

## Philosophie

Strasser Peter, *Theorie der Erlösung. Eine Einführung in die Religionsphilosophie*, München 2006, ISBN 377054238X, kartoniert, 174 Seiten, Euro 29,90.

Der Grazer Rechtsphilosoph Peter Strasser, der sich bereits in seinen Büchern »Journal der letzten Dinge« (1998) und »Der Gott aller Menschen« (2002) um die den Menschen aller Zeiten bewegende Gottesfrage verdient gemacht hat, bietet in seiner hier vorgelegten Religionsphilosophie viele interessante Aspekte, die das Religionsgespräch der Gegenwart aus mancher Sackgasse herausführen könnten. Dem Autor geht es darum, zu zeigen, dass bereits gewöhnliche Alltagserfahrungen einen Transzendenzbezug des Menschen offenbaren, oder – wie es in seiner »Vorbemerkung« heißt – »unaufhebbare metaphysische Gehalte mit sich führen« (9). Das Buch gliedert sich nach einem Prolog »Muß der religiöse Mensch Atheist sein?« (11–13) in sieben Kapitel:

1. »Der religiöse Standpunkt« (14–27), 2. »Das Reden über religiöse Tatsachen« (28–52), 3. »Die Idee der Schöpfung« (53–84), 4. »Welteinverständnis« (85–106), 5. »Der Gott aller Menschen« (107–128), 6. »Evolution des religiösen Erlebens« (129–148), 7. »Die Frage der Unsterblichkeit« (149–163). Der Band schließt mit einem Epilog: »Muß der religiöse Mensch intolerant sein?« (164–172) ab.

Unter den originellen Aspekten, die das Gespräch über Religion anregen könnten, greife ich Folgendes heraus: Vf. zeigt auf, wie die Existenz des Bösen in der Welt (das absichtliche Gequältwerden von Menschen, die Konzentrationslager, die Missachtung des anderen) für viele Denker eine positive Antwort auf die Gottesfrage verbaut, weil kein Gott ist, der von irgendwoher eingreift »und die Dinge in Ordnung bringt« (13). Das Theodizeeproblem wird dann im 5. Kapitel wieder aufgegriffen und weitergeführt. Als neuartig muss der Versuch gewertet werden, innerhalb einer Welt, die als in sich geschlossen erfahren wird, in der es nichts mehr gibt, was keine empirische Ursachen hätte (das Übernatürliche: 20), ein Kriterium der Transzendenz zu entwickeln:

Gegen Wittgenstein, der in seinen späten Notizen behauptet hatte, das religiöse Sprachspiel lasse sich von allen anderen Sprachspielen haarscharf abgrenzen, so dass sich etwa jede Aussage eines Historikers auf einer anderen Ebene bewege als eine Glaubensaussage, macht Vf. geltend, der Inhalt des religiösen Glaubens löse sich ohne die Verbindung

mit historischen Daten in ein unbestimmtes Feld von bloßen Bedeutungen auf (23).

Für den Philosophen führen alle Phänomene, die sich in der Welt angeben lassen, genauso wie die in der Welt vorfindlichen Dinge, nicht über die Welt des Natürlichen hinaus (25). Aus dem christologischen Rückbezug auf Kierkegaard (die Göttlichkeit Jesu lässt sich an keinem besonderen Anzeichen ablesen) erklärt sich die Reserve Strassers hinsichtlich der Aussagekraft von Wundern (25). Von metaphysischer Art sind dagegen – im Unterschied zu den bloßen Vorkommnissen – das Gute im Sinne eines intrinsischen Wertes, auf den wir im ethischen Verhalten stoßen, und die Anerkennung des anderen als Person: Dabei liefert im ethischen Bereich die Idee der Vollkommenheit »den Limeswert des Moralischen«, der sich aber erst dann als einlösbar (»real«) erweist, wenn es einen anderen als den bekannten Seinsmodus gäbe – als Erlösung, in der die Dinge von ihrem Übel befreit wären (32). Wer indes unter gegenwärtigen Bedingungen nach dem Sinn seines moralischen Handelns fragt, der entdeckt den *intrinsischen* Wert: »dass es im Leben letzten Endes darauf ankommt, Dinge zu verwirklichen, die ihren Wert nicht außer sich haben, sondern in sich selbst tragen« (33). »Intrinsischen Werte sind Eröffnungspotentiale, deren Limes einen Zustand der Vollkommenheit markiert, den wir [...] um seiner selbst willen anstreben. Wir können diesen Zustand der Vollkommenheit mit jenem Gottes gleichsetzen« (43).

Die Welt ist für Vf. auf die Erlösung vom Übel hin angelegt, wofür der religiöse Mensch ein waches Empfinden besitzt, vermag er doch »intrinsische Werte als Eröffnungspotentiale« zu erfassen (39) und die Erlösung vom Übel als »Ideal der Transzendenz« (41) zu erstreben. Kritisch wertet Vf. den in der modernen Theologie gemachten Versuch, religiöse Aussagen an ein System bestimmter Glaubensvollzüge zu binden, indem man sagt, eine Glaubensaussage mache nur Sinn innerhalb eines bestimmten Sprachspiels, könne aber keinen universalen Geltungsanspruch erheben. Religiöse Aussagen besäßen dann nur noch einen symbolischen Wahrheitswert. Ein solcher sei aber zu wenig, um gegen die Trostlosigkeit des Todes etwas auszurichten (121). Der Theologe, der alles, was das Glaubensbekenntnis enthält, streng an das Ritual bindet und als »performative Rede« erklärt, höhlt damit den Sinn auch der rituellen Handlungen aus (121).

Im 7. Kap. beschreibt Vf. die religiöse Signatur der Gegenwart, die von einem Wiedererwachen des Religiösen jenseits eindeutiger Bindungen geprägt ist: Anders als die traditionellen Religionen der Er-

de ist die heute gefragte Spiritualität zuerst und vor allem um die Kontingenzbewältigung im Alltag bemüht. Sie ist eine »Wohlfühlreligion«. Sie besichert ihren Anhängern eine reich ausgestaffierte »Wohlfühlskala« (150): Stimmungen der Zuversicht, Geborgenheitserlebnisse, Bekundungen der Freude in Tanz und Gesang (150).

Jenen Spannungen im religiösen Leben, die mit dem Schuldproblem, d. h. der moralischen Verantwortung von Personen zu tun haben, versucht man, wie allem Leiden, durch Auslöschung der Individualität zu entgehen (153). Dabei werden fremde Religionen, besonders die fernöstlichen, mit ihren Meditationstechniken als willkommene Hilfe angenommen, sofern sie sich als »spirituelle Lehren« darbieten: Der westliche Mensch, der ständig außer seiner selbst lebt, rückt aus seinem Zentrum vor, wo er sich jenseits von Gut und Böse in der Leere wiederfindet: »Wer im Nichts ichlos ruht wie in der Nusschale des Seins, der ist geborgen. In den Wohlfühlreligionen konvergieren die gut sortierten Versatzstücke fernöstlicher Mystiken mit einer spiritualistischen Theorie über Felder, Energien und Transformationen« (154).

Die Eschatologie scheint im neueren religiösen Spektrum gegenüber den klassischen Religionen sehr verkürzt. Die Frage nach dem Tod und dessen Bewältigung taucht nur insoweit auf, »als es darum geht, die Lebensqualität hier und jetzt zu verbessern« (154). Während der alte Buddhismus, der das Rad der Wiedergeburten zum Stillstand bringen will, nur »auf das Lebensproblem in traditionellen Gesellschaften« eine Antwort weiß, hat der Vertreter der neuen Religiosität, der sich im Dahinschwenden auch seines »sozialen Typs« verlustig gehen weiß, eine andere Perspektive, in der er jeder »eschatologischen Anstrengung« (156) enthoben ist: »Jenseits des sozialen Typs wartet indessen nicht das wahre Selbst, sondern eine schöne Leere, ein wohlbefindliches Absinken in die Anonymität einer transsozialen Geistigkeit« (155).

Wem es wie dem Vf. um die echte Transzendenz des Menschen geht, der wird der Wohlfühlreligiosität (die Vf. auch in P. Sloterdijks »Sphären-Trilogie« ortet) eine »Immanenzverdichtung« oder »Totalisierung der Innerweltlichkeit« (156) bescheinigen müssen. Dass der Zeitgenosse seine Existenz (»Selbstseinwollen«) immer weniger als eine »eschatologische Anstrengung« begreift, hat indes auch gesellschaftliche Gründe: Das Individuum wird zunehmend in Rollen und Funktionen eingebunden, die als einziges übergeordnetes Ziel nur noch den Erfolg kennen. Zudem werden die »Basiswerte unserer Gesellschaft« fast ausschließlich »ökonomisch kodiert«. In diesem Kontext

»kann der Einzelne sein Leben kaum noch als ein Langzeitprojekt begreifen« (158). Strassers Analysen der »Wiederkehr des Religiösen« sind deshalb so genau, weil sie eng an deren geistiger und psychologischer Motivation angelehnt sind.

Die Schwachpunkte des Buches sind an der Behandlung genuin theologischer Themen wie der Erkennbarkeit Gottes, der Gottesprädikate (wie z. B. »Gutsein«) und Personalität sowie der Vermittlung eines »historischen Jesus«, wie er von der historisch-kritischen Exegese erarbeitet wurde, mit dem Christus des Glaubens zu erkennen. Vf. will nicht gelten lassen, dass wir *perfectiones simpliciter* von Gott präzidieren und dabei auch noch einen formalen Bedeutungsgehalt damit verbinden können, auch wenn wir nur darum wissen, wie dieser im geschaffenen Bereich verwirklicht ist (107). Die Ablehnung der analogen Prädikation in der »natürlichen Theologie« führt Vf. dazu, zu sagen: »Es ist sinnlos [...], Attribute, die dem menschlichen Bereich entstammen (und kein anderer steht uns zur Verfügung), auf Gottes Wesen zu projizieren. Gott, das ist die Idee des Wesens, das alle unsere Begriffe übersteigt« (45). Die prädikative Entkleidung Gottes, dessen »Stelle« seltsam leer bleibt (»das Absolute, radikal anders«, [107], »transhuman« [116], »weltbildendes Bewußtsein«) [162], macht es Vf. schwer, die Personalität Gottes anzuerkennen: »Gott ist kein Du, niemand, mit dem man »kommunizieren« könnte« (67).

Dass die Exegese in eine Phase eingetreten ist, in der sie ihre eigenen Ergebnisse kritisch zu beurteilen vermag, scheint vom Vf. nicht rezipiert worden zu sein. Dies kommt an jenen Stellen zum Ausdruck, die vom Selbstverständnis des »historischen Jesus« handeln, das objektivierend vergegenständlicht wird. Hier übernimmt Strasser die These, Jesus habe seine Sendung streng auf Israel bezogen und an keine Universalisierung seines Wirkens gedacht (126). Spricht die ganze aus dem AT herrührende Symbolik bei der Konstituierung des Zwölfer-Kreises und der Aussendung der 70 (bzw. 72) nicht dafür, dass es Jesus um die Sammlung des endzeitlichen neuen Gottesvolkes aus allen Sprachen und Nationen ging? Und kann man Jesus mit seinem ganzen Anspruch, den er mit seiner eigenen Person verbindet, derart auf den »jüdischen Rabbi«, der in den Grenzen des Judentums bleiben wollte, einengen, dass man unter Berufung auf einen Wiener Jesulogen davon ausgeht, Jesus habe gar keine Kirche gründen wollen (128)?

So sehr aus dem Werk Strassers ein durchaus kritisches und ernsthaftes religiöses Suchen spricht, bei dem er sich in vielen Punkten katholischem Glaubensdenken annähert, so wenig entschließt er

sich, den offengehaltenen Raum der Transzendenz mit dem Gott der christlichen Offenbarung zu füllen und die Tatsächlichkeit einer Selbstoffenbarung Gottes anzunehmen. Erst der »Sprung des Glaubens«, von dem Pascal spricht, sein eigentlicher Vollzug, könnte von dem Metastandpunkt einer Re-

ligion des »Welteinverständnisses«, die gleichfalls ein Weltethos darstellt, von der »wahren universellen« und unsichtbaren »Kirche, die zwar der Lehrer, aber nicht der Vorsteher bedarf« (124), zum Gott und Vater Jesu Christi hinführen.

*Michael Stickelbroeck, Wald*

### **Anschriften der Herausgeber:**

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano

Diözesanbischof em. Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten

Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald

Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen

### **Anschriften der Autoren:**

Professor Dr. Peter Bruns, Lehrstuhl für Kirchengeschichte, An der Universität 2,  
96047 Bamberg

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano

Prof. Dr. Josef Kreiml, Domplatz 1, A-3100 St. Pölten

Prof. Dr. Hans Christian Schmidbaur, Facoltà di Teologia, Via Buffi 13, CH-6900  
Lugano

Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen