschnitt dessen erfasst, was wir mit ‚hoffen‘ alles meinen“ (43). Im fünften Kapitel macht D. deutlich, dass vom Hoffen, dass etwas der Fall sein möge, ein personales Hoffen-auf, Hoffen-für und Hoffen-mit zu unterscheiden ist. Wichtig ist für ihn, dass Hoffen im alltäglichen Leben seinen Ort hat und nicht nur an den Rändern, am Anfang und Ende des Lebens.

Über Hoffnung als Tugend handelt das sechste Kapitel, in dem D. dreierlei feststellt: 1) In den philosophischen Schulen von Platon, Aristoteles und der Stoa war die Hoffnung noch „keine Tugend“ (51). 2) Die Differenz zwischen den vier Kardinaltugenden (Gerechtigkeit, Mäßigung, Tapferkeit und Klugheit) und den drei göttlichen Tugenden (Glaube, Hoffnung und Liebe) wurde in der Tradition daran festgemacht, dass erstere „durch entsprechende Übung erworben und angeeignet werden können“, während letztere „eine Gabe Gottes sind, die man nur praktizieren kann, weil und insofern sie einem von Gott geschenkt sind“ (57). 3) Für John Cobbs Versuch, „das in der aristotelisch-thomanischen Tradition fehlende Konzept einer Tugend der Hoffnung zu entwickeln“ (67) ist charakteristisch, dass er die Hoffnung wie bei Thomas zwar als Tugend bestimmt, diese Bestimmung aber in dem erkenntnistheoretischen Reflexionshorizont der Neuzeit vornimmt, wo Hoffnung nicht mehr primär als Tugend zur Diskussion steht. Vielmehr wird sie hier „als emotionale oder affektive Haltung verstanden, die daraufhin analysiert und verstanden werden muss, welchen Beitrag sie zum Erkennen gewissen oder wahrscheinlichen Wissens leistet“ (69).

Im siebten Kapitel, das mit ‚Hoffnung als Passion‘ überschrieben ist, macht D. deutlich, dass ein solches Hoffnungsverständnis erst in der Aufklärungsepoche prägend wurde. Erstens wurden hier Affekte und Passionen „nicht mehr primär im Kontext der Tugendfrage und damit in der Ethik verhandelt, sondern als psychologische Phänomene der Seele (Passionen) und/oder als physiologische Phänomene des menschlichen Körpers (Emotionen)“ (71). Zweitens wurden sie in „in kritischer Wende gegen die (neo)stoische Abwertung der Affekte und Passionen als Krankheiten und Fehler der Natur wertfrei als natürliche Phänomene behandelt und analysiert“ (ebd.).

Im achten Kapitel bemängelt D., dass in den Passionsdebatten der Aufklärungsepoche kaum in den Blick trete, „dass man ‚hoffen‘ nicht nur propositional (hoffen-dass), sondern