

Dieser Zusammenhang zwischen menschlichen Anschauungen, Charakter und den objektiven Reaktionen des Göttlichen bestätigt sich auch in den *Bakchen*. Pentheus weigert sich, Dionysos in Theben kultisch verehren zu lassen, weil Dionysos ein gefährlicher Gott sei. Gerade durch diese Annahme wird Dionysos tatsächlich zu einer Gefahr für Pentheus, der, nach mehreren Versuchen, Pentheus umzustimmen, seinen Untergang bewirkt. Gott straft „nach Maßgabe und im Einklang mit denjenigen charakterlichen Eigenschaften, welche der Strafeiphanie gleichsam als Vorgabe und Anknüpfungspunkt dienen“ (151). Es gibt eine Reziprozität zwischen dem Frevler, den die Figur begehrt, und der Strafe, die sie von der Gottheit, gegen die sie gefrevelt hat, erhält.

Die Vorstellung, daß die Götter sich den Menschen auf die Art und Weise und in dem Umfang zeigen, wie die Menschen selbst für die jeweiligen Götter offen und bereit sind, ist dabei keine für Euripides spezifische Auffassung. W. weist darauf hin, daß sich schon bei Homer nicht alle Götter allen Menschen in gleicher Weise zeigen. „Die Götter existieren nach dieser Vorstellung zwar objektiv, doch ob und wie sie in Erscheinung treten und als epiphane erfahren werden, hängt jeweils von dem durch die menschliche Psyche gegebenen Anknüpfungspunkt ab“ (166).

Der besondere Wert dieser Studie besteht in der schrittweisen und umsichtigen Analyse einzelner Dramen auf dem Hintergrund der theologischen Fragestellung. W. geht induktiv vor. Nicht eine generelle These wird anhand von verschiedenen Zitaten aus den Dramen von Euripides belegt (wie es sonst in der Literatur oft gang und gäbe ist), sondern durch den Blick auf einige ausgewählte Dramen entwickelt. Inwiefern sich W.s Auffassungen – vor allem zur Epiphanie – für alle Euripideischen Dramen mit der gleichen Plausibilität zeigen lassen, muß die weitere Forschung zeigen. M. BORDT S. J.

ESTERBAUER, REINHOLD, *Anspruch und Entscheidung*. Zu einer Phänomenologie der Erfahrung des Heiligen (Münchener philosophische Studien; Band 19). Stuttgart: Kohlhammer 2002. 324 S., ISBN 3-17-017269-7.

Die Wiener Habilitationsschrift nimmt ihren Ausgangspunkt (Kap. I) bei den Entwürfen von Emmanuel Levinas und Martin Heidegger; mit Levinas beginnend, weil dessen Sicht für Esterbauers (= E.s) eigene Konzeption – im Sinn des Haupttitels – von ungleich größerem Gewicht ist. Er hat keine Abhandlung zum Thema vorgelegt; seine Aussagen – in Absetzung von R. Otto, Heidegger wie auch Kant – sind aus verschiedenen Schriften zu erheben (die Zitate zweisprachig im Text). Religion ist ihm die Geisel-Bindung an den anderen Menschen, vor Gefühl und Erfahrung, das Heilige demgemäß – im Unterschied zum magisch „numinos“ Sakralen – ein ethisches Geschehen. Gottesfurcht besagt Furcht um den Nächsten. So begegnet das Heilige zugleich bedrängend nah und „getrennt“, d.h. unnahbar. Gottes „Spur“ besagt das Gegenteil eines möglichen Weges zu ihm, und wäre dieser die schlechte Unendlichkeit des Kantischen Sollens. Der Mensch findet sich je schon in die Notlage des anderen verwickelt (Intrige) und – derart zu spät erwacht – des Fehlens an Zuverlässigkeit schuldig. So gibt es hier keine Erfahrung des Heiligen; sie würde es zum Sakralen degradieren. Im Blick auf die Verknüpfung von *dire* und *dit* beim späteren Levinas kommt E. indes zur Frage nach einer möglichen Parallele dazu für *saint* und *sacré*.

Bei Heidegger selbst nun sind besonders die Hölderlin-Interpretationen heranzuziehen. Hier gehört die Rede vom Heiligen in die Strittigkeit des Seins, das „dem Heilen Anfang in Huld [gewährt] und Andrang zu Unheil dem Grimm“. Dabei hat man stets auch an die völkisch-politischen Implikationen solcher Kunst- und Dichtungsdeutung zu denken. Auf einsamer Höhe ist dem Denker Hölderlin „der Dichter des Dichters“. Schon vorher wurde, im Gegenüber zu Otto und Cassirer, das Heilige gedacht: als Übermacht des Seins, in Transformation von Begriffen christlicher Theologie. Nach der Kehre geht es jedoch statt um Transzendenz um das Seins-Geschick. Als Halbgott steht der Dichter zwischen Menschen und Himmlischen und so im Dienst des kommenden Heiligen, in der Unmittelbarkeit eines Wissens als Ahnens. Dies Ahnen bestimmt Heidegger als Schrecken und Begeisterung zugleich. Das ist die Grundstimmung eines anderen Anfangs (nach dem Staunen als der des ersten Anfangs abendländischen Denkens). Um sie ordnet sich eine Reihe z.T. entgegengesetzter Stimmungen wie Trauer,

Scheu, Verhaltenheit und Heiterkeit bis zur Gestimmtheit des Festes. Die Gegenwart ist freilich eine Zeit des Gottesfehls; das „Brautfest“ müssen wir eschatologisch erwarten. – Die Fragen, die sich hier stellen, zielen auf die Möglichkeit der Unterscheidung von Heiligem und Profanem bzw. – gegenüber politischem Mißbrauch – auf Kriterien für das Heilige.

Ergeben haben sich hiermit vier Punkte: von beiden Autoren her die Unmittelbarkeit und Unverfügbarkeit der Erfahrung des Heiligen, die Betroffenheit des Einzelnen (Levinas), die Geschichtlichkeit der Erfahrung (Heidegger) und ihr Sprachcharakter (bei beiden). Sie bilden das Raster für Sondierungen, mit denen Kap. II die Basis für eigene Überlegungen E.s verbreitern soll. Zum ersten geht E. der Verfügbarkeit des Heiligen in den neuen Medien nach: Entleiblichung im virtuellen Raum, Selbstvergottung. Gelten Schrecken und Faszination nur dem (noch) Neuen (wie damals bei der Eisenbahn) oder den neuen Strukturen als solchen? – Betroffenheit findet sich neu der Natur gegenüber (wieso bedarf „Schöpfung“ „theologischer Prämissen“, und besetzt die Bibel den Naturbegriff wirklich nur negativ? [131]?). Fragwürdig sind ethische Funktionalisierung wie eine (z.T. antihumane) Resakralisierung der Natur; ein anderes wäre Gespür für die ihr eigene Sprache. – Zur Geschichtlichkeit betrachtet E. die Alltags- und Zeitunterbrechung in Festen zur Lebenswende (ich würde – gegen Heidegger – die Gegenwart als solche selbst noch stärker machen: vor allem Anspruch das „es gibt“, dem Dank erwidert). – Zum Sprach-Charakter schließlich wird sehr schön die Stille erwogen: mehr als Schweigen, nicht auf Lautlosigkeit angewiesen, steigerbar, sich ausbreitend und durchsetzend ... ein Raumphänomen und sprechend (zu Hören und Gehorsam).

Damit kann nun die eigene Theorie entworfen werden: Kap. III Erfahrung des Heiligen. 1. steht die Positionierung in der heutigen Diskussion an: gegen Struktur- für Inhaltsbestimmung, gegen „Interpretation“ für Unmittelbarkeit, gegen „Gotteserfahrung“ für Erfahrung des Heiligen. Sie charakterisieren Entzug und Anspruch. Entzug, 2., erscheint – gegenüber transzendentalen Antizipationen – in der Unerschöpflichkeit des Begegnenden: in seiner Übermacht wie seinem Wandel. Darum unterscheidet E. diese Erfahrung einerseits von der – durch Verständnis- und Deutungsrahmen bestimmten – religiösen und will andererseits nicht Stimmungen und Gefühle für sie verantwortlich machen. Allerdings versetzt sie ungefragt in eine bestimmte Situation. Darin ergeht, 3., ihr Anspruch. Zwei Momente kennzeichnen ihn: Er unterbricht den Alltagsvollzug und stellt ihn derart in Frage, daß der Erfahrende vor der Aufgabe einer Neuorientierung und -gestaltung steht. Dies wird phänomenologisch an verschiedenen Erfahrungstypen vorgeführt: ethisch, ästhetisch, empirisch-wissenschaftlich (wo nicht etwa ein Paradigmenwechsel gemeint ist, sondern das Aufleuchten der Relevanz der Arbeit wie ihrer Resultate für die Lebenswelt) und religiös (z.B. in einer Gotteserfahrung). Stets geht es im Ernst der Entscheidung um das eigene Leben (so sehr diese Entscheidung nicht lebens einmalig sein muß). Dem Anspruch entspricht so, 4., in der responsorischen Struktur dieser Erfahrung die Antwort des Beanspruchten. Bei aller Unmittelbarkeit wird die Erfahrung durch den Erfahrenden mitgeprägt – und liegt die konkrete Antwort in dessen Freiheit – die ihrerseits in sozialen Kontexten steht sowie im Kontext eigenen gelebten Lebens. Darum gehört zur Antwort das Zeugnis – durch die Entscheidung selber und das Sprechen darüber. Schließlich wird in all diesen Handlungsfacetten eine Antwort-Haltung wirksam: Ehrfurcht.

Diese besondere Erfahrung des Heiligen bettet Kap. IV. in eine allgemeine Erfahrungstheorie ein. Grundlegend ist die bleibende Differenz zwischen Anspruch und Antwort (keine Antwort kann als die Antwort gelten) – durch alle Erfahrungstypen hindurch. E. geht dem unter der Rücksicht der Sprachlichkeit der Erfahrung nach, der Wirklichkeit als ansprechender (von sich her uns angehend, nicht erst – frühromantisch – dank Dichtung oder Philosophie), und stellt schließlich Gadamer's magistraler Hermeneutik „Überanspruch und Iteration des Anspruchs“ entgegen (für Rilke blieb das Leben rein, „weil's keiner meistert“, und Wachstum nannte er, „der Tiefbesiegte von immer Größerem zu sein“).

Bleibt noch ein Desiderat: Kap. V Kriteriologie. Kriterien, nicht so sehr äußere: für die Erfahrung des Heiligen (etwa im Rückgriff auf die Menschenrechte) als vielmehr innere: ihrer selbst, sind einmal allgemein die Asymmetrie zwischen Anspruch und Ant-

wort sowie deren Vorläufigkeit. Dazu kommt beim Heiligen die Betroffenheit der eigenen Lebensform; dem entspricht die Haltung der Ehrfurcht – in Selbststachtung der angesprochenen Person. Damit lassen sich Fehlformen wie das „Machen“ von Erfahrung, Idolisierung, Versäumnis von Entsakralisierung, Mangel oder Übersteigerung des Ernstes identifizieren.

Nach Schlußwort, Literaturverzeichnis und Namenregister vervollständigt ein Sachregister die Untersuchung. Methodisch bewußt und von musterhafter Klarheit wird uns die Erfahrung des Heiligen nicht mehr als eigener Erfahrungstyp – wie die religiöse Erfahrung – erschlossen, sondern als Widerfahrnis eines Tiefenanspruchs, der – quer zu den verschiedenen Erfahrungsformen und -bereichen – den/die Einzelne(n) vor die Aufgabe radikaler Neuorientierung stellt.

J. SPLETT

SPLETT, JÖRG, *Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie* (Edition Cardo; Band 75). Köln: Patristisches Zentrum Koinonia-Oriens e.V. 2001. 150 S., ISBN 3-933001-72-2.

Der Frankfurter Religionsphilosoph Jörg Splett (= S.) entwickelt die Grundkap. seiner Religionsanthropologie vom Titel- und Grundbegriff des Sich-ergreifen-Lassens her (7–20): Erst als „Gestalt“ ist das *finitum* Mensch, endlich konturiert und zugleich erfüllt, *capax infiniti*. Aufklärerischer Rationalismus verfehlt das einzelne Einmalige und seine Mitte („Herz“ bzw. „Gewissen“) ebenso wie darauf reagierender Irrationalismus. Im Unterschied zu bloß theoretischer Evidenz spricht S. (in Anlehnung an R. Lauth) von „Sazienz“ (von *sacire*, ergreifen) und bestimmt Erfahrung grundsätzlich als Glaubenserfahrung, in der etwas von jemandem geglaubt und bekannt wird. Die folgenden Kap. entfalten die Dimensionen solcher Sazienz.

Kap. 1 entfaltet „Menschsein als Antwort“ (21–52) auf die Frage, die sich mit Welt und Leben stellt. Philosophisch ist damit der Kernsatz der Schöpfungstheologie angesprochen, „daß Endlichkeit nur dann akzeptiert werden kann, wenn sie in ihrer Begrenztheit als Ausdruck (Symbol) einer grenzenlosen Bejahung aufgefaßt werden darf“ (22), mithin um ihrer selbst willen zur Antwort auf solche erfahrene Bejahung gerufen ist. Es geht also nicht um die Fiktion subjektloser Theorie, sondern um (Selbst-)Erkenntnis in sittlicher Verantwortung, mithin um den unmitteilbaren (unvertretbaren) Selbsteinsatz der Person auf den Anruf des Gewissens hin, daß das Gute unbedingt sein soll. Diese Ich-Funktion geht auf Einsicht (antidezisionistisch: in das, was vernünftigerweise gewollt sein soll, nicht etwa faktisch gewollt wird) in praktisch-vernünftiger Erfahrung. Der Anruf richtet sich kategorisch an Personen, insofern er als solcher gemeint und daher selber personaler Herkunft sein muß, und er wird erfüllt, indem er praktisch beantwortet wird. Die Antwort gilt nicht nur dem jeweils Anderen, sondern der unbedingt beanspruchenden Wahrheit (zur damit angesprochenen Spannungseinheit von Gottes- und Nächstenliebe: 32–34). S. knüpft an Erfahrung und Begriff von „visage“ bei E. Levinas an und präzisiert die „Passivität“ bzw. „Besessenheit“ in dieser Erfahrung als eine der Freiheit (36–37), die im Blick des Anderen zugleich den schöpferischen Anruf vernimmt (den Levinas als „la gloire de l'Infini“ bezeichnet: 38). Gut sein zu sollen, ist feierneswert (40), Ganz-Annahme schuldigen Lebens erbittet Vergebung (42): „Gott ist aber nicht bloß das Woher unseres Sollens und die Adresse unserer Hoffnung auf Vergebung. Er ist zugleich der Herr der kosmischen Verwirklichung des Guten“ (43), wenn unbedingtem Sollen ein Können entsprechen soll. Die philosophische nicht konstruierbare, aber reflektierbare christliche Antwort besagt, Gott habe sich in Jesus Christus endgültig gegenüber unserer (Un-)Menschlichkeit definiert (46) – eine Botschaft, deren Glaubhaftigkeit wiederum Gewissensfrage (46–48), deren „Kern aber die Identität von Botschaft und Zeuge“ ist (50). Diese Wahrheit hat „Menschen-Gesicht“ bzw. -Gestalt und ist gerade so, als christozentrische, theozentrisch (50–52).

Kap. 2 geht solcher „Gottenserfahrung im Gewissen“ nach, das jenseits von Utilitarismus und Hedonismus sachlich sein will und keiner Begründung bedarf, wenn das Gute eben gut, d.h. um seiner selbst willen „selbstgerechtfertigt“ ist (retorsive „Letztbegründung“ hält dies gegen selbstwidersprüchliche Bestreitung fest, ohne aber das Positive darin zu treffen: 59). Daher stellt „Gewissenhaftigkeit den ‚Sitz im Leben‘ und den Kern