

wort sowie deren Vorläufigkeit. Dazu kommt beim Heiligen die Betroffenheit der eigenen Lebensform; dem entspricht die Haltung der Ehrfurcht – in Selbstachtung 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

jedes Gottesbeweises“ dar (63), und darum verfehlt „die weithin übliche ‚Horizontalisierung‘ der ethischen Diskussion“ (65) den Sinn von Unbedingtheit hinsichtlich einzelner Normen (68). Ohne diesen Sinn bleibt nur die vergebliche Suche nach „Entschuldigung“, mit ihm ist die Hoffnung auf Vergebung geschenkt (71–75).

Kap. 3 „Und der „Fels des Atheismus“? gilt dem Schmerz auch der „Opfer vor Auschwitz“ (81), demgegenüber nicht Gott, wohl aber der Glaube an ihn zu rechtfertigen ist (82). Wer ins *credo quia absurdum* flüchtet, auf das Vollkommenheitsprädikat für Gott verzichtet, die seit H. Jonas erneuerte Lehre vom „Zimzum“ als Selbststrücknahme Gottes anführt, muß sagen, auf wen sich dann noch Hoffnung gründen bzw. wie sich ein (angesichts des Risikos geschöpflicher Freiheit) hilfloser Schöpfer rechtfertigen könne (85). S. betont „den religionskritischen Filter philosophischer Theologie“ (86) nicht nur im Blick auf die klassischen dualistischen oder monistischen Lösungsversuche (86–88), sondern für die Theologie insgesamt, wenn er die klassische Lehre vom Übel als *privatio boni* verteidigt (nicht als Problemlösung, sondern als deren notwendige Voraussetzung): Denn *malum* ist, was schlechthin nicht sein soll, und somit der Widerspruch zum *bonum* (nicht sein Gegensatz, sondern dessen „parasitäre Perversion“: 90). Unvereinbar mit göttlicher Güte ist es nicht schon als „physisches“ Übel, sondern erst als bewußte Bosheit (91); deren Urheber wäre böse, nicht aber schon derjenige, der sich für die Zulassung des Bösen verantworten müsse (92). Die Erbsündenlehre (als Lehre von der Ursünde die „Kehrseite der *privatio*-These“: 93) will das Theodizeeproblem nicht lösen (93–94), die Theorie der „Free Will Defense“ bzw. des „soul making“ kann es nicht („In welchem Maß gelingt denn ‚Besser-machen‘? Und insofern es gelingen mag, was macht es gut? Und könnte es gut machen, was besagt das für Gott?“, 98). „Den Stachel des Schmerzes zieht keine Theorie aus dem Fleisch“, das Problem bleibt unlösbar; umgekehrt unterbietet die Leugnung Gottes *ad maiorem Dei gloriam* das Niveau der Frage (101), so daß insgesamt die begründete Hoffnung auf die Selbstrechtfertigung Gottes aufgegeben bleibt (102–106).

Kap. 4 „Lebensgeschenk des Vertrauens“ (107–123) entfaltet die Dreiheit von Glauben (nicht Nichtwissen, nicht Zweifeln, sondern Antwort auf gewährtes Vertrauen: 107–112), Hoffen (nicht naiv-positives Denken, kein Überspringen des Jetzt, sondern dankbare Treue: 112–117) und Liebe (nicht egoistische Sehnsucht statt Wohlwollen für andere, nicht Selbstliebe statt Mit-Liebe, sondern Freigebigkeit und Entzücken: 118–123).

Kap. 5 (Neufassung von Kap. 6 in „Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven“ [Frankfurt am Main 1981, 115–142]) entfaltet den „Grundakt Gebet“ als Antwort im vollen Wortsinn: Dank (aus bzw. als Selbstannahme endlicher Freiheit: 124–128), Bitte (als Bekenntnis zur Freiheit und Treue des gebenden Gottes: 128–136) und Lobpreis (in Selbstvergessenheit statt Arroganz: 137–141).

Der abschließende „Ausblick: Umfaßt vom Geheimnis“ läßt den Grundgedanken der Sazienz nochmals als *reductio in mysterium* anklingen: „Geheimnis ist – seinerseits unumgreifbar – jenes Umgreifende, darin Menschen daheim sind“ (144; bibliographische Notiz und Namenregister 146 bzw. 147–150).-

S. klärt vertieft und klärt seine Position überzeugend mit (auch sprachlicher) Entschiedenheit. Er vermehrt nicht die einschlägige Literatur um einen weiteren ermüdenden Beitrag mit „kompensiösem“ Anspruch. Selbstironisch verweist er auf „herzlose Philosophen“, die den seelsorglich mit ihren Zielgruppen irrenden Theologen „aus den Sümpfen und Labyrinthen des Zeitgeists wieder heraus Helfen“ müssen (46). Rez. hofft, daß diese ihm seine ebenso hilfreiche wie unbeirrbare Trendresistenz danken werden – zieht S. doch angesichts der von ihm behandelten Grundfragen „jeder noch so noblen *Diskussion* das *Gespräch* unter philosophierenden Freunden: das Sym-philosophiein“, vor (59). Innerhalb eines solchen Gesprächs erhöhe sich dann vielleicht die Nachfrage, wie gerade vom Begriff der Sazienz her von „Symbol“ und „Gestalt“ bzw. von „Sakrament“ zu reden wäre und wie sich S.s transzendente Reflexion auf Erfahrung gerade deshalb von diskutablen *transzendentallogischen* Ansätzen in der Theologie abzuheben habe. (Einziges entdecktes Erratum von Belang: auf S. 94, Z. 16, muß es heißen: „Anm. 162“).

P. HOFMANN