

stellen und hinzufügen: Das wäre schön, wenn es bei anderen Autoren ausnahmslos transparenter zügige.

Das Unbedingte habe keinen Namen, so lässt sich Fichte vernehmen, und Tschirner assoziiert das mit der biblischen Perikope aus dem Buch Exodus, Kapitel 3, nach der sich der Gott Israels gegenüber Mose jedoch gerade zu benennen gibt. Andernorts wären in der Bibel aussagekräftigere Belege für den namenlosen Gott zu finden (z. B. Genesis 32,30). Schade ist, dass sich Tschirner – wie viele Interpreten – phasenweise sehr eng an Fichtes Ausdrucksweise hält, die bekanntlich alles andere als klar ist. Dem Leser wäre manches Mal mit einer Übersetzung in eine uns nähere Sprache mehr geholfen gewesen. Nichtsdestoweniger ermutigt der Autor durch seine gelungene und insgesamt gut zu lesende Monographie dazu, den schwierigen Gedanken Fichtes zu folgen und – im besten Falle – selbst ein lebendiges Bild des Absoluten zu werden.

J. STOFFERS SJ

MESSINESE, LEONARDO: *Heideggers Kritik der abendländischen Logik und Metaphysik*. Ein kritischer Dialog. Aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben von Christian Göbel. Mit einem Geleitwort von *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* (Philosophische Schriften; 88). Berlin: Duncker & Humblot 2015. 107 S., ISBN 978-3-428-14511-9 (Paperback); 978-3-428-54511-7 (E-Book); ISSN 0935-6053.

Ein weiterer Band des italienischen Meisterdenkers Leonardo Messinese ist dank Christian Göbel auf Deutsch erschienen, und wieder einmal geht es in einer konzisen und dichten Abhandlung um den spekulativen Kernpunkt von Philosophie und Theologie – diesmal in kritischer Auseinandersetzung mit Martin Heidegger. Auf eine Analyse der Heidegger'schen Schriften bezüglich des Problems der in Hegel gipfelnden abendländischen Metaphysik und Logik des Seienden im ersten Teil (13–62) folgt im zweiten Teil einerseits die Untersuchung, warum Heidegger die Gottesfrage verfehlt hat und welche Ansatzpunkte er dennoch für diese Fragestellung bietet, wobei Messinese andererseits seine eigene metaphysische Gottesfrage an Heidegger spiegelt und somit den deutschen Philosophen für die philosophische Theologie heute neu relevant werden lässt (63–100). Eine knappe Einleitung (11 f.) und ein Literatur- sowie Personenverzeichnis (101–107) rahmen diese analytisch interessante wie spekulativ anspruchsvolle Abhandlung.

Heideggers Urteil über die abendländische Metaphysik und Logik wird einerseits an der diachronen Darstellung seiner Heraklit-Interpretation (13–35), andererseits an seiner Kritik des Primats der logischen Wahrheit über die Offenheit des Seins, wie er vor allem durch Kant sanktioniert wurde (36–62), nachvollzogen. Heraklit steht bei Heidegger für die Überwindung des Seienden auf das Sein und mithin für „eine Form des Denkens“, die „nicht auf die Metaphysik und Logik im traditionellen Sinn zurückgeführt werden darf“ (23; im Original kursiv). Zusammen mit Gadamer stellt Messinese dabei die „Ureinheit“ von *physis* und *logos* heraus (25 f.), daran erinnernd, dass das Sein in seiner Gesamtheit sich entbirgt und immer zugleich verbirgt (27 f.). Das Missverständnis der Metaphysik als Seinslogik setzt ein, als durch Platon und Aristoteles diese „Ureinheit“ aufbricht und sich die Vernunft als *logos* „Jurisdiktion über das Sein zuschreibt“ (29). Damit wird die „ursprüngliche ‚Logik‘“ (Heidegger, zit. 33) verlassen und der modernen Vorherrschaft von Wissenschaft und Technik metaphysisch der Weg geebnet. Das philosophische Denken stellt demgegenüber die „ursprüngliche Frage“, der jedoch Messinese in Absetzung von Heidegger nicht jedwede metaphysische und logische Dimension absprechen will (35). Auf der Suche nach einer „andere[n], ursprüngliche[n] Logik“ (ebd.) analysiert Messinese daher die Kant'sche Logik, die den Referenzpunkt für Heidegger darstellt (36–62). Dabei gibt er bereits eine Andeutung auf seinen eigenen spekulativen Vorschlag einer Neuausrichtung der philosophischen Theologie, wenn er in Kant und Heidegger die „Gemeinsamkeit“ herausarbeitet, die wissenschaftlich-objektivierende Logik *nicht* auf das „Reich des ‚Ursprünglichen‘ (der ursprünglichen Wahrheit)“ zu beziehen (41). Allerdings möchte Messinese diese Logik gegen Kant und Heidegger nicht als die vollkommene Verobjektivierung des Logos an sich begreifen, sondern nur als „ein *bestimmer* Logos, sofern

er absolut gesetzt wird“ (42). Mit Cassirer stellt er daher die „Ungleichung‘ zwischen Wissen und Metaphysik“ bei Kant heraus (45; im Original kursiv), was gleichbedeutend ist mit der Aufdeckung einer „ursprüngliche[n] Struktur des Wissens“ (ebd.), womit dem Erkenntnismodus der Wissenschaft – auf den gewöhnlich der Kant’sche Kritizismus reduziert wird – ein Erkenntnismodus der Philosophie beigeordnet wird (49). In letzterem sind Denken und Erkennen identisch, weswegen er ohne Sinneseindrücke im Gegensatz zum wissenschaftlichen Erkennen der Welt nicht leer, sondern durch eine ursprüngliche Seinsintuition gekennzeichnet ist: Damit hat Messinese ganz im Stil des Transzendentalismus Kant mit Thomas vermittelt (49). Konkret bedeutet diese keineswegs rein formale, im Gegensatz zur wissenschaftlich-theoretischen nun philosophische Logik die „Unwiderlegbarkeit‘ des Dings“ (51). In der Tat: Gegenüber einer Logik, die von Aristoteles bis Hegel das Sein im Logos verbirgt, situiert Heidegger die Ontologie phänomenologisch jenseits der Gegenwart des Seienden (54f.). Eben dadurch eröffnet dieser aber – in Messineses Interpretation – die Möglichkeit einer ursprünglichen „Wahrheit der Logik und der Theorie“ (56), die sich in der existenzialen Bedeutung der Kopula von Urteilsätzen, die dann den Vernunftschlüssen zugrunde liegen, ausdrückt: Diese besagt nicht die logische Verbindung von Subjekt und Prädikat, sondern die „Unwiderlegbarkeit“ des Seins des Seienden (57; im Original kursiv).

Wenn Messinese dadurch inmitten des Heidegger’schen Primats der praktisch-ursprünglichen Weiterführung den Vorrang der theoretischen Wahrheitsfunktion als Manifestation des Seienden, d. h. des unwiderlegbaren Seinswissens, erweist (60–62), dann hat er auch bereits seine Auseinandersetzung mit Heidegger in der Gottesfrage methodologisch begründet und begrifflich vorbereitet. Diese Auseinandersetzung führt er im zweiten Teil zunächst als Analyse des Heidegger’schen Metaphysikverständnisses durch (63–81): Die aktuelle Bedeutung dieses Programms wird vor dem Hintergrund verdeutlicht, dass die Auseinandersetzung mit Kant nunmehr nach Nietzsche anachronistischen Charakter hat und auch der Neuidealismus Giovanni Gentiles heute keine überzeugenden Ansätze mehr bietet (64f.). Sowohl Kant als auch Heidegger verstehen dabei die Metaphysik als philosophische Gottesfrage. Während Kant die Kritik der Gottesfrage noch als Selbstkritik einer formal absolut bleibenden Vernunft verstanden hatte, gibt sie für Heidegger die Absolutheit ihres Logos auf (68f.). Dennoch bleibt die Vernunft auf ein Ganzes des Seins bezogen, das sie jedoch nicht mehr erkennend einholen kann, vor allem, weil der „ontologische Grund“ der Offenbarkeit des Seienden selbst das „Nicht-des-Seienden“ ist und dem Seienden daher „nichts‘ Ontisches hinzufüg[t]“: „Das Nichts vermittelt nicht den *Seinsakt* des Seienden, sondern den Akt seines *Stich-Zeigens*“ (71). Die dadurch ausgesagte „endgültige Abwesenheit dieses Grundes“ (72) wird von Messinese aber kritisch hinterfragt, indem er mit Heidegger selbst die ontologische Differenz zum Gegenstand der Reflexion macht, jenes „Ungedachte der Metaphysik“, nämlich „das Sein als Differenz zu den Seienden“ (75; im Original kursiv). Da Heidegger in der Ablehnung der Identifizierung dieses Seins mit Gott innerhalb eines phänomenologischen Ansatzes verbleibt, „bleibt *objektiv* Raum für die ‚theologische‘ Dimension im üblichen Sinn der philosophischen Tradition“, die Heidegger in einem ersten Moment nicht ausschließt, sondern als Möglichkeit anerkennt (76). Nur dürfe zu diesem Zweck das Sein nicht in seinem physischen Werden, sondern müsse in seinem „*ursprünglichen* Bezug“ (79) betrachtet werden, was keine jenseitige Dimension des Seins meint und vor allem nicht mit einem Seienden identifizierbar ist, sondern die Totalität des Seienden aussagt (80f.). Dies führt dann im zweiten Schritt des zweiten Teiles zu einer onto-theologischen Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie, die sich nach-heideggerianisch als konsistent erweist (82–100). Das heißt vor allem, Heideggers Kritik an den metaphysischen Gottesbeweisen ernst zu nehmen, da diese Gott zwangsläufig ausgehend vom Seienden denken (84). Insofern ist Philosophie „prinzipiell *a-theistisch*“ (Heidegger, zit. 87). Das „Erfassen der ‚ontologischen Differenz‘“ ist jedoch als Basis aller möglichen Gotteserfahrung verstehbar (85), da es eine Distanznahme zu den Dingen und die Transzendenz des wissenschaftlich-theoretischen Wissens besagt (86, 93): Aus diesem Grund ist die Philosophie gerade in ihrem radikal a-theistischen Charakter „bei ihm‘ [Gott]“ (87). Die Philosophie kann daher „von der Theologie aufgenommen werden“ und innerhalb

derselben als formales Korrektiv der theologischen Grundbegriffe dienen (91), was im Gegensatz zur klassischen Verhältnisbestimmung beider Disziplinen den Glauben nicht auf die Philosophie aufbaut, sondern als authentischen Existenzvollzug in seiner Eigentlichkeit versteht (93). Damit treffen Philosophie und Theologie nicht in einer theoretisch-epistemologischen Verhältnisbestimmung aufeinander – diese ist durch Heidegger als verfehlte Thematisierung der ontologischen Differenz aufgewiesen worden –, sondern durch die Existenzanalyse im Zusammendenken der „Letztheit‘ von Tod und Gott“ (96). Deswegen fallen, so Messinese in den „Schlussbemerkungen“ (97–100), gerade durch die radikale Trennung von Philosophie und Religiösem, beide *in actu exercito* zusammen. Durch den Ausfall der Ontotheologie werde aber jede Erkenntnismöglichkeit verunmöglicht, weswegen sich das Denken – so Messineses Kritik an Heidegger – letztlich in Schweigen auflöse (99).

Diese kurze und vielschichtige, vor allem differenzierte Analyse Heideggers und das gleichzeitige Weiterdenken dieses streitbaren Philosophen wird die philosophische wie theologische Aufmerksamkeit für diesen Denker neu beleben. Der Vorschlag Messineses, Heidegger in kritischer Wendung – d. h. über Heidegger hinaus – zum Ausgangspunkt einer positiven Ontotheologie *nach Nietzsche* zu nehmen, charakterisiert den Autor als wirklichen Vordenker in der derzeitigen Krise des metaphysischen Denkens und macht diesen Band zu einem vielleicht diskutablen, sicherlich aber nicht zu übergehenden Referenzpunkt der derzeitigen Debatte. M. KRIENKE

2. Biblische und Historische Theologie

KRAMP CJ, IGNA MARION: *Die Gärten und der Gärtner im Johannesevangelium*. Eine raumsemantische Untersuchung (Frankfurter Theologische Studien; 76). Münster: Aschendorff 2017. IX/320 S., ISBN 978-3-402-16066-4.

Auslegern ist bekannt, dass die Passion Jesu nach Johannes in einem Garten beginnt und in einem Garten endet und dass Maria Magdalena am Ostermorgen in Jesus zunächst den Gärtner vermutet. Bislang fehlte es aber an einer Untersuchung, die diesen Zusammenhängen gründlicher und methodisch nachgeht. Dieser Aufgabe hat sich die Autorin in ihrer Dissertation an der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen Frankfurt am Main unter Begleitung von Ansgar Wucherpfennig SJ unterzogen. Die Arbeit erhielt dabei den Promotionspreis des Freundeskreises der Hochschule. Seit nunmehr 35 Jahren hat sich die Erzählforschung in der neutestamentlichen Forschung zunehmend durchgesetzt und damit die historisch-kritische Auslegung mehr und mehr ersetzt. Untersucht die Erzählanalyse Texte unter der Rücksicht von Angaben zu Raum, Zeit, handelnden Personen und „plot“, d. h. Erzählstrategie, so können einzelne dieser Gesichtspunkte auch für sich Gegenstand von Untersuchungen werden. Was die Personen anlangt, führt das dann zu „character studies“, wie sie jüngst vorgelegt wurden. Die Beschränkung auf Raumangaben begegnet seltener und bietet also ein noch neues Betätigungsfeld. Es gibt dafür methodische Hilfen. Die Autorin stützt sich vor allem auf den russischen Erzählforscher Jurij M. Lotman, der Gesichtspunkte für raumsemantische Analysen vorgelegt hat. Trotz dieser Einbeziehung von Fachliteratur zur Erzähltechnik bleibt die Arbeit der Autorin jedoch gut lesbar und nachvollziehbar.

Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile: „Einleitung“, „Untersuchung“ und „Theologischer und hermeneutischer Ertrag“. Das Hauptgewicht trägt der Mittelteil (S. 53–282). In der Einleitung steht in der Mitte die „These“, eingeführt von Abschnitten zum „Thema“ der Arbeit und zum „Forschungsstand“ und abgeschlossen durch Abschnitte zum „Theoretischen Hintergrund der Untersuchung“ (dazu s. o.) und zur „Vorgehensweise“. „In der vorliegenden Arbeit wird die These vertreten, dass die beiden Gärten in Joh 18,1.26 und 19,41 nicht einfach nur historische Orte repräsentieren, die unter anderen Bezeichnungen auch die Synoptiker kennen, sondern dass der Evangelist diese Gartenschauplätze als literarische Erzählräume konzipiert, in denen er Personen und Handlungen gezielt platziert“ (S. 35). Der Weg für die Leserschaft führt