

mentiert. Der verlorene Schluss der syrischen Übersetzung des Kommentars sei zum Teil aus einer anderen Überlieferung ergänzt worden.

Naturngemäß weniger spannend liest sich Kapitel C über die Schriftbenützung des Theodor. Auch das Ergebnis ist unspektakulär: Theodor hat die Bibel wohl oft aus dem Gedächtnis zitiert, der syrische Übersetzer gleicht Zitate oft an die Peschitta (Pešittā) an, ausgenommen dort, wo die Erklärung des Theodor mit dieser traditionellen syrischen Bibelübersetzung nicht harmoniert hätte.

Den Patristiker, Kirchenhistoriker und Ökumeniker interessiert vor allem das Kapitel D, in dem Felix Thome „Stellen aus Theodors Johannesevangeliumskommentar zusammenstellt, in denen Theodor gegen Auslegungen polemisiert, die nicht mit seinem Verständnis der entsprechenden Schriftstellen übereinstimmen“. Theodor richtet seinen Kommentar ausdrücklich gegen die beiden Arianer Eunomius und Asterius Sophistes und einen Johannesevangeliumskommentar des letzteren. Dabei geht es ihm um die Ewigkeit des Logos und die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater und des Geistes mit dem Sohn. Ohne Apollinaris von Laodizea zu nennen, argumentiert Theodor auch gegen die Bestreiter der Seele Christi. An anderen Stellen hat er Gnostiker im Visier. Um dogmatische Schwierigkeiten des Textes aufzulösen oder gegnerische Meinungen zu widerlegen, argumentiert Theodor immer wieder mit seiner Unterscheidung zwischen dem Gott-Logos und dem von diesem angenommenen Menschen Jesus Christus, auch wenn er eine solche Differenzierung dem Text nur gewaltsam aufzwingen kann. Hier tritt die Problematik und Schwäche im Denkansatz Theodors evident zu Tage, und dies an den Texten aufzuzeigen, ist ein Verdienst von Felix Thome. Das Evangelium lässt sich eben nicht in dieses scheinbar logische Schema pressen. Theodor wollte häretischen Auslegungen begegnen, ist aber dabei selbst auf einen Abweg geraten. Seine spätere Verurteilung wird somit doch verständlich und nachvollziehbar. Interessant ist wiederum, wie Theodor die Unterschiede der Evangelien, besonders in der Passionsgeschichte, zu erklären versucht.

In seiner „Schlussbetrachtung“ geht Felix Thome auf die ökumenischen Fortschritte in der Annäherung zwischen der katholischen Kirche und der Kirche des Ostens ein. Er befasst sich ausdrücklich mit der Konsultation der Stiftung PRO ORIENTE im Jahre 1997 in

Mundelein/Chicago, bei der den Kirchen empfohlen wurde, das Anathema über Theodor von Mopsuestia von 553 aus dem Gedächtnis zu tilgen. So weit will Thome nicht gehen. Er würde es aber „für richtig halten, zwischen dem Anathem über einzelne seiner Lehren und der Verurteilung seiner Person, seines ganzen Lebens und Lebenswerkes, zu unterscheiden und letzteres einer Revision zu unterziehen“. Zu Recht warnt Thome davor, Theodor im Sinne der späteren Orthodoxie „durch eine vermeintliche Rehabilitation ein Denken zu unterscheiden, das nicht das seine war.“ Gleichzeitig weist Thome am Beispiel von Narsai darauf hin, dass die Kirche des Ostens ihrem großen Lehrer in seinen extremen Interpretationen nicht gefolgt ist. Was den Kommentar betrifft, so sei Theodor zwar „nicht in jeder Hinsicht dem Text des Johannesevangeliums gerecht geworden“, aber es steht für Thome außer Zweifel, dass es sich dabei um das Werk „eines der bedeutendsten Theologen und Schriftausleger der Alten Kirche“ handelt.

Dessen vollständiger Übersetzung darf man mit Spannung entgegensehen.

Hallein

Peter Hofrichter

RELIGIONSPHILOSOPHIE

◆ Köck, Michael F.: *Personale Struktur religiöser Erfahrung. Komplementarität und Transzendenz bei Max Müller*. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2008. (274) Kart. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 49,90. ISBN 978-3-506-76485-0.

„Personal strukturierte religiöse Erfahrung mit den Mitteln einer speziellen philosophischen Tradition theoretisch zu erfassen“ (Vorwort, 14) – darin besteht die Absicht der vorliegenden Studie von Michael F. Köck OSB, die im Jahr 2008 von der Paris-Lodron-Universität Salzburg als philosophische Habilitationsschrift angenommen wurde. Die spezielle Tradition, die der Verfasser aufgreift, ist der Ansatz des Philosophen Max Müller (1906–1994); das Phänomen personal strukturierter religiöser Erfahrung begreift der Verfasser von den leitenden Prinzipien „Komplementarität“ – verstanden als „steten Perspektivenwechsel“ (25), der das „Ganze“ in den Blick bekommt und versucht, „eine kognitive Dissonanz in eine kognitive Konsonanz zu verwandeln“ (22)

– und „Transzendenz“ – als „Überstieg“ (32) bezogen auf den Menschen, der als „Wesen des Überschreitens“ (36) gesehen wird – her. Von daher kommt durch „Erfahrung“ eine Evidenz zur Geltung, „die u. U. ‚revolutionär‘ gegen bisher Geltendes und Gültiges wirksam wird, umstürzenden Charakter haben kann“ (49). Das Spezifische religiöser Erfahrung, so hebt der Verfasser nach einer Auseinandersetzung mit dem Begriff der „transzendentalen Erfahrung“ als erstes Resümee hervor, besteht in einer „Ich-Du-Begegnung“, also in einer „Begegnung mit einem ‚nahenden‘ und ‚sich entziehenden‘, d. h. personalen Wesen, das sich in Freiheit und Geschichtlichkeit – ohne dem Werden und Vergehen unterworfen zu sein – offenbart“ (85).

„Person“, so führt der Verfasser im ausführlichsten Teil dieser Studie aus, erweist sich als komplementäres Phänomen. Für die Konzeption einer personal strukturierten religiösen Erfahrung heißt das: Religiöse Erfahrung als „innerliches Geschehen“ drängt zu einem „Werk“ und fordert „zu einer je eigenen, unverwechselbaren und letztlich undelegierbaren existenziellen Antwort auf das Wort“ (120) heraus. Eine „processio“-„reditio“-Komplementarität“ (121) kann somit als Grundmoment religiöser Erfahrung angesehen werden, und die Aussage „Person erfährt Person“ (142) – als Gegenüber von Gott und Mensch, wobei „der Mensch freilich primär ein ‚endliches‘, Gott ein ‚unendliches‘ Wesen bleibt, trotz der in der so konzipierten religiösen Erfahrung geschilderten gewissen ‚Finitisierung‘ des Unendlichen bzw. ‚Infinitisierung‘ des Endlichen“ (ebd.) – als „Urformel“ (143) ebendieser religiösen Erfahrung. In Müllers Auseinandersetzung mit dem Verständnis von Erfahrung, Geschichte und Freiheit klingt stets die theologische Herkunft des Personbegriffs an: „Personal strukturierte religiöse Erfahrung ist in einem bestimmten Theoriekontext letztlich Begegnung zweier ‚Freiheiten‘, die beide im Selbstverständnis des christlichen *homo religiosus* ‚unergündlich‘ sind – ‚abyssus abyssum invocat‘, der ‚Abgrund‘, der Gott ist, ‚ruft‘ in der religiösen Erfahrung etwas dem ‚Abgrund‘ zu, als welcher der Mensch betrachtet werden kann [...]“ (169). Der letzte „Sinn“ von Freiheit, so lautet die These des Verfassers, „besteht für Müller in der immer wieder thematisierten ‚σωτηρία‘, im ‚Heil‘ der über Freiheit verfügenden Person“ (177). Diesen Zusammenhang von Geschichte, Person, Freiheit und Er-

fahrung erläutert Müller durch die Abrahams-gestalt als Paradigma religiöser Erfahrung. Der Verfasser bringt diesen biblischen Topos religionsphilosophisch auf den Punkt: „Geschichte“ beginnt also dort, wo der Mensch mit einer Sinn-gestalt, die letztlich nur ihm zukommt und ihm von einem unendlichen Wesen zugesagt wird, konfrontiert wird und dieser Sinn-gestalt als dem zukünftigen ‚Heil‘ nachzustreben beginnt – sich nicht mit dem begnügt, was er im ‚Innersten‘ selber ist (‚unsterbliche Seele‘ oder ‚Geist‘)“ (202). In einer Weiterführung dieses Konzepts religiöser Erfahrung durch Bezug auf das Non-Kontraktionsprinzip – insbesondere in seiner „ontologischen Fassung“ (218) bei Aristoteles („Dass eines und dasselbe zugleich vorliegen und nicht vorliegen könne, das ist an demselben [Gegenstand] und in derselben Hinsicht unmöglich“ [216]) – verweist der Verfasser auf die Möglichkeit, religiöse Erfahrung zum einen – durch die Differenzierung von Perspektiven („Hinsichten“) – als *Freiheitserfahrung*, zum anderen – durch die aristotelische Fokussierung auf das „zugleich“ – als *Geschichtserfahrung* zu begreifen. Als Resultat hält der Verfasser fest: Religiöse Erfahrung darf „als ein Bezug des kontingenten Wesens Mensch zu einem absoluten, unendlichen Transzendenten gedeutet werden, das sich zu unterschiedlicher Zeit und unter verschiedener Perspektive je anders zeigen kann“ (233). Als mögliche Kategorien religiöser Erfahrung benennt der Verfasser auf der Grundlage des Personverständnisses Max Müllers schließlich „Sinn des Lebens“, „Phantasie“ und „Werkerfahrung“ und sieht darin auch den religionsphilosophischen Auftrag, das Phänomen personaler Begegnung nicht zu marginalisieren und „in einer gewissen ‚Wende zum Menschen‘ um dessen Menschsein zu ringen“ (250).

Mit diesem Buch hat Michael Köck ein vergleichsweise unbekanntes Opus der (Religions-) Philosophie des 20. Jahrhunderts neu erschlossen und als eigenständigen Beitrag aus der „katholischen Heideggerschule“ – so die nicht ganz unproblematische Bezeichnung des von Johann Baptist Lotz, Gustav Siewerth, Bernhard Welte, Karl Rahner u. a. initiierten Diskurses – gewürdigt. Die starke Bezugnahme dieses philosophischen Zugangs auf christlich-theologische Vorgaben ist zum einen aufschlussreich, zum anderen aber auch erklärungsbedürftig, weil – so eine erste Rückfrage – die spezifische Differenz zwischen Vernunft- und Glaubensdiskurs manchmal zu verschwimmen scheint; nicht

von ungefähr stellt der Verfasser mit Blick auf eine Überlegung Müllers die „Frage, inwiefern hier ein offenbarungstheologisches Motiv mehr oder weniger erlaubterweise und ziemlich unvermittelt in philosophische Gedankengänge transponiert wird“ (199f.). Der Verfasser nimmt diese Problematik wahr, wenn er festhält: „Müller selbst bestreitet die Existenz einer ‚reinen Theologie‘ wie die einer ‚reinen Philosophie‘, bekennt sich also gewissermaßen zu einem ‚unreinen Denken‘“ (235), löst sie aber auch nicht auf. Vielleicht hängt diese Unklarheit – und das ist eine zweite Rückfrage – mit der mehrmals geäußerten Option für eine „Überwindung der ‚Fremdheit‘“ (73, vgl. 122, 245–248) zusammen, die nur an einer Stelle hinterfragt wird, wenn als Voraussetzung des Personseins die Fähigkeit benannt wird, „den ‚Fremden‘ oder die ‚Fremde‘ heimzuholen, ins Eigene einzuladen, ohne ihn oder sie ins Eigene aufzulösen“ (247)? – Bereits diese Fragen zeigen, dass die vorliegende Studie einen wertvollen Beitrag zum Verständnis einer personal und dialogisch konzipierten Religionsphilosophie darstellt, der in der gegenwärtigen Auseinandersetzung eine unverzichtbare Bedeutung zukommt.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

RELIGIONSWISSENSCHAFT

◆ Flasche, Rainer: Religionswissenschaft-Treiben. Versuch einer Grundlegung der Religionenwissenschaft (Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge 5). Lit-Verlag, Berlin 2008. (193) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 30,90. ISBN 978-3-8258-1080-1.

Vorliegendes Buch des langjährigen Professors für Religionsgeschichte an der Marburger Universität ist ein ambitionierter Versuch, Religionswissenschaft vorurteilsfrei, wissenschaftlich und empirisch als Religionenwissenschaft zu betreiben, als „Wissenschaft von den Religionen“ (36), hinter deren Plural sich kein singuläres „Wesen“ der Religion verbirgt. Es geht darum, „Religionen in ihrem So-Sein und Wie-Sein zu erkennen, zu interpretieren und eine Religion aus einem kulturellen Zusammenhang in einen anderen kulturellen Zusammenhang zu übersetzen“ (17) – eine Methode, die der Verfasser konsequent durchzieht.

Der erste Teil (19–88) behandelt den *Gegenstand* der Religionenwissenschaft. Religionen

sind nur durch ein „Annäherungsverstehen“ (24) zu erfassen, und zwar – in klarer Abgrenzung zur Theologie – durch eine „voraussetzungslose Wissenschaft“ (34). Der Begriff „Religion“ ist nicht *a priori* zu bilden, um nicht den Lebens- und Deutungskontext einer religiösen Tradition zu verallgemeinern, sondern fungiert als „Arbeitsbegriff“ (53), als „Chiffre für eine Reihe von empirischen Zusammenhängen – z. B. Verhaltensweisen, Vergesellschaftungsformen, Handlungsabläufe, Lehr- und Glaubenssysteme usw., die je und je eine bestimmte Wahrheitswirklichkeit für sich reklamieren“ (56). Religionenwissenschaft – und das ist eine methodische Kernaussage dieses Buches – „kann ausschließlich empirisch angestrebt werden, von dem Menschen her, also zugleich anthropologisch und von dem Sich-Zeigenden her zugleich phänomenologisch“ (58). Ebenso wichtig ist die Bestimmung, Religionen seien „Welterklärungs- und Lebensbewältigungssysteme“ (72), denen eine „Gerichtetheit auf etwas *extra* oder *trans homines*“ (75) im Sinn einer „Unverfügbarkeit“ (76) zukomme. Religionen qua „Systeme“ zu verstehen heißt, Forschung als „Aufdeckung von Zusammenhängen“ (81) zu betreiben, also die Gesamtheit aller Relationen eines solchen Systems zu sehen und nicht nur einen isolierten Aspekt herauszugreifen, wie dies im Umgang mit religiösen Traditionen immer wieder geschieht.

Der zweite Teil (89–136) wendet diese Grundsatzüberlegungen auf die *Methoden* der Religionenwissenschaft an, die historisch und systematisch verfahren. Religionengeschichte geht „historisch-kritisch“ (106) vor und „hat nichts mit Heilsgeschichte zu tun“ (107). Religionensystematik ist einer „induktiven Begriffsbildung“ (113) verpflichtet, was der Verfasser angesichts von „fehlgeleiteten Universalisierungen“ (117) in interreligiösen Vergleichen betont. Religiöse Phänomene seien nicht „auf Gleichartigkeit hin zu trimmen“ (121), sondern in ihrer Komplexität und Differenz ernst zu nehmen und von einer „Gestalt dominanz“ (123) her zu vergleichen. Immer wieder verdeutlicht Flasche, „dass es ‚die‘ Religion nicht gibt, und die historischen Religionen weder ein Teil der ‚Religion‘ sind noch in ihrem Religionsein auf die eine wahre Religion angelegt oder auf sie hingebordnet sind, genauso wenig wie sie natürlich aus der Religion hervorgegangen sind. ‚Religion‘ bleibt eben ein operationaler Begriff“ (123f.).

Als *Ziel* der Religionenwissenschaft-Treibens – so das Thema des kurzen dritten Teils